

**METODE TAFSIR MAQASIDISISTEMIK
(SEBUAH PENDEKATAN TAFSIR MAQASIDI BERBASIS SISTEM
DALAM MEMAHAMI TEKS DAN KONTEKS AL-QUR`AN)**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salahsatu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
ACHMAD ZUBAIRIN
NIM: 213530003

**PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1445 H.**

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini menawarkan rumusan baru tentang sebuah metode tafsir untuk memahami teks sekaligus konteks Al-Qur`an yang penulis namakan sebagai ‘Metode Tafsir Maqasidisistemik’. Sebuah metode untuk mendapatkan makna tekstual dan kontekstual Al-Qur`an sebagai pengembangan dari pendekatan tafsir maqasidi yang berbasis sistem sehingga membentuk penafsiran yang lebih sistemik-integratif dan metodologis.

Kesimpulan tersebut diperoleh dengan cara menganalisis teori tafsir maqasidi, yang diformulasikan dengan penafsiran sistemik. Prinsip-prinsip maqashid syariah dan maqashid Al-Qur`an digunakan dalam pendekatan tafsir maqasidi ini, lalu digabungkan dengan pendekatan sistemik-metodologis dalam penafsiran.

Disertasi ini memiliki kesamaan pandangan dengan Ibn ‘Āsyûr, Sayyid Qutub, Washfi ‘Āsyûr, dan Abdul Mustaqim yang menggagas tafsir maqasidi sebagai tafsir yang moderat dalam menjembatani dua penafsiran yang saling bertentangan –pendekatan tekstual dan kontekstual-. Juga kesamaan pandangan dengan Thaha Jabir al-‘Alwani dan Salwa el-Awa yang telah menguatkan tafsir maqasidi berbasis sistem, sehingga tafsir maqasidi menjadi lebih metodologis-integratif.

Disertasi ini berbeda pandangan dengan tokoh-tokoh tafsir tekstual seperti Ibn Taimiyyah dan Ibn Hazm, yang menafsirkan Al-Qur`an secara tekstual saja, dan menutup rapat pintu bagi nalar dan akal potensial (*al-‘aql fa’âlîy*) untuk berkontribusi dalam kebuntuan metodologis dari pendekatan tekstual ini. Juga berbeda pandangan dengan tokoh-tokoh penafsir kontekstual seperti Izzat Darwazah yang menafsirkan secara kontekstual dan mengesampingkan sumber-sumber keilmuan islam klasik, yang mendasari penafsiran lebih kepada logika saja.

Metode penelitian yang digunakan dalam disertasi ini adalah metode kualitatif. Dengan pendekatan deskriptif-analitik, penulis memformulasikannya menjadi sebuah metode baru dalam penafsiran yaitu metode maqasistemik.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is a new formulation of an interpretation method for understanding the text and context of the Al-Qur'an which the author calls the 'Maqasystemic Interpretation Method'. A method for obtaining the textual and contextual meaning of the Al-Quran as a development of the maqasidi interpretation approach combined with systems philosophy to form a more systemic-integrative and methodological interpretation.

This conclusion was obtained by analyzing Maqasidi's theory of interpretation, which was formulated using systemic interpretation. The principles of maqashid sharia and maqashid Al-Qur'an are used in this maqasidi interpretation approach, then combined with a systemic-methodological approach to interpretation.

This dissertation shares the same views with Ibn 'Āsyūr, Sayyid Qutub, Washfi 'Āsyūr, and Abdul Mustaqim who proposed tafsir maqasidi as a moderate interpretation in bridging two conflicting interpretations - textual and contextual approaches -. Also similar views with Thaha Jabir al-'Alwani and Salwa el-Awa who have strengthened systems-based interpretation of maqasidi, so that interpretation of maqasidi becomes more methodological-integrative.

This dissertation differs from the views of figures of textual interpretation such as Ibn Taymiyyah and Ibn Hazm, who interpreted the Qur'an only textually, and closed the door tightly for potential reasoning and reason (al-'aql fa'âlîy) to contribute to the deadlock. methodological of this textual approach. This also differs from the views of contextual interpreter figures such as Izzat Darwazah and Abu A'la al-Maududi who interpret contextually and ignore classical Islamic scientific sources, which base their interpretation more on logic alone.

The research method used in this dissertation is a qualitative method. Using a descriptive-analytic approach, the author formulates it into a new method of interpretation, namely the maqasystemic method.

الخلاصة

خاتمة هذه الأطروحة هي صياغة جديدة لطريقة تفسير لفهم نص القرآن وسياقه، والتي يسميها المؤلف "طريقة التفسير المقاصدي المنهجي". طريقة للحصول على المعنى النصي والسياقي للقرآن الكريم كتطور لمنهج التفسير المقاصدي مع فلسفة النظم لتشكيل تفسير أكثر منهجية وتكاملية.

وقد تم التوصل إلى هذا الاستنتاج من خلال تحليل نظرية المقاصدي في التفسير، والتي صيغت باستخدام التفسير المنهجي. يتم استخدام مبادئ مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن في منهج التفسير المقاصدي هذا، ثم يتم دمجها مع منهج منهجي نظامي في التفسير.

تشارك هذه الرسالة في نفس وجهات النظر مع ابن عاشور، وسيد قطب، ووشفي عاشور، وعبد المستقيم الذين اقترحوا التفسير المقاصدي باعتباره تفسيراً معتدلاً في التوفيق بين تفسيرين متضاربين - النهج النصي والسياقي - . كما أن هناك آراء مماثلة مع طه جابر العلواني وسلوى العوا اللذين عززا تفسير المقاصدي القائم على النظم، بحيث يصبح تفسير المقاصدي أكثر تكاملاً منهجياً.

تختلف هذه الرسالة عن آراء شخصيات من تفسير النصوص مثل ابن تيمية وابن حزم، الذين فسروا القرآن بالنص فقط، وأغلقوا الباب بإحكام أمام العقل الفاعل للمساهمة في تفسير النص. المأزق المنهجي لهذا المنهج النصي. ويختلف هذا أيضاً عن آراء شخصيات المفسرين السياقيين مثل عزة دروزة وأبو الأعلى المودودي الذين يفسرون السياق ويتجاهلون المصادر العلمية الإسلامية الكلاسيكية، التي تعتمد تفسيرها أكثر على المنطق وحده.

طريقة البحث المستخدمة في هذه الرسالة هي الطريقة النوعية. وباستخدام المنهج الوصفي التحليلي، صاغه المؤلف في طريقة جديدة للتفسير، وهي الطريقة المقاصية النظامية.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini;

Nama : Achmad Zubairin
Nomor Induk Mahasiswa : 213530003
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Metode Tafsir Maqasidisistemik (Sebuah Pendekatan Tafsir Maqasidi berbasis Sistem dalam Memahami Teks dan Konteks Al-Qur'an)

Menyatakan bahwa :

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 20 Desember 2023



ACHMAD ZUBAIRIN

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

METODE TAFSIR MAQASISTEMIK

(Sebuah Pendekatan Tafsir Maqasidi berbasis Sistem dalam Memahami Teks dan Konteks Al-Qur'an)

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga untuk memperoleh gelar Doktor (Dr)

Disusun oleh:
ACHMAD ZUBAIRIN
NIM.: 213530003

Telah selesai dibimbing oleh kami dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan

Jakarta, 13-Desember-2023

Menyetujui,

Pembimbing I



Prof. Dr. Zainur Kamaluddin Fakih, M.A.

Pembimbing II



Dr. Abd. Muid N., MA.

Mengetahui,

Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

METODE TAFSIR MAQASIDISISTEMIK (SEBUAH PENDEKATAN TAFSIR MAQASIDI BERBASIS SISTEM DALAM MEMAHAMI TEKS DAN KONTEKS AL-QUR'AN)

Disusun oleh:

Nama : Achmad Zubairin
Nomor Induk Mahasiswa : 213530003
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir


Telah diujikan pada Sidang Terbuka di tanggal:
28 Februari 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua Sidang	
2	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji II	
4	Assoc. Prof. Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji III	
5	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Pembimbing I	
6	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing II	
7	Assoc. Prof. Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I.	Sekretaris	

Jakarta, ¹⁸.....Maret 2024

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
NIDN. 2127035801

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya untuk Allah swt yang telah melimpahkan hidayah dan inayah-Nya sehingga penulis dapat merampungkan disertasi ini. Salawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada hamba-Nya yang paling suci, Nabi Agung Muhammad saw, beserta keluarga sucinya dan para sahabat setianya.

Disertasi ini bisa rampung setelah melalui sekian proses yang tidak mungkin dapat penulis lalui seorang diri. Oleh karenanya, menjadi kewajiban bagi penulis untuk menyampaikan terima kasih dan penghargaan setinggitingginya kepada berbagai pihak yang telah memberikan banyak bantuan, baik moril maupun materil bagi penulis selama proses penulisan disertasi ini.

Meskipun tidak bisa disebutkan satu persatu, namun secara khusus penulis perlu menyampaikan rasa terima kasih yang setinggi-tingginya kepada beberapa nama berikut:

1. Prof. Dr. Nasarudin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, yang telah meluluskan judul disertasi ini dalam proses ujian komprehensif dan ujian proposal disertasi. Tanpa arahan dan ijin beliau, tidak mungkin disertasi ini dapat hadir dalam beberapa rangkaian sidang disertasi.
3. Dr. Muhammad Hariyadi, M.A., selaku Kepala Program Studi Doktor (S. 3) Ilmu Al-Quran dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, yang

senantiasa memberikan arahan, masukan dan bimbingan kepada penulis.

4. Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A. selaku Pembimbing Pertama, atas segala motivasi, arahan dan bimbingannya dalam menyelesaikan disertasi ini. Tanpa bimbingan dan bantuan beliau maka disertasi ini tidak mungkin terampungkan.
5. Dr. Abd. Muid N., M.A., selaku Pembimbing Kedua, atas segala arahan, masukan dan bimbingan dalam menyelesaikan disertasi ini.
6. Orang tua penulis, Bapak Drs. H. Abdul Mughni dan Ibu Hj. Junainiah, atas segala doa serta ijinnya untuk menempuh pendidikan di Universitas PTIQ Jakarta hingga pada tahapan penulisan disertasi ini.
7. Istri dan anakku tercinta, Elda Nurfadilah, Nayla Salsabila dan Syauqi Rayyan al-Ghazi yang telah banyak mendukung dan telah mengizinkan penulis untuk mengurangi banyak waktu kebersamaan bersama mereka. Penyelesaian disertasi ini tidak bisa dilepaskan dari dukungan dan doa istri dan anak tercinta.
8. Seluruh jajaran pejabat akademik di Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan pelayanan akademik dengan setulus hati. Demikian juga, para dosen di pascasarjana yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah berbagi pengetahuan berharga kepada penulis.
9. Prof. Dr. Abdul Mustaqim, M.Ag, Dr. Kerwanto, M.Ud., Dr. Hengki Ferdiansyah, MA. Dr. Aldomi Putra, MA. yang telah bersedia menjadi kawan diskusi penulis, meluangkan waktunya berbagi pengetahuan demi pendalaman disertasi ini.

Akhirnya dengan segala keterbatasan penulis, disertasi ini pasti masih memiliki banyak kekurangan. Oleh karenanya, saran konstruktif sangat penulis butuhkan guna peningkatan kualitas karya ini. Semoga karya kecil ini memberikan manfaat bagi umat muslim secara luas dan para akademisi Ilmu Al-Quran dan tafsir secara khusus.

Jakarta, 20 Desember 2023
Penulis

Achmad Zubairin
NIM.213530003

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi.....	ix
Tanda Persetujuan Disertasi.....	xi
Halaman Pengesahan Penguji.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xvii
Kata Pengantar.....	xviii
Daftar Isi.....	xx
BAB I : PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan.....	13
1. Identifikasi Masalah.....	13
2. Pembatasan Masalah.....	14
3. Perumusan Masalah.....	15
C. Tujuan Penelitian.....	15
D. Manfaat Penelitian.....	16
E. Kerangka Teori.....	16
F. Tinjauan Pustaka.....	21
G. Metodologi Penelitian.....	32
1. Jenis Penelitian.....	32
2. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan yang digunakan.....	32

3. Langkah Operasional.....	32
H. Sistematika penulisan.....	33

BAB II : DISKURSUS TAFSIR MAQASIDISISTEMIK DAN NON-MAQASIDISISTEMIK.....35

A. Diskursus Tafsir Maqasidisistemik.....	37
1. Geneologi Tafsir Maqasidisistemik.....	37
2. Implikasi Tafsir Maqasidisistemik dalam Penafsiran.....	39
a. Penafsiran ayat secara utuh (<i>al-Kulliyah</i>)	39
b. Penafsiran dari berbagai Dimensi (<i>Ta'addud al-Ab'ad</i>).....	41
c. Penafsiran berdasarkan Kebermaksudan (<i>al-Maqâshidiyyah</i>)	42
B. Tafsir Non-Maqasidisistemik dari Penafsiran Tekstual saja...43	
1. Definisi Tekstual.....	43
2. Tokoh Penafsir Tekstualis-skriptualis.....	46
a. Ibn Hazm al-Andalusi.....	46
b. Ibn Taimiyyah.....	51
3. Teorisasi Teks dan Relasi Makna Teks.....	54
a. Fonologi (<i>'Ilm al-Ashwat</i>)	56
b. Stilistika (<i>'Ilm al-Balaghah</i>)	56
c. Semantik (<i>'Ilm al-Dilâlah</i>)	58
4. Implikasi Pendekatan Tekstual dalam Penafsiran non-Maqasidisistemik.....	61
a. Islam sebagai Doktrin Baku (<i>Jumûd</i>)	61
b. Mengedepankan Jihad sebagai ideologi (Radikalisme)..63	
c. Menutup diri dari Non-Muslim (Eksklusifisme).....	68
C. Tafsir Non-Maqasidisistemik dari Penafsiran Kontekstual saja...69	
1. Definisi Kontekstual.....	69
2. Kelompok Kontekstualis.....	71
a. Ibn Rusyd (1126-1198 M.)	71
b. Izzat Darwazah (1888-1984 M.)	72
c. Fazlur Rahman (1919-1988 M.)	74
3. Teori seputar Kontekstualisasi Teks.....	74
a. Ilmu Asbab Nuzul.....	75
b. Ilmu Maqashid Syariah.....	76
c. Hermeneutika.....	77
d. Semiotika.....	77
4. Implikasi Pendekatan Kontekstual dalam Penafsiran non-Maqasidisistemik.....	80
a. Islam sebagai Doktrin Progresif.....	80

- b. Non-Muslim sebagai Saudara Seiman (Inklusifisme).....81
- c. Jihad sebagai Perjuangan terhadap Nilai-Nilai Kemanusiaan (Humanisme) 82

BAB III : KAJIAN TEORI TAFSIR MAQASIDI.....85

- A. Definisi Tafsir Maqasidi..... 85
- B. Geneologi Tafsir Maqasidi.....89
- C. Tipologi Tafsir Maqasidi.....93
 - 1. Tafsir Maqasidi berdasarkan tujuan ayatnya.....93
 - a. Tafsir Maqasidi Umum..... 93
 - b. Tafsir Maqasidi Khusus.....95
 - 2. Tafsir Maqasidi berdasarkan corak ayatnya.....98
 - a. Tafsir Maqasidi Ayat-ayat Hukum.....98
 - b. Tafsir Maqasidi Ayat-ayat Kisah.....102
 - c. Tafsir Maqasidi Ayat-ayat Sosial-Kemasyarakatan ..109
 - d. Tafsir Maqasidi Ayat-ayat Metafor113
- D. Pandangan Para Pakar Tafsir terhadap Tafsir Maqasidi..... 116
- E. Landasan Metodologi Tafsir Maqasidi.....118
 - 1. Tafsir Maqasidi dari Maqasid Syari'ah.....118
 - 2. Tafsir Maqasidi dari Maqasid Al-Qur'an.....122
- F. Hubungan antara Tafsir Maqasidi dengan Keilmuan lainnya..123

BAB IV : PENDEKATAN SISTEMIK DALAM TAFSIR.....125

- A. Definisi Metode Tafsir Sistemik.....125
 - 1. Definisi Tafsir Sistemik.....125
 - 2. Sejarah Tafsir Sistemik.....130
 - a. Tafsir Sistemik Klasik.....130
 - b. Tafsir Sistemik Modern.....168
- B. Tafsir Sistemik (*manhajî*) dan non-Sistemik (*lâ manhajî*).....197

BAB V : FORMULASI METODE TAFSIR MAQASIDISISTEMIK..199

- A. Metode Tafsir Maqasidisistemik.....199
 - 1. Formulasi Metode Tafsir Maqasidisistemik.....199
 - 2. Pola Antar Metode dalam Tafsir Maqasidisistemik.....200
 - 3. Lingkaran Maqasid Syariah berbasis Sistem dalam Tafsir Maqasidisistemik.....202
- B. Tahapan dan Langkah Tafsir Maqasidisistemik..... 229
 - 1. Tahapan Umum Metode Tafsir Maqasidisistemik.....229
 - 2. Tahapan Khusus Metode Tafsir Maqasidisistemik.....238

BAB VI : PENERAPAN METODE TAFSIR MAQASIDISISTEMIK.....	245
A. Tafsir Maqasidisistemik pada Surah-surah panjang (<i>al-thiwâl</i>).....	246
1. Q.S.Al-Baqarah (jumlah ayatnya 286)	246
2. Q.S. al-An'am (jumlah ayatnya 165)	283
B. Tafsir Maqasidisistemik pada Surah-surah Sedang (<i>al-mi`ûn</i>).....	305
1. Q.S. Thâha (jumlah ayatnya 135)	305
C. Tafsir Maqasidisistemik pada Surah-surah Sedang (<i>al-matsani</i>).....	320
1. Q.S.Al-Ahzâb (jumlah ayatnya 73)	320
D. Tafsir Maqasidisistemik pada Surah-surah Pendek (<i>al-mufashal</i>).....	322
1. Q.S.al-Waqi'ah (jumlah ayatnya 96)	322
 BAB VII : PENUTUP.....	327
A. Kesimpulan.....	327
B. Saran.....	328
 DAFTAR PUSTAKA.....	329

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perkembangan teori penafsiran teks sangat dinamis, sejak dahulu sampai sekarang. Perdebatan didalamnya pun turut mewarnai dinamika ilmu interpretasi suatu teks. Mencermati disiplin ilmu ini, perlu dieksplorasi lebih dalam lagi seputar metode yang digunakannya. Begitupula usaha untuk menerapkannya dalam kajian tafsir Al-Qur`an pun semakin massif. Abdullah Saeed mengklasifikasikan kecenderungan tafsir Al-Qur`an kepada tiga: Tekstualis, Kontekstualis dan semi-Kontekstualis.¹ Berbeda halnya dengan Didi Junaidi yang mengklasifikasikannya hanya menjadi dua: Tekstualis (*al-ittijâh al-nashsh*) dan kontekstualis (*al-ittijâh al-wâqi`i*).²

Para penafsir memiliki teori penafsiran yang beragam, keragaman metodologi tersebut menunjukkan bahwa ilmu tafsir masih memungkinkan untuk dikembangkan. Keragaman metodologi tafsir tersebut, juga meneguhkan sisi kemukjizatan Al-Qur`an yang selalu relevan di setiap ruang dan waktu (*shâlihun likulli zamân wa makân*). Masing-masing penafsir berusaha untuk menemukan makna yang paling tepat dari ayat Al-Qur`an. Masing-masing metode memiliki kelebihan sekaligus kekurangan, kekurangan-kekurangan tersebut, sepatutnya dilengkapi dengan metode yang lebih tepat lagi.

¹ Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur`an*. New York: Routledge, 2006, hal. 53-54.

² Didi Junaidi, *Menafsir Teks Memahami Konteks (Menelisik Akar Perbedaan Penafsiran Terhadap Al-Qur`an)*. Yogyakarta: DeePublisher, 2016, hal.79.

Walaupun terjadi perbedaan pendapat di sebagian kalangan ulama, namun usaha mencari titik temu dari perbedaan itu harus diwujudkan.

Saat ini, di zaman yang banyak terjadi pengafiran (*zamân takfîri*),³ suatu kritik yang dilontarkan, banyak yang tidak memiliki landasan ilmiah. Dibutuhkan suatu kaidah baru, khususnya yang berkaitan dengan kritik dalam penafsiran, sehingga menjadikannya kritik konstruktif yang sesuai dengan metode ilmiah dan bukan kritik destruktif. Kritik terhadap metodologi tafsir tekstualis maupun tafsir kontekstualis, juga harus disikapi dan dikritisi dengan berlandaskan teori-teori ilmiah yang berlaku.

Dengan tafsir maqasidi sebagai salah satu metode penafsiran sekaligus produk penafsiran dan pendekatan baru yang moderat juga kontekstualis-maqasidi, yaitu pendekatan tafsir yang menjadi `penengah` dari dua pendekatan penafsiran yang ada: tekstualis-skriptualis dan kontekstualis-de skriptualis.⁴

Diskursus tafsir maqasidi pertama kali diperkenalkan oleh Washfi Asyur dalam karyanya *al-Tafsir al-Maqasidi lisuwar Al-Qur`an al-Karîm*⁵ pada tahun 2013 di Arab Saudi, namun prinsip-prinsip penafsiran maqasidi sudah lebih dahulu dilakukan oleh Ibn Asyur (1879-1973) dalam Tafsirnya *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.⁶

Tafsir maqasidi ialah salah satu corak penafsiran yang menggali makna dan maksud dari suatu ayat Al-Qur`an secara umum dan khusus dengan menjelaskan cara kerjanya demi kemaslahatan manusia. Washfi Asyur mengatakan bahwa diskursus maqasidi berasal dari *Maqasid syariah*.⁷ Tafsir maqasidi juga berarti corak *Tafsir bi al-ra`yi* yang mencari keleluasaan untuk kemandirian akal dalam konstruksi pemahaman sumber keagamaan, mendasarkan aplikasinya pada metode *naqli* dan *'aqli*, dan mencari area yang lebih luas lagi bagi validasi rasional melalui pengukuran

³ Muhammad Sayyid Musayyar merupakan salah seorang ulama yang sering menyebut istilah ini, karena dirinya mencermati fenomena saling mengafirkan diantara umat islam dan merupakan ancama serius bagi kesatuan umat. Muhammad Sayyid Musayyar, *Qadhiyyat Takfîri fi Fikri al-Islâmiy*. Cairo: Al-Azhar press, 2000.

⁴ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam," Pidato Pengukuhan Guru Besar Pada Bidang Ulumul Qur; An," *Universitas Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2019.

⁵ Washfi Asyur Abu Zaid, *Al-Tafsir al-Maqasidi lisuwar al-Qur`an al-Karim*. Mekah: Alukah Press, 2013.

⁶ Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: al-Dar al-Tunisia li al-Nasyr, 1984.

⁷ Washfi Asyur sebelum mendefinisikan tafsir maqasidi, menghubungkan maqasidi kepada Maqasid Syariah. Washfi Asyur Abu Zaid, *Al-Tafsir al-Maqâsidi lisuwar al-Qur`ân al-Karîm*....., hal.6.

rasional dan maupun empiris dengan pertimbangan *mashâlih mursalah*.⁸ Namun makna yang dimaksud dari maqasidi disini tidak terbatas hanya *Maqasid syari'ah* saja, namun mencakup seluruh unsur-unsur yang membentuk syariah tersebut, seperti sejarah perumusan hukum fikih, fatwa-fatwa imam mazhab, dan lainnya, karena di setiap hukum syariah harus berformulakan narasi ilmiah, narasi demografi, sosial, ekonomi, politik yang semuanya harus disesuaikan dengan kebutuhannya.⁹

Salah satu contoh penerapan tafsir maqasidi yaitu dari sisi tafsir ayat-ayat hukum. Diawali pada periode *ta'sis*, meskipun tiga talak dalam satu majlis adalah hal biasa pada masa Nabi saw, Umar bin Khatab menganggap tiga talak dalam satu majlis sebagai tiga talak. Pendapat Umar bin Khatab tentang *mashlahah* merupakan benih dari Tafsir maqasidi yang mempertemukan *mashlahat al-syari'ah* dan *mashlahat al-mukhâb*, sebagaimana diartikulasikan oleh al-Shan'ani. Kedua dimensi teks dan konteks ini digabungkan untuk mendapatkan keunggulan yang menjadi topik syariat. Berikutnya pada masa *tadwîn*, Sulaiman al-Thufi berpendapat bahwa *mashlahah* lebih penting daripada teks, baik yang *qath'i* maupun *zhannîy*, selama ruang lingkup tulisan berada dalam ranah muamalah. Ulama periode *tadwîn* mengadopsi *'urf* sebagai komponen konteks yang terpisah.¹⁰

Adalah Ibn Asyur, salah seorang penafsir kontemporer dan ahli hukum (*ushûli*), yang menerapkan tafsir maqasidi dalam penafsirannya. Hal ini terlihat ketika dirinya menafsirkan surah *al-Nûr*, ia terlihat sangat mempertimbangkan realita (*wâqi'iyyah*) dengan segala bentuk perbaikan didalamnya yang merupakan tujuan terpenting dari syariat, yang kemudian ia namakan dengan toleransi dalam syariat. Dirinya menerapkan prinsip-prinsip maqashid syariah secara konsisiten, hal ini terlihat ketika dirinya menerapkan seluruh lima kebutuhan primer (*dharûriyyât al-khamsah*) dalam menafsirkan surat *al-Nûr*.¹¹ Dalam hal konsep maqashid syariah, Ibn Asyur terlihat lebih mengedepankan kemaslahatan secara berjama'ah sebagai pengembangan dari konsep al-Syathibi yang mengedepankan kemaslahatan secara individu.¹²

Penafsir semisal Ibn Asyur yang menerapkan Tafsir maqasidi juga dalam penafsirannya, diantaranya adalah Sayyid Quthb. Sayyid Quthb dalam

⁸Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqasidi," dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 6, no. 2 (2016): 228.

⁹Muhammad Sahrur, *Nahw Fiqh Jadîd*. Damaskus: al-Ahali Press, 2000, hal.63.

¹⁰Zaenal Hamam and A. Halil Thahir, "Menakar Sejarah Tafsir Maqâsidi," dalam *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 1 (2018): 1–13.

¹¹Muhammad Abdullah Shaleh, "Maqâsid al-Syari'a fi Sura al-Nur: Dirasah fi Manhaj al-Tafsir al-Maqasid 'Inda 'Ibnu Asyur," dalam *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (2016): 91–110.

¹²Zaidan Anshari, "Konsep Bid'ah Hasanah (Perpspektif Maqashid Al-Syathibi Dan Ibnu Asyur)," dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 17, no. 1 (2018): 30–43.

Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur`an menerapkan Tafsir maqasidi dalam ayat-ayat kisah, menurutnya ada 42 ayat kisah yang bisa ditafsirkan dengan pendekatan Tafsir maqasidi, seperti pada kisah Nabi Adam As, dan Iblis yang tertera dalam Q.S.al-Baqarah/2: 36. juga tentang kisah seorang laki-laki yang berjalan disuatu desa pada masa Nabi Ibrahim As (Q.S.al-Baqarah/2: 259).¹³ Sayyid Quthb memilih untuk mengambil pelajaran penting yang bisa diambil daripada mempertanyakan detail kisah-kisah dalam Al-Qur`an, melalui seni bercerita (*tashwîr fanni*)-nya Al-Qur`an, yang oleh Ahmad Khalafallah disebut *fannul qashashi*, dengan pendekatan Tafsir maqasidi terhadap ayat-ayat kisah sehingga dapat menggali maksud terdalam dari narasi kisah Al-Qur`an tersebut.

Distingsi antara tafsir maqasidi dan non-maqasidi adalah bahwasannya Tafsir maqasidi menggunakan pendekatan *Maqasid Al-Qur`an* dan *Maqasid al-syarî`ah*,¹⁴ dimana tujuan dari syariah islam dan Al-Qur`an dijadikan landasan utama dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`an, tidak hanya dalam ayat-ayat hukum saja, tetapi seluruh dimensi ayat-ayat Al-Qur`an lainnya.

Disisi lain, Tafsir non-maqasidi mendasarkan kepada pemahaman bahwa Al-Qur`an hanya difahami sebagai petunjuk (*hudâ*) saja, tanpa mempertimbangkan kondisi serta konteks ayat dimasa lalu dan saat sekarang, segala bentuk pemahaman yang bukan sebagai petunjuk (*hudâ*) dengan segala derivasinya dianggap salah bahkan sesat dan kafir. Kecenderungan ini berawal dari lahirnya penafsiran kelompok khawarij ketika peristiwa *tahkîm*, dengan dalil Q.S.al-Ma`idah/5: 44, kelompok ini mengafirkan orang-orang yang berbeda pemahaman dengannya, yang menurutnya telah melenceng dari Al-Qur`an.¹⁵

Penafsiran non-maqasidi terhadap pendekatan kontekstualis-liberalis pernah terjadi di Mesir, yang berujung dengan putusan Mahkamah Agung Mesir nomor 287 tahun 1995 kepada Nasr Hamid Abu Zayd dengan menganggapnya kafir dan wajib menceraikan istrinya. Kritikkan tersebut menggunakan pendekatan hukum formal, padahal sejatinya pemikiran tersebut bisa dibantah menggunakan pendekatan pemikiran juga.¹⁶

¹³ Sayyid Quthb, *Al-Tashwîr al-Fannîy fî Al-Qur`ân al-Karîm*. Cairo: Dâr al-Syurûq, 2001.

¹⁴ Ulya Fikriyati membedakan antara maqasid Al-Qur`an dan maqasid Syariah. Ulya Fikriyati, "Maqâsid Al-Qur`ân: Genealogi Dan Peta Perkembangannya Dalam Khazanah Keislaman," dalam *'Anil Islam: Jurnal Kebudayaan Dan Ilmu Keislaman* 12, no. 2 (2019): 67.

¹⁵ Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *At-Tafsîr al-Kabîr lil Imâm al-Allâmah Taqiy al-Dîn Ibn Taimiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012, hal.9.

¹⁶ Muhammad Imarah, *Al-Tafsîr al-Mâriksiyah lil Islâm*. Cairo: Daar Syuruq, 1986, hal.9.

Mahkamah Agung di Mesir lebih memilih penafsiran tekstual¹⁷ terhadap wacana liberalisme beragama, dibandingkan mempertimbangkan penafsiran maqasidi.

Hal serupa juga terjadi pada Ali Abd Raziq ketika berpendapat bahwa Nabi saw ialah pemimpin agama bukan pemimpin politik/pemerintahan.¹⁸ Kesimpulan tersebut ia dapatkan setelah melakukan penafsiran ayat-ayat dengan pendekatan penafsiran kontekstualis reformis. Namun apa yang didapatkannya kemudian adalah dibatalkannya gelar akademisnya di Universitas al-Azhar.¹⁹

Kecenderungan penafsiran yang dipraktekkan kelompok khawarij dengan penafsiran tekstualis-nya banyak diikuti beberapa kalangan, diantaranya penafsiran eksklusif jama'ah salafi. Makna ayat Al-Qur'an banyak yang dipersempit menjadi pemahaman teks secara zahirnya saja tanpa mendalami maksud dibalik teks tersebut, seperti alasan (*illat*) suatu hukum. Ini juga yang dilakukan kelompok zhahiri dalam menafsirkan teks-teks keagamaan.²⁰

Menurut Khalid Abu Fadl, dunia Islam saat ini terbelah menjadi dua kelompok: muslim moderat dan muslim puritan.²¹ Dua kelompok Islam ini masing-masing berebut klaim dan menyatakan bahwa Islam mereka adalah Islam yang benar. Menurut kelompok literalis-radikalis, bukan hanya teks agama yang benar-benar jelas, makna teks pun senantiasa jelas dan gamblang, sehingga estetika dan wawasan moral atau pengalaman manusia yang menafsir dinilai tidak relevan dan tidak berguna.²²

Di sisi lain ada kecenderungan penafsiran yang kontekstualis. Di antara kaidah-kaidah yang mereka rumuskan adalah: 1) *al-'Ibrah bil Maqasid lâ bil alfâzh*, 2) *Jawâz naskhin nushûsil juz`iyyah bil mashlahah*. Kaidah ini memberikan otoritas kepada kemaslahtan untuk membatalkan ketentuan-ketentuan legal spesifik dalam teks Al-Qur'an. 3) *Tanqîh al-nushûsh bi al-'aql al-mujma' 'alaihi yajûz* artinya akal publik memiliki wewenang untuk mengedit, menyempurnakan dan mengubah terhadap ayat khusus atau ayat yang mengandung format hukum khusus dalam pelaksanaannya. Menurut

¹⁷ Abdullah Saeed membagi penafsiran kepada tiga: tekstualis, kontekstualis, semi-kontekstualis. Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur'an*...., hal:53-54.

¹⁸ Ali Abdul Raziq, *al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Cairo: Mathba'ah Misriyyah, 1990.

¹⁹ James Piscatori, *Islamic Countries; Politik and Government*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

²⁰ Yusuf Al-Qaradhwî, *al-Shahwah al-Islâmiyyah baina al-Jumûd wa al-Tatharruf*. Kairo: Darul al-Syuruq, 2001, hal.48-69.

²¹ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority, Dan Woman*. London: Oneworld Publication, 2001.

²² M. Farid Zaini, "Wajah Bengis Hukum Islam Dalam Tafsir Kaum Muslim Radikal," dalam *Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 2 (2020): 110.

kelompok kontekstualis, kaidah ini menjadi solusi terhadap pertentangan antara pandangan umum di masyarakat dengan tekstual dari ayat-ayat Al-Qur`an.²³

Kelompok ini mengkritisi pemahaman umat islam yang tidak tepat terhadap sumbernya, sehingga menjadi penyebab terjadinya faham yang keliru dalam islam. Ajaran Islam akan dipersempit menjadi sebatas ritual-ritual ibadah yang kosong dari nilai-nilai kemanusiaan universal, yang sejatinya menjadi inti dari ajaran islam itu sendiri.²⁴

Lebih jauh lagi, kelompok ini menyoroiti metode penafsiran yang ada dirasa belum menyentuh secara spesifik inti dari nilai-nilai kemanusiaan, karena selama ini metodologi yang digunakan para penafsir klasik-konsertavitif cenderung teosentris, pembahasannya lebih didominasi dan mengarah kepada hal-hal yang metafisik dan hal-hal *al-sam'iyâh*, seperti tema seputar surga dan neraka, penekanannya bukan bagaimana seharusnya manusia hidup damai berdampingan dengan makhluk lainnya yang juga hidup di dunia atau antroposentris.²⁵ Atau jika sudah ada, masih belum nampak sebagai sebuah tema prioritas, yang urgen untuk dibahas.

Adapun prinsip dasar dari metode penafsiran kontekstualis diantaranya reinterpretasi atas teks Al-Qur`an sesuai dengan konteks saat ini bukan konteks klasik, atau meminjam istilah Abid Jabiri dengan pembacaan kontemporer atas karya *turâts* klasik (*qirâ`ah 'ashriyah litturâts*).²⁶

Prinsip-prinsip mengkontekstualisasikan suatu ayat sebetulnya sudah dilakukan para penafsir, seperti yang dilakukan Muhammad Izzat Darwazah dalam *Tafsir al-Hadîts*, Ia memulai penafsirannya berdasarkan urutan kronologi diturunkannya surah dalam Al-Qur`an (*tartîb nuzûli*). Lalu Binti Syathi` dengan *Tafsir Bayâni*²⁷nya, ia mencoba menangkap makna

²³ Eni Zulaiha, Restu Ashari Putra, and Rizal Abdul Gani, "Selayang Pandang Tafsir Liberal Di Indonesia," dalam *Jurnal Iman Dan Spiritualitas Volume 1 Nomor 2 Tahun 2021*, 2021, 151.

²⁴ Jamal al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadîd*. Beirut: Dar Syuruq, 2008.

²⁵ Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turâts wa al-Hadâtsah Dirâsah wa Munâqasah*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 1991.

²⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turâts wa al-Hadâtsah Dirâsah wa Munâqasah*.... hal.45.

²⁷ Aisyah Abdurrahman binti Syathi` menggunakan metode semantik (*bayâni*) dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an, sebagaimana kita dapati penafsirannya dalam surat al-Zilzalah : "Adalah sangat jelas unsur *bayâni* dalam surat ini, didalamnya terdapat pengulangan kata, dimana pengulangan kata semestinya ada dalam *Ithnâb* (Ungkapan yang panjang maksudnya singkat), akan tetapi pada ayat ini ditempatkan dalam *Îjâz* (Ungkapan yang ringkas maksudnya panjang), dan ini merupakan sesuatu yang menarik untuk diperhatikan. Dalam surat al-Zilzalah ini, terjadi delapan kali pengulangan. Pengulangan kata dalam *Îjâz* inilah yang sering digunakan dalam al-Qur`an sebagai ungkapan yang tidak terkalahkan..." "Al-Qur`an juga menggunakan bentuk *majhul* (tidak terlihat subjek/fa`ilnya) dalam menjelaskan suatu kejadian yang sangat dahsyat sebagai bentuk *Îjaz*." "*Idzâzûlilatil*

semantik dari ayat-ayat yang dikajinya, karena menurut Tosiko Isutzu, Al-Qur`an adalah ladang semantik terbesar bahasa arab. Dalam *Tafsir bayâni* ini dijelaskan secara detail dari sisi stilistika Al-Qur`an (*uslûb Al-Qur`an*) sebagai bentuk kemukjizatan sastra.

Masalah utama penafsiran kontekstual adalah menjadikan Al-Qur`an sama dengan karya sastra arab lainnya. Pendapat tersebut salah satunya diungkapkan oleh Nasr Abu Zayd yang mengatakan bahwa belum ada yang bisa menunjukkan letak kemukjizatan Al-Qur`an dari sisi sastra. Para ulama seperti al-Bâqilâniy hanya menjelaskan secara global tentang bentuk kemukjizatan Al-Qur`an. Dalam karyanya yang berjudul *I'jâz Al-Qur`an*, dia belum memperinci secara tegas distingsi antara Al-Qur`an dengan karya sastra lainnya. Selama ini yang banyak dibahas –termasuk pertunjuk dari ayat-ayat Al-Qur`an- lebih terfokus kepada lemahnya bangsa arab (*'Ajz*) untuk mengungguli sastra Al-Qur`an, bukan pada hal kemukjizatan Al-Qur`an (*I'jâz*).²⁸ Oleh karena itu, Abu Zayd berpendapat bahwa para penafsir dituntut untuk membuktikan Al-Qur`an memiliki kemukjizatan dari sisi sastra, yang oleh Amin Al-Khûli disebut kitab sastra arab terbesar (*kitâb al-arabiyyah al-a'zham*).²⁹

Abu Zayd mendasarkan pendapatnya kepada pengertian kelompok mu'tazilah tentang makna suatu bahasa (*dilâlah lughawiyyah*). Suatu bahasa dapat diterima secara benar, jika mencakup dua hal berikut : *Pertama*, proses diturunkannya (*al-muwâdha'ah*). Menurut kelompok ini, *kalâm* merupakan sifat perbuatan (*shifat fi'liyy*) bukan sifat zat (*shifat dzât*) yang berlaku sistem *qiyâs* padanya. *Kedua*, maksud (*al-qashd*). Disini, kelompok mu'tazilah membedakan antara makna dan lafazh atau antara makna dan ungkapan yang dapat disatukan oleh tujuan kelompok tertentu.³⁰

Al-Qur`an didefinisikan oleh kelompok ini dengan kitab suci umat islam yang humanis. Seluruh kandungan ayatnya mengarah kepada menghumanisasikan manusia, bukan sebaliknya, namun tujuan yang mulia ini belum terealisasi dengan maksimal. Hal tersebut, menurut kelompok ini dikarenakan metodologi dalam penafsiran Al-Qur`an masih menggunakan bahasa langit yang sulit untuk dinalar dan diterapkan. Para penafsir Al-Qur`an masih `disibukkan` dengan penafsiran yang tekstual, padahal jika meminjam metodologi humaniora, para penafsir akan menemukan penafsiran yang humanis dan kompatibel dengan nilai-nilai kemanusiaan modern. Oleh

ardhu zilzalahâ.”Aisyah Aburrahman binti Syathi`, *Al-Tafsir al-Bayâni li Al-Qurân al-Karim*, 2000, hal. 80.

²⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmûḥ Nash Dirasah fî Ulum Qur`an* . Cairo: Markaz Tsaqafi Arabiy, 1987.

²⁹ Amin al-Khullî, *Manâhij Tajdîd fî Nahwi wa Al-Balâghah wa al-Tafsir wa al-Adab*. Cairo: Darul Ma`rifah, 1961.

³⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Ittijah al-'Aqliyyah fî al-Tafsir.....*, hal.86.

karena itu, kelompok kontekstualis menggunakan metode hermeneutika dalam penafsiran.

Kelompok ini juga merevisi definisi *nâsikh-mansûkh*. Menurutnya konsep *nâsikh-mansûkh* dapat dipahami dengan langkah-langkah metodologis, yaitu melalui teori evolusi syariah (abrogasi), konsep ayat-ayat *nâsikh-mansûkh* dipahami dalam konteks HAM, sehingga nilai-nilai kemanusiaan yang ada pada ayat-ayat *Makkiyyah* menghapus (*menasakh*) ayat-ayat *madaniyyah*, begitu pula seputar ayat-ayat *qath'i* dan *zhanni* yang juga harus dipahami menjadi ayat-ayat *qath'i* adalah ayat-ayat yang humanis, adapun ayat-ayat *zhannî* ialah ayat-ayat yang kurang humanis.³¹

Pendekatan kontekstual dalam penafsiran banyak diterapkan oleh kalangan liberal. Liberalisme³² agama disini maksudnya kebebasan intelektual yang mencoba untuk bebas dari agama dan dari Tuhan.³³ Rasionalitas yang digunakan kelompok liberal banyak yang berlebihan. Prinsip yang mereka gunakan diantaranya meyakini doktrin rasionalisme, seperti: percaya pada akal manusia, keutamaan individu, imanensi Tuhan, dan meliorisme (percaya bahwa manusia itu berkembang dan dapat dikembangkan), kelompok ini juga meyakini doktrin romanticisme, seperti keyakinan bahwa individu dapat menjadi sumber nilai, kesadaran diri (*self-consciousness*) dapat menjadi kesadaran Tuhan (*god-consciousness*).

Prinsip rasionalitas berlebihan dalam doktrin kontekstualis-liberalis inilah yang dikritik Ibn Asyur dalam pendekatan Tafsir maqasidinya, menurutnya, kelompok ini justru mengesampingkan kemaslahatan (*al-mashâlih*) dan tujuan utama (*al-Maqasid al-âmmah*) dari teks Al-Qur`an dan hadis dalam pendekatannya, padahal menurut dirinya dan Muhammad Abduh, sesungguhnya keduanya (Ibn Asyur dan Abduh) sedang menggagas

³¹ Muhammad Ahmad An-Naim, *Toward An Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Right, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.

³² Kata liberalisme memiliki banyak definisi diantaranya *liberalisme politik* yaitu kebebasan individu untuk mengatur dirinya sendiri, tindakannya, harta bendanya, dan seluruh propertinya. Dalam kelonggaran undang-undang hukum di mana dia berada, dia tidak tunduk pada kesewenangan orang lain, tetapi dengan bebas mengikuti keinginannya sendiri. John Locke, *Two Treatises of Government*. London: Bodleian Library, 1958. Montesquieu, *The Spirit of The Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Jean-jacques Rousseau, *The Social Contract*. London: Wordsworth Press, 1998. *Liberalisme ekonomi* adalah pemikiran yang meminimalisir campur tangan pemerintah dalam perekonomian dan menyerahkan perekonomian Negara kepada mekanisme pasar. Adam Smith, *The Wealth of Nations*. London: University of Glasgow, 1776.

³³ Hamid Fahmy Zarkasyi, "Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis Dan Kolonialis," dalam *Tsaqafah* 5, no. 1 (2009): 1–28.

maqashid syariah sebagai entitas yang tidak terpisahkan dari rencana pembaharuan dalam Islam (*al-ishlah al-islami*).³⁴

Secara lebih lengkap, Ibn Asyur mengkritisi metode tafsir kontekstual, diantaranya:³⁵ *Pertama*, ia mendefinisikan penafsiran kontekstual adalah penafsiran yang hanya berdasarkan pemikiran semata tanpa didasari oleh penguasaan terhadap bahasa Arab (dalil-dalil berbahasa Arab) dan tujuan syari'ah (*Maqasid al-syari'ah*) beserta kewajibannya. *Kedua*, seseorang yang tidak bertadabur dengan sebenarnya, ia menafsirkan suatu ayat dengan yang terlintas dalam pendapatnya tanpa melihat aspek terkait dari ayat tersebut –penafsiran terbatas hanya pada beberapa dalil, atau seakan hanya tergantung kepada kosakata Arab semata. *Ketiga*, adanya tendensi kepada suatu doktrin atau mazhab tertentu dengan cara menyeret makna Al-Qur`an menurut pendapatnya dan mengalihkan dari makna sesungguhnya. *Keempat*, menafsirkan Al-Qur`an menurut rasionya didasarkan pada suatu lafaz kemudian mengklaim bahwa penafsirannya itu adalah satu-satunya maksud lafaz itu dan menafikan yang lainnya. *Kelima*, munculnya peringatan agar berhati-hati dalam menafsirkan, tadabbur atau ta`wil tanpa tergesa-gesa.

Kritikan Ibn Asyur dipertegas dengan pendapat Thaha Alwani yang mengklasifikasikan sikap sebagian umat islam terhadap sumber-sumber dari Barat: *Pertama*, penolakan total yaitu mereka yang menolak total sumber-sumber tersebut akibat keangkuhan yang picik, *kedua*, penerimaan total yaitu menerima total sumber-sumber tersebut akibat kebodohan yang fanatik, *ketiga*, kritik non-sistemik yaitu mengkritik secara serampangan non-metodologis terhadap sumber-sumber dari Barat tersebut.³⁶ Berdasarkan klasifikasi diatas, kelompok kontekstualis sebagian merupakan kelompok kedua, dan sebagian lagi bagian dari kelompok ketiga.

Dalam hal ilmu Hadis, Ibn Asyur membedakan antara Hadis-hadis Nabi saw yang berfungsi sebagai sebuah syariat, dan Hadis-hadis yang berasal dari kemanusiaan Nabi saw yang bukan syariat.³⁷ Jika disandingkan dengan penafsiran, ia memiliki pendapat bahwa golongan tekstualis memahami suatu kata hanya berdasarkan apa yang diriwayatkan. Jika demikian menurut Ibn Asyur akan timbul masalah karena suatu riwayat dari

³⁴ Fathi Hasan Mulki, *al-Syaikh Muhammad Thahir Ibn Asyur wa Qadhaya al-Ishlah wa al-Tajdid fi Fikr al-Islami al-Mu'ashir: Ru'yah Ma'rafiyyah Wa Manhajiyyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 2011, hal. 247.

³⁵ Muhammad, "Kota dalam Perspektif Penafsiran Interdisiplin: Kajian Tafsir Al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibn 'Ashur (1879-1973)". Disertasi, SpS UIN Jakarta, 2021.

³⁶ Thaha Jabir al-Alwani, *Al-Jam'u baina al-Qira'at; Qira'at al-Wahyu wa Qira'at al-Kaun*. Cairo: Maktabah Syuruq al-Dauliyah, 2006, hal. 66.

³⁷ Ali al-Khafif, *Al-Sunnah al-Tasyri'iyah wa ghair al-Tasyri'iyah*. Cairo: Nahdhah Misr, 2001.

Nabi berupa tafsir beberapa ayat Al-Qur`an harus dapat diterima validitasnya. Jika demikian, mereka mempersempit kapasitas makna Al-Qur`an dan sumber pengetahuan. Pandangan kelompok ini bahkan menyelisihi dan menyesatkan para pendahulu yang telah mempraktekan ijtihad dengan akalunya dan tidak membatasi diri mereka dengan hanya bersandar pada riwayat atau penafsiran dari Nabi saw semata.

Ibn Asyur dalam menulis tafsir maqasidinya, setidaknya memperhatikan dasar-dasar berikut:³⁸ Dalam *mukadimah kedua* tafsir *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Ibn Asyur memposisikan ilmu pengetahuan sebagai alat bantu dalam tafsir. Alat bantu yang dimaksud berupa ilmu pengetahuan yang sudah ada dan berkembang sebelumnya. Meskipun demikian Ibn Asyur lebih cenderung untuk membatasi ilmu-ilmu yang dapat digunakan. Menurutnya alat bantu utama adalah bahasa Arab berikut cabang ilmunya seperti *sharaf*, *badi'*, *ma'ani* dan *bayan* sebagai sarana untuk mengungkap sisi kebahasaan Al-Qur`an. Hal ini menunjukkan bahwa Ibn Asyur mengikuti kebiasaan ulama terdahulu (*salaf*) yang menggunakan sya'ir-sya'ir Arab untuk mengenalkan beberapa kosakata Al-Qur`an. Adapun ilmu-ilmu lain sebagai alat bantu yang dibutuhkan adalah usul fiqh, ilmu kalam, ilmu qiraat dan lain-lainnya. *Mukadimah keempat* dalam tafsirnya menguraikan tentang tujuan dari seorang mufasir, dengan menjelaskan apa saja yang perlu dihadapi oleh seorang mufasir untuk kemaslahatan umat manusia secara umum, baik dalam persoalan yang menyangkut pribadi atau pun yang menyangkut problematika masyarakat. Seseorang mufasir menurut Ibn Asyur, harus mengerti tentang unsur-unsur pembentuk perubahan, seperti reformasi keyakinan, etika, legislasi hukum dan politik untuk penyelenggaraan umat.³⁹

Sedangkan urgensi menggunakan kritik tafsir maqasidi terhadap metodologi tafsir kontekstualis ialah bahwa tafsir maqasidi merupakan bentuk *wasathiyah* (moderasi) antara kelompok tekstualis-skriptualis hingga seolah menyembah teks (*ya'budûn al-nushûsh*) dan kelompok kontekstualis-liberalis hingga mendesakralisasi teks (*yu'ath-thilûn al-nushûsh*).

Secara ontologis, Tafsir maqasidi dapat dipetakan menjadi tiga macam, yaitu Tafsir maqasidi sebagai filsafat Tafsir (*as philosophy*), Tafsir maqasidi sebagai metodologi (*as methodology*) dan Tafsir maqasidi sebagai produk Tafsir (*as product*). Ketiga hirarkhi ontologis yang saling terkait terkelindan tersebut penting dikemukakan, sehingga *body of knowledge* dari

³⁹ Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: al-Dar al-Tunisia li al-Nasyr, 1984.

Tafsir maqasidi menjadi *clear and distinct* dan relevan sebagai teori penelitian disertasi ini.⁴⁰

Di sisi lain menurut Jasser Auda, dalam perjalan tafsir maqasidi kontekstualis, banyak yang tunduk kepada kepentingan kelompok-kelompok tertentu, misalnya penafsiran yang dilakukan al-Mawardi seputar syarat pemimpin ideal yang harus berasal dari keturunan Quraisy (klan/bani Abbas).⁴¹ Auda juga mengkritisi metode induktif (*istiqra`i*) nya Ibn Asyur yang memiliki kemiripan dengan metode induktifnya Aristoteles, yang dalam perjalanan filsafat barat, metode ini dikritik habis-habisan karena menurutnya metode ini bersifat `prasangka/dugaan`.⁴² Auda juga berpendapat bahwa kaidah ushul fiqh menjadikan hal keyakinan sebagai dasar dalam pengambilan hukum dalam islam, malahan `klaim keyakinan` masing-masing mujtahid, ada yang dengan model bahasa (*qath`iyyah al-dilalah*), ada juga yang berbentuk sejarah (*qath`iyyah al-tsubut*), juga ada yang berbentuk logika (*al-qath`u al-manthiqi*), semakin banyak.

`Klaim keyakinan` seorang mujtahid dengan model bahasa (*qath`iyyah al-dilalah*) yaitu bahwasannya teks Al-Qur`an dan Hadis yang sudah jelas memiliki makna bahasa yang sudah pasti (*qath`i al-dilalah*) juga, misalnya keyakinan diharamkannya sewa lahan pertanian⁴³ dengan dalil Hadis Nabi saw:

عَنْ عُرْوَةَ بِنِ الرَّبِيعِ، قَالَ: قَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا كَانَ هَذَا شَأْنُكُمْ فَلَا تُكْرُوا الْمَزَارِعَ⁴⁴

Seorang mujtahid tadi nampaknya kurang menyadari bahwa ada teks lain yang menjadi pembanding dari kepastian hukum tersebut, bahkan teks pembanding ini menurut al-Amidi memiliki nilai yang valid juga sebagaimana teks awal tadi.⁴⁵ Pentakwilan terhadap Hadis Nabi saw terkadang tidak dimaksudkan sebagai sebuah perintah tertentu, akan tetapi sangat terkait dengan konteks khusus yang mengiringinya (seperti konteks ekonomi, politik, dan kondisi tertentu lainnya) yang seakan berfungsi sebagai

⁴⁰ Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam, 'Pidato Penguahan Guru Besar Pada Bidang Ulumul Qur'an.'" Washfi Asyur Abu Zaid, *Al-Tafsir al-Maqasidi lisuar al-Qur`an al-Karim*, Mekkah: Alukah Press, 2013. Hal.108.

⁴¹ Abu Hasan al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Cairo: Dar al-Hadis, 2006, hal. 108.

⁴² Ayatullah Muhammad Baqir, *Al-Usus al-Manthiqiyyah li al-Istiqra*. Beirut: Dar al-Ta`aruf, 1982.

⁴³ Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jilid.2..., hal. 532.

⁴⁴ Sulaiman Abu Daud, *Sunan Abu Daud*. Jilid. 3. Damaskus: Dar al-Fikr, 1999, hal. 257.

⁴⁵ Ali al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Jilid.6. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1404, hal. 124.

pengkhususan, misalnya masih dengan konteks Hadis di atas, Nabi saw melarang para sahabatnya untuk menyewakan lahan pertanian jika berpotensi terjadinya konflik diantara mereka.⁴⁶

Suatu perintah dari Hadis Nabi saw bersifat pasti (*qath'i*), sedangkan konteks yang mengiri Hadis Nabi saw tersebut tidak sampai level pasti (*qath'i*) melainkan hanya sampai level prasangka (*zhann*). Bagaimana tidak, disana ada kaidah `keyakinan tidak akan dikalahkan oleh prasangka`. Perintah yang bersumber dari ayat dan Hadis Nabi saw, terkadang tidak dibarengi penjelasan terkait konteksnya yang tersurat, sehingga menimbulkan dua kemungkinan yaitu keyakinan atau prasangka dari sisi bahasa, yang berakhir dengan dirumuskannya hukum fikih yang sempit dan jauh dari konteks kekinian.⁴⁷

Hal di atas Auda jelaskan setelah mengklasifikasikan penafsiran kontekstual menjadi dua: penafsiran transformatif, dan penafsiran apologetik.⁴⁸ Penafsiran transformatif bertujuan menghendaki perubahan total dalam penerapan fiqh islam. sedangkan penafsiran apologetik berfungsi sebagai pembelaan/pembenaran terhadap maqasid syariah dalam konteks atau dalam sistem yang beragam, baik itu islami ataupun bukan. Kedua model penafsiran ini, sangat potensial dimanfaatkan untuk tujuan-tujuan segolongan kecil umat muslim saja. Contoh penerapannya, dapat ditemukan dalam penafsiran sains, dalam pandangan penafsiran transformative, penafsiran sains menandakan terbukanya pintu penafsiran teks dengan isyarat ilmiah. Sedangkan dalam penafsiran apologetik, yaitu dengan cara membuat teks-teks tafsir membenarkan teori-teori ilmiah.

Contoh berikutnya adalah penafsiran apologetik Mahmud Muhammad Thaha pada Q.S.al-Thariq/86:22, dia mamaknai ayat tersebut sebagai kewajiban umat islam menerapkan system *syura* (demokrasi) dan zakat yang menurutnya hal di atas adalah fase permulaan bagi doktrin sosialis-komunis. Pendapat yang sama tentang kesamaan system *syura* dan demokrasi dilontarkan oleh Shadiq Sulaiman,⁴⁹ Muhammad Khalafullah,⁵⁰ dan Abdul Aziz Sachadena.⁵¹ Pendapat Mahmud Thaha dan lainnya diatas

⁴⁶ Abu Bakar al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi*. jilid.6. Madinah: al-Dar, 1989, hal. 124.

⁴⁷ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah Kafalsafatin li Tasyri' al-Islamiy Ru'yah Manzhumiyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 1981. hal. 345.

⁴⁸ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah Kafalsafatin li Tasyri' al-Islamiy Ru'yah Manzhumiyah*...., hal. 274-280.

⁴⁹ Shadiq Sulaiman, dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Saource Book*. Oxford: Oxford University Press, 1998, hal. 98.

⁵⁰ Muhammad Khalafullah, dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Saource Book*...., hal.45

⁵¹ Abdulaziz Sachadena, *Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: Oxford University Press, 2001, hal. 38.

dikritisi Auda dengan bantahan bahwa secara makna bahasa penafsiran tersebut tidak salah, namun suatu kekeliruan jika Al-Qur`an dipaksa untuk menjustifikasi doktrin suatu kelompok tertentu. Ia menegaskan bahwa dirinya tidak anti terhadap demokrasi, akan tetapi sekali lagi ia menegaskan bahwa kitab suci tidak selayaknya dipaksakan melegitimasi doktrin suatu kelompok tertentu.⁵²

Oleh karena itu, Auda memberikan syarat-syarat sebuah penafsiran sistemik, diantara rambu-rambunya adalah: *pertama*, tidak menjadikan teks-teks Al-Qur`an dan hadis sebagai alat bagi kepentingan penguasa, *kedua*, tidak membatasi peran teks dalam berdialog dengan kebutuhan modern (hal ini seperti yang dialami oleh penafsiran apologetic). Kedua syarat ini kemudian menjadi filosofi dasar maqasid syariah berbasis systemnya.

Kritik terhadap tafsir maqashidi berikutnya dilontarkan oleh Thaha Jabir al-Alwani, menurutnya para penafsir maqashidi, secara metodologis masih belum menemukan formulasi metode yang `paten` untuk dijadikan dasar penafsiran, hal tersebut diantara faktor-faktor penyebabnya adalah:⁵³

1. Doktrinisasi madzhab teologi.
2. Doktrinisasi madzhab fiqh.
3. Monopoli pembacaan individualis terhadap teks wahyu.
4. Terpusat hanya pada sisi bahasa dan sastra.
5. Pemikiran liar yang keluar dari konteks waktu dan tempat.
6. Terjebak sekedar pada sisi teoritis belaka yang jauh dari realita sosial.
7. Pengaruh hukum-hukum masa lalu dari luar islam yang menginfiltasi ke dalam ritual peribadatan umat islam, khususnya yang berasal dari kitab Taurat (kaum Yahudi).
8. Tidak dapat dibedakannya antara ibadah kepada Allah yang berdasarkan hikmah dengan ibadah dengan ciptaan-Nya, menganggap keduanya adalah sama.
9. Tidak dapat menggambarkan karakteristik keislaman yang metodologis, namun hanya sekedar rutinitas saja.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Uraian latar belakang masalah tersebut mendeskripsikan perkembangan penafsiran Al-Qur`an yang menunjukkan bahwa

⁵² Jasser Auda, *Maqashid Al-Syariah Kafalsafatin Li Tasyri' al-Islamiy Ru`yah Manzhumiyah*. Virginia: al-Ma`had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 1981, hal. 278.

⁵³ Isawi dan Abdul Ghani, *Isykâl al-Tamjîd wa Su`âl al-Tajdîd fî Muqârabat al-Taqshîd Al-Qur`ani al-Mu`âshir –Muqârabah Thaha Jabir al-Alwani*, 2023.

kecenderungan penafsiran kontekstual modern seperti hermeneutika yang berkembang selama ini, kurang memiliki akar keilmuan dari sumber-sumber islam. Metode tersebut mendesakralisasi dan mendekonstruksi total sumber-sumber keilmuan islam.⁵⁴ Oleh karena itulah muncul metode tafsir maqasidi, yang dianggap sebagai metode moderat, yang dapat menjembatani dua pendekatan bertentangan; tekstualis dan kontekstualis. Metode tafsir maqasidi lebih memiliki akar keilmuan dari sumber-sumber islam, dengan kata lain, tafsir maqasidi merupakan `anak kandung` dari keilmuan islam.⁵⁵

Selain itu, tafsir maqasidi memiliki persoalan tersendiri, yakni munculnya para tokoh -yang tidak sedikit- yang masih mempersoalkan validitas metode penyampaiannya. Metode tafsir yang dipergunakan oleh para penafsir maqasidi terkesan masih belum memiliki langkah-langkah metodologis yang sistemik-intergratif,⁵⁶ metode ini masih `bias subjektifitas`, setiap penafsir maqasidi secara `serampangan` bebas menerapkannya berdasarkan subjektifitasnya masing-masing.

Dari uraian tersebut, ada beberapa masalah yang dapat diidentifikasi terkait dengan latarbelakang di atas:

- a. Ragam tafsir maqasidi dan persoalan terkait dengannya.
- b. Argumen yang digunakan oleh para tokoh untuk mendukung maupun menolak metode tafsir maqasidi.
- c. Persoalan yang menyebabkan penolakan terhadap validitas tafsir maqasidi.
- d. Persamaan dan perbedaan antara metode hermeneutik-kontekstualis dan tafsir maqasidi-kontekstualis dalam diskursus tafsir.
- e. Prinsip-prinsip dan fondasi tafsir yang dapat digunakan sebagai pendasaran dan landasan tafsir maqasidi.
- f. Metode dan pendekatan yang dapat digunakan untuk melengkapi metode tafsir tersebut.
- g. Bentuk, tahapan dan rumusan metode baru untuk memahami, menggali dan menjelaskan makna tekstual dan kontekstual Al-Qur`an.

2. Pembatasan Masalah

Persoalan-persoalan yang telah teridentifikasi di atas sebenarnya masih memiliki cakupan yang sangat luas sehingga memerlukan sejumlah

⁵⁴ Ahmad Thayyib, *Al-Turâts wa al-Tajdîd Munâqasyah wa Rudûd*. Cairo: Dar Quds al-Arabiyy, 2016, hal. 22–24.

⁵⁵ Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam, ‘Pidato Pengukuhan Guru Besar Pada Bidang Ulumul Qur`An.’”

⁵⁶ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah Kafalsafatin li Tasyri` al-Islamiyy Ru`yah Manzhumiyah*. Virginia: al-Ma`had al-`Alamiyy li al-Fikr al-Islamiyy, 1981.

pembatasan. Dalam disertasi ini, permasalahan penelitian akan dibatasi ke dalam beberapa sub bahasan, diantaranya:

- a. Fondasi dan prinsip-prinsip yang menjadi bagian penting dari tafsir maqasidi.
- b. Metode-metode yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan makna tekstual dan kontekstual Al-Quran.
- c. Metode tafsir yang penulis tawarkan- metode tafsir Maqasistemik- memberikan perspektif baru dan dapat menjadi pen jembatan bagi beberapa persoalan mendasar tafsir maqasidi sebagaimana diulas dalam latar belakang penelitian ini.

3. Perumusan Masalah

Penelitian disertasi ini dilatarbelakangi oleh sejumlah persoalan dalam pendekatan tafsir kontekstualis yang biasa digunakan oleh para penafsir maqasidi, seperti kurang terintegrasi dan tersusun secara sistematisnya langkah-langkah yang diterapkan dalam tafsir maqasidi tersebut. Terkesan bahwa metode yang mereka gunakan belum memadai. Muncul beberapa tokoh yang mempersoalkan objektivitas metode tafsir maqasidi. Tafsir maqasidi yang sudah ada- dianggap sebagian tokoh tafsir-`bias subjektivitas,` sehingga semakin jauh dari makna tekstual dan kontekstual Al-Qur`an.

Untuk itu, fokus rumusan masalah utama dalam disertasi ini adalah “bagaimana metode Tafsir Maqasidisistemik diformulasikan sehingga dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan makna tekstual sekaligus kontekstual Al-Qur`an yang lebih komprehensif dan integratif?”

Untuk sampai kepada rumusan utama diatas, penulis juga merumuskan rumusan perincian sebagai berikut:

- a. “Bagaimana dasar-dasar keilmuan yang digunakan dalam tafsir Maqasidisistemik?”
- b. “Bagaimana langkah-langkah menformulasikan tafsir Maqasidisistemik?”
- c. “Bagaimana penerapan tafsir Maqasidisistemik dalam Al-Qur`an?”

C. Tujuan Penelitian

Mengacu pada pembatasan dan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini secara umum bertujuan untuk memenuhi dan menghibisi celah celah yang belum terisi terhadap penelitian yang ada. Selanjutnya tujuan yang lebih detail adalah:

1. Menemukan metode tafsir M Maqasidisistemik sebagai metode baru dalam penafsiran.

2. Menjelaskan beberapa fondasi, prinsip, sumber dan asumsi dasar yang dapat digunakan sebagai pendasaran metode tafsir Maqasidisistemik, seperti tafsir maqasidi yang diformulasikan dengan tafsir sistemik,⁵⁷ sehingga metode tersebut lebih integrative-metodologis.
3. Mendeskripsikan langkah-langkah dalam menformulasikan metode tafsir Maqasidisistemik.
4. Menggambarkan penerapan metode tafsir Maqasidisistemik dalam Al-Qur`an.

D. Manfaat Penelitian

Dari beberapa tujuan penelitian yang telah disebutkan, terdapat beberapa manfaat yang diharapkan bisa didapatkan dari penelitian pada disertasi ini, yaitu :

1. Manfaat Teoritis
 - a. Memperkuat fondasi metode tafsir maqasidi yang masih diperdebatkan validitasnya, yaitu Tafsir maqasidi sebagai diskursus baru dalam penafsiran, karena secara ontologis, tafsir maqasidi dapat menjadi filsafat Tafsir yang memiliki dua fungsi: *Pertama*, sebagai spirit (*ruh*), spirit pengembangan Tafsir yang responsif dan solutif sesuai tuntutan perkembangan zaman. *Kedua*, sebagai kritik terhadap *kejumudan* (stagnasi) produk Tafsir yang tidak sejalan dengan tuntutan kemaslahatan maqashid zaman.
 - b. Merumuskan kembali dan mengembangkan metode tafsir yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan makna tekstual dan kontekstual Al-Qur`an yang penulis sebut sebagai 'metode tafsir Maqasidisistemik'.
2. Manfaat Praktis
 - a. Menjadi panduan bagi masyarakat dalam mensikapi metodologi tafsir tekstualis-skriptualis juga kontekstualis-liberalis, karena secara aksiologis diharapkan sikap keberagamaan (*al-tadayyun, religiosity*) yang berbasis pada paradigma tafsir Maqasidisistemik akan mengalami pergeseran, dari keberagamaan ekstrem menuju moderasi (*min al-tadayyun al-tatharrufi ila al-wasathi*), dari eksklusif menuju inklusif (*minal in-ghilaq ila al-infitâh*), dari intoleran menuju toleran (*min allâ tasâmuh ilâ al-tasâmûh*), dari disintegrasi menuju integrasi (*minal firqah ila*

⁵⁷ Nurudin 'Ithir, *Ulum Al-Qur`an al-Karim*. Damaskus: Mathba'ah al-Shabah, 1993, hal. 112.

wihdah), dari konflik/disharmoni menuju harmoni (*minal ikhtilâf ıla itilâf*), sehingga maqashid yang dicita-citakan agama sebagai rahmah bagi manusia, bukan hanya ada pada level idealis-metafisis, tetapi nyata menyejarah historis-realistis.

- b. Memberikan masukan dalam mengembangkan Ilmu Tafsir dan Ulum Al-Qur`an, yaitu dengan mereformulasi metode tafsir Maqasidisistemik, sebuah metode untuk memahami, menyingkap dan menjelaskan makna tekstual dan kontekstual Al-Qur`an yang lebih sistemik dan komprehensif.

E. Kerangka Teori

Dalam penelitian ini, penulis memaparkan beberapa kerangka teori sebagai berikut:

1. Teori *Maqasid syari'ah*:

Menelusuri sejarah penerapan maqasid syariah sebagai landasan berfikir para ulama fikih, dapat kita temukan pada tokoh-tokoh berikut ini:

Al-Juwaini (w. 478 H) dengan karyanya *al-Burhan fi Ushul Fiqh*. Dalam karyanya ini, pertama kali dicetuskan teori `hierarki kebutuhan pokok`. Dia membaginya kepada lima tingkatan: *Pertama*, yang berkaitan dengan kebutuhan pokok seperti hukum qishash. *Kedua*, yang berkaitan dengan kebutuhan umum seperti hukum sewa-menyewa. *Ketiga*, yang berkaitan dengan melakukan prilaku terpuji dan meninggalkan prilaku tercela, seperti hukum bersuci. *Keempat*, seputar hukum-hukum yang disunnahkan (*mandûbah*). *Kelima*, hukum-hukum fiqh yang tidak dijelaskan alasan khususnya.⁵⁸

Dalam karyanya yang lain yaitu *Ghiyâts al-Umam* merupakan penguat teori maqashid syari'ah, walaupun sangat disayangkan, dalam karyanya ini lebih banyak didominasi pembahasan seputar politik syar'i, hal tersebut merupakan bentuk kekhawatirannya apabila di kemudian hari para ulama fiqh banyak yang hilang, oleh karena itulah di bab akhir dari karyanya ini, ia mendialogkannya sehingga sampai pada kesimpulan tentang dasar-dasar yang pasti/*al-ushul al-qath'iyah* dan hukum-hukum yang pasti/*al-muhkamat* yaitu hukum yang tidak memiliki banyak kemungkinan dan tidak dapat ditakwilkan. Ia lalu menjustifikasi bahwa *al-muhkamat* inilah maqashid syariah yang sesungguhnya dalam hukum fiqh, misalnya tujuan/*maqashid* saling ridha dalam transaksi jual-beli, atau misalnya tujuan/*maqashid* menghilangkan kesulitan bagi kaum dhu'afa dalam zakat, misalnya juga tujuan/*maqashid* kemudahan dalam bab najis (*najâsah*).⁵⁹

⁵⁸ Abu al-Ma'ali Al-Juwainiy, *Al-Burhan fi Ushul Fiqh*, Qatar: Qatar Univerty press, 1399, hal. 621-622.

⁵⁹ Al-Juwaini, *al-Burhan...*, hal. 446, 473, 494.

Karya al-Juwaini ini merupakan langkah baru dalam ilmu fiqh yang mengakomodir maqashid syari'ah.

Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H) dengan karyanya *al-mustashfa fi 'ilm al-ushul al-fiqh*, melanjutkan gagasan gurunya yaitu al-Juwaini. Al-Ghazali mengurutkan kebutuhan-kebutuhan pokok sebagai berikut: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁶⁰ Al-ghazali merupakan orang pertama yang mencetuskan diskursus *hifzh* (menjaga) dalam konteks kebutuhan pokok (*dharuriyyat*). Dengan penjelasannya yang mendetail terkait *dharuriyyat* tersebut, namun dirinya belum menjelaskan makna filosofis dari maqashid-maqashid itu, dirinya justru menamakannya dengan `kemaslahatan sementara` (*al-mashalih al-mauhumah*).⁶¹ Hal ini dikarenakan maqashid-maqashid itu disimpulkan dari ayat Al-Qur'an yang tersirat, bukan yang tersurat sebagaimana hukum-hukum syariat lainnya yang tersurat. Maqashid-maqashid ini ia jadikan sebagai dasar hukum saja. al-Ghazali juga membangun suatu kaidah yang berdiri diatas levelitas *dharuriyyat*, ini termasuk memberikan prioritas kepada *dharuriyyat* yang lebih besar dibandingkan *dharuriyyat* yang lebih kecil, hal tersebut apabila terjadi perbedaan dalam *dharuriyyat* tadi.⁶²

Al-'Izz ibn 'Abd al-Salam (w. 660 H) selain karyanya *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juga menulis 2 buku tipis yang ia namakan `maqashid shalat` dan `maqashid puasa`.⁶³ Dalam karya utamanya diatas, dia ingin menfokuskan kepada `hikmah dibalik suatu hukum`. Fokus kajiannya adalah penjelasan seputar arti kemaslahatan dan kerusakan, dia juga mengikat suatu hukum dengan maqashid-maqashidnya beserta hikmah dibalik hukum tersebut.⁶⁴

Kontribusi selanjutnya diberikan Syihabuddin al-Qarafi (w.684 h.), yaitu ketika dia membedakan antara perbuatan-perbuatan Nabi saw dan `tujuan/*murad*` perbuatan Nabi saw itu sendiri. Dia memperluas makna maqashid dan mengikatnya dengan tujuan yang dimaksudkan Nabi saw dalam perbuatannya.⁶⁵ Langkah al-Qarafi dengan pemisahan perbuatan Nabi saw kemudian dijadikan diskursus tersendiri oleh Ibn Asyur (w.1976 m.).⁶⁶ al-Qarafi juga menulis seputar `dibukanya pintu berdalih untuk kemaslahatan`, ini juga merupakan langkah penting dalam pengembangan teori maqashid syariah. Maka menurutnya, setiap perbuatan yang

⁶⁰ Al-Ghazali, *al-Mushtashfa*..., hal. 258.

⁶¹ Al-Ghazali, *al-Mushtashfa*..., hal. 172.

⁶² Al-Ghazali, *al-Mushtashfa*..., hal. 265.

⁶³ Al-Izz bin Abd Salam, *Maqâshid al-Shaum*. Beirut: Dar al-Fikr. 1995.

⁶⁴ Al-Izz bin Abd Salam, *qawâ'id al-ahkâm*..., hal. 127.

⁶⁵ Syihabuddin al-Qarafi, *al-Furuq*. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1998, hal. 357.

⁶⁶ Thahir Ibn Asyur, *Maqashid al-Syariah al-Islamiyyah*. Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2004, hal. 100.

mengandung kerusakan, harus dihindari, demikian pula sebaliknya.⁶⁷ Al-Qarafi tidak berhenti pada bentuk penegasian *'sadd al-dzara`i'* saja, namun memungkinkan dipertimbangkannya kemaslahatan.

Ibnu Qayyim (w.748 h.) juga turut berkontribusi dengan *'hakekat syariah`nya*. Ibn Qayyim merupakan murid dari Ibnu Taimiyyah (w. 728 h.), dapat disimpulkan bahwa kontribusi penting yang ia berikan adalah pada kajian kritisnya secara mendetail terhadap *'manipulasi fikih/al-hiyal al-fiqhiyyah`*, yang menurutnya bertentangan dengan maqashid syariah. *'Manipulasi`* disini berarti kesepakatan yang haram seperti riba dan gratifikasi, walaupun bentuknya menyerupai suatu syariah, seperti jual-beli, hadiah dan lainnya. Dengan kata lain, menurutnya formulasi hukum fiqh adalah berdasarkan suatu hikmah, kemaslahatan manusia, berdasarkan keadilan, dan kasih-sayang.⁶⁸ Hal-hal inilah yang menjadi kaidah dasar dalam memahami karakteristik syariat islam. Pada periode ini, maqashid syariah sudah terbentuk dengan pondasi dasar hal-hal diatas, baik sebagai *'pondasi hukum`* maupun sebagai *'filosofi hukum`*.

Gagasan Ibn Qayyim tersebut dilanjutkan oleh al-Syathibi (w. 790 H) dalam *'al-Muwafaqat`*. Diskursus *al-maqashidiyyah* yang digunakan al-Syathibi secara umum sebenarnya merujuk diskursus yang digunakan al-Juwainiy dan al-Ghazali. Dapat disimpulkan dari karyanya *'al-Muwafaqat`* beberapa hal: *Pertama*, terjadinya pergeseran dari diskursus *al-mashalih al-mursalah* ke *ushul al-syari`ah*; maqashid pra-Syathibi masih menyatu dengan *al-mashalih al-mursalah*, kemudian ia mencantumkan secara khusus diksi maqashid yang awalnya penegasan bahwa Allah memiliki tujuan khusus dalam penciptaan manusia, tujuan diutusnya para Rasul, ditetapkannya syariat dalam islam, lalu memasukan maqashid sebagai dasar agama (*ushul al-din*) dan kaidah syariah serta norma umum suatu agama.⁶⁹ *Kedua*, pergeseran dari *'hikmah dibalik hukum`* menjadi *'kaidah hukum`*; al-Syathibi menggagas pemikiran skala prioritas maqashid dalam rangka mengantarkan *dharuriyyat* yang tidak bisa dikalahkan dengan hukum partikular (*al-juz`iyyat*), dan ini sudah diterapkan diseluruh madzhab fiqh klasik, termasuk madzhab maliki –madzhab yang al-Syathibi ikuti-. Madzhab maliki pun selalu memberikan skala prioritas dalil-dalil khusus diatas dalil-dalil umum.⁷⁰ Bahkan al-Syathibi mensyaratkan pemahaman yang benar terhadap maqashid syariah adalah syarat mutlak dari ijtihad yang benar. *Ketiga*, pergeseran dari prasangka (*zhanniyyah*) menjadi pasti (*qath`iyyah*); dalam memperkuat argumentasinya dalam menjadikan

⁶⁷ Al-Qarafi, *al-Dzakhirah...*, hal.153

⁶⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I`lam al-Muwaqqi`in*. Beirut: Dar al-Jayl, 1973, hal. 333.

⁶⁹ Al-Syathibi, *al-muwafaqat...*, hal.25.

⁷⁰ Al-Raisuni, *Nazhariyyat al-Maqashid...*, hal.169.

maqashid syariah sebagai *ushul al-syari'ah*, dia mengawali karyanya dengan argumentasi pastinya metode induksi (*istiqrā'i*) sebagai metode keilmuan, yang telah ia adopsi dalam menetapkan prinsip dasar maqashid, dalam pendahuluan itu, ia memperkuatnya dengan analisis dalil-dalil. Hal ini menjadi *distingsi* secara metodologi dari metodologi klasik sebelumnya yang banyak terpengaruh filsafat Yunani yang selalu meragukan keabsahan induksi (*istiqrā'i*) sebagai metode ilmiah. Karya al-Syathibi ini menjadi rujukan utama dalam hal maqashid syariah hingga abad ke-20, walaupun gagasannya untuk menjadikan maqashid syariah sebagai dasar syariah tidak diikuti sebagian besar ulama, bahkan banyak yang menolaknya.

Dalam membangun paradigma maqasid syariahnya, secara garis besar al-Syathibi merujuk kepada dua hal: *Pertama*, berorientasi kepada tujuan syariah (*qashdu syāri'*). *Kedua*, berorientasi kepada subjek (*qashdu Mukallaf*).

Pada orientasi yang pertama, ia membagi tujuan Syariah kepada tiga: tujuan primer (*dharūriyyat*), sekunder (*hājiyyat*), tersier (*tahsīniyyat*). Pembagian tingkatan atau level dari maqasid syariah ini dianalogikan layaknya penyempurna antara satu dengan lainnya (*tatimmah wa takmilah*).⁷¹

Najm al-Din al-Thufi (w. 716 H) dalam karya *Mi'raj al-Wushul fi Ushul Fiqh*, Al-Tahir Ibn Asyur (w. 1397 H) dalam karya *Maqasid al-syari'ah al-Islamiyah* dan *al-Tahrir wa al-Tanwir*.

Spirit merevitalisasikan *Maqasid syari'ah* saat ini dikembangkan oleh Jasser Auda menjadi sebuah filsafat hukum berbasis sistem. Dia mencoba menjelaskan proses perumusan hukum islam kontemporer berbasis filosofi maqasidi yang sistematis dan humanis, filsafat sistem yang ia tawarkan setidaknya mencakup 6 fitur: *cognitive nature/al-Idrākiyyah* (watak kognisi): adanya pemisahan wahyu dan kognisi manusia, *wholeness/al-kulliyah* (keseluruhan): melihat persoalan secara utuh, *openness/al-infitāhiyyah* (keterbukaan): selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan, *interrelated hierarchy/al-harakiriyyah al-mu'tamadah tabāduliyan*: saling keterkaitan antar nilai-nilai, *multi dimensionality/ta'addud al-ab'ād*: melibatkan berbagai dimensi, dan *purposefulness/al-maqāsidiyyah*: kebermaksudan.⁷²

Prinsip dasar *Maqasid syari'ah* lebih kepada upaya menghumanisasikan hukum islam yang bersumber dari ayat Al-Qur'an dan Hadis. Dalam rangka upaya menggali makna ayat agar teks Al-Qur'an difahami tidak secara tekstual akan tetapi mampu menangkap makna ayat

⁷¹ Abu Ishaq Ibrahim bin Muhyiddin al-Syathibi, *Al-Muwaafaqat*. Saudi Arabia: Daar Ibnu Affan, 2007, hal. 24.

⁷² Hamka Husein Hasibuan, "Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Auda," dalam *Academia. Edu*, 2019.

yang lebih kontekstual, maka menafsirkan Al-Qur`an dari sisi maqasidi-nya, akan mengungkap inti (*jawhar*) dari Al-Qur`an.

Dengan teori Maqasid syari`ah, penelitian ini berupaya memunculkan suatu metodologi yang humanis kontekstualis, namun tidak lepas dari teks-teks keagamaan yang ada, dilengkapi dengan segala perangkat keilmuan seputar Maqasid syari`ah, sehingga menguatkan penerapan metode Tafsir maqasidi ini menjadi sebuah metode penafsiran yang mengakar dari tradisi keilmuan islam yang *distinct* dan jelas.

2. Teori Maqasid Al-Qur`an

Maqâsid Al-Qur`an merupakan ilmu untuk memahami diskursus Al-Qur`an dengan mempertimbangkan tujuan-tujuan utamanya yang merepresentasikan inti Al-Qur`an sebagaimana ditunjukkan oleh makna-maknanya yang terdistribusi dalam ayat-ayat *muḥkamât*.⁷³

Penelitian ini juga akan menggunakan teori Maqasid Al-Qur`an, untuk mengungkap inti dari kandungan Al-Qur`an yang paling dalam (*Jawhar Al-Qur`an*), lalu diintisarikan menjadi sebuah metode penafsiran yang komprehensif dan mendalam.

F. Kajian Pustaka

1. Disertasi

Penulis mendapatkan beberapa penelitian terdahulu yang relevan dengan pembahasan penulis, seperti:

*Pertama: Al-Tafsir al-Maqâsidi 'inda al-Imâm Muhammad al-Thahir Ibn Asyur min Khilâl al-Tahrîr wa al-Tanwîr: Qadhâya Nazhariyyah wa Tathbîqiyyât 'Ilmiyyah.*⁷⁴ Disertasi ini dilatarbelakangi rumusan masalah: `sejauh mana Tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Ibn Asyur layak dikategorikan sebagai tafsir maqashidi yang mengakomodir Maqasid Al-Qur`an?`, dari rumusan utama tersebut kemudian dilanjutkan dengan pertanyaan minor: `bagaimana Ibn Asyur menerapkan prinsip Maqasid Al-Qur`an dalam pendahuluan tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* nya yang menjadi karakteristik tafsir maqashidi?`, `sejauh mana Ibn Asyur menerapkan maqashid secara umum dalam setiap surah Al-Qur`an?`, apakah dengan mencantumkan maqashid setiap surah memenuhi unsur Maqasid Al-Qur`an secara umum?`, `sejauh mana tafsir maqasidi Ibn Asyur mampu membuktikan maqashid terpenting dari ayat Al-Qur`an yang berbentuk

⁷³ Tazul Islam, "Maqasid Al-Qur`an and Maqasid Al-Shari`ah: An Analytical Presentation," dalam *Revelation and Science* 3, no. 01 (2013).

⁷⁴ Murad Murabith, *al-Tafsir al-Maqashidi 'inda al-Imam Muhammad al-Thahir Ibn Asyur min Khilâl al-Tahrir wa al-Tanwir*, 2019. Disertasi ini ditulis di Fakultas adab dan humaniora Universitas Sidi Mohammed ben Abdullah di Saiss Maroko tahun 2019.

maqashid khusus atau partikular yang kemudian dianalisis oleh sang penafsir?`.

Disertasi diatas menggunakan 3 metode penelitian: metode induksi (*istiqrà`i*), analitik (*tahlili*), dan kritikal review (*al-naqdi*). Disertasi ini memperkokoh tafsir maqasidi sebagai diskursus penafsiran baru, hal ini terlihat dari diklasifikasikanya disertasi ini kepada dua bagian utama: *Bagian pertama*, penjelasan secara umum seputar Maqasid Al-Qur`an dengan cara menganalisa secara mendalam di setiap surahnya sembari membandingkan antara maqashidi yang Ibn Asyur rumuskan di setiap surahnya dengan penafsir maqashidi lainnya, diantaranya Burhanudin al-Biqa`i. *Bagian kedua*, memaparkan contoh penerapan tafsir maqasidi Ibnu Asyur pada ayat-ayat akidah, ibadah, mu`amalah dan akhlaq.

Kesimpulan disertasi ini diantaranya: (1) Tafsir maqasidi didefinisikan dengan setiap penafsiran yang berlandaskan maqashid syariah atau Maqasid Al-Qur`an dan sunnah secara umum maupun khusus sesuai dengan syarat-syarat dan ketentuan yang berlaku. (2) Ada tiga jenis tafsir maqasidi: Tafsir maqasidi Al-Qur`an secara keseluruhan, tafsir maqasidi surah, tafsir maqasidi khusus. (3) syarat yang harus dipenuhi seorang penafsir maqasidi ada empat: memahami metode merumuskan maqasidi, memahami cara menetapkan kemaslahatan, memahami cara mendapatkan *illat* suatu hokum, memahami metode tafsir maqasidi itu sendiri. (4) Cara merumuskan maqasidi setiap surah diantaranya adalah mengetahui asbab nuzul surah dan ayat, menetapkan tema utama surah dan tema pendukungnya, menganalisa nama surah, munasabah antar surah, dan menganalisa repetisi ayat jika ada. (5) Ibnu Asyur menetapkan tiga maqasid umum Al-Qur`an: Perbaikan individu, perbaikan kolektif, dan perbaikan peradaban (*al-'umran*). Lalu terbagi lagi menjadi delapan maqashid: perbaikan akidah, edukasi bertransaksi yang benar, perbaikan akhlak, jurisprudensi, politik umat yang berorientasi kebaikan, perbaikan sistemnya, kisah-kisah terdahulu dengan palajaran penting di dalamnya, nasehat-nasehat, peringatan, kabar gembira, mukjizatan Al-Qur`an sebagai pembuktian risalah kenabian Muhammad saw.

Setelah dijelaskan penerapan tafsir maqasidi Ibn Asyur dalam disertasi ini, distingsi dengan penelitian saya adalah direformulasikan lagi tafsir maqasidi tersebut dengan teori-teori lain, sehingga membentuk satu metode baru yang disebut sebagai Metode Tafsir Maqasidisistemik.

*Kedua, Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure.*⁷⁵ Disertasi ini merupakan pengembangan dari 'ilm al- munasabat yang diperkuat dengan teori koherensi dan relevansi, yaitu mengkorelasikan

⁷⁵ Salwa el-Awa, *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure*. London: Routledge, 2006.

suatu penafsiran dengan disiplin ilmu lain seperti ilmu linguistik, psikologi, sosiologi dan sebagainya sehingga membentuk sebuah sistem yang metodologis dalam penafsiran.

Dalam disertasi ini, penulis meminjam teori-teori linguistik modern – dengan didahului metode tematik- sebagai alat analisis untuk menemukan kesatuan tema dalam surah-surah panjang (*al-thiwâl*) yang berisikan tema-tema yang bervariasi.

Dalam pendahuluan disertasi ini, penulis menjelaskan urgensi penelitian, diskursus dan teori yang digunakan, dan penjelasan tentang sebab terjadinya korelasi dan koherensi dalam surah, lalu dijelaskan teori linguistik yang digunakan dalam menganalisa untuk kemudian diterapkan dalam Q.S.al-Ahzab dan Q.S.al-Qiyamah.

Disertasi terdiri dari tiga bagian: (1) Gagasan koherensi dalam surah, sebagaimana ditemukan dalam tafsir klasik seperti tafsir Fakhrurrazi, al-Zarkasyi, dan al-Biqā'i, dan pendapat-pendapat lainnya seputar teori koherensi tersebut, dari kalangan peneliti non-muslim Barat pada abad ke-19 sampai awal abad ke-20 sebagaimana dijelaskan oleh Richard Bell, sambil mengkritisi penafsir yang merumuskan tema-tema surah secara serampangan dan `bias subjektifitas`, bagian ini diakhiri dengan apa yang telah Sayyid Quthb dan Nill Robinson kritisi di pertengahan abad ke-20. Setelah pemaparan seluruh teori dan pendapat para penafsir dan peneliti, penulis disertasi ini mengkritisi pendekatan-pendekatan tersebut, bahwa penafsiran klasik sampai modern selain al-Biqā'i tidak lebih hanya sekedar mengikuti korelasi antar ayat dalam suatu surah, namun penafsiran tersebut hanya sebatas perubahan sintaksis dalam surah, hal ini dikarenakan pendekatan yang digunakan masih sebatas dugaan saja yang mengakibatkan dibutuhkannya teori pendukung untuk memastikan kontinuitas koherensi ayat dari sintaksis tersebut, hal inilah yang menyebabkan lemahnya pendekatan yang selami ini digunakan untuk membuktikan kesatuan tema dalam surah.

(2) Kritik atas kritik yang dilontarkan Bill Robinson dan peneliti tematik barat lainnya dengan hipotesa mereka bahwa tidak ada korelasi/ketersambungan antar masing-masing tema dalam surah, mereka beranggapan bahwa susunan surah sudah bermasalah sejak awal pengkodifikasiannya, hal inilah yang mendorong mereka untuk merevisi susunan surah dalam mushaf Al-Qur`an. Hipotesa ini dikritisi sang penulis dengan mengatakan bahwa Bill telah menegaskan bukti-bukti valid seputar sejarah pengkodifikasian Al-Qur`an sejak periode awal, penulis juga beranggapan bahwa merevisi susunan surah dalam Al-Qur`an akan semakin menyulitkan dalam pemahaman Al-Qur`an, konsekwensinya adalah susunan hasil analisis sintaksis beserta ketersambungan antar ayat nya telah menjadi bagian dari makna surah.

(3) Kritik penulis seputar pendekatannya Sayyid Quthb, Bill Robinson dan kelompok revisionis-tematis (*ishlâhi*). Menurut penulis, Sayyid Quthb dan kelompok *ishlahi*, dalam menentukan tema-tema dalam surah, masih dipengaruhi diskursus keagamaan dan diksi sastra, sehingga berbentuk suatu kalimat yang definitive, hal ini berawal dari keyakinan bahwa dalam setiap surah memiliki tema utama, yang oleh Sayyid Quthb disebut *al-mihwar*, dan kelompok *ishlahi* menyebutnya *al-'amud*. Walau demikian, penulis melihat bahwa penafsiran tematik modern sangat bergantung kepada sumber-sumber klasik yang orisinal dari luar teks –seperti kandungan sastrawi dalam Hadis dan asbab nuzul- yang mungkin saja problematika dalam Al-Qur`an membutuhkannya, makanya penulis beranggapan bahwa penafsir tematik modern lebih membutuhkan kaidah-kaidah teoritis sebagai dasar hukum mereka, dan pendekatan mereka pun masih dugaan belaka. Penulis mempertanyakan ‘apa perangkat yang digunakan untuk menemukan tema utama dalam satu surah?’, walaupun jawabannya misalnya perangkat itu berasal dari pembacaan progressif dan analisa mendalam, keduanya pun masih belum menghasilkan rumusan tema yang valid. Oleh karena itulah penulis menggagas pendekatan baru yang disebut teori koherensi dan relevansi.

Analisa tekstual-sintaksis dalam disertasi ini menjadi dasar dalam disertasi saya, distingsinya dengan disertasi saya adalah digabungkannya analisa tekstual dan kontekstual dalam suatu formulasi yang dinamakan Maqasidisistemik.

*Ketiga, Telaah Kritis Perkawinan Beda Agama melalui Tafsir Maqasidi.*⁷⁶ Penelitian ini berkesimpulan bahwa nash yang terbatas tidak bisa mengatasi problem yang terjadi, dengan mempertimbangkan konsep *al-'ismah* (penjagaan), keimanan, jiwa, akal, keluarga, dan harta. Selain itu, pendapat Ibn Asyur yang menawarkan konsep *al-daruriyah* (kebutuhan pokok) yang lebih luas, dengan poin tambahan, kesetaraan, kebebasan, toleransi, kesucian, dan keadilan yang harus dilindungi sebagai bagian dari kebutuhan manusia. Operasionalisasi atas tafsir maqasidi yang diterapkan dalam kaitannya dengan ayat perkawinan beda agama dilakukan dengan cara mengidentifikasi ayat, mengidentifikasi makna, mengeksplorasi *Maqasid al-syarî'ah*, mengontekstualisasikan makna, dan konklusi.

Penerapan tafsir maqasidi dalam konteks hukum yang dijelaskan disertasi ini menjadi dasar disertasi saya, namun contoh penerapan yang berbeda tentu disebabkan karena formulasinya pun berbeda, hal itu yang membedakan dengan disertasi saya.

⁷⁶ Zainuddin, “Telaah Kritis Perkawinan Beda Agama melalui Tafsir Maqasidi”. Disertasi, Institut PTIQ Jakarta, 2021.

2. Buku:

Dalam penelitian ini, penulis merujuk kepada buku-buku primer untuk memperkuat disertasi ini, selain itu penulis juga merujuk kepada buku-buku sekunder yang ada korelasinya dengan bahasan penelitian, diantaranya:

- a. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*.⁷⁷ Buku yang dikarang oleh Ibn Asyur ini merupakan bentuk penerapan tafsir maqasidi. Buku yang diawali sepuluh muqaddimah ini, diantaranya: *pertama*, tentang tafsir dan ta`wil. *Kedua*, tentang referensi atau alat bantu (*istimdad*) ilmu tafsir. Yang dimaksud dengan alat bantu di sini adalah sejumlah perangkat ilmu pengetahuan yang sudah ada sebelum ilmu itu ada. *Ketiga*, tentang keabsahan tafsir tanpa nukilan (ma'tsur) dan makna tafsir yang berdasarkan nalar (*bi al-ra`yi*). *Keempat*, tentang maksud dari seorang mufasir. *Kelima*, khusus membicarakan soal konteks turunnya ayat (asbab al-nuzul). *Keenam*, tentang soal aneka ragam bacaan (*al-qira`at*). *Ketujuh*, tentang kisah-kisah Al-Qur`an. *Kedelapan*, tentang nama, jumlah ayat dan surah, susunan, dan namanama Al-Qur`an. *Kesembilan*, tentang makna-makna yang dikandung oleh kalimat-kalimat alQur'an. *Kesepuluh*, tentang i`jaz Al-Qur`an.
- b. *Tafsir al-Maqashidi Lisuwar Al-Qur`an al-Karim*.⁷⁸ Buku ini berisikan tentang dasar-dasar teori tafsir maqasidi dan urgensinya serta lingkup batasan tafsir maqasidi, pengertian tafsir maqasidi, jenis-jenis tafsir maqasidi dan korelasinya dengan metode penafsiran lain. Keilmuan-keilmuan lainnya yang menopang metode tafsir maqasidi ini. Dalam buku ini juga dijelaskan tentang Langkah-langkah dalam menentukan maqasidi setiap surahnya, lalu dicontohkan penerapan tafsir maqasidi dalam *Tafsir fi Zhilal Al-Qur`an* karangan Sayyid Quthb.
- c. *Maqashid al-Syariah kafalsafatin li al-Tasyri' al-Islamiy: Ru`yah Manzumiyyah*.⁷⁹ Buku ini merupakan pengembangan dari konsep maqashid syari'ah klasik yang disesuaikan dengan konteks modern. Kemudian ditetapkannya maqashid syariah sebagai dasar filosofis yang dikaitkan dengan system atau metodologi. Buku ini juga mendialogkan proses formulasi fiqih islam untuk kemudian direformulasikan ulang dengan berbasis system, yaitu dengan 6 fitur yang ditawarkan penulis: *cognitive nature/al-Idrâkiyah* (watak

⁷⁷ Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: al-Dar al-Tunisia li al-Nasyr, 1984.

⁷⁸ Washfi Asyur Abu Zaid, *Al-Tafsir al-Maqasidi Lisuwar Al-Qur`an al-Karim*. Mekah: Alukah Press, 2013.

⁷⁹ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah Kafalsafatin li Tasyri' al-Islamiy Ru`yah Manzumiyyah*. Virginia: al-Ma`had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 1981.

kognisi): adanya pemisahan wahyu dan kognisi manusia, *wholeness/al-kulliyah* (keseluruhan): melihat persoalan secara utuh, *Openness/al-infîtâhiyah* (keterbukaan): selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan, *Multi dimentionality/ta'addud al-ab'ad*: melibatkan berbagai dimensi, *purposefulness/al-Maqasidiyah*: kebermaksudan, *interrelated hierarchy/al-harakiriyah al-mu'tamadah tabâduliyah*: saling keterkaitan antar nilai-nilai.

- d. *Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an*.⁸⁰ Buku ini merupakan penerapan dari penafsiran sistemik yaitu penafsiran ayat Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an lainnya. Langkah-langkah sistemik yang dijelaskan dalam buku ini adalah pengembangan langkah-langkah tafsir maqasidi yang mendasarkan kepada konsep maqashid syariah modern, diantaranya: tauhid, kesucian, dakwah, peradaban dan ummat. Buku ini juga menjelaskan kolaborasi antara metode tafsir tematik (*maudhu'i*) dan tafsir maqasidi sistemik.
- e. *Al-Wahdah al-Bannaiyyah li Al-Qur'an al-Majid*.⁸¹ Buku ini berisikan tentang adanya kesatuan sistem pemaknaan dalam Al-Qur'an secara keseluruhan. Bahwa antara satu ayat dengan ayat yang lain, ataupun antara satu surah dengan surah yang lain memiliki kesatuan sistem yang menjadikan makna Al-Qur'an tersebut tersusun secara sistemik.

3. Jurnal Ilmiah:

Penulis menemukan artikel ilmiah yang secara langsung maupun tidak langsung terkait dengan tafsir maqasidi berbasis sistem, baik dalam Bahasa Inggris maupun Bahasa Indonesia.

Untuk artikel berbahasa Inggris:

- a. *Ibnu Asyur's Maqashidi Interpretation Paradigm and its Moderation in Equality Discourses*.⁸² Artikel ini menyoroti paradigma Tafsir maqashidi yang dilakukan Ibn Asyur beserta penerapannya dalam beberapa isu kontemporer yang humanis.

⁸⁰ Thaha Jabir al-Alwani, *Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an*. Virginia: Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islamiy, 2020.

⁸¹ Thaha Jabir al-Alwani, *Al-Wahdah al-Bannaiyyah li Al-Qur'an al-Majid*. Cairo: Maktabah Syuruq al-Dauliyah, 2006.

⁸² Halya Millati, "Ibnu Asyur's Maqashidi Interpretation Paradigm and Its Moderation in Equality Discourses," *Journal of Islamic Social Sciences and Humanities (Al-'Abqari)*, 2020.

- b. *Maqāṣid al-Sharī'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights*.⁸³ Artikel ini memperkuat penerapan maqasid syariah melalui pendekatan hermeneutika post-modernisme, sebagaimana yang salahsatunya dilakukan oleh Khalid Abu Fadhl dalam memperbaharui logika hukum islam.
- c. *A Conflict Between Divine texts and Human Legal Needs?*.⁸⁴ Artikel ini mencoba menjembatani ketidakharmonisan teks kitab suci dan kebutuhan pokok manusia, diantara tawarannya adalah tiga langkah dalam upaya harmonisasi teks (*al-nash*) dan realita (*al-wāqi'*): *Pertama*, teks harus dijadikan sebagai parameter dalam menetapkan kebutuhan public (*public need*). *Kedua*, kebutuhan publik (*public need*) harus menjadi dasar dalam penafsiran maqasidi. *Ketiga*, kebutuhan publik (*public need*) menjadi pertimbangan dalam teks yang aplikatif.
- d. *Between Hermeneutic Provenance and Textuality: The Qur'an and the Question of Method in Approaches to World Literature*. Artikel ini menelisik jauh kedalam terhadap sisi textualitas Al-Qur'an yang menjadi objek kajian dalam keilmuan linguistic modern.
- e. *Tafsir Maqasidi; Building Interpretation Paradigm Based on Mashlahah*.⁸⁵ Artikel ini menjelaskan langkah-langkah tafsir maqasidi sebagai sebuah pendekatan penafsiran baru, diantaranya: 1) Teks-teks dan hukum tergantung pada tujuannya (*al-Nuṣuṣ wa al-Ahkām bi Maqashidiha*), 2) Mengumpulkan antara *Kulliyât al-'Ammah* dan dalil-dalil khusus, 3) *Jalbu al-mashalih wa dar'u al-mafasid* (mendatangkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan) secara mutlak, dan 4) Mempertimbangkan akibat suatu hukum (*i'tibar al-maalat*).
- f. *Tafsir Maqasidi untuk Maqasid al-Syari'ah*,⁸⁶ Artikel ini menjelaskan tentang corak tafsir maqasidi yang diposisikan sebagai fondasi dalam menciptakan *maqâsid al-Syari'ah*, yang berarti segala kemaslahatan akan bermuara kepada maqasid Al-Qur'an. tafsir maqasidi memilik tiga konstruksi ontologis: 1) Tafsir

⁸³ David Johnston, "Maqāṣid Al-Sharī a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights," *Die Welt Des Islams* 47, no. 2 (2007): 149–87.

⁸⁴ Ahmed Meiloud, "A Conflict Between Divine Texts and Human Legal Needs?," *Islamic Africa* 7, no. 1 (2016): 81–89.

⁸⁵ M. Ainur Rifqi and A. Halil Thahir, "Tafsir Maqasidi; Building Interpretation Paradigm Based on Mashlahah," dalam *Millah: Jurnal Studi Agama* 18, no. 2 (2019): 335–56.

⁸⁶ Made Saihu, "Tafsir Maqāṣidi Untuk Maqāsid Al-Shari'ah," *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 21, no. 01 (2021): 44–69.

maqasidi *as philosophy*, 2)Tafsir maqasidi sebagai metodologi, 3)Tafsir maqasidi sebagai produk penafsiran.

- g. *Tafsir Maqasidi dan Pluralitas Umat Beragama dalam Al-Qur`an Perspektif Jasser Auda*,⁸⁷ Penelitian ini menjelaskan penerapan Tafsir maqasidi Jasser Auda dalam ayat-ayat pluralitas umat beragama, diantara Langkah-langkahnya adalah: Ada dua Langkah dalam menerapkan tafsir maqasidi berbasis system: *Pertama*, membagikan ayat-ayat yang akan diaktualisasikan sebagai sarana untuk mencapai tujuan (ghayah), yaitu berkaitan dengan fondasi etis dalam menyikapi pluralitas umat beragama, *Kedua*, setelah mengimplementasikan sarana-sarana dalam menyikapi pluralitas umat beragama, maka dengan sendirinya akan terkonfigurasi nilai-nilai pluralitas umat beragama, di antaranya: kesetaraan dan persamaan, persatuan umat beragama, saling mengenal terhadap perbedaan, menegakkan keadilan, dan mewujudkan misi perdamaian.
- h. *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*.⁸⁸ Penelitian ini menjelaskan seputar perumusan hukum yang tidak hanya berdasarkan pertimbangan teks saja, tetapi diintegrasikan dengan ilmu lain yang berkaitan dengan objek pembahasan. Dalam teori sistemnya Auda, kebermaksudan merupakan bagian terpenting dari inti sebuah sistem. Diantara metode untuk memahami kandungan inti ialah tafsir tematik. Artikel ini juga menjelaskan penerapan hukum islam berbasis system. Dalam masalah hukum ibadah, Auda terlihat tekstual, sedangkan dalam fikih pernikahan dan politik, ia terlihat kontekstual.
- i. *Maqasid al-syari`ah sebagai Filsafat Hukum Islam (Pendekatan Sistemik versi Jasser Auda)*.⁸⁹ Artikel ini menyoroti pergeseran paradigma logika hukum islam, dari hukum yang bersifat statis menuju logika hukum yang dinamis, dengan kerangka teori historis yang *origins, change, development*.

Selain buku-buku diatas, penulis juga mengambil dari buku-buku sekunder merupakan buku-buku yang membahas kajian tafsir, hadis, ulumul Quran dan kajian keislaman lainnya.

⁸⁷ Dayu Aqraminas, “Tafsīr Maqāsidī Dan Pluralitas Umat Beragama Dalam Al-Qur`an Perspektif Jasser Auda, 2020” (Master’s Thesis.).

⁸⁸ Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*. Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadis al-Bukhari Press, 2017.

⁸⁹ Mustaqim, “Maqasid Al-Shari`ah Sebagai Filsafat Hukum Islam (Pendekatan Sistemik Versi Jasser Auda),” dalam *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam Dan Sosial* 6, no. 1 (2013): 1–19.

a. Literatur Ulumul Qur`an:

Literatur Ulumul Quran dalam disertasi dapat diklasifikasikan sebagai berikut: kitab-kitab metode tafsir, kaidah tafsir dan sejarah tafsir.

Untuk kitab seputar metode tafsir, penulis merujuk ke penulis, seperti: Muhammad Husein al-Dzahabi, Jalâludin al-Suyûthi, Badruddin al-Zarkâsyi.⁹⁰

Untuk karya seputar kaidah tafsir, peneliti merujuk ke beberapa penulis, seperti: Nurudin Ithr, Manna' al-Qathan, Quraisy Shihab, Nasrudin Baidan, Abdul Mustaqim.⁹¹

Sedangkan untuk sejarah tafsir, peneliti akan merujuk ke beberapa penulis seperti: Muhammad Husein al-Dzahabi, Abu Hamid Al-Ghazali, Abu A'la al-Maududi, Jamâl al-Banna, Sa'îd Hawa.⁹²

b. Literatur Ushul Fiqh dan Maqasid Syariah:

Objek kajian dalam disertasi ini merupakan metode tafsir (*manhaj tafsir*), objek pembahasan yang paling banyak adalah seputar ushul fiqh dan maqasid syariah. penelitian ini juga sebagai gambaran terkoneksi beberapa disiplin ilmu ke dalam ilmu tafsir.

Untuk karya-karya ushul fiqh dan maqasid syariah, peneliti akan merujuk ke penulis-penulis seperti: Abu Ishaq Ibrahim bin Muhyiddin al-Syathibi, Abd al-Mâlik Abû al-Ma'âli al-Juwainî, Thâhir Ibn 'Āsyûr,⁹³

⁹⁰ Jalâludin al-Suyûthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, 4. Saudi Arabia: Markaz al-Dirâsat al-Qur`âniyah, 1990. Badruddin al-Zarkâsyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, jilid.1. Cairo: Dâr Turâts, 1995. Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur`an*. New York: Routledge Press, 2006. Amina Wadud, *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999. Jamal al-Banna, *al-'Audah ilâ Al-Qur`ân*. Beirut: Dar Syuruq, 2008. Abu Hamid Al-Ghazali, *Jawâhir Al-Qur`ân*. Beirut: Dar IhyaUlum, 1986. Muhammad Sahrur, *Al-Kitâb wa Al-Qur`ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali Press, 1990.

⁹¹ Nurudin 'Ithr, *Ulum Al-Qur`an al-Karim*. Damaskus: Mathba'ah al-Shabah, 1993. Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Penafsirûn*. Saudi Arabia: Wizârah al-Syu`ûn al-Islâmiyyah wa al-Awqâf, 2010. Jamâl al-Banna, *Tafsîr Al-Qur`ân bayna al-Qudamâ wa al-Muhadditsîn*. Beirut: Dar al-Syurûq, 2003. Nashr Hâmid Abu Zayd, *Al-Ittijâh al-'Aql fî al-Tafsîr Dirâsah fî Qadhiyyat al-Majâz fî Al-Qur`ân 'inda al-Mu'tazilah*. Beirut: Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1996. Washfî 'Āsyûr Abû Zaid, *al-Tafsîr al-Maqâsidi lisuwar Al-Qur`ân al-Karîm*, 2013. Abdullah Sahâtah, *Ahdâf Kulli Shûrah wa Maqâshiduha fî Al-Qur`ân*, 1. Cairo: Hai'ah al-Mishriyah al-'Amah lil Kitab, 1998.

⁹² Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Penafsirûn*. Saudi Arabia: Wizârah al-Syu`ûn al-Islâmiyyah wa al-Awqâf, 2010. Sa'îd Hawa, *al-Asâs fî Tafsîr*. Cairo: Darussalam, 1985. Abdullah Syahatah, *Manhaj al-Imam Muhammad Abduh fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karim*. Cairo: Cairo University Press, 1984. Jamal al-Banna, *al-'Audah ilâ Al-Qur`an*. Beirut: Dar Syuruq, 2008.

⁹³ Abu Muhammad Ali Ibn Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Beirut: Dar Afaq al-Jadidah, 1983. Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiyy*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 2009. Abu Ishaq Ibrahim bin Muhyiddin al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*. Saudi Arabia: Daar Ibnu Affan, 2007. Abu Ya'la Muhammad bin al-Farra', *al-*

Khusus untuk maqasid syariah berbasis system dan filsafat sistem, peneliti akan merujuk ke penulis-penulis seperti: Jasser Auda, Lars Skyttner, John Mingers, Robert P. Clark.⁹⁴

c. Literatur Tafsir :

Peneliti akan memilih beberapa tafsir yang relevan dengan disertasi ini, dan akan merujuk ke penafsir-penafsir, seperti: Ibnu Jarir al-Thabari, Fakhruddin al-Razi, Abu Hamid al-Ghazali, Abdul Qadir al-Jaylani.⁹⁵

Khusus untuk tafsir maqasidi yang merupakan pendekatan yang dipilih peneliti dalam disertasi ini, peneliti akan merujuk ke penulis-penulis, seperti: Thâhir Ibn Asyûr, Sayyid Quthb, Washfi Asyur Abu Zaid.⁹⁶

Karya Abdul Mustaqim tentang tafsir maqasidi pada tahun 2019 yang diterbitkan di Jogjakarta, merupakan lanjutan dari orasi ilmiah dirinya pada saat dikukuhkan menjadi guru besar dalam bidang Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir. Peneliti menjadikan buku ini sebagai salahsatu referensi utama dalam penyusunan disertasi ini. Yang menarik dari buku ini adalah terletak pada salah satu bab dalam buku ini yang menjelaskan tentang sisi moderat dari Tafsir maqasidi,⁹⁷ dan ini yang menjadi kesamaan dalam disertasi penulis.

Uddah fî Ushûl Fiqh. Beirut: Daar Kutub Ilmiyyah, 1990. Abd Salam, *Al-Qawâ'id al-Shuqrâ*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashirah, 1996. Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwa Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyah*, 13. Madinah: Majma' Malik Fahd li al-Thiba'ah, 2004. Yusuf Al-Qaradhawi, *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid Syarî'ah bayna Maqâshid Kulliyah wa Nushûsh Juz'iyah*. Cairo: Dar Syuruq, 2005. Raisûni, *Maqâshid al-Maqâshid*, Beirut: al-Syabakah al-Arabiyyah li al-Abhâts wa al-Nasyr, 2013. Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Ahmad Raisûni, *Nazhariyyât al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibi*. Rabath: Dârul Amân, 1990.

⁹⁴ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah Kafalsafatin li Tasyri' al-Islamiy Ru'yah Manzhumiyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 1981. Lars Skyttner, *General Systems Theory: Problems, Perspectives, Practice*. Singapore: Word Scientific Publishing, 2005. Jan Christian Smuts, *Holism and Evolution*. London: Macmillan & Co, 1926. Hugh R. King, "AN Whitehead and the Concept of Metaphysics," dalam *Philosophy of Science* 14, no. 2 (1947): 123. Michael Beaney, *The Analytic Turn Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. New York: Routledge, 2007.

⁹⁵ Ibnu Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Âyat al-Ahkâm*, jilid.3 .Cairo: maktabah al-Risalah, 2000. Fakhruddin al-Razi, *Mafâtih al-Ghaib*, Jilid: 5 . Cairo: Dar al-Fikr, 1981. Didi Junaidi, *Menafsir Teks Memahami Konteks (Menelisk Akar Perbedaan Penafsiran Terhadap Al-Qur`an)*. Yogyakarta: DeePublisher, 2016. Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*. Cairo: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1972. Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Tafsîr al-Hadîts; Tartîb al-Suwar Hasba al-Nuzûl*. Berut: Dar al-Gharbi al-Islami, 2000.

⁹⁶ Washfi Asyur Abu Zaid, *al-Tafsîr al-Maqâsidi lisuwar Al-Qur`ân al-Karîm*, 2013. Mahmûd Syaltût, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*. Cairo: Dâr al-Syuruq, 2000. Muhammad ibn Yûsuf Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, jilid.1. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993. Fakhruddin al-Razi, *Mafâtih al-Ghaib*, Jilid: 5 . Cairo: Dar al-Fikr, 1981. Mahmûd Syaltût, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*. Cairo: Dâr al-Syuruq, 2000.

⁹⁷ Abdul Mustaqim, *Al-Tafsir al-Maqashidi al-Qadhaya al-Muashirah fî Dhau`i Al-Qur`an wa al-Sunnah al-Nabawiyah*. Jogjakarta: IDEA Press, 2020, hal.1.

Tafsir maqasidi menjadi metode moderat diantara dua kutub metodologi ekstrim yang bertentangan.

d. Literatur Filsafat dan Ilmu Kalam :

Disertasi ini secara tidak langsung akan bersentuhan dengan beberapa keilmuan lainnya di luar diskursus ilmu Al-Qur`an dan tafsir, khususnya ketika penulis mengulas tentang fondasi (*mabâni*) dan sumber (*mashâdir*) tafsir. Dalam ilmu filsafat, peneliti akan merujuk kepada penulis, seperti: Abid Jabiri, Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi,⁹⁸

Dalam '*ilm kalam*, peneliti akan merujuk kepada penulis seperti: Ibn Hazm al-Andalusi, Taqiyyudin Ibn Taimiyah, Ahmad bin Abi Sahal al-Sarakhsi, Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, Abu Bakar Jabir al-Jaza`iri.⁹⁹

e. Literatur sejarah dan Hermeneutika:

Hal yang mendukung disertasi ini adalah kontestasi makna tekstual dan kontekstual ayat-ayat Al-Qur`an, untuk itu, karya-karya seputar hermeneutika perlu peneliti jadikan rujukan dalam disertasi ini.

Untuk hermeneutika, peneliti merujuk penulis seperti: Amina Wadud, Friedrich Schleimacher, Jacques Derrida, Georgia Warnke, Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Richard E. Palmer, Fazlurrahman.¹⁰⁰

⁹⁸ Tosihiko Isutzu, *Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam*, Malaysia: Islamic Book Trust, 2006. Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998. Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dîniy*. Cairo: Sinai Press, 1994. Hasan Hanafi, *Min al-'Aqidah ilâ al-Tsaurah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi Press, 1988. Muhammad Sahrur, *Nahwa Ushul Jadîdah*. Beirut: al-Ahali Press, 2000. Ahmad Thayyib, *Al-Turâts wa al-Tajdîd Munâqasyah wa Rudûd*. Cairo: Dar Quds al-Arabiyy, 2016. Muhammad Sayyid Musayyar, *Qadhiyyat Takfîri fî Fikr al-Islâmî*. Cairo: Al-Azhar press, 2000.

⁹⁹ Abu Muhammad Ibn Hazm, *al-Fashl fî al-Mîlal wa al-Ahwa` wa al-Nihal*. Cairo: Maktabah al-Salam al-Alamiyy, 1348. Abdul Aziz Al-Bukhari, *Kasyf al-Asrâr 'an Ushûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawi*. Beirut: Dâr Kitâb al-Arabî, 2008. Ahmad bin Abi Sahal al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsî*. India: Lajnah Ihya al-Ma'ârif al-Utsmâniyah, 1993. Abid Jabiri, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî Aqâ'id al-Millah*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 1998. George Tharabsy, *Naqd Naqd al-'Aql al-Arabiyy Wahadat al-'Aql al-'Arabiyy al-Islamiyy*. Beirut: Dar Saqiyy, 2002.

¹⁰⁰ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. UK: Cambridge University Press, 1981. Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*. US: Cambridge University Press, 1983. Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûmun Nash Dirâsah Fi Ulûmil Qur`ân*, Cairo: Hai`ah al-Mishriyah al-'Amah lil Kitab, 1990. Hasan Hanafi, *Min al-Naqli Ila al-Ibda`*, Beirut: al-Muassasah al-Jam'iyyah, 1992. Tosihiko Isutzu, *Ethico Religious Concepts in The Qur`an*. Canada: McGill University Press, 2000. Ian Richard Nutton, *Text and Trauma: An East-West Primer*. New York: Routledge Curzon, 1996. Aisyah Aburrahman binti Syathi`, *al-Tafsîr al-Bayâni li Al-Qurâni al-Karîm*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1962. Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrif, *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. New York: State University of New York, 1990. Hans-Georg Gadamer, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings (Topics*

Untuk sejarah, peneliti merujuk kepada penulis-penulis seperti: Muhammad Abu Zahrah, Muhammad Abu Abdullah Abu Sha'alik, Ighnaz Goldziher.¹⁰¹

G. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan Maqasid syari'ah. Maqasid syari'ah digunakan karena secara geneologi, metode yang akan diteliti berasal dari pendekatan tersebut.

2. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan yang Digunakan

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Metode kualitatif digunakan untuk menghasilkan data yang bersifat deskriptif yang hasilnya disajikan dalam bentuk kualitatif.

Adapun metode penelitian yang dipergunakan dalam penelitian kualitatif ini adalah metode analisis kritis. Pemilihan metode analisis kritis ini berangkat dari fakta bahwa objek kajian dalam penelitian ini adalah gagasan atau ide manusia yang tertuang dalam bentuk naskah atau karangan seseorang. Metode analisis kritis adalah metode penelitian yang didasarkan kepada asumsi bahwa semua gagasan manusia tidak sempurna dan dalam ketidaksempurnaan itu terkandung kelebihan dan kekurangan.¹⁰²

Penelitian ini berbasis riset kepustakaan (*library research*). Data-data tersebut berupa ayat-ayat Al-Qur'an dan buku-buku Tafsir otoritatif, dan berbagai bahan tertulis yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal, artikel, *software*, *website* yang relevan dengan penelitian ini, baik yang memiliki kaitan langsung maupun tidak langsung dengan penelitian ini.

3. Langkah Operasional

Langkah operasional yang ditempuh dalam penelitian ini sebagai berikut:

In Historical Philosophy). US: Northwestern University Press, 2007. Martin Heidegger, *Being and Time*. London: SCM Press, 1962.

¹⁰¹ Muhammad Abu Abdullah Abu Sha'alik, *Al-Imâm Abû Hazm al-Andalûsî Imâm Ahl Andalûsî*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1995. Muhammad Bana'mir, *Ibn Hazm wa Arâ'uhu al-Ushûli*. Beirut: Dâr Kutub Ilmiyyah, 2007. Adnan al-Maqrani, *Naqd al-Adyân 'Inda Ibn Hazm al-Andalûsî*. UK: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2008. Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayâtuhu wa 'Ashruhu Arâ'uhu wa Fiqhuhu*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1991. Zakaria Ibrahim, *Ibn Hazm al-Andalûsî*. Cairo: al-Dâr al-Mashriah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1995. Ighnaz Goldziher, *A'azzu ma Yathlub*. Aljazair: Bibliotheque de l'Univertite, 1903.

¹⁰² Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993, hal.328.

- a. Menentukan masalah utama yang menjadi objek penelitian, yaitu pandangan para pakar tentang metodologi Tafsir kontekstualis.
- b. Mengumpulkan beberapa argumentasi yang diajukan oleh para pakar tersebut- baik dari yang menolak maupun yang menerima- dari data-data yang bersifat tafsir nya, dan filsafat system Jasser Auda.
- c. Selanjutnya, menganalisis argumentasi-argumentasi tersebut, dan menentukan beberapa faktor yang menyebabkan penolakan terhadap metodologi tafsir kontekstualis.
- d. Juga menganalisis penafsiran Ibn Asyur dalam Tafsir maqasidnya. Di samping itu, penelitian ini juga dimaksudkan untuk memperjelas sesuatu yang belum jelas (masih kabur) dari kritik Ibn Asyur terhadap metodologi Tafsir kontekstualis. Karena penelitian ini merupakan salah satu bentuk dukungan kepada Tafsir maqasidi dan pengembangannya, maka penulis akan banyak melakukan analisa mendalam terkait kritik yang membangun terhadap metodologi Tafsir kontekstualis yang dilakukan oleh Ibn Asyur.

H. Sistematika penulisan

Dalam sistematika penulisan, peneliti membagi kepada beberapa bab, dimana setiap bab akan saling berkaitan, sampai kepada bab ke tujuh yaitu kesimpulan, dengan penjelasan sebagai berikut:

Bab I, menjelaskan tentang pendahuluan, yang mencakup latar belakang masalah, permasalahan, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan diakhiri dengan sistematika penelitian.

Bab II, menjelaskan sejarah diskursus Maqasistemik, pendekatan tekstual dalam penafsiran Al-Qur`an, sejarah dan tokoh kelompok tekstualis-skripturalis, teori seputar tekstualisasi teks, seperti: fonologi (*'ilm al-ashwat*), semantic (*'ilm al-dilalah*), stilistika (*'ilm balaghah*), lalu implikasi dari pendekatan tekstual dalam penafsiran Al-Qur`an, seperti: Islam sebagai doktrin baku (*jumud*), non-muslim sebagai musuh (eksklusifisme), jihad sebagai perang suci (radikalisme).

Definisi pendekatan kontekstual dalam penafsiran Al-Qur`an, sejarah dan tokoh kelompok kontekstualis-substansialis, teori seputar kontekstualisasi teks, seperti: 'Ilm asbab nuzul, 'ilm maqashid syariah, hermeneutika, semiotika, lalu implikasi pendekatan kontekstual dalam penafsiran Al-Qur`an, seperti: Islam sebagai doktrin progresif, non-muslim sebagai saudara seiman (inklusifisme), jihad sebagai perjuangan terhadap nilai-nilai kemanusiaan (humanisme).

Bab III, menjelaskan definisi, geneologi tafsir maqasidi, tipologi tafsir maqasidi, *pertama* berdasarkan tujuan ayatnya: tafsir maqasidi umum

(*Ām*) dan khusus (khash). *Kedua* berdasarkan corak ayatnya: tafsir maqasidi terhadap ayat-ayat hukum (*Āyât al-ahkâm*), tafsir maqasidi terhadap ayat-ayat kisah (*Āyât al-Qishshah*), tafsir maqasidi terhadap ayat-ayat sosial kemasyarakatan (*Āyat al-adabî al-ijtimâ'î*), Tafsir maqâsidi terhadap ayat-ayat metafor (*Āyât al-tamtsîl*). Pandangan para pakar Tafsir terhadap tafsir maqasidi, landasan metodologi Tafsir Maqasidi: *pertama*, dari *Maqasid Syari'ah*, *kedua* dari *Maqasid Al-Qur'an*. Kemudian hubungan antara Tafsir Maqasidi dengan keilmuan lainnya.

Bab IV, menjelaskan definisi sistemik dalam penafsiran, sejarah pendekatan tafsir sistemik, ragam tafsir sistemik, contoh penerapan tafsir sistemik, perbedaan tafsir sistemik dan non sistemik.

Bab V, menjelaskan formulasi metode tafsir Maqasidisistemik. Dalam bab ini, penulis akan menjelaskan apa yang dimaksud dengan metode tafsir Maqasidisistemik, Pola Antar Metode dalam Tafsir Maqasidisistemik, lingkaran maqashid syariah berbasis sistem dalam tafsir Maqasidisistemik. Setelah tersusun konsep demikian, maka penulis akan memperjelas posisi dan ragam tafsir sistemik itu sendiri, sekaligus memungkinkan untuk menyusun ulang kembali formulasi, tahapan dan langkah penafsiran metode tafsir yang digunakan untuk memahami, makna tekstual dan kontekstual Al-Quran yang penulis namakan sebagai “metode tafsir Maqasidisistemik”. Dilengkapi dengan tahapan dan langkah tafsir Maqasidisistemik.

BAB VI, menjelaskan penerapan metode tafsir Maqasidisistemik pada *pertama*, Q.S.al-Baqarah dan Q.S.al-An'am, *kedua*, Q.S. Thaha, *ketiga*, Q.S.al-Ahdzab, *keempat*, Q.S.al-Waqi'ah.

BAB VII, mengakhiri pembahasan dengan kesimpulan dan penutup berupa rekomendasi bagi para peneliti selanjutnya.

BAB II

DISKURSUS TAFSIR MAQASIDISISTEMIK DAN TAFSIR NON-MAQASIDISISTEMIK

Metode tafsir Maqasidisistemik merupakan sebuah pendekatan untuk mendapatkan makna tekstual dan kontekstual Al-Qur`an dengan menggunakan metode tafsir maqasidi berbasis sistem yang memungkinkan untuk diterapkan, sehingga membentuk sebuah penafsiran yang lebih utuh, komprehensif dan integrative-sistemik.

Metode ini merupakan pengembangan dari metode tafsir maqasidi (*al-tafsir al-Maqasidî*) yang diintegrasikan dengan metode tafsir sistemik (*al-tafsir al-manhajî*). Oleh karenanya, bisa dikatakan bahwa metode tafsir Maqasidisistemik merupakan bentuk lain dari metode tafsir sistemik (*al-tafsir al-manhajî*) yang memberikan perhatian lebih terhadap makna tekstual dan kontekstual dari ayat-ayat Al-Qur`an.

Maqasidistemik merupakan gabungan dari dua terma, “maqasidi” dan “sistemik”. Terma “maqasidi” diambil dari istilah “*al-tafsir al-Maqasidî*”. Terma “sistemik” sebagai pengganti dari terjemahan istilah “*al-tafsir al-manhajî*”. Penekanan pada “*al-tafsir al-Maqasidî*” disini untuk membedakan dengan “*al-tafsir ghair al-Maqasidî*”; sebuah penafsiran yang dilakukan oleh sebagian kelompok tekstualis-skriptualis yang bermetodekan *isnâd* saja dalam menafsirkan dan sebagian kelompok kontekstualis-substansialis yang bermetodekan akal secara berlebihan dengan mendekonstruksi total seluruh sumber-sumber keislaman klasik.

Jadi, “tafsir Maqasidisistemik” disini sebagai pengganti dari terjemahan istilah *al-Tafsir al-Maqasidî al-manhajî*. Yakni, sebagai salah satu bentuk tafsir yang memusatkan pada makna tekstual sekaligus makna kontekstual dari ayat-ayat Al-Qur`an dengan tetap menjaga metodologi penafsiran integrative sehingga tidak terjebak pada penafsiran yang tidak metodologis dan sistematis.

Biasanya, Tafsir Maqasidisistemik sering dilawankan dengan Tafsir Non-Maqasidisistemik, antara sisi tekstualitas dengan sisi kontekstualitas. Oleh karenanya, penulis memandang bahwa tafsir Maqasidisistemik bukanlah suatu metode tafsir khusus, akan tetapi, ia hanyalah sebatas sudut pandang, pendekatan dan corak khusus yang mewarnai suatu penulisan tafsir. Tafsir Maqasidisistemik adalah sebuah tafsir yang memberikan perhatian lebih pada kedua sisi makna Al-Qur`an (tekstual dan kontekstual), yang berbeda dengan tafsir non-Maqasidisistemik yang memusatkan pada salahsatu sisinya saja (tekstual atau kontekstual saja).

Terma “sistemik” sendiri sebagai pengganti dari terjemahan istilah “*al-manhajî*,” yaitu metode tafsir klasik yang strukturalis seperti tafsir *Al-Qur`an bi Al-Qur`an*, *bi al-ruwâ`i*, *bi al-ra`yi*, *bi al-`Ilmi*, *bi al-isyâri*, dan metode tafsir modern yang integrative seperti tafsir intrateks sistemik (*Tafsir Al-Qur`an bi Al-Qur`an*), tafsir sains sistemik (*bi al-Jam`i bayna al-qirâ`atain*), tafsir koherensi dan relevansi sistemik (*Nazhariah al-wujûh wa al-Nazhâ`ir*).

Tafsir Maqasidisistemik dapat dihubungkan dengan tafsir maqasidi yang metodologis seperti *Tafsir Al-Qur`ân bi Al-Qur`ân*, *bi al-hadîts*, *bi aqwâl ash-shahâbah aw tâbi`în*, *bi al-`aql*. Gabungan dari seluruh metode tafsir tersebut- dalam pandangan sebagian pakar tafsir- disebut sebagai *al-Tafsir al-manhajî* (tafsir sistemik). Relasi antara tafsir sistemik dengan metode tafsir lainnya merupakan relasi antara keseluruhan dengan sebagian. Dalam konteks ini, tafsir Maqasidisistemik tidak perlu dipertentangkan dengan metode tafsir lainnya. Jadi, tafsir Maqasidisistemik merupakan sebuah bentuk pendekatan tafsir yang memberikan perhatian lebih terhadap makna tekstual dan kontekstual Al-Qur`an, dengan menggunakan sejumlah metode tafsir muktabar yang memungkinkan (untuk diterapkan) sehingga membentuk sebuah penafsiran yang komprehensif dan sistemik. Metode ini merupakan pengembangan dari metode tafsir maqasidi yang diintegrasikan dengan tafsir sistemik (*al-Tafsir al-manhajî*).

A. Diskursus Tafsir Maqasidisistemik

1. Geneologi Tafsir Maqasidisistemik dari Tafsir Maqasidi

Kedua pendekatan penafsiran; tekstualis dan kontekstualis, memiliki catatan kritis secara historis. Setiap penafsir yang mencoba menafsirkan Al-Qur`an sejak periode Nabi SAW sampai periode modern, selalu ditemukan catatan kekurangan untuk kemudian disempurnakan oleh generasi berikutnya.

Pendekatan tekstualis misalnya, dengan mengusung metode *isnadnya* dalam penafsiran, ternyata meninggalkan banyak pertanyaan kekinian/kontemporer yang belum terjawab. Fungsi Al-Qur`an sebagai solusi atas segala permasalahan, belum sepenuhnya terealisasi secara maksimal. Walaupun telah ada upaya melengkapi penafsiran tekstual dengan ilmu Asbab Nuzul dari para pakar '*Ulumul Qur`an* seperti al-Suyuthi¹⁰³ dan al-Wahidi,¹⁰⁴ akan tetapi masih belum mencakup tema-tema yang lebih kontemporer.

Berdasarkan latar belakang tersebut, munculah gagasan untuk mengkontekstualisasikan penafsiran sesuai dengan konteks modern. Diantara landasan keilmuan yang dipakai adalah maqasid Al-Qur`an dan maqasid syariah. Misalnya Ibn Asyur dengan karyanya *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*,¹⁰⁵ Muhammad Abduh dengan *Tafsir al-Mannar*,¹⁰⁶ dan Sayyid Quthb dengan karyanya *Fi Zhilal Al-Qur`an*.¹⁰⁷ Penafsiran mereka adalah bentuk kritikan terhadap penafsiran tekstual yang terbatas.

Ibn Asyur mengembangkan teori maqashid Syariahnya al-Syathibi yang lebih individualis untuk kemudian dikembangkan menjadi lebih prespektif kolektif.¹⁰⁸ Seakan ingin menegaskan bahwa corak tafsir fiqih yang selama ini ada, belum menyentuh inti dari syariat itu sendiri, makanya, Ibn Asyur menulis sebuah tafsir dengan prespektif maqashid syari'ah kolektif. Terlebih lagi, dirinya menyaksikan kondisi umat islam di negerinya (Tunisia) yang terpuruk dalam kebodohan dan penjajahan.

¹⁰³ Jalaludin al-Suyuthi, *Asbab al-Nuzul*. Beirut: Mu`assasah al-Kutub al-Tsaqafiyah, 2002. Terminologi tafsir sistemik (*al-tafsir al-manhaji*) dikemukakan Nuruddin al-Ithar untuk menjelaskan sebuah penafsiran modern yang metodologis.

¹⁰⁴ Abu al-Hasan Ali al-Wahidi, *Asbab Nuzul Al-Qur`an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991.

¹⁰⁵ Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: al-Dar al-Tunisia li al-Nasyr, 1984.

¹⁰⁶ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Mannar*. Cairo: Dar al-Mannar, 1947.

¹⁰⁷ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilal Al-Qur`an*. Beirut: Dar al-Syuruq, 2003.

¹⁰⁸ Thahir Ibn Asyur, *Maqashid al-Syariah al-Islamiyyah*. Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Syu`un al-Islamiyyah, 2004.

Demikian pula halnya dengan Muhammad Abduh yang mengkritisi penafsiran yang didominasi sisi bahasa dan sastra, oleh karena itulah ia mencoba untuk menerapkan metode tematik pada setiap surah dalam Al-Qur`an. Menurutnya ada tujuan utama (*maqashid*) Al-Qur`an yang lebih penting untuk dieksplorasi lebih banyak lagi, daripada pembahasannya hanya berputar-putar dari sisi bahasa saja. Serupa dengan Ibn Asyur, Abduh juga mendapati masyarakat Mesir ketika itu berada dalam kemiskinan dan penjajahan asing.

Pemikiran Abduh, menginspirasi Sayyid Quthb, untuk menarasikan keindahan berkisahannya Al-Qur`an (*al-tashwir al-fanni*)¹⁰⁹ dalam karyanya *Tafsir fi Zhilal Al-Qur`an*. Ia memfokuskan nilai-nilai esensial suatu kisah dalam Al-Qur`an sebagai tujuan utama (*maqashid*) Al-Qur`an itu sendiri.

Rivalitas antara pendekatan tekstualis dan kontekstualis dalam penafsiran, setidaknya menjadikan banyak diantara para pengkaji Al-Qur`an yang beralih kepada landasan keilmuan yang lebih anthroposentris, diantaranya adalah hermeneutika. Walaupun belum teruji kevalidannya ketika diterapkan dalam penafsiran Al-Qur`an. Metode hermeneutik Al-Qur`an menurut sebagian kelompok kontekstualis adalah solusi atas kebuntuan metodologi penafsiran.

Tokoh-tokoh yang menerapkan metode hermeneutik Al-Qur`an diantaranya Izzat Darwazah dalam karyanya *Tafsir al-Hadis*¹¹⁰ dan Abu A`la al-Maududi dengan karyanya *Tafsir al-Nur*.¹¹¹ Keduanya mencoba menerapkan metode hermeneutik dalam penafsiran mereka, melalui urutan kronologis (*tartib nuzuli*)nya, keduanya (Darwazah dan al-Maududi) mencoba menafsirkan Al-Qur`an secara *instans* yang ditujukan kepada generasi muda (kaum pemula).

Pendekatan hermeneutika Al-Qur`an ini mendapatkan reaksi yang bervariasi, sebagian ulama menyetujuinya, namun tidak sedikit yang menentangnya. Bagi penentang metode hermeneutika Al-Qur`an, metode ini dianggap mendekonstruksi total sumber-sumber klasik dalam ajaran islam, sehingga hasil penafsiran yang dihasilkan, dianggap tidak valid.¹¹²

¹⁰⁹ Sayyid Quthb, *Al-Tashwir al-Fanniy fi Al-Qur`an al-Karim*. Cairo: Dar al-Syuruq, 2001.

¹¹⁰ Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Tafsîr al-Hadîts; Tartîb al-Suwar Hasba al-Nuzûl*. Beirut: Dar al-Gharbi al-Islami, 2000.

¹¹¹ Abu A`la al-Maududi, *Tafsîr Surah Al-Nur*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1960.

¹¹² Ahmad Thayyib, *Al-Turâts wa al-Tajdîd Munâqasyah wa Rudûd*. Cairo: Dar Quds al-Arabiyy, 2016.

Berdasarkan latar belakang sanggahan ini, munculah tafsir maqasidi, yang dianggap sebagai solusi pendekatan tekstual dan juga pendekatan hermeneutika kontekstual. Tafsir maqasidi dianggap memiliki akar tradisi keilmuan dalam islam, yaitu berdasarkan ilmu maqashid syariah.¹¹³ Berbeda halnya dengan hermeneutika yang berasal dari tradisi nasrani dan *bible*. Dengan kata lain, tafsir maqasidi adalah merupakan `anak kandung` keilmuan islam.¹¹⁴

Tafsir Maqasidi pun mengalami kemunduran akibat bias subjektivitas sang penafsir. Oleh karena itulah dibutuhkan penguatan dari sisi metodologi penetapan tema-tema dalam setiap ayat atau surahnya, yang kesemuanya berbentuk sebuah pendekatan maqasidi-sistemik.

2. Implikasi Tafsir Maqasidisistemik dalam Penafsiran

a. Penafsiran ayat secara utuh (*al-kulliyah*)

Landasan penafsiran secara menyeluruh (*wholeness/al-kulliyah*), ditandai dengan diterapkannya prinsip tersebut dalam sebuah tafsir tematik (*Tafsir al-maudhû'i*) seperti karyanya Hasan al-Turabi yang berjudul *al-Tafsir al-Tauhîdi*. Dalam karyanya ini, ia menjelaskan bahwa dengan metode ketauhidan yang komprehensif (*wholeness/al-kulliyah*), membutuhkan beberapa unsur yang beragam; unsur bahasa misalnya, dibutuhkannya pemahaman bahasa Al-Qur`an, yaitu pemahaman sebagaimana orang-orang di zaman pewahyuan. Unsur pemahaman manusia, dibutuhkannya metodologi komprehensif dari alam ghaib dan alam nyata. Unsur topic bahasan, dibutuhkan pengelompokan tema ketauhidan dari ayat-ayat Al-Qur`an kemudian dikaitkan dengan kehidupan manusia sehari-hari. Unsur cakupan, dibutuhkan cakupan manusia kapan dan dimanapun ia berada, dibutuhkan juga hokum seputar ketauhidan dalam hal akhlaq kerohanian dalam rangka berfikir secara menyeluruh (*wholeness/al-kulliyah*).¹¹⁵

Sebagai contoh dari tafsir tematik (*al-tafsir al-maudhu'i*) adalah penafsiran Q.S.Al-Baqarah yang membahas tentang tema orang-orang yang beriman dengan pahala yang akan didapatkannya, namun tidak cukup hanya Q.S.Al-Baqarah saja,

¹¹³ Washfi Asyur Abu Zaid, *Al-Tafsir al-Maqasidi Lisuwar Al-Qur`an al-Karim*. Mekah: Alukah Press, 2013.

¹¹⁴ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam, dalam 'Pidato Pengukuhan Guru Besar Pada Bidang Ulumul Qur'an,'" *Universitas Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2019.

¹¹⁵ Hasan al-Turabi, *Al-Tafsîr al-Tauhîdî*, Jilid.1. London: Dar al-Sîqi, 2004, hal. 25.

akan tetapi harus dilengkapi dengan kandungan Q.S.Al-Mu`minun (juz 18). Demikian pula dengan tema orang-orang munafiq dengan balasan yang akan didapatkannya, namun juga harus diiringi dengan kandungan Q.S.Al-Munafiqun (juz 28). Juga dengan tema tentang Nabi Adam As. Yang tidak hanya ada dalam Q.S.Al-Baqarah saja, namun ada juga dalam Q.S.al-A'raf, Q.S.al-Hijr, Q.S.al-Kahfi, dan lainnya.¹¹⁶

Dalam kajian Al-Qur`an, prinsip keseluruhan (*wholeness/al-kulliyah*) maksudnya adalah kesatuan struktur redaksi dan relasi maknanya (*al-wahdah al-binâ`iyyah*). Bahwa Al-Qur`an memiliki kesatuan dalam hal jenis, ragam, redaksi, tantangan, partikelir, dan kemukjizatannya yang tidak bisa tertandingi karya selainnya, dan karakteristik ini tidak terpisah satu dan lainnya, dengan kata lain ini maksudnya adalah bahwa setiap surah, ayat, juz, hizb, redaksinya seakan-akan adalah suatu kesatuan kalimat. Paradigm ini berasal dari Al-Qur`an itu sendiri (Q.S.Hud:1):

الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

Alif laam raa, (inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu.

Kata أَحْكَمْتُ atau kata *ihkâm* yaitu menyatukan susunan suatu kesatuan yang mustahil terputus atau sobek, dan ini dipertegas juga dalam Q.S.al-Hajj: 52:

فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Al-Qur`an adalah satu kesatuan, suatu susunan ayat-ayatnya yang pasti, dan tidak mungkin terpartisi (terbagi-bagi) atau menerima sebagian dan menolak sebagian lainnya, ini layaknya satu kata, satu kalimat, satu ayat, walaupun sekilas nampak ayat-ayat, surah-surah itu terbagi-bagi, dan jika itu terbagi, maka sesungguhnya hal tersebut tidak sesuai dengan spirit pembelajaran. Dan bahwasannya diturunkannya wahyu (*tanzîl*) itu berfungsi untuk mengubah suatu realitas. Seorang manusia tidak mampu memahami Al-Qur`an sekaligus, namun seorang manusia memungkinkan memahaminya dengan terlebih dahulu menjadikannya satu kesatuan yang masing-masing kata dan huruf-

¹¹⁶ Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb*. Beirut: Dar al-Ma`rifah, 1961, hal. 305.

hurufnya juga merupakan suatu kesatuan. Kesatuan kalimat dalam kata dan bagian-bagiannya, layaknya seorang manusia dengan kesatuan anggota tubuhnya, dan perihal diturunkannya Al-Qur`an secara berangsur-angsur adalah untuk meneguhkan hati dan memudahkan manusia dalam memahami kandungannya yang satu kesatuan. Juga ketika terbersit dalam benak seseorang tentang pemahaman ayat yang berisikan suatu keburukan, seakan terasa menderita sesaat, seolah-olah ayat-ayatnya adalah satu kesatuan, begitupula jika hal tersebut adalah tentang hidayah, tentu akan memotivasi lainnya, dengan cara penguasaan akan penggambaran suatu hidayah tadi. Gambaran ini meneguhkan keunggulan Al-Qur`an yang semakin tak tertandingi bahkan karya seperti ensiklopedi sejarah umat terdahulupun tidak mampu menandinginya.

Jika Al-Qur`an tidak berdasarkan prinsip keseluruhan (*wholeness/al-kulliyah*), tentu Al-Qur`an sulit untuk menjelaskan tentang masa depan umat manusia, salahsatunya dengan cara menjelaskan *sunatullah* dengan prediksi, yang mustahil didapatkan dengan cara perdukunan sebagaimana yang dilakukan umat terdahulu, atau dengan cara analogi masa depan terhadap masa sekarang, akan tetapi yang dibutuhkan adalah pembacaan atas tanda-tanda kekuasaan-Nya dengan cara pembacaan yang ilmiah dan mendalam.

b. Penafsiran dari berbagai dimensi (*ta'addud al-ab'ad*).

Dalam kajian tafsir, kritikan ditujukan untuk tafsir tematik, misalnya adalah kitab *al-Tibyân fi Aqsâm Al-Qur`an* karangan Ibnu Qayyim Jauziy (w.751 h.) yang secara khusus menganalisa penafsiran Al-Qur`an terfokus pada topik ayat-ayat sumpah (*Aqsâm*), namun ia tidak mengimbangnya dengan teori lainnya dan penafsir lainnya, sehingga pendekatan tafsir ini terlihat sangat parsial/atomistik dan terkesan terburu-buru.

Dalam sejarah penafsiran Al-Qur`an, pola penafsiran terpolarisasi menjadi dua; *bi al-riwâyah* dan *bi al-'aql*. Ibnu Khaldun kemudian menjelaskan relasi hubungan antara keduanya, yaitu bahwa *Tafsir bi al-riwâyah* maksudnya adalah dzatnya, Adapun *tafsir bi al-'aql* adalah bahasa lisan yang menjadi produk keilmuan. Jenis kedua inilah yang kemudian banyak mendominasi penafsiran.¹¹⁷

¹¹⁷ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Damaskus: Dar Ya`rab, 2004, hal. 384.

Munculnya *Tafsir bi al-'Aql* menjadikan corak penafsiran semakin beragam, Abu Hasan al-'Asy'ari dalam karyanya *al-Mukhtazin* banyak menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, walaupun kemudian banyak yang ia revisi sebagai dasar argumentasi bagi madzhabnya, bahkan untuk permasalahan yang bukan menjadi topik perdebatan teologis sekalipun.¹¹⁸

c. Penafsiran berdasarkan Kebermaksudan (*Maqasidiyyah*)

Prinsip kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah*) sebenarnya dapat ditemukan dalam tafsir tematik (*al-maudhû'i*), yaitu memahami Al-Qur'an sebagai suatu hal yang komprehensif (*kulliyah*) dan integratif (*wihdah*).¹¹⁹ Maka berdasarkan prinsip tersebut, ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum (*âyat al-ahkâm*) akan bertambah cakupannya dari yang hanya berjumlah ratusan ayat menjadi satu Al-Qur'an penuh. Ayat-ayat berkenaan dengan akidah, kisah para Nabi saw dan eskatologi juga dapat menggambarkan prinsip komprehensifitas (*al-kulliyah*) yang dalam hal ini berfungsi juga sebagai pembahasan fiqh islam, bukan sekedar pembahasan akidah dan kisah saja. Maka dengan cara ini, akan membuka jalan dalam membentuk suatu dasar-dasar agama (*al-mabâdi`*) dan nilai-nilai akhlak yang merupakan tujuan inti dari penggalan-penggalan kisah hari kiamat, yang juga mampu menjadi *illat* suatu hukum, sebagai tambahan *illat* yang tersurat, yang dalam tradisi fiqh klasik dikenal sebagai *takhrîj al-manâth* yang dalam konteks maqashidi juga berfungsi sebagai *tanqîh al-manâth* dan *tahqîq al-manâth*.

Corak penafsiran yang beragam, dikomentari oleh Muhammad Abduh, bahwa semakin banyaknya kecenderungan khusus (*maqshad khash*) penafsiran, justru semakin menjauhkan dari tujuan utama dari ayat-ayat Al-Qur'an, bahkan berakhir kepada kepentingan sebagian madzhab saja.¹²⁰ Ia juga mengklasifikasikan tafsir kepada dua; *pertama*, Tafsir yang kering dan jauh dari inti ajaran Allah dan Al-Qur'an yaitu tafsir yang didominasi analisa kata dan kalimat. *Kedua*, tafsir yang menekankan kepada pemahaman yang mengantarkan manusia meraih kebahagiaan dunia dan akhirat. Lebih jauh lagi menurutnya tafsir adalah upaya seorang penafsir untuk memahami wahyu

133. ¹¹⁸ Abu Qasim Ibn Asakir, *Tabyîn Kadzbi al-Muftarî*. Beirut: Dar al-Fikr, 1399, hal.

¹¹⁹ Hasan al-Turabi, *Al-Tafsir al-Tauhîdî*...., hal. 368.

¹²⁰ Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Mannar*. Cairo: Dar al-Mannar, 1947, hal. 9–10.

Allah beserta hikmah disyariatkannya suatu hukum, akidah, akhlak, yang mengarahkan ruh manusia mendapatkan petunjuk yang sebenar-benarnya dengan cara meminta petunjuk dari Al-Qur`an.¹²¹

B. Tafsir Non-Maqasidisistemik dari Penafsiran Tekstual saja

1. Definisi Tekstual

Teks adalah setiap diskursus yang tertulis. Tulisan merupakan kelanjutan dari ucapan atau perkataan. Oleh Paul Ricoeur, relasi tulisan dan perkataan itu disebut sebagai lingkaran lingustik hermeneutik.¹²² Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) teks ialah kata-kata asli dari pengarang, kutipan dari Kitab Suci untuk pangkal ajaran atau alasan.¹²³ Teks juga berarti ujaran (*lafazh*) yang tertulis dalam Al-Qur`an dan Hadis sebagai dalil bagi suatu hukum.¹²⁴ Teks ialah setiap ujaran yang difahami dari Al-Qur`an dan Hadis baik secara jelas (*zhâhir*), terperinci (*mufassar*), makna asli (*haqîqah*), maupun makna metafor (*majâz*).¹²⁵ Menurut ulama *ushul fiqh* dan *ilm kalâm*, teks ialah setiap ujaran yang tidak memiliki kecuali hanya satu makna.¹²⁶ Menurut ulama mazhab Hanafi, teks merupakan suatu penjelasan atas makna yang jelas (*zhâhir*), berasal dari pemahaman subjektif, bukan sekedar bentuk *zhâhir* ayat.¹²⁷ Setiap teks memiliki konteks khusus, teks merupakan bentuk yang signifikan, teks dan konteks memiliki histori khusus yang merupakan bagian dari teks, bagian yang tak terpisahkan dari kapasitasnya untuk menyampaikan dan menghasilkan makna.¹²⁸

Pendekatan tekstual adalah kecenderungan dari sekelompok umat Islam, yang dalam menafsirkan Al-Qur`an bertumpu pada makna *zhahir* teks (secara literal), tanpa melihat aspek sosio-historis

¹²¹ Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Mannar...*, hal.15.

¹²² Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. UK: Cambridge University Press, 1981, hal.107.

¹²³ Pusat Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Jakarta: Balai Pustaka, 1994, hal.630.

¹²⁴ Abu Muhammad Ali Ibn Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, 1. Beirut: Dar Afaq al-Jadidah, 1983, hal 43.

¹²⁵ Abdul Aziz Al-Bukhari, *Kasyf al-Asrâr 'an Ushûl Fakhr al-Islâm al-Bazdawi*. Beirut: Dâr Kitâb al-Arabî, 2008, hal.67.

¹²⁶ Abu Ya'la Muhammad bin al-Farra`, *al-Uddah fî Ushûl Fiqh*. Beirut: Daar Kutub Ilmiyyah, 1990, hal. 137.

¹²⁷ Ahmad bin Abi Sahal al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsî*. India: Lajnah Ihya al-Ma'ârif al-Utsmâniyah, 1993, hal. 164.

¹²⁸ Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*. US: Cambridge University Press, 1983, hal.39.

di mana, kapan dan mengapa teks tersebut lahir. Kelompok ini sering disebut dengan istilah skripturalis-tektualis.¹²⁹ Abdullah Saeed berpandangan bahwa pendekatan tafsir tekstual modern adalah penafsiran yang bersumber hanya kepada penafsiran etika-hukum para sahabat Nabi saw saja terhadap Al-Qur`an.¹³⁰ Dalam hal gender, Amina Wadud berpendapat bahwa pemikir tekstualis konservatif memahami Al-Qur`an secara eksplisit dalam konteks sejarah dan budaya patriarki sebelum islam datang, padahal dibutuhkan pemahaman yang reformis kontekstualis dalam rangka menuju tatanan sosial yang adil.¹³¹

Tekstualis terbagi dua (2): *Pertama*: Tekstualis lentur (*soft literalism*) dimana makna literal ditekankan dan menjadi dasar untuk eksplorasi seluruh makna teks *Kedua*:. Tekstualis kaku (*wooden literalism*) yaitu pemahaman yang kaku tentang makna literal dari kata-kata tanpa memperhatikan kompleksitas yang terkait dengan makna. Untuk jenis kedua, akan bermasalah karena Kitab Suci sebagian besar bersifat renungan yang melewati konsep-konsep seperti moralitas, spiritualitas dan Tuhan yang transenden. Dengan demikian, bahasa yang digunakan seringkali bersifat simbolik, kiasan, dan antropomorfis. Jika ini disajikan dalam gaya literal kaku, maka makna-makna yang muncul bisa saja bertentangan dengan semangat agama.¹³²

Nasr Hamid Abu Zayd dalam karyanya *Mafhûm Nash* menjelaskan arti teks : “Mempelajari teks sebagai teks bahasa maksudnya dimulai dari proses terbentuknya, rangkaian katanya, *dilâlahnya*, hubungannya dengan teks lainnya dalam kebudayaan tertentu adalah suatu kajian dalam hal sastra di era modern. Suatu teks sangat mungkin menjadi bahan kajian dalam ilmu lainnya, atau mungkin menjadi suatu materi dalam kajian bahasa itu sendiri dengan beragam cabang keilmuannya seperti ilmu suara (fonologi), ilmu dilalah dan kamus.”¹³³ Definisi tersebut sama seperti pengertian yang dijelaskan Hasan Hanafi dalam karyanya *Min al-Naqli il al-Ibda'*, teks dimaknai sebagai rangkaian proses terbentuknya teks tersebut

¹²⁹ Didi Junaidi, *Menafsir Teks Memahami Konteks (Menelisik Akar Perbedaan Penafsiran Terhadap Al-Qur`an)*. Yogyakarta: DeePublisher, 2016, hal.80.

¹³⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur`an*. New York: Routledge Press, 2006, hal. 50.

¹³¹ Amina Wadud, *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999, hal.xiii.

¹³² Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur`an*. New York: Routledge, 2006. Hal.113

¹³³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûmun Nash Dirâsah Fi Ulûmil Qur`ân*, Cairo: Hai`ah al-Mishriyah al-`Amah lil Kitab, 1990, hal.18.

secara menyeluruh, yaitu seluruh pembahasan teks tersebut, pembahasan babnya, pasalnya, baitnya atau ungkapannya. Teks tidak hanya berisi tentang informasi saja, namun juga merupakan isi dari pembahasan tersebut. Teks merupakan bagian dari sastra, dimana diterapkannya sebuah kritik atas sastra, tidak sekedar dokumentasi sejarah, sumber sejarah atau otentisitas sejarah saja.¹³⁴ Berbeda halnya dengan Abdullah Saed, menurutnya makna dalam Al-Qur`an sangat berkaitan erat dengan bentuk teks Al-Qur`an, oleh karena itu ia membagi teks ke dalam beberapa bentuk,¹³⁵ *Pertama*, teks yang berhubungan dengan metafisika (*ghaib*). *Kedua*, teks yang berorientasi sejarah. *Ketiga*, berbentuk cerita dan perumpamaan. *Keempat*, teks yang berorientasi *'ibâdah 'amaliyyah* (praktek).

Menurut Isutzu, untuk memahami sebuah teks harus berdasarkan teori semantik dan ethnolingistik, yaitu sebuah teori penafsiran yang mengkorelasikan antara material linguistik (bahasa) dengan material kultural (budaya).¹³⁶ Banyak hal yang dapat memberi gambaran tentang relasi linguistik dan teologi sekalipun, yang menjadikan bahasa arab memiliki makna linguistik dasar, contohnya pada pemilihan kata تَسْبُؤًا yang artinya mencacimaki, dan tidak

menggunakan kata تَجْدِيفٌ yang artinya juga mencacimaki, sebagaimana dalam Q.S. Al-An'am:108.¹³⁷ Pendekatan semantik (*bayâni*) tersebut kemudian dijadikan pendekatan tafsir oleh Binti Syathi` dalam karyanya *al-Tafsir al-Bayâni li Al-Qur`an al-Karîm*.¹³⁸

Penafsiran tidak cukup mengandalkan pemahaman secara parsial, namun dibutuhkan pemahaman yang komprehensif, sehingga seakan-seakan merupakan teks asli itu sendiri. Lebih dari itu, penafsiran tersebut dapat dijadikan dasar dalam memahami setiap fenomena individual secara menyeluruh.¹³⁹ Penafsiran tidak hanya berperan dalam ekspresi kehidupan secara tertulis, tetapi berkaitan dengan hubungan dasar manusia satu sama lain dan berkaitan dengan

¹³⁴ Hasan Hanafi, *Min al-Naqli Ila al-Ibda`*, Beirut: al-Muassasah al-Jam'iyah, 1992, hal.46.

¹³⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur`an*,..... hal.90.

¹³⁶ Tosihiko Isutzu, *Ethico Religious Concepts in The Qur`an* . Canada: McGill University Press,2000, hal. 7.

¹³⁷ Ian Richard Natton, *Text and Trauma: An East-West Primer*. New York: Routledge Curzon, 1996, hal.2.

¹³⁸ Aisyah Aburrahman binti Syathi`, *al-Tafsîr al-Bayâni li Al-Qurâni al-Karîm*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1962.

¹³⁹ Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. New York: State University of New York, 1990, hal.41.

aktifitas duniawi lainnya. Penafsiran merupakan kemampuan untuk memahami, sebagai anugerah dasar manusia, yang menopang kehidupan komunalnya dengan orang lain yang terjadi melalui bahasa dan kemitraan percakapan.¹⁴⁰ Pemahaman terhadap teks juga sangat tergantung kepada subjektifitas penafsir, yang dimulai dari pemahaman subjektif dirinya menuju sebuah pemahaman teks.¹⁴¹

Jika Abdullah Saeed mengklasifikasikan pendekatan penafsiran menjadi tiga: Tekstualis, semi-kontekstualis, dan kontekstualis,¹⁴² berbeda halnya dengan Didi Junaidi yang mengklasifikasikannya hanya menjadi dua: Tekstualis (*al-ittijâh al-nashsh*) dan kontekstualis (*al-ittijâh al-wâqi`î*).¹⁴³

Kelompok tekstualis menyakini tiga asumsi yang dibuat oleh kelompok konservatif tentang wahyu Tuhan berikut ini: bahwa ia tidak diwahyukan dalam masa historis, bahwa ia dapat dipahami dengan cara yang paling baik hanya pada saat pewahyuannya, dan bahwa ia sejajar dengan tafsirnya.¹⁴⁴

Salah satu yang dapat mendekonstruksi argumen tekstualis ialah dengan kaidah-kaidah teks juga, diantaranya kaidah *al-musyarak al-lafzhî* yaitu memandang arti sebuah kata dari berbagai sisi makna bahasa, satu kata terulang berkali-kali dalam Al-Qur`an.¹⁴⁵

2. Tokoh Penafsir Tekstualis-Skripturalis

a. Ibn Hazm al-Andalusi (994-1064 M.)

Menelusuri awal munculnya kelompok tekstualis-skripturalis, tertuju kepada seorang yang bernama Ibn Hazm (994-1064),¹⁴⁶ murid dari Abu Daud al-Zhahiri al-Asfahani (816-883), pendiri mazhab

¹⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings (Topics In Historical Philosophy)*. US: Northwestern University Press, 2007, hal. 157.

¹⁴¹ Martin Heidegger, *Being and Time*. London: SCM Press, 1962, hal.342.

¹⁴² Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur`an*. New York: Routledge, 2006.

¹⁴³ Didi Junaidi, *Menafsir Teks Memahami Konteks (Menelisk Akar Perbedaan Penafsiran Terhadap Al-Qur`an)*. Yogyakarta: DeePublisher, 2016, hal.79.

¹⁴⁴ Budi Juliandi dan Saifuddin Herlambang, "Menggugat Tafsir Tekstual," dalam *Jurnal al-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir* 1, no. 1 (2016): hal. 59.

¹⁴⁵ Luqman, "al-Musyarak al-Lafzy Mendekonstruksi Argumen Tafsir Tekstual," dalam *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur`an Dan Tafsir* 4, no. 01 (2019): hal.13.

¹⁴⁶ Ibn Hazm merupakan salahsatu tokoh mazhab Asy`ariyyah dari wilayah barat/magrib (Andalusia), adapun tokoh mazhab Asy`ariyyah dari wilayah timur/masyriq (Baghdad) diantaranya adalah al-Baqilani, Abdul Qahir al-Jurjani, al-Juwaini. Abid Jabiri, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fi Aqâ'id al-Millah*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 1998, hal. 36.

Zhâhirî.¹⁴⁷ Diantara doktrin yang ia yakini adalah bahwasannya suatu ayat tidak mungkin ditakwilkan, namun memungkinkan terjadinya pentakwilan suatu ayat kepada makna *zhahir* ayat saja.¹⁴⁸ Ia mengklasifikasikan takwil kepada dua: Takwil yang diterima (*maqbul*) yaitu mengalihkan makna suatu bahasa ke makna bahasa lainnya disertai petunjuk (*burhân*), takwil tertolak (*mardûd*) yaitu mengalihkan makna suatu bahasa ke makna bahasa lainnya tanpa disertai petunjuk (*burhân*).¹⁴⁹

Dia juga dengan tegas menolak penggunaan analogi (*qiyâs*)¹⁵⁰, logika (*ra`yi*), *istihsân*, *taqlîd*, dan *ta`lîl* sebagai sumber hukum dalam islam, argumentasi yang ia bangun adalah lemahnya dalil-dalil dari Al-Qur`an dan Hadis yang menjustifikasi hal tersebut.¹⁵¹ Prinsip yang selalu dijelaskan Ibn Hazm diantaranya `semua hukum dalam Al-Qur`an telah tertulis secara tekstual`.¹⁵² Menurut kelompok ini, teks hukum (*khithâb syar`i*) sudah sempurna dan tidak membutuhkan konteks hukum lagi.

Menurut Ibn Hazm, bahwasannya Al-Qur`an berbicara tentang peristiwa sejarah, namun tidak dengan sendirinya bersifat historis. Al-Qur`an dengan sendirinya juga mengulang-ulang kandungannya yang berupa peringatan, perintah, hukuman, ganjaran, dan lain-lain, pada saat yang sama, hal keduniawian terlihat mendominasi makna teks, sehingga sangat mustahil untuk menghindari determinasi makna lahir teks tersebut. Tidak heran apabila kelompok Zhahiri beranggapan bahwa bahasa sangat ditentukan oleh sesuatu yang bersifat nyata, dan bukan konsep abstrak dari kebebasan interpretatif spekulatif.¹⁵³

Oleh karena itu, teori linguistik Ibn Hazm didasarkan pada analisis-imperatif, yaitu keyakinan bahwa Al-Qur`an pada tingkat

¹⁴⁷ George Tharabsy, *Naqd Naqd al-'Aql al-Arabiyy Wahadat al-'Aql al-'Arabiyy al-Islamiyy*. Beirut: Dar Saqiyy, 2002, hal.381.

¹⁴⁸ Abu Muhammad Ibn Hazm, *al-Radd 'ala Ibn al-Naghriyyah al-Yahûdî wa Rasâ'il Ukhrrâ*. Cairo: Maktabah Dar al-'Arubah, 1960, hal. 117.

¹⁴⁹ Muhammad Abu Abdullah Abu Sha'alik, *Al-Imâm Abû Hazm al-Andalûsî Imâm Ahl Andalûsî*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1995, hal. 44.

¹⁵⁰ *Qiyas bathil* yang dimaksud Ibn Hazm adalah dalam ilmu Fikih dan ilmu Teologi (*ilm kalam*) yaitu analogi (*qiyas*) sesuatu yang tampak (*al-syahid*) dengan sesuatu yang tidak tampak (*al-gha'ib*). Abid Jabiri, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî Aqâ'id al-Millah.....*, hal.39.

¹⁵¹ Abu Muhammad Ibn Hazm, *Mulakhash Ibtihâl al-Qiyâs wa al-Ra'y wa al-Istihsân wa al-Taqlîd wa al-Ta'lîl*. Damaskus: Mathba'ah Jâmi'ah Dimasq, 1960, hal. 4-6.

¹⁵² Abu Muhammad Ibn Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, 8. Beirut: Dar Afaq al-Jadidah, 1983, hal 3.

¹⁵³ Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*,... hal. 38.

verbal yang paling dasar adalah teks yang dikendalikan oleh dua imperatif-paradigmatik; *iqra* (bacalah) dan *qul* (katakanlah). Ibn Hazm menghubungkan analisisnya tentang perintah tersebut dengan cara pengertian yuridis tentang definisi (*hadd*), yaitu sebuah kata yang berarti `definisi berdasarkan logika, tata bahasa dan batasan`. Ada suatu hal yang terjadi dalam analisis-imperatif tadi, bahwa diantara perintah membaca (*iqra*) dan berbicara (*qul*) tersebut terjadinya penyampaian ujaran (*khobar*) yaitu realisasi verbal dari niat (*niyyah*).¹⁵⁴

Pendekatan Tekstual yang dimaksud Ibn Hazm sebenarnya lebih mengarah kepada gagasan merevitalisasi *ijtihad ushûli* yaitu usaha menformulasikan hukum berbasis kaidah dasar ushul fiqih dan kaidah penafsiran Al-Qur`an.¹⁵⁵ Dimulai dari *istitsmâr khithâb al-syar`i* yaitu proses memformulasikan hukum melalui analogi hukum, analogi logika, lafadh ayat yang umum (*âm*), lafadh ayat yang khusus (*khâsh*), lafadh ayat yang tidak terikat (*muthlaq*), lafadh ayat yang terikat (*muqayyad*), yang tersurat (*manthûq*), yang tersirat (*mafthûm*),¹⁵⁶ proses formulasi hukum ini diakhiri dengan *ijtihad*. Dalam menghasilkan produk hukum, Ibn Hazm mensyaratkan penerahan seluruh kemampuan seorang mujtahid dalam menghasilkannya.¹⁵⁷ Disinilah letak `ketegasan` Ibn Hazm dalam menafsirkan ayat Al-Qur`an, makna suatu ayat selalu ditinjau dari berbagai sisinya, namun yang paling mendasar adalah dari sisi makna tekstual (*dilâlah nash*) nya.¹⁵⁸

Hal yang menunjukkan bentuk kehati-hatian Ibn Hazm sehingga menjadikan dirinya memilih untuk menerapkan pendekatan tekstual dalam penafsiran adalah ketika ia mengkritisi *bible* sebagai sebuah kitab suci umat Nasrani. Menurutnya, perbedaan mendasar antara Al-Qur`an dan bible ialah ketidaan peran Nabi Isa (*al-masîh*) dan kitab suci itu sendiri dalam proses pewahyuan/pengkodifikasian *bible*. Dalam proses kodifikasi *bible*, yang sangat berperan justru para juru tulis *bible*, yang tidak lain adalah murid-murid Nabi Isa as (*al-*

¹⁵⁴ Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*,...hal. 40.

¹⁵⁵ Muhammad Bana`mir, *Ibn Hazm wa Ārâ`uhu al-Ushûli*. Beirut: Dâr Kutub Ilmiyyah, 2007, hal. 43-44.

¹⁵⁶ Muhammad Bana`mir, *Ibn Hazm wa Ārâ`uhu al-Ushûli*,.... hal. 471.

¹⁵⁷ Abu Muhammad Ali Ibn Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm ...*, hal.133.

¹⁵⁸ Muhammad Bana`mir, *Ibn Hazm wa Ārâ`uhu al-Ushûli*..... hal. 50-53.

masîh).¹⁵⁹ Para juru tulis *bible* layaknya `irama yang ditiupkan roh kudus dari langit.¹⁶⁰

Cara berfikir yang penuh kehati-hatian dari Ibn Hazm terlihat juga dari sikapnya terhadap logika berfikir Aristoteles, hal tersebut menjadikan dirinya memiliki perbedaan sikap dengan mayoritas ulama pada zamannya yang menolak logika Aristoteles secara keseluruhan, dia tidak sepenuhnya menolak logika berfikir Aristoteles, namun mengakomodir logika itu kedalam sebuah '*ilm manthiq*'.¹⁶¹ Bahkan menurutnya ilmu logika ('*ilm manthiq*') lebih memungkinkan diadopsi kedalam ranah keilmuan agama dibandingkan ilmu teologi (*ilm kalam*).¹⁶²

Pendekatan dan pemikiran tekstualis Ibn Hazm sebenarnya merupakan `pilihan sulit` yang harus ia ambil, dalam situasi sosial politik yang `mengharuskan` dirinya untuk menjadi juru bicara dinasti umayyah ditengah gempuran pemikiran dan ideologi dua dinasti besar ketika itu yaitu dinasti Abbasiyah di Baghdad dan dinasti Fatimiyah di Mesir, maka sebagai anak dari seorang ayah yang menjabat sebagai Menteri pada masa kekhalifahan Hisyam al-Mu'ayyad (366 h.) Ibn Hazm memilih jalan untuk mengambil *bargaining position* dari kekuatan politik ketika itu.¹⁶³

Eksistensi mazhab Zhahiri semakin menemukan momentumnya pasca Ibn Hazm, doktrin mazhab Zhahiri yang tekstualis dimanfaatkan berikutnya oleh al-Mahdi Ibn Tumart¹⁶⁴ untuk meruntuhkan dinasti Murabithun kemudian mendirikan dinasti Muwahhidun¹⁶⁵ di Andalusia. Pendekatan tekstualis mazhab zhahiri ini pun semakin menampakkan jatidirinya, dengan motto `amar ma'ruf nahi munkar` yang ia jadikan senjata agamisnya, dan motto

¹⁵⁹ Adnan al-Maqrani, *Naqd al-Adyân 'Inda Ibn Hazm al-Andalûsî*. UK: al-Ma'had al-'Ālamî li al-Fikr al-Islâmî, 2008, hal.149.

¹⁶⁰ Abu Muhammad Ibn Hazm, *al-Fashl fî al-Milal wa al-Ahwa` wa al-Nihal*. Cairo: Maktabah al-Salam al-Alamiy, 1348.

¹⁶¹ Zakaria Ibrahim, *Ibn Hazm al-Andalûsî*. Cairo: al-Dâr al-Mashriah li al-Ta`lîf wa al-Tarjamah, 1995, hal. 111.

¹⁶² Abid Jabiri, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî Aqâ'id al-Millah.....*, hal.36.

¹⁶³ Abid Jabiri, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî Aqâ'id al-Millah.....*, hal.36.

¹⁶⁴ Ia lahir pada abad ke-5 hijriyah di desa al-Susi bagian selatan Maroko, nama lengkapnya Muhammad ibn Abdullah ibn Tumart dan mendapat julukan al-Mahdi, ia merupakan pendiri dinasti Muwahhidun bersama Abdul Mu'min ibn Ali. Ighnaz Goldziher, *A'azzu ma Yathlub*. Aljazair: Bibliotheque de l'Univertite, 1903, hal. 25.

¹⁶⁵ Dinasti muwahhidun tidak beraliran Asy'ariyyah murni, karena dalam praktiknya dinasti ini menggabungkan doktrin-doktrin beberapa aliran yang berkembang ketika itu, seperti Mu'tazilah, Syiah, dan Asy'ariyah. Abid Jabiri, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî Aqâ'id al-Millah.....*, hal.44.

`meninggalkan fanatisme dan kembali kepada teks` ia jadikan senjata ideologisnya.¹⁶⁶

Dibawah komando intelektual Ibn Thumart, dinasti Muwahhidun sesungguhnya tidak lagi berteologi Asy'ariyyah, akan tetapi menerapkan ideologi baru yang berasaskan tekstualitas Al-Qur'an dan Hadis sambil mengakomodir filsafat dan sains, sesuai dengan ideologi yang dicita-citakan oleh Ibn Hazm. Demikianlah kontribusi Ibn Thumart dengan teologi barunya yang bernama teologi Zhahiri mampu mewarnai kawasan Andalusia dan belahan dunia islam lainnya sampai saat ini.¹⁶⁷

Ideologi mazhab zhahiri ini mengalami transformasi berkali-kali demi melanggengkan misi tekstulis-nya, diantaranya adalah dengan mengatasnamakan salafi yang mengklaim ber*manhaj*kan layaknya para *salaf* (sahabat dan tabi'in) ber*manhaj* dalam aktivitas beragama mereka. Al-Buthi merupakan ulama yang tidak setuju dengan metode kelompok salafi yang menafikan eksistensi mazhab dalam islam, bahkan sanggahannya terhadap pandangan kelompok salafi yang dijurubicarai oleh Nashirudin Albani, tertuang dalam karyanya *Allâ Madzhabiyyah akhtaruhu Bid'ah Tuhaddidu al-Syari'ah al-Islâmiyyah*. Sikap kelompok salafi yang tidak bermazhab tersebut, menurut al-Buthi sesungguhnya adalah bentuk mazhab baru dalam islam.¹⁶⁸

Di Mesir dan beberapa kawasan di timur tengah juga muncul fenomena kelompok tekstualis radikal, seperti yang disinyalir Yusuf al-Qaradhawi sebagai `*jama'ah takfir wa al-hijrah*` yang bercirikan `*mengafirkan dan pergi*`.¹⁶⁹ kelompok ini mirip dengan kelompok Khawarij, sebagaimana ciri-ciri yang digambarkan oleh Nabi saw.:

1. Mengira bahwa ibadah mereka lebih baik dari yang lain:

يَحْتَقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ إِلَى صَلَاتِهِمْ وَقِيَامَهُ إِلَى قِيَامِهِمْ وَقِرَاءَتَهُ إِلَى قِرَاءَتِهِمْ.¹⁷⁰

2. Merobek kesatuan umat sebagaimana busur yang melesat dari panah:

يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ.¹⁷¹

3. Membaca Al-Qur'an secara tekstual saja:

¹⁶⁶ Abid Jabiri, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî Aqâ'id al-Millah*....., hal.44.

¹⁶⁷ Abid Jabiri, *al-Kasyf 'an Manâhij al-Adillah fî Aqâ'id al-Millah*....., hal.45.

¹⁶⁸ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Allâ Madzhabiyyah Akhtâruhu Bid'ah Tuhaddidu al-Syari'ah al-Islâmiyyah*. Damaskus: Maktabah al-Farabi Press, 2005.

¹⁶⁹ Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Shahwah al-Islâmiyah baina al-Jumûd wa al-Tatharruf*, Kairo: Dâr al-Syuruq, 2001, hal. 46.

¹⁷⁰ Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhari*, Hadis No.6933.

¹⁷¹ Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhari*, Hadis No.7562.

يُغْرُقُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرْاقِيهِمْ¹⁷²

4. Membunuh saudaranya yang Muslim:

يَعْتَسِلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ وَيَدْعُونَ أَهْلَ الْأَوْثَانِ¹⁷³

b. Ibn Taimiyyah

Tokoh kedua yang merepresentasikan pendekatan penafsiran tekstual adalah Ibn Taimiyah (1263-1328), dalam karyanya *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsir*, ia dengan tegas mengharamkan penggunaan akal dalam penafsiran. Menurutnya, seseorang yang menafsirkan dengan akalnya, sesungguhnya ia telah melampaui batas keilmuan, walaupun penafsirannya itu benar, hal tersebut menurutnya termasuk bentuk ketidaktaatan atas kehendak Tuhannya.¹⁷⁴ Dia juga mengklaim bahwa Nabi saw telah menafsirkan seluruh ayat Al-Qur`an sehingga tidak dibutuhkan lagi penafsiran dengan akal (*al-Tafsir bi al- ra`yi*).¹⁷⁵

Hal ini menimbulkan polemik dikalangan penafsir, bahkan tidak sedikit yang membantah kaidah penafsiran yang telah dirumuskannya, salahsatunya adalah Abu Hayyan (1256-1344) pengarang tafsir al-Bahr al-Muhîth, dia berpendapat bahwa dikalangan sahabat sendiri terjadi perbedaan penafsiran, hal ini menunjukkan bahwa perkataan sahabat Nabi saw tidak terlepas dari kesalahan (*laysat aqwâlan ma'shûmah*).¹⁷⁶ Pendapat Abu Hayyan ini mendapatkan respon serius dari Ibn Taimiyyah, bahkan dia menjadikan empat (4) bab khusus dalam karyanya *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsir* sebagai bantahan atas pendapat Abu Hayyan tersebut. Kelompok yang menggunakan pendekatan tekstual, oleh Khalid Abu Fadl disebut dengan fundamentalis,¹⁷⁷ yaitu yang meyakini kebenaran suatu penafsiran hanya berdasarkan riwayat saja, bukan berdasarkan akal atau konteks modern.

¹⁷² Muslim, *Shahîh Muslim*, Hadis No.1771.

¹⁷³ Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhari*, Hadis No.3344.

¹⁷⁴ Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*. Cairo: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1972, hal. 108.

¹⁷⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayâtuhu wa 'Ashruhu Arâ`uhu wa Fiqhuhu*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1991, hal.186.

¹⁷⁶ Rapoport Yossef and Shahab Ahmed, *Ibn Taimiyah and His Time*. UK: Oxford University Press, 2010, hal.185.

¹⁷⁷ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. US: Harper One Publishing, 2007, hal.18.

Bukti lain yang memperkuat bahwa Ibn Taimiyyah menggunakan pendekatan tekstual dalam penafsirannya adalah ketika ia mengutip riwayat tentang Asbab Nuzul Q.S.al-Hajj/22:52,

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang rasulpun dan tidak (pula) seorang nabi, melainkan apabila ia mempunyai sesuatu keinginan, syaitanpun memasukkan godaan-godaan terhadap keinginan itu, Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Dengan menceritakan bahwa setan membisiki Nabi saw setelah membaca Q.S.al-Najm/53:19-20,

أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ

Maka apakah patut kamu (hai orang-orang musyrik) menganggap al Lata dan al Uzza. Dan Manah yang ketiga, yang paling terkemudian (sebagai anak perempuan Allah).

Penafsiran tekstual dua ayat diatas, ia jadikan pedoman dalam metode menafsirkan berdasarkan riwayat (*isnad*) yang menceritakan kisah burung bangau (*qishshat al-garânîq*) atau yang dikenal dengan ayat-ayat setan, walaupun riwayat tersebut belum sepenuhnya benar, bahkan terindikasi berasal dari kisah *isra`iliyat*.¹⁷⁸

Dalam mensikapi kisah *isra`iliyyat*, dia mengklasifikasikannya menjadi tiga:¹⁷⁹ pertama, kisah yang diyakini kebenarannya dan sesuai dengan keyakinan umat islam maka diterima, kedua, kisah yang diyakini kebohongannya dan bertentangan dengan keyakinan umat islam maka ditolak, ketiga, kisah yang masih perlu diverifikasi kebenarannya (*maskut`anhu*) maka kisah ini tidak diterima dan tidak ditolak namun dikembalikan kepada individu penafsir.

Hal tersebut meneguhkan posisi Ibn Taimiyyah sebagai tokoh fundamentalis dengan doktrin-doktrinnya seputar konsep 'ishmah, sifat integritas Nabi (*shidiq*), prosedur pertaubatan, urgensi konsep

¹⁷⁸ Jamal al-Banna, *al-'Audah ilâ Al-Qur`ân*. Beirut: Dar Syuruq, 2008, hal. 60.

¹⁷⁹ Abu Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayâtuha wa 'Ashruha Arâ`uhu wa Fiqhuhu...*, hal.190.

abrogasi (*nâshik-mansûkh*), dan kriteria validitas suatu riwayat Hadis.¹⁸⁰

Dalam mengomentari kelompok Khawarij, Ibn Taimiyah terlihat masih membela kelompok ini dengan mengatakan bahwa tujuan mereka (kelompok Khawarij) masih dalam koridor mengikuti (*ittiba'*) Al-Qur`an. Berbeda halnya dengan kelompok Jahmiyyah dan Syi'ah yang sudah keluar dari koridor bahkan menentang Al-Qur`an.¹⁸¹

Namun tidak dipungkiri lagi bahwa kontribusi Ibn Taimiyah dalam perkembangan ilmu tafsir sangat besar, walaupun dirinya hanya menghasilkan dua karya tafsir saja semasa hidupnya, yaitu al-Tafsir al-kabîr dan Daqâ`iq al-Tafsir, namun karyanya yang lain yaitu Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsir, setidaknya membuka jalan bagi para penafsir setelahnya dalam menyusun karya tafsir, tidak heran apabila dirinya mendapatkan gelar bapak hermeneutika radikal.¹⁸²

Setidaknya ada tiga faktor yang menggugah dirinya dalam merumuskan metode hermeneutika radikalnya:¹⁸³ *pertama*, tradisi kontradiksi. Bahwasannya bahasa sebagai alat dalam memahami ayat, yang dalam tradisi tafsir sunni hanya berfungsi sebagai perantara saja bukan sebagai pertimbangan dalam menghasilkan makna, namun yang berperan tidak lain adalah doktrin teologi sunni, sehingga ketika terjadi kontradiksi antara makna bahasa dengan makna syar'i sunni, yang digunakan adalah makna syar'i, argumentasi yang ia gunakan juga adalah apabila makna bahasa ini dimanfaatkan justru sebagai justifikasi doktrin syiah dan muktazilah, maka menurutnya, setidaknya dirinya telah membentenginya dengan aturan-aturan yang berlaku pada metode hermeneutika. *Kedua*, difensif dari hegemoni syiah. Bahwa metode tafsir sunni selama ini sangat permisif dalam hal penafsiran ayat dengan Hadis. Pada periode Ibn Taimiyah ini, terjadi penetrasi ajaran sekte syiah yang sangat massif bahkan dalam lingkup penafsiran. Maka Ibn Taimiyah menggagas metode hermeneutik radikal ini dalam rangka membendung hegemoni ajaran syiah tersebut. *Ketiga*, pesatnya perkembangan metode periwayatan. Kehadiran Ibn Taimiyah tidak diragukan lagi menambah konsistensi

¹⁸⁰ Shahab Ahmed, "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses," dalam *Studia Islamica*, no. 87 (1998): hal.78.

¹⁸¹ Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwa Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah*, 13. Madinah: Majma' Malik Fahd li al-Thiba'ah, 2004, hal. 31.

¹⁸² Rapoport Yossef and Shahab Ahmed, *Ibn Taimiyah and His Time*. UK: Oxford University Press, 2010, hal.147.

¹⁸³ Rapoport Yossef and Shahab Ahmed, *Ibn Taimiyah and His Time...*, hal.180–85.

metode ini dan menkonsolidasikannya sehingga membuka jalan bagi para penafsir dalam menghasilkan karya tafsir dengan metode tersebut.

Pendekatan Tekstual dalam penafsiran yang dilakukan Ibn Taimiyyah bukan tanpa alasan, mengingat konteks sosio-historis keilmuan yang berkembang di abad pertengahan `memaksa` dirinya untuk memilih pendekatan tekstual tersebut, walaupun jauh sebelum abad pertengahan, sudah banyak yang mencoba menafsirkan ayat Al-Qur`an secara tekstual, keyakinan bahwa suatu ayat memiliki dualitas makna: *zhâhir* dan *bâthin* menjadi salah satu gambaran atas pendekatan tekstual dalam penafsiran pada masa itu. Apalagi pada periode itu juga muncul aliran Bathiniyyah dengan penafsiran *ma`nan bâthinan*-nya yang cenderung menyimpang, sehingga `mengharuskan` dirinya merumuskan metode penafsiran yang kaku (*strict*) dan tegas.¹⁸⁴

Keduanya (Ibn Hazm dan Ibn Taimiyah) memiliki kesamaan metode dalam pendekatan tekstual mereka, yaitu metode *Isnâd* yang mereka usung dalam penafsiran. Hal tersebut seperti yang Jamal al-Banna kritisi terkait kelemahan yang terdapat pada setiap metode-metode penafsiran Al-Qur`an, termasuk penafsiran Al-Qur`an dengan metode *isnâd* yang terlalu mengkultuskan metode itu tanpa menghiraukan alternatif metode-metode lain yang lebih relevan.¹⁸⁵

3. Teorisasi Teks dan Relasi Makna Teks

Pasca diturunkannya Al-Qur`an, gelombang penafsiran teks Al-Qur`an semakin meningkat, hal tersebut memicu kemunculan teori-teori teks Al-Qur`an, yang oleh Amin al-Khuli disebut teorisasi teks (*dirâsah al-nash*).¹⁸⁶ Perbedaan sudut pandang antara teks Al-Qur`an dan teks sastra, menurut Nashr Abu Zayd dapat dicari titik temunya, diantaranya kesepakatan tentang unsur-unsur kesusastraan (*fashâhah*) suatu kalimat/ayat yang terdiri dari tiga hal: pemilihan kata (*ibdâl*), peletakan kata (*mawqi`*), dan perubahan pada akhiran suatu kata (*I`râb*).¹⁸⁷ Hal tersebut juga berimplikasi terhadap kemunculan corak penafsiran yang beragam, semuanya bermuara dari latar belakang penafsir terhadap teori-teori apa saja yang dikuasainya.

¹⁸⁴ Abu Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayâtuhu wa 'Ashruhu Arâ`uhu wa Fiqhuhu...*, hal. 192.

¹⁸⁵ Jamal al-Banna, *al-'Audah ilâ Al-Qur`ân...*, hal. 60.

¹⁸⁶ Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb*. Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 1961.

¹⁸⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash Dirâsah fî Ulûm Al-Qur`ân*. Cairo: Hai`ah al-Mishriyah al-`Amah lil Kitab, 1990, hal.147.

Walaupun sesungguhnya, hampir seluruh penafsir dalam penafsirannya selalu berawal dari analisa bahasa dan sastra sebelum menganalisa disiplin ilmu lainnya.

Mencermati perjalanan teorisasi teks pasca wafatnya Nabi saw. merupakan periode penting dalam pra-perumusan teori-teori seputar pemahan teks Al-Qur`an. Meminjam klasifikasi Al-Khûli terkait hubungan antara ilmu linguistik arab dan disiplin ilmu lainnya, seperti filsafat, teologi (*kalâm*), dan logika (*manthiq*), muncullah para sastrawan yang menjadi tokoh sastrawan arab saat itu, diantaranya: 1. Sastrawan yang juga filosof, seperti: Sahal bin Harun, al-Jâhizh, Qudâmah bin Ja'far, Abdul Qâhir al-Jurjani, al-Zamakhsyâri, al-Sakkâki, Sa'adudin al-Taftizâni, al-Busthâmi, Hasan Syalabiy, Isham al-Isfirayni. 2. Sastrawan murni, di abad ke-1 dan 2 hijriyah, diantaranya: Al-Barmakiy Ja'far bin Yahya, Sahal bin Harun, al-Jâhizh, al-Mubarrad. Di abad ke-3, diantaranya: Abdullah bin al-Mu'taz (296 h), Abu Ahmad Askari (382 h), Abu Hilal Askari (365 h). Di abad ke-4, muncul para ahli sastra yang juga ahli teolog (*kalâm*), seperti: Ali bin Isa al-Rimâniy (384 h), al-Bâqilâni (403 h). Abad ke-5, Abdul Qâhir al-Jurjâni (471 h), Ibnu Atsir (673 h). 3. Abad ke-7, 3. Sastrawan yang juga ahli logika (*manthiq*), seperti Abu Ya'qub al-Sakkâkiy (626 h).¹⁸⁸

Teorisasi teks setidaknya dapat ditelusuri melalui teori linguistik. Linguistik/ilmu bahasa terbagi menjadi tiga:¹⁸⁹ *Pertama*, Fonologi (*'Ilm al-ashwat*) yaitu ilmu bunyi yang membahas tentang bunyi bahasa tertentu dengan mempertimbangkan fungsi dan makna yang dikandungnya,¹⁹⁰ *Kedua*, Stilistika (*'Ilm al-Balaghah*) yaitu ilmu yang menyelidiki bahasa yang dipergunakan dalam karya sastra dan sastra Al-Qur`an,¹⁹¹ *Ketiga*, Semantik (*'Ilm al-dilalah*) yaitu ilmu yang membahas tentang makna, teori makna, syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk mengungkap lambang-lambang bunyi sehingga mempunyai makna.¹⁹²

Ketiga ilmu ini, menurut Chomsky tercakup dalam sebuah tata bahasa/gramatika bahasa yang ia namakan *gramatika generative*

¹⁸⁸ Amin al-Khuli, *Manâhij Al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1961, hal. 100–107.

¹⁸⁹ Moh Matsna, *Kajian Semantik Arab Klasik dan Modern*. Jakarta: Kencana, 2016, hal. 3.

¹⁹⁰ Muhammad Ali al-Khouli, *Mu'jam 'Ilm al-Ashwât*. Riyadh: Universitas Riyadh, 1982, hal. 115.

¹⁹¹ Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur`an: Makna di balik Kisah Ibrahim*. Yogyakarta: LKiS, 2008, hal. 23.

¹⁹² Ahmad Mukhtar Umar, *'Ilm Dilâlah*. Kuwait: Dar al-Arubah, 1982, hal. 11.

yaitu suatu konsep atau teori yang memungkinkan atau meramalkan sejumlah kalimat yang takterbatas dalam bahasa untuk kemudian menganalisis struktur kalimat tersebut. *Gramatika generative* memiliki dua teori: *Pertama*, kaidah struktur frasa (*Phrase Structure Grammar*) yaitu sebuah metode analisis bahasa yang berfungsi untuk membangkitkan semua kalimat yang tidak terbatas dengan gramatika yang terbatas dalam suatu bahasa alamiah. *Kedua*, kaidah transformasi (*transformation rules*) yaitu kaidah yang digunakan untuk merubah dan menyusun kembali suatu struktur dengan cara membuat ekposisi struktural yang lengkap.¹⁹³

a. Fonologi (*‘Ilm al-Ashwat*)

Fonologi berasal dari bahasa Yunani *phone* (bunyi) dan *logos* (ilmu). Fonologi merupakan cabang ilmu linguistik yang mempelajari bunyi bahasa secara umum.¹⁹⁴ Fonologi terbagi dua: *pertama*, fonemik yaitu bagian yang membahas tentang fungsi bunyi sebagai pembeda makna, *kedua*, fonetik yaitu bagian yang membahas tentang memperhatikan makna. Adapun fonetik terbagi lagi menjadi tiga:¹⁹⁵ *pertama*, fonetik artikulatoris yaitu ilmu yang mengkaji bagaimana bunyi bahasa diproduksi oleh alat ucap manusia, *kedua*, fonetik akustik yaitu ilmu yang mengkaji tentang bagaimana bunyi tersebut berporses serta merambat di udara, dan *ketiga*, fonetik auditoris yaitu ilmu yang mengkaji tentang bagaimana bunyi bahasa dapat `diterima` oleh telinga, hingga mampu untuk dipahami oleh pendengar maupun penutur.

b. Stilistika (*‘Ilm al-Balaghah*)

Stilistika (*‘Ilm al-Balaghah*) merupakan salah satu mikrolinguistik yang dimanfaatkan dalam kajian Al-Qur`an yang kemudian berkembang menjadi stilistika Al-Qur`an (*al-Balâghah Al-Qur`ani*). Kajian stilistika Al-Qur`an berfokus pada bagaimana Al-Qur`an menggunakan bahasa, apakah ciri khasnya dan bagaimana efek penggunaan aspek-aspek analisis stilistika (*al-mustawayât al-uslûbiyyah*) pada ayat-ayat Al-Qur`an.¹⁹⁶

¹⁹³ Wati Susiawati, *Al-Jurjani Versus Chomsky*. Jakarta: Publica Institute Jakarta, 2020, hal. 5.

¹⁹⁴ Ria Yulianti and Frida Unsiyah, *Fonologi*. Malang: UB Press, 2018, hal.1.

¹⁹⁵ Ribus Wahyu Eriyanti, *Linguistik Umum*. Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, 2019, hal. 30–31.

¹⁹⁶ Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*. Yogyakarta: Karya Media, 2013.

Sebelum memasuki pembahasan seputar Balaghah Al-Qur`an, Nasr Abu Zayd telah membagi kemukjizatan (*I'jâz*) Al-Qur`an menjadi tiga: kemukjizatan ekstra teks (berasal dari luar teks), kemukjizatan intra teks (termasuk fase kodifikasi teks), dan kemukjizatan bahasa teks (sintaksis ayat).¹⁹⁷ Ketiga hal tersebut merupakan satu kesatuan yang harus dimunculkan dalam rangka untuk menunjukkan kemukjizatan Al-Qur`an (*I'jâz*). Menurutny, perbedaan Al-Qur`an dengan sastra arab adalah, bahwa sastra (*Balaghah*) Al-Qur`an merupakan bagian/jenis dari sastra arab itu sendiri. Oleh karena itu ia berpendapat bahwa terjadi perbedaan sudut pandang ketika memahami perihal rahasia kemukjizatan Al-Qur`an (*I'jâz*) dan kelemahan bangsa arab (*'Ajz*) dihadapan Al-Qur`an.¹⁹⁸ Pendapat ini sebenarnya telah disampaikan secara tegas oleh al-Jurjani, bahwasannya jenis tantangan (*tahaddîy*) yang diberikan Al-Qur`an kepada bangsa arab adalah sesuatu yang sangat berbeda dengan pemahaman kelompok Mu'tazilah seputar lafazh dan makna.¹⁹⁹

Amin al-Khûli dalam karyanya *Manâhij Tajdîd fî Nahwi wal Balâghah wal Tafsir wal Adab* menjelaskan bahwa penafsiran dari sisi sastra hendaknya dengan cara tema per tema bukan potongan surat per surat, oleh karena itu tafsir corak sastra ini mencakup dua hal,²⁰⁰ *Pertama*, konteks seputar pewahyuan Al-Qur`an (*dirâsah ma haulal Qur`an*), mencakup pembahasan umum seperti bentuk materi maupun spirit diwahyukannya Al-Qur`an tersebut, dimana bahasa arab menjadi ruh Al-Qur`an. Oleh sebab itu untuk memahami maksud dari Al-Qur`an adalah dengan mendeskripsikan ruh bahasa arab itu sendiri yang dikenal dengan "*dzauq 'arabiy*". Diantara bentuk materi ini ialah: Tanah perbukitan tempat dimana Al-Qur`an diturunkan, cuacanya, gurunnya, langit dan awannya, bulan dan bintangnya, dll. *Kedua*, teks Al-Qur`an itu sendiri (*dirâsah mâ fil Qur`an*), diawali dengan kosa kata (*mufradât*), dimana makna dan artinya mengalami perkembangan yang dinamis, yang kemudian berpengaruh sangat signifikan dalam kemajuan satu generasi ke generasi lainnya sehingga melahirkan peradaban umat yang maju. Selanjutnya adalah struktur kalimat dalam Al-Qur`an (*murakkabât*), ini berkaitan dengan '*ilm balâghah, nahwu, sharaf*, dll. Ini yang kemudian menunjukkan bahwa Al-Qur`an sangat bernilai sastra yang

¹⁹⁷ Abu Zayd, *Maḥḥūm al-Nash; Dirâsah fî Ulūm Al-Qur`ân.....*, hal. 146–53.

¹⁹⁸ Abu Zayd, *Maḥḥūm al-Nash; Dirâsah fî Ulūm Al-Qur`ân.....*, hal.151.

¹⁹⁹ Abdul Qahir al-Jurjani, *Dalâ'il I'jâz*. Cairo: Maktabah al-Khanji, 1984, hal.387.

²⁰⁰ Amin al-Khuli, *Min A'mâl Amin al-Khuli: Manâhij Tajdîd fî al-Nahwi wa al-Balâghati wa al-Tafsir wa al-Adab*. Beirût: Dâr al-Ma'rîfah, 1961, hal. 236.

sangat tinggi hingga mengalahkan sastra arab lainnya, dengan kata lain bahwasannya Al-Qur`an merupakan kitab sastra arab terbesar.

Selanjutnya penulis akan merujuk kepada Abdul Qâhir al-Jurjâni (w.471) untuk mengklasifikasikan Balaghah Al-Qur`an, dengan dua karyanya Asrâr al-Balâghah dan Dalâ'il al-I'jâz, dua buah karya yang melengkapi kekurangan karya-karya disiplin ilmu balaghah sebelumnya yang masih sangat sederhana. Dirinya memulai perumusan batasan-batasan sastra Al-Qur`an, ia mengklasifikasikan Balaghah menjadi tiga:²⁰¹ Ilmu Ma'ani, Ilmu Bayan dan Ilmu Badi'. Ilmu Ma'ani terbagi empat: *Khabar-Insya`* (berita-karangan), *Qashar* (ringkasan), *Fashl-Washl* (putus-sambung), dan *Îjaz* (redaksinya ringkas, maknanya panjang). Ilmu Badi' terbagi dua: *Muhsinat lafzhiyyah* (keindahan redaksi), *Muhsinat Ma'nawiyyah* (keindahan makna). Ilmu Bayan terbagi tiga: *Tasybih* (penyerupaan), *Isti'arah* (permisalan), dan *Kinayah* (perumpamaan).

Majâz Al-Qur`an, yang dikarang oleh Abu Ubaidah (w.207 h.), merupakan contoh salahsatu karya pertama dalam Stilistika Al-Qur`an.

c. Semantik ('*Ilm al-Dilâlah*)

Semantik berasal dari bahasa Yunani *sema* (nomina) yang berarti `tanda` atau `lambang` atau *semaino* (verba) yang berarti `menandai`, `berarti`, atau `melambangkan`. Atau dari kata *semantike*, bentuk *mu`annats* dari *semantikos*, yang berarti: menunjukkan, memaknai atau *to signify*. Menurut Ferdinand de Saussure, semantik (*signe linguistique*) ialah tanda dan lambang dalam linguistik yang terdiri dari (1) komponen yang mengartikan, yang berwujud bentuk-bentuk bunyi bahasa, dan (2) komponen yang diartikan atau makna dari komponen yang pertama itu.²⁰²

Menurut Toshihiko Izutsu (1914-1993), Al-Qur`an adalah ladang subur semantik, yang mencakup beragam kata beserta akar bahasanya, kemudian diintegrasikan kedalam metode penafsiran kontemporer yang berbeda dengan masa sebelum jahiliyah. Menurutnya cara terbaik untuk menguji keotentikan kosakata dalam Al-Qur`an adalah dengan cara melihat kondisi turunnya kata tersebut untuk kemudian digunakan disaat yang berbeda sebagai usaha menjawab berbagai pertanyaan yang muncul dengan benar.²⁰³ Begitu

²⁰¹ Ali al-Jarim dan Mushthafa Amin, *al-Balâghah al-Wâdhahah ; al-Bayân, al-Ma'âni, al-Badi'* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1995).

²⁰² Moh Matsna, *Kajian Semantik Arab Klasik dan Modern....*, hal.2.

²⁰³ Toshihiko Isutzu, *Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam*, Malaysia: Islamic Book Trust, 2006, hal.3.

juga halnya dengan Naguib al-Attas : “Penggunaan kosa kata bahasa arab kontemporer (berbeda dengan pre-jahiliyah) dalam Al-Qur`an sangat revolusioner dalam catatan sejarah beragama dan perkembangan peradaban bangsa arab, ini ditegaskan dengan transformasi semantik bahasa arab sebagai kata kunci dalam worldview mereka, yang menjadikan Nabi Muhammad mendapat julukan ahli nujum, tukang sihir, dll.”²⁰⁴

Perhatian terhadap Semantik (*‘Ilm al-dilalah*) ditunjukkan oleh para ulama dengan munculnya karya-karya berikut: *al-Maqâyis* karya Ibn Faris, *Asâs al-Balâghah* karya al-Zamakhsyari, *al-Khashâ’ish* karya Ibn Jinni, *al-Risâlah* karya al-Syâfi’i, *Dalâ’il al-I’jâz* karya ‘Abd. al-Qahir al-Jurjani (w. 421), *Les Lois Intellectuelles du Langage* dan *Essai de Semantique* karya Michael Breal (w.1883), *Course de Linguistique Generale* karya Ferdinand de Saussure (1916), *The Meaning of Meaning* karya Odgen dan Richard, *Dilâlah al-Alfâzh* karya Ibrahim Anis.²⁰⁵

Berdasarkan metode linguistik historis dan diskriptif, semantik (*‘ilm al-dilâlah*) terbagi menjadi dua: (1) *‘ilm al-dilâlah al-târikhi* (semantik historis) yaitu ilmu yang mempelajari perubahan makna dari masa ke masa atau diakronik, (2) *‘ilm al-dilâlah al-washfi* (semantik deskriptif), yaitu ilmu yang mempelajari makna pada kurun waktu tertentu dalam sejarah suatu bahasa atau sinkronik.²⁰⁶

Ada tiga teori seputar Bahasa:²⁰⁷ *Pertama*, teologis yaitu teori yang mengatakan bahwa manusia bisa berbahasa karena anugerah Tuhan, pada mulanya Tuhan-lah yang mengajarkannya pada Adam as., nenek moyang seluruh manusia, *kedua*, naturalis yaitu teori yang beranggapan bahwa kemampuan manusia berbahasa merupakan bawaan alam, sebagaimana kemampuan untuk melihat, mendengar maupun berjalan, dan *ketiga*, konvensionalis yaitu teori yang berpandangan bahwa bahasa pada awalnya muncul sebagai produk sosial. Ia merupakan hasil konvensi yang disepakati dan kemudian dilestarikan oleh masyarakatnya.

Adapun teori-teori yang berkembang seputar relasi makna teks, menurut Moh. Matsna ada tujuh:²⁰⁸ (1) *al-Nazhariyyah al-*

²⁰⁴ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998, hal.318.

²⁰⁵ Moh Matsna, *Kajian Semantik Arab Klasik dan Modern.....*, hal.5–10.

²⁰⁶ Moh Matsna, *Kajian Semantik Arab Klasik dan Modern.....*, hal.4.

²⁰⁷ Wati Susiawati, *Al-Jurjani Versus Chomsky*. Jakarta: Publica Institute Jakarta, 2020, hal. 32.

²⁰⁸ Moh Matsna, *Kajian Semantik Arab Klasik dan Modern.....*, hal.11–16.

Isyâriyyah/theory of meanings naming yaitu teori referensi/korespondensi atau teori yang merujuk kepada segitiga makna. Dari teori ini, munculah beberapa teori yang memfokuskan kajian terhadap isyarat dan tanda yang kemudian melahirkan ilmu tentang tanda atau semiologi atau semiotik. (2) *al-Nazhariyyah al-Tashawwuriyyah* (teori konsepsional) yaitu teori semantik yang memfokuskan kajian makna pada prinsip konsepsi yang ada pada pikiran manusia atau teori mentalisme. Tokohnya adalah John Locke dan Ferdinand de Saussure. (3) *al-Nazhariyyah al-Sulûkiyyah* (teori behaviorisme) yaitu teori semantik yang memfokuskan kajian makna bahasa sebagai bagian dari perilaku manusia yang merupakan manifestasi dari adanya stimulus dan respons. (4) *al-Nazhariyyah al-Siyâqiyyah* (teori kontekstual) adalah teori semantik yang berasumsi bahwa sistem bahasa itu saling berkaitan satu sama lain di antara unit-unitnya, dan selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Tokohnya adalah Ludwig Josef Johann Wittgenstein (5) *al-Nazhariyyah al-Tahlîliyyah* (teori analitik), yaitu teori yang menitikberatkan pada analisis kata ke dalam komponen-komponen. Tokohnya adalah Stephen Ullmann (6) *al-Nazhariyyah al-Taulîdiyyah* (generative theory) adalah teori yang didasarkan pada asumsi bahwa otomatisasi generasi/pelahiran kalimat-kalimat yang benar itu dapat dilakukan berdasarkan kompetensi pembicara/penulis. Tokohnya adalah Noam Chomsky. (7) *al-Nazhariyyah al-Wadh'iyyah al-Manthâqiyyah fî al-Ma'na* (teori situasional logis) atau *al-nazhariyyah al-tajrîbiyyah fî al-ma'na* (teori empiris tentang makna). Teori ini didasarkan pada berbagai pandangan filosofis, baik dari kalangan ahli bahasa maupun ahli logika. Diantara tokohnya adalah M. Chilik (1882-1936), A. Neurath, Hempel, Carnap, A.J. Ayer, dan F. Waisman.

Binti Syathi dengan metode tafsir *bayânî*-nya mencoba mengungkap makna semantik dari ayat-ayat yang dikajinya, karena menurut Tosiko Isutzu, Al-Qur`an adalah ladang semantik terbesar bahasa arab. Dalam metode tafsir *bayânî* ini dijelaskan secara detail dari sisi stilistika Al-Qur`an (Balâghah Al-Qur`an) sebagai bentuk kemukjizatan sastrawi.

Memaknai Al-Qur`an melalui pesan simbolik (semantik) merupakan upaya untuk menemukan mutiara yang terkandung dalam Al-Qur`an, karena menurut Al-Ghazali, dalam ayat Al-Qur`an, terkandung didalamnya 7 lapis makna, lebih jauh, Al-Ghazali berpendapat bahwa makna simbolik dari suatu ayat merupakan

makna transenden (*ma'âni rûhâniyyah malakûtiyyah*).²⁰⁹ Ia mencontohkannya dengan pemaknaan simbolik dari beberapa istilah sufistik, seperti *kibrît ahmar* (belerang merah) untuk memaknai ma'rifatullah, *tiryâq akbar* (tameng terbesar) makna simbolik dari ilmu tauhid. Pola yang digunakan Al-Ghazali dalam makna simbolik tersebut ialah mengkoneksikan alam makna dengan alam transenden sedangkan redaksinya sejatinya masih alam nyata. Ilmu yang mempelajari seputar simbol yang muncul dari konteks sebuah ayat dikenal dengan semiotika Al-Qur`an. Prinsip-prinsip semiotika Al-Qur`an dapat ditemukan diantaranya dalam tafsir-tafsir tasawuf yang banyak terkandung makna simbolik dari suatu ayat, seperti Tafsir Al-Jaylani dan Tafsir Misykatul Anwar karya Al-Ghazâli, Tafsir Ruhul Ma'ani karya al-Alûsiy.

4. Implikasi Pendekatan Tekstual dalam Penafsiran Non-Maqasidisistemik:

a. Islam sebagai Doktrin Baku (*Jumûd*)

Menurut al-Qaradhawi, dalam menyikapi teks, umat islam setidaknya terpolarisasi menjadi tiga:²¹⁰ Pertama, Neo-Zhâhirî,²¹¹ kedua, Neo-Mu'athilah, ketiga, Moderat (*Wasathiyah*). Kelompok Neo-Zhahiri cenderung menuding siapa saja yang berbeda pandangan dengannya sebagai kafir dan sesat.²¹² Hal tersebut bermuara dari sikap kelompok ini yang tekstualis, teks agama dipersempit hanya sebatas tampilan *zhahir* teksnya saja, tanpa menghiraukan konteks ayat tersebut.

Dalam konteks fenomena alam dan realita sosial misalnya, kelompok ini meyakini bahwa teks agama layaknya penentu segalanya (*al-hakimiyyah*), yang tidak memberikan kesempatan sedikitpun bagi teks-teks selainnya untuk menjelaskannya.²¹³ Padahal jika kita tinjau klasifikasi ilmu menurut Hasan Hanafi, ilmu terbagi

²⁰⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Jawâhir Al-Qur`ân*. Beirut: Dar IhyaUlum, 1986, hal. 36.

²¹⁰ Yusuf Al-Qaradhawi, *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid Syar'ah bayna Maqâshid Kulliyah wa Nushûsh Juz`iyyah*. Cairo: Dar Syuruq, 2005.

²¹¹ Kelompok neo-zhahiri ini tidak sepenuhnya menerapkan ajaran mazhab zhahiri, salah satu yang diikuti adalah penolakan mazhab zhahiri untuk diterapkannya suatu *illat* juga *maqashid* dari suatu hukum. Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Shahwah al-Islamiyah bainal al-Jumud wa al-Tatharruf* Kairo: Darul al-Syuruq, 2001, hal. 52.

²¹² Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Shahwah al-Islâmiyah baina al-Jumûd wa al-Tatharruf* ... hal. 45

²¹³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dîniy*. Cairo: Sinai Press, 1994, hal. 84.

dua.²¹⁴ Pertama, *'Ilm badihi dharûri* yaitu ilmu yang berasal dari panca indra manusia, kedua, *'Ilm istidlâl nazharî* yaitu ilmu yang berasal dari teori yang dirumuskan manusia. Kelompok ini mengabaikan ilmu-ilmu tersebut dengan segala proses terbentuknya. Kelompok ini menafikan peran akal dalam merumuskan teori dalam menghasilkan sebuah ilmu pengetahuan. Potensi akal manusia untuk menghasilkan solusi bagi problematika keilmuan dinafikan.

Teks agama, sebagaimana dijelaskan Abid Jabiri, kehilangan fungsi tematis (*maudhu'iyyah*) dan fungsi rasionalitas (*ma'quliyyah*) nya, sehingga hanya berfungsi sebatas objek pasif yang membelenggu pembacanya. Hal inilah yang menyebabkan kelompok tekstualis ini tidak mampu membaca teks sekaligus konteksnya secara metodologis. Ironisnya, kelompok ini justru memanfaatkan teks-teks keagamaan sebagai justifikasi bagi semua aktivitas keagamaan mereka yang cenderung statis (*jumud*), akibat dari karakteristik otoriter (*sulthah*) sebuah teks.²¹⁵

Dalam hal historitas (*tarikhiyyah*) sebuah teks ayat, kelompok tekstualis ini menganggapnya sebagai teks itu sendiri, padahal menurut Sahrur, bahwa hasil dari pembacaan generasi sahabat dan tabi'in bukanlah bagian dari teks ayat. Kelompok ini juga tidak mampu membedakan antara ayat-ayat hukum (syariat islam) dan fikih islam. Syariat Islam disini adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang pasti (*qath'i*), sedangkan fikih islam merupakan hasil pembacaan dialogis antara pembaca (*fuqaha`*) dan konteks zamannya, implikasinya adalah terjebaknya kelompok ini pada hasil pembacaan dialogis zaman sahabat dan tabi'in saja, padahal kita sebagai pembaca abad 21 ini, tentu memiliki logika berfikir dan problematika yang berbeda dengan zaman para sahabat dan tabi'in.²¹⁶ Hal ini diamini oleh Ahmad Thayyib (syaikh Al-Azhar saat ini), namun dirinya memiliki perbedaan pandangan terkait sikap dekonstruktif total terhadap teks-teks agama (*turats*) dari para pengusung hermeneutika Al-Qur'an dalam membaca teks-teks agama (*turats*).²¹⁷

Teks agama (*turats*) seharusnya difahami sebagai suatu kebaharuan (*mu'asharah*) yaitu dialog manusia modern dengan

²¹⁴ Hasan Hanafi, *Min al-'Aqîdah ilâ al-Tsaurah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi Press, 1988, hal. 263.

²¹⁵ Muhammad Abid al-Jabiri, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah Dirâsah wa Munâqasah*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 1991, hal. 49.

²¹⁶ Muhammad Sahrur, *Nahwa Ushul Jadîdah*. Beirut: al-Ahali Press, 2000, hal. 95.

²¹⁷ Ahmad Thayyib, *Al-Turâts wa al-Tajdîd Munâqasyah wa Rudûd*. Cairo: Dar Quds al-Arabiyy, 2016, hal. 22–24.

modernitas materi dan pemikiran.²¹⁸ Namun bagi kelompok tekstualis, teks difahami sebagai hasil final dari proses dialog zaman sahabat dan tabi'in saja, sehingga ketika ada pertanyaan seputar problematika kontemporer, mereka tidak sanggup untuk memberikan solusinya.

Implikasi dari sikap tekstualis radikal adalah munculnya fenomena pengafiran terhadap pihak lain yang tidak sejalan dengan pemikirannya. Padahal al-Buthi membagi kafir kepada dua: kafir dalam perbuatan (*kufr amali*), dan kafir dalam keyakinan (*kufr i'tiqadi*). Dirinya menjelaskan bahwa predikat kafir dalam keyakinan (*kufr i'tiqâdi*) adalah ditujukan kepada selain umat islam, hal tersebut ia perkuat dengan mengutip asbab nuzul Q.S.Al-Maidah:44,

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا
لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيِّينَ وَالْأَحْبَارِ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا
عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا اللَّهَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا
وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.

Bahwa kafir disini adalah ditujukan kepada orang-orang Yahudi yang mengingkari hukuman pelaku zina dalam Al-Qur'an bahkan dalam Kitab Taurat sekalipun.²¹⁹

²¹⁸ Muhammad Sahrur, *Al-Kitâb wa Al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`ashirah*. Damaskus: al-Ahali Press, 1990, hal. 10.

²¹⁹ Muhammad Sayyid Musayyar, *Qadhiyyat Takfiri fî Fikr al-Islâmî*. Cairo: Al-Azhar press, 2000, hal. 37.

b. Jihad Sebagai Perang Suci (Radikalisme)

Realitas umat Islam saat ini yang terbagi kepada dua kelompok; puritan dan moderat,²²⁰ salahsatu penyebabnya adalah sikap tekstualis dalam membaca teks-teks agama. Masing-masing dari dua kelompok diatas, dalam hal jumlah anggota, agenda dan aktivitas masing-masing, disinyalir Mun'im Sirri tidak monolitik namun beragam. Lebih jauh lagi, ia menjelaskan seputar penyebab lain dari munculnya ideologi radikalisme (puritan) dalam konteks Indonesia, *pertama*, situasi politik pasca reformasi membuka ruang yang luas bagi berkembangnya radikalisme beragama, *kedua*, lemahnya kepemimpinan (*lack of leadership*) bangsa.²²¹ Hal senada juga disampaikan Bakhtiar Efendi, bahwa penyebab munculnya pemikiran radikal tidak muncul dari ruang kosong dan bukan hanya karena faktor-faktor internal umat Islam saja, namun juga dikarenakan faktor-faktor eksternal.²²²

Kelompok tekstualis ini, oleh Yusuf al-Qaradhawi dan Muhammad Imarah, disebut juga dengan radikal, bukan fundamentalis. Hal tersebut karena karena istilah fundamentalisme memiliki makna yang *interpretable*.²²³ Begitupula yang diistilahkan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta sebagai Islam Radikal, dengan beberapa kriteria, diantaranya:²²⁴

1. Kelompok yang mempunyai keyakinan ideologis tinggi dan fanatik yang mereka perjuangkan untuk menggantikan tatanan nilai dan sistem yang sedang berlangsung.
2. Dalam kegiatannya mereka seringkali menggunakan aksi-aksi yang keras, bahkan tidak menutup kemungkinan kasar terhadap kegiatan kelompok lain yang dinilai bertentangan dengan keyakinan mereka.
3. Secara sosio-kultural dan sosio-religius, kelompok radikal mempunyai ikatan kelompok yang kuat dan menampilkan ciri-ciri penampilan diri dan ritual yang khas.

²²⁰ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority, Dan Woman*, London: Oneworld Publication, 2001.

²²¹ Mun'im Sirri, *Membendung Militansi Beragama Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Erlangga, 2003, hal. 20.

²²² Bakhtiar Efendi, *Agama dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: Nuqtah Press, 2007.

²²³ Muhammad Imarah, *al-Ushûliyah bain al-Gharb wa al-Islâm*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1998.

²²⁴ Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat Universitas Islam Negeri (PPIM-UIN) Jakarta, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, 2004.

4. Kelompok 'Islam radikal' seringkali bergerak secara bergerilya, walaupun banyak juga yang bergerak secara terang-terangan.

Adapun sebab-sebab kemunculan radikalisme menurut Yusuf al-Qaradhawi, diantaranya:

1. Lemahnya pemahaman keagamaan atau pemahaman yang keliru tentang agama. Maksudnya seseorang merasa bahwa dirinya adalah seorang yang pandai tentang agama dan layak berjihad, sedangkan ilmu yang dimilikinya hanyalah setengahnya saja. Orang inilah yang menurut al-Syathibi dikategorikan sebagai ahli Bid'ah atau *jahil murakkab*.
2. Memahami teks secara tekstualis. Yaitu memahami teks secara zahirnya saja tanpa mendalami maksud dibalik teks tersebut, seperti alasan (*illat*) suatu hukum. Inilah yang dilakukan kelompok zhahiriyah dalam menafsirkan teks-teks keagamaan.
3. Lebih menyukai berpolemik seputar masalah sekunder daripada masalah pokok. Diantaranya mempermasalahkan mengenai hukum memotong janggut, celana dibawah mata kaki (*isbal*), menggerakkan jari ketika tasyahud daripada bagaimana memikirkan masadepan ummat islam dan identitasnya pada era globalisasi sekarang ini.
4. Berlebihan dalam mengharamkan sesuatu. Maksudnya adanya kecenderungan untuk mengharamkan sesuatu, dan cenderung menambahkan daftar hal-hal yang diharamkan dengan mengaitkannya kepada Al-Qur`an dan Hadis serta perkataan ulama salaf. Pada kenyataannya para ulama salaf dalam menghukumi sesuatu selalu menggunakan kata-kata : "Kami membenci ini! kami tidak menemukan hukumnya!", berbeda dengan sekelompok orang yang dengan cepat mengatakan bahwa ini hukumnya haram. Atau jika dalam fiqih ada dua pendapat : *pertama* : mubah dan *lainnya* : makruh, maka kelompok ini lebih memilih untuk pilihan kedua yaitu makruh.
5. Pemahaman yang keliru. Ironisnya diantara pemahaman yang keliru ini adalah pemahaman yang sangat dibutuhkan secara tepat yang berimplikasi kepada penghukuman atas orang lain, seperti pemahaman seputar keimanan, islam, kafir, syirik, munafiq, jahiliya dsb. Keimanan ialah keyakinan dalam hati, diucapkan oleh lisan, diimplementasikan oleh tubuh (Q.S.al-Anfal: 2, Q.S.al-Mu`minun: 1-2, Q.S.al-Hujurat: 15). Islam maksudnya kelima rukun islam. Kafir maksudnya keluar dari

islam (Q.S.al-Nisa:136) dan keluar dari ruanglingkup keimanan (Q.S.al-Ma`idah :5, Q.S. al-Baqarah :217) Syirik yaitu meminta tolong kepada sekutu-sekutu Allah atau kepada selain Allah (Q.S.al-Nisa : 48). *Nifaq Akbar* adalah dalam aqidah. *Nifaq Ashghar* adalah dalam aktifitas.

6. Mengambil perkara yang samar-samar (*Mutasyabihat*) daripada perkara yang jelas (*Muhkamat*). Maksud perkara yang samar-samar (*Mutasyabihat*) ialah memiliki arti yang beragam, sedangkan perkara yang jelas (*Muhkamat*) adalah jelas pemahamannya. Contohnya adalah kejadian tahkim oleh Ali Ra yang kemudian melahirkan khawarij.

Namun demikian Yusuf al-Qaradhawi kemudian membagi macam-macam radikalisme dalam Islam menjadi empat (4), yaitu:²²⁵

1. Radikalisme yang mengkafirkan: Gerakan semacam ini muncul pertama kali di Mesir, gerakan ini memiliki platform mengkafirkan orang lain, kelompok ini mengklaim sebagai Jama'ah Islamiyah/ Jama'ah Muslimin. Gerakan semacam ini dipelopori oleh para tahanan perang, seperti Hasan al-Hudhaibi salah seorang wakil mursyid gerakan Ikhwanul Muslimin. Kelompok ini banyak terinspirasi oleh karangan-karangan Sayyid Quthb, seorang ulama pengarang Tafsir *Fi Zilal al- Qur'an* dan *Ma'alim fi al-Thariq* yang ia tulis dibalik sel tahanan. Kelompok ini memiliki kemiripan dengan kelompok khawarij yang menurut Hadist Nabi SAW patut diperingatkan dan diluruskan. Ada sedikit kecurigaan terhadap gerakan ini bahwa Dewan Keamanan Nasional (*Amn Daulah*) Mesir memiliki peran cukup besar dalam melestarikan dan menjaga gerakan pecah belah umat islam ini.²²⁶
2. Radikalis-anarkis: Gerakan ini cenderung mengedepankan kekerasan bukan penyelesaian dialogis, alih-alih ketentraman dan kemaslahatan yang didapat, malahan anarkismelah yang lebih dominan. Alasan utama gerakan ini adalah bahwasannya hal ini ditujukan kepada para penguasa yang tidak sesuai dengan perintah Allah dan tidak menjalankan syariat islam juga tunduk kepada hukum manusia. Kelompok ini berpendapat bahwa pemerintahan seperti diatas masuk dalam katagori pemerintahan yang kafir. Alasan lain dari gerakan ini

²²⁵ Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Shahwah al-Islâmiyah baina al-Jumûd wa al-Tatharruf*,... hal. 18-36.

adalah : *Pertama*, Kewajiban jihad terhadap pemerintahan yang meninggalkan kewajiban agama, seperti yang difatwakan oleh syeikh Ibnu Taimiyah yang kemudian menjadi ruh dalam gerakan jihad di Mesir. *Kedua*, Kewajiban mencegah kemunkaran dengan kekuatan, alasan yang dijadikan rujukan kelompok ini adalah hadist Nabi Saw.: “*barangsiapa yang melihat kemunkaran maka ubahlah dengan tangannya jika tidak maka ubahlah dengan lisannya jika tidak maka ubahlah dengan hatinya, maka itulah selemah-lemahnya iman.*” Maksud hadis ini semestinya adalah bagi pihak yang berwenang yaitu pemerintahlah yang berhak melaksanakan peraturan beserta konsekwensi hukumnya. Kelompok ini tidak membedakan yang seharusnya dipisahkan.

3. Radikalis-konserfatif: Kelompok ini bercirikan pemikiran yang konserfatif, sangat tekstualis, fatwa yang menyulitkan, dakwah-dakwahnya yang menakut-nakuti, berinteraksi dengan cara-cara kekerasan. Kelompok ini bisa dikatakan sebagai Neo-Zhahiriyah. Kelompok ini tidak menggunakan kekerasan fisik, tetapi kelompok ini sangat kasar dalam beretorika.
4. Radikalis-moderat progresif: Kelompok ini adalah kelompok yang moderat ketimbang ketiga kelompok diatas dan memiliki kaidah-kaidah yang luwes, banyak pengikutnya, lebih mengakar, dan berumur panjang. Kelompok ini berdasarkan kepada tiga unsur penting: elastisitas, progresifitas, dan moderasitas.

Jika kita merujuk kepada Al-Qur`an, narasi keras (*syadid*) dalam Al-Qur`an itu sesungguhnya hanya terbatas pada dua keadaan:²²⁷

1. Ketika perang (Q.S.al-Taubah:123),

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا
فِيكُمْ غِلْظَةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Hai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir yang di sekitar kamu itu, dan hendaklah mereka menemui

²²⁷ Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Shahwah al-Islâmiyah baina al-Jumûd wa al-Tatharruf*,... hal. 40.

kekerasan daripadamu, dan ketahuilah, bahwasanya Allah bersama orang-orang yang bertakwa.

2. Ketika eksekusi sangsi/hudud (Q.S.al-Nur:2).

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.

Adapun dalam keadaan mendakwahkan agama islam, narasi keras (*syadid*) ini seharusnya tidak digunakan, sebagaimana Nabi saw berpesan:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفِقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ²²⁸

“sesungguhnya Allah mencintai sikap lemahlembut dalam setiap urusan.”

c. Menutup diri dari Non-Muslim (Eksklusifisme)

Menurut Frithjof Schuon, sebagaimana yang dikutip oleh Media Zainul Bahri bahwa konsep esoterisme akan melahirkan teori tentang kesatuan agama-agama (*wahdat al-adyân*).²²⁹ Hal ini sesuai dengan Hadis Nabi saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: قَالَ النَّبِيُّ: أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِابْنِ مَرْيَمَ، وَالْأَنْبِيَاءِ أَوْلَادُ عَالَمٍ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ²³⁰

Keterangan lain menyebutkan:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: قَالَ النَّبِيُّ: إِنَّا مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ دِينُنَا وَاحِدٌ ، وَالْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَالَمٍ ، وَإِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِابْنِ مَرْيَمَ لَأَنَا، إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ²³¹

²²⁸ Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Hadis No.6359

²²⁹ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama ; Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi, dan Al-Jili*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2021, hal. 17.

²³⁰ Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Hadis No.3442

Namun demikian, menurut Anis Malik Thaha ini bukan berarti pluralisme agama, karena sesungguhnya paham pluralisme agama adalah agama baru atau sinkretisme, yang alih-alih menjadi solusi bagi problem-problem keagamaan di dunia modern, malah menjadi bagian dari problem itu sendiri. Paham pluralisme agama bersifat destruktif terhadap semua agama, dan menjadi sesembahan yang disakralkan dan tak boleh disentuh.²³²

Kelompok tekstualis memiliki pandangan yang berbeda, mereka meyakini konsep eksoterisme yaitu memahami agama sebagai suatu bentuk, yang bersifat formal dan pasti, khusus dan terbatas, meskipun ia tetap memiliki kebenaran internal yang bersifat transenden dan universal. Keyakinan ini berimplikasi kepada sikap intoleran, disharmoni, destruktif dan *chaos* akibat sifat otokarasi dan eksklusifitas dalam beragama.²³³

C. Tafsir Non-Maqasidistematik dari Penafsiran Kontekstual saja

1. Definisi Kontekstual

Kemunculan pendekatan kontekstual dalam penafsiran sebenarnya berawal dari reaksi ketidakpuasan terhadap pendekatan penafsiran tekstual.²³⁴ Problematika kontemporer banyak yang tidak terjawab oleh penafsiran tekstual, sehingga mengharuskan dirumuskannya sebuah pendekatan penafsiran yang lebih akomodatif, yang mengakomodir solusi kekinian dan logika modern dalam rangka menjawab berbagai problematika kontemporer tersebut.

Pendekatan kontekstual adalah pendekatan yang mencoba menafsirkan Al-Qur`an berdasarkan pertimbangan analisis bahasa, latar belakang sejarah, sosiologi, dan antropologi yang berlaku dalam kehidupan masyarakat Arab pra-Islam dan selama proses wahyu Al-Qur`an berlangsung.²³⁵ Secara substansial, pendekatan kontekstual berkaitan dengan pendekatan hermeneutika, yaitu pendekatan penafsiran teks yang berangkat dari kajian bahasa, sejarah, sosiologi,

²³¹ Ibn Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwa Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah...*, jilid 3, hal. 90. Muslim, *Shahih Muslim*, Hadis No.2594. al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Hadis No.3442.

²³² Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*. Jakarta: Perspektif, 2005, hal. 263–65.

²³³ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama ; Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi, dan Al-Jili.....*, hal.21

²³⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur`an...*, hal. 20.

²³⁵ Muhammad Solahudin, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Alquran," dalam *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 2 (2016): hal.118.

dan filosofis.²³⁶ Bagi kelompok feminis seperti Amina Wadud dan Fatima Mernisi, pendekatan kontekstual ialah mempertimbangkan pendekatan politik dan budaya yang *'female oriented'* dalam penafsiran.²³⁷

Pendekatan kontekstual juga diterapkan oleh aliran strukturalis dan post-strukturalis, kelompok ini mengkritisi hasil penafsiran periode teks atau penafsiran etis-hukum (*ethico-legal*) para sahabat Nabi saw. Penafsiran tekstual tersebut berorientasi kepada pembaca teks (*text-reader*), padahal untuk saat ini dibutuhkan perubahan kepada orientasi penulis teks (*author-text*).²³⁸ Penyebab utama dari kebutuhan pendekatan kontekstual dalam penafsiran teks ialah apa yang sering dialami dalam memahami suatu teks, bahkan terkadang terjadi ketaksaan atau ambiguitas makna. Hal tersebut disebut *'ambiguitas sintaksis'* (*syntactic ambiguity*)²³⁹ dan *'ambiguitas semantik'* (*semantic ambiguity*).²⁴⁰

Diantara argumentasi kelompok kontekstualis adalah bahwa banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang mengajak individu untuk merenung dan memikirkan ayat-ayat tersebut, atas dasar itulah maka terbuka lebar bagi interpretasi individu secara reflektif terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.²⁴¹ Argumentasi berikutnya sebagaimana dijelaskan oleh Ziaudin Sardar adalah bahwa saat ini tidak diperlukan lagi kualifikasi dan prasyarat dalam penafsiran, penguasaan pengetahuan khusus untuk menafsirkan juga tidak menjadi syarat, namun yang dibutuhkan sekarang adalah penguasaan seorang muslim tentang kompleksitas dan masalah modern, bukan sekedar penafsiran yang sudah usang dan tidak mampu untuk menjawab tantangan besar saat ini, yang dibutuhkan saat ini adalah individu muslim dengan fikiran terbuka,

²³⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969, hal. 34–35.

²³⁷ Amina Wadud, *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. ...

²³⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur'an...*, hal. 23.

²³⁹ Ambiguitas sintaksis adalah ambiguitas yang berhubungan dengan struktur kalimat (*Grammar*) sehingga ambiguitas sintaksis sering disebut sebagai ketaksaan grammatical. Wati Susiawati, *Al-Jurjani Versus Chomsky*. Jakarta: Publica Institute Jakarta, 2020, hal. 12.

²⁴⁰ Ambiguitas semantik (*semantic ambiguity*) adalah ambiguitas yang berhubungan dengan ilmu semantik, sehingga ambiguitas semantik sering berhubungan dengan unsur leksikal suatu kalimat. Ambiguitas semantik sering disebut sebagai ketaksaan leksikal. Ketaksaan leksikal terjadi ketika sebuah kata atau konsep mempunyai sifat pemakaian makna berdasarkan pada pemakaian kata-kata yang meluas atau kata-kata yang tak resmi. Wati Susiawati, *Al-Jurjani Versus Chomsky...*, hal.12

²⁴¹ Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur'an...*, hal. 22.

yang selalu dipenuhi keinginan untuk belajar, dan selalu tidak puas dengan kondisi saat ini, dengan semangat perubahan kearah positif untuk memperbaiki situasi kemanusiaan saat ini.²⁴²

Kontekstualisasi Al-Qur`an difahami dengan menempatkan makna Al-Qur`an sesuai dengan kondisi zamannya.²⁴³ Logika yang digunakan penafsir klasik tentu akan berbeda dengan logika penafsir modern, hal tersebut tentu berimplikasi pada hasil penafsiran masing-masing penafsir. Al-Qur`an sebagai kitab suci umat islam, merupakan salah satu peradaban, yaitu dari peradaban konteks kepada peradaban teks, sehingga harus ditelusuri konteks seputar diturunkannya Al-Qur`an dan kemukjizatan sastra teks Al-Qur`an.

Setidaknya ada dua prinsip dalam memahami konteks. *Pertama*, penelusuran konteks sosio-historis, diantaranya seputar: Iklim spiritual, sosial, ekonomi, politik, dan hukum; norma, hukum, adat istiadat, tata krama, adat (kelembagaan), dan nilai-nilai yang berlaku di daerah, khususnya di Hijaz; tempat tinggal, pakaian, dan makanan; hubungan sosial, termasuk struktur keluarga, hierarki sosial, larangan, dan upacara; karakteristik fisik, peristiwa, sikap, dan orang-orang dan bagaimana mereka menanggapi panggilan Tuhan. *Kedua*, bahasa budaya, bahwa baik Al-Qur`an dan Nabi memulai kisah mereka di Hijaz. Nabi SAW pada kenyataannya tidak memadamkan semua aspek budaya yang ada pada saat itu. Untuk menyampaikan pesan-pesannya, Al-Qur`an telah mengambil simbol-simbol Hijaz, analogi, frase, dan terminologi.²⁴⁴ Melalui langkah tersebut, seorang penafsir dituntut merealisasikan teori gerakan ganda (*double movement*) nya Fazlurrahman, yaitu dengan cara kembali ke masa lalu (histori) untuk kemudian kembali ke waktu sekarang dengan membawa sisi-sisi historitas yang memiliki nilai-nilai berharga sambil menyesuaikan dengan perkembangan dan tuntutan zaman sekarang.²⁴⁵

²⁴² Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. New York: Oxford University Press, 2011, hal. 31.

²⁴³ Hatib Rachmawan, "Hermeneutika Al-Qur`an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur`an Abdullah Saeed," dalam *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 9, no. 2 (2013): 148–61.

²⁴⁴ Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman," dalam *Jurnal Hermeneutik* 9, no. 1 (2015): 65–89.

²⁴⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. US: The University of Chicago Press, 1982, hal.5.

2. Kelompok Kontekstualis

Salahsatu kriteria dalam pengklasifikasian kecenderungan penafsiran adalah sikap terhadap globalisasi dan modernisasi.²⁴⁶

a. Ibnu Rusyd (1126-1198)

Setidaknya, nama Ibn Rusyd²⁴⁷ menjadi tokoh yang membuka kembali pintu ijtihad setelah sekian lama tertutup. Melalui karyanya *Bidayah al-Mujtahid* ia menjelaskan argumentasinya tentang sikapnya yang mengajak umat islam untuk berijtihad. Melalui karyanya itu, dia hendak mereformasi seluruh ruang pemikiran dan merevitalisasi ilmu ushul fiqih pada masanya, melalui karyanya itu juga, seakan-akan dirinya mengkritisi sikap para *fuqaha* zamannya sebagai para *muqallid* di level *awwam* bukan di level *mujtahid*. Para *fuqaha* tersebut tidak memiliki kapasitas untuk berijtihad, mereka hanya menghafal hasil ijtihad para mujtahid klasik saja, padahal bagi seorang mujtahid, seseorang dituntut penguasaan menyeluruh terhadap seluruh syarat-syarat dalam berijtihad, untuk alasan itulah dirinya mengarang kitab *Bidayah al-Mujtahid*.²⁴⁸

Ibn Rusyd menyadari bahwa suatu syariah memiliki dimensi zhahir dan bathin. Dimensi zhahir ialah bentuk manifestasi dari sebuah makna, adapun dimensi bathin ialah yang maknanya tidak mungkin difahami kecuali melalui logika (*al-burhan*) dan analogi (*al-qiyas*).²⁴⁹

²⁴⁶ Adis Duderija, "Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims," dalam *Arab Law Quarterly* 21, no. 4 (2007): 341–63.

²⁴⁷ Nama lengkapnya adalah Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, ia dilahirkan di kota Cordoba, salahsatu kawasan di Andalusia. Ayahnya seorang hakim di Cordoba, kakeknya seorang kepala hakim (*qhadi al-qhudat*) di Andalusia. Ibn Rusyd bermazhabkan Maliki, Adapun mazhab *kalamnya* adalah asy'ariyyah. Pada tahun 1153, khalifah Abu Ya'qub Yusuf Abd al-Mu`min (khalifah pertama dinasti Muwahhidun) atas rekomendasi dari Ibn Thufail memanggilmnya untuk mendirikan Lembaga keilmuan. Lalu pada tahun 1169 dirinya diangkat menjadi kepala hakim di Sevilla, tahun 1171 diangkat menjadi kepala hakim di Cordoba, tahun 1182 dipanggil ke *Marrakech* untuk menjadi *dokter pribadi sang khalifah*, kemudian dipanggil lagi ke Cordoba untuk menjadi kepala hakim (*qhadi al-qhudat*). Muhammad ibn Ahmad Ibn Rusyd, *Fash al-Maqal wa Taqrir ma Bayna al-Syariah wa al-Hikmah min al-Ittishal*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1968, hal. 2.

²⁴⁸ Muhammad Abid al-Jabiri, *Ibn Rusyd Sirah wa Fikr*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 1998, hal. 90.

²⁴⁹ Muhammad ibn Ahmad Ibn Rusyd, *Fash al-Maqâl wa Taqrîr ma Bayna al-Syar'ah wa al-Hikmah min al-Ittishâl*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1968, hal. 45.

b. Muhammad Izzat Darwazah (1888-1984 M.)

Naluri Izzat Darwazah sebagai seorang peneliti terlihat jelas ketika dirinya mempertanyakan seputar cara Jibril as. menerima wahyu dari Allah swt, bagaimana Jibril as. mentransmisikannya dari *lauh al-mahfuzh*, bagaimana cara Al-Qur`an diturunkan sekaligus ke suatu tempat yang bernama *bayt izzah*, bagaimana Al-Qur`an diturunkan secara bertahap kepada Nabi saw. Bagaimana cara Nabi saw mentransmisikannya dari Jibril as, bagaimana cara Nabi saw menyamakan frekuensi spiritualnya sehingga siap untuk menerima wahyu dari sang Malaikat.²⁵⁰ Pertanyaan-pertanyaan tersebut memotivasinya untuk mengimplementasikannya dalam karya Tafsirnya. Ia berpendapat bahwa dalam memahami Al-Qur`an, seorang pembaca harus *open minded* dan independen, sehingga fungsi Al-Qur`an dalam menghadirkan solusi atas krisis kemanusiaan bisa tercapai.²⁵¹

Seolah ingin menjawab tuduhan pendapat yang mengatakan bahwa dalam Al-Qur`an, narasi pembahasan dalam satu surah tidak kronologis, masing-masing ayatnya tidak memiliki kesatuan makna. Hal itulah yang memotivasinya untuk menyusun sebuah karya Tafsir yang pendekatannya sedikit berbeda dari penafsir sebelumnya, melalui metode tematik, yang ia terapkan dalam karyanya *Al-Qur`an al-Majîd*.²⁵² Dalam karyanya tersebut, setelah membantah kritikan-kritikan para orientalis seputar otentisitas Al-Qur`an dan proses transmisi, Darwazah lalu menerapkan penafsiran beberapa ayat secara tematik. Adapun metode tematik hermeneutik ia terapkan secara utuh dalam karya Tafsirnya *al-Tafsir al-Hadîts*.²⁵³ Diawali kegelisahan yang dirasakannya seputar kritikan-kritikan terhadap proses transmisi Al-Qur`an dan Kodifikasinya, Darwazah pun menjawab kritikan-kritikan tersebut dengan rampungnya karya tafsirnya *al-Tafsir al-Hadîts; Tartîb al-Suwar Hasba al-Nuzûl*. Pada karya tafsirnya tersebut, ia menafsirkan Al-Qur`an bukan berdasarkan urutan surah dalam

²⁵⁰ Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Qur`ân al-Majîd Tanzîluhu wa Ushlûbuhu wa Atsaruhu wa Jam`uhu wa Tadwînuhu wa Tartîbuhu wa Qirâ`atuhu wa Rasmuhu*. Beirut: al-Maktabah al-`Ashriyyah, 2000, hal .28.

²⁵¹ Abu A`la al-Maududi, *Tafhîm Al-Qur`ân*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1977, hal. 27.

²⁵² Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Qur`ân al-Majîd Tanzîluhu wa Ushlûbuhu wa Atsaruhu wa Jam`uhu wa Tadwînuhu wa Tartîbuhu wa Qirâ`atuhu wa Rasmuhu*. Beirut: al-Maktabah al-`Ashriyyah., 1990.

²⁵³ Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Tafsîr al-Hadîts; Tartîb al-Suwar Hasba al-Nuzûl*. Berut: Dar al-Gharbi al-Islami, 2000.

Mushaf Utsmani, namun ia menafsirkannya berdasarkan urutan kronologi waktu diturunkannya suatu surah dalam Al-Qur`an.

Namun Darwazah sepakat dengan para penafsir lainnya tentang faktor keberhasilan Al-Qur`an dalam mengajak manusia untuk beriman, salah satunya yang ia sebut sebagai spiritualitas Al-Qur`an (*rûhâniyyat Al-Qur`an*).²⁵⁴ Karena menurut Darwazah, ayat-ayat Al-Qur`an terklasifikasikan kepada dua bagian:²⁵⁵ *Pertama*, Ayat-ayat Pondasi (*al-usus*) yaitu ayat-ayat yang berbicara tentang tujuan utama Al-Qur`an dan risalah kenabian seperti ketauhidan, syariat, akhlaq. *Kedua*, Ayat-ayat Perantara (*al-wasâ'il*) yaitu ayat-ayat yang berbicara tentang cara Al-Qur`an mewujudkan tujuan dasarnya. Contohnya ayat-ayat kisah, tamsil, ayat-ayat tentang fenomena alam (*ayat kauniyah*).

Keprihatinan Darwazah atas kondisi bangsa Arab-Islam pada masanya, memotivasi dirinya untuk aktif menghasilkan karya-karya yang `memecut` para pembaca untuk bangkit memajukan Negeri-Negeri Arab-islam. Ia mengambil contoh kelompok Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Syiria yang mencoba menjelma menjadi *prototype* pergerakan islami-qur`ani.²⁵⁶

c. Fazlur Rahman (1919-1988 M.)

Metode tematik hermeneutik Rahman memiliki kemiripan dengan metode yang digunakan Izzat Darwazah dalam karya tafsirnya. Perbedaan keduanya terlihat jelas dari sisi konteks sosial yang meliputi Darwazah dan Rahman, jika Darwazah adalah berlatarbelakang sosial dunia arab-islam (timur/*east*), maka Rahman banyak berdialog dengan dunia barat/*west*.²⁵⁷

3. Teori seputar Kontekstualisasi Teks

Secara umum, memaknai Al-Qur`an berdasarkan konteksnya berlaku untuk seluruh ayat dalam Al-Qur`an. Namun kontekstualisasi ayat-ayat Al-Qur`an, salahsatunya dapat dilihat pada diskursus hukum. Teori gerak ganda merupakan teori hermeneutis yang dikembangkan oleh Fazlurahman. Dengan

²⁵⁴ Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Qur`ân al-Majîd Tanzîluhu wa Ushlûbuhu wa Atsaruhu wa Jam`uhu wa Tadwînuhu wa Tartîbuhu wa Qirâ`atuhu wa Rasmuhu.....*, Hal.33.

²⁵⁵ Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Qur`ân wa al-Mulhidân*. Damaskus: al-Maktab al-Islamiy, 1973.

²⁵⁶ Muhammad Izzat Darwazah, *Haula al-Harakah al-'Arabiyah al-Hadîtsah* Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, 1951.

²⁵⁷ Fazlur Rahman, *Major Themes Of The Qur`ân.....*, hal.10.

pandangan ini, pemahaman suatu persoalan hukum didasarkan pada pesan universal di balik nalar partikular yang merupakan tuntutan agama, daripada nalar individual itu sendiri. Dengan kata lain, yang dilihat bukan sekadar ciri hukum yang spesifik, tetapi juga aspek ideal moral yang melandasi tujuan awal ayat hukum itu.²⁵⁸ Atau terfokus pada ayat-ayat yang memiliki muatan etik hukum, seperti ayat-ayat tentang iman kepada Allah, Nabi, dan kehidupan setelah mati, aturan dalam pernikahan, perceraian, dan warisan, apa yang diperintahkan dan dilarang, perintah puasa, jihad, dan hudud, larangan mencuri, hubungan dengan non muslim, perintah etika, hubungan antar agama, dan pemerintahan.²⁵⁹

Sedangkan menurut Abdullah Saeed, maksud kontekstual secara tegas terfokus pada ayat-ayat yang memiliki muatan etik hukum, seperti ayat-ayat tentang iman kepada Allah dan Nabi, kehidupan setelah mati, aturan dalam pernikahan, perceraian, dan warisan, apa yang diperintahkan dan dilarang, perintah puasa, *jihad*, dan *hudud*, larangan mencuri, hubungan dengan non muslim, perintah etika, hubungan antar agama, dan pemerintahan.²⁶⁰

a. Ilmu Asbab Nuzul

Menurut Sahrur, banyak pertanyaan seputar ‘*ilm Asbab Nuzul*, diantaranya adalah bahwa ‘*Ilm Asbab Nuzul* menjelaskan tentang konteks pemahaman para sahabat ketika itu, yang belum tentu bisa diterapkan dizaman sekarang.²⁶¹ Dia juga menjelaskan tentang beberapa faktor yang mengiringi terbentuknya ‘*ilm asbab nuzul*, diantaranya: 1) ‘*Ilm asbab nuzul* adalah doktrinasi tentang konsep keadilan sahabat Nabi saw dan kesuciannya (‘*Adalat al-sahabah wa ‘ishmatuhum*), 2) Diskriminasi salahsatu mazhab atas mazhab lainnya, dan salah seorang sahabat atas sahabat lainnya.²⁶²

Dua karya ‘*ilm Asbab Nuzul* karangan al-Wahidi (w.1076) dan al-Suyuthi (1445-1505) tidak luput dari kritikan Sahrur, diantaranya terkait *Asbab Nuzul* Q.S.al-Ma`idah:4:

²⁵⁸ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur`an Fazlurrahman*. Bandung: Jelasutra, 2007, hal. 74.

²⁵⁹ Sheyla Nichlatus Sovia, “Interpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur’an Abdullah Saeed),” *Dialogia: Islamic Studies and Social Journal* 13, no. 1 (2016): 51–64.

²⁶⁰ Sheyla Nichlatus Sovia, “Interpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur’an Abdullah Saeed),” dalam *Dialogia: Islamic Studies and Social Journal* 13, no. 1 (2016): hal. 39.

²⁶¹ Muhammad Sahrur, *Nahwa Ushul Jadidah....*, hal. 83.

²⁶² Muhammad Sahrur, *Nahwa Ushul Jadidah*, hal. 88.

Ath-Thabrani, al-Hakim, al-Baihaqi, dan yang lainnya meriwayatkan dari Abu Rafi', dia berkata, "Pada suatu ketika Jibril mendatangi Nabi saw.. Lalu Jibril meminta izin untuk masuk ke rumah beliau dan beliau mengizinkannya Namun Jibril tidak juga masuk. Maka, Rasulullah segera memakai jubah dan keluar rumah. Di luar rumah, beliau melihat Jibril sedang berdiri. Lalu beliau berkata kepadanya 'Engkau telah saya izinkan untuk masuk rumah kami.' Jibril menjawab 'Benar, akan tetapi kami tidak masuk ke rumah yang di dalamnya ada gambar dan anjing.' Lalu Rasulullah dan anggota keluarga beliau melihat di dalam rumah terdapat anak anjing. Maka beliau memerintahkan Abu Rafi' agar membunuh setiap anjing yang ada di Madinah. Kemudian orang-orang mendatangi beliau dan bertanya, 'Wahai Rasulullah, apa yang dihalalkan untuk kamu dari binatang yang engkau perintahkan untuk dibunuh?' Lalu turunlah firman Allah, 'Mereka bertanya kepadamu (Muhammad), 'Apakah yang dihalalkan bagi mereka?'.²⁶³

Riwayat ini dikritisi Sahrur dengan beberapa pertanyaan, diantaranya:²⁶⁴ Jibril as yang digambarkan seperti orang yang bertamu ke rumah salahseorang penduduk Madinah, ini adalah sesuatu hal yang mustahil, lalu jika Jibril as baru bertemu dengan seekor anak anjing hanya pada peristiwa ini (ayat-ayat madaniyah) saja, padahal sebelum peristiwa ini Jibril juga telah mendatangi Nabi saw dengan ayat-ayat makiyyah, dan ini juga hal yang tidak logis, selanjutnya perihal anak anjing, apakah anak anjing itu berada dirumah orang beriman atau di rumah penduduk kota, dan Perkataan Nabi saw. menunjukan itu bukan dirumahnya, lalu kenapa Jibril as tidak mau masuk ke dalamnya? Ini membutuhkan kisah yang lengkap dari ayat ini. Lalu tentang anjing penjaga yang kemudian diperintahkan Nabi saw untuk dibunuh, bukankah ini bertentangan dengan larangan untuk membunuh anjing penjaga? Juga tentang orang-orang yang mendatangi anjing penjaga yang sudah terbunuh tadi untuk memakannya.²⁶⁵

b. *'Ilm Maqasid Syari'ah*

Menelusuri sejarah penerapan maqasid syariah sebagai landasan berfikir para ulama, dapat kita temukan pada tokoh-tokoh berikut ini: al-Juwaini (w. 478) dengan karyanya *al-Burhan fi Ushul Fiqh*, Abu Hamid al-Ghazali (w. 505) dengan karyanya *al-mustashfa fi 'ilm al-ushul al-fiqh*, Al-'Izz ibn 'Abd al-Salam (w.660) dalam

²⁶³ Jalaludin al-Suyuthi, *Asbâb Nuzûl*, hal.51

²⁶⁴ Muhammad Sahrur, *Nahwa Ushul Jadidah....*, hal. 85.

²⁶⁵ Muhammad Sahrur, *Nahwa Ushul Jadidah....*, hal. 86.

karyanya *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Al-Syatibi (w. 790) dalam *al-Muwafaqat*, Najm al-Din al-Thufi (w. 716) dalam karya *Mi'raj al-Wushul fi Ushul Fiqh*, Al-Tahir Ibn Asyur (w. 1397) dalam karya *Maqasid al-syari'ah al-Islamiyah*.²⁶⁶

Saat ini, maqasid syariah mengalami pergeseran paradigma, jika di paradigma maqasid syariah klasik lebih berorientasi kepada perlindungan (*protection*) dan penjagaan (*preservation*), maka paradigma maqasid syariah modern lebih berorientasi kepada pengembangan (*development*) dan hak-hak (*right*).²⁶⁷

Spirit merevitalisasi maqasid syariah inilah yang kemudian coba dikembangkan oleh Jasser Auda menjadi sebuah filsafat hukum berbasis sistem. Dia mencoba menjelaskan proses perumusan hukum islam kontemporer berbasis filosofi maqasidi yang sistematis dan humanis, filsafat system yang ia tawarkan setidaknya mencakup 6 fitur: 1) *Cognitive nature/al-Idrakiyah* (watak kognisi): adanya pemisahan wahyu dan kognisi manusia, 2) *Wholeness/al-kulliyah* (keseluruhan): melihat persoalan secara utuh, 3) *Openness/al-infitaliyah* (keterbukaan): selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan, 4) *Interrelated hierarchy/al-harakiriyah al-mu'tamadah tabaduliyah*: saling keterkaitan antar nilai-nilai, 5) *Multi dimentionalitas/ta'addud al-ab'ad*: melibatkan berbagai dimensi, 6) *Purposefulness/al-maqasidiyah*: kebermaksudan.²⁶⁸

Salah satu tokoh yang menggagas teori Maqashid Syariah adalah al-Syathibi. Dalam membangun paradigma maqasid syariahnya, secara garis besar al-Syathibi merujuk kepada dua hal: Pertama, berorientasi kepada tujuan syariah (*qashdu syâri'*). Kedua, berorientasi kepada subjek (*qashdu Mukallaf*).

Pada orientasi yang pertama, ia membagi tujuan syariah atau maqashid syari'ah kepada tiga: tujuan primer (*dharuriyyat*), sekunder (*hâjiyyat*), tersier (*tahsiniyyat*). Pembagian tingkatan atau level dari maqasid syariah ini dianalogikan layaknya penyempurna antara satu dengan lainnya (*tatimmah wa takmilah*),²⁶⁹ yang pada

²⁶⁶ Musolli Musolli, "Maqasid Syariah: Kajian Teoritis Dan Aplikatif Pada Isu-Isu Kontemporer," dalam *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman* 5, no. 1 (2018): 60–81.

²⁶⁷ Muhammad Iqbal Fasa, "Reformasi Pemahaman Teori Maqasid Syariah (Analisis Pendekatan Sistem Jasser Auda)," dalam *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 13, no. 2 (2016): 218–46.

²⁶⁸ Hamka Husein Hasibuan, "Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Auda," dalam *Academia. Edu, Tr*, 2019, 19.

²⁶⁹ Abu Ishaq Ibrahim bin Muhyiddin al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*. Saudi Arabia: Daar Ibnu Affan, 2007, hal. 24.

akhirnya, masing-masing tujuan tidak akan bisa berdiri sendiri dan akan saling melengkapi satu dengan lainnya. Lalu tujuan primer (*dharuriyyat*) itu terbagi lagi kedalam lima tujuan dasar agama (*dharuriyyat khamsah*): menjaga agama (*hifzh diin*), menjaga jiwa (*hifzh nafs*), menjaga akal (*hifzh aql*), menjaga keturunan (*hifzh nasl*), menjaga harta (*hifzh maal*).

c. Hermeneutika

Dalam mendefinisikan hermeneutika, Palmer mengklasifikasikannya sebagai berikut:²⁷⁰ *Pertama*, hermeneutika sebagai teori penafsiran Kitab Suci (*exegesis of scripture*), tokohnya J. C. Dannhauer's. *Kedua*, hermeneutika sebagai sebuah metode filologi. Tokohnya Ernesti (1761), Scheiemarkher, Frederich August Wolf dan Friedrich Ast (abad-19). *Ketiga*, hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik (*science of linguistic understanding*), tokohnya Scheiemarkher. *Keempat*, hermeneutika sebagai pondasi ilmu kemanusiaan, tokohnya Wilhelm Dilthey. *Kelima*, hermeneutika sebagai pemahaman eksistensial (*fenomena das sein*), tokohnya Martin Heidegger dan Etmund Hesserl. *Keenam*, hermeneutika sebagai sistem penafsiran, tokohnya Paul Ricoeur.

Demikian pula definisi Hermeneutika yang diklasifikasikan Aksin Wijaya:²⁷¹ *Pertama*, hermeneutika teoritis/hermeneutika romantis yaitu hermeneutika yang menitikberatkan kajiannya pada problem `pemahaman`, menggali makna yang dikehendaki penggagas teks, yang bertujuan untuk `merekonstruksi makna.` *Kedua*, hermeneutika filosofis yaitu hermeneutik yang mengacu pada sifat interpretasi daripada teori interpretasi. Tokohnya adalah Gadamer. Gadamer memandang hermeneutikanya sebagai ontologi, bukan metodologi, berdasarkan konsep fenomenologis Heidegger tentang *Dasein* (kehadirannya di dunia). *Ketiga*, hermeneutika kritis yaitu hermeneutika yang bertujuan untuk mengungkap kepentingan di balik teks, dengan tokohnya Habermas. Ia menempatkan sesuatu yang berada di luar teks sebagai problem hermeneutiknya, yaitu dimensi ideologis penafsir dan teks.

Secara teknis, menurut Sahiron Syamsudin, hermeneutika bekerja melalui tiga langkah metodis: *Pertama*: Menurut fase bahasa/wahyu asli (abad ke-7 M), dan melalui berbagai sub-tahap, studi linguistik/*lughawi* (fitur linguistik), yaitu; (1) intertekstualitas

²⁷⁰ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*....

²⁷¹ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: IRCiSod, 2020, hal. 179.

yaitu perbandingan istilah yang sama dalam berbagai ayat Al-Qur`an (2) pengamatan makna ayat pasca-wahyu (*post Qur`anic*) yang berkembang (3) Analisis sintagmatik dan paradigmatis dari ayat-ayat sebelum dan sesudahnya, memungkinkan terjalannya hubungan (*al-munasabah*) (4) analisis intratekstualitas yaitu analisis yang didasarkan pada sumber selain teks Al-Qur`an, seperti Hadis, puisi arab jahili, dan teks *israiliyat* (sumber Yahudi dan Nasrani) atau komunitas lain yang hidup pada masa pewahyuan Al-Qur`an. *Kedua*: Kajian historis makro dan mikro. *Ketiga*: kajian *maghza* (signifikansi pesan Allah di balik teks ayat-ayat Al-Qur`an). Tahap ini menggabungkan langkah pertama dan kedua untuk menghasilkan *maghza* ayat-ayat Al-Qur`an pada saat diturunkannya, yang kemudian dinegosiasikan atau didialogkan dengan mempertimbangkan situasi saat ini.²⁷²

Dasar pemikiran penggunaan metode hermeneutika dalam studi al-Quran ada tiga argumentasi: *Pertama*, memadukan tradisi berfikir keilmuan *islamic studies* dan *religious studies*, *kedua*, pergeseran paradigma (*shifting paradigm*), *ketiga*, Al-Qur`an sebagai *salih li kulli zaman wa makan*.²⁷³

d. Semiotika

Ferdinand de Saussure mendefinisikan semiotika dengan ilmu yang membahas tentang bagaimana orang berkomunikasi melalui tanda, semiotika merupakan salah satu cabang ilmu psikologi. Teks dipandang sebagai kumpulan tanda dalam semiotika.²⁷⁴ Dalam *Cours de Linguistique General* (1916), Saussure memperkenalkan semiotika sebagai ilmu analisis tanda (*sign*) atau studi tentang bagaimana sistem pertandaan (*signification*) berfungsi, dan bagaimana cara kerjanya.

Tokoh utama peletak dasar semiotika adalah Ferdinand De Saussure (1857-1913), ia adalah seorang pengajar linguistik umum di Universitas Jenewa pada tahun 1906. Ferdinand de Saussure disebut sebagai bapak semiotik. Namun dalam kajiannya, Saussure hanya membatasi diri pada bahasa (*natural language*), sebagaimana dipelajari dalam linguistik. Karena hal ini, Saussure lebih dikenal sebagai tokoh (pakar) dalam bidang linguistik ketimbang sebagai ahli dalam bidang semiotika.

²⁷² Abdul Muiz Amir and Ghufroon Hamzah, "Dinamika Dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual," dalam *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian* 14, no. 1 (2019): hal. 8.

²⁷³ Asep Setiawan, "Hermeneutika Al-Qur`an 'Mazhab Yogya'(Telaah Atas Teori Ma'na-Cum-Maghza Dalam Penafsiran Al-Qur`an)," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur`an Dan Hadis* 17, no. 1 (2016): 67–94.

²⁷⁴ Ali Romdhoni, *Semiotik Metode Penelitian*. Depok: Literatur Nusantara, 2016.

Tokoh berikutnya adalah Charles Sanders Peirce (1834-1914). Keduanya hidup sezaman, namun mereka tidak pernah bertemu satu-sama lainnya. Peirce berkebangsaan Amerika dan Saussure berkebangsaan Perancis. Peirce seorang ahli filsafat dan ahli logika, sementara Saussure adalah cikal bakal kemunculan linguistik umum. Saussure adalah orang pertama yang mengusulkan bahwa bahasa dipandang sebagai sistem tanda (*sign*).

Dalam penerapannya, semiotika dapat diklasifikasikan kedalam dua macam: *Pertama*, Semiotika signifikansi yaitu semiotika sistem tanda, yang mempelajari relasi elemen tanda dalam sebuah sistem berdasarkan aturan atau konvensi tertentu, atau jenis semiotika yang menekankan pada teori tanda dan pemahamannya dalam suatu konteks tertentu. Diantara tokohnya adalah Charles Sanders Peirce, Roland Barthes. *Kedua*, Semiotika struktural yaitu mendudukan objek/tanda sebagai struktur hubungan-hubungan antar komponen tanda yang saling berkait, atau semiotik yang khusus menelaah sistem tanda yang dimanifestasikan melalui struktur bahasa. Diantara tokohnya Ian R. Netton.

Memaknai Al-Qur`an melalui pesan simbolik (semiotika) merupakan upaya untuk menemukan mutiara yang terkandung dalam Al-Qur`an, karena menurut Al-Ghazali, dalam ayat Al-Qur`an, terkandung didalamnya 7 lapis makna, lebih jauh al-Ghazali berpendapat bahwa makna simbolik dari suatu ayat merupakan makna transenden (*ma`ani ruhaniyyah malakutiyyah*).²⁷⁵ Ilmu yang mempelajari seputar simbol yang muncul dari konteks sebuah ayat dikenal dengan semiotika Al-Qur`an. Prinsip-prinsip semiotika Al-Qur`an dapat ditemukan diantaranya dalam tafsir-tafsir tasawuf yang banyak terkandung makna simbolik dari suatu ayat, seperti *Tafsir Al-Jaylani*²⁷⁶ dan *Tafsir Misykat al-Anwar*²⁷⁷ karya Al-Ghazali.

4. Implikasi Pendekatan Kontekstual dalam Penafsiran Non-Maqasidisistemik:

a. Islam sebagai Doktrin Progresif.

Adalah kalangan Muslim Progresif²⁷⁸ yang telah menerapkan prinsip-prinsip progresifitas dalam Islam. Konsep Muslim Progresif adalah perangkat heuristik yang membantu menggambarkan dan menjelaskan cara tertentu `menjadi seorang Muslim.`

²⁷⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Jawâhir Al-Qur`ân...*, hal. 36.

²⁷⁶ Abdul Qadir al-Jaylani, *Tafsîr al-Jaylânî : Al-Ghauṭs al-Rabbâni wa al-Imâm al-Shamadâni*. Pakistan: Maktabah al-Ma`rufiyyah, 2010.

²⁷⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Misykât al-Anwâr wa Mishfât al-Asrâr*. Beirut: Alam al-Kutub, 1986.

²⁷⁸ Kelompok ini berbeda dari Persatuan Muslim Progresif (PMU) Amerika Utara.

Perbedaan yang sangat nampak antara kelompok tekstualis dan kontekstualis, diantaranya seputar konsep orang beriman (*believer/mu'min*) dan perempuan (*woman*) yang ideal dalam Islam.²⁷⁹ Perbedaan juga terlihat pada isu-isu seputar: a. Kekuatan ekonomi, politik, sosial, budaya yang dominan atau hegemonik, b. Tradisi Islam, c. Gagasan konseptualisasi modernitas.²⁸⁰

Namun menurut Omit Safi, ada beberapa kritikan terhadap gerakan Muslim Progresif ini, diantaranya:²⁸¹ Beberapa elemen dalam gerakan Muslim Progresif telah menjadi kaku, otoriter, dan dogmatis seperti gerakan konservatif, munculnya kecenderungan sekuler dalam gerakan ini berdasarkan interpretasi Marxis tentang sekularisme, sebagian juga telah kehilangan landasan moral hubungan antarpribadi, banyak kaum progresif yang secara konsisten memusuhi komunitas Muslim arus utama daripada memberikan alternatif bagi mereka.

b. Non-Muslim sebagai Saudara Seiman (Inklusifisme)

Tentang kebebasan beragama. Ada anggapan bahwa orang yang keluar dari agama islam (*murtad*) boleh dieksekusi dengan dalil beberapa Hadist Nabi SAW. Pemahaman keliru seputar Hadist tersebut bisa kita diskusikan dengan analisa sanad dan matan berikut ini, dan semoga ini merupakan salahsatu upaya mengharmonisasikan nilai-nilai Humanisme dalam Islam. Pada hadist:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَأَقْتُلُوهُ²⁸²

“Barangsiapa mengubah agamanya, maka bunuhlah.” Menurut Masykuri Abdillah, hadis ini merupakan Hadis *ahad* yang *shahih*, namun sanadnya lemah (*dha'if*). Adapun hadis yang serupa, terdapat pada Hadis:

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِأَحَدٍ ثَلَاثٍ: الثَّيِّبِ الرَّائِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ²⁸³

²⁷⁹ Yusuf Rahman, “Penafsiran Tekstual dan Kontekstual Terhadap Al-Qur’an dan Hadith (Kajian Terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif),” dalam *Quran and Hadith Studies* 1, no. 2 (2012): 297.

²⁸⁰ Adis Duderija, *Constructing a Religiously Ideal “Believer” and “Woman” in Islam: Neo-Traditional Salafi and Progressive Muslims’ Method of Interpretation*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, hal. 114.

²⁸¹ Adis Duderija, “Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims,”, hal. 341–63.

²⁸² Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*..., Hadis no.6922.

²⁸³ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*..., Hadis no.6878.

“Tidak halal penumpahan darah seorang muslim kecuali karena salah satu diantara tiga alasan: orang yang telah kawin dan melakukan zina, orang yang membunuh, dan orang yang meninggalkan agamanya yang memisahkan diri dari jamaah. Masykuri menambahkan bahwa untuk memahami hadis ini, dibutuhkan pemahaman kontekstual, yaitu orang murtad yang dihukum mati ini hanya jika mereka keluar dari kelompoknya dan bergabung dengan kelompok lain yang memerangi kelompok Islam, sebagaimana yang terjadi pada orang-orang yang keluar dari Islam (*Murtad*) pada kepemimpinan Abu Bakar ra, alasan utama Abu Bakar ra. memerangi mereka ialah karena orang-orang murtad tersebut juga menyerang pemerintahan Abu Bakar ra. Mereka atau para pembangkang (*bughat*) untuk membayar zakat, sebenarnya mereka tetap membayar zakat, namun enggan untuk menyerahkannya kepada pemerintahan Abu Bakar ra.²⁸⁴

Menurut Mahmud Syaltut, kekafiran tidak bisa dijadikan penyebab dibolehkannya memerangi non-muslim, namun sikap mereka yang memerangi orang islam yang dibolehkan Muslim memerangi mereka.²⁸⁵

c. Jihad sebagai Perjuangan terhadap Nilai-Nilai Kemanusiaan (Humanisme)

Bagaimana sikap umat Islam terhadap nilai-nilai HAM internasional, apakah sesuai dengan hukum Islam?

Masood A. Baderin mencoba menganalisisnya sehingga sampai pada kesimpulan bahwa sikap umat Islam terbagi dua: Pertama, yang memandang hukum Islam adalah hasil kompilasi formulasi hukum yang berakhir pada sebuah fatwa mazhab dan produk-produk hukum ulama klasik, kelompok pertama ini direpresentasikan kaum konservatif atau tekstualis. Kedua, yang melihat lebih ke depan dengan memposisikan hukum Islam lebih fleksibel termasuk menyesuaikannya dengan nilai-nilai kemanusiaan modern, kelompok kedua ini diwakili oleh kaum moderat atau kontekstualis.²⁸⁶

Islam perlu dikaji secara komprehensif lagi, jangan sampai ajaran Islam dipersempit menjadi sebatas ritual-ritual ibadah yang kosong dari nilai-nilai kemanusiaan universal, yang sejatinya menjadi

²⁸⁴ Masykuri Abdillah, *Islam Agama Kedamaian Merawat Kemajemukan Dan Kerukunan Di Indonesia*. Jakarta: Kompas, 2021, hal. 70.

²⁸⁵ Mahmud Syaltut, *Al-Islâm 'Aqidah wa al-Syarî'âh*. Beirut: Dâr al-Syurûq, 2001, hal. 281.

²⁸⁶ Mashood A. Baderin, *International Human Right Dan Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 2003.

inti dari ajaran islam itu sendiri.²⁸⁷ Metode penafsiran yang secara spesifik dirasa belum menyentuh inti dari nilai-nilai HAM, karena selama ini metodologi yang digunakan para penafsir cenderung teosentris dimana pembahasannya lebih didominasi dan mengarah kepada hal-hal yang metafisika dan hal-hal *al-sam'iyat*, seperti tema seputar surga dan neraka dan lainnya, penekanannya bukan bagaimana seharusnya manusia hidup damai berdampingan dengan makhluk lainnya yang juga hidup di dunia atau antroposentris.²⁸⁸

Ayat-ayat yang menunjukkan nilai-nilai HAM dalam islam sangat banyak, diantaranya: QS.At-Tin:4, QS.Al-Maidah:32, QS.Al-Maidah:8, QS.An-Nahl: 91, dan masih banyak lagi. Bukti berikutnya adalah bahwa individu seorang Muhammad SAW yang dalam realita historinya merepresentasikan individu yang humanis dan egaliter, hal ini dapat kita jumpai pada orasi perpisahannya yang dikenal dengan *khutbatul wada'* (khutbah perpisahan) di padang Arafah yang sarat dengan nuansa humanisme ajaran islam, dan beberapa kisah dialogis humanis yang dapat ditemukan dalam biografi dirinya.

Ajaran islam yang humanis, sebenarnya bukan sesuatu yang mengada-ada, akan tetapi masih belum muncul di ruang publik sebagai sebuah sistem hukum yang sistematis, kemudian gagasan memadukan nilai-nilai HAM dengan ajaran islam semakin massif disuarakan oleh para sarjanawan muslim. Misalnya Muhammad Ahmad An-Na'im yang memunculkan seputar teori Abrogasi/*Naskh* (evolusi syariah). Menurutnya, ayat Makiyah dan Madaniyah bisa diaplikasikan kedalam konteks ayat-ayat Nasikh-Mansukh, sehingga karakteristik ayat Mekah yang sesuai dengan nilai-nilai inklusifisme dan HAM yang diturunkan lebih dahulu daripada ayat Madaniyah, *Mansukh* dan tidak berlaku di abad ke tujuh hijriyah. Namun untuk konteks modern, justru ayat Makiyah-lah yang relevan dengan kondisi saat ini. Gagasan rekonstruksi metodologi ulumul qur'an ini termasuk baru dan inovatif, dimana menurut mayoritas ulama ulumul qur'an terkait Nasikh-Mansukh dalam Al-Qur'an konteksnya hanya seputar perubahan dihapusnya satu ayat (*mansukh*) dengan ayat lain (*nasikh*) yang berkaitan hanya tentang terhapusnya redaksi (*mansukh lafzh*) atau terhapusnya hukum (*mansukh hukmiy*) atau terhapusnya redaksi dan hukum (*mansukh lafzhi wa hukmiy*) saja. Begitu juga dengan teori seputar ayat-ayat Makkiyah dan

²⁸⁷ Jamal al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid*, n.d.

²⁸⁸ Muhammad Abid Jabiri, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah Dirâsah wa Munâqasah*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 1991,

Madaniyyah yang terbatas pada konteks dimana ayat itu diturunkan (teori berdasarkan tempat), atau kapan ayat itu diturunkan (teori berdasarkan sebelum atau setelah hijrah). Namun An-An-Na'im dengan yakin dan percaya diri menggabungkan kedua topik tersebut yaitu topik Makkiyah-Madaniyyah dan Nasikh-Mansukh untuk dikaitkan dengan topik HAM.

Tidak berhenti dengan ide Abrogasi/*Naskh* tadi, dirinya juga memiliki analisa baru seputar *qath'i dhilalah* dan *zhanni dhilalah*, menurutnya, *qath'i dhilalah* dan *zhanni dhilalah* bukanlah sebatas ayat-ayat yang memiliki hanya satu makna atau lebih, namun *qath'i dhilalah* ialah ayat-ayat yang memiliki makna universal dan sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan, sebaliknya *zhanni dhilalah* merupakan ayat-ayat yang mengancam nilai-nilai kemanusiaan.²⁸⁹ Disini ia sekali lagi mengelaborasi teori-teori ulumul Qur'an kedalam teori-teori humaniora, yang diharapkan mampu untuk menjawab permasalahan HAM dalam Islam.

Upaya menafsirkan teks agama dengan perspektif humanisme dapat ditempuh dengan beberapa langkah metodologis berikut ini: *Pertama*, melalui teori Abrogasi/Naskh (evolusi syariah) An-Na'im diatas tadi. *Kedua*, menerapkan teori pembacaan ketersalingan (*qira'ah mubadalah*), yaitu cara memaknai ayat-ayat Al-Qur'an berbasis kesetaraan gender atau peran jenis kelamin, sehingga kaum wanita yang memang sudah memiliki derajat yang tinggi dalam Al-Qur'an dapat terealisasi dan tidak termarginalisasi lagi. *Ketiga*, melalui penafsiran hermeneutis Abdullah Saeed dan Khalid Abu Fadhl, yaitu dengan memberikan otoritas bagi penafsir humanis agar menarasikannya sehingga mampu memformulasikan menjadi sebuah fikih yang humanis dan kompatibel dengan nilai-nilai humanisme. *Keempat*, dengan Maqasid Syariah berbasis sistemnya Jasser Auda, dimana alur memformulasikan suatu hukum berjalan secara sistematis, dimulai dengan sumber utama Islam (Al-Qur'an dan Hadis) kemudian berakhir dengan ijtihad.

Kajian tentang HAM dalam Islam akan saling berkaitan erat dengan tema lainnya, topik pembahasannya saling beririsan satu dengan lainnya, misalnya dengan topik demokrasi, atau dengan topik hukum Islam, juga dengan tema-tema lainnya. Islam perlu dikaji secara komprehensif lagi, baik dari sisi sumbernya, ajarannya, juga individunya. Pemahaman umat Islam yang tidak tepat terhadap sumbernya akan menjadi penyebab terjadinya paham yang keliru

²⁸⁹ Muhammad Ahmad An-Naim, *Toward An Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Right, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.

dalam islam. Ajaran Islam akan dipersempit menjadi sebatas ritual-ritual ibadah yang kosong dari nilai-nilai kemanusiaan universal, yang sejatinya menjadi inti dari ajaran islam itu sendiri.

BAB III KAJIAN TEORI TAFSIR MAQASIDI

A. Definisi Tafsir Maqasidi

Kata tafsir secara etimologi berasal dari *fa-sa-ra*, yakni penjelasan (*al-bayân*), muncul (*al-ibânah*), mengungkap (*al-kasyf*) makna *zhâhir* dan makna *bâthin*,¹ membuka penutup (*kasyf al-mughaththî*).² Kata tafsir juga berasal dari kata *tifsarah* yakni ilmu yang digunakan dokter untuk memeriksa pasien.³ Dalam Al-Qur`an, kata tafsir memiliki makna menggunakan akal secara maksimal dalam menghasilkan makna.⁴

Kata tafsir secara terminologi ialah ilmu untuk memahami *Kitâbullah* yg diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, menjelaskan makna-maknanya, hukum dan hikmahnya, yang diambil dari ilmu *Nahwu*, ilmu *Sharf*, ilmu *Balâghah*, ilmu *Ushûl Fiqih*, ilmu *Qirâ`at*, ilmu

¹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Penafsirûn*. Saudi Arabia: Wizârah al-Syu`ûn al-Islâmiyyah wa al-Awqâf, 2010, hal.13.

² Fairuz Âbâdi, *al-Qâmus al-Muhîth*. Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2005, hal.456.

³ Jalâludin al-Suyûthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, 4. Saudi Arabia: Markaz al-Dirâsat al-Qur`âniyah, 1990, hal.167.

⁴ Muhammad ibn Yûsuf Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, jilid.1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, hal.10.

Asbâb Nuzûl dan ilmu *Nâsikh wal Mansûkh*.⁵ Ilmu yang membahas tentang tata cara membaca ayat Al-Qur`an, susunan kata dan maknanya.⁶

Al-Dzahabi mengklasifikasikan tafsir berdasarkan periode sekaligus sumber kepada dua: *Pertama: Tafsir bil ma`tsur* yaitu tafsir pada periode sahabat juga tabi`in dan bersumber dari ayat Al-Qur`an dan Hadis Nabi saw. *Kedua: Tafsir bil ra`yi* yaitu tafsir pasca tabi`in dan bersumber dari logika.⁷ *Tafsir bil ma`tsur* cenderung tekstual, sedangkan *Tafsir bil ra`yi* lebih rasional kontekstual. Dua bentuk tafsir diatas merupakan dua sisi kemukjizatan Al-Qur`an, sisi redaksi dan sisi makna yang tidak mungkin dipisahkan.⁸ Kedua bentuk tafsir tersebut memiliki validitas yang kuat, namun memenangkan salahsatu dari keduanya merupakan sikap yang kurang tepat. Sebagai catatan tentang *tafsir bil ma`tsur*, khususnya tafsir ayat dengan Hadis, sebagaimana dijelaskan al-Suyuthi bahwa penafsiran dengan Hadis *marfu` (shahîh)* tidak melebihi tigabelas (13) halaman saja,⁹ atau delapanpuluh delapan (88) Hadis *marfu` (shahîh)*.¹⁰ Dengan kata lain, anggapan bahwa *tafsir bil ma`tsur* lebih valid daripada *tafsir bil ra`yi* belum sepenuhnya benar.

Perkembangan ilmu tafsir tidak sepesat perkembangan ilmu fiqih, indikasinya adalah pesatnya kemunculan disiplin ilmu baru pada disiplin ilmu fiqih seperti ilmu ushul fiqih, kaidah fiqih, ilmu Maqasid syarî'ah. Adapun dalam ilmu tafsir, para penafsir kurang *concern* untuk mengembangkan disiplin keilmuan baru seperti ilmu Maqasid Al-Qur`an, ilmu *munâsabah*, metodologi tafsir, dan tafsir tematik.¹¹ Karena menurut Amin al-Khuli, ilmu terbagi tiga: *Pertama*, ilmu yang sudah matang dan telah terbakar atau sudah mencapai puncaknya dan tidak bisa dikembangkan lagi, seperti ilmu nahwu dan ushul fiqih. *Kedua*, ilmu yang sudah matang dan belum terbakar, seperti ilmu fiqih dan Hadis. *Ketiga*, ilmu yang belum matang dan belum terbakar, seperti ilmu *bayân*

⁵ Badruddin al-Zarkâsyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, jilid.1. Cairo: Dâr Turâts, 1995, hal.104.

⁶ Abu Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, hal.13, kata *tafsîr* disebutkan dalam Q.S.Al-Furqan/25 : 33 ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً

⁷ al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Penafsirûn*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2000.

⁸ Jamâl al-Banna, *Tafsîr Al-Qur`ân bayna al-Qudamâ wa al-Muhadditsîn*. Beirut: Dar al-Syurûq, 2003, hal.45.

⁹ Jamâl al-Banna, *Tafsîr Al-Qur`ân ...* hal.89.

¹⁰ Ibn Hajar berkata: Hadis dalam Bab Tafsîr ada 500-an Hadis, 48 adalah Hadis *marfu`*, 65 Hadis *maushul*, sisanya adalah Hadis *mu`allaq*. Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*. Jilid.8. Beirut: Dar al-Ma`rifah, 1379, hal. 743.

¹¹ Raisûni, *Maqâshid al-Maqâshid*, Beirut: al-Syabakah al-Arabiyyah li al-Abhâts wa al-Nasyr, 2013, hal.9.

dan ilmu tafsir.¹² Sehingga masih terbuka kesempatan yang lebih luas lagi dalam pengembangan ilmu tafsir.

Kata *Maqasidi* secara etimologi berasal dari *qaf-shad-dal*, yakni induk dari segala sesuatu (*al-umm*), menuju (*al-tawajjuh*), bangkit (*al-nuhûdh*) menuju sesuatu secara khusus dan konsisten.¹³ Juga merupakan bentuk plural (*jama'*) dari kata *maqshad*, yakni tujuan utama (*al-ghardu*, *al-hadafu*, *al-mabda'*, *al-niyyah*, *al-ghâyah*, *al-ma'âl*).¹⁴ Qadhi Abd al-Jabbar menggunakan kata *al-qashdu* untuk menggantikan *al-ma'na* yang digunakan al-Jâhizh sebagai arti dari sebuah nama (*al-ism*).¹⁵

Sedangkan kata *Maqasidi*,¹⁶ secara terminologi adalah tujuan inti dari dirumuskannya hukum syariat untuk kemaslahatan manusia di dunia maupun di akhirat.¹⁷ Tujuan utama dibalik syariat hukum islam.¹⁸ Ilmu tentang rahasia agama yang menelisik hikmah suatu hukum dan rahasia khusus dari suatu perbuatan beserta intisarinya.¹⁹ Tujuan dan rahasia dari suatu syariah yang telah ditetapkan oleh Allah pada setiap hukum syariah.²⁰

Syariah secara etimologi berasal dari *sya-ra-'a*, yaitu sumber (*warada*), juga berasal dari *syir'ah* atau *syarî'ah* yaitu aturan (*manhâj*) juga berarti jalan (*tharîq*).²¹

Secara terminologi syariah mencakup dua makna: 1. Makna umum: *Pertama*, ideologi (*aqidah*) seperti iman kepada Allah swt beserta seluruh sifat dan asma'ul husna, perihal kenabian dengan kemukjizatannya dan perihal metafisika (*al-sam'iyah*) seperti alam malaikat, hari kiamat, alam ghaib. *Kedua*, ritual (*ibadah*) seperti rukun islam yang lima, fikih *mu'amalah* seperti jual-beli, sangsi (*hudud*), hukum keluarga (*ahwâl al-syakhshiyah*). *Ketiga*, etika (*akhlaq*) kepada

¹² Amin al-Khûlî, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1961, hal.229.

¹³ Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, jilid 3. Beirut: Dâr Shâdir, hal.353.

¹⁴ Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, hal.2.

¹⁵ Nashr Hâmid Abu Zayd, *Al-Ittijâh al-'Aql fî al-Tafsîr Dirâsah fî Qadhiyyat al-Majâz fî Al-Qur`ân 'inda al-Mu'tazilah*. Beirut: Markaz al-Tsaqafî al-'Arabî, 1996, hal.80.

¹⁶ Washfi Asyur sebelum mendefinisikan Tafsir Maqâshidi, menghubungkan Maqâshidi kepada Maqâshid syarî'ah. Washfî 'Âsyûr Abû Zaid, *al-Tafsîr al-Maqâsidi lisuwar Al-Qur`ân al-Karîm*, 2013, hal.6.

¹⁷ Ahmad Raisûni, *Nazhariyyât al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibi*. Rabath: Dârul Amân, 1990, hal.7.

¹⁸ Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*,... hal.183.

¹⁹ Ahmad Syâh al-Dahlâwiy, *Hujjah Allah Al-Bâlighah*. Beirut, 1999, hal.21.

²⁰ 'Alâ al-Fâsyi, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuha*. Rabath: Dâr al-Arabiyy, 1991, hal.7.

²¹ Ibn Manzûr, *Lisân al-Arab*..., jilid.8, hal.178.

mahluk lain. 2. Makna khusus : Hukum-hukum yang mencakup ritual (*ibadah*), fikih *mu'amalah* dan hukum keluarga (*ahwâl syakhshiyah*).²²

Para ulama memiliki perbedaan definisi seputar *Maqasidi*. Al-Juwaini menyebut *Maqasidi* dengan *mashâlih âmmah*,²³ al-Ghazali menyebutnya dengan *mashâlih mursalah*,²⁴ al-Qarafi menyebutnya dengan *al-mashlahah* yaitu sebab yang mengantarkan kepada tujuan inti dari syariat yang berupa ibadah dan bukan tradisi (*âdah*).²⁵ Kata *Maqasidi* dan kata *mashlahah* memiliki kesamaan makna bagi mayoritas ulama ushul fiqih.²⁶

Kata *Maqasidi* dengan beragam derivasi redaksinya disebutkan dalam Tafsir al-Mannâr sebanyak tigapuluh (30)-an bentuk, diantaranya: *al-hikmah* sebanyak 763 kali, *al-sabab* sebanyak 661 kali, *al-maqshad* sebanyak 523 kali, *al-ta'lîl* sebanyak 481 kali, *al-niyyah* sebanyak 447 kali.²⁷

Maka Tafsir *Maqasidi* adalah ilmu untuk menggali makna dari ujaran-ujaran Al-Qur`an dan apa yang diderivasi darinya secara detail ataupun secara ringkas.²⁸ Tafsir *Maqasidi* adalah salah satu corak penafsiran yang menggali makna dan maksud dari suatu ayat Al-Qur`an secara umum dan khusus dengan menjelaskan cara kerjanya demi kemaslahatan manusia.²⁹ Tafsir *Maqasidi* merupakan corak *tafsir bil ra`yi* yang mencari keleluasaan untuk kemandirian akal dalam konstruksi pemahaman sumber keagamaan, mendasarkan aplikasinya kepada metode *naqli* dan *'aqli*, dan mencari area yang lebih luas lagi bagi validasi rasional melalui pengukuran rasional dan maupun empiris dengan pertimbangan *masâlih mursalah*.³⁰ Namun makna yang dimaksud dari *Maqasidi* disini tidak terbatas hanya *Maqasid syarî'ah* saja, namun mencakup seluruh unsur-unsur yang membentuk syariah tersebut, seperti

²² Abdul Karim Zaidan, *Al-Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Alexandria: Dar Umar bin Khathab Press, 2001, hal. 62.

²³ Abd al-Mâlik Abû al-Ma'âli al-Juwainî, *Giyâts al-Umam fî Tiyâts al-Zhulm*. Qatar: Wizârah al-Syu`n al-Islâmiyyah, 1400, hal.253.

²⁴ Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1413, hal.172.

²⁵ Najmudîn Sulaimân al-Thûfi, *al-Ta'yîn fî Syarh al-Arba'in*. Beirut: Mu`assasah al-Rayyân, 1419, hal.239.

²⁶ Jasser Auda, *al-Maqâshid al-Syarî'ah wa 'Alâqatuha bi al-Ahkâm al-Ijtihâdiyyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2007, hal.17.

²⁷ Abdullah Akrazam, *al-Fikr al-Maqâshidi fî Tafsîr al-Mannâr*. Virginia: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2017, hal.99.

²⁸ Muhammad al-Thâhir Ibn 'Asyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*,... hal.11.

²⁹ Washfi 'Asyûr Abû Zaid, *al-Tafsîr al-Maqâsidi*... hal.7.

³⁰ Kusmana Kusmana, "Paradigma Al-Qur'an: Model Analisis Tafsir Maqâshidi Dalam Pemikiran Kuntowijoyo," dalam *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 11, no. 2 (2015): 220–39.

sejarah perumusannya, fatwa-fatwa Imam mazhab. Karena setiap hukum syariah harus berformulakan narasi ilmiah, narasi demografi, sosial, ekonomi, politik yang semuanya harus disesuaikan dengan kebutuhannya.³¹

Diskursus *Tafsir Maqasidi* sebenarnya baru muncul belakangan, namun prinsip-prinsipnya yang mengacu kepada *Maqasid syari'ah*, sudah sejak dahulu diterapkan. Prinsip dasar *Maqasidi* lebih kepada upaya menghumanisasikan hukum islam yang bersumber dari ayat Al-Qur'an dan Hadis. Dalam rangka upaya menggali makna ayat agar teks Al-Qur'an difahami tidak secara tekstual akan tetapi mampu menangkap makna ayat yang lebih kontekstual, maka menafsirkan Al-Qur'an dari sisi *Maqasidi*-nya, akan mengungkap inti (*jawhar*) dari Al-Qur'an.

Penggunaan istilah *Maqasid* dalam tradisi tafsir sangat memungkinkan karena keduanya, tafsir dan *Maqasid* Al-Qur'an bukanlah sesuatu yang berbeda, justru memiliki kesamaan tujuan, cakupan, dan batasan konstruksi penarikan pesan ilahi.³² Dengan demikian, *Tafsir Maqasidi* sesungguhnya merupakan upaya penafsiran dari seorang penafsir berdasarkan logika hukum yang diperolehnya dari sumber primer untuk digunakan sebagai realita kekinian dalam konteks yang berbeda-beda: individu, keluarga, masyarakat, Negara, Ummat, dan kemanusiaan.

Perbedaan tafsir al-maqāsidi dengan model tafsir lain. 1. Tafsir lain tidak fokus kepada tujuan utama Al-Quran, sibuk kepada penafsiran isyarat-isyarat ilmiah, sastra bahasa dan masalah-masalah hukum. 2. Tafsir lain fokus kepada masalah-masalah filosofi dan masalah sufi. 3. Tafsir lain dari sisi fokus isi dan metode ada yang sejalan dengan tafsir al-maqasidi, seperti tafsir adab ijtimal dan tafsir tematik. Kesimpulannya, dengan menggunakan tafsir maqāsidi akan meminimalisir kesalahan dalam menangkap pesan-pesan Al- Qur'an.³³

B. Geneologi Tafsir Maqasidi

Tafsir Maqasidi merupakan pendekatan penafsiran yang menekankan pada dimensi *Maqasid* syari'ah dan *Maqasid* Al-Qur'an.³⁴ Praktik menafsirkan Al-Qur'an berbasis *Maqasidi* sudah dilakukan oleh Nabi saw. Diriwayatkan dari Ibnu Umar Ra. bahwasannya Nabi saw. berpesan kepada para sahabat:

³¹ Muhammad Sa'îd al-Asymâwi, *Ushûl al-Syari'ah*. Cairo: Maktabah Madbûli shagîr, 1996, hal.113.

³² Kusmana, "Paradigma Al-Qur'an...hal.3"

³³ Tazul Islam, "Maqasid Al-Qur'an and Maqasid Al-Shari'ah: An Analytical Presentation," dalam *Revelation and Science* 3, no. 01 (2013).

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَيْتِي فُرِيظَةً^{٣٥}

“Janganlah salah seorang dari kalian sholat Ashar kecuali di perkampungan Yahudi Bani Quraizhah.” Setelah mendengar pesan Nabi saw, terjadi perbedaan pendapat di antara para sahabat, yaitu ada diantara sebagian sahabat yang melaksanakan shalat Ashar tepat waktu, walaupun belum masuk perkampungan Bani Quraizhah, namun ada di antara para sahabat lainnya yang benar-benar melaksanakan shalat Ashar di perkampungan Bani Quraizhah, walaupun sudah lewat waktu shalat Ashar. Dari peristiwa ini, sesungguhnya Nabi saw membiarkan para sahabat menafsirkan Hadis diatas dengan cara mendialogkan teks hukum dengan konteks saat itu. Begitu juga dengan ijtihad Umar bin Khatab RA. untuk tidak menerapkan sanksi *hudûd* bagi tindakan pencurian di kota Madinah pada masa krisis (*Ām al-majâ'ah*).³⁶

Upaya menemukan tujuan utama dari Al-Qur`an (*Maqasidi Al-Qur`an*) dilanjutkan oleh Fairuz Abadi (w.817) dengan karyanya *Bashâ'ir dzawi al-Tamyîz fî Lathâ'if al-Kitâb al-Azîz*.³⁷ Dalam karyanya ini, Fairuz Abadi menjelaskan secara komprehensif *Maqasid* setiap surah dalam Al-Qur`an, dirinya secara konsisten menyebutkan empat *item* di setiap surah dalam Al-Qur`an ; *Maqasid* surah, *nâsikh-mansûkh* ayat, *mutasyâbihât* redaksi dan makna ayat, keutamaan surah.³⁸

Burhanudin al-Biqâ'i (w.885) dengan karyanya *Mashâ'id al-Nazhar li al-Isyrâf alâ Maqasidi al-Suwar* juga merupakan tokoh yang menggagas *Maqasid* Al-Qur`an.³⁹ Dalam karyanya tersebut, al-Biqâ'i menyebutkan tiga *item* di setiap surah dalam Al-Qur`an; jumlah ayat, *Maqasid* surah, dan keutamaan surah.⁴⁰

Al-Ghazali dalam *Jawâhir Al-Qur`an* juga merupakan salah seorang penggagas utama dalam metode memahami makna terdalam dari Al-Qur`an. Menurutny, dalam ayat Al-Qur`an terkandung tujuh lapis makna, lebih jauh Al-Ghazali berpendapat bahwa makna simbolik dari

³⁵ Al-Bukhari, *al-Jâmi' al-Shahîh*, 1. Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1986, hal.321.

³⁶ Muhammad al-Biltâjî, *Manhaj Umar Ibn Khathab fî al-Tasyrî'*. Cairo: Darussalam, 2002, hal.190.

³⁷ Abdullah Sahâtah, *Ahdâf Kulli Shûrah wa Maqâshiduha fî Al-Qur`ân*,1. Cairo: Hai`ah al-Mishriyah al-'Amah lil Kitab, 1998, hal.5.

³⁸ Majdudin Fairûz Abâdi, *Bashâ'ir dzawi Al-Tamyîz fî Lathâ'if al-Kitâb al-'Azîz* . Cairo: Wizârah al-Syu`ûn al-Dîniyah, 2006.

³⁹ Ahmad Raisûnî, *Maqâshid Al-Maqâshi*. Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abhâts wa al-Nasyr, 2013, hal. 9.

⁴⁰ Burhanudîn al-Biqâ'i, *Mashâ'id al-Nazhar li al-Isyrâf 'alâ Maqâshidi al-Suwar*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1987.

suatu ayat merupakan makna transenden (*ma'âni rûhâniyyah malakûtiyyah*).⁴¹ Ia mencontohkannya dengan pemaknaan simbolik dari beberapa istilah sufistik, seperti *kibrît ahmar* (belerang merah) untuk memaknai *ma'rifatullah*, istilah *tiryâq akbar* (tameng terbesar) merupakan makna simbolik dari ilmu tauhid. Pola yang digunakan al-Ghazali dalam makna simbolik tersebut ialah mengkoneksikan alam makna dengan alam transenden sedangkan redaksinya sejatinya masih alam nyata. Langkah yang dilakukan al-Ghazali merupakan embrio menuju ilmu *Maqasid Al-Qur`an*.

Penafsir modern kemudian melanjutkan upaya untuk mengembangkan ilmu *Maqasid Al-Qur`an* ini, diantaranya Abdullah Darraz dengan *al-Naba` al-'Azhîm*. Dalam karyanya tersebut, walaupun dirinya hanya menyebutkan *Maqasid* surah al-Baqarah saja, namun penjelasan tentang cara bekerja *Tafsir Maqasidi* sangat komprehensif. Menurutnya, surah al-Baqarah memiliki empat *Maqasid*: *Maqasid pertama*, dakwah islam kepada seluruh manusia. *Maqasid kedua*, dakwah kepada *ahl kitâb* untuk meninggalkan keyakinannya dan memeluk islam. *Maqasid ketiga*, penjelasan seputar syariah islam yang komprehensif. *Maqasid keempat*, penjelasan tentang anjuran islam untuk konsisten dalam memegang teguh syariah islam.⁴²

Sa'id Hawa dalam karyanya *al-Asâs fî al-Tafsir*, mengelompokkan bagian-bagian ayat berdasarkan tema dengan sistematika yang rapi, kemudian dirinya menjelaskan bahwa bagian-bagian yang terpisah tersebut sesungguhnya merupakan kesatuan tema dalam satu surah. Dengan sistematika tersebut, setidaknya dapat menjelaskan sistematika menafsirkan surah dalam Al-Qur`an berdasarkan *Tafsir Maqasidi*.⁴³

Mahmud Syaltut dalam karyanya *Tafsir Al-Qur`an al-Karîm* menegaskan eksistensi *Tafsir Maqasidi*. Walaupun dalam karyanya ini sangat kental dengan metode tematik, namun disetiap surah, dirinya selalu mencantumkan *Maqasid* setiap surah. Disini, Mahmud Syaltut mengkolaborasikan dua metode sekaligus; metode tematik (*maudhu'i*) dan metode *Maqasidi*. Hal ini membuktikan eksistensi *Tafsir Maqasidi* sebagai sebuah metodologi penafsiran.⁴⁴

Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dalam *Tafsir al-Mannâr* juga berkontribusi dalam menerapkan prinsip-prinsip *Tafsir Maqasidi*

⁴¹ Abu Hâmid Al-Ghazâlî, *Jawâhir Al-Qur`ân*. Beirut: Dâr Ihyâ al-'Ulûm, 1986, hal.36.

⁴² Abdullah Darraz, *al-Naba` al-'Azhîm Nazharât Jadidah fî Al-Qur`ân*. Riyadh: Dâr Thayyibah, 2000.

⁴³ Sa'id Hawa, *al-Asâs fî Tafsîr*. Cairo: Darussalam, 1985.

⁴⁴ Mahmûd Syaltût, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*. Cairo: Dâr al-Syurûq, 2000.

dengan merumuskan sembilan (9) metodologi dalam tafsirnya, salahsatu diantaranya adalah kesatuan tema dalam suatu surat.⁴⁵

Jamal al-Banna menggagas pembacaan Maqasidi (*qirâ`ah al-istinbâth*) sebagai penyempurna dari pembacaan dogmatik (*qirâ`ah ta`abbudî*), menurutnya, pembacaan Maqasidi (*qirâ`ah al-istinbâth*) adalah kombinasi antara pembacaan dogmatik (*qirâ`ah ta`abbudî*) dan pembacaan progressif (*qirâ`ah al-wâ`iyah*).⁴⁶ Ilustrasi yang ia ceritakan perihal pembacaan dogmatik (*qirâ`ah ta`abbudî*) *an sich* adalah pertanyaan seseorang seputar dalil Al-Qur`an tentang kewajiban memakai hijab, seseorang tersebut seolah hanya menggunakan pembacaan dogmatik (*qirâ`ah ta`abbudî*) saja, padahal dirinya memungkinkan untuk melanjutkannya dengan pembacaan Maqasidi (*qirâ`ah al-istinbâth*) dari ayat-ayat Al-Qur`an.

Dalam menelusuri sejarah Maqasidi, ada perdebatan seputar Maqasidi sebagai sebuah epistemologi. Menurut Abid Jabiri, al-Syathibi memiliki persamaan pandangan dengan Ibn Rusyd yang mempertimbangkan urgensi dari Maqasid syari`ah, jika Ibn Rusyd menerapkannya dalam disiplin ilmu akidah, berbeda halnya dengan al-Syathibi yang mereduksi pandangannya Ibn Rusyd dan menerapkannya ke dalam ilmu ushul fiqih, al-Syathibi merekonstruksi bangunan hukum yang selama ini berbasis teks ayat, al-Syathibi beserta ulama dari kalangan mazhab Syafi`i meresmikan epistemologi baru yang bernama Maqasid syari`ah.⁴⁷

Hal tersebut berawal dari dua pemahaman yang saling bertolak belakang, yaitu teks hukum yang jelas (*zhâhir alfâzh syara`*) dan tujuan inti hukum (*maqshad syara`*). Pemahaman yang pertama (tekstual) berakar dari pemikiran Ibn Hazm, sedangkan pemahaman yang kedua (tujuan inti hukum/*Maqasidi*) merupakan buah fikiran Ibn Rusyd.⁴⁸

Pendapat tersebut menurut Tharabisyi terlihat kurang komprehensif, *Maqasid syari`ah*nya al-Syathibi merupakan suatu disiplin ilmu baru dan bukan reduksi dari Ibn Rusyd.⁴⁹ Menurut Jabiri terkesan memaksakan, seakan-akan al-Syathibi fanatik kepada lokalitas Ibn Rusyd yang sama-sama berasal dari Andalusia, walaupun Ibn Hazm

⁴⁵ Abdullah Syahatah, *Manhaj al-Imam Muhammad Abduh fi Tafsir Al-Qur`ân al-Karim*. Cairo: Cairo University Press, 1984.

⁴⁶ Jamal al-Banna, *al-'Audah ilâ Al-Qur`an*. Beirut: Dar Syuruq, 2008, hal.30.

⁴⁷ Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiyy*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 2009, hal.540.

⁴⁸ George Tharabsy, *Naqd Naqd Al-'Aql al-'Arabiyy Wahadat al-'Aql al-'Arabiyy al-Islamiy*. Beirut: Dar Saqiy, 2002, hal.380.

⁴⁹ George Tharabsy, *Naqd Naqd Al-'Aql al-'Arabiyy Wahadat al-'Aql al-'Arabiyy al-Islamiy*. ... hal.375.

pun sebenarnya juga berasal dari Andalusia, Ibn Hazm merupakan murid dari Daud al-Zhahiriyy al-Asfahani, pendiri mazhab Zhahiriyyah.⁵⁰ Tharabisi melanjutkan argumentasinya bahwa al-Syathibi hanya menyebutkan nama Ibn Rusyd satu (1) kali dalam karyanya *al-Muwâfaqât*, sedangkan nama al-Ghazali lebih dari empat puluh (40) kali, lengkap dengan karya-karyanya seperti: *Syifa` al-Ghalîl*, *Ihya` Ulum al-Din*, *Jawâhir Al-Qur`an*, *Mi`yâr al-`Ilm*, *Misykât al-Anwâr*.⁵¹ Lebih jauh lagi, konsistensi penggunaan epistemologi Maqasidi dimulai oleh Al-Juwaini, dirinya menggunakan kata Maqasidi tidak kurang dari puluhan kali dengan beragam bentuknya, seperti: *maqshad al-syara`*, *maqshûd al-syârî`*, *Maqasid al-syarî`ah*, dll.⁵² Al-Syathibi ketika membagi Maqasid syarî`ah kepada tiga : *dharûriyyât*, *hâjiyyât*, *tahsîniyyât*, sebenarnya juga meminjam klasifikasinya al-Juwainiy. Begitujuga ketika dirinya mengklasifikasikan *dharûriyyât* kepada lima: *hifzh dîn*, *nafs,nasl*, *mâl*, dan *hifzh `aql*, juga merupakan klasifikasinya al-Ghazali.⁵³

C. Tipologi Tafsir Maqasidi

Klasifikasi dan tipologi Tafsir Maqasidi dapat dilihat dari beberapa sudut pandang. Setidaknya, dapat diklasifikasikan menjadi dua sudut pandang:

1. Tafsir Maqasidi berdasarkan tujuan ayatnya

Berdasarkan tujuan ayatnya, Tafsir Maqasidi terbagi menjadi dua jenis, yakni: *Tafsir maqasidi Ām* (umum) dan *Tafsir maqasidi Khâsh* (Khusus).⁵⁴ Pakar tafsir yang melakukan pembagian semacam ini diantaranya adalah Ibn Asyur, Rasyid Ridha dan Ahmad Raisuni.

a. *Tafsir maqasidi Ām (umum)* yaitu tafsir yang mendasarkan pemahamannya kepada tujuan-tujuan umum Al-Qur`an. Dalam menemukan maksud umum Al-Qur`an, Abdul Karim Hamidi menjelaskannya dengan dua cara:

- 1) Memahami apa yang tersurat dalam Al-Qur`an. diantaranya:
 - a) Tauhid dan Ibadah kepada Allah (Q.S.al-Ahqaf/46:1-5, Q.S.Ghafir/40:1-3, Q.S.al-Zumar/39:1-2, Hud/11:1-3).
 - b) Petunjuk agama di dunia dan akhirat (Q.S.al-Baqarah/2:1-2,

⁵⁰ George Tharabsy, *Naqd Naqd Al-'Aql al-'Arabiyy Wahadat al-'Aql al-'Arabiyy al-Islamiyy...* hal.381.

⁵¹ Raisuni, *Nazhariyyât al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syâthibi*,...hal.381.

⁵² Abu al-Ma`ali Al-Juwainiy, *Al-Burhân fi Ushul Fiqh*. Qatar: Qatar Univerty press, 1399, hal.169.

⁵³ George Tharabsy, *Naqd Naqd Al-'Aql al-'Arabiyy Wahadat al-'Aql al-'Arabiyy al-Islamiyy...* hal.385.

⁵⁴ Ahmad Raisûnî, *Maqâshid Al-Maqâshi*. Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abhâts wa al-Nasyr, 2013

38, Q.S.Ali Imran/3: 1-3, Q.S.al-Ma`idah/5:15-16, Q.S.al-Isra`/17: 9, Q.S.Thaha/20: 123, Q.S.al-Ahqaf/46: 29-30, Q.S.al-Jinn/72:1 c) *Tazkiyah* (kesucian) dan hikmah (Q.S.al-Anbiya/21:107, Q.S.al-Isra`/17:82, Q.S.Thaha/20:1-3, Q.S.al-Anfal/8: 24). d) Kebahagiaan dan kasih sayang (Q.S.al-Anbiya/21:107, Q.S.al-Isra`/17:82, Q.S.al-Anfal/8: 24). e) Kebenaran dan keadilan (Q.S.al-An`am/6:115, Q.S.al-Nisa/4:58, Q.S.al-Ma`idah/5:48, Q.S.al-Syura/42:17).

2) Mengikuti penelusuran ulama atas dalil-dalil lain (*istiqrâ`i*). diantaranya :

- a) Abu Hamid al-Ghazali: *Maqasid Al-Qur`an* menurut al-Ghazali ada enam: Ma`rifatullah, Syari`at, *Hâl*, *Ahwâl Muhibbîn*, *Ahwâl Kâfirîn*, *Sulûk*.⁵⁵
- b) Izzudin Abdussalam: *Maqasid Al-Qur`an* terpenting adalah perintah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kerusakan.⁵⁶
- c) Burhanudin al-Biqâ`i (w.885): *Maqasid Al-Qur`an* seputar tiga (3) hal: Akidah, Hukum, dan Kisah.⁵⁷
- d) Rasyid Ridha merumuskan sepuluh (10) hal dalam *Maqasid Al-Qur`an*.⁵⁸
 - (1) Perbaikan tiga rukun agama (Iman, Islam, Ihsan).
 - (2) Penjelasan tentang risalah kenabian dan tugasnya (Q.S.al-Ma`idah/5: 69).
 - (3) Penjelasan bahwa Islam adalah agama yang sejalan dengan fitrah, akal, ilmu, hikmah, petunjuk, kebebasan, dan kemerdekaan.
 - (4) Perbaikan individu, masyarakat, politik dengan spirit persatuan.
 - (5) Penegasan akan karakteristik umat islam dalam mengimplementasikan nilai-nilai ritualnya.
 - (6) Penjelasan dasar-dasar hubungan internasional dalam islam.
 - (7) Rekomendasi perbaikan ekonomi.
 - (8) Revisi perundang-undangan perang dan membatasinya jika hal tersebut demi kebaikan manusia.
 - (9) Pemberian hak-hak kemanusiaan, hak-hak agama, dan hak-hak bermasyarakat bagi Wanita.
 - (10) Kemerdekaan dari perbudakan dan penjajahan.

⁵⁵ Abu Hamid Al-Ghazali, *Jawâhirul Qur`ân*. Beirut: Dâr Ihya al-'Ulûm, 1986.

⁵⁶ Abd Salam, *Al-Qawâ'id al-Shugrâ*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashirah, 1996.

⁵⁷ Burhanudin al-Biqâ`i, *Mashâ'id al-Nazhar li al-Isyrâf 'alâ Maqâshidi al-Suwar*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1987.

⁵⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Wahyu al-Muhammadiyah*. Beirut: Izzuddin Press, 1406.

- e) Thahir Ibn Asyur merumuskan delapan (8) *Maqasid Al-Qur`an* dalam muqadimah tafsirnya:⁵⁹ (1) Memperbaiki keyakinan dan mengajarkan aqidah yang benar. (2) mendidik moral (3) *tasyri'* secara detail maupun global adalah hukum (4) kemaslahatan dan persatuan semua umat (5) mengajarkan ilmu (6) kisah dan pelajaran umat terdahulu (7) teguran peringatan, sekaligus kabar gembira (8) kemujizatan al quran.
- f) Mahmud Syaltut (w.1963) dalam karyanya *Ilâ Al-Qur`an al-Karîm*, ia menyebutkan tiga (3) *Maqasid* Al-Qur`an : Akidah, Akhlak, dan Syariah.⁶⁰ Untuk sampai kepada *Maqasid* Al-Qur`an tersebut, ia merumuskan empat (4) metode tafsir maqashidi : *Pertama*, petunjuk kepada *tadabbur* ciptaan Allah. *Kedua*, kisah. *Ketiga*, tumbuhnya kesadaran diri manusia terhadap Penciptanya. *Keempat*, berita gembira dan ancaman.
- b. *Tafsir maqasidi Khâsh (Khusus)* yaitu tafsir yang mendasarkan pemahamannya kepada tujuan khusus Al-Qur`an, diantaranya Ibadah, hukum keluarga, *hudûd* dan sangsi, akhlak, *tazkiyatun nafs*, Akidah dll.

Tabel III.1. Klasifikasi Tafsir Maqasidi berdasarkan Tujuan Ayat.

Tafsir Maqasidi	<i>Tafsir maqasidi Ām</i> (umum)	Pemahaman tersurat ayat Al-Qur`an	Tauhid	(Q.S.al-Ahqaf/46:1-5, Q.S.Ghafir/40:1-3, Q.S.al-Zumar/39:1-2, Hud/11:1-3)
			Petunjuk agama	Q.S.al-Baqarah/2:1-2, 38, Q.S.Ali Imran/3: 1-3, Q.S.al-Ma`idah/5:15-16, Q.S.al-Isra`/17: 9, Q.S.Thaha/20: 123, Q.S.al-Ahqaf/46: 29-30, Q.S.al-Jinn/72:1
			<i>Tazkiyah</i>	Q.S. al-Anbiya/21:107, Q.S.al-Isra`/17:82, Q.S.Thaha/20:1-3, Q.S.al-Anfal/8: 24
			Kebahagiaan-kasih sayang	Q.S.al-Anbiya/21:107, Q.S.al-Isra`/17:82, Q.S.al-Anfal/8: 24
			Kebenaran-keadilan	Q.S.al-An`am/6:115, Q.S.al-Nisa/4:58, Q.S.al-Ma`idah/5:48, Q.S.al-Syura/42:17
			Mengikuti penelusuran ulama atas dalil-dalil	Al-Ghazali
		Al-Izz ibn Abd Salam	Perintah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindari	

⁵⁹ Ibn `Ashur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.

⁶⁰ Mahmud Syaltut, *Ilâ Al-Qur`ân al-Karîm*. Cairo: Dâr al-Syurûq, 2000, hal.5.

berdasarkan Tujuan Ayat	lain (<i>istiqrâ'i</i>)		kerusakan
		Al-Biqâ'i	Akidah, Hukum, dan Kisah
		Rasyid Ridha	(1) Perbaiki tiga rukun agama (Iman, Islam, Ihsan). (2) Penjelasan tentang risalah kenabian dan tugasnya (Q.S.al-Ma'idah/5: 69). (3) Penjelasan bahwa Islam adalah agama yang sejalan dengan fitrah, akal, ilmu, hikmah, petunjuk, kebebasan, dan kemerdekaan. (4) Perbaiki individu, masyarakat, politik dengan spirit persatuan. (5) Penegasan akan karakteristik umat islam dalam mengimplementasikan nilai-nilai ritualnya. (6) Penjelasan dasar-dasar hubungan internasional dalam islam. (7) Rekomendasi perbaikan ekonomi. (8) Revisi perundang-undangan perang dan membatasinya jika hal tersebut demi kebaikan manusia. (9) Pemberian hak-hak kemanusiaan, hak-hak agama, dan hak-hak bermasyarakat bagi Wanita. (10) Kemerdekaan dari perbudakan dan penjajahan.
		Ibn Asyur	(1) Memperbaiki keyakinan dan mengajarkan aqidah yang benar. (2) mendidik moral (3) <i>tasyri'</i> secara detail maupun global adalah hukum (4) kemaslahatan dan persatuan semua umat (5) mengajarkan ilmu (6) kisah dan pelajaran umat terdahulu (7) teguran peringatan, sekaligus kabar gembira (8) kemujizatan al quran.
	Mahmud Syaltut	Akidah, Akhlak, dan Syariah	
<i>Tafsir maqasidi Khâsh</i> (Khusus)		Ibadah	
		hukum keluarga	
		<i>Hudûd</i> dan sangsi	
		akhlak	
		<i>tazkiyatun nafs</i>	
		Akidah	

Dari *tafsir maqasidi am* (umum) diatas, setidaknya terdapat beberapa tujuan yang dapat menjadi *tafsir maqasidi*

khâsh (khusus) yaitu pembentukan logika berfikir (*taqwim al-'aql*).⁶¹ Menurut Raisuni, untuk mencapai tujuan khusus tersebut, dibutuhkan beberapa langkah yang ditempuh Al-Qur`an : 1) Metode hikmah (Q.S.al-Baqarah/2:231, 269, Q.S.Ali Imran/3:164, Q.S.Luqman/31:12. 2) Argumentasi hukum (Q.S.al-Baqarah/2:111, Q.S.al-Anbiya/21:24, Q.S.al-An'am/6:148, Q.S.al-Ahqaf/46: 4, Q.S.al-An'am/6: 83. 3) Intuisi (Q.S.al-Nahl/16: 78-79, Q.S.al-Isra`/17:36, Q.S.al-Mulk/67:22-23, Q.S.al-A'raf/7:179). 4) Metode metafora/*tamtsîl* (Q.S.al-Ankabut/29: 43, Q.S.al-Hasyr/59: 21, Q.S.al-Zumar/39: 27).

Klasifikasi tersebut sejalan dengan beberapa kritikan yang diberikan Jasser Auda terhadap Maqasid syari`ah klasik, diantaranya:⁶² 1) Beberapa literatur Maqasid syari`ah klasik lebih mengarah kepada kemaslahatan individu, seakan-akan syariat islam hanya memperhatikan kemaslahatan individu saja, bukan kemaslahatan kolektif. 2) Beberapa topik dalam literatur Maqasid syari`ah, walaupun telah mempertimbangkan tingkatan kebutuhan primer (*dharûrah*), namun belum mencakup kebutuhan primer yang paling penting dan relevan, seperti keadilan, kebebasan dll. 3) Sumber utama yang digunakan dalam pembahasan Maqasid syari`ah klasik tidak secara langsung merujuk kepada Al-Qur`an dan Sunnah, namun kepada pendapat para ulama fiqih.

Kritikan tersebut berimplikasi kepada perumusan Maqasid syari`ah kontemporer dengan klasifikasi sebagai berikut.⁶³

- a. *al-Maqasid al-'Āmah* yaitu tujuan utama yang terkandung dalam semua pembahasan sub-bab dalam ilmu syariah, seperti *dharûriyyât*, *hâjjiyyât*. Juga tujuan yang menjadi tema utama dalam topik pembahasan kontemporer, seperti keadilan, universalitas, elastisitas hukum syariah. Al-Syathibi berpendapat bahwa diantara *al-Maqasid al-'Āmah* ialah menjadikan seseorang tunduk kepada aturan tertentu bagi semua aspek kehidupannya, sehingga manusia tidak terjerumus kepada mengikuti hawa nafsunya namun berdasarkan aturan syariah.⁶⁴ Sedangkan Ibn Asyur berpendapat bahwa diantara *al-Maqasid al-'Āmah* adalah terjadinya stabilitas aturan kolektif

⁶¹ Raisuni, *Maqâshid Al-Maqâshid*,... hal.19.

⁶² Jasser Auda, *Maqâshid al-Syari'ah kafalsafatin li Tasyri' al-Islâmiy Ru'yah Manzhumîyyah*,... hal.34.

⁶³ Jasser Auda, *Maqâshid al-Syari'ah kafalsafatin li Tasyri' al-Islâmiy Ru'yah Manzhumîyyah* ... hal.23.

⁶⁴ Abu Ishaq Ibrahim bin Muhyiddin al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*. Jilid.4 Saudi Arabia: Dâr Ibnu Affan, 2007, hal.131.

- (*ummat*) yang dimulai dari perbaikan individu dari sisi akal, perbuatannya, dan alam sekitarnya.⁶⁵
- b. *al-Maqasid al-Khâshah* yaitu tujuan utama yang terkandung dalam cabang dari tema/topik dalam ilmu syariah, seperti undang-undang perlindungan anak, perundang-undangan lengkap dengan sanksi bagi pelaku kriminal, larangan praktik monopoli dalam hal transaksi ekonomi.
 - c. *al-Maqasid al-Juz`iyyah* yaitu tujuan yang menekankan alasan logis (*al-illat*) dan tujuan utama (*al-hadaf*) dari teks tertentu dan hukum tertentu, contohnya tujuan utama dari dibolehkannya seseorang tidak berpuasa bagi orang sakit, tujuan utama dari larangan menyimpan daging qurban, dsb.

2. Tafsir Maqasidi berdasarkan corak ayatnya:

Selain klasifikasi dari sisi tujuan ayatnya, Tafsir Maqasidi juga diklasifikasikan menjadi empat (4), dilihat dari sisi corak ayat-ayatnya: *Tafsir maqasidi Āyât al-Ahkâm* (Ayat-ayat Hukum), *Tafsir maqasidi Āyât al-Qishshah* (Ayat-ayat Kisah), *Tafsir maqasidi Āyât Adabi al-Ijtimâ`i* (Ayat-ayat Sosial Kemasyarakatan), *Tafsir maqasidi Āyat al-Tamtsil* (Ayat-ayat Metafor). Klasifikasi ini berdasarkan pengelompokan para pakar Ilmu Tafsir dan Ulumul Qur`an atas corak (*alwân*) dalam Tafsir, diantaranya : al-Suyuthi, al-Zarkasyi, al-Zarqani dan al-Dzahabi.

Tabel III.2. Klasifikasi Tafsir Maqasidi berdasarkan Corak Ayat.

Tafsir Maqasidi berdasarkan corak ayatnya	<i>Tafsir maqasidi Āyât al-Ahkâm</i> (Ayat-ayat Hukum)
	<i>Tafsir maqasidi Āyât al-Qishshah</i> (Ayat-ayat Kisah)
	<i>Tafsir maqasidi Āyât Adabi al-Ijtimâ`i</i> (Ayat-ayat Sosial Kemasyarakatan)
	<i>Tafsir maqasidi Āyat al-Tamtsil</i> (Ayat-ayat Metafor)

a. Tafsir Maqasidi Ayat-ayat Hukum (*Āyât al-Ahkâm*) :

Āyât al-Ahkâm (Ayat-ayat Hukum), diantaranya dapat ditemukan pada ayat-ayat yang bernada perintah atau larangan, seperti pada kata *إفعل* (*kerjakanlah*) dan *لا تفعل* (*jangan dikerjakan*), ayat-ayat ini mengandung sisi etika yang jelas, seperti ayat tentang *Nikâh Mahârim*, *Riba Shadaqât*.

⁶⁵ Ibn Asyur, *Maqâshid al-Syar`ah al-Islâmiyyah*..., hal.188.

Begitupula dari sisi batasan/limit hukum islam yang terkandung dalam *Āyât al-ahkâm* (Ayat-ayat Hukum) tersebut, batasan/limit ini bisa dari segi waktu, juga dari segi ruang. Dari segi waktu, maka hukum islam merupakan suatu hukum yang multi batas (*hudûdiyyah*), tidak terbatas hanya pada waktu dan masa tertentu saja (*haddiyyah*), namun mencakup hukum sebelum syariat islam datang, juga mencakup hukum saat ini dan yang akan datang. Maka bagi siapa saja yang mengingkari multi batas hukum islam, sesungguhnya juga telah mengingkari Q.S. al-Baqarah/2: 187 dan 229:

...تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ
...تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Dari segi ruang dan cakupan, hukum islam meliputi kehidupan individu maupun kehidupan kolektif, dengan kata lain, hukum islam merupakan sebuah sistem hukum yang komprehensif. Dari luasnya cakupan hukum islam tersebut, yang membuka pintu ijtihad bagi para ulama untuk mereformulasikan hukum pada area batasan/limit minimum (*al-hadd al-adnâ*) maupun batasan/limit maksimum (*al-hadd al-a`lâ*).⁶⁶

Penerapan konsep *naskh* dalam hukum islam menjadi bagian terpenting dari histori hukum islam (*târîkh tasyri`*). *Naskh* disini tentu berlaku terhadap syariat-syariat *samawi* sebelum islam, yang berbentuk sebagai penguat bagi syariat sebelumnya, contohnya tentang sangsi bagi tindak pembunuhan sengaja, dimana syariat islam menguatkan syariatnya Nabi Musa as. Lalu bisa juga berbentuk sebagai peringatan atas syariah sebelumnya, contohnya tentang sangsi bagi perbuatan zina, dimana jika dalam syariah Nabi Musa as. sangsinya adalah *rajam*. Sedangkan dalam syariat islam menggunakan sangsi cambukan. Atau bisa berbentuk penambahan dari syariat sebelumnya, contohnya tentang hukum waris.

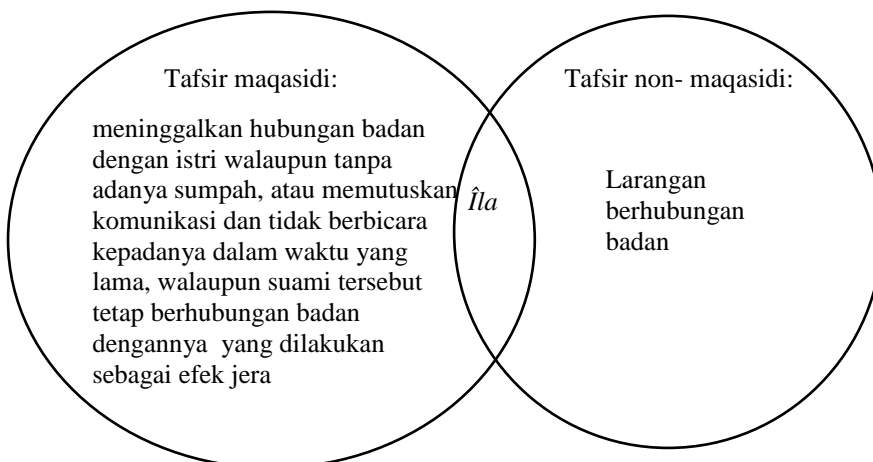
Cara bekerja penafsiran *Maqasidî âyât al-ahkâm* setidaknya dapat dilihat dari contoh ayat tentang *Îlâ`* yang ada dalam Q.S.al-Baqarah/2:226-227:

لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن دَسَائِهِمْ تَرَبُّصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَإِن
عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

⁶⁶ Muhammad Sahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy*. Beirut: al-Ahâlî Press, 2000, hal.140.

Kata *Îlâ`* secara bahasa artinya sumpah, yaitu suami yang bersumpah untuk tidak berhubungan badan dengan istrinya lebih dari empat bulan.⁶⁷ Ayat tersebut, jika didekati dengan penafsiran non-*Maqasidî*, difahami hanya sebatas larangan berhubungan badan saja, namun jika menggunakan penafsiran *Maqasidî*, maka mencakup semua hal yang dimaksudkan sebagai efek jera bagi seorang istri seperti: meninggalkan hubungan badan dengan istri walaupun tanpa adanya sumpah, atau memutuskan komunikasi dan tidak berbicara kepadanya dalam waktu yang lama, walaupun suami tersebut tetap berhubungan badan dengannya. Dua kondisi tersebut merupakan bentuk penafsiran *Maqasidî âyât al-ahkâm*.⁶⁸

Gambar III.1. Cara bekerja tafsir maqasidi *âyât al-ahkâm* pada kata *Îla*



Tentang cara bekerja penafsiran *Maqasidî âyât al-ahkâm* menurut Raysuni dan Hasan al-Turabi (w. 2016) ialah melalui relasi yang fleksibel dengan cara menghubungkan *qiyâs* dengan *Maqasid syarî'ah*. Seperti penafsiran *Maqasidi* mereka terhadap larangan minuman *khamr* sebagaimana disebutkan dalam Q.S.al-Ma`idah/5:90. Bahwa *Maqasid syarî'ah* dari larangan ini sesungguhnya adalah melindungi akal sehat (*hifzh 'aql*), kemudian mereka menganalogikannya (*qiyas*) dengan segala yang membahayakan kemampuan intelektual manusia, walaupun bukan berbentuk zat yang memabukkan, contohnya ritual leluhur yang tidak masuk akal (*irrational*) seperti upacara dan praktik takhayul

⁶⁷ Abu Bakar Jabir al-Jaza`iri, *Minhâj al-Muslim*. Cairo: Darussalam, hal.327.

⁶⁸ Raisuni, *Maqashid Al-Maqashi*,...hal.31.

atas nama warisan leluhur, dan penggunaan jimat untuk menyembuhkan penyakit dll.⁶⁹

Perjalanan *tafsir maqasidi âyât al-ahkâm* (Ayat-ayat Hukum) pernah mengalami masa-masa kelam, yaitu ketika penafsiran suatu ayat dipaksakan tunduk kepada doktrin suatu madzhab/kelompok tertentu,⁷⁰ misalnya penafsiran Ishaq al-Marûzi (w.286) salah seorang ulama madzhab Hambali pada Q.S.al-Isra/17:79:

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا

Kata *مَقَامًا مَّحْمُودًا* ditafsirkan denganuduknya Nabi saw diatas 'Arsy pada hari kiamat nanti, al-Thabari mengkritik penafsiran ini yang bersumber dari Hadis *dha'if*.

Dalam menafsirkan *âyât al-ahkâm* (Ayat-ayat Hukum), setidaknya muncul dua pendekatan yang saling bertentangan: *Pertama*, pendekatan dari kelompok yang sangat cenderung kepada teks Hadis (*ahl al-hadîts*). *Kedua*, pendekatan dari kelompok yang memberikan ruang lebih luas bagi akal untuk menginterpretasikan (*ahl al-ra'y*). Ketegangan antar dua pendekatan ini berlangsung sampai abad ke-III hijriyah/ IX masehi. Sampai datangnya seorang al-Syafi'i (w.204/820) dengan karyanya *al-Risâlah*. Upaya untuk menyatukan kedua pendekatan yang bertentangan diatas melalui proses analogi (*qiyâs*) yang diusungnya, menjadikannya (*qiyâs*) mendapatkan legalitas formal sebagai sumber hukum islam setelah Al-Qur'an, Hadis dan juga *ijma'*.⁷¹

Âyât al-Ahkâm (Ayat-ayat Hukum) bagi sebagian pakar juga harus dikaitkan dengan pesan etis Al-Qur'an (*ethico religious*),⁷² Thaha Abdurrahman menekankan nilai yang terkandung dalam kerangka etik sebagai landasan baginya dalam mendesain ulang *Maqasid syari'ah*. Menurutnya, hierarki kebutuhan pokok (*dharûriyyah*) berawal dari nilai-nilai spiritual, kemudian nilai-nilai rasional, diikuti oleh nilai-nilai kehidupan.⁷³ Thaha Abdurrahman

⁶⁹ Mohammad Hashim Kamali, *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shari'ah*, vol. 28. International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2020, hal. 20.

⁷⁰ Jamal al-Banna, *Tafsir Al-Qur'an...* hal.140.

⁷¹ Carl Sharif El-Tobgui, "Reason and Revelation in Islam before Ibn Taymiyya," in *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*. Brill, 2019, hal.30.

⁷² Tosihiko Isutzu, *Ethico Religious Concepts in The Qur'an*. Canada: McGill University Press, 2000.

⁷³ Ramon Harvey, "Qur'anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics: Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation," in *Islamic Ethics and the*

fokus pada etika dan kesalehan individu saja dengan mengorbankan etika sosial dan nilai keadilan publik, berbeda dengan Fazlurrahman yang fokus pada aspek sosial dari pesan etis Al-Qur`an, setelah mendasarkan pada nilai-nilai sufistik individual, yang menurutnya bisa mengarahkan reformasi hukum di ruang publik.⁷⁴

b. Tafsir Maqasidi Ayat-ayat Kisah (*Āyât al-Qishshah*):

Āyât al-Qishshah (Ayat-ayat kisah) dalam Al-Qur`an berjumlah sepertiga dari keseluruhan ayat Al-Qur`an. Diantara urgensi kisah dalam Al-Qur`an menurut al-Razi adalah sebagai tanggung jawab moral bagi suatu komunitas (*al-wazhîfah al-ijtimâ'iyah*).⁷⁵ Pendapat tersebut sejalan dengan penjelasan Al-Qur`an sendiri dalam Q.S.al-Zumar/39:45, Q.S.al-Hajj/22:72, Q.S.al-Taubah/9-:124-125, Q.S.al-Nisa/4: 63.

Sebelum menganalisa kisah dalam Al-Qur`an, perlu diperhatikan dan dibedakan dua hal berikut: *Pertama*, ide dan gagasan dari sebuah kisah yang dinarasikan. *Kedua*, nilai utama (*value/Maqasid*) dari suatu kisah berdasarkan diksi yang digunakan mencakup subjeknya, dialektikanya, realitanya, kesatuan kisahnya dalam suatu surah.⁷⁶ Dan untuk memahami kisah Al-Qur`an (*Āyât al-Qishshah*) dalam konteks modern, Shabur Syahin mensyaratkan agar dikorelasikan dengan disiplin keilmuan modern, seperti geologi, antropologi, biologi, psikologi, dll.⁷⁷

Sebagian *Āyât al-Qishshah* (Ayat-ayat kisah) dalam Al-Qur`an memiliki kesatuan kisah antara satu dengan yang lainnya dan disebutkan secara berulang-ulang di ayat yang lainnya. Bentuk pengulangan (*tikrâr*) kisah dalam Al-Qur`an, sebagaimana dijelaskan al-Thabari, ada dua bentuk: *Pertama*, pengulangan (*tikrâr*) dari sisi maknanya. *Kedua*, pengulangan (*tikrâr*) dari sisi redaksinya.⁷⁸ Urgensi pengulangan (*tikrâr*) kisah dalam Al-Qur`an menurut Khâthib al-Iskâfî adalah sebagai argumentasi *Maqasidi*

Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives. Brill.2020, hal:155.

⁷⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*. United State: University of Chicago, 2009, hal. 94.

⁷⁵ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Jilid: 5 . Cairo: Dar al-Fikr, 1981, hal.5.

⁷⁶ Muhammad Ahmad Khalafallah, *Al-Fann al-Qashashi fî Al-Qur`ân al-Karim*. Cairo: Sinai Press, 1999, hal.225.

⁷⁷ Abdul Shobur Syahin, *Abî Adam Qishah al-Khalîfah baina al-Usthûrah wa al-Haqîqah*. Cairo: Dar al-I'tisham, 1998, hal.8.

⁷⁸ Ibnu Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta`wil Āyat al-Ahkâm*, jilid.3 .Cairo: maktabah al-Risalah, 2000, hal.107.

yang berupa kesatuan kisah dalam Al-Qur`an walaupun dengan redaksi yang berbeda-beda.⁷⁹

Contohnya kisah Nabi Musa yang diceritakan berulang-ulang dalam Al-Qur`an sebanyak 30 kali, diantaranya:

- 1) Q.S.al-A'la/87:19: *صُحُفٍ إِبرَاهِيمَ وَمُوسَى*
 dan Q.S.al-Najm/53: 36 : *أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى*
- 2) Penyebutan Fir'aun tanpa Nabi Musa.
 Q.S.al-Fajr/89:10 : *وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ*
 dan Q.S.al-Buruj/85:18 : *فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ*
- 3) Kisah yang sama dengan kisah Nabi Nuh, Luth, Syu'aib yang juga mendapatkan penentangan yang sama dari kaumnya. Kemudian dilanjutkan dengan kisah beberapa kemukjizatan khusus yang dimilikinya seperti : Tongkat yang berubah menjadi ular, tongkatnya yang mengalahkan penyihir kerajaan fir'aun, membelah lautan dll.

Q.S.al-A'raf/7:103

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِۦ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ

Kemudian Kami utus Musa sesudah rasul-rasul itu dengan membawa ayat-ayat Kami kepada Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya, lalu mereka mengingkari ayat-ayat itu. Maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang membuat kerusakan.

Sampai ayat 155:

وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِيَّتِي أَتَّهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنِّي إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ

Dan Musa memilih tujuh puluh orang dari kaumnya untuk (memohonkan taubat kepada Kami) pada waktu yang telah Kami

⁷⁹ Khâthib al-Iskâfi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* . Beirut: Dar Afaq al-Jadidah, 1981, hal.128.

tentukan. Maka ketika mereka digoncang gempa bumi, Musa berkata: "Ya Tuhanku, kalau Engkau kehendaki, tentulah Engkau membinasakan mereka dan aku sebelum ini. Apakah Engkau membinasakan kami karena perbuatan orang-orang yang kurang akal di antara kami? Itu hanyalah cobaan dari Engkau, Engkau sesatkan dengan cobaan itu siapa yang Engkau kehendaki dan Engkau beri petunjuk kepada siapa yang Engkau kehendaki. Engkaulah Yang memimpin kami, maka ampunilah kami dan berilah kami rahmat dan Engkaulah Pemberi ampun yang sebaik-baiknya".

- 4) Kisah kerasulan Musa as. dan pembangkangan kaumnya yang menyebabkan mereka mendapatkan azab akibat pembangkangannya.

Q.S.al-Furqan/25:35:

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا

Dan sesungguhnya kami telah memberikan Al Kitab (Taurat) kepada Musa dan Kami telah menjadikan Harun saudaranya, menyertai dia sebagai wazir (pembantu).

dan Maryam/19:51:

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا

Dan ceritakanlah (hai Muhammad kepada mereka), kisah Musa di dalam Al Kitab (Al Quran) ini. Sesungguhnya ia adalah seorang yang dipilih dan seorang rasul dan nabi.

- 5) Kisah yang terjadi lebih awal daripada kisah yang ada dalam Q.S.al-A'raf, yaitu kisah ketika dia melihat api, kemudian dilanjutkan dengan kisah dirinya memohon agar dijadikannya saudaranya yang bernama Harun untuk menjadi asistennya.

Q.S. Thaha/20: 9: وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى

Apakah telah sampai kepadamu kisah Musa?

Sampai ayat : 99:

كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا

Demikianlah kami kisahkan kepadamu (Muhammad) sebagian kisah umat yang telah lalu, dan sesungguhnya telah Kami berikan kepadamu dari sisi Kami suatu peringatan (Al Quran).

- 6) Kisah tentang dia dan kaumnya keluar dari negerinya, juga dikisahkan perihal dirinya membunuh seorang laki-laki dan ia takut ditangkap penguasa karena pembunuhan itu, lalu kisah tentang Fir'aun yang mengungkit-ungkit bahwa dialah yang telah memelihara dan membesarkannya, juga kisah tentang dirinya membelah lautan.

Q.S.al-Syu'ara/26: 10 :

وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ آتَتْ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu menyeru Musa (dengan firman-Nya): "Datangilah kaum yang zalim itu.

Sampai ayat 67:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ

Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar merupakan suatu tanda yang besar (mukjizat) dan tetapi adalah kebanyakan mereka tidak beriman.

- 7) Kisah penentangan dari kaumnya dan akibat yang mereka terima.

Q.S. al-Naml/27: 7:

إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا مَخْبِرٌ أَوْ آتِيكُمْ بِسَهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ

(Ingatlah) ketika Musa berkata kepada keluarganya: "Sesungguhnya aku melihat api. Aku kelak akan membawa kepadamu khabar daripadanya, atau aku membawa kepadamu suluh api supaya kamu dapat berdiang".

Sampai ayat 13:

فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ

Maka tatkala mukjizat-mukjizat Kami yang jelas itu sampai kepada mereka, berkatalah mereka: "Ini adalah sihir yang nyata".

- 8) Kisah kelahiran dirinya pada masa penindasan raja fir'aun.

Q.S. al-Qashash/28 : 3

نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Kami membacakan kepadamu sebagian dari kisah Musa dan Fir'aun dengan benar untuk orang-orang yang beriman.

Sampai ayat 43:

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بِصَآئِرٍ
لِّلنَّاسِ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Dan sesungguhnya telah Kami berikan kepada Musa Al-Kitab (Taurat) sesudah Kami binasakan generasi-generasi yang terdahulu, untuk menjadi pelita bagi manusia dan petunjuk dan rahmat, agar mereka ingat.

- 9) Kisah ditenggelamkannya Fir'aun dan diselamatkannya bani israil.

Q.S. al-Isra/17 : 103 :

فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا

Kemudian (Fir'aun) hendak mengusir mereka (Musa dan pengikut-pengikutnya) dari bumi (Mesir) itu, maka Kami tenggelamkan dia (Fir'aun) serta orang-orang yang bersama-sama dia seluruhnya,

- 10) Kisah ditenggelamkannya Fir'aun, namun perbedaan alur kisahnya terdapat ayat 90 dari Q.S. Yunus/10 :

حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَأَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتُ بِهِ بَنُو

إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Dan Kami memungkinkan Bani Israil melintasi laut, lalu mereka diikuti oleh Fir'aun dan bala tentaranya, karena hendak menganiaya dan menindas (mereka); hingga bila Fir'aun itu telah hampir tenggelam berkatalah dia: "Saya percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".

Dalam menafsirkan ayat-ayat kisah, Sayyid Quthb juga menggunakan dimensi *Maqasidi* dalam pendekatannya. Pola yang digunakannya adalah dengan mendeskripsikan beberapa ayat yang maknanya berbentuk abstrak (*khayâlî*) untuk kemudian ditafsirkan dengan bentuk nyata (*shûrah hissiyyah*). Misalnya pada Q.S.al-A'raf/7:40:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا

يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ

Sekilas, ayat ini mengandung makna yang berbentuk abstrak (*khayâlî*), yaitu tidak dibukanya pintu langit السَّمَاءِ أَبْوَابُ السَّمَاءِ, juga gambaran tentang unta yang mustahil masuk ke dalam lubang

jarum *يَلِجُ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخَيْاطِ*, namun ayat ini dapat difahami dengan bentuk nyata (*shûrah hissiyyah*) yakni bahwasannya orang-orang yang kafir, tidak akan mendapatkan ampunan dari Allah SWT, dan mustahil masuk surga.⁸⁰

Sayyid Quthb merumuskan Tafsir Maqasidi Ayat-ayat kisah kepada 10 tujuan utama: 1) Menegaskan fungsi wahyu Al-Qur`an dan risalah kenabian: (Q.S.Yusuf/12:2-3, Q.S.al-Qashash/28:٤٤, Q.S.Ali Imran/3:44, Q.S.Shad/38:٦٧-71, Q.S.Huud/11:49). 2) Menjelaskan bahwa seluruh agama berasal dari Allah SWT, sejak Nabi Nuh AS. sampai Nabi Muhammad SAW: (Q.S.al-Anbiya/21:48, 52, 74, 76, 78) 3) Menjelaskan bahwa seluruh agama berasal dari satu sumber: (Q.S.al-A`raf/7:59, Q.S.Huud/11:50,٦١,84). 4) Menjelaskan bahwa perangkat yang digunakan para Nabi dalam berda`wah adalah sama, sedangkan penerimaan kaumnyalah yang berbeda-beda: (Q.S.Huud/11:26,٥٠). 5) Menjelaskan tentang dasar yang sama bagi agama yang dibawa Nabi Muhammad SAW dan Nabi Ibrahim AS. secara khusus, dan agama-agama Bani Isra`il secara umum: (Q.S.al-A`la/87:18-19, Q.S. al-Najm/53:36, Q.S.Ali Imran/3:68). 6) Menjelaskan bahwa pada akhirnya Allah SWT selalu menolong para Nabi-Nya dan menghancurkan orang-orang kafir: (Q.S.al-`Ankabut/29:14, Q.S.al-Naml/27:56). 7) Menegaskan berita gembira (*Tabsyir*) dan ancaman (*Tahdzir*): (Q.S.al-Hijr/15: ٥٠). 8) Menjelaskan nikmat Allah SWT kepada para Nabi-Nya, seperti Nabi SulaimanAs., Nabi Daud As., Nabi Ayyub As., Nabi Ibrahim As. 9) Mengingatkan semua manusia keturunan Nabi Adam As., dari godaan setan selamanya. 10) Menjelaskan kekuasaan Allah SWT dengan mukjizat, seperti kisah penciptaan Nabi Adam As., kelahiran Nabi Isa As., kisah Nabi Ibrahim As.

⁸⁰ Sayyid Quthb, *Al-Tashwîr al-Fannîy fî Al-Qur`ân al-Karîm*. Cairo: Dâr al-Syurûq, 2001, hal.38.

Tabel III.2. Tafsir Maqasidi Ayat-ayat kisah menurut Sayyid Quthb

No	Penafsiran Maqashidi Ayat-ayat Kisah	Contoh Ayat
1	Menegaskan fungsi wahyu Al-Qur`an dan risalah kenabian	Q.S.Yusuf/12:2-3, Q.S.al-Qashash/28: ٤٤, Q.S.Ali Imran/3:44, Q.S.Shad/38: ٦٧-71, Q.S.Huud/11:49
2	Menjelaskan bahwa seluruh agama berasal dari Allah SWT, sejak Nabi Nuh AS. sampai Nabi Muhammad SAW	Q.S.al-Anbiya/21:48, 52, 74, 76, 78
3	Menjelaskan bahwa seluruh agama berasal dari satu sumber	Q.S.al-A`raf/7:59, Q.S.Huud /11:50, ٦١, 84
4	Menjelaskan bahwa perangkat yang digunakan para Nabi dalam berda`wah adalah sama, sedangkan penerimaan kaumnyalah yang berbeda-beda	Q.S.Huud/11:26, ٥٠
5	Menjelaskan tentang dasar yang sama bagi agama yang dibawa Nabi Muhammad SAW dan Nabi Ibrahim AS. secara khusus, dan agama-agama Bani Isra`il secara umum	Q.S.al-A`la/87:18-19, Q.S. al-Najm/53:36, Q.S.Ali Imran/3:68
6	Menjelaskan bahwa pada akhirnya Allah SWT selalu menolong para Nabi-Nya dan menghancurkan orang-orang kafir	Q.S.al-`Ankabut/29:14, Q.S.al-Naml/27:56
7	Menegaskan berita gembira (<i>Tabsyir</i>) dan ancaman (<i>Tahdzir</i>)	Q.S.al-Hijr/15: ٥٠
8	Menjelaskan nikmat Allah SWT kepada para Nabi-Nya, seperti Nabi Sulaiman As., Nabi Daud As., Nabi Ayyub As., Nabi Ibrahim As.	Q.S.al-Naml/27:15
9	Mengingatkan semua manusia keturunan Nabi Adam As., dari godaan setan selamanya.	Q.S.al-A`raf/7:16
10	Menjelaskan kekuasaan Allah SWT dengan mukjizat, seperti kisah penciptaan Nabi Adam As., kelahiran Nabi Isa As., kisah Nabi Ibrahim As.	Q.S.al-Baqarah/2:30-39

Sedangkan Ahmad Khalafullah dalam penjelasannya seputar kisah Al-Qur`an, mengklasifikasinya menjadi dua tujuan:⁸¹ *Pertama*, tujuan umum (*al-ghardh al-`âm*). *Kedua*, tujuan khusus (*al-ghardh al-khâsh*). Tujuan khusus (*al-ghardh al-Khâsh*) terbagi lagi menjadi tiga: 1) Meringankan tekanan yang dirasakan Nabi saw dan kaum muslimin (Q.S.al-Hijr/15:97, al-An`am/6:33, Q.S.Yunus/10:94, 2) Menuntun akal sehat kepada akidah yang benar dan ajarannya yang humanis, diantaranya sifat pengorbanan (Q.S.Thaha/20:117-119, Q.S.al-A`raf/7:11-27) 3) Mengalahkan kesombongan dan kekufuran (Q.S.Yunus/10:75-83, Q.S.Fushshilat/41:15-16, Q.S.al-Syu`ara/26: 69-104).

⁸¹ Muhammad Ahmad Khalafallah, *Al-Fann al-Qashashi fi Al-Qur`ân al-Karim*. Cairo: Sinai Press, 1999, hal.225.

Tabel III.3. Tafsir Maqasidi Ayat-ayat kisah menurut Ahmad Khalafullah

Tafsir Maqasidi Ayat-ayat kisah	tujuan umum (<i>al-ghardh al-'âm</i>)		
	tujuan khusus (<i>al-ghardh al-khâsh</i>)	Meringankan tekanan yang dirasakan Nabi saw dan kaum muslimin	Q.S.al-Hijr/15:97, al-An'am/6:33, Q.S.Yunus/10:94
		Menuntun akal sehat kepada akidah yang benar dan ajarannya yang humanis, diantaranya sifat pengorbanan	Q.S.Thaha/20:117-119, Q.S.al-A'raf/7:11-27
	Mengalahkan kesombongan dan kekufuran	Q.S.Yunus/10:75-83, Q.S.Fushshilat/41:15-16, Q.S.al-Syu'ara/26:69-104	

Khalafallah menjelaskan bahwa kesatuan kisah Al-Qur'an adalah tujuan inti (*Maqasidi*) dari suatu surah yang juga berfungsi sebagai solusi, dengan kata lain bahwa subjek dari kisah itu bukan merupakan tujuan inti (*Maqasidi*) dari sebuah ayat, contohnya pada Q.S.al-Syu'arâ/26: 141-159 dan ayat 176-191 yang mengkonfirmasi tujuan inti (*Maqasidi*) ayat pertama dari surah al-Syu'arâ tersebut.⁸²

c. Tafsir Maqasidi Ayat-ayat Sosial Kemasyarakatan (*Āyât Adabi al-Ijtimâ'i*)

Teks (*al-nash*) dan realita (*al-wâqi'*) ibarat dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan, keduanya memiliki keterikatan yang kuat. Kajian Al-Qur'an, sejatinya mencakup dua hal sebagaimana mata uang tersebut; kajian teks Al-Qur'an (*dirâsah mâ fi Al-Qur'an*), dan kajian seputar teks Al-Qur'an (*dirâsah mâ hawla Al-Qur'an*).⁸³ Diantara metodologi menafsirkan *ayât adabi al-Ijtimâ'i* (Ayat-ayat sosial kemasyarakatan) adalah Tafsir Maqasidi. Metode ini digunakan sebagai pisau analisis dalam memahami *ayât adabi al-Ijtimâ'i* (Ayat-ayat sosial kemasyarakatan).

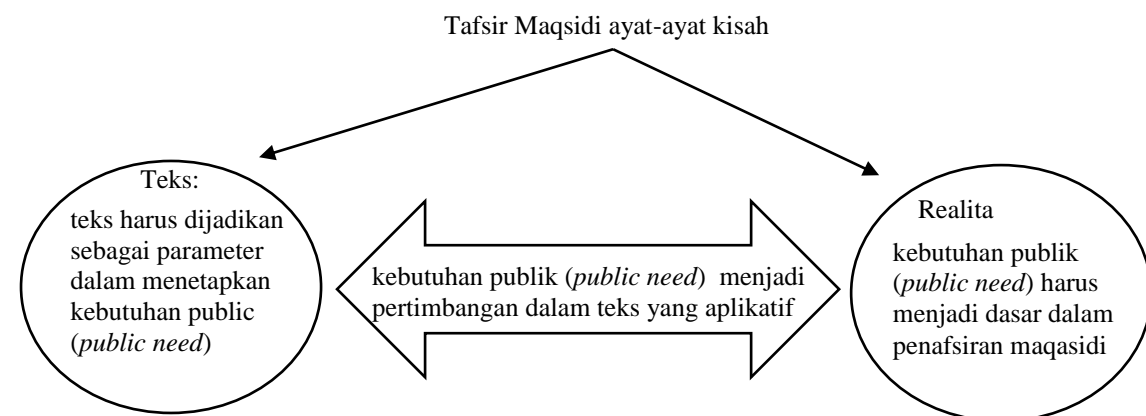
⁸² Ahmad Khalafallah, *Al-Fann al-Qashashi* ...hal.215.

⁸³ Amin al-Khuli, *Manâhij Al-Tajdîd fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr Wa al-Adâb*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1961, hal.78.

Realita (*al-wâqi'*) yang dimaksud adalah konteks saat Al-Qur`an diturunkan dan konteks saat ini. Penafsir biasanya dapat menelusurinya melalui gerak ganda (*double movement*) penafsiran.⁸⁴ Realita sosial dapat dideteksi dengan teori ilmiah yang orisinal, bukan sekedar berdasarkan teori hasil dari konklusi teori terdahulu dan teori modern saja, namun harus berbentuk teorisasi nyata/*reel* atas realita (*al-tanzhîr al-mubâsyir li al-wâqi'*), yang lebih dikenal dengan fenomenologi.⁸⁵ Relasi antara teks (*al-nash*) dan realita (*al-wâqi'*) terus menyatu menjadi sebuah metodologi penafsiran, tidak heran kemudian Nasr Abu Zayd menyebut Al-Qur`an sebagai produk budaya (*muntâj al-tsaqafî*).⁸⁶ Hal tersebut karena dirinya mengusung penafsiran kontekstual dalam memahami Al-Qur`an.

Perihal anggapan telah terjadinya disharmoni antara teks (*al-nash*) dan realita (*al-wâqi'*), menurut penulis adalah suatu kekeliruan dalam pemahaman. Setidaknya ada tiga langkah dalam upaya harmonisasi teks (*al-nash*) dan realita (*al-wâqi'*) : Pertama, teks harus dijadikan sebagai parameter dalam menetapkan kebutuhan public (*public need*). Kedua, kebutuhan publik (*public need*) harus menjadi dasar dalam penafsiran maqasidi. Ketiga, kebutuhan publik (*public need*) menjadi pertimbangan dalam teks yang aplikatif.⁸⁷

Gambar III.2. Cara bekerja tafsir maqasidi ayat-ayat kisah



⁸⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*. United State: University of Chicago, 2009.

⁸⁵ Hasan Hanafi, *Al-Turâts wa al-Tajdîd*. Beirut: al-Muassasah al-Jam'iyyah, 1992, hal.33.

⁸⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmûm Nash Dirâsah fî 'Ulûm Al-Qur`ân*.

⁸⁷ Ahmed Meiloud, "A Conflict Between Divine Texts and Human Legal Needs?," dalam *Islamic Africa* 7, no. 1 (2016): hal. 89.

Menelusuri sejarah tafsir maqasidi Ayat-ayat sosial kemasyarakatan (*âyât adabi al-Ijtimâ'î*) dapat ditemukan dalam beberapa kebijakan yang diambil Umar ibn Khatab sebagai seorang Khalifah, diantaranya kebijakan tentang kepemilikan tanah dan larangan pembagian tanah hasil dari rampasan perang. Umar ibn Khatab menggunakan *istidlâl* dalam menetapkan kebijakan kepemilikan tanah bagi penduduk Iraq dan Mesir yang ditundukan pasukan muslim ketika itu. Juga kebijakan-kebijakan Umar lainnya seperti undang-undang perbudakan perempuan, undang-undang kesaksian dan barang bukti, yaitu ketika seseorang datang kepadanya dan menceritakan perihal keadaan sulitnya menghadirkan barang bukti di Negeri Iraq pada waktu itu sehingga banyak orang yang dihukum penjara, lalu dengan tegas Umar berkata:

عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: وَاللَّهِ لَا يُؤَسَّرُ رَجُلٌ فِي
الْإِسْلَامِ بِعَيْزِ الْعُدُولِ⁸⁸

“Tidak ada yang akan dipenjara dalam Islam kecuali atas kesaksian saksi-saksi yang tidak dapat disangkal.”

Disini Umar memberikan ruang bagi penafsiran maqasidi terhadap Ayat-ayat Sosial Kemasyarakatan (*âyât adabi al-Ijtimâ'î*) untuk diterapkan sesuai dengan konteks saat itu.⁸⁹

Dalam Tafsir al-Mannar karangan Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, dijelaskan cara bekerja tafsir *âyât adabi al-ijtimâ'î* (Ayat-ayat sosial kemasyarakatan). Diantara peraturan yang dijadikan rambu-rambu oleh Abduh dan Ridha adalah menghindari pembahasan dari sisi bahasa secara berlebihan, juga menghindari perdebatan seputar *ilm kalâm*, dan perbedaan pandangan fiqh kecuali yang mengarah kepada *Maqasidi* inti yang telah mereka rumuskan sebelumnya, juga menghindari penta`wilan penafsir sufi.

Metode tersebut dirumuskan setelah keduanya (Abduh dan Ridha) mengklasifikasikan penafsiran kepada dua: *Pertama*, Tafsir yang pembahasannya terfokus cukup kepada bagaimana hati manusia sadar akan kebesaran Allah swt., tidak lebih dari itu. *Kedua*, Tafsir yang menganalisa dari sisi kata perkata dan juga

⁸⁸ Malik ibn Anas, *al-Muwatha`*. Cairo: Dar Ihya Turats Arabi, 1985, hal. 720.

⁸⁹ Fazlul Rahman, *Iskamic Methodology In History*. Pakistan: Islamic Research Institute's, 1995, hal.179.

menyoroti kesusastraan bahasa Al-Qur`an.⁹⁰ Dalam klasifikasi tersebut, keduanya (Abduh dan Ridha) lebih condong ke bentuk penafsiran yang pertama. Berbeda halnya dengan Amin al-Khûlî yang memilih bentuk kedua, karena menurutnya tujuan utama *maqâashid* Al-Qur`an yang pertama dan utama adalah menemukan dan melakukan analisa bahasa dan sastra dari suatu ayat Al-Qur`an, oleh karena itu menurutnya, para penafsir dituntut untuk membuktikan bahwa Al-Qur`an memiliki kemukjizatan dari sisi sastra, yang ia sebut sebagai kitab sastra arab terbesar (*Kitâb al-'arabiyyah al-a'zham*).⁹¹

Dalam mewujudkan pemikiran Tafsir Maqasidinya, mereka (Abduh dan Ridha) merumuskan beberapa metode berikut : *Pertama*, merujuk kepada Hadis Nabi saw dan para sahabat dalam penafsiran. *Kedua*, menerapkan teori-teori ilmu modern (sains, social, ilmu alam, astronomi, dll.). *Ketiga*, memandu pemahaman ayat kearah universalitas dan komprehensifitas ayat. *Keempat*, mendialogkan ayat berdasarkan kesatuan tema dan maknanya.⁹² Mushthafa al-Maraghi (1881-1945) pengarang kitab Tafsir al-Marâghi banyak terinspirasi dari Tafsir al-Mannâr ini, yang lebih berorientasi kepada tujuan utama (*ahdâf*) Al-Qur`an, menyoroti hikmah dari suatu syariah, mengungkap rahasia-rahasia dibalikinya, dalam rangka menunjukkan keindahan-keindahan islam.

Pemikiran Tafsir Maqasidi al-Mawardi seputar isu-isu politik yang terdapat dalam tafsir *al-Nukat wa al-Uyûn* menjadi contoh berikutnya dari kontekstualisasi penafsiran dengan pendekatan *Maqasidî*, lebih spesifik lagi dari sisi sosial politik.

Implementasi Tafsir Maqasidi terhadap *âyât adabi al-Ijtimâ'î* (Ayat-ayat Sosial Kemasyarakatan) juga bisa dilihat dari sikap penafsir terhadap politik. Terkait dengan tipologi hubungan antara penafsir dan politik, dapat dilihat dari pendapat Islah Gusmian yang mengklasifikasikan sikap Penafsir terhadap penguasa: *Pertama*, *Tafsir Bungkam*, Indikasinya, 1) tafsir proyek rezim, 2) tafsir ditulis dengan teknik global, 3) tafsir tidak memakai analisis sosial-politik. Contohnya, tafsir kemenag edisi UII, ensiklopedi Alquran karya Dawam Raharjo, dan Wawasan Alquran karya Quraish Shihab. *Kedua*, *Tafsir Gincu*, indikasinya, 1) kedekatan penafsir dengan rezim, 2) kesamaan gagasan penafsir dengan pemerintah rezim, 3) tafsir ditulis dengan analisis sosio

⁹⁰ Akrazam, *Al-Fikr al-Maqâshidi fi Tafsîr al-Mannâr...*, hal.40.

⁹¹ al-Khuli, *Manâhij al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab...*, hal. 229.

⁹² Akrazam, *Al-Fikr al-Maqâshidi fi Tafsîr al-Mannâr ...*, hal.47.

politik serta kental dengan isu keindonesiaan. Contohnya, Tafsir Al-Qur`an basa jawi karya Bakri Syahid, Dalam Cahaya Alquran karya Syu'bah Asa, Ayat Suci dalam Renungan karya Moh. E. Hasyim. *Ketiga, Tafsir Kritis*, Indikasinya, 1) peran sosial penafsir -seperti budayawan, agamawan, ulama, penulis, aktivis gender, dll. yang independen dari kepentingan rezim (2) konteks ruang sosial-politik penulisan tafsir (3) responsibilitas- sensitifitas penafsir terhadap kebijakan yang tidak adil. Contohnya, dalam cahaya Al-Qur`an karya Syu'bah Asa, Tafsir kebencian karya Zaitunah Subhan.⁹³

4. Tafsir Maqasidi Ayat-ayat Metafor (*Āyât Tamtsîl*).

Ayat-ayat Metafora dalam Al-Qur`an, memiliki beragam bentuk istilah, yang juga menjadi tema pembahasan dalam ilmu balaghah Al-Qur`an, diantaranya *tamtsîl*, *tasybîh*, *isti`ârah*, *kinâyah*.

Tamtsîl didefinisikan sebagai cara bangsa arab mengungkapkan isi hati mereka yang disertai penjelasan struktur (sintaksis) kalimatnya. *Tamtsîl* ialah ungkapan tentang sesuatu yang khusus seperti manusia, sifat-sifat manusia, sebab-akibat (sesuatu yang baik atau buruk) yang berulang-ulang, contohnya sunatullah yang ada di alam raya adalah perumpamaan yang khusus, dan menjadi petunjuk umum bagi manusia.⁹⁴

Tamtsîl juga memiliki arti pemakaian kata atau ungkapan lain untuk objek atau konsep lain berdasarkan qiyas atau persamaan dalam objek atau konsep itu. *Majaz* metafor ditemukan dalam Al-Qur`an pada (Q.S. al-Naba`/78:13, Q.S.al-Fajr/89:30, Q.S.al-Bayyinah/98:3, Q.S.al-`Adiyat/100:10).

Tamtsîl ada dua macam: 1) *Amtsâl musarraḥah* ialah yang di dalamnya dijelaskan dengan lafaz *matsal* atau sesuatu yang menunjukkan *tasybîh*. 2) *Amtsâl kâminah* yaitu yang di dalamnya tidak disebutkan dengan jelas lafaz *tamtsîl* (pemisalan), tetapi ia menunjukkan makna-makna yang indah, menarik, dalam kepadatan redaksinya, dan mempunyai pengaruh tersendiri bila dipindahkan kepada yang serupa dengannya.

Adapun *Isti`ârah* juga ada dua macam: 1) *Isti`ârah makniyyah* (metafora eksplisit). 2) *Isti`ârah tashrihiyyah* (metafora implisit). Jika berdasarkan asal katanya, *Isti`ârah* juga terbagi dua

⁹³ Syamsul Wathani, "Tafsir Al-Qur`an dan Kekuasaan Politik di Indonesia (Perspektif Analisis Wacana Dan Dialektika)," dalam *Nun* 2, no. 1 (2016): 266120.

⁹⁴ Raisuni, *Maqâshid Al-Maqâshid*,... hal.23.

macam: 1) *Isti'arah ashliyyah* (kata non bentukan/*ism jâmid*), 2) *Isti'arah tab'iyyah* (kata bukan non bentukan/*ism musytâq*).

Dalam disiplin ilmu sastra arab, setidaknya berkembang dua madzhab terkemuka : Madzhab Kufah yang direpresentasikan oleh Abu al-Abbas Muhammad bin Yazid al-Mubarrad (w.286/898) dan Madzhab Bashrah yang diwakili oleh Abu al-Abbas Ahmad bin Yahya Tsa'lab (w.291/906). Al-Tsa'lab merupakan ahli sastra terbaik dikota Baghdad sebelum kedatangan al-Mubarrad. Rivalitas antara keduanya merupakan gambaran umum dalam standar debat ilmiah bagi para ahli sastra ketika itu.⁹⁵ Al-Khûli memiliki klasifikasi tersendiri tentang hubungan antara ilmu sastra dan disiplin ilmu lainnya, seperti filsafat, teologi (*kalâm*), dan logika (*manthiq*): 1. Sastrawan yang juga filosof, seperti: Sahal bin Harun, al-Jâhizh, Qudâmah bin Ja'far, Abdul Qâhir al-Jurjani, al-Zamakhsyâri, al-Sakkâki, Sa'adudin al-Taftizâni, al-Busthâmi, Hasan Syalabiy, Isham al-Isfirayni. 2. Sastrawan murni, di abad ke-1 dan 2 hijriyah, diantaranya: Al-Barmakiy Ja'far bin Yahya, Sahal bin Harun, al-Jâhizh, al-Mubarrad. Di abad ke-3, diantaranya: Abdullah bin al-Mu'taz (296 h), Abu Ahmad Askari (382 h), Abu Hilal Askari (365 h). Di abad ke-4, muncul para ahli sastra yang juga ahli teolog (*kalâm*), seperti: Ali bin Isa al-Rimâniy (384 h), al-Bâqilâni (403 h). Abad ke-5, Abdul Qâhir al-Jurjâni (471 h), Ibnu Atsir (673 h). 3. Abad ke-7, muncul sastrawan yang juga ahli logika (*manthiq*), seperti Abu Ya'qub al-Sakkâkiy (626 h.).⁹⁶

Secara umum hasil karya penafsiran klasik corak sastra dapat diklasifikasikan tiga: 1. Mikro-struktur Al-Qur'an, 2. Stilistika Al-Qur'an, 3. Semantik Al-Qur'an.⁹⁷

Salahsatu karya pertama dalam bidang Tafsir Al-Qur'an tentang *tamtsil* ialah buku *Majâz Al-Qur'an*, yang dikarang oleh Abu Ubaidah. Dalam karyanya, Abu Ubaidah mensyaratkan pemahaman audien terhadap kata/kalimat yang terhapus (*elliptic/mahdzuf*) pada *tasybîh balîgh* (majaz level tertinggi). Misalnya pada ayat Q.S.Ali Imran/3:160:

فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ

⁹⁵ Letizia Osti, "Scholarly Competition in Third/Ninth Century Baghdad: The Case of Tha'lab and al-Mubarrad," dalam *Quaderni Di Studi Arabi*, 2006, hal. 97.

⁹⁶ al-Khuli, *Manâhij al-Tajdid ...*, hal.100-106.

⁹⁷ M. Setiawan, "Al-Qur'an Dalam Kesarjanaan Klasik Dan Kontemporer: Keniscayaan Geisteswissenschaften", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an* 1, no. 1.

Ia menjelaskan bahwa makna ayat diatas seolah ada kata *فيقال لهم* yang terhapus setelah kalimat *فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ*, ini yang dinamakan *Majâz al-Ikhtishâr* (perumpamaan ringkas).

Serupa dengan Abu Ubaidah, al-Kisa`i juga melakukan hal yang sama, ia memasukan elemen kemanusiaan dalam ranah bahasa, bahasa Al-Qur`an ia jadikan wilayah yang *thinkable*, misalnya pada Q.S.Al-Baqarah/2:234:

وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا^ط

Frasa *يتربصن* (menunggu) sejatinya memiliki unsur kata yang terhapus (*elliptic/mahdzuf*) yaitu *أزواجهن* (suami mereka). Kedua hal yang dilakukan al-Kisa`i dan Abu Ubaidah kemudian disebut oleh al-Jahizh dengan prinsip ekonomi kata` (*Ithnab*).

Begitu juga dengan *tasybih*, *tamtsil* dan *isti`arah* dalam suatu ayat, juga hanya dimaknai secara sederhana oleh Abu Ubaidah, misalnya pada Q.S.Ali Imran/3:185:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ^ط

Kata *ذَائِقَةُ الْمَوْتِ^ط* dimaknai hanya dengan `kematian`, yang apabila dibandingkan dengan *taste (dzauq)* sastra arab itu sendiri, sangat memungkinkan untuk dianalisa secara *isti`arah* pada kata *ذَائِقَةُ* yang tidak hanya sekedar diartikan dengan `merasakan`, namun bisa dimaknai `merasakan dengan segenap jiwa dan raga`. Akan tetapi, setidaknya dirinya merupakan yang pertamakali mempelopori *tasykhîsh* dalam Al-Qur`an, seperti ketika memaknai Q.S.Al-Naml/27:18:

قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ

Kata *ادْخُلُوا* (*dhamir/* kata ganti untuk manusia) digunakan kepada *نَمْلَةٌ* (semut).

Pergeseran pemahaman arti majaz dialami berikutnya oleh al-Farra` dalam karyanya *Ma`âni Al-Qur`an*. Menurutnya, majaz merupakan suatu makna yang melampaui (*tajawwuz*), sebagaimana yang ia contohkan pada Q.S.Al-Baqarah/2:16:

فَمَا رَبَّحَتْ تَجَرَّتُهُمْ

Ia menghubungkan kerugian (*ribhun*) kepada perniagaan (*tijârah*), penafsiran ini merupakan pemaknaan yang berlebihan dan makna yang melampaui (*tajawwuz*). Disini al-Farra` dianggap telah mengembangkan Majaz sebagai seni memaknai yang lebih jauh. Walaupun dirinya tidak secara eksplisit menyebutkan istilah Isti'ârah, namun dalam memaknai suatu ayat tidak lepas dari nilai sastra permissalan (*dzauq Isti'ârî*) yang seakan-akan hidup.

Begitu juga yang dilakukan oleh Mujahid pada Q.S.Al-Kahfi/18:34:

وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا

Kata ثمر yang bermakna dasar `buah`, diartikan olehnya dengan emas dan perak, yang secara semantik, tidak ada relasi medan semantic antara keduanya, karena masing-masing memiliki makna denotatif dan konotatif masing-masing, disini Mujahid melakukan peralihan makna dasar ke makna relasional berdasarkan konteks ayat secara keseluruhan, apa yang ia lakukan merupakan embrio penafsiran susatra Al-Qur`an.

D. Pandangan Para Pakar Tafsir terhadap Tafsir Maqasidi

1. Muhammad Abduh (1840-1905 M.) :

Muhammad Abduh merupakan salah seorang tokoh penafsir yang *concern* terhadap pembaharuan pemikiran islam di abad kesembilan belas, pembaharuan juga terjadi seputar metodologi penafsiran Al-Qur`an. Ketika terjadi perselisihan antara wahyu dan realita, dirinya menggunakan *istihsân* dalam memutuskannya. Abduh membagi pemikiran keagamaan kedalam dua hal: akidah dan muamalah. Akidah bersifat tetap dan muamalah bersifat dinamis. Konstruksi hukum, sejatinya pun berkisar seputar wilayah muamalah yang dinamis. Disini, ia melanjutkan apa yang telah dilakukan al-Syathibi dan al-Thufi.⁹⁸

Penafsiran maqasidinya dapat ditemukan dalam karya tafsirnya yang berjudul *al-Mannâr*. Bersama dengan muridnya yang bernama Rasyid Ridha, pemikiran-pemikiran *Maqasidî* nya mereka tuangkan dalam produk tafsir yang dihasilkan. Implementasi tafsir didasarkan pada kerangka atas tantangan

⁹⁸ Kusmana, "Paradigma Al-Qur'an,"hal. 6.

zaman, secara internal dan eksternal yang bersumber dari dalil naqli untuk urusan ibadah dan berasas pada aspek kebutuhan untuk urusan muamalah. Ini didasarkan pada pemikiran bahwa Islam menghargai kefitrahan, pengetahuan, kebijaksanaan, akal, pembuktian, kemerdekaan, kebebasan, reformasi di bidang sosial, politik, ekonomi, dan hak-hak wanita. Sebuah model implementasi tafsir yang tidak saja berdimensi teologis tetapi juga sosialis.⁹⁹

Tafsir maqasidi menurut Abduh adalah dengan cara *tadabur* dan *tafakkur Maqasid Al-Qur`an*. Sebagaimana dalam Q.S.al-Baqarah /2:121:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۗ وَمَن يَكْفُرْ
بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

Kata *يَتْلُونَهُ* dimaknai dengan mentadabburi *Maqasid Al-Qur`an*.¹⁰⁰

2. Thahir Ibn Asyur (1879-1973 M.)

Pendekatan *Maqasidi* oleh ibn Asyur dijadikan tidak hanya untuk metode penafsiran semata, namun lebih dari itu, pendekatan *Maqasidi* olehnya dijadikan sebagai sebuah metode (*manhaj*) dalam mereformasi ummat dari kungkungan imperialisme asing.¹⁰¹ Argumentasi *Maqasidi* yang dijadikan dasar adalah jawaban Nabi saw. ketika ditanya tentang nasehat paling agung :

قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ ، ثُمَّ اسْتَقِيمَ^{١٠٢}

Katakanlah : “Aku berimanlah kepada Allah, lalu istiqamahlah.”

Menurutnya, Hadis diatas mengandung dua unsur utama: reformasi teologi dan reformasi perbuatan individu.¹⁰³

3. Washfi Asyur Abu Zayd (1957 M.-sekarang):

⁹⁹ Made Saihu, “Tafsir Maqâshidî Perspektif Muhammad Abduh Dan Muhammad Rasyid Rida,” dalam *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran Dan Keislaman* 5, no. 02 (2021): hal.256.

¹⁰⁰ Akrazam, *al-Fikr al-Maqâshidi fi Tafsîr al-Mannâr...*, hal. 97.

¹⁰¹ Fathi Hasan Milkâwî, *Syekh Muhammad Ibn 'Asyûr wa Qadhâya al-Ishlâh wa al-Tajdid fi al-Fikr al-Islâmiy al-Mu'âshir*. Virginia: Ma'had al-Alami lil Fikr al-Islamiy, 1981, hal.114.

¹⁰² Muslim, *Shahîh Muslim...*, Hadis no.38.

¹⁰³ Milkawiy, *Syekh Muhammad Ibn Asyur ...*, hal.122.

Walaupun bukan dari kalangan penafsir,¹⁰⁴ Ia termasuk ulama kontemporer yang konsisten memperkenalkan tafsir maqashidi sebagai sebuah epistemologi dalam disiplin ilmu tafsir. Menurutnya, *Tafsir Maqasidi* merupakan pendekatan tafsir yang memiliki beberapa urgensi di dalamnya, diantaranya: a) Menerapkan tafsir maqashidi merupakan bentuk ketaatan kepada Allah (Q.S.al-Nisa/4:82, Q.S.Muhammad/47:24), b) Bentuk dukungan terhadap pendapat penafsir (misalnya penafsiran Ali al-Sîsî seputar *âyât al-ahkâm* dalam tafsir Q.S.al-Nur/24:26), c) Menghindari pertanyaan yang tidak bermanfaat dalam penafsiran suatu ayat (seperti mempertanyakan jumlah pasukan Nabi Sulaiman As. dalam tafsir Q.S.al-Naml:17), d) Memahami suatu surah secara utuh dan memudahkan ketika menghafal.¹⁰⁵

4. Ahmad Raisuni (1953 M.- Sekarang):

Bersama Washfi Asyur, Raisuni merupakan ulama kontemporer yang memiliki *concern* dalam mengembangkan ilmu maqashid syari'ah kontemporer dan *Tafsir Maqasidi*, Ia menamakan *Tafsir Maqasidi* dengan pemikiran *Maqasidi (al-fikr al-Maqasidi)*,¹⁰⁶

Urgensi dan relevansi *Tafsir Maqasidi* menurutnya, diantaranya: a) Tafsir Maqasidi merupakan pintu masuk menuju pemahaman makna ayat Al-Qur`an yang benar (teksnya, konteksnya, maqasidinya), b) Membantu kepada pemahaman terhadap makna ayat secara terperinci dan maqashidi khusus yang berbentuk *tamtsil*, kisah, berita gembira dan ancaman, c) Membantu kepada pemahaman Sunah Nabi saw secara tepat, juga pandangan ulama fiqih, d) Sebagai pertimbangan etis dari sebuah aktifitas individu maupun kolektif.¹⁰⁷

Adapun metode dalam Tafsir Maqasidi (*al-fikr al-Maqasidi*) menurutnya: a) Setiap syariah memiliki alasan (*illat*), tujuan inti (*Maqasidi*) dan kemaslahatan (*mashlahah*). b) tidak ada Tafsir Maqasidi yang tanpa dalil. c) prioritas kemaslahatan atas kemafsadatan. d) distingsi antar maqashidi dan perantara (*washilah*).

¹⁰⁴ Abu Zaid, *Al-Tafsîr al-Maqâsidi lisuar Al-Qur`ân al-Karîm...*, hal.41.

¹⁰⁵ Abu Zaid, *Al-Tafsîr al-Maqâsidi lisuar Al-Qur`ân al-Karîm...*, hal.36-40.

¹⁰⁶ Pemikiran *maqâshidi (al-fikr al-maqâshidi)* ialah pemikiran yang berawal dari rasa keingintahuan berdasarkan *maqâshid syari'ah*. Raisuni, *Maqashid al-Maqashid...*, hal.34.

¹⁰⁷ Raisuni, *Maqashid al-Maqashi...*, hal. 27-28.

E. Landasan Metodologi Tafsir Maqasidi

1. Tafsir Maqasidi dari *Maqasid Syari'ah*

Secara istilah, *Maqasid syari'ah* didefinisikan oleh al-Izz ibn Abd Salam dengan:

مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة و غايتها العامة والمعان التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها¹⁰⁸

Maqasid al-Syari'ah adalah makna dan kebijaksanaan yang dipelihara oleh syari' pada semua penetapan hukum atau sebagian besarnya sekalipun tidak dikhususkan untuk memeliharanya pada setiap jenis hukum dari hukum-hukum syari'ah, maka termasuk didalamnya setiap hal yang diberi sifat hukum dan tujuannya yang tidak terlepas syara' dalam memeliharanya.

Tujuan utama dari *Maqasid syari'ah* juga merupakan tujuan utama dari *Maqasid Al-Qur'an*.¹⁰⁹ 'Ala al-Fasyi beranggapan bahwa *Maqasid syari'ah* merupakan disiplin ilmu baru yang terpisah dari disiplin ilmu lainnya.¹¹⁰ Berbeda halnya dengan Abdullah bin Bayah, menurutnya ilmu ushul fiqh itu sesungguhnya adalah *Maqasid syari'ah*.¹¹¹ Namun setidaknya menurut Ibn Asyur bahwa *Maqasid syari'ah* menjadi syarat bagi seorang mujtahid,¹¹²

Menelusuri sejarah penerapan *Maqasid syari'ah* sebagai landasan berfikir para ulama fiqh, dapat kita temukan pada tokoh-tokoh berikut ini:

Pada abad ke-3 sampai ke-5 hijriyah, setidaknya muncul beberapa karya seputar *Maqasid Syari'ah*, diantaranya al-Tirmidzi (w.296/908) dengan karyanya *al-Shalât wa Maqasiduha*, Abu Zaid al-Balkhi (w.322/933) dengan karyanya *al-Ibânah 'ala 'ilal al-Diyânah*, al-Quffal al-Kabir al-Syasyi (w.365/975) dengan karyanya *Mahâsin al-Syari'ah*, Ibn Babawaih al-Qummiy

¹⁰⁸ Abd Salam, *Al-Qawa'id al-Shugra*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashirah, 1996, hal.10.

¹⁰⁹ Raisuni, *Maqâshid al-Maqâshid*,... hal.20.

¹¹⁰ 'Alâ al-Fâsyi, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyah wa Makârimuha*. Rabath: Dâr Arab al-Arabiyy, 1991.

¹¹¹ Abdullah bin Bayah, *'Alâqatu Maqâshid al-Syari'ah bi Ushûl al-Fiqh*. Saudi Arabia: Mu`assasah al-Furqan, 2006.

¹¹² Ibn Asyur, *Maqâshid Al-Syari'ah al-Islâmiyyah*.

(w.381/991) dengan karyanya *'Ilal al-Syari'ah*, al-'Amiri dengan karyanya *al-I'lâm bi Manâqib al-Islâm*.

Pada abad ke-5 sampai ke-8 hijriyah, muncul beberapa karya yang menandakan *Maqasid Syari'ah* berdiri sendiri sebagai disiplin ilmu tersendiri. Beberapa diantaranya: al-Juwaini (w. 478) dengan karyanya *al-Burhân fî Ushûl Fiqh*, Abu Hâmid al-Ghazâli (w. 505) dengan karyanya *al-Mustashfâ fî 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, Al-'Izz ibn 'Abd al-Salam (w. 660) dalam karyanya *Qawâ'id al-Ahkâm fî Masâlih al-Anâm*, Al-Syâtibi (w. 790) dalam *al-Muwâfaqât*, Najm al-Din al-Thûfi (w. 716) dalam karya *Mi'râj al-Wushûl fî Ushûl Fiqh*, al-Tahir Ibn 'Ashûr (w. 1397) dalam karya *Maqasid al-Shari'ah al-Islâmiyah* dan *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.

Tabel III.3. Fase sejarah Maqashid al-Syariah.

Abad	Karakteristik	Karya	Pengarang
III-V H.	Munculnya beberapa karya yang menandakan cikal bakal <i>Maqasid Syari'ah</i>	<i>al-Shalât wa Maqasiduha</i>	al-Tirmidzi
		<i>al-Ibânah 'ala 'ilal al-Diyânah</i>	Abu Zaid al-Balkhi
		<i>Mahâsin al-Syari'ah</i>	al-Quffal al-Syasyi
		<i>'Ilal al-Syari'ah</i>	Ibn Babawaih al-Qummiy
		<i>al-I'lâm bi Manâqib al-Islâm</i> .	al-'Amiri
V - VIII	karya yang menandakan <i>Maqasid Syari'ah</i> berdiri sendiri sebagai disiplin ilmu tersendiri	<i>al-Burhân fî Ushûl Fiqh</i>	al-Juwaini
		<i>al-Mustashfâ fî 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh</i>	Abu Hâmid al-Ghazâli
		<i>Qawâ'id al-Ahkâm fî Masâlih al-Anâm</i>	Al-'Izz ibn 'Abd al-Salam
		<i>al-Muwâfaqât</i>	Al-Syâtibi
		<i>Mi'râj al-Wushûl fî Ushûl Fiqh</i>	Najm al-Din al-Thûfi
		<i>Maqasid al-Shari'ah al-Islâmiyah</i>	al-Tahir Ibn 'Ashûr

Dalam membangun paradigma *Maqasid syari'ah*nya, secara garis besar al-Syathibi merujuk kepada dua hal, *Pertama*, berorientasi kepada tujuan syariah (*qashdu al-syâri'*). *Kedua*, berorientasi kepada subjek (*qashdul al-mukallaf*). Pada orientasi yang pertama, ia membagi tujuan Syariah kepada tiga: tujuan primer (*dharûriyyât*), sekunder (*hâjiyyat*), tersier (*tahsîniyyat*). Pembagian tingkatan atau level dari *Maqasid syari'ah* ini dianalogikan layaknya penyempurna antara satu dengan lainnya (*tatimmah wa takmilah*),¹¹³ yang pada akhirnya, masing-masing tujuan tidak akan bisa berdiri sendiri dan akan saling melengkapi

¹¹³ Abu Ishaq Ibrahim bin Muhyiddin al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*. Saudi Arabia: Dâr Ibnu Affan, 2007, hal.24.

satu dengan lainnya. Lalu tujuan primer (*dharûriyyât*) itu terbagi lagi kedalam lima tujuan dasar agama (*dharûriyyât khamsah*): menjaga agama (*hifzh dîn*), menjaga jiwa (*hifzh nafs*), menjaga akal (*hifzh 'aql*), menjaga keturunan (*hifzh nasl*), menjaga harta (*hifzh mâl*).

Klasifikasi *Maqasid Syarî'ah* berdasarkan isi kandungannya terbagi dua: *Pertama, Maqasid al-'ammah* yaitu kandungan makna dan hikmah dari syariah, seperti: fitrah, toleransi, prinsip kemudahan dalam syariah. *Kedua, Maqasid al-khâshshah* yaitu tatacara yang dimaksudkan Allah untuk kemaslahatan manusia, seperti tujuan inti dari diberlakukannya sangsi, transaksi keuangan, penerapan hukum keluarga. Berdasarkan kebermanfaatannya, *Maqasid Syarî'ah* terbagi dua: *Pertama, Maqasid al-kulliyah* yaitu manfaat yang dirasakan masyarakat umum dari suatu syariah, seperti melindungi negara, melindungi persatuan ummat. *Kedua, Maqasid al-juz'iyah* yaitu kemaslahatan yang dirasakan hanya bagi individu saja, seperti hukum muamalah. Berdasarkan kepastiannya, *Maqasid Syarî'ah* terbagi tiga: *Pertama, Maqasid al-qath'iyah* yaitu syariah yang tersurat dalam teksnya, seperti kewajiban haji dalam Q.S.Ali-Imran/3:97 atau juga apa yang dihasilkan akal berdasarkan kebutuhan primer (*dharurah*) dan memiliki manfaat luas bagi masyarakat atau pencegahan yang jika tidak dilakukan akan membahayakan masyarakat luas, contohnya memerangi kelompok yang menolak membayar zakat oleh Umar bin Khathab Ra. *Kedua, Maqasid al-Zhanniyah* yaitu pengambilan hukum berdasarkan sumber yang bersifat *zhanniy*, contohnya Hadis :

عن أبي بكر نفع بن الحارث: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَفْضِيَنَّ
حَكْمَ بَيِّنٍ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ¹¹⁴

Janganlah seorang hakim mengambil keputusan ketika marah. Atau segala yang dihasilkan oleh akal yang berasal dari prasangka (zhanniy), contohnya menggunakan seekor anjing sebagai anjing penjaga. Ketiga, Maqasid al-wahmiyyah yaitu sesuatu yang berasal dari khayalan bahwa sesuatu itu adalah baik bagi dirinya, yang jika ditelaah lebih jauh lagi, justru membahayakan dirinya dan orang lain, contohnya konsumsi Narkoba dan khamar. Berdasarkan kebermanfaatannya bagi individu, *Maqasid Syarî'ah* terbagi menjadi dua: *Pertama, Maqasid al-ashliyyah* yaitu kemaslahatan yang tidak dirasakan langsung oleh

¹¹⁴ Al-Bukhari, *Shahîh Al-Bukhâri*..., Hadis no.7158.

mukallaf, namun masyarakat umum yang dapat merasakannya secara langsung. Kedua, *Maqasid al-tâbi'ah* yaitu kemaslahatan yang dapat dirasakan langsung oleh *mukallaf*. Berdasarkan level kebutuhannya, maka *Maqasid syari'ah* terbagi tiga : tujuan primer (*dharûriyyât*), sekunder (*hâjiyyat*), tersier (*tahsîniyyat*).¹¹⁵

Tabel III.4. Klasifikasi Maqashid al-Syariah.

Berdasarkan	sub bagian	Contoh
isi kandungan	<i>al-'ammah</i>	fitrah, toleransi, prinsip kemudahan dalam syariah
	<i>al-khâshshah</i>	tujuan inti dari diberlakukannya sangsi, transaksi keuangan, penerapan hukum keluarga
kebermanfaatan	<i>al-kulliyah</i>	melindungi negara, melindungi persatuan umat
	<i>al-juz'iyah</i>	hukum muamalah
Kepastian hukum	<i>al-qath'iyah</i>	kewajiban haji, memerangi kelompok yang menolak membayar zakat oleh Umar ra.
	<i>al-Zhanniyah</i>	menggunakan seekor anjing sebagai anjing penjaga
	<i>al-wahmiyyah</i>	konsumsi Narkoba dan khamar
kebermanfaatan bagi individu	<i>al-ashliyyah</i>	Shalat
	<i>al-tabi'ah</i>	Nikah
level kebutuhannya	<i>Dharûriyyât</i>	keselamatan agama, keselamatan nyawa, keselamatan akal, kelangsungan keturunan, perlindungan atas harta kekayaan.
	<i>hâjiyyat</i>	Dibolehkannya tidak berpuasa bagi orang yang sakit, Dibolehkannya transaksi kredit
	<i>tahsîniyyat</i>	Dianjurkannya pakaian yang suci

Saat ini, *Maqasid syari'ah* mengalami pergeseran paradigma, jika di paradigma *Maqasid syari'ah* klasik lebih berorientasi kepada perlindungan (*protection*) dan penjagaan (*preservation*), maka paradigma *Maqasid syari'ah* modern lebih berorientasi kepada pengembangan (*development*) dan hak-hak (*right*).¹¹⁶

2. Tafsir Maqasidi dari *Maqasid Al-Qur'an*

Ahmad Raisuni dalam karyanya *al-Maqasidî li al-Maqasidî* membagi Tafsir Maqasidi menjadi tiga: *Maqasidi al-âyat*, *Maqasidi al-sûrah*, *Maqasidi al-âmmah li Al-Qur'an*.

¹¹⁵ Hasan Muhammad al-Basydari, *Al-Fiqh al-Maqâshidi 'inda al-Immâm Umar Ibn al-Khathâb*. Iraq: al-Kulliyah al-Immâm al-A'zham Press, 2007, hal.50–54.

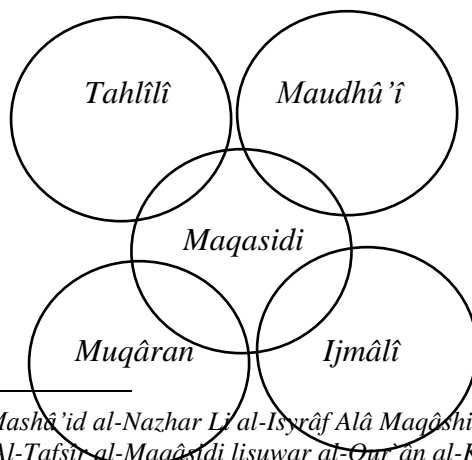
¹¹⁶ Muhammad Iqbal Fasa, "Reformasi Pemahaman Teori Maqâshid syari'ah (Analisis Pendekatan Sistem Jasser Audah)," dalam *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 13, no. 2 (2016): 218–46.

- a. *Maqasidi al-Āyat* : Mayoritas penafsir telah menjelaskan tujuan utama dari ayat-ayat *Al-Qur`an* secara mendetail.
- b. *Maqasidi al- sūrah* : Memahami *Maqasidi al- sūrah* diibaratkan seperti pohon yang kokoh dan rimbun, yang memiliki keindahan dan keserasian, sehingga suatu surah, laksana lingkaran besar yang indah, dikelilingi kumpulan-kumpulan ayat yang saling menunjukkan keindahan kata dan *Maqasidi* nya. Untuk mengetahui *Maqasid* suatu surah, dapat dideteksi dari nama surah tersebut. Contohnya *Maqasid* dari surah al-fatihah yaitu membuka perasaan seseorang agar selalu mawas diri (*murâqabah*) kepada Tuhannya. Setelah memahami *Maqasid* *Al-Qur`an* yaitu perasaan seorang hamba untuk mengenal Allah (*ma`rifatullah*), maka *Maqasid* surah al-Fatihah adalah dalam rangka kearah *ma`rifatullah* yaitu dengan cara selalu merasa mawas diri (*murâqabah*).¹¹⁷
- c. *Maqasidi al-Āmmah li Al-Qur`an*: Dalam menemukan *Maqasidi al-Āmmah li Al-Qur`an*, ada du acara: *Pertama*, Memahami apa yang tersurat dalam *Al-Qur`an*. *Kedua*, Penelusuran ulama atas dalil-dalil lain (*istiqrâ`i*).

F. Hubungan antara Tafsir Maqasidi dengan Keilmuan lainnya

Hubungan antara Tafsir Maqasidi dengan keilmuan lainnya diantaranya hubungannya dengan metode-metode tafsir yang terdahulu, seperti metode analitik (*tahlîli*), tematik (*maudhû`i*), komparatif (*muqâran*), dan global (*ijmâli*) adalah bahwasannya pemahaman inti (*fahmun Maqasidiy*) terhadap ayat *Al-Qur`an* terkandung disetiap produk tafsir dan diseluruh metodologi tafsir.¹¹⁸

Gambar III.3. Relasi Tafsir Maqashidi dengan metode-metode tafsir terdahulu

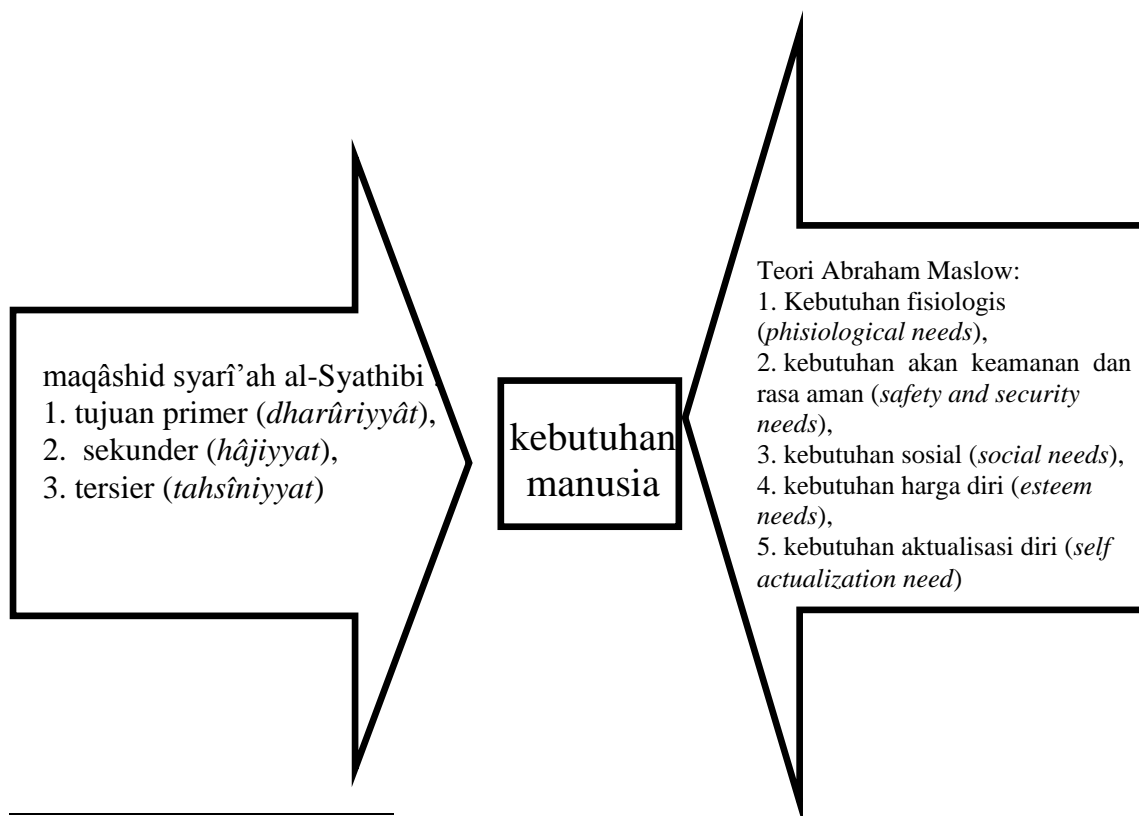


¹¹⁷ al-Biqâ`i, *Mashâ`id al-Nazhar Li al-Isyrâf Alâ Maqâshidi al-Suwar...*, hal.210.

¹¹⁸ Abu Zaid, *Al-Tafsir al-Maqâsidi lisuwar al-Qur`an al-Karîm...* hal.17.

Ada kemiripan antara teori Maqashid syarī'ah al-Syathibi dengan Abraham Maslow.¹¹⁹ Al-Syathibi dan Maslow sama-sama mengusung teori hierarki kebutuhan dasar manusia. Jika al-Syathibi merumuskan tiga kebutuhan dasar: tujuan primer (*dharûriyyât*), sekunder (*hâjiyyat*), tersier (*tahsîniyyat*). Adapun Maslow merumuskan lima kebutuhan dasar: Kebutuhan fisiologis (*physiological needs*), kebutuhan akan keamanan dan rasa aman (*safety and security needs*), kebutuhan sosial (*social needs*), kebutuhan harga diri (*esteem needs*), kebutuhan aktualisasi diri (*self actualization need*).¹²⁰ ini menandakan terbukanya jalan perkembangan suatu teori.

Gambar III.4. Relasi Maqashid Syariah al-Syathibi dan Teori Hierarki kebutuhan Abraham Maslow:



¹¹⁹ Jasser Auda, *Maqâshid al-Syarī'ah kafalsafatin li Tasyrī' al-Islâmiy Ru'yah Manzhûmiyyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Âlamiy li al-Fikr al-Islâmî, 1981, hal.34.

¹²⁰ Mutinda Teguh Widayanto, "Hierarki Kebutuhan Mahasiswa Dan Pemenuhannya Pada Fakultas Ekonomi Universitas Panca Marga Probolinggo: Studi Aplikasi Dari Teori Hierarki Kebutuhan Maslow," dalam *E-Jurnal Equilibrium Manajemen* 5, no. 1 (2019): hal. 41.

BAB IV PENDEKATAN SISTEMIK DALAM TAFSIR

A. Definisi Metode¹ Tafsir Sistemik

1. Definisi Tafsir Sistemik

Tafsir sistemik yang dimaksud penulis adalah tafsir metodologis (*al-Tafsir al-manhaji*).² Secara penerapan dalam tafsir, sebenarnya

¹ Dalam disertasi ini, penulis memilih kata metode (*manhaj*) tafsir yaitu jalan (*ath-thariqah*) yang diikuti atau digunakan oleh seorang mufasir sesuai dengan langkah-langkah yang tersusun secara jelas untuk menafsirkan Al-Quran sejauh dengan wawasan seorang mufasir, sejauh dengan horizon pemikiran dan kecenderungan mazhab, budaya dimana seorang mufasir hidup dan sebagainya. Asadi Nasab dalam Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif Untuk Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an*. Bandung: Mizan Media Utama (MMU), 2020).

² Tafsir metodologis (*al-tafsir al-manhaji*) adalah penafsiran dengan langkah-langkah berikut: asbab nuzul, munasabat ayat, analisa kosakata, gramatika makna kata, stilistika, makna umum, penelusuran relasi makna dengan mempertahankan makna dasar kata, mengkorelasikannya dengan istilah ilmiah dan norma-norma kolektif. Nurudin 'Ithr mengklasifikasikan metode tafsir modern kepada lima: 1) *al-Tafsir al-Manhaji* yaitu penafsiran dengan langkah-langkah berikut: Asbab nuzul, munasabat ayat, analisa kosakata, gramatika makna kata, stilistika, makna umum, penelusuran relasi makna, dengan mempertahankan makna dasar kata, mengkorelasikannya dengan istilah ilmiah dan norma-norma kolektif. 2) *al-Tafsir al-Adabi al-Ijtima'i* yaitu penafsiran yang membuktikan kemukjizatan Al-Qur'an dengan menunjukkan makna-makna sastra yang menarik agar keindahan sastra itu sampai kepada pembaca dan membekas dalam dirinya. 3) *al-Tafsir al-Ilmi* yaitu penafsiran yang berusaha menghasilkan teori ilmiah dan filsafat bersumberkan Al-Qur'an. 4) *al-Tafsir al-'Am* yaitu penafsiran yang menunjukkan tujuan suatu ayat dan maknanya, tanpa pembahasan kosakata ayat secara mendetail beserta maknanya yang detail. 5) *al-Tafsir al-Maudhu'i* yaitu penafsiran yang mengalisa suatu tema khusus berdasarkan

metode ini bukanlah metode baru, ia merupakan metode yang sudah lama diterapkan oleh beberapa penafsir dalam proses penafsiran, baik penafsir dari kalangan klasik maupun modern. Akan tetapi, dari segi perumusan dan penamaan dalam suatu istilah khusus, ia tergolong sebagai metode tafsir yang baru.

Bagi penulis, rumusan metode tafsir sistemik memiliki kedekatan dengan definisi tafsir metodologis (*al-Tafsir al-manhajî*) yang dimaksudkan oleh beberapa pakar tafsir. Tafsir yang menggunakan langkah-langkah metodologis integrative dengan keilmuan selain ilmu Tafsir dalam proses penafsirannya sebagaimana dijelaskan di atas, dapat disebut sebagai metode tafsir sistemik (*al-Tafsir al-manhajî*).

Hampir seluruh tafsir dari periode sahabat Nabi saw hingga modern, menerapkan tafsir sistemik (*al-Tafsir al-manhajî*) ini. Walaupun terjadi perbedaan seputar sumber yang digunakan dalam penafsiran, namun mayoritas sepakat terkait penggunaan metodologi dalam tafsir.

Tafsir sistemik juga dikaitkan dengan tafsir interdisipliner, yaitu perpaduan antara ilmu tafsir dan ilmu lainnya, penafsiran Al-Qur`an dengan menggunakan pendekatan berbagai disiplin ilmu, diantaranya ilmu bahasa, ilmu pengetahuan alam, ilmu pendidikan, ilmu sosial dan lain sebagainya.³ Menurut Amin Abdullah, penafsiran interdisipliner dapat dilakukan dengan cara membangun dialog segitiga keilmuan, yakni antara keilmuan agama yang bersumber pada teks-teks (*hadharah an-nash*) dengan ilmu-ilmu sosial dan kealaman (*hadharah al-'ilm*) dan keilmuan etis-filosofis (*hadharah al-falsafah*).⁴ Ia juga menggagas teoantroposentris-integralistik yaitu pendapat yang mengatakan bahwa sumber pengetahuan itu ada dua; yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, perpaduan antara keduanya disebut teoantroposentris.⁵

Pendekatan sistemik dalam tafsir maksudnya adalah teori tafsir yang berbasis sistem -dengan makna ontologis-, yaitu suatu penafsiran hasil dari pengetahuan pribadi seorang penafsir yang mendekati kebenaran, yang memiliki implikasi bahwa pandangan-pandangan lainnya yang berbeda juga benar.⁶

relasi makna suatu ayat Al-Qur`an, atau berdasarkan tujuan utama dari suatu surah. Nurudin 'Ithr, *Ulum Al-Qur`an al-Karim*. Damaskus: Mathba'ah al-Shabah, 1993, hal. 112.

³ Muhammad, *Kota dalam Perspektif Penafsiran Interdisiplin: Kajian Tafsir Al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibn 'Ashur (1879-1973)*. Disertasi, SpS UIN Jakarta, 2021.

⁴ M Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

⁵ Parluhutan Siregar, "Integrasi Ilmu-Ilmu Keislaman Dalam Perspektif M. Amin Abdullah," dalam *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 38, no. 2 (2014).

⁶ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah Kafalsafatin li Tasyri' al-Islamiy Ru'yah Manzhumiyah*....,hal. 315.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata sistem ialah perangkat unsur yang berkaitan untuk membangun sebuah totalitas.⁷ Sistem adalah unsur-unsur aktif yang membentuk sebuah sistem untuk digunakan bagi tujuan apa saja.⁸ Sistem ialah sekumpulan komponen yang saling berhubungan dalam lingkaran untuk menjalankan suatu proses dan tujuan tertentu. Sistem berlaku untuk setiap sesuatu yang berwujud dan bernama.⁹ Jadi, sistemik maksudnya adalah cara berfikir secara holistik, komprehensif, integratif, variatif dan mengakar.¹⁰

Diskursus sistemik (*manzhumiyyah*) merupakan sebuah teori sistem yang dibangun Jasser Auda dalam mengembangkan maqashid syariah.¹¹ Menurutny, pendekatan sistemik dalam hukum islam yaitu suatu pendekatan teori fiqh yang bersifat holistik dan tidak membatasi pada teks ataupun hukum parsialnya saja, namun lebih mengacu pada prinsip-prinsip syariah Islam sebagai tujuan yang universal.¹² Dalam hal penafsiran, korelasi antara filsafat sistem (*ru`yah manzhumiyyah*) dan tafsir metodologis (*al-Tafsir al-manhajî*) terletak pada adanya suatu proses metodologis integratif dan tujuan kebermaksudan (*al-ghâ`iyyah al-Maqasidiyyah*) di dalam keduanya. Hal diatas dipertegas oleh Abdullah Syahatah yang berpendapat bahwa kedua keilmuan tersebut (maqasid syari'ah dan ilmu tafsir) saling berkorelasi dari sisi historitas dan fungsi keilmuannya.¹³

Auda menjelaskan landasan filosofi dari pendekatan sistemnya, diantaranya adalah bahwasannya alam semesta bukan sekedar benda cosmos yang bergerak beraturan yang dapat dideteksi (sebagaimana teori modern), atau susunan rumit yang tidak dapat dideteksi (doktrin post-modern), namun pendekatan sistem mengembalikan bahasan filsafat dan keilmuan kepada suatu tujuan kebermaksudan (*al-ghâ`iyyah al-Maqasidiyyah*).¹⁴

⁷ Pusat Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

⁸ Lars Skyttner, *General Systems Theory: Problems, Perspectives, Practice*. Singapore: Word Scientific Publishing, 2005, hal. 5.

⁹ Konrad Z. Lorenz, "The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description," dalam *Naturwissenschaften* 60 (1973): 1-9.

¹⁰ Jan Christian Smuts, *Holism and Evolution*. London: Macmillan & Co, 1926, hal. V.

¹¹ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah Kafalsafatin li Tasyri' al-Islamiy Ru`yah Manzhumiyah*. Virginia: al-Ma`had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 1981, hal. 67.

¹² Miskari, Pendekatan Sistem sebagai Konsep Maqashid Syariah dalam Perspektif Jaser Audah, dalam *al-Maslahah* 14 -1 (2018).

¹³ Abdullah Syahatah, *Ulum Al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Syuruq, 2001, hal. 27.

¹⁴ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah Kafalsafatin li Tasyri' al-Islamiy Ru`yah Manzhumiyah*....,hal. 69.

Analisa berbasis sistem (*system analysis*) maksudnya adalah membangkitkan nalar berfikir untuk mengungkap interrelasi dan mendialogkan ragam pemikiran yang melahirkan gambaran sistemik dalam fikiran.¹⁵ Analisa berbasis sistem mengkritisi analisis dekomposisi yang bersandarkan 3 hal: 1) Berorientasi parsial/atomistic, 2) Logika tradisional, 3) Perspektif pasif.¹⁶ Dengan mengungkap interrelasi tersebut, maka akan terdeteksilah keseluruhan sistem yang akan dianalisa, analisa sistemik tersebut saat ini banyak diterapkan dalam spektrum yang luas pada ilmu pengetahuan.¹⁷ Teori sistem adalah perspektif teoritis yang dominan dalam hal kemanusiaan dan sosial.

Adapun berfikir sistemik (*systemic thinking*) adalah konsep atau upaya untuk memahami bagaimana hubungan sebab akibat dan umpan balik dalam memetakan masalah dan menganalisis masalah yang kompleks,¹⁸ atau kemampuan berfikir secara menyeluruh, melihat segala sesuatunya berdasarkan sudut pandang lainnya, atau kemampuan `melihat yang tidak terlihat`. Berfikir sistemik merupakan disiplin untuk melihat fenomena secara utuh, mengidentifikasi pola perubahan dan memahami keterkaitan antar bagian. Ludwig von Bertalanffy menekankan pentingnya pendekatan interdisipliner dalam melihat suatu masalah yang dikenal dengan *general system theory*.¹⁹

Berfikir sistemik juga mengkritisi cara berfikir linear, jika berfikir linear memiliki beberapa karakteristik, seperti: Pendekatan yang analitik, berorientasi konten, mencari penyebab. Maka berfikir sistemik memiliki karakteristik yang berbeda, diantaranya: Pendekatannya yang sintesis, berorientasi proses, memahami pola. Jika pendekatan linear-analisis membongkar suatu fenomena dalam berbagai elemen-elemen yang lebih kecil. Maka pendekatan sistemik-sintetik bukan membongkar tapi mengkombinasikan elemen-elemen terpisah menjadi satu sistem utuh. Langkah berfikir sistem selalu mengidentifikasi pola yang berulang, mengamati lingkaran umpan balik (*feedback loop*), tidak terfokus pada satu komponen. Dalam berfikir sistemik dibutuhkan umpan balik (*feedback*) yaitu interaksi pengaruh antara elemen dalam sistem.

¹⁵ Hugh R. King, "AN Whitehead and the Concept of Metaphysics," dalam *Philosophy of Science* 14, no. 2 (1947): 123.

¹⁶ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah Kafalsafatin li Tasyri' al-Islamiy Ru'yah Manzhumiyah*.....hal. 75.

¹⁷ Michael Beaney, *The Analytic Turn Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. New York: Routledge, 2007.

¹⁸ Peter M Senge, *The Fifth Discipline Fieldbook: Strategies and Tools for Building a Learning Organization*. US: Crown Publisher, 2014, hal. 87.

¹⁹ John Mingers, *Realising Systems Thinking: Knowledge and Action in Management Science*. UK: Spinger Science and Business Media, 2006, hal. 1.

Ide dasar di balik teori sistem adalah bahwa satu hal mempengaruhi yang lain. Peristiwa, keberadaan, tidak terjadi dalam ruang hampa tetapi dalam kaitannya dengan perubahan keadaan.²⁰ Sistem bersifat dinamis dan secara paradoks mencoba mempertahankan integritasnya sambil beradaptasi dengan perubahan yang tak terelakkan.²¹ Sebuah sistem akan saling mempengaruhi satu sama lain, atau dikenal dengan *distress* yaitu salah satu sistem mendorong elemen lain yang menyebabkan timbal balik, satu hal buruk dapat menyebabkan yang lain. Teori Sistem sering dikaitkan dengan Teori Ekologi dan Teori Chaos (kekacauan)²², juga Teori Katastrofisme.²³

Ilustrasi sistemik ialah seperti status sosial seseorang dapat mempengaruhi status ekonomi, status ekonomi mempengaruhi status biologis mereka, status biologis mereka memengaruhi kesejahteraan psikologis, dan faktor tersebut dipengaruhi oleh pengaruh lingkungan semua tingkatan.

Dalam sebuah sistem, sekelompok bagian yang berinteraksi berfungsi sebagai satu kesatuan, dapat dibedakan dari batas-batasnya yang dapat dikenali, ketika serangkaian bagian dihubungkan ke dalam berbagai konfigurasi, sistem yang dihasilkan tidak lagi menunjukkan sifat kolektif dari bagian-bagian itu sendiri.²⁴ Sebaliknya setiap perilaku tambahan yang dikaitkan dengan sistem adalah contoh dari properti sistem yang muncul.

Filosofi Heidegger tentang ada (*dasein*) menjadi salahsatu filosofi yang digunakan dalam teori sistem: *Pertama*, Eksistensialisme; bahwasanya manusia adalah aktor pertama, manusia peduli dengan kehidupan dunianya. *Kedua*, Faktisitas/ keberadaan dalam dirinya sendiri (*being*); bahwasannya setiap saat, seseorang menanggung beban masa lalu di dunia yang mencakup gender, keterampilan fisik, warisan genetik, bahasa, bagaimana seseorang dibesarkan. *Ketiga*, *Verfallen* (kadaluarsa) yaitu bertindak di masa sekarang, atau keterikatan masa kini.²⁵

²⁰ Robert P. Clark, *Global Awareness: Thinking Systematically about the World*. UK: Rowman and Littlefield Publisher, 2002, hal. 137.

²¹ Lars Skyttner, *General Systems Theory, Ideas And Applications....*, hal. 103.

²² Teori tentang sebuah keteraturan dalam sesuatu yang tak beraturan.

²³ Katastrofisme adalah suatu gagasan bahwa bumi pada masa lalunya telah dipengaruhi oleh berbagai kejadian bencana yang terjadi tiba-tiba, dengan cepat, dan mempengaruhi seluruh bumi. Lars Skyttner, *General Systems Theory, Ideas And Applications*. London: Word Scientific Publishing, 2001, hal. 426.

²⁴ Lars Skyttner, *General Systems Theory, Ideas And Applications....*, hal. 52

²⁵ Paul Gorner, *Heidegger's Being and Time: an Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, hal. 70.

2. Sejarah Tafsir Sistemik

a. Tafsir Sistemik Klasik

1) Sejarah Tafsir Sistemik Klasik

Abad ke-I hijriah merupakan periode awal muncul ilmu tafsir. Dari abad ke-I sampai ke-III hijriah ilmu tafsir mulai mengalami kematangan yaitu dengan ditandainya metode *tafsir bi al-ma`tsur* dan *bi al-ra`yi*. Pada periode ini, ilmu tafsir dan *'ulum Al-Qur`an* belum terpisah menjadi sebuah disiplin ilmu, sehingga belum ada karya yang tersusun.

Menurut Abdullah Syahatah, sejak tahun 350 sampai tahun 1286 hijriah, ilmu tafsir mengalami kemunduran dan stagnasi, hal diatas ditengarai karena penafsiran sangat bergantung kepada latarbelakang keilmuan penafsir. Ironisnya, penafsiran Al-Qur`an direduksi menjadi sebatas ilmu kaidah bahasa, sastra, penafsiran eksklusif sebuah mazhab saja sehingga pesan Al-Qur`an sebagai kitab petunjuk bagi manusia hilang. Walau sang penafsir memasukan bermacam-macam teori keilmuan dalam menafsirkan, justru seakan-akan kehilangan ilmu tafsir itu sendiri. Namun sejak tahun 1286 hijriah sampi sekarang ilmu tafsir terus mengalami perkembangan dan kebangkitan.²⁶

Perjalanan pendekatan sistemik dimulai dari teleologi yaitu ajaran yang menerangkan bahwa segala sesuatu dan segala kejadian menuju pada tujuan tertentu.²⁷ Teori ini tidak hanya digunakan filosof Yunani kuno saja, di kalangan filosof muslim pun sampai abad pertengahan mengadopsi teori ini, bahkan ditangan para filosof muslim, teori ini semakin berkembang.²⁸ Penafsir abad pertengahan yang menerapkan teori ini diantaranya Fakhruddîn al-Râzi (w.1209/605) dengan karyanya *Mafâtiḥ al-Ghaib* dan Abdullah al-Qurtubî (671) dengan karyanya tafsir *Jamî' al-Ahkâm Al-Qur`ân*. Teori teleologi ini kemudian membuka jalan bagi kebangkitan rasionalisme di Eropa (*Renaissance*).²⁹

Pada abad ke-17 masehi, teori teleologi pun berevolusi menjadi teori kausalitas yaitu sebuah teori modern yang menjadikan manusia sebagai pusat dari alam semesta, teori modern ini membalikan hal metafisika kepada antroposentris.³⁰ Teori ini pun menjadi dasar pemikiran dalam teologi islam sampai awal abad ke-20, misalnya

²⁶ Abdullah Syahatah, *'Ulum al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Syuruq, 2001, hal. 27.

²⁷ Jeffrey K McDonough, *Teleology: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2020, hal. 14.

²⁸ Supian, Argumen Teleologis dalam Filsafat Islam, dalam *Tajdid Jurnal Ilmu Ushuludin*.

²⁹ William James Durant, *The Story of Civilization: The Age of Faith; a History of Medieval Civilization (Christian, Islamic, and Judaic) from Constantine to Dante, A.D. 325-1300*. US: Simon and Schuster, 1950.

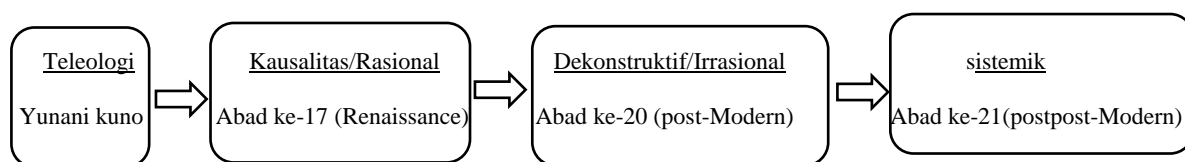
³⁰ Jeffrey K McDonough, *Teleology: A History.....*, hal.91

Muhammad Abduh dengan karyanya *Risalah al-Tauhid*³¹ menjadi contoh dari teori ini.

Perjalan teori keilmuan tidak berhenti disini, pada paruh kedua abad ke-20, di Barat berkembang teori dekonstruksi, sebuah teori yang meruntuhkan pandangan keberpusatan kepada sains, manusia, dan keilmuan Barat, bahkan Tuhan. Rasionalisme menjadi sesuatu yang dihindari, dan berevolusi menjadi *irrationalisme* dan *morality based*. Teori post post-modern ini pun menjadi teori yang berkembang,³² tidak hanya di kalangan sarjanawan barat saja, di kalangan sarjanawan muslim pun berkembang pandangan dekonstruksi terhadap pemahaman keagamaan, atau yang oleh Derrida disebut sebagai `pertarungan bebas yang berlawanan/*free play of opposites*`.³³ Contoh penafsiran yang dilakukan ulama adalah Muhammad al-Ghazali bersama ulama lainnya yang menggagas tafsir tematik yang menjadi pengantar tafsir maqasidi.³⁴

Saat ini, teori post post-modern menempati khazanah baru keilmuan.³⁵ Berawal dari filosofi yang digunakan faham *irrational*, namun teori sistemik di kalangan sarjanawan muslim (*al-falsafah al-manzhumiyyah al-islamiyyah*) ini berbeda dengan *irrational* di kalangan sarjanawan Barat, yaitu dengan mengembalikan bahasan filsafat dan keilmuan kepada suatu tujuan (*al-ghâ`iyyah al-Maqasidiyyah*). Distingsi keduanya terlihat pada contoh ilustrasi dalam hal Ketuhanan. Jika filosofi sistemik umum menolak total eksistensi Tuhan, dengan alasan karena para agamawan di abad pertengahan menggunakan teori kausalitas yang mereka tolak. Maka filosofi sistemik islam memperbaharui argumentasi teologi islam yang sejalan dengan realita saat ini, yang mempertimbangkan tujuan kebermaksudan.

Gambar IV.1. Sejarah perjalanan metode keilmuan dari masa ke masa menurut Jasser Auda



³¹ Muhammad Abduh, *Risalah al-Tauhid*. Beirut: Dar al-Syuruq, 1994.

³² Terrence T. Tilley, *Postmodern Theologies The Challenge of Religious Diversity*. US: Wipf and Stock Publishers, 2005, hal. 41.

³³ Jacques Derrida, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. US: Fordham University Press, 1997.

³⁴ Abdul Mufid, "Maqasid Al-Qur'an Perspektif Muhammad Al-Ghazali," dalam *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 2, no. 1 (2020): hal. 39.

³⁵ Lars Skyttner, *General Systems Theory, Ideas And Applications*....., hal.431

2) Ragam Tafsir Sistemik Klasik

Sebelum memasuki pembahasan tentang ragam tafsir sistemik, penulis akan menghadirkan klasifikasi para pakar Ilmu Tafsir dan ‘Ulum Al-Qur`an seputar metodologi (*manhaj*) dan corak (*ittijah*) penafsiran sejak periode Nabi saw sampai periode modern.³⁶

Para pakar Tafsir memiliki diksi yang berbeda-beda terkait metode tafsir, ada yang menggunakan kata منهج (*manhaj*), diantaranya: Nurudin ‘Ithr (1937-2020),³⁷ Ali Ridha al-Ashfahani, Abdul Hayy al-Farmawiy, Muhammad Husain Ali Shagir, Khalid Abdurrahman al-‘Ak.

Disisi lain, Khalid Utsman al-Sabt menggunakan kata طريقة (*Thariqah*) untuk arti metode penafsiran.³⁸

Tabel IV.1. Diksi/*Term* yang digunakan para pakar Tafsir tentang metode

Pakar Tafsir dan ‘Ulum Al-Qur`an	<i>Manhaj</i>	<i>Thariqah</i>
Husain al-Dzahabi	√	
Abdurrahman al-‘Ak	√	
Khalid Utsman al-Sabt		√
Abdul Hayy al-Farmawî	√	
Muhammad Husain Ali Shagir	√	
Ali Ridha al-Ashfahani	√	

Para pakar tafsir dan ‘ulum Al-Qur`an juga memiliki klasifikasi yang berbeda-beda seputar metode tafsir:

Menurut Ali Ridha al-Ashfahani, metode (*manhaj*) tafsir ada tujuh: *Tafsir Al-Qur`an bi Al-Qur`an*, *Tafsir Al-Qur`an bi al-Ruwa’I*, *Tafsir Al-Qur`an bi al-Aqli wa al-Ijtihadi*, *Tafsir Al-Qur`an bi al-Ilmi*, *Tafsir Al-Qur`an bi al-Isyari*, *Tafsir Al-Qur`an bi al-Kamil wa al-Jami’*, *Tafsir al-Maudhui*.³⁹

³⁶ Beberapa karya yang dijadikan rujukan dalam sejarah metode tafsir diantaranya: Muhammad ‘Abd al-Azhim al-Zarqani: *Manahil al-‘Irfan fi ‘Ulum Al-Qur`an*. Shubhi Shalih: *Mabahits fi ‘Ulum Al-Qur`an*. Sa’id Ramadhan al-Buthi: *Min Rawa’i’ Al-Qur`an*. Manna’ al-Qaththan: *Mabahits fi ‘Ulum Al-Qur`an*. Nurudin ‘Ithr, *Ulum Al-Qur`an al-Karim*. Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Penafsirûn*. Ignaz Goldzhiher, *Madzahib al-Tafsir*. Lihat M. Rusydi Khalid, “Ulumul Qur`an dari Masa ke Masa,” dalam *Jurnal Adabiyah* 10, no. 2 (2010): 124–33.

³⁷ Nurudin ‘Ithr, *Ulum Al-Qur`an al-Karim*. Damaskus: Mathba’ah al-Shabah, 1993.

³⁸ Khalid bin Utsman al-Sabt, *Qawa`id al-Tafsir Jam’an wa Dirasatan*. Dar Ibn Affan.

³⁹ Muhammad Ali Ridha al-Asfahani, *Manahij Al-Tafsir Wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah Fi Manahij Tafsir al-Qur`an al-Karim*. Beirut: Markaz Hadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islami, 2008.

Corak (*ittijah*) tafsir, menurutnya juga ada tujuh: *Ittijah al-Fiqh*, *Ittijah al-Tarikhi*, *Ittijah al-Falsafi*, *Ittijah al-Ijtima'i*, *Ittijah al-Adabi*, *Ittijah al-Ilmi*, *Ittijah al-akhlaqi*. Diksi (*Uslub*) Tafsir menurutnya ada lima: *al-Tarbawi*, *al-Maudhu'i*, *al-Jami'*, *Ghair al-Jami'*, *al-Majazi*.

Menurut Abdul Hayy al-Farmawî, metode (*manhaj*) tafsir ada empat: *Tafsir al-Tahlîlî*, *Tafsir al-Ijmalî*, *Tafsir al-Muqaran*, *Tafsir al-Maudhu'i*. Corak (*Ittijah*) Tafsir ada tujuh: *Ittijah Tafsir bi al-ma'tsur*, *bi al-ra'yi*, *al-shufî*, *al-fiqhî*, *al-falsafi*, *al-'ilmî*, *al-adabî al-ijtima'i*.⁴⁰

Muhammad Husain Ali Shagir mengklasifikasikan metode (*manhaj*) tafsir menjadi delapan: *Manhaj Al-Qur`ani*, *Manhaj al-Atsarî*, *Manhaj al-Ra'yi*, *Manhaj al-Lughawi*, *Manhaj al-Bayani*, *Manhaj al-Shufî*, *Manhaj al-Ilmiy*, *Manhaj al-Tarikhi*, *Manhaj al-Maudhu'i*.⁴¹

Ignaz Goldziher mengklasifikasikan metode (*manhaj*) Tafsir menjadi enam: *Tafsir bi al-ma'tsur*, *Tafsir bi al-ra'y*, *Tafsir berdasarkan akidah*, *Tafsir berdasarkan tasawuf*, *Tafsir berdasarkan sekte keagamaan*, *Tafsir berdasarkan civil society islam*.⁴²

Menurut Khalid Utsman al-Sabt metode (*manhaj*) tafsir ada enam: *Tafsir Al-Qur`an bi Al-Qur`an*, *Tafsir Al-Qur`an bi al-sunnah*, *Tafsir Al-Qur`an bi al-Aqwal al-Shahabah*, *Tafsir Al-Qur`an bi al-Aqwal al-Tabi'in*, *Tafsir Al-Qur`an bi al-Lughah*, *Tafsir Al-Qur`an bi al-Ra'y*.⁴³

Khalid Abdurrahman al-'Ak mengklasifikasikan metode (*manhaj*) tafsir ada empat: *Tafsir bi al-ma'tsur*, *Tafsir al-lughawi*, *Tafsir bi al-'aqli*, *Tafsir al-isyari*.⁴⁴

Husain al-Dzahabi membagi metode (*manhaj*) tafsir menjadi dua: *Tafsir bi al-ma'tsur* dan *Tafsir bi al-ra'yi*. Corak (*ittijah*) tafsir ia klasifikasikan menjadi delapan, empat kecenderungan ditolak (*bi al-ra'yi madzmum*), diantaranya: *Tafsir Mu'tazilah*, *Tafsir Syi'ah*, *Tafsir Baha'iyah*, *Tafsir Khawarij*, Empat kecenderungan diterima (*bi al-ra'yi mahmud*): *Tafsir Sufi*, *Tafsir Filosofis*, *Tafsir Fiqh*, *Tafsir Ilmiy*.⁴⁵

⁴⁰ Abdul Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi Tafsir al-Maudhui Dirasah Manhajiyah Maudhuiyyah*. Cairo: Mathba'ah al-Hadharah al-Arabiyyah, 1977.

⁴¹ Muhammad Husain Ali al-Shaghir, *Al-Mabani al-Amah Li al-Tafsir al-Qur`an Bayna al-Nazhariyah Wa al-Tathbiq*. Beirut: Dar al-Muarrikh al-Arabiyy, 2000.

⁴² Ignaz Goldziher, *Madzahib Al-Tafsir al-Islamiy*. Cairo: Maktabah al-Khanji, 1955.

⁴³ Khalid bin Utsman al-Sabt, *Qawa'id al-Tafsir Jam'an wa Dirasatan*. Dar Ibn Affan.

⁴⁴ Khalid Abdurrahman al-'Ak, *Ushul Al-Tafsir wa Qawa'iduh*. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986.

⁴⁵ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Penafsirun*. Saudi Arabia: Wizarah al-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Awqaf, 2010.

Tabel IV.2. Klasifikasi metode (*manhaj*) menurut para pakar Tafsir

	<i>bi Al-Qur`an</i>	<i>bi al-sunnah</i>	<i>bi al-atsari</i>	<i>bi al-ra`yi</i>	<i>bi al-Lughawi</i>	<i>bi al-Ilmi</i>	<i>bi al-Isyari</i>	<i>bi al-Maudhu`i</i>
al-Dzahabi	√	√	√	√				
al-`Ak	√	√	√	√	√		√	
al-Sabt	√	√	√	√	√			
al-Farmawi	√	√	√	√				√
Ali Shagir	√	√	√	√	√	√	√	√
al-Ashfahani	√	√	√			√	√	√
Goldziher	√	√	√	√				

Tabel IV.3. Klasifikasi corak (*ittijah*) menurut para pakar Tafsir

	<i>al-fiqh</i>	<i>al-kalâm</i>	<i>al-falsafî</i>	<i>al-Ijtimâ`i</i>	<i>al-Adabî</i>	<i>al-shûfi</i>	<i>al-`ilmî</i>
al-Dzahabi	√	√	√			√	
al-Ashfahani	√	√	√	√	√		
al-Farmawi	√		√	√	√	√	√
Goldziher		√		√	√	√	
al-`Ithr	√			√	√	√	√

Berdasarkan klasifikasi metode tafsir diatas, peneliti akan memperinci lebih detail lagi dalam rangka memperkuat legitimasi tafsir sistemik klasik:

a) *Tafsir Al-Qur`an bi Al-Qur`an*:

Tokoh-tokoh yang memasukan *Tafsir Al-Qur`an bi Al-Qur`an* sebagai metode tafsir diantaranya adalah: Nurudin `Ithr (1937-2020),⁴⁶ Ali Ridha al-Ashfahani, Abdul Hayy al-Farmawî, Muhammad Husain Ali Shagir, Ignaz Goldziher, Khalid Utsman al-Sabt, Khalid Abdurrahman al-`Ak.

Tafsir Al-Qur`an bi Al-Qur`an merupakan bagian dari *Tafsir bi al-ma`tsur*.⁴⁷ Level tertinggi dalam penafsiran ialah menafsirkan Al-Qur`an dengan ayat Al-Qur`an lainnya, lalu dengan Hadis Nabi saw. Diantara karya *tafsir bi al-ma`tsur* adalah Tafsir Sufyan bin Uyainah, Waki' bin

⁴⁶ Nurudin `Ithr, *Ulum Al-Qur`an al-Karim*. Damaskus: Mathba`ah al-Shabah, 1993.

⁴⁷ Karya tafsir yang mewakili *tafsir bi al-ma`tsur* menurut `Ithr diantaranya: *Jami` al-Bayan fi Tafsir Al-Qur`an* karya al-Thabari, *Tafsir Al-Qur`an al-Azhim* karya Ibn Katsir, *Lubab al-Ta`wil fi Ma`ani al-Tanzil* karangan al-Khazin, *al-Jawahir al-Hisan fi Tafsir Al-Qur`an* karya al-Tsa`alabi. Nurudin `Ithr, *Ulum Al-Qur`an al-Karim*..., hal.77.

Jarrah, Syu'bah bin al-Hajjaj sebagaimana dirujuk oleh Ibn Jarir al-Thabari dalam Tafsirnya.

b) *Tafsir Al-Qur'an bi al-Ruwâ'i (bi al-Riwayah)*

Tafsir bi al-ruwâ'i adalah tafsir yang menjadikan sunah Nabi saw (perkataan, perbuatan dan persetujuan), perkataan sahabat dan tabi'in sebagai sumber rujukan dalam memahami dan menemukan makna ayat Al-Qur'an.⁴⁸

Perkataan sahabat merupakan bagian dari sumber yang valid dalam penafsiran. Adapun perkataan tabi'in, sebagian ulama tidak memasukannya kedalam validitas *tafsir bi al-ma'tsur*.⁴⁹ Namun Ibn Taimiyah memiliki pandangan berbeda tentang validitas tabi'in, menurutnya jika tidak ditemukan penafsiran suatu ayat dari ayat Al-Qur'an lainnya, atau dari Hadis Nabi saw, atau dari para sahabat, maka tidak ada pilihan lagi kecuali mengambil dari tabi'in seperti Mujahid bin Jabr karena ia adalah mumpuni dalam penafsiran.⁵⁰ Salah satu cara menguji validitas para sahabat dan tabi'in ialah dengan metode *al-jarh wa al-ta'dil*, karena tidak semua pendapat tabi'in kredibel.⁵¹ Bahkan sebagian ulama memasukan perkataan tabi'in kedalam penafsiran *bi al-ra'yi*, namun karya-karya tafsir *bi al-ma'tsur* banyak yang mengutip pendapat para tabi'in, sehingga memasukan perkataan tabi'in ke dalam tafsir *bi al-ma'tsur*.⁵²

Tafsir *bi al-ma'tsur* kemudian mengalami penurunan validitasnya, hal tersebut ditengarai karena beberapa faktor, diantaranya: *pertama*, infiltrasi penafsiran (kisah israiliyat), *kedua*, sistem dihilangkannya sanad dalam sebuah riwayat, *ketiga*, tersebarnya pemalsuan dalam penafsiran *bi al-riwayat*.⁵³

Sikap para ulama terhadap validitas tafsir *bi al-riwayah* terbagi tiga:

(1) Menolak tafsir *bi al-riwayah*:

Argumentasi pendapat ini diantaranya:

- (a) Bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa arab, artinya bahwa pemahaman ayat Al-Qur'an cukup dengan fitrah akal, dan tidak dibutuhkan lagi keterangan dari riwayat.⁵⁴ Pendapat ini terbantahkan

⁴⁸ Muhammad Ali Ridha al-Asfahani, *Manahij Al-Tafsir Wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah Fi Manahij Tafsir al-Qur'an al-Karim*...., hal.93.

⁴⁹ Nurudin 'Ithr, *Ulum Al-Qur'an al-Karim*...., hal.74.

⁵⁰ Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Muqaddimah Fi Ushul Al-Tafsir*. Cairo: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1972, hal. 102.

⁵¹ Muhammad bin Hasan al-Thusi, *Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an* . Najaf: Mathba'ah al-Ilmiyyah, 1957.

⁵² Nurudin 'Ithr, *Ulum Al-Qur'an al-Karim*...., hal.74.

⁵³ Nurudin 'Ithr, *Ulum Al-Qur'an al-Karim*...., hal.105.

⁵⁴ Dar Amadi Bar, *Tafsir 'Ilmi Qur'ani*....,hal.103.

dengan Q.S.al-Nahl:44 yang menunjukkan keabsahan suatu riwayat sebagai sumber penafsiran. Argumentasi penolakan diatas juga melupakan bahwa penafsiran Al-Qur`an tidak hanya sekedar menjelaskan teks suatu ayat saja, akan tetapi mencakup perkara umum dalam ibadah seperti shalat, zakat, haji, yang tercakup dalam penjelasan sebuah riwayat.

- (b) Bahwa sunnah itu sendiri yang menganjurkan umat islam untuk mengembalikan penafsiran cukup berdasarkan ayat Al-Qur`an.⁵⁵ Argumentasi ini melupakan bahwasannya riwayat sangat berkaitan erat dengan Al-Qur`an, baik dari sisi *sanadnya*, maupun *matannya*, maka setelah mendapatkan jaminan dari Al-Qur`an, hal tersebut tentu menjadikan riwayat sebagai sebuah sumber penafsiran layaknya Al-Qur`an.⁵⁶
- (2) Mengharuskan tafsir *bi al-riwâyah*:
Argumentasi pendapat ini diantaranya:
- (a) Bahwasannya zhahir teks Al-Qur`an tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah*, dan bahwasannya seluruh penafsiran yang mengandalkan zhahir teks dan argumen-argumen akal dan ijtihad termasuk *tafsir bi al-ra`y* yang dilarang oleh riwayat. Maka tidak dibenarkan penafsiran Al-Qur`an kecuali dengan riwayat (*bi al-riwâyah*).
- (b) Banyak riwayat yang menjelaskan bahwa memahami Al-Qur`an harus dari audiens Al-Qur`an itu sendiri. Contohnya keterangan dari Imam al-Baqir Ketika bertanya kepada Qatadah: “aku mendengar bahwa engkau sering menafsirkan Al-Qur`an.” Ia menjawab: “Benar.” Lalu Imam al-Baqir berkata: “Wahai Qatadah apabila engkau menafsirkan Al-Qur`an dari pendapatmu pribadi, sesungguhnya engkau telah celaka dan mencelakai, dan jika engkau menafsirkannya berasal dari perkataan orang lain (*al-rijâl*), engkau juga telah celaka dan mencelakai, ketahuilah hai Qatadah, bahwa sesungguhnya Al-Qur`an dapat difahami langsung dari audiensnya⁵⁷”
- (c) Argumentasi ini sesungguhnya dalam konteks makna ayat *zhâhiran wa bâthinan*.⁵⁸
- (d) Bahwa akal manusia tidak mampu dalam hal menafsirkan Al-Qur`an,⁵⁹ sebagaimana tertera dalam Hadis:

⁵⁵ Muhammad Husain al-Thabathaba`i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur`an...*, jilid.3, hal.89

⁵⁶ Ayatullah Jawadi Amili, *Tafsir Tasnim...*, hal. 155.

⁵⁷ al-Faydh al-Kasani, *al-Shafi fi Tafsir Al-Qur`an*. Taheran: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1419, hal. 20.

⁵⁸ Muhammad Ali Ridha al-Asfahani, *Manahij Al-Tafsir Wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah Fi Manahij Tafsir al-Qur`an al-Karim...*,hal.105.

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدُ مِنْ
عُقُورِ الرَّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ ٦٠

Dari Ja'far ra., dari Nabi saw berkata: *Tidak ada yang lebih jauh dari akal seseorang kecuali tafsir Al-Qur'an*. Argumentasi ini sesungguhnya juga dalam konteks makna ayat *zhahiran wa bathinan*.⁶¹

- (e) Tidak dibenarkan bersandar kepada dugaan (*zhann*) dalam penafsiran, dan setiap penafsiran yang tidak bersandar kepada riwayat, sesungguhnya telah bersandar kepada dugaan (*zhann*).⁶² Argumentasi ini sesungguhnya juga dalam konteks makna ayat *zhâhîran wa bâthînan*.⁶³
- (3) Pendapat yang menjadikan riwayat sebagai penguat/alat bantu (*qara'in*) penafsiran:

Pendapat ini adalah pendapat yang moderat. Riwayat berfungsi sebagai penguat (*qara'in*) dalam penafsiran, dan perangkat dalam memperjelas makna suatu ayat dan *maqashid* (tujuan utama)nya. Sebagaimana penguat (*qara'in*) penafsiran berupa akal.

Fungsi riwayat dalam penafsiran diantaranya, sebagai penjelasan konteks diturunkannya, penjelasan standar (*mishdaq*) suatu ayat, penjelasan pentakwilan makna bathin suatu ayat, penjelasan suatu hukum yang particular dari ayat-ayat hukum (*ayat al-ahkam*). Maka menafsirkan suatu ayat Al-Qur'an tanpa mendasarinya dengan penguat riwayat (*al-qara'in al-naqliyyah*) adalah tidak sah. Maka suatu riwayat adalah sah dalam penafsiran, dan dianggap sebagai penguat dalam memahami dan menafsirkan ayat Al-Qur'an, dan penafsiran yang tidak menggunakan riwayat/penguat ini termasuk dalam katagori Tafsir bi al-ra'yî.

- c) *Tafsir bi al-ra'yî (Tafsir al-ijtihâdi dan Tafsir bi al-barâhîn al-'aqliyyah)*.⁶⁴

Tafsir bi al-ra'yî yaitu penafsiran dengan ijtihad yang bersandarkan kepada perangkat-perangkat yang dibutuhkan para penafsir.⁶⁵ *Tafsir bi*

⁵⁹ Amid Zanjani, *Mabani warausyhay Tafsir Quran*.....,hal. 201-203.

⁶⁰ Abu Hasan 'Amili, *Tafsir Mir'ah al-Anwar*. Qum: al-Mathba'ah al-'Ilmiyyah, 1973, hal. 17.

⁶¹ Muhammad Ali Ridha al-Asfahani, *Manahij Al-Tafsir wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah Fi Manahij Tafsir al-Qur'an al-Karim*....., hal.106.

⁶² Amid Zanjani, *Mabani warausyhay Tafsir Quran*.....,hal. 194.

⁶³ Muhammad Ali Ridha al-Asfahani, *Manahij Al-Tafsir Wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah Fi Manahij Tafsir al-Qur'an al-Karim*.....,hal.106.

⁶⁴ Karya tafsir yang mewakili *tafsir bi al-ra'yi* menurut 'Ithr diantaranya: *al-Kasyaf* karya al-Zamakhshari, *Anwar al-Tanzil wa Haqa'iq al-Ta'wil* karya al-Baidhawi, *Madarik al-Tanzil wa Haqa'iq al-Ta'wil* karya al-Nasafi, *Irsyad al-'Aql al-Salim ila Mazaya al-Qur'an al-karim* karya Abu Saud al-Imadi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azhim wa al-Sab'u al-Matsani* karya al-Alusi.

al-ra`yî adalah penafsiran dengan ijtihad yaitu setelah penafsir menguasai perkataan bahasa arab baik secara tekstual maupun kontekstual, juga menguasai redaksi bahasa arab beserta ragam maknanya, setelah meminjam syair *Jâhilî*, dan memahami konteks asbab nuzul, nasikh-mansukh, dan perangkat lainnya yang dibutuhkan oleh penggagas.⁶⁶

Akal memiliki dua pengertian; *Pertama*, akal dasar (*al-`aql al-fithrî*) yaitu kekuatan akal dalam berfikir. *Kedua*, akal potensial (*al-`aql al-iktisâbi*) yaitu ilmu yang dihasilkan akal.⁶⁷ Ijtihad maksudnya mengerahkan secara maksimal segenap kemampuan berfikir dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`an beserta maksud utama (*Maqasid*) Al-Qur`an. Awal penerapan metode *Tafsir Al-Qur`an bi al-`Aqlî wa al-Ijtihâdî* adalah pada periode tabi`in.

Al-Dzahabi membagi tafsir *bi al-`aqlî* menjadi dua: *al-Tafsir bi al-ra`yî al-mahmûd* (diterima), *al-Tafsir bi al-ra`yî al-madzmûm* (ditolak).⁶⁸ Ironisnya, yang banyak berkembang saat ini justru *al-Tafsir bi al-ra`yî al-madzmûm* (ditolak). Hal tersebut disebabkan maraknya kemunculan kelompok-kelompok teologi dan mazhab fikih, juga perkembangan pesatnya ilmu pengetahuan yang beragam, juga mazhab-mazhab filsafat disertai dengan sikap fanatisme golongan. Faktor fanatisme golongan dan basic keilmuan penafsir, menjadi penyebab kemunculan penafsiran *bi al-ra`yî*. Para penafsir fikih akan memasukan ilmu fikih dalam penafsirannya, contohnya: al-Qurthubi. Para penafsir kisah (*akhbârî*) akan memasukan teori kisah dalam penafsirannya, contohnya : al-Tsa`labi. Para penafsir dari kalangan linguistik akan memasukan ilmu Nahwu dalam penafsirannya, diantaranya: al-Zajjaj, al-Wahidi, Abu Hayyan. Para penafsir filsafat akan memasukan ilmu filsafat dalam penafsirannya, contohnya Fakhr al-Razi.⁶⁹

Al-Dzahabi menjelaskan langkah-langkah yang harus dilakukan seorang penafsir *bi al-ra`yî*, diantaranya:⁷⁰

- (1) Menafsirkan suatu ayat harus tepat dan proporsional.
- (2) Memperhatikan makna *haqîqî* atau *majâzî*.

⁶⁵ Nurudin `Ithr, *Ulum Al-Qur`an al-Karim....*, hal.85.

⁶⁶ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Penafsirun*. Saudi Arabia: Wizarah al-Syu`un al-Islamiyyah wa al-Awqaf, 2010, hal.183.

⁶⁷ Muhammad Ali Ridha al-Asfahani, *Manahij al-Tafsir wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah fi Manahij Tafsir Al-Qur`an al-Karim....*, hal.57.

⁶⁸ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Penafsirun*. Saudi Arabia: Wizarah al-Syu`un al-Islamiyyah wa al-Awqaf, 2010.

⁶⁹ Fahd bin Sulaiman al-Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-Aqliyah al-Hadisah fi Tafsir*. Riyadh, 1983, hal. 28.

⁷⁰ Al-Suyuthi dalam Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Penafsirun....*, hal. 198.

- (3) Memperhatikan struktur suatu kalimat dan maqasidi suatu ayat.
- (4) Memperhatikan *munâsabah* antar ayat, dan menjelaskan keterkaitannya, mengikat ayat sebelum dengan sesudahnya.
- (5) Memperhatikan asbab nuzul.
- (6) Melakukan analisa bahasa.
- (7) Meminimalisir penafsiran suatu ayat yang berulang.
- (8) Meminimalisir pembahasan mendetail dalam *ilm nahw*, ushul fiqh, *masâ'il fihiyah*, *masâ'il ushûl al-dîn* secara terperinci.
- (9) Meminimalisir Riwayat dha'if seputar asbab nuzul, bab keutamaan, kisah isra'iliyyat,
- (10) Seorang penafsir harus cerdas dalam memilih dua penafsiran yang saling bertentangan sesuai dengan kaidah *tarjih*.

Terjadi perdebatan terkait keabsahan *Tafsir bi al-ra'yî*. Argumentasi yang diberikan oleh kelompok penolak *Tafsir bi al-ra'yî* diantaranya:

- (1) *Tafsir bi al-ra'yî* adalah perkataan kepada Allah tanpa ilmu وَأَنْ تَقُولُوا

yang berdasarkan hanya dengan dugaan (*zhann*).

Bantahan dari argumentasi mengutip ayat (*istidlal*) ini pun sesungguhnya pun adalah dugaan (*zhann*) yang tertolak.

- (2) Q.S.al-Nahl:44:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Kami turunkan kepadamu Al-Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.

Bahkan Allah swt telah menjelaskan penafsirannya. Argumentasi ini dibantah dengan bahwasannya Allah belum menjelaskan seluruh ayat dalam Al-Qur'an, artinya masih dibolehkan ijtihad dalam penafsiran.

- (3) Hadis Nabi saw yang diriwayatkan dari Ibn Abbas ra.:

اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ، فَمَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَعْدَهُ مِنَ النَّارِ،
وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَعْدَهُ مِنَ النَّارِ.⁷¹

Larangan penggunaan akal dalam penafsiran dari Hadis diatas konteksnya adalah untuk perkara yang tidak ada keterangan dari nash (*naql*), kemudian yang menjadi alasan pelarangan adalah penggunaan akal untuk memenuhi kepentingan hawa nafsunya, Adapun jika digunakan untuk kemaslahatan, maka hal tersebut tidak dilarang.

⁷¹ Al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Hadis No.2951

Pendapat yang membolehkan *Tafsir bi al-ra`yî* mendasarkan kepada beberapa argumentasi, diantaranya:

- (1) Perintah mentadabburi ayat Al-Qur`an. Q.S.Muhammad: 24

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur`an ataukah hati mereka terkunci?

- (2) Seandainya *Tafsir bi al-ra`yî* dilarang, tentu ijtihad pun dilarang.
- (3) Para sahabat pun banyak yang menyandarkan penafsirannya kepada ijtihad pribadi, karena mereka tidak seluruhnya mendengar penjelasan Nabi saw atas keseluruhan ayat Al-Qur`an, maka jika *Tafsir bi al-ra`yî* dilarang, tentu para sahabat tidak melakukan hal tersebut.
- (4) Doa Nabi saw kepada Ibn Abbas ra.: “*Ya Allah jadikanlah Ibn Abbas seorang yang cerdas agama dan ajarkanlah ia penafsiran/penta`wilan.*” Seandainya penafsiran cukup hanya dengan riwayat, maka doa Nabi saw ini sia-sia.

Diantara tokoh yang memasukan *tafsir Al-Qur`an bi al-ra`yî* sebagai metode tafsir yang sah, diantaranya adalah: Nurudin `Ithr (1937-2020), Abdul Hayy al-Farmawiy, Muhammad Husain Ali Shagir, Ignaz Goldziher, Khalid Utsman al-Sabt, Khalid Abdurrahman al-`Ak, Khalid Abdurrahman al-`Ak.

Muhammad Ali Ridha Al-Asfahani membagi *Tafsir bi al-ra`yî*⁷² menjadi dua: Pertama, *Tafsir al-ijtihâdi*, Kedua, *Tafsir bi al-barâhîn al-`aqliyyah*:

- 1) *Tafsir al-ijtihâdi* yaitu memasukan peran akal dalam memaknai ayat, riwayat, dan penafsiran, untuk mendapatkan sebuah pemahaman yang rasional. *Tafsir ijtihâdi* adalah ijtihad seorang penafsir dalam memahami teks Al-Qur`an, dengan upaya untuk menemukan maksud lafazh-lafazhnya dalam rambu-rambu kaidah dasar Bahasa dan syariah. *Tafsir al-ijtihâdi* ialah penjelasan terhadap teks Al-Qur`an dan mengungkap kandungan-kandungannya yang berupa hukum, Mutiara hikmah, nasehat, ungkapan-ungkapan, dan lain sebagainya yang berkaitan dengan kewajiban seorang penafsir dan penafsirannya.⁷³

Panduan-panduan dalam metode *tafsir al-ijtihâdi* diantaranya:

- (a) Penafsiran ayat dengan ayat (intrateks).

⁷² Karya tafsir yang mewakili *tafsir bi al-`Aqli wa al-Ijtihadi* menurut al-Asfahani diantaranya: *al-Thibyan* karya al-Thusi (385-460), *Majma` al-Bayan* karya al-Thibrisi (w.548), *al-Tafsir al-Kabir* karya Fakhr al-Razi, *al-Mizan* karya al-Thabathaba`i, *Ruh al-Ma`ani* karya al-Alusi (1270), *al-Mannar* karya Rasyid Ridha (1865-1935).

⁷³ Khalid Abdurrahman al-`Ak, *Ushul Al-Tafsir wa Qawa`iduh...*, hal.177.

- (b) Penggabungan satu riwayat dengan riwayat lain, untuk dipilih salahsatu yang terkuat diantaranya.
 - (c) Penggabungan satu penafsiran dengan penafsiran lain, untuk dipilih salahsatu yang terkuat diantaranya.
 - (d) Penggabungan antara ayat-ayat hukum dengan riwayat, untuk menghasilkan sebuah kesimpulan hukum.
 - (e) Pemahaman suatu ayat yang belum ada keterangan riwayat dalam penafsiran tersebut.
 - (f) Penafsiran maqasidi terhadap ayat dan surah dalam Al-Qur`an.
 - (g) Pemaknaan ayat-ayat kisah secara kontekstual.
 - (h) Keyakinan atas kemukjizatan (*I'jaz*) Al-Qur`an.
- 2) *Tafsir bi al-Barâhîn al-'Aqliyyah* dapat ditemukan pada penafsiran dalil-dalil *qath`i*. contohnya penafsiran terhadap Q.S.al-Fath/:10

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

Tangan Allah di atas tangan mereka...

Sekilas *zhahir* ayat ini bertentangan dengan akal dasar manusia yang meyakini bahwa Allah tidak memiliki bentuk layaknya makhluk, maka dengan bantuan penguat (*qarînah*) dari luar teks yaitu hasil pentakwilan, maka didapati ayat tersebut maknanya sudah pasti bukan tangan fisik, namun maknanya adalah kekuasaan (*al-qudrah*).⁷⁴

Contoh lainnya berkenaan dengan ayat-ayat ketauhidan atau eksistensi Allah, dalam Q.S.al-Anbiya:22:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. Maka Maha Suci Allah yang mempunyai 'Arsy daripada apa yang mereka sifatkan.

Penguat (*qarînah*) dari luar teks yaitu keteraturan (*al-nazhm*).

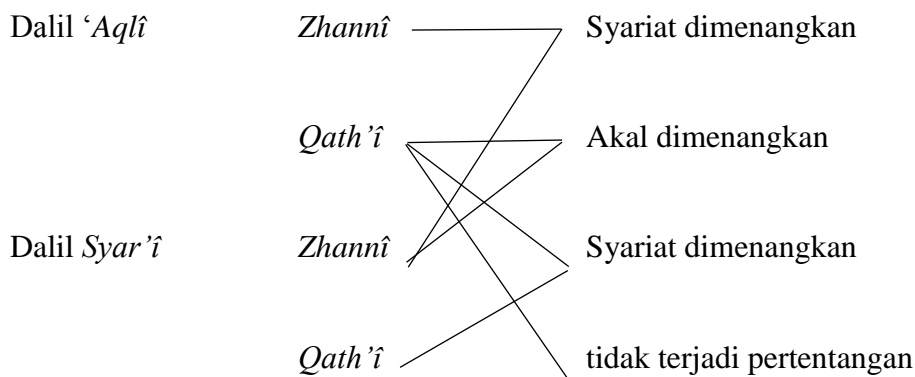
Tafsir bi al-barâhîn al-'aqliyyah terbagi tiga: *Pertama*, *al-Tafrîthi* yaitu metode penafsiran yang selalu menggunakan dalil teologis (*kalâm*) di setiap penafsirannya. *Kedua*, *al-Mutatharrif* yaitu metode penafsiran dengan pentakwilan yang terlalu jauh (*takwil ba'îd*) dari makna ayat. *Ketiga*: *al-Mu'tadil* yaitu metode tafsir ayat dengan ayat, ayat *mutasyâbihât* dibantu oleh ayat *muhkamât*, dengan riwayat,

⁷⁴ Muhammad Ali Ridha al-Asfahani, *Manahij Al-Tafsir wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah fi Manahij Tafsir al-Qur`an al-Karim*. Beirut: Markaz Hadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islami, 2008.

penggunaan takwil dalam ayat-ayat *mutasyâbihât*. Model metode (*manhaj*) yang ketiga inilah yang boleh digunakan.⁷⁵

Setidaknya ada tiga keadaan yang menggambarkan relasi akal dan wahyu: *Pertama*, perkara wahyu yang diterima akal, seperti ayat-ayat perintah dan larangan yang dapat diterima oleh logika. *Kedua*, perkara wahyu yang ditentang akal. Pada dasarnya seluruh ajaran agama tidak ada yang bertentangan dengan akal, maka ada dua kemungkinan alasan terjadinya pertentangan tersebut: (1) kemungkinan terjadinya kesalahan pada mukadimah berfikir, (2) kemungkinan terjadi salah penafsiran *zhahir* ayat sesuai dengan yang dikehendaki wahyu. Contohnya sebagaimana contoh diatas. *Ketiga*, perkara yang berada diluar batas akal manusia, misalnya bentuk (*wujûd*) Allah.

Gambar IV.2. Relasi wahyu dan akal beserta implikasi mensikapinya



d) *al-Tafsir al-'Ilmî*

Al-Tafsir al-'Ilmî yaitu penafsiran yang berusaha menghasilkan teori ilmiah dan teori filsafat yang bersumberkan Al-Qur'an.⁷⁶ Berdasarkan metodologinya, ilmu terbagi empat: 1) Ilmu eksperimen (terbagi lagi menjadi dua: *Pertama*, keilmuan sains seperti fisika, kimia, dan lainnya. *Kedua*, keilmuan humaniora seperti sosiologi, psikologi, dan lainnya). 2) Ilmu berbasis akal seperti filsafat, matematika, logika. 3) Ilmu berbasis transmisi seperti ilmu sejarah,

⁷⁵ Muhammad Ali Ridha al-Asfahani, *Manahij Al-Tafsir wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah fi Manahij Tafsir al-Qur'an al-Karim...*, hal.179.

⁷⁶ Nurudin 'Ithar, *Ulum Al-Qur'an al-Karim*. Damaskus: Mathba'ah al-Shabah, 1993.

linguistic. 4) Ilmu berbasis kesaksian seperti teologi, ilmu para Nabi dan wali.⁷⁷

Maka yang dimaksud *Tafsir al-‘Ilmî* adalah penggunaan teori-teori eksperimen ilmiah yang bersifat empirik dalam penafsiran, sebagaimana klasifikasi diatas.

Disisi lain al-Farabi mengklasifikasikan ilmu menjadi lima: Lingusitik, logika, pengantar ilmu sains, fisika-metafisika, sosiologi-juriprudensi-teologi.⁷⁸

Sikap para ulama pendukung *Tafsir al-‘Ilmî*: 1) Menyingkirkan pemahaman-pemahaman keliru dalam metode ini, hal tersebut dikarenakan teori-teori yang banyak digunakan adalah berasal dari filsafat Yunani yang banyak bertentangan dengan doktrin-doktrin dalam islam, hal tersebut dilakukan oleh al-Ghazali dalam *Tahâfut al-Falâsifah* dan Fakhrudin al-Razi dalam *Tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib*. 2) Menerapkan isyarat ilmiah Al-Qur`an ke dalam keilmuan Yunani, contohnya 7 galaksi (السيارات السبع) yang diyakini dalam Astronomi Yunani, namun dalam Al-Qur`an yang dimaksud adalah 7 lapis langit السماوات السبع.

Argumentasi pendukung keabsahan *Tafsir al-‘Ilmî*:

- 1) Dengan *Tafsir al-‘Ilmî*, menambah pemahaman suatu ayat. Banyak penemuan-penemuan ilmiah kontemporer yang menjelaskan isyarat ilmiah ayat-ayat Al-Qur`an. misalnya penemuan mutakhir seputar sumber penyakit yang ditimbulkan dari *khamr* (Q.S.al-Baqarah/2: 219), juga bagaimana ilmu kedokteran sangat dibutuhkan untuk menafsirkan ayat penciptaan manusia (Q.S.al-Mu`minun: 12-14)
- 2) *Tafsir al-‘Ilmî* memberikan kontribusi positif dalam membuktikan kemukjizatan Al-Qur`an. Diantaranya: Teori ilmiah seputar segala sesuatu diciptakan berpasang-pasangan (Q.S.Yasin: 36), teori gravitasi bumi (Q.S.al-Ra`ad: 12), Matahari berputar pada orbitnya (Q.S.Yasin: 38), Fase penciptaan manusia (Q.S.al-Hajj: 5).
- 3) *Tafsir al-‘Ilmî* merupakan bagian dari dakwah bagi non-muslim. Hal ini terjadi pada seorang Maurice Bucaille.
- 4) Sebagian kalangan berpendapat bahwa kemajuan sains dan filsafat di Barat merupakan antitesa dari metode berfikir Aristoteles, sedangkan dalam ilmu tafsir, dikarenakan semakin banyaknya

⁷⁷ Muhammad Ali Ridha al-Asfahani, *Manahij Al-Tafsir wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah fi Manahij Tafsir al-Qur`an al-Karim...*, hal.198.

⁷⁸ Abu Nashr al-Farabi, *Ihsha Al-'Ulum*. Cairo: Maktabah al-Khanji, 1931, hal. 111–20.

infiltrasi dalam penafsiran (kisah *isrâiliyyât*), maka tidak ada pilihan lain dalam metode penafsiran kecuali dengan metode *Tafsir al-‘Ilmi*.⁷⁹

- 5) *Tafsir al-‘Ilmi* sebagai penengah untuk menjembatani antara ayat-ayat Al-Qur`an dengan teori-teori ilmiah, dengan metode *tafsir al-‘ilmi* dapat menjembatani perbedaan antara teori 9 planetnya Ptolemaeus dengan dengan teori 7 langit yang ada dalam Q.S.al-Baqarah/2:29.⁸⁰
- 6) Jika kemukjizatan Al-Qur`an pada periode awal diturunkannya dapat terlihat dari sisi sastranya, maka kemukjizatan Al-Qur`an di zaman modern akan dapat terlihat dari sisi sains ilmiah. Karena sebuah kemukjizatan itu harus sesuatu yang dapat menggugah keyakinan umat non-muslim agar mereka dapat menerima ajaran Al-Qur`an ini.⁸¹
- 7) Keyakinan sebagian umat islam bahwa sesungguhnya Al-Qur`an telah mencakup seluruh disiplin keilmuan, sebagaimana Q.S.al-Nahl:89:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى
لِّلْمُسْلِمِينَ

Dan Kami turunkan kepadamu Al-Kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri.

Argumentasi penolakan keabsahan *Al-Tafsir al-‘Ilmi*:

- 1) Bahwasannya Al-Qur`an tidaklah diturunkan sebagai justifikasi bagi suatu teori ilmiah semata, namun Al-Qur`an merupakan kitab suci yang bersifat ibadah (*ta’abbudî*) dengan ayat-ayat hukum yang jelas, sebagaimana tertera dalam Q.S. al-Nahl:89.
- 2) Seandainya saja semua keilmuan yang ada dalam Al-Qur`an itu penting, tentu sudah menjadi sumber penafsiran para sahabat dan tabi’in, akan tetapi justru sebaliknya, maka anggapan tentang keharusan menggunakan *al-Tafsir al-‘ilmi* sebagai metode penafsiran menjadi tidak benar.⁸²

⁷⁹ Muhammad Husain al-Thabathaba`i, *Al-Mîzân fî Tafsir Al-Qur`an*, jilid 1. Beirut: Mansyurat Muassasah al-A`lami li al-Mathbu`at, 1997, hal. 7.

⁸⁰ Ibn Sina, *Rasa`il Ibn Sina*. India: Mathba`ah al-Hindi, 1908, hal. 124–25, dan Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihâr al-Anwâr*. juz.57. Iraq: Wizarah Irsyad al-Islami, 1365, hal. 5.

⁸¹ Abdurrazaq Naufal, *Al-Qur`an wa al-‘Ilm al-Hadis*. Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1973, hal. 26.

⁸² Abu Ishaq Ibrahim bin Muhyiddin al-Syathibi, *Al-Muwaafaqat*. Saudi Arabia: Dar Ibnu Affan, 2007, hal.488.

- 3) Bahwasannya temuan teori sains ilmiah bukanlah sesuatu yang pasti dan abadi, sehingga menyandingkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan sesuatu yang berubah-ubah akan menimbulkan keraguan bagi manusia, yang menyebabkan lahirnya ketidak yakinan terhadap agama (ateis). Maka *al-Tafsir al-`ilmî* adalah sesuatu yang tidak perlu dilanjutkan dan diterapkan.⁸³
- 4) *Al-Tafsir al-`ilmî* dapat menyebabkan kepada tafsir dengan akal yang ditolak (*bi al-ra`yi al-madzmûm*). Hal tersebut dikarenakan: (1) hilangnya kredibilitas dalam penafsiran, juga prasyarat dalam penafsiran pun banyak yang tidak terpenuhi (2) *al-Tafsir al-`ilmî* banyak disalahgunakan sebagian kalangan untuk memenangkan kepentingan doktrin suatu kelompok saja. Salah satunya adalah kalangan ateis yang banyak mendasari pemikirannya berdasarkan materialisme, contoh penafsirannya adalah ketika menafsirkan kata malaikat dengan mikroba.⁸⁴
- 5) *Al-Tafsir al-`ilmî* mengarah kepada pentakwilan yang rusak, hal tersebut dikarenakan menafsirkan atas lafadh yang sudah jelas, kemudian mentakwilkannya sesuai teori dan doktrin yang ia yakini sembari menisbatkannya kepada Al-Qur`an. Contohnya adalah penafsir aliran Darwinisme (1809-1882).
- 6) *Al-Tafsir al-`ilmî* akan menghilangkan tujuan utama Al-Qur`an yaitu petunjuk (*al-hidâyah*) dan kesucian (*al-tazkiah*), karena *al-Tafsir al-`ilmî* dapat menimbulkan prasangka kurang tepat terhadap Al-Qur`an, yaitu anggapan bahwa Al-Qur`an adalah kitab ilmu pengetahuan.⁸⁵
- 7) *Al-Tafsir al-`ilmî* menjadikan hakekat Al-Qur`an relative, dengan kata lain Al-Qur`an kehilangan makna otentisitasnya (yaitu dengan menafsirkan ayat-ayatnya ke bahasa selain bahasa arab), karena menurut al-Dzahabi, *al-Tafsir al-`ilmî* tidak masuk akal dari sisi bahasa, bahwa makna suatu kata tidak berhenti pada sebuah makna saja, namun akan terus berkembang mengikuti perkembangan zaman. Maka sesuatu yang mustahil apabila menafsirkan suatu ayat dengan bahasa yang sangat baru, yang tidak digunakan para sahabat dan ulama klasik yang menyaksikan diturunkannya Al-Qur`an? Dan apakah penafsiran tersebut yang dimaksud Allah swt dalam kitab-Nya?⁸⁶

⁸³ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Penafsiran....*, hal.491-499.

⁸⁴ Ahmad Umar Abu Hajar, *Al-Tafsir al-Ilmi li al-Qur`an fi al-Mizan*. Beirut: Dar Qutaibah li al-Thiba`ah wa al-Nashr, 1991, hal. 228.

⁸⁵ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilal Al-Qur`an*. Beirut: Dar al-Syuruq, 2003, hal. 261-63.

⁸⁶ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Penafsiran....*, hal.491-499.

8) *Al-Tafsir al-'Ilmî* sesungguhnya bertentangan dengan kemukjizatan Al-Qur`an dalam konteks tantangan Arab. Bahwa tantangan yang diajukan Al-Qur`an adalah masalah sains ilmiah, rumusannya tentu adalah lemahnya audiens Al-Qur`an untuk menandinginya dalam hal sains ilmiah, namun ternyata ada teori-teori ilmiah yang dapat menandingi *al-Tafsir al-'Ilmî*.⁸⁷

Fase sejarah *Tafsir al-Ilmi* terbagi tiga: (1) abad ke-II hingga ke-V hijriah; pada periode ini mulai diterjemahkan karya-karya sains Yunani ke dalam Bahasa Arab, juga menerapkannya ke dalam kajian tafsir Al-Qur`an. Diantara tokohnya adalah Ibn Sina (2) abad ke-VI hijriah; periode ini ditandai dengan usaha para ulama untuk menghasilkan keilmuan sains dari Al-Qur`an. Diantara tokohnya adalah al-Ghazali (3) abad ke-XVIII masehi terjadi perkembangan keilmuan di Barat, hal tersebut mempengaruhi *ghirah* keilmuan sains di dunia islam. Diantaranya adalah di India dan Mesir.

Tabel IV.4. Fase sejarah *Tafsir al-'Ilmî*

Abad	Karakteristik	Penafsir yang muncul	Karya Tafsir
VII-X M.	Diterjemahkannya karya-karya sains Yunani ke dalam Bahasa Arab	Ibnu Sina	
XI -XII	Menghasilkan keilmuan sains dari Al-Qur`an	o Al-Ghazali o Fakhr Din al-Razi	<i>Misykât al-Anwâr</i> <i>Mafâtih al-Ghaib</i>
XVIII-XX	Perkembangan keilmuan di Barat mempengaruhi <i>ghirah</i> keilmuan sains di dunia Islam	Thanthawi Jauhari	<i>al-Jawâhir fi al-Tafsir</i>

Sumber masalah dalam *Al-Tafsir al-'ilmî* dimulai dari Eropa, ketika membenturkan antara agama dan sains, yang menyebabkan peran kitab suci (*bible*) tergantikan oleh pemikiran ateis di masyarakat ketika itu. Disamping itu, peradaban ilmu (metodologi) Barat ketika itu sedang berada di puncak kejayaan. Hal diatas menarik minat para pemuda umat islam. Maka tidak ada cara lain bagi para ulama untuk menjaga otentisitas Al-Qur`an kecuali dengan membuktikan bahwa tidak ada benturan antara sains dan agama, justru menjadikan temuan/eksperimen sains tersebut sebagai isyarat ilmiah dalam Al-Qur`an. Model *al-Tafsir al-'ilmî* terus berlanjut bahkan mengalami perkembangan. Namun terjadi infiltrasi dalam *Al-*

⁸⁷ Muhammad Ali Ridha al-Asfahani, *Manahij al-Tafsir wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah fi Manahij Tafsir al-Qur`an al-Karim...*, hal.237.

Tafsir al-ilmî yang dikenal dengan *bi al-ra'y al-madzmun* yaitu menafsirkan berdasarkan logika yang tercela. Hal diatas bisa dimaklumi dikarenakan metode *Al-Tafsir al-ilmî* ketika itu belum `kokoh` sebagai sebuah metode penafsiran.

- e) ***Al-Tafsir al-Isyârî***:⁸⁸ yaitu pentakwilan suatu ayat kepada makna bathin, melalui intuisi yang hadir dalam jiwa para sufi yang memungkinkan diterapkan sekaligus kedalam bentuk yang dimaksudkan.⁸⁹ Syarat-syarat *al-tafsir al-isyârî* diantaranya: *Pertama*, harus diperkuat dengan kesaksian dari syari'at yang tidak bertentangan dengannya. *Kedua*, harus sesuai dengan konteks perkataan bahasa arab yang berlaku. *Ketiga*, tidak bertentangan dengan syariat dan akal. *Keempat*, tidak menganggap tafsir al-isyari satu-satunya kebenaran dalam penafsiran, namun harus dieksplorasi terlebih dulu makna zhahir ayatnya dahulu.
- f) ***Al-Tafsir al-Fiqhi***:⁹⁰ yaitu tafsir yang menekankan analisa hukum terhadap ayat-ayat hukum (*Āyât al-ahkâm*) beserta penjelasan tentang cara menformulasikan suatu hukum (*istinbâth al-hukm*). Metode ini bercirikan pemahaman yang detail, untuk mengeluarkan kesimpulan yang tepat, karena dengan metode ini, memungkinkan terbukanya ruang diskusi dan tukar pendapat. Metode ini sudah ada sejak periode Nabi saw. hingga saat ini.

3) Contoh Penerapan Tafsir Sistemik Klasik

a) *Tafsir Al-Qur`an bi Al-Qur`an*:

Contoh Q.S.al-An'am/6:82

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.

Ditafsirkan oleh Q.S.Luqman/31:13:

وَإِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهِ ۖ وَهُوَ يَعِظُهُ ۗ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ ۚ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

⁸⁸ Karya tafsir yang mewakili *tafsir al-isyari* menurut 'Ithr diantaranya: *Tafsir al-Qur`an al-'Azhim* karya al-Tustari (200-273), *Latha'if al-Isyarah* karya al-Qusyairi (376-465).

⁸⁹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Penafsiran*..., hal.18.

⁹⁰ Karya tafsir yang mewakili *tafsir al-isyari* menurut 'Ithr diantaranya: *Ahkam al-Qur`an* karya al-Jashshash (305-370), *al-Jami' li Ahkam Al-Qur`an* karya al-Qurthubi (w.671)

Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar".

Rambu-rambu dalam metode *Tafsir Al-Qur`an bi Al-Qur`an*, diantaranya:

- (1) Mengembalikan ayat-ayat *mutasyabih* kepada ayat-ayat *muhkamat*. Contohnya, Q.S.al-Fath/48:10:

Tangan Allah di atas tangan mereka. ... **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**

Harus dikembalikan kepada Q.S.al-Syura/42:11:

... **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**

Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dialah yang Maha Mendengar dan Melihat.

- (2) Menggabungkan antara ayat-ayat tidak terikat (*muthlaq*) dengan ayat-ayat terikat (*muqayyad*). Contohnya, Q.S.al-Baqarah/2:43:

Dan dirikanlah shalat... ... **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**

Diikat dengan Q.S.Hud/11:114:

... **وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفَا مِنَ اللَّيْلِ**

Dan dirikanlah sembahyang itu pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada bahagian permulaan daripada malam...

- (3) Menggabungkan antara ayat-ayat umum (*am*) dengan ayat-ayat khusus (*khash*). Contohnya, Q.S.al-Nisa/4:3:

... **فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** ...

Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi...

Dikhususkan dengan Q.S. al-Nisa/4:22:

... **وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ** ...

Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau...

- (4) Menjelaskan ayat-ayat global (*mujmal*) dengan perantara ayat-ayat terperinci (*mubayyan*). Contohnya Q.S.al-Ma`idah/5:1:

... **أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتَىٰ عَلَيْكُمْ** ...

Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu.

Diperinci dengan Q.S. al-Ma`idah/5:3:

... **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ** ...

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi...

- (5) Menentukan standar (*mishdaq*) suatu ayat bagi ayat lainnya.
Contoh Q.S. al-Fatihah/1:6-7:

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ
الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.

Standar yang dijadikan acuan ialah Q.S. al-Nisa/4: 69:

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ
التَّيِّبِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا

Dan barangsiapa yang mentaati Allah dan Rasul(Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu: Nabi-nabi, para shiddiiqiin, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. Dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.

- b) *Tafsir Al-Qur`an bi al-Ruwa`i (bi al-riwayat)*

Fungsi utama penggunaan riwayat dalam tafsir, diantaranya:

- (1) Menafsirkan dan menjelaskan suatu ayat. Contoh Q.S.Ali Imran/3:97:

... وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ...

...Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah...

Dijelaskan dalam Hadis Nabi saw:

الرَّأْدُ وَالرَّاحِلَةُ Bekal makanan dan kendaraan.

- (2) Menerapkan suatu ayat dengan standar khusus. Contoh: Q.S.al-Maidah/5:89:

... أَوْ كِسْوَتُهُمْ atau memberi pakaian kepada mereka ...

Dijelaskan standar diatas dengan Hadis Nabi saw:

عِبَاءٌ لِكُلِّ مِسْكِينٍ ... beban kepada orang-orang miskin...

- (3) Menjelaskan ayat-ayat hukum secara terperinci:

- (a) Riwayat mengkhususkan ayat yang umum (*am*). Contoh Q.S.al-Nisa/4:11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ
الْأُنثَىٰ... ٤

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan...

Diperinci (*takhsish*) dengan Hadis Nabi saw:

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

- (b) Riwayat mengikat ayat yang tidak terikat (*muthlaq*). Contoh Q.S.al-Nisa/4:11:

مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ٥

(Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya.

Diikat (*taqyid*) dengan Hadis Nabi saw:

لَا وَصِيَّةَ لِرِوَاثٍ إِلَّا أَنْ يُجِيزَ الْوَرِثَةَ

- (c) Riwayat menjelaskan (*tabyin*) ayat-ayat ibadah seperti shalat, zakat, dll. Contoh Q.S.al-Baqarah/2: 43:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku'.

Dijelaskan (*tabyin*) dengan Hadis Nabi saw:

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي

- (4) Menjelaskan ayat-ayat *Nasikh-Mansukh*. Contoh Q.S.al-Nisa/4: 16:

وَالَّذَانِ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَادَّوهُمَا ٦ فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا
عَنْهُمَا ٧ ...

Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, maka berilah hukuman kepada keduanya, kemudian jika keduanya bertaubat dan memperbaiki diri, maka biarkanlah mereka.

Ayat ini sudah terhapus hukumnya (*Mansukh hukm*) dengan Q.S.al-Nur:2:

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا
تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ ...

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah...

Ayat ini sudah terhapus hukumnya (*Mansukh hukm*) dengan Hadis Nabi saw:

الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْسِي سَنَةٍ، وَالثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَالرَّجْمُ⁹¹

c) *Tafsir Al-Qur`an bi al-ra`yi (bi al- 'Aqli wa al-Ijtihâdî)*

(1) *Tafsir bi al-ra`yî al-Mamdûh* (diterima):

Yaitu penafsiran yang berasal dari seorang penafsir yang telah memenuhi syarat-syarat sebagai penafsir, diantaranya menguasai ilmu-ilmu seperti: ilmu Bahasa, Nahwu, Sharaf, balaghah, qira`at, ushul al-din, ushul al-fiqh, asbab nuzul, nasikh Mansukh, kisah.

(a) *Tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Razi;

Q.S.al-Wâqi`ah/56:24:

جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Sebagai balasan bagi apa yang telah mereka kerjakan.

Ayat ini termasuk dalam pembahasan bab *al-ushûliyyah*.⁹²

Q.S.al-Mâ`idah/5:6:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat.

Ayat ini termasuk dalam pembahasan niat berwudhu, diantara syaratnya ada dalam Q.S. al-Bayyinah:5:

وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ

Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus, dan supaya mereka mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus.

Bahwasannya keikhlasan adalah syarat dalam niat.⁹³

(b) *Tafsir Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta`wîl* karya al-Baidhawi

Q.S.al-Baqarah/2:275:

⁹¹ Muslim, *Shahih Muslim*. Hadis no.1690.

⁹² Fakhruddin al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, jilid.8. Cairo: Dar al-Fikr, 1981, hal. 68.

⁹³ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, jilid.3., hal. 539.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ
الْمَسِّ

Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila.

Adalah berdirinya orang-orang yang kerasukan jin, dan jin itu dapat masuk ke dalam tubuh manusia.⁹⁴

- (c) Tafsir *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ'iq al-Ta`il* karya al-Nasafi:
Q.S.al-Baqarah/2:222

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ
وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ

Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu.

Dalam menafsirkan ayat-ayat hukum (*ayat al-ahkam*), Al-Nasafi selalu memenangkan madzhab Hanafi sebagaimana madzhab yang ia anut, bahkan tidak jarang dirinya memenangkan pendapat madzhab Hanafi terhadap madzhab-madzhab lainnya. Contohnya ketika menafsirkan ayat diatas, dia membolehkan *jima'* setelah seorang istri berhenti darah haidnya walaupun belum mandi, disisi lain madzhab Syafi'i mensyaratkan seorang wanita apabila telah selesai masa haidnya agar mandi dahulu sebelum ber*jima'* dengan suaminya. Analisa yang dilakukan al-Nasafi diawali dari sisi bahasa dan qira`at. Kata يطهرن bisa dibaca tanpa tasydid

يَطْهُرْنَ juga bisa dibaca dengan tasydid يُطْهُرْنَ sebagaimana dibaca oleh mayoritas imam qira`at dari kufah selain Hafsh. Al-Syafi'i berargumentasi dengan kata فَإِذَا تَطَهَّرْنَ yang maknanya dan apabila telah mandi.⁹⁵

- (d) Tafsir *Lubab al-Ta`wil fi Ma`âni al-Ta`wil* karya al-Khazin
Q.S.al-Ahzâb/33: 9:

⁹⁴ Nashirudin bin Muhammad al-Baidhawi, *Tafsir Anwar Al-Tanzil wa Asrar al-Ta`wil*. jilid.1. Beirut: Dar Ihya Turats Arabi, 2012, hal. 267.

⁹⁵ Abdullah bin Mahmud al-Nasafi, *Madarik al-Tanzil wa Haqa'iq al-Ta`il*. Jilid.1. Cairo: Dar al-Kalim al-Thayyib, 1998, hal. 87.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ
فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا

Hai orang-orang yang beriman, ingatlah akan nikmat Allah (yang telah dikurniakan) kepadamu ketika datang kepadamu tentara-tentara, lalu Kami kirimkan kepada mereka angin topan dan tentara yang tidak dapat kamu melihatnya. Dan adalah Allah Maha Melihat akan apa yang kamu kerjakan.

Bahwa ayat ini menjelaskan tentang sejarah perang khandaq/perang ahzab.⁹⁶

Adapun Q.S.al-Ahzâb/33: 27:

وَأَوْزَيْنَاكُمْ أَرْضَهُمْ وَدَيْرَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَّوْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا

Dan Dia mewariskan kepada kamu tanah-tanah, rumah-rumah dan harta benda mereka, dan (begitu pula) tanah yang belum kamu injak. Dan adalah Allah Maha Kuasa terhadap segala sesuatu.

Ayat ini menjelaskan tentang sejarah perang Bani Quraizhah.

Q.S.al-Baqarah/2:226:

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَابِهِمْ تَرْبُصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ۖ فَإِنْ فَأَوْ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Kepada orang-orang yang meng-ilaa' isterinya diberi tangguh empat bulan (lamanya). Kemudian jika mereka kembali (kepada isterinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dari ayat diatas, terdapat lima hukum yang muncul: 1) hukum bersumpah untuk tidak menggauli istrinya selamanya atau sementara lebih dari empat bulan. 2) hukum bersumpah untuk tidak menggauli istrinya kurang dari empat bulan. 3) hukum bersumpah untuk tidak menggauli istrinya selama empat bulan. 4) perbedaan mazhab tentang waktu *ilâ* dan hak wanita yang merdeka dan budak wanita. 5) sangsi jika melanggar janji (*ilâ*) apakah wajib membayar *kaffârat* atau tidak.⁹⁷

Q.S.al-Baqarah/2:228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'.

⁹⁶ al-Khazin, *Lubab al-Ta`wil fi Ma`ani al-Ta`wil*. jilid.5. Cairo: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2004, hal. 193–200.

⁹⁷ al-Khazin, *Lubab al-Ta`wil fi Ma`ani al-Ta`wil*. jilid.1...., hal.187-188.

Ia menampilkan pendapat mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i terkait selesainya masa haid. Ia lalu menjelaskan empat hukum yang muncul dari penafsiran ayat tersebut seputar hukum 'iddah: 1) masa 'iddah wanita hamil. 2) masa 'iddah wanita yang ditinggal mati suaminya. 3) masa 'iddah bagi istri yang sudah digauli. 4) masa 'iddah bagi budak wanita.⁹⁸

Q.S.al-Baqarah/2:229:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ^ط

Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya.

Tentang masalah *khulû'* terdapat tiga hukum: 1) dibolehkannya melakukan *khulû'*, 2) boleh atau tidaknya *khulû'* setelah suami memberikan pemberian yang banyak, 3) perbedaan hukum *khulû'* apakah termasuk pernikahan yang rusak (*fasakh*) atau cerai (*thalâq*).⁹⁹

Q.S.al-Sajdah/32: 16:

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya dan mereka selalu berdoa kepada Rabbnya dengan penuh rasa takut dan harap, serta mereka menafkahkan apa apa rezeki yang Kami berikan.

Ayat tersebut adalah mengenai keutamaan shalat malam (*qiyam al-lail*) sebagaimana dijelaskan juga dalam Hadis-Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim lainnya.¹⁰⁰

- (e) Tafsir *Gharâ'ib Al-Qur'an wa Raghâ'ib al-Furqân* karya al-Naisaburi.

Q.S.al-Ma'idah/5:38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ^ط وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan

⁹⁸ al-Khazin, *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Ta'wil*. jilid.1...., hal.189.

⁹⁹ al-Khazin, *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Ta'wil*. jilid.1...., hal.193-194.

dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat ini membahas seputar sangsi atas pencurian, menurutnya ayat ini berkenaan dengan: 1) barang curian, 2) bentuk pencurian, 3) pencuri. Dalam membahas tiga topik tersebut, ia menggunakan pendekatan fiqih dalam analisisnya.¹⁰¹

Q.S.al-An'âm/6:25:

وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ^ط وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا^ع

Dan di antara mereka ada orang yang mendengarkanani (bacaan)mu, padahal Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka (sehingga mereka tidak) memahaminya dan (Kami letakkan) sumbatan di telinganya.

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah swt lah yang membalikan keimanan, dan atau meletakkannya di dada seseorang. Penafsiran diatas adalah bantahan atas penafsiran kelompok muktazilah yang berpendapat bahwa ayat ini tidak bisa dimaknai dengan lafazh zhahirnya, karena akan menjadikan orang-orang kafir beralasan dengan ayat itu, yang menunjukkan bentuk dibebaninya orang-orang yang lemah, dan sia-sialah bentuk celaan bagi mereka

dalam Q.S.al-Baqarah/2: 88: وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ, yang mengharuskan ditakwilkannya ayat tersebut. Kemudian al-Naisaburi memaparkan 5 prinsip kelompok muktazilah sekaligus dengan bantahannya, hal tersebut karena dia merupakan ulama aliran *ahl sunnah wa al-jamâ'ah*.¹⁰²

Q.S.al-Baqarah/2: 189:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ^ط

Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit.

Setelah menyebutkan asbab nuzul ayat tersebut, dia kemudian menjelaskan hikmah dari jawaban Allah swt kepada mereka terhadap pertanyaan yang tidak dimaksudkan, dia juga menjelaskan sebab tampaknya bulan sabit yang semakin lama

semakin jelas sehingga berbentuk bulan purnama, lalu mengecil lagi menjadi bulan sabit seperti sebelumnya.¹⁰³

Q.S.al-Zumar/39:42:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا

Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya.

Ia mengutip para filosof muslim yang berpendapat bahwa jiwa manusia adalah inti (*jawhar*) memancarkan cahaya, yang apabila menyatu dengan jasad, maka akan tampak cahaya itu di seluruh jasadnya, yaitu dalam keadaan terjaga/bangun. Adapun ketika tidur, maka cahaya tersebut hanya terdapat pada bagian tubuh tersembunyi (*bâthin*) yang tetap ada di dalamnya sebagai kekuatan terdekat yang tersembunyi (*bâthin*) dalam kehidupan, dan jika cahaya ini menghilang total dari jasad, bisa dipastikan akal pun tidak berfungsi atau mati.¹⁰⁴

Q.S.al-Infithar/82:1-2:

إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ أُنْتَثَرَتْ

Apabila langit terbelah, dan apabila bintang-bintang jatuh berserakan.

Adalah bantahan terhadap pendapat yang mengatakan bahwa benda angkasa tidak akan hancur. Argumentasinya adalah bahwa seluruh bentuk jasmani adalah mirip dengan lainnya, maka apabila benda-benda yang ada di Bumi hancur, maka yang lainpun sama, dan ini hal yang mustahil. Bagi pendapat tersebut, walaupun benar, akan tetapi pada kenyataannya benda angkasa juga akan hancur.¹⁰⁵

- (f) *Tafsir Jalâlain* karya Jalaludin Mahalli (791-864) dan Jalaludin Suyuthi (864-911).

Kata *Rûh* (روح) dalam Q.S.Shad ditafsirkan al-Mahalli dengan bentuk halus yang dengannya manusia bisa hidup. Disisi lain al-Suyuthi lebih memilih tidak menafsirkan kata *Rûh* (روح) dan menyerahkan penafsirannya adalah rahasia Allah swt dengan mendasarkan pendapatnya kepada Q.S.al-Isra/17: 85:

¹⁰³ Nizhamudin al-Naisaburi, *Tafsir Ghara`ib Al-Qur`an wa Ragha`ib al-Furqan*. Jilid.2...., hal.222-223.

¹⁰⁴ Nizhamudin al-Naisaburi, *Tafsir Ghara`ib Al-Qur`an wa Ragha`ib al-Furqan*. Jilid.24...., hal.7-8.

¹⁰⁵ Nizhamudin al-Naisaburi, *Tafsir Ghara`ib Al-Qur`an wa Ragha`ib al-Furqan*. Jilid.30...., hal.39.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".

Begitupun dengan kata *al-shâ`ibûn* (الصائبون) yang ditafsirkan oleh al-Mahalli dengan `orang-orang Yahudi,` sedangkan al-Suyuthi menambahkan penafsirannya dengan `orang-orang Yahudi dan orang-orang Nasrani.¹⁰⁶

(g)Tafsir *al-Sirâj al-Munîr fî al-I`ânah `alâ Ma`rifah Ba`dhi Ma`âni Kalâm Rabbina al-Hakîm al-Khabîr* karya Khathib al-Syarbini.

Q.S. al-Baqarah/2: 225:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh hatimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.

Setelah menampilkan pendapat para ulama terkait sumpah palsu, dia kemudian menjelaskan apa konsekwensi dari sumpah palsu yang sudah terucap, apakah wajib membayar denda (*kaffârat*) dari sumpah palsu tersebut atau tidak, kemudian dia mengutip pendapat mazhab Syafi`i yang mewajibkan sumpah palsu untuk membayar denda (*kaffârat*), lalu dia juga menjelaskan hukum bersumpah dengan selain nama Allah, seperti bersumpah dengan nama Nabi saw, dengan nama Ka`bah, dan bersumpah atas nama nenek moyang.¹⁰⁷

Q.S. al-Baqarah/2:229:

الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ

Talak (yang dapat dirujuk) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma`ruf atau menceraikan dengan cara yang baik.

¹⁰⁶ Jalaludin al-Mahalli dan Jalaludin al-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*. Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 2003, hal. 238.

¹⁰⁷ Khatib al-Syarbini, *Tafsir al-Siraj al-Munir fî al-I`ânah `ala Ma`rifah ba`dhi Ma`âni Kalam Rabbina al-Hakim al-Khabir*. Jilid.1. Cairo: Mathba`ah Bulaq al-Amiriah, 1285, hal. 139.

Bagaimana jika salahsatu pasangan adalah seorang budak, dan para ulama berbeda pendapat terkait hal tersebut, mayoritas ulama termasuk al-Syafi'i berpendapat bahwa sang suami memiliki tiga kali *thalâq* terhadap istrinya yang seorang budak, Adapun suami dari kalangan budak hanya memiliki dua kali *thalâq* terhadap istrinya yang berasal dari kalangan wanita merdeka. Disisi lain, pendapat sebagian yang lain termasuk mazhab Hanafi berpendapat bahwa suami dari kalangan budak memiliki tiga kali *thalâq* terhadap istrinya yang bukan budak (merdeka), sedangkan suami yang bukan budak (merdeka) memiliki dua kali *thalâq* terhadap istrinya yang bukan budak (merdeka).¹⁰⁸

- (h) *Tafsir Rûh al-Ma'âni* karya al-Alusi
Q.S. al-Baqarah/2:15:

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

Allah akan (membalas) olok-olokan mereka dan membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan mereka.

Hal itu dikarenakan perbuatan mereka (kelompok muktazilah dan syiah) yang sudah keterlaluan, padahal potensi yang mereka miliki adalah berasal dari Yang Maha Kuasa.¹⁰⁹

Q.S. al-Baqarah/2: 7:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Allah telah mengunci-mati hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka ditutup. Dan bagi mereka siksa yang amat berat.

Kelompok muktazilah menafsirkan ayat ini bahwa Allah swt telah menutup hati orang-orang ahl sunnah wal jama'ah, kemudian dirinya membantah pendapat mereka dalam penafsirannya, khususnya terhadap pentakwilan mereka.¹¹⁰

Q.S.al-Jumu'ah/62: 11:

وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ

خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمِنَ التِّجْرَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّزَاقِينَ

Dan apabila mereka melihat perniagaan atau permainan, mereka bubar untuk menuju kepadanya dan mereka tinggalkan kamu sedang berdiri (berkhotbah). Katakanlah: "Apa yang di sisi Allah lebih baik

¹⁰⁸ Khatib al-Syarbini, *Tafsir al-Siraj al-Munir fi al-I'nanah 'ala Ma'Rifah ba'dhi Ma'ani Kalam Rabbina al-Hakim al-Khabir*. Jilid.1..., hal. 141.

¹⁰⁹ Mahmud al-Alusi, *Tafsir Ruh al-Ma'ani*. Jilid.1. Beirut: Dar Ihya Turats Arabi, 2008, hal. 160.

¹¹⁰ Mahmud al-Alusi, *Tafsir Ruh al-Ma'ani*. Jilid.1....., hal.131-134.

daripada permainan dan perniagaan", dan Allah Sebaik-baik Pemberi rezeki.

Dengan ayat ini, kelompok syi'ah menyerang para sahabat dengan mengatakan bahwa para sahabat Nabi saw lebih mementingkan kehidupan dunia daripada akhirat, kisah ini dimulai pada masa awal hijrah, kaum muslimin ketika itu belum sepenuhnya menerapkan syariat islam secara total, bahkan suatu ketika terjadi kelaparan di kota Madinah, para sahabat lebih memilih perniagaan karena khawatir akan kehabisan pangan ketika itu, maka Allah hanya menyindir mereka dengan tidak mengancam mereka dengan neraka, dan hal ini diperkuat dengan Riwayat al-Baihaqi dari Muqatil bin Sulaiman dalam bab cabang keimanan. Serangan kepada para sahabat seperti diatas sesungguhnya telah ditebus oleh para sahabat itu sendiri yang memperbaikinya dengan perbuatan-perbuatan dan pengorbanan-pengorbanan untuk syiar agama islam.¹¹¹

Q.S. Yâsîn/36:38-39:

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ
قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ

Dan matahari berjalan ditempat peredarannya. Demikianlah ketetapan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui. Dan telah Kami tetapkan bagi bulan manzilah-manzilah, sehingga (setelah dia sampai ke manzilah yang terakhir) kembalilah dia sebagai bentuk tandan yang tua.¹¹²

Q.S. al-Thalâq/65:12:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ
بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ
شَيْءٍ عِلْمًا

Allah-lah yang menciptakan tujuh langit dan seperti itu pula bumi. Perintah Allah berlaku padanya, agar kamu mengetahui bahwasanya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu, dan sesungguhnya Allah ilmu-Nya benar-benar meliputi segala sesuatu.¹¹³

¹¹³ Mahmud al-Alusi, *Tafsir Ruh al-Ma'ani*. Jilid.28....., hal.125-128.

Al-Alusi menafsirkan ayat-ayat kauniyah dengan mendasarkannya dari pendapat para ahli sains dan ahli hikmah, dengan memperkuat pendapat yang menurutnya benar dan sebaliknya.

Q.S.al-Baqarah/2: 236:

وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُسِيحِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَلَعًا بِالْمَعْرُوفِ^ط
حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

Dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan.

Mazhab Maliki berpendapat bahwa pemberian nafkah bagi istri yang dicerai adalah sunnah dengan argumentasi bahwa kata المتطوعون artinya secara sukarela (المتطوعون). Mazhab Hanafi berpendapat bahwa konteks ayat tersebut hukumnya wajib, namun hukumnya disukai (*mustahab*) bagi seluruh wanita yang diceraikan secara umum. Mazhab Syafi'i di salahsatu fatwanya mengatakan wajib bagi semua wanita yang diceraikan apabila perceraian itu berasal dari keinginan suami dan belum menjima' istrinya, argumentasinya adalah Q.S.al-Baqarah/2:241:

وَالْمُطَلَّاتِ مَتَعًا بِالْمَعْرُوفِ^ط حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Kepada wanita-wanita yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) mut'ah menurut yang ma'ruf, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa.

Menurutnya, ayat ini bukan termasuk ayat yang umum ('am), karena ayat *muthlaq* ini sudah dibawa ke ayat *muqayyad*, ia juga menggunakan metode *qiyâs*, ia juga membantah pendapat Maliki yang mengatakan bahwa kata المتطوعون artinya tidak hanya المتطوعون (secara sukarela), namun lebih umum dari itu.¹¹⁴

Q.S.al-Baqarah/2:228:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'.

¹¹⁴ Mahmud al-Alusi, *Tafsir Ruh al-Ma'ani*. Jilid.2....., hal.154.

Setelah ia menampilkan pendapat mazhab Syafii dan Hanafi beserta dalil-dalil masing-masing mazhab, kemudian ia menjembatani diantara pendapat-pendapat yang bertentangan secara bijak.¹¹⁵

(2) *Bi al-ra`yi al-madzmûm*:

Kaidah yang digunakan kelompok mu'tazilah dalam penafsiran *bi al-ra`yinya* adalah bahwa mereka membangun dasar akidahnya dengan 5 kaidah (*al-ushûl al-khamsah*). Supaya kaidah mereka ini mendapatkan penerimaan di kalangan umat islam, mereka kemudian menyandarkan penafsirannya kepada Al-Qur`an, namun dasar utama yang mereka pegang ialah *common sense/al-'aql al-mujarrad* yang terpisah dari teks ayat Al-Qur`an, artinya suatu teks/ayat Al-Qur`an dijadikan legitimasi bagi logika dasar yang mereka miliki, bagi ayat-ayat yang belum sesuai dengan kaidah mereka (*al-ushûl al-khamsah*), mereka akan mengambilnya dari keilmuan lainnya, dengan kata lain, mereka akan menjadikan ayat Al-Qur`an tunduk kepada doktrin rasionalis mereka, salahsatunya adalah dengan cara menafikan penafsiran lain yang bertentangan dengan kaidah dasar mereka, bahkan penafsiran yang bersumber dari riwayat Hadis Nabi saw yang *shahîh* sekalipun.¹¹⁶

(a) *Tauhîd*:

Q.S.al-Qiyamah/75: 22-23:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

*Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri.
Kepada Tuhannyalah mereka melihat.*

Kelompok mu'tazilah mentakwilkan ayat ini dengan menafikan keyakinan melihat Tuhan di hari kiamat kelak, argumentasi mereka adalah karena penglihatan maknanya mengarahkan mata kepada sesuatu untuk melihatnya, dan pemahaman seperti ini adalah khusus untuk sesuatu yang berbentuk, adapun Allah swt tidak memiliki bentuk, maka melihat Allah swt adalah sesuatu yang tidak masuk akal. Sehingga ayat ini dapat mereka takwilkan dengan pahala (*al-tsawâb*), sebagaimana terjadi juga dalam Q.S.Yusuf/12:82:

Dan tanyalah (penduduk) negeri وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ

¹¹⁵ Mahmud al-Alusi, *Tafsir Ruh al-Ma'ani*. Jilid.2...., hal.130-133.

¹¹⁶ Fahd bin Sulaiman al-Rumi, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyah al-Hadisah Fi Tafsir....*, hal.55.

Ayat diatas kami takwilkan dengan penduduk negeri.¹¹⁷ Disisi lain Ali Murtadha mentakwilkan *إِلَىٰ رَبِّهَا* dengan nikmat Tuhannya, artinya dia tidak mengkhianati nikmat Tuhannya.¹¹⁸
Q.S.Thâha/20:5:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

(Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah. Yang bersemayam di atas 'Arsy. Kelompok mu'tazilah mentakwilkan ayat ini dengan bahwa kata *istawa* merupakan bentuk kiasan (*kinâyah/majâz*) dari kekuasaan.¹¹⁹
Q.S.al-Fath/48:10:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

Tangan Allah di atas tangan mereka.

Mereka mentakwilkan dengan bahwa kata *yad* merupakan bentuk permisalan (*takhyîl*) artinya bahwasannya melakukan perjanjian kepada Nabi saw. sama saja perjanjian kepada Allah swt, dan Allah swt terlepas dari sifat berbentuk (*ajisâm*).¹²⁰

(b) 'Adl

Q.S.al-Furqan/25: 31:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ

Dan seperti itulah, telah Kami adakan bagi tiap-tiap nabi, musuh dari orang-orang yang berdosa.

Al-Jiba'i mentakwilkan ayat ini dengan bahwa Allah swt telah menjelaskan kepada setiap Nabi-Nya tentang para musuhnya, agar mereka (para Nabi) berhati-hati.¹²¹ Pentakwilan ini sengaja mereka lakukan agar sesuai dengan salahsatu kaidah mereka yaitu kewajiban perbaiki dan yang terbaik (*wujûb al-shalâh wa al-ashlah*).

Di sisi lain, kelompok muktazilah sengaja tidak mau tahu pada sebagian perbuatan (*af'âl*) Allah, mereka mengatakan

¹¹⁷ al-Qadhi Abdul Jabbar, *Tanzih Al-Qur'an 'an al-Matha'in*. Mesir: al-Mathba'ah al-Jamaliyyah, 1329, hal. 442.

¹¹⁸ Ali bin Husain bin al-Musawi al-Alawi al-Murtadha, *Amali Al-Murtadha Ghurar al-Fawa'id wa Durar al-Qala'id*. Mesir: Isa al-Babi al-Halabi wa Syirkah, 1953, hal. 36-37.

¹¹⁹ Muhammad bin Ahmad al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasyaf*. jilid.2. Cairo: Dar al-Ma'rifah, 2009, hal. 530.

¹²⁰ Muhammad bin Ahmad al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasyaf*. jilid.3...., hal. 543.

¹²¹ Abu Abdillah Fakhrudin al-Razi, *Tafsir Al-Razi*. jilid.24. Beirut: Dar al-Fikr, 1981, hal. 77.

bahwa kami tidak tahu kemaslahatan apa yang ada dalam perbuatan (*af'âl*) Allah. Sebagai contoh Q.S.al-Taghâbun/64: 2:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

بَصِيرٌ

Dialah yang menciptakan kamu maka di antara kamu ada yang kafir dan di antaramu ada yang mukmin. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

Jika kita mengatakan bahwa manusialah yang melakukan kekafiran, padahal Allah sudah mengetahui ('*ilm*) lebih dahulu perkara ini, lalu dimana letak kemaslahatan dalam penciptaan manusia? Padahal Allah sudah mengetahuinya? Al-Zamakhsyari menjawab: bahwa Allah swt memiliki sisi kebaikan (walaupun menyembunyikan kebaikan Allah bagi kami tidak mengurangi perbuatan baik-Nya), juga tidak mengurangi perbuatan baik makhluk-Nya, hanya saja kami tidak ingin tahu alasan dan hikmah dibalik penciptaannya.¹²²

Dalam membantah pendapat kelompok muktazilah seputar baik dan buruk (*al-hasan wa al-qabih*) adalah dua entitas yang terpisah, sebagaimana dalam Q.S.al-Nisa/4:165:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ
الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

(Mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusny rasul-rasul itu. Dan adalah Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Bagaimana mungkin manusia memiliki alasan sebelum diutusny para Nabi yaitu dengan diberikannya akal bagi mereka untuk membedakan antara yang baik dan yang buruk sebagaimana yang kalian yakini? Mereka menjawab: fungsi para Nabi adalah sebagai pengingat kembali dari kelalaian, dan memotivasi kembali untuk sadar, maka diutusny para Nabi adalah dalam rangka menggugurkan kewajiban saja.¹²³

(c) Janji dan Ancaman (*al-wa'd wa al-wa'id*)

Kelompok muktazilah berpendapat bahwa tidak wajib untuk bersyukur kepada Allah karena telah memasukan umat islam ke dalam surga, hal tersebut menurut mereka dikarenakan

¹²² Muhammad bin Ahmad al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasyaf*. jilid.4....., hal. 113.

¹²³ Muhammad bin Ahmad al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasyaf*. jilid.1....., hal. 583.

sudah menjadi hak mereka mendapatkannya sesuai dengan janji yang dijanjikan kepada mereka. Pendapat diatas merupakan pentakwilan Q.S. Saba`/34:1:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي
الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

Segala puji bagi Allah yang memiliki apa yang di langit dan apa yang di bumi dan bagi-Nya (pula) segala puji di akhirat. Dan Dialah Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui.

Bersyukur di akhirat bukanlah suatu kewajiban atas kenikmatan yang memang sudah semestinya disampaikan kepada umat islam.¹²⁴

(d) Kedudukan antara dua posisi (*al-manzilah baina al-manzilatain*)

Mereka mengatakan bahwa posisi orang-orang fasik berada diantara posisi orang-orang beriman dan orang-orang kafir, mereka mendasarkan pendapatnya dengan takwil Q.S.al-Insan/76:3:

إِنَّا هَدَيْنَا سَبِيلًا ۚ إِنَّهُ السَّبِيلُ ۖ إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kafir.

Bahwasannya orang yang bersyukur adalah tetaplah orang yang bersyukur walaupun tidak beriman dan bertakwa.¹²⁵

Al-Zamakhsyari menambahkan penjelasannya dengan takwil Q.S. al-Isrâ/17:9-10:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ
الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا
لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

Sesungguhnya Al Quran ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar, dan sesungguhnya orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat, Kami sediakan bagi mereka azab yang pedih.

Jika engkau bertanya: bagaimana bisa disebutkan orang-orang yang beriman dan baik, sedangkan orang-orang kafir tidak disebut

¹²⁴ Muhammad bin Ahmad al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasyaf*. jilid.3....., hal. 278.

¹²⁵ al-Qadhi Abdul Jabbar, *Tanzih Al-Qur'an 'an al-Matha'in*....., hal. 442.

fasik? Al-Zamakhshari menjawab: manusia awalnya seorang mukmin yang bertakwa atau seorang musyrik, namun setelah itu, terjebaklah orang itu pada suatu posisi diantara dua posisi.¹²⁶

Contoh lain dari Tafsir bi al-ra`yî *al-madzmum*:

- الجبت والطاغوت ditafsirkan sebagian kelompok Rafidhah dengan Abu Bakar dan Umar ra.
- Q.S.Al-Baqarah/2:67, ayat إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةَ, kata البقرة ditafsirkan sebagian kelompok Rafidhah dengan Aisyah ra.
- Q.S.al-Zumar/39:62, ayat اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ditafsirkan kelompok muktazilah dengan diciptakannya Al-Qur`an.
- Q.S. Shad/38: 42, ayat أَرْكُضْ بِرِجْلِكَ ditafsirkan sebagian kalangan tasawuf dengan menari (*al-raqsh*).
- Q.S.al-Nisâ/4:3, ayat فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَتِلْكَ وَرُبْعٌ ditafsirkan sebagian kalangan dengan dibolehkannya menikahi 9 perempuan.
- Q.S.al-Mâ'idah/5:3, ayat حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ditafsirkan sebagian kalangan dengan dibolehkannya kulit babi dan minyaknya.
- Q.S.al-Rûm/30:50, فَأَنْظِرْ إِلَىٰ آثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ditafsirkan sebagian kalangan tasawuf dengan hati akan selalu hidup dengan dzikir. Penafsiran tersebut benar, akan tetapi ayat tersebut sebenarnya tidak mengarah kesana, sehingga penafsiran tersebut menjadi keliru.
- Q.S.al-Baqarah/2:249,

¹²⁶ Muhammad bin Ahmad al-Zamakhshari, *Tafsir Al-Kasyaf*. jilid.2....., hal. 439.

إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ

Ayat ini adalah permissalan (*tamtsîl*) atas dunia yang diumpamakan seperti suatu sungai, maka orang yang meminum darinya diumpamakan seperti orang yang terlalu condong ke dunia, dan orang yang tidak minum, diumpamakan seperti orang yang zuhud. Penafsiran tersebut tidak tepat karena ketidakadaan keterkaitan antara yang satu dan yang lain.

d) *Tafsir Al-Qur`an bi al-‘Ilmi*

Sikap para ulama terhadap validitas *Al-Tafsir al-‘ilmî* ada tiga:

- (1) Mendukung *Al-Tafsir al-‘ilmî*, diantara tokoh-tokohnya:
 - (a) Ibn Sina (370-428). Contoh penafsiran sainsnya Q.S.al-Hâqqah/69:17:

وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةً

Dan malaikat-malaikat berada di penjuru-penjuru langit. Dan pada hari itu delapan orang malaikat menjunjung 'Arsy Tuhanmu di atas (kepala) mereka.

عَرْشٌ ditafsirkan Ibn Sina sebagai planet ke-9 dari teori

Ptolemaeus (astronom Yunani). *الْمَلَكُ* ditafsirkan sebagai delapan planet yang ada (Bumi, Mars, Jupiter, Venus, Saturnus, Uranus, Neptunus, Pluto).¹²⁷

- (b) Fakhrudin al-Razi (lahir 606 h.) berpendapat bahwa bumi diam dan tidak bergerak, sebagaimana penafsirannya terhadap Q.S.al-Baqarah/2:22:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا ...

Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu

Dirinya juga mediskusikan teori-teori Yunani (salahsatunya teori Ptolemaeus), teori-teori dari India, Mesir, Babilonia, Romawi, sesuai dengan Q.S.al-Baqarah/2: 164.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ

¹²⁷ Ibn Sina, *Rasa`il Ibn Sina*. India: Mathba`ah al-Hindi, 1908, hal. 124–25.

فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ
الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan.

- (c) al-Majlisi (w.1111 h.) penulis *Bihâr al-Anwâr* yang berpendapat bahwa tidak ada pertentangan antara teori 9 planet (teori astronomi Yunani) dengan dengan 7 langit yang ada dalam Q.S.al-Baqarah/2:29:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.

Karena menurutnya planet ke-8 dan ke-9 dalam Al-Qur`an disebut dengan الكرسي dan العرش.¹²⁸

- (d) Al-Thantawi (w.1862 m.) menafsirkan Q.S.al-Baqarah/2:67-72:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبْحُوا بَقْرَةَ... .

Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina". Mereka berkata: "Apakah kamu hendak menjadikan kami buah ejekan?" Musa menjawab: "Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi salah seorang dari orang-orang yang jahil".

Dia menafsirkan ayat ini dengan pendekatan sainsnya bahwa memungkinkan menghidupkan orang yang sudah mati.¹²⁹

- (e) Abdurrahman al-Kawakibi (w.1050 h.) berpendapat bahwa bulan tidak menyatu dengan bumi setelah dirinya menafsirkan Q.S.al-Ra'd/13:41 dan Q.S.al-Qamar/54:1.¹³⁰

¹²⁸ Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihar Al-Anwar*. juz.57. Iraq: Wizarah Irsyad al-Islami, 1365, hal. 5.

¹²⁹ Thantawi Jawhari, *Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur`an al-Karim*. jilid 1. Cairo: Mathba'ah Musthafa Baba wa Awladuh, 1350, hal. 84–89.

أَو لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا
مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Dan apakah mereka tidak melihat bahwa sesungguhnya Kami mendatangi daerah-daerah (orang-orang kafir), lalu Kami kurangi daerah-daerah itu (sedikit demi sedikit) dari tepi-tepinya? Dan Allah menetapkan hukum (menurut kehendak-Nya), tidak ada yang dapat menolak ketetapan-Nya; dan Dialah Yang Maha cepat hisab-Nya.

أُقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ

Telah dekat datangnya saat itu dan telah terbelah bulan.

- (2) Menolak *Al-Tafsir al-‘ilmî*, diantara tokoh-tokohnya:
- (a) Abu Ishaq al-Syathibi (w.790 h.) menolak argumentasi pendukung *Tafsir al-Ilmi* yang mengutip Q.S. al-Nahl:89 dan Q.S.al-An’am: 38. Dirinya berpendapat bahwa ayat diatas bersifat *ta’abbudi*, dan kata *kitab* yang dimaksud ialah kitab Al-Qur`an di *Lauh al-Mahfuz*.¹³¹
- (b) Tokoh-tokoh lain yang menolak *Al-Tafsir al-‘ilmî* diantaranya adalah Mahmud Syaltut (1893-1964), Husain al-Dzahabi, Amin al-Khauili (w.1956), Abbas al-Aqqad (w.1964), Muhammad Izzat Darwazah (w.1888 m.), Abdul Azhim al-Zarqani.
- (3) Menerima *Tafsir al-Ilmi* dengan syarat, diantara tokoh-tokohnya:
- (a) Sayyid Quthub (1906-1966): dia membagi *Tafsir al-Ilmi* menjadi dua: *Pertama*, diterima (*ja`iz*). Contohnya penafsiran sains Q.S.al-Furqan/25:2:

... وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا

dan Dia menetapkan ukuran-ukurannya dengan serapi-rapinya.

Bahwa seluruh bentuk (*wujud*) diciptakan dengan ukurannya yang teratur seperti bentuk bumi dan jaraknya dengan matahari, bentuk matahari dan bulan, kecepatan cahayanya. Kesemua bentuk ini adalah bukanlah sebuah kebetulan, inilah makna dari ayat diatas.

Kedua, ditolak (*ghair ja`iz*). Contohnya penafsiran Q.S.al-Mu`minun/23:12 yang ditafsirkan dengan teori evolusi.

¹³⁰ Abdurrahman al-Kawakibi, *Thaba`i’ al-Istibdad wa Mashadir al-Istib`ad*. Beirut: Dar al-Nafa`is, 2006, hal. 43–46.

¹³¹ Abu Ishaq Ibrahim bin Muhyiddin al-Syathibi, *Al-Muwaafaqat*. Saudi Arabia: Daar Ibnu Affan, 2007, hal. 69–76.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah.

- (b) Musthafa al-Maraghi (1881-1945): dia memiliki dua pandangan yang saling bertentangan. Contoh pandangan yang membolehkan *Tafsir al-Ilmi* adalah ketika dirinya menafsirkan Q.S.Luqman/31:10 dengan gaya gravitasi:¹³²

خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...

Dia menciptakan langit tanpa tiang yang kamu melihatnya...

- (c) al-Thabathaba`i (w.1402 h): bahwasannya apa yang dilakukan para penafsir klasik terhadap ayat-ayat sains (*ayat al-`ilmi*) lebih kepada penerapan (*tathbiq*) bukan interpretasi (*tafsir*). Contohnya sebagaimana yang ia komentari terhadap Q.S.al-Anbiya/21:30:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup.

Tidak diragukan lagi bahwa air merupakan sumber kehidupan. Hal tersebut telah dibuktikan penelitian ilmiah moden.¹³³

Begitupula komentarnya terhadap Q.S.al-Dzariyat/51:47:

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

Dan langit itu Kami bangun dengan kekuasaan (Kami) dan sesungguhnya Kami benar-benar berkuasa.

Kata *musi`un* diartikan dengan diluaskannya penciptaan langit, sebagaimana dia lebih condong kepada ilmu matematika modern dalam penafsiran sainsnya.¹³⁴

b. Tafsir Sistemik Modern

1) Geneologi Tafsir Sistemik Modern

Dalam menelusuri sejarah tafsir sistemik modern, penulis meminjam klasifikasi Nurudin `Ithr seputar metode tafsir modern kepada lima:¹³⁵

¹³² Muhammad Mushtafa al-Maraghi, *al-Durus al-Diniyah*. Cairo: Mathba`ah al-Azhar, 1945, hal. 61-64.

¹³³ Muhammad Husain al-Thabathaba`i, *al-Mizan fi Tafsir Al-Qur`an*. jilid.14. Beirut: Mansyurat Muassasah al-A`lami li al-Mathbu`at, 1997, hal. 279.

¹³⁴ Muhammad Husain al-Thabathaba`i, *al-Mizan fi Tafsir Al-Qur`an*. jilid.18....., hal.382.

¹³⁵ Nurudin `Ithr, *Ulum Al-Qur`an al-Karim*. Damaskus: Mathba`ah al-Shabah, 1993, hal. 112.

- (a) *al-Tafsir al-Manhaji* (tafsir sistemik) yaitu penafsiran dengan langkah-langkah berikut: Asbab nuzul, munasabat ayat, analisa kosakata, gramatika makna kata, stilistika, makna umum, penelusuran relasi makna, dengan mempertahankan makna dasar kata, mengkorelasikannya dengan istilah ilmiah dan norma-norma kolektif.
- (b) *al-Tafsir al-Adabi al-Ijtima'i* (tafsir social kemasyarakatan) yaitu penafsiran yang membuktikan kemukjizatan Al-Qur`an dengan menunjukkan makna-makna sastra yang menarik agar keindahan sastra itu sampai kepada pembaca dan membekas dalam dirinya.
- (c) *al-Tafsir al-Ilmi* (Tafsir Sains) yaitu penafsiran yang berusaha menghasilkan teori ilmiah dan filsafat bersumberkan Al-Qur`an.
- (d) *al-Tafsir al-'Am* (Tafsir Umum) yaitu penafsiran yang menunjukkan tujuan suatu ayat dan maknanya, tanpa pembahasan kosakata ayat secara mendetail beserta maknanya yang detail.
- (e) *al-Tafsir al-Maudhu'i* (Tafsir Tematik) yaitu penafsiran yang mengalisa suatu tema khusus berdasarkan relasi makna suatu ayat Al-Qur`an, atau berdasarkan tujuan utama dari suatu surah.

Tafsir sistemik modern berawal dari pemikiran Fakhrudin al-Razi (w.606), al-Harits al-Muhasibi (w.857), dan Muhyiddin al-Arabi (w.1240), pemikiran tersebut menjadi embrio penafsiran sistemik modern.

Di sisi lain, Jasser Auda juga mengklasifikasikan tafsir modern menjadi dua:¹³⁶

- (a) Penafsiran transformatif yaitu penafsiran yang bertujuan menghendaki perubahan total dalam penerapan fiqh islam.
- (b) penafsiran apologetik yaitu penafsiran yang berfungsi sebagai pembelaan dan membenaran terhadap maqasid syariah atau Maqasid Al-Qur`an dalam konteks atau dalam sistem yang beragam, baik itu islami ataupun bukan.

Auda lalu menyebutkan para tokoh penafsir modern, seperti Muhammad Abduh, al-Thabathaba'i, Ibn Asyur, al-Shadr. Abduh dan Ibn Asyur menggagas metode tematik dalam penafsiran, akan tetapi metode ini belum diterapkan seutuhnya oleh keduanya. Kemudian muncul al-Shadr di Najd Iraq yang menerapkan metode tematik tersebut dalam topik sejarah.

Selanjutnya penafsiran modern dikembangkan oleh Thaha 'Alwani sebagai tafsir sistemik kontemporer, yang menyandingkan potensi akal manusia, kebudayaan mereka, pengalaman, dan

¹³⁶ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah kafalsafatin li Tasyri' al-Islamiy Ru'yah Manzhumiyyah*...., hal. 274-280.

keilmuan yang sangat berfungsi dalam memaknai Al-Quran dan Hadis. Begitu pula Abdul Karim Souros yang memotret penafsiran Thabathaba'i yang menggunakan diksi Al-Qur'an itu sendiri pada saat pentakwilan yang tidak terbatas pada makna suatu kata, namun memaksimalkan fungsi dari suatu kata, yaitu yang terikat pada konteks lingkungan, budaya, social dan sejarah. Lalu Fazlurrahman yang mengkritisi minimnya karya seputar etika/akhlak yang berbasis Al-Qur'an, karena selama ini justru berasal dari filsafat Yunani. Hal diatas, setidaknya memotivasi dirinya untuk menghasilkan sebuah karya ilmu Al-Qur'an tentang akhlaq/etika yang berorientasi kepada tujuan utama (*maqashid*) suatu akhlaq/etika, bukan sekedar bentuk formalitas suatu akhlaq/etika itu.

Pendekatan Salwa el-Awa seputar teori koherensi dan relevansi ayat juga merupakan bagian dari tafsir sistemik modern. Salwa el-Awa memaknai Al-Qur'an dengan pendekatan linguistik modern, kemudian ia lengkapi menjadi linguistik modern sistemik yang mendasarkan kepada emosional, kondisi, kebudayaan pada saat menafsirkan, bukan berdasarkan teori dekonstruksi. Dia menyebutkan bahwa hal-hal pendukung penafsiran diataslah yang kemudian menyebabkan terjadinya kemiripan makna (*al-wujuh wa al-nazha'ir*).¹³⁷

2) Ragam Tafsir Sistemik Modern

Dalam mengklasifikasikan tafsir sistemik modern, penulis mengelompokkannya menjadi tiga:

a) Tafsir *Al-Qur'an bi Al-Qur'an* (intrateks sistemik).

Thaha 'Alwani memiliki langkah-langkah yang digunakannya dalam Tafsir *Al-Qur'an bi Al-Qur'an* (intrateks sistemik)nya, diantaranya:¹³⁸

(1) Menentukan pilar-pilar (*'amud*) surah:

- (a) Tauhid
- (b) Tazkiah
- (c) Peradaban
- (d) Ummat
- (e) Dakwah

(2) Menentukan makna (*mafâhim*) surah (contoh Q.S.al-Fatihah):

¹³⁷ Salwa Muhammad el-Awa, *Al-Wujuh wa al-Nazha'ir fi Al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Dar al-Syuruq, 1998, hal. 69.

¹³⁸ Thaha Jabir al-'Alwani, *Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an*. Virginia: Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islamiy, 2020, hal. 55–58.

- (a) Makna *basmalah*
 - (b) *Hamdalah*
 - (c) *Allah/Rabb/Ilah*
 - (d) *Rahmah*
 - (e) *Malik*
 - (f) *Yaum al-Din*
 - (g) *Ibadah*
 - (h) *Isti'anah*
 - (i) *Hidayah*
 - (j) *Shirath*
 - (k) *Ni'mah*
 - (l) Pengelompokan manusia
- (3) Memastikan makna-makna tersebut dan menyandingkannya dengan berbagai derivasinya dalam rangka memahaminya berdasarkan kesatuan tema, dan memastikannya sebagai satu-satunya dasar pemaknaannya, walaupun jika kita temukan manfaat dalam perkembangan maknanya, hal itu tidak apa-apa.
 - (4) Menjelaskan makna global dari satu surah secara keseluruhan untuk menemukan kesatuan tema dalam surah.
 - (5) Menjelaskan munasabah satu surah dengan surah lainnya.

b) Tafsir *bi al-Jam'i bayna al-Qirâ'atain* (tafsir sains sistemik).¹³⁹

Thaha Jabir 'Alwani juga mengembangkan *al-Tafsir al-'ilmî* sistemik modern yang memiliki tiga tahapan:

- (1) Pembacaan terhadap Al-Qur`an: Dalam pembacaan Al-Qur`an, seorang pembaca harus memiliki beberapa pengantar, diantaranya; pembaca Al-Qur`an harus menancapkannya di dalam hati (*tanzil*), harus meyakini kesatuan kandungan Al-Qur`an, harus meyakini kesatuan surah dalam Al-Qur`an, meyakini nilai-nilai luhur dalam Al-Qur`an (seperti Tauhid, *Tazkiyah Nafs*, dan peradaban), keyakinan akan relasi Allah, manusia dan alam semesta, kesatuan tema, pengantar *ilm munasabat*.
- (2) Pembacaan terhadap alam semesta: Dalam pembacaan alam semesta, seorang pembaca harus memiliki beberapa pengantar, diantaranya; pengetahuan akan dasar penciptaan alam semesta,

¹³⁹ Teori ini dijelaskan oleh Thaha Jabir al-Alwani sebagai pengembangan dari tafsir sains yang disesuaikan dengan konteks modern, yaitu metode penafsiran melalui dua pembacaan; pembacaan teks ayat dan pembacaan alam semesta, gabungan kedua pembacaan ini disebut tafsir sains sistemik. Thaha Jabir al-Alwani, *Al-Jam'u baina al-Qira'atain; Qira'at al-Wahy wa Qira'at al-Kaun*. Cairo: Maktabah Syuruq al-Dauliyah, 2006.

dasar-dasar pemeliharaan alam semesta, dasar-dasar teori realita tematik eksternal.

- (3) Pembacaan Al-Qur`an dan alam semesta secara integrative-sistemik, yaitu dengan langkah-langkah berikut:¹⁴⁰
1. Rekonstruksi paradigma islamisasi ilmu pengetahuan dengan berlandaskan Aqidah Qur`ani yang berimplikasi kepada sistem pengetahuan islami sebagai jawaban dari pertanyaan global, dan memberikan tawaran solusi dari permasalahan besar, dibarengi dengan analisa kritis metodologis yang tepat terhadap ilmu pengetahuan, sehingga mampu melahirkan inovasi baru dalam ilmu pengetahuan. Sehingga terwujudnya penafsiran yang metodologis yang tidak hanya berbentuk pemuasan retorik saja, akan tetapi penafsiran berbasis pengetahuan sistemik total.
 2. Reformulasi kaidah metodologi studi islam dengan mengembalikannya menjadi metodologi studi Qur`ani. Hal tersebut berawal dari kekeliruan yang terjadi selama ini, yaitu metodologi dengan pembacaan yang terpisah antara pembacaan Al-Qur`an di satu sisi, dan pembacaan fenomena kemanusiaan disisi lain.
 3. Konstruksi sistem pembacaan dialogis terhadap Al-Qur`an, dan menjadikan Al-Qur`an sebagai sumber pembentuk sistem, Aqidah, Syariah, dan ilmu pengetahuan, dengan mempertimbangkan secara detail realitas peradaban, sehingga dibutuhkan rekonstruksi paradigma disiplin 'Ulum Al-Qur`an yang mampu berdialog dengan tuntutan kebutuhan zaman, serta memfungsikan perangkat keilmuan lainnya dalam rangka mendukung penafsiran Al-Qur`an. Terlebih di era globalisasi ini, zaman yang dipenuhi oleh rasionalitas pemahaman manusia secara sistemik metodologis, juga pencarian relasi sistemik dengan cara analisis kritis hasil dari kaidah ilmiah yang beragam, yang diikat dengan tema-tema peradaban yang kompleks, sehingga mengharuskan pembaharuan dalam disiplin keilmuan yang mengantarkan kepada pemahaman terhadap Ulum Al-Quran yang sistemik, salah satunya adalah pembacaan intergratif antara Al-Qur`an dan alam semesta, dan pemahaman pola relasi integrative antara Al-Qur`an dan alam semesta, maka untuk mencapai tujuan tersebut, harus ditambahkan dari dimensi social dan metodologis. Namun tentu bukan *'I'jaz ilmi`* yang

¹⁴⁰ Thaha Jabir al-Alwani, *Al-Jam'u baina al-Qira'atain; Qira'at al-Wahyi wa Qira'at al-Kaun....*, hal. 59-67.

dimaksudkan,¹⁴¹ karena pendekatan ini hanya menjadikan Al-Qur`an tunduk kepada kebudayaan modern.

4. Konstruksi sistem pembacaan dialogis terhadap Hadis Nabi saw, dan menjadikan Hadis Nabi sebagai sumber pembentukan sistem, yang berfungsi menerapkan nilai-nilai Al-Qur`an kedalam realitas yang dinamis sebagai sumber pembentuk sistem; Aqidah, Syariah, dan ilmu pengetahuan. Apalagi sudah menjadi karakter modern, yang selalu berusaha menemukan relasi sistemik dalam sebuah disiplin ilmu pengetahuan, maka metode ini, metode yang bersandarkan kepada analisa sistemik metodologis, teori dekonstruksi, dan menjadikan metode tersebut sebagai perantara utama pada gerakan pemikiran yang berdialog dengan teks Al-Qur`an dan alam semesta, yang kesemua cita-cita tersebut bisa dianalisis dengan Maqasid Al-Qur`an.
 5. Merevisi pembahasan dan pemahaman sumber-sumber klasik (*turats*) dengan cara pembacaan ulang yang kritis analitis sistemik, untuk dianalogikan kedalam pembenaran Qur`ani, sehingga kita dapat keluar dari lingkaran segitiga pemahaman terhadap sumber-sumber klasik (*turats*); penolakan total, penerimaan total, pemurnian non-sistemik. Ketiga lingkaran pemahaman tersebut tidak akan mampu mengantarkan pemahaman yang valid.
 6. Konstruksi sistem pembacaan dialogis terhadap sumber-sumber keilmuan manusia modern atau yang sering disebut sumber-sumber keilmuan dari barat untuk didekati lalu dianalisis komparatif kemudian diterima atau ditolak, sehingga tidak terjebak seperti sikap sebagian umat islam saat ini yang menolak total sumber-sumber tersebut akibat keangkuhan yang picik, atau menerima total sumber-sumber tersebut akibat kebodohan yang fanatic, atau mengkritik secara serampangan non-metodologis terhadap sumber-sumber tersebut.
- c) ***Tafsir bi al-Wujud wa al-Nazha`ir (koherensi dan relevansi sistemik)*** oleh Salwa el-Awa.

Teori koherensi dalam suatu surah sudah pernah digagas oleh Sayyid Quthb yaitu teori tentang kesatuan tema dalam suatu surah, namun menurut el-Awa, cara mencari kesatuan tema klasik

¹⁴¹ Dalam ide Tafsir Sains Sistemik ini, al-`Alwani merumuskan enam elemen utama: *Pertama*, merumuskan system sains islam, *kedua*, merumuskan metodologi sains Qur`ani, *ketiga*, merumuskan metode dialogis Qur`ani, *keempat*, merumuskan metode dialogis Sunnah, *kelima*, membaca sumber islam dengan benar dan metodologis, *keenam*, berinteraksi dengan sumber dari Barat. Thaha Jabir al-Alwani, *Muqaddimah fi Islamiyyat al-Ma`rifah*. Virginia: Ma`had al-Alami lil Fikr al-Islamiy, 2001, hal. 19–27.

tidak lebih hanya sebatas korelasi dalam suatu surah saja, hal demikian dikarenakan pendekatan yang dilakukan adalah spontanitas berdasarkan dugaan, sehingga membutuhkan sokongan dari teori kontemporer yang memadai dan mendukung dalam menemukan kontinuitas yang dinamis, yang dapat menambah koherensi suatu surah.¹⁴² Ide untuk menyusun ulang susunan surah, hanya akan memberikan sedikit sumbangsih dalam menemukan makna teks. Maka ide tersebut semakin mustahil karena hanya akan menjadikannya hanya sebatas makna suatu surah saja.

Sayyid Quthb dan penafsir post-strukturalis reformis lainnya memiliki gagasan yang sama dalam menentukan satu kesatuan tema dalam suatu surah, hanya saja ada perbedaan dalam diksi yang digunakan, Sayyid Quthb menggunakan diksi (*mihwar*) sedangkan penafsir post-strukturalis reformis menggunakan diksi (*'amud*). Dalam sub tema pada sebuah surah, sebenarnya berfungsi mengarahkan pemahaman pembaca kearah tema utama dalam suatu surah. Penafsiran modern cenderung memaksimalkan sumber-sumber luar teks (seperti Hadis dan *Asbab al-Nuzul*) yang justru terkorelasi dengan problematika 'Ulum Al-Qur'an, sehingga menjadikan penafsiran modern pada prinsipnya lebih membutuhkan teori-teori yang mendukung korelasi dan koherensi surah dalam Al-Qur'an, maka pendekatan mereka pun pada akhirnya adalah sebuah spontanitas berdasarkan dugaan.¹⁴³ Bahkan jika penetapan tema utama itu berdasarkan pembacaan dan perenungan yang mendalam, namun hal tersebut belum mampu menghasilkan suatu tema yang relevan dan valid, realitanya kita selalu tertinggal dari penemuan-penemuan baru umat lain.

Berdasarkan kritiknya tersebut, maka el-Awa menggagas suatu teori yang membahas tentang korelasi tekstual (العلاقة النصية / *textual relations*) yang ia klasifikasikan kepada dua teori: teori relevansi (نظرية التماسك) dan teori koherensi (نظرية الصلة).

Teori relevansi (نظرية التماسك) ialah mengambil makna yang muncul hasil dari relasi Bahasa. Teori relevansi juga artinya

¹⁴² Salwa el-Awa, *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure*. London: Routledge, 2006, hal.16–17.

¹⁴³ Salwa el-Awa, *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure...*, hal. 21.

hubungan yang mendefinisikan bukan hanya dalam ucapan akan tetapi juga dalam asumsi, informasi dari dasar pikiran.¹⁴⁴

Teori koherensi (نظرية الصلة) ialah menelusuri makna yang juga berasal dari luar teks, yang melengkapi celah-celah kekurangan dari teori relevansi, kemudian dijadikan sebagai pendekatan yang valid dalam menghasilkan makna, bahkan jika harus merevisi suatu makna dari redaksi yang ada dalam teks. Teori koherensi juga bernakna hubungan antara satu kesatuan bahasa atau linguistik (*linguistic unity*) seperti ucapan atau elemen-elemen dari teks. Hal tersebut sangat penting dilakukan dalam rangka mengkoherenkan diantara ayat dalam Al-Qur`an.

El-awa menggunakan teori-teori relevansi linguistik dalam membahas dan menganalisis relasi-relasi yang kompleks dalam surah Al-Qur`an. Menurutnya, ketidaksambungan tema dengan surah-surah Al-Qur`an yang panjang harus menggunakan pendekatan relevansi dan koherensi dalam menciptakan proses kognisi pada makna yang diciptakan. Disini el-Awa mengembangkan kajian relasi teks (*'ilm munasabat*).¹⁴⁵

Dalam kajian relasi teks (*'ilm munasabat*) sendiri, terdapat beberapa jenis keserasian ayat. Munasabah ayat dengan ayat dalam surah ada lima macam: *Pertama*, keserasian ayat terkait dengan munasabah antara ayat dengan ayat dalam satu surah. *Kedua*, hubungan antara satu ayat dengan fashilah (penutupnya). *Ketiga*, keserasian hubungan antara kalimat dengan kalimat dalam ayat. *Keempat*, hubungan antara kata dalam satu ayat. *Lima*, hubungan ayat pertama dengan ayat terakhir dalam satu surah.

Disisi lain, terdapat delapan jenis keserasian surah: *Pertama*, munasabah awal uraian surah dengan akhir uraian surah, *kedua*, munasabah antara awal surah dengan akhir surah sebelumnya, *ketiga*, keserasian tema surah dengan nama surah, *keempat*, keserasian penutup surah dengan uraian awal/mukadimah surah berikutnya, *kelima*, hubungan antara kisah dalam satu surah, *keenam*, hubungan antara surah-surah Al-Qur`an, *ketujuh*, hubungan antara fawatih al-suwar dengan isi surah, *kedelapan*,¹⁴⁶

¹⁴⁴ Salwa el-Awa, *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure...*, hal. 28.

¹⁴⁵ Hasani Ahmad Said, "Menggagas Munāsabah Alquran: Peran dan Model Penafsiran Alquran," dalam *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 13, no. 1 (2016): hal. 16.

¹⁴⁶ Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munāsabah Al-Qur`an dalam Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Amzah, 2015.

Tabel IV.5. Ragam Tafsir Sistemik Modern

	Metode	Tokoh
Ragam Tafsir Sistemik Modern	Tafsir <i>Al-Qur`an bi Al-Qur`an</i> (intrateks sistemik).	Thaha Jabir al-Alwani
	Tafsir <i>bi al-Jam'i bayna al-Qirâ`atain</i> (tafsir sains sistemik).	Thaha Jabir al-Alwani
	Tafsir <i>bi al-Wujuh wa al-Nazha`ir</i> (koherensi dan relevansi sistemik)	Salwa el-Awa

3) Contoh Penerapan Tafsir Sistemik Modern

a) Tafsir *Al-Qur`an bi Al-Qur`an* (intrateks sistemik):

Q.S.al-Fatihah:

(1) Menentukan pilar-pilar (*'amud*) surah:

(a) *Tauhid*:

Bahwasannya setelah disebutkannya term الحمد، الإستعانة، العبادة، serta pengelompokan manusia dengan konsekwensi mereka akan ketauhidan, maka mentauhidkan Allah secara total akan bersama orang-orang yang diberikan nikmat أنعمت عليهم، atau sebaliknya dengan terjerumus ke dalamnya المغضوب عليهم bersama mereka yang dimurkai

(b) *Tazkiah*:

Sesungguhnya pensucian jiwa seseorang sangat bergantung kepada level ketauhidan dirinya, yang berimplikasi secara umum atau khusus kepada menyukuri (الحمد) karunia Allah secara total dilanjutkan dengan ibadah yang ia lakukan, menyerahkan diri hanya kepada-Nya, sembari meminta petunjuk (الهداية) dari-Nya, memohon kasih sayang-Nya (الرحمن الرحيم) dengan selalu mengingat-ingat akhirat.

(c) Peradaban:

Misi kekhalifahan manusia di atas muka bumi adalah dalam rangka mewarnai peradaban alam semesta, bahwa Allah swt telah memeliharanya -yang menjadi tujuan dari surah ini,- yaitu dengan cara memberikan nikmat kepada para Nabi dan

orang-orang shalih, dan merekalah para khalifah yang sesungguhnya sebagai khalifah dalam membangun peradaban bagi alam semesta.

(d) Ummat:

Surah al-Fatihah mengklasifikasikan manusia ke dalam tiga golongan; -tanpa membeda-bedakan warna kulit, bahasa, harta, di desa atau dikota,- namun berdasarkan per-timbangan apakah mengikuti jalan yang lurus *أنعمت عليهم* yang diberikan nikmat, atau melenceng dari jalan yang lurus *غير الضالين*, atau orang-orang yang sesat *المغضوب عليهم*

(e) Dakwah:

Bahwa maksud dakwah pada surah ini adalah sebagai sarana berdialog antara tiga kelompok yang disebutkan dalam surah ini; kelompok yang diberikan petunjuk, kelompok yang dimurkai Allah swt karena kekufuran dan kemusyrikan mereka, kelompok yang tersesat akibat kebimbangan mereka.

(2) Menentukan makna (*mafâhim*) surah:

(a) Basmalah; Dengan disebutkannya nama Allah swt aku memulai dan aku membaca, kalimat inilah yang mengawali diturunkannya Al-Qur`an dengan misi menghadirkan Allah swt (*bismillah*) bagi alam semesta. Ketika kita mulai membaca Al-Qur`an, kita mengawalinya dengan kalimat tersebut (*bismillah*). Kita semua sepakat bahwa Allah swt dengan kekuasaannya mampu membuktikan `jadilah maka terjadilah` (*كن فيكون*). Seakan-akan sisi kemanusiaan Nabi saw ingin mengatakan bahwa dirinya tidak mampu membaca satu kata pun, namun karena kekuasaan Allah swt lah yang membimbing Nabi saw sehingga kelak menjadi pembimbing seluruh umat manusia hingga hari kiamat, dan yang mengajarkan manusia adalah manusia, namun Yang mengajarkan Nabi saw adalah langsung Allah swt, kelak Nabi saw menjadi pembimbing para ulama, bahkan ulama yang paling pandai mengambil ilmu dari Nabi saw. Kemudian dijawab oleh Allah dengan *أَقْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ*

الَّذِي خَلَقَ yakni Allah swt yang telah menciptakan dari ketiadaan, Yang menjadikanmu mengajarkan seluruh manusia ketika semua ilmuan manapun tidak mampu

menandinginya, dan bacaan ini menjadi bukti kenabianmu hai Muhammad, dan para audiens bukan hanya terbatas pada zamanmu saja, namun hingga hari kiamat.

Menurut kami, *basmalah* merupakan bagian ayat dari surah al-Fatihah, juga bagian dari surah al-Naml, namun bukan sebuah ayat dari surah al-Taubah. Pembaca ketika membaca *basmalah* lalu melanjutkan dengan surah, seakan-akan memberitahukan bacalah *basmalah*. Demikian pula ketika membaca *basmalah* diawal berdirinya, di saat duduk, di saat memulai seluruh pekerjaannya, seakan ingin mengatakan : aku berdiri dengan *basmalah*, aku duduk dengan *basmalah*, aku bekerja dengan *basmalah*.¹⁴⁷

- (b) Hamdalah; Kata الحمد disebutkan sebanyak 38 kali dalam Al-Qur`an dengan dinisbatkan selalu kepada Allah swt. Dalam surah al-Fatihah, pujian (الحمد) hanya dikhususkan bagi sang Pemilik yaitu Allah swt dengan Pemilik sifat kesempurnaan yang selalu melekat pada Nya. Makna الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

yakni Pencipta alam semesta, Pemelihara alam semesta dengan tingkat pemeliharaan yang paling sempurna yang menyadarkan manusia, untuk apa mereka diciptakan. Kata

الْعَالَمِينَ adalah semua yang ada dimuka bumi. Maka *al-hamd* adalah sebab *rabubiyahnya* Allah serta kasih-sayang-Nya bagi alam semesta dan kepemilikan tunggal-Nya hari pembalasan. Demikianlah makna *al-hamd* dalam Al-Qur`an yang selalu beriringan dengan nikmat (*ni'am*), penganugerahan (*ifdhal*) dalam konteks penyebab seperti pujian Allah swt atas diri-Nya sendiri dalam penciptaan (Q.S.al-An'am/6:1):

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ
وَالنُّورَ ۗ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ

Segala puji bagi Allah Yang telah menciptakan langit dan bumi dan mengadakan gelap dan terang, namun orang-orang yang kafir mempersekutukan (sesuatu) dengan Tuhan mereka.

¹⁴⁷ Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*. Jilid.1. Beirut: al-Muassasah al-Jamiiyyah, 1994, hal. 115.

Pujian Allah swt atas diri-Nya sendiri dalam menurunkan Al-Qur`an sebagai kitab petunjuk (Q.S.al-Kahfi/18:1):

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا

Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan kepada hamba-Nya Al Kitab (Al-Quran) dan Dia tidak mengadakan kebengkokan di dalamnya.

Pujian Allah swt atas diri-Nya sendiri dalam keadilan (Q.S.al-Naml/27:93):

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

Dan katakanlah: "Segala puji bagi Allah, Dia akan memperlihatkan kepadamu tanda-tanda kebesaran-Nya, maka kamu akan mengetahuinya. Dan Tuhanmu tiada lalai dari apa yang kamu kerjakan".

Pujian orang-orang beriman kepada Allah atas kemuliaan bagi mereka dengan menepati janji-Nya dan memasukan mereka ke dalam surga (Q.S.al-Zumar/39: 74):

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ
نَتَّبِعُوا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ

Dan mereka mengucapkan: "Segala puji bagi Allah yang telah memenuhi janji-Nya kepada kami dan telah (memberi) kepada kami tempat ini sedang kami (diperkenankan) menempati tempat dalam surga di mana saja yang kami kehendaki; maka surga itulah sebaik-baik balasan bagi orang-orang yang beramal".

Diksi *al-hamîd* merupakan bagian dari *asmaul husna* sebagaimana dalam Q.S.al-Hajj/22: 63:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ
مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

Apakah kamu tiada melihat, bahwasanya Allah menurunkan air dari langit, lalu jadilah bumi itu hijau? Sesungguhnya Allah Maha Halus lagi Maha Mengetahui.

Allah memberikan nama bagi Nabi saw sebelum diutus dengan nama Ahmad yang bermakna pujian (*al-hamd*) dan (*al-tahmid*) sebagaimana dalam Q.S.al-Shaf/61:6:

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ
إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ
يَأْتِي مِنْ بَعْدِي أَسْمُهُوَ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا
هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ

Dan (ingatlah) ketika Isa ibnu Maryam berkata: "Hai Bani Israil, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu, membenarkan kitab sebelumku, yaitu Taurat, dan memberi khabar gembira dengan (datangnya) seorang Rasul yang akan datang sesudahku, yang namanya Ahmad (Muhammad)". Maka tatkala rasul itu datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata, mereka berkata: "Ini adalah sihir yang nyata".

Dan dinamakan oleh pengasuhnya di waktu kecil dengan Muhammad saw.

Perbedaan antara pujian (الحمد) dan syukur (الشكر) yaitu bahwasannya pujian (الحمد) adalah untuk nikmat dan lainnya, adapun syukur (الشكر) adalah hanya untuk nikmat saja. pujian (الحمد) lebih khusus dari pujian (*al-madh*) dan lebih umum dari syukur (الشكر).

(c) *Lafzh al-Jalalah* (الله)

Kata *Lafzh al-Jalalah* (الله) disebutkan sebanyak 980 kali dalam Al-Qur`an, kata ini merupakan nama yang paling Agung bagi Allah swt, dan dari *Lafzh al-Jalalah* kemudian dilanjutkan dengan *asmaul husna* lainnya. Kata *Lafzh al-Jalalah* (الله) adalah nama yang representative dari nama (*asma*), sifat, dan Dzat Allah swt. Karena pentingnya *Lafzh al-Jalalah* (الله), sehingga dijadikan pilar (*amud*) dalam Al-Qur`an, yaitu dengan tauhid, yang berkembang darinya pilar-pilar (*a'midah*) Al-Qur`an lainnya.

Kata *Lafzh al-Jalalah* (الله) adalah penentu sebuah perintah atau larangan, kisah-kisah, peringatan, dan untuk menunjukkan keagungan-Nya di dunia dan akhirat. Maka kata

Lafzh al-Jalalah (اَللَّهُ) tidak boleh digunakan untuk selain Allah swt, dan siapa saja yang menggunakannya bagi selain-Nya, maka ia telah berada dalam kemusyrikan.

Apakah yang dimaksud dengan رَبِّ اَلْعَالَمِينَ ? jawabannya ada di dalam pengertian tentang inti dari alam semesta yang telah diciptakan Allah, atau langit dan bumi, atau alam langit, alam bumi, dan alam-alam lainnya diantara langit dan bumi yang tidak kita ketahui kecuali yang diberitakan kepada kita seperti alam jin dan malaikat, (Q.S.al-Syu'ara/26:28) yakni Pencipta alam di masa sekarang yaitu kita semua, dan Pencipta alam di masa lalu yaitu nenek moyang kita. (Q.S.al-Syu'ara/26:28) yakni Pencipta gerakan alam raya di masa lalu, sekarang dan yang akan datang, yaitu Sang Penyebab segala sesuatu.

(d) الرحمة

Kata الرحمة maknanya adalah kelembutan (الرفقة) yang mengharuskan kebaikan bagi yang dikasihi. Kata (الرحمة) mencakup dua hal: kelembutan (الرفقة) dan kebaikan (الإحسان). Kelembutan (الرفقة) merupakan tabiat yang Allah khususkan untuk manusia, Adapun kebaikan (الإحسان), sama halnya dengan (الرحيم) yang berasal dari (الرحمة), yang artinya bahwa makna yang ada pada manusia adalah juga makna dari Allah swt, maka antar makna tersebut saling berkaitan, yaitu الرحمن الرحيم, dan kata الرحمن dikhususkan hanya untuk Allah swt, hal tersebut karena kata tersebut memang dikhususkan hanya untuk Allah, karena hanya Dia lah yang telah mencurahkan seluruh Rahmat-Nya, adapun kata الرحيم digunakan untuk selainnya yaitu yang banyak rahmatnya إِنَّ اَللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ . *al-rahman* untuk di dunia bagi

orang-orang beriman dan orang-orang kafir, *al-rahim* untuk di akhirat khusus bagi orang-orang beriman

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ

dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. Maka akan Aku tetapkan rahmat-Ku untuk orang-orang yang bertakwa.¹⁴⁸

(e) مالك

Kata مالك disebutkan tiga kali dalam Al-Qur`an, dinamakan مالك dengan karena hanya Allah swt lah yang Maha Memiliki kedudukan, harta, kekuasaan. مالك merupakan salahsatu sifat Yang Maha Agung, Maha Berkuasa, dan Maha Mengatur. مالك يوم الدين yakni hanya Dialah Pemilik hari pembalasan. Allah swt menjadikan beberapa Nabi-Nya juga sebagai raja bagi rakyatnya, seperti Nabi Daud dan Sulaiman, dan kerajaan itu, sejatinya juga bagian dari kekuasaan-Nya, kerajaan mereka terbatas di ruang dan waktu, akan tetapi kekuasaan Allah tidak terbatas (Q.S.Ali Imran:26, Q.S.al-Maidah:18). Allah swt adalah Pemilik hari pembalasan, bahwasannya setiap kenikmatan dari Allah memiliki konsekwensi syukur, apalagi kenikmatan yang berasal dari Pemilik hari pembalasan yang tentu berhak mendapatkan syukur yang paling besar. Dan seandainya saja tidak ada hari pembalasan, tentu orang-orang jahat pelaku kriminal akan selamat, tanpa harus mendapatkan balasan atas perbuatannya. Sebaliknya, orang-orang yang senantiasa menjaga perbuatannya dan menghindari dari kenikmatan duniawi, dan merasakan kepahitan duniawi. Namun karena Allah adalah Penguasa Dunia dan hari pembalasan, maka Dia berikan keseimbangan bagi seluruh makhluk hidup, karena sifat المالك inilah yang sesungguhnya melindungi orang-orang yang tersakiti dan lemah, dan inilah sifat Keadilah Tuhan.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Ragib al-Asfahani, *Mufradat Alfazh Al-Qur`an*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2009, hal. 336.

¹⁴⁹ Mutawalli al-Sya`rawi, *Tafsir al-Sya`rawi*. Jilid.1. Cairo: Akhbar al-Yaum, 1991, hal. 68.

(f) يوم الدين :

Kata يوم الدين disebutkan tiga belas (13) kali dalam Al-Qur`an, definisinya dapat ditemukan dalam Q.S.al-Infithar/82: 19:

يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ

(Yaitu) hari (ketika) seseorang tidak berdaya sedikitpun untuk menolong orang lain. Dan segala urusan pada hari itu dalam kekuasaan Allah. Dalam Q.S.al-Ma`arij/70: 26-35: artinya balasan yang baik: Mereka itu (kekal) di surga lagi dimuliakan.

(g) Al-Ibadah:

Ibadah merupakan tujuan dari sebuah penciptaan (Q.S.al-Dzariyat/51: 56), dan inti dari risalah kenabian yang disebutkan dalam Al-Qur`an (Q.S.al-Nahl/16: 36, Q.S.al-Anbiya/21: 25). Definisi Ibadah dapat ditemukan dalam Hadis Nabi saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ: الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بَضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ¹⁵⁰

Kata Ibadah memiliki cakupan makna yang luas, mulai dari kalimat *laa ilaha illallah Muhammad Rasulallah* sampai perkara menyingkirkan duri dari jalan, membersihkan jalan, mensterilkan lingkungan yang sehat untuk makanan, air, udara, tanaman, ternak. Semoga segenap umat islam memperhatikan hal demikian, agar memasukannya dalam definisi ibadah, sehingga sadar bahwa kepedulian kebudayaan merupakan bagian tak terpisah dari rasa keimanan.

Berdasarkan definisi keimanan diatas, sudah seharusnya umat Islam agar memperhatikan kewajiban-kewajiban suatu ummat sebagai *fardhu kifayah* dalam Islam, sebagaimana kewajiban adanya para dokter, perawat, arsitek, apoteker, mekanik, tekhnisi, pandai besi dan kayu, pilot, supir, petani, arsitek pertanian, dan professional lainnya. Maka jika dalam suatu ummat, tidak tercukupinya para professional tersebut, ummat itu harus bertanggungjawab di hadapan Allah, sebagaimana

¹⁵⁰ Muslim, *Shahih Muslim*...., Hadis no. 35.

bertanggungjawab apabila dalam suatu ummat, tidak adanya Masjid dan sekolah yang merupakan unsur terpenting dalam membangun peradaban.

Atas urgensi tersebut, para *fuqaha* mewajibkan para penduduk suatu daerah yang kosong dari sarana dan prasarana yang mendukung pembangunan kesejahteraan ummatnya untuk meninggalkan (*hijrah*) ke daerah yang lebih representative. Daerah yang tidak terpenuhinya sarana-prasarana diatas, maka penduduknya harus bertanggungjawab kepada Allah swt, hal tersebut semakin miris, ketika banyak negeri-negeri muslim sangat bergantung kepada negeri-negeri lainnya untuk memenuhi kebutuhan ummatnya yang justru sebenarnya negeri-negeri muslim itu, memiliki sumber daya alam yang melimpah; sumber minyak, air, bahkan sumber daya Manusia. Maka sudah waktunya mereka menyadari hal tersebut dalam rangka membangun peradaban ummat islam. Oleh karena itu, alangkah indahnya pembagian ulama terhadap kebutuhan dasar manusia menjadi tiga: primer (*dharuriyyat*), sekunder (*hajiyat*), tersier (*tahsiniyat*), dan jika kebutuh yang paling besar adalah kebutuhan primer (*dharuriyyat*), tentu memiliki konsekuensi tanggung jawab yang besar pula, namun justru yang terjadi saat ini adalah kita disibukkan oleh kebudayaan yang tidak mendidik dan penuh khurafat, alih-alih kesadaran atas menumbuhkan kesadaran untuk membangkitkan peradaban umat yang gemilang.

Realita saat ini adalah bahwa suatu negeri akan dianggap menang apabila mampu memenangkan pertandingan olah raga, padahal sejatinya, kita harus sampaikan bahwa kemenangan sejati adalah kita dapat menanggulangi berbagai penularan penyakit, begitupula dalam hal pangan, sudah saatnya kita mulai swasembada pangan dan hasil pertanian, seperti gandum atau hasil kapas yang harus menjadi prioritas bagi suatu negara, orang-orang yang berjasa dalam kebutuhan primer (*dharuriyyat*) harus mendapatkan penghargaan sebagaimana para atlit nasional yang selalu mendapatkan penghargaan atas prestasi kemenangan.

Kata الإستعانة artinya meminta pertolongan. Yaitu menghilangkan kelemahan dengan cara meminta pertolongan untuk menyempurnakan pekerjaan yang tidak disanggupi oleh orang yang meminta tolong sendirian.¹⁵¹

Dalam *al-isti'anah* harus memiliki syarat bahwa yang dimintai pertolongan haruslah benar-benar memiliki kekuatan sejati, baik secara materi maupun maknawi. Sebagaimana Allah gambarkan perihal perkataan Dzulqarnain kepada kaumnya dalam Q.S.al-Kahfi/18:95:

فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا

Maka tolonglah aku dengan kekuatan (manusia dan alat-alat), agar aku membuatkan dinding antara kamu dan mereka.

Sebagaimana pertolongan ini bisa didapatkan dari individu maupun dari sekelompok manusia, seperti diceritakan tentang perkataan orang-orang musyrik karena mendustakan Nabi saw, sebagaimana dalam Q.S. al-Furqan/25:4:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ أُفْتَرْتَهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءآخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا

Dan orang-orang kafir berkata: "Al Quran ini tidak lain hanyalah kebohongan yang diada-adakan oleh Muhammad dan dia dibantu oleh kaum yang lain"; maka sesungguhnya mereka telah berbuat suatu kezaliman dan dusta yang besar.

(i) *Al-Hidayah*

Al-Hidayah artinya menunjukan secara lembut untuk mengantarkan kepada yang dimaksudkan.¹⁵²

Petunjuk Allah atas manusia ada empat bentuk:

Pertama, petunjuk Allah swt yang umum kepada setiap yang berakal, cerdas, sebagaimana dalam Q.S. Thaha/20:50:

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى

Musa berkata: "Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk kejadiannya, kemudian memberinya petunjuk.

¹⁵¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Mannar*. Jilid.1. Cairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 58.

¹⁵² Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Mannar*. Jilid.1..., hal.62.

Kedua, petunjuk yang dengannya para Nabi berdoa bagi manusia, juga atas diturunkannya Al-Qur`an, sebagaimana dalam Q.S.al-Anbiya/21: 73:

وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا

Kami telah menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami.

Ketiga, petunjuk yang dikhususkan bagi mereka yang meminta petunjuk, sebagaimana dalam Q.S.Muhammad/47: 17:

وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ

Dan orang-orang yang mau menerima petunjuk, Allah menambah petunjuk kepada mereka dan memberikan balasan ketakwaannya.

Keempat, petunjuk di akhirat menuju surga. Q.S.al-A'raf/7:43:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا

Segala puji bagi Allah yang telah menunjuki kami kepada (surga) ini.

Keempat jenis petunjuk tersebut harus berurutan, jika yang pertama tidak tercapai maka jenis petunjuk yang kedua tidak tercapai, jika yang kedua tidak tercapai maka jenis petunjuk yang ketiga dan keempat juga tidak tercapai, namun jika yang keempat tercapai, otomatis jenis petunjuk pertama sampai ketiga akan tercapai.¹⁵³

(j) الصراط المستقيم

Kata الصراط disebutkan dalam Al-Qur`an sebanyak 38 kali, kata صراط sebanyak 5 kali, kata صراطك disebutkan sekali, kata صراطى sebanyak sekali, kata ini dengan beragam derivasinya disebutkan sebanyak 45 kali.

Konteks kata الصراط المستقيم seputar dakwah untuk berpegang teguh dengan ajaran Nabi saw, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S.al-An'am/6: 125-126:

¹⁵³ Ragib al-Asfahani, *Mufradat Alfazh Al-Qur`an.....*, hal. 832.

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ
يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ
كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ وَهَذَا
صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ

Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, niscaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit, seolah-olah ia sedang mendaki langit. Begitulah Allah menimpakan siksa kepada orang-orang yang tidak beriman. Dan inilah jalan Tuhanmu; (jalan) yang lurus. Sesungguhnya Kami telah menjelaskan ayat-ayat (Kami) kepada orang-orang yang mengambil pelajaran.

Bahwasannya kebahagiaan manusia terletak pada didapatkannya petunjuk tersebut dalam hidupnya secara konsisten sampai-sampai kita selalu memanjatkannya dalam sehari semalam berkali-kali, dengan harapan supaya musuh yang senantiasa mengawasi sembari menantikan diri kita yang lalai dari mengingat Allah swt. Bahwasannya kebutuhan manusia terhadap petunjuk seperti kebutuhan mereka atas hidup, dan kehidupan yang tersesat adalah kematian yang disegerakan, bahwa petunjuk adalah kehidupan yang sejati, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S.al-Anfal/8: 24:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا
يُحْيِيكُمْ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ۚ وَأَنَّهُ ۖ إِلَيْهِ
تُحْشَرُونَ

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan seruan Rasul apabila Rasul menyeru kamu kepada suatu yang memberi kehidupan kepada kamu, ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah membatasi antara manusia dan hatinya dan sesungguhnya kepada-Nya-lah kamu akan dikumpulkan. Bahwasannya al-shirat al-mustaqim adalah jalan yang ditempuh suatu ummat untuk mewujudkan perlindungan bagi mereka yang mendapatkan nikmat Allah swt berupa petunjuk dan keimanan, maka doa ihdina al-shirat al-

mustaqim merupakan permohonan kepada Allah swt agar menjadikan umat yang terbaik dan selalu konsisten, untuk itulah Allah swt menyerukan kepada manusia untuk masuk ke dalam kelompok umat tersebut, bukan sebaliknya yaitu jalan yang sesat dan terlaknat.

(k) Nikmat

Nikmat ada dua jenis; tampak (*zhahir*) dan tidak tampak (*bathin*), sebagaimana dalam Q.S.Luqman/31: 20:

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
وَأَسَّغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَةَ وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ
فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ

Tidakkah kamu perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan.

Bahwasannya kenikmatan merupakan pemberian yang Allah swt peruntukan bagi manusia, sebagaimana dalam Q.S.al-Isra/:70:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ
الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.

Akan tetapi banyak diantara manusia yang kufur terhadap nikmat ini, dalam Q.S.al-Nahl: 112:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا
مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ
وَالْحَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

Dan Allah telah membuat suatu perumpamaan (dengan) sebuah negeri yang dahulunya aman lagi tenteram, rezekinya datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat, tetapi

(penduduk)nya mengingkari nikmat-nikmat Allah; karena itu Allah merasakan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan, disebabkan apa yang selalu mereka perbuat.

Disisi lain banyak juga dari umat manusia yang bersyukur atas nikmat yang telah diberikan Allah kepadanya, Q.S. al-Naml:19:

فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ
الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ
وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ

maka dia tersenyum dengan tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu. Dan dia berdoa: "Ya Tuhanku berilah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakku dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridhai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh".

(1) Klasifikasi manusia:

Dalam surah al-Fatihah manusia dikelompokan menjadi tiga, berdasarkan posisi mereka terhadap Allah swt, juga berdasarkan sudut pandang Allah kepada mereka;

Pertama, yang diberi nikmat, yang terdiri dari dua unsur ; pengertian nikmat dan pemberian nikmat. Nikmat yang dimaksudkan adalah nikmat keimanan kepada Allah swt, yang mana dengannya manusia mampu mengetahui hikmah dari penciptaan nikmat tersebut, maka sifat yang dimiliki orang-orang beriman adalah setelah memiliki pengetahuan lalu dilengkapi dengan keimanan dan keyakinan bahwa apa yang telah ia usahakan, pasti akan dimudahkan dengan catatan bahwa orang-orang tersebut wajib memenuhi rukun iman tadi.

Kedua, yang dimurkai: *al-ghadhab* ialah bergejolaknya darah yang ada di dalam hati untuk membalas dendam, sebagaimana dijelaskan dalam Hadis Nabi saw:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ: إِتَّقُوا الْعَضْبَ فَإِنَّهُ جَمْرَةٌ تُوقَدُ
فِي قَلْبِ ابْنِ آدَمَ، أَلَمْ تَرَوْا إِلَىٰ إِنْتِفَاحِ أَوْدَاجِهِ وَحَمْرَةِ عَيْنَيْهِ

Bahwasannya murkanya Allah swt adalah azab yang sangat pedih. Adapun murkanya Allah swt di dunia

dalam bentuk hilangnya nikmat yang telah Dia berikan, juga bentuk musibah yang menyimpannya. Kata المغضوب

عليهم bukan sekedar orang-orang Yahudi saja sebagaimana pendapat mayoritas para penafsir,¹⁵⁴ namun termasuk juga orang-orang musyrik, orang-orang munafik, orang-orang kafir dari kalangan ahl kitab.

Ketiga, yang sesat الضالين. Kata الضلال artinya melenceng dari jalan kebenaran, disengaja atau tidak disengaja, kesalahan ringan atau berat.¹⁵⁵ Maka orang-orang yang sesat ialah mereka yang dalam hatinya ada penyakit, dalam perangai mereka ada kebodohan, dan dalam perbuatan mereka ada penyimpangan yang menyesatkan, mereka itu pada awalnya telah Allah berikan kemapanan, akan tetapi mereka sendiri yang menyingkirkannya dan memilih kesesatan, mereka senantiasa dalam kebimbangan dan keraguan dalam perbuatan mereka, sebagaimana dalam Q.S. Fushilat: 29:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ
وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ

Dan orang-orang kafir berkata: "Ya Rabb kami perlihatkanlah kepada kami dua jenis orang yang telah menyesatkan kami (yaitu) sebagian dari jinn dan manusia agar kami letakkan keduanya di bawah telapak kaki kami supaya kedua jenis itu menjadi orang-orang yang hina".

Penyesalan orang-orang yang sesat sudah nampak di dunia, padahal Allah swt sudah memperhitungkan pembebanan kepada manusia (Q.S.al-Baqarah/2:286), bahwa penunjukan mereka menjadi khalifah di atas muka bumi, sampai pada kesanggupan mereka untuk menerima amanah, padahal bumi dan pegunungan menolak amanah tersebut, oleh karena itu penerimaan ini memiliki konsekwensi dengan diberikannya balasan di dunia dan akhirat. Maka system pembalasan ini sangat bergantung

¹⁵⁴ Abu Fida Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*. Jilid.1. Cairo: Dar Thayyibah, 1999, hal. 140.

¹⁵⁵ Raghیب al-Asfahani, *Tafsir Raghیب Al-Asfahani*. Jilid.1. Cairo: University of Thantha Press, 2009, hal. 66.

kepada usaha manusia dalam mencari jalan kebenaran dan kebaikan, sehingga secara umum manusia dapat diklasifikasikan kepada tiga, sebagaimana dalam Q.S.al-Fatihah. Adapun secara khusus, umat islam diklasifikasikan menjadi tiga, sebagaimana dalam Q.S.Fathir: 31-32:

وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ

Dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu yaitu Al Kitab (Al Quran) itulah yang benar, dengan membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Mengetahui lagi Maha Melihat (keadaan) hamba-hamba-Nya.

Kemudian Kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami, lalu di antara mereka ada yang menganiaya diri mereka sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan dan diantara mereka ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Yang demikian itu adalah karunia yang amat besar.

Maka jika umat islam berisikan mayoritas orang-orang yang lebih dahulu berbuat kebaikan tentu umat ini akan baik-baik saja, sebaliknya jika yang mengisi adalah mayoritas adalah orang-orang yang menganiaya diri mereka sendiri tentu umat ini akan binasa.

b) Tafsir bi al-Jam 'i bayna al-Qira`atain (tafsir sains sistemik).

(1) Pembacaan terhadap Al-Qur`an: Dalam pembacaan Al-Qur`an, seorang pembaca harus memiliki beberapa pengantar, diantaranya:

(a) Pembaca Al-Qur`an harus menancapkannya di dalam hatinya (tanzil):

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Dan sesungguhnya Al-Quran ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam.

- (b) Pembaca Al-Qur`an harus meyakini kesatuan kandungan Al-Qur`an.
 - (c) Pembaca Al-Qur`an harus meyakini kesatuan surah dalam Al-Qur`an: Dalam mentadabburi suatu surah dalam Al-Qur`an, seseorang harus memperhatikan ('*amud*) yaitu tema utama surah tersebut.
 - (d) Meyakini nilai-nilai luhur dalam Al-Qur`an (seperti Tauhid, *Tazkiyah Nafs*, dan peradaban),
 - (e) keyakinan akan relasi Allah, manusia dan alam semesta, kesatuan tema,
 - (f) pengantar '*ilm munasabat*.
- c) Tafsir *al-Wujuh wa al-Nazha`ir* (koherensi dan relevansi sistemik):

El-Awa menerapkan teori tersebut dalam membaca surah al-Ahzab dan al-Qiyamah. Dia membagi di setiap surah tersebut *maqtha'* dan *aqsam* ke dalam huruf-huruf yang familiar seperti awal ayat, huruf *ibtida`*, huruf *isti`naf*, bentuk *al-nida`*.¹⁵⁶ Huruf-huruf tersebut, menurutnya merupakan tanda dari ketersambungan tema yang digunakan dalam mengkorelasikan isi tema-tema dalam suatu surah dengan surah lainnya.

(1) Q.S. al-Ahzâb:

Huruf *al-nida* (أَيُّهَا) menjadi huruf inti dalam pembagian el-Awa menjadi sepuluh *maqtha'*, dari beberapa *maqtha'* ini terbagi lagi menjadi beberapa sub-bagian dengan simbol-simbol seperti huruf (وَأِذْ، لَقَدْ، وَي)، juga ciri-ciri lainnya dari suatu teks seperti proses transmisi dari *mutakallim* (subjek) kepada *mukhatab* (orang kedua), sumber keilmuan (ekstra teks), relasi makna kontekstual. El-Awa mendapatkan korelasi dari tiga kesatuan tema:

Pertama, ayat 1-8: pembukaan ayat dengan *mukhatab* (orang kedua)nya adalah Nabi saw sendiri yaitu seputar larangan hukum anak angkat (*tabanni*).

¹⁵⁶Salwa el-Awa, *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure...*, hal.51.

Kedua, ayat 9-27: menceritakan bekas-bekas peristiwa perang Khandaq bagi orang-orang munafik, bagi orang-orang diluar islam dan bagi orang-orang beriman.

Ketiga, ayat 28-40: menjelaskan seputar diberikannya para istri Nabi saw pilihan dalam kehidupan, dari pilihan mereka mencerminkan standar kemuliaan akhlak para istri Nabi saw., juga disebutkannya Zaid bin Tsabit di ayat ini.

El-Awa menjelaskan bahwa poin koherensi antar ayat adalah peran Nabi saw dari kedua topik diatas, juga berdasarkan petunjuk yang terkandung samar-samar dalam kisah Zaid di ayat keempat (*maqtha' ke-1*), dan petunjuk yang jelas yaitu dengan pernikahan Nabi saw dengan Zainab di ayat 37 (*maqtha' ke-3*), surah ini kemudian menjelaskan pembangkangan orang-orang munafiq pada ketiganya, dan langkah-langkah seperti ini berlangsung hingga akhir surah.

Keberhasilan el-Awa dalam membuktikan kesatuan tema di Q.S.al-Ahzab, dengan membebaskan para penafsir dari kungkungan tema-tema yang beragam dalam Q.S.al-Ahzab. Hal diatas ia buktikan dengan kesatuan tema sejak awal surah hingga akhir, setiap *maqtha'* menunjukkan ketersambungan topik seputar keberhasilan Nabi saw, kewajiban dan tanggung jawab kaum muslimin dan muslimat, hukum yang berlaku dimana umat islam berdiri tegak diatasnya, sanksi yang diterima orang-orang kafir dan munafik.

Tabel IV.5. Teori koherensi dan relevansi sistemik el-Awa dalam Q.S.al-Ahzab

Paragraf	Ayat ke-	Jumlah Ayat	Tema utama
1	1-8	8	Prolog surah, legislasi relasi social, misi kenabian dan nasib keluarga mereka
2	9-27	19	Perang Khandaq, sikap yang berubah-ubah yang sebagian besar adalah kelompok munafik
3	28-40	13	Peraturan bagi para istri Nabi saw, pernikahan Nabi saw dengan Zainab, kelanjutan dari misi kenabian
4	41-44	4	Kasih sayang Allah swt kepada orang-orang beriman
5	45-48	4	Misi kenabian dan repetisi tentang perintah pertama dalam surah
6	49	1	Peraturan umum salahsatu jenis talaq
7	50-52	3	Dibatasinya pernikahan Nabi saw
8	53-58	6	Dibatasinya sikap umat islam terhadap keluarga Nabi

			saw.
9	59	1	Peraturan umum bagi Wanita Muslimah untuk berpakaian
10	60-73	14	Rangkaian seluruh kandungan utama dalam islam.

Disisi lain, upaya mengelompokan ayat seperti yang ia lakukan dengan teori koherensinya yang membuahkan hasil, dapat dilihat dalam Tafsir *Jalalain* yang menafsirkan (Q.S.33:4) ditunjukkan kepada Zaid (ayat 37) dengan penafsirannya yang menunjukkan koherensi antara kedua *maqtha'* tersebut : *Ketika Nabi saw menikahi Zainab, orang-orang Yahudi dan orang-orang munafiq berkata, Muhammad telah menikahi istri anaknya, lalu Allah swt membantah tuduhan mereka.*

Teori relevansi (*al-tamasuk*) yang dipilih el-Awa seakan-akan membuka jalan dalam menetapkan suatu tema, dan hal ini lebih dari sekedar pembacaan dan perenungan mendalam. Namun tentu korelasi antar ayat ini perlu diuji lebih dalam lagi dan dikomparasikan dengan teori lainnya.

(2) Q.S.al-Qiyâmah:

El-Awa membagi Q.S.al-Qiyâmah kedalam tujuh kelompok (*maqtha'*), di dalam setiap bagiannya ada perubahan bentuk huruf *dhâmir* dan orang kedua (*mukhâthab*), dengan langkah-langkahnya yaitu memasukan kata (كَلِمَاتٍ، بِلَ)، el-Awa mendiskusikan fungsi kata tersebut dalam kaidah Bahasa arab Al-Qur`an dan Bahasa arab di luar Al-Qur`an, ia sampai pada kesimpulan bahwa kata-kata tersebut bukanlah huruf sambung, atau bukan pula permulaan kata *mukhathab* (orang kedua) diantara kalimat, sebagaimana teori para ahli Nahwu klasik, akan tetapi menurutnya fungsinya adalah sebagai penanda kalimat atau konteks, ini terlihat dari penempatan kata-kata tersebut yang terus-menerus walau dengan tema yang berbeda. Hal demikian dijadikan argumentasi atas simbol keanekaragaman, yang menunjukkan bahwa keseluruhannya bermuara kepada yang dimaksudkan Allah swt dan menjadi tema utama dalam surah tersebut.

Tabel IV.6. Pembagian Paragraf (*Maqtha'*) dalam Q.S.al-Qiyamah oleh para Pakar Ulum Al-Qur`an

	R.Bell	P.de Caprona	M.Asad	N.Robinson
Paragraf 1	Ayat 1-6	Ayat 1-19	Ayat 1-15	Ayat 1-6
Paragraf 2	Ayat 7-15	Ayat 20-40	Ayat 16-19	Ayat 7-15

Paragraf 3	Ayat 16-19		Ayat 20-25	Ayat 16-19
Paragraf 4	Ayat 20-25		Ayat 26-34	Ayat 20-21
Paragraf 5	Ayat 26-30		Ayat 36-40	Ayat 22-33
Paragraf 6	Ayat 31-33			Ayat 34-35
Paragraf 7	Ayat 34-35			Ayat 36-40
Paragraf 8	Ayat 36-40			

Merupakan bentuk koherensi adalah, adanya repetisi (*tikrâr*) pada ayat Al-Qur`an. Dengan teori koherensi seperti repetisi (*tikrâr*) ini dapat dijadikan argumentasi dalam membantah hipotesa yang mengatakan bahwa repetisi (*tikrâr*) dalam Al-Qur`an adalah sesuatu yang tidak bermanfaat. Justru dengan teori ini membuktikan tentang relevansi cara pandang komunikasi verbal dan sebuah kognisi dapat memberikan dasar teknis dan penjelasan dari sebuah repetisi (*tikrâr*) dalam Al-Qur`an. Oleh karena itulah kemudian dia mengklasifikasikannya menjadi empat.¹⁵⁷

1. Repetisi yang sama-langsung (*exact immediate*):

- Q.S.al-Fajr: 21:

كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

Jangan (berbuat demikian). Apabila bumi digoncangkan berturut-turut, dan datanglah Tuhanmu; sedang malaikat berbaris-baris.

Bentuk repetisi (*tikrâr*) kata دَكًّا دَكًّا dari ayat diatas semakin menguatkan secara eksplisit tentang guncangan yang terjadi, repetisi (*tikrâr*) tersebut juga dapat mempertimbangkan bagi penafsir untuk memaknainya dengan guncangan ketiga dan seterusnya yang memiliki akar kata yang sama yang diulang-ulang. repetisi (*tikrâr*) tersebut juga menambah makna yang terkandung dalam ayat tersebut, makna eksplisit dan makna implisit, hal tersebut menambah efek penafsiran kontekstual dari suatu ungkapan dan maknanya.

Disisi lain, repetisi (*tikrâr*) kata صَفًّا صَفًّا secara gramatikal lebih dari sekedar kata kerja, bentuk repetisi (*tikrâr*) tersebut sudah jelas mengalami perubahan makna sejak awal, dari `berbaris-baris` (*rank upon rank*) menjadi `dalam barisan` (*in a rank*).

- Q.S.al-Wâqi'ah:10-11:

¹⁵⁷ Salwa El-Awa, "Repetition in the Qur`an: A Relevance Based Explanation of the Phenomenon," dalam *Islamic Studies* 42, no. 4 (2003): hal. 579–581.

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ

Dan orang-orang yang beriman paling dahulu, Mereka itulah yang didekatkan kepada Allah.

Konteks ayat (Q.S.al-Waqi'ah/56:8-15) ini berbicara seputar tiga kelompok manusia: orang-orang yang benar (*ashhab al-maymanah*), orang-orang pendosa (*ashhab al-masy'amah*), orang-orang yang bersegera dalam kebaikan (*al-sabiqun*) yaitu mereka yang di hari kiamat kelak mendapatkan posisi paling dekat dengan Allah swt. Masing-masing kelompok disebutkan dua kali, dua kelompok pertama diselingi kata *ma*, sedangkan kelompok ketiga tidak diselingi kata *ma*, dan ini menunjukkan begitu pentingnya jenis kelompok ketiga ini, hal tersebut merupakan sebuah fakta atas kesigapan kelompok ketiga ini dalam pengorbanan dan melaksanakan perintah dari Allah swt.

Bagaimanapun juga, dua kelompok hampir langsung melaksanakan perintah Allah, sedangkan kelompok ketiga langsung melaksanakan perintah Allah. repetisi (*tikrâr*) pada ayat diatas adalah bagian dari ekspresi dari sikap penafsir terhadap subjek tersebut. Repetisi (*tikrâr*) ini sangat relevan karena dapat menambah implikasi dari ungkapan yang berasal dari wawasan sang penafsir tentang tiga jenis kelompok manusia tersebut, disini menambah efek konteks ayat untuk diekspresikan dengan sikap khusus dari penafsir, disamping sikap asal yang semestinya dimiliki oleh seorang penafsir.

2. Repetisi yang sama-tidak langsung (*exact delay*):

- Q.S.al-'Alaq:9-14:

أَرَعَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى أَرَعَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى
أَوْ أَمَرَ بِالْتَّقْوَى أَرَعَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ

يَرَى

Bagaimana pendapatmu tentang orang yang melarang, seorang hamba ketika mengerjakan shalat, bagaimana pendapatmu jika orang yang melarang itu berada di atas kebenaran, atau dia menyuruh bertakwa (kepada Allah)? Bagaimana pendapatmu jika orang yang melarang itu

mendustakan dan berpaling? Tidakkah dia mengetahui bahwa sesungguhnya Allah melihat segala perbuatannya?

Repetisi (*tikrâr*) kata tanya **أَرَوَيْتَ** pada ayat diatas diulang setelah ayat 9, setiap kejadian ditandai sebagai tema baru yang ditunjukkan sebuah kalimat gramatikal, pertanyaan tersebut berfungsi sebagai pengantar yang tidak sebenarnya berisikan informasi dalam sebuah kalimat gramatikal, namun lebih sebagai alat bagi pembaca untuk digunakan sebagai bagian dari sebuah percakapan yang memungkinkan baginya untuk menggunakan pandangannya terhadap situasi kontekstual ayat tersebut. Pengantar dari pertanyaan tersebut yaitu penjelasan tentang seseorang yang menghalangi orang lain untuk beribadah, yaitu seseorang yang tidak mampu menerima petunjuk keimanan, dan seseorang yang menolak kenyataan bahwa Allah swt senantiasa melayani apa yang dibutuhkan manusia. Asumsi yang beragam tentu didapatkan setelah menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, dan hal itu tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks ayat itu. Penyertaan penerima dalam pembuatan proposisi teks dengan cara ini dapat dilihat sebagai cara untuk mengurangi upaya pemrosesannya, karena membawa makna yang dimaksud lebih dekat ke lingkungan kognitif pribadinya sendiri, yang membuatnya lebih mudah diakses daripada jika itu dilakukan harus ditarik kembali dari konteks yang kurang dapat dia akses.

3. Repetisi yang berbeda-langsung (*paraphrase Immediate*)

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ
مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

Allah berfirman: "Bukankah sudah Ku-katakan kepadamu, bahwa sesungguhnya Aku mengetahui rahasia langit dan bumi dan mengetahui apa yang kamu lahirkan dan apa yang kamu sembunyikan?"

4. Repetisi yang berbeda-tidak langsung (*paraphrase delay*)

Q.S. al-Ankabut/29: 14-15

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا
فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ
وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ

Dan sesungguhnya Kami telah mengutus Nuh kepada kaumnya, maka ia tinggal di antara mereka seribu tahun kurang lima puluh tahun. Maka mereka ditimpa banjir besar, dan mereka adalah orang-orang yang zalim.

Maka Kami selamatkan Nuh dan penumpang-penumpang bahtera itu dan Kami jadikan peristiwa itu pelajaran bagi semua umat manusia.

Ayat diatas bercerita tentang sejarah panjang ajaran Nabi Nuh as yang berakhir dengan kegagalan dan nasib mereka yang mendustakan ajaran tersebut.

Topik ini muncul di sejumlah Surah, dalam kaitannya dengan konteks yang berbeda, tetapi semua kejadian, bagaimanapun variannya, menambah kisah kaum Nuh dan nasib semua orang yang tidak beriman. Dalam konteks lain di mana kisah dijadikan fokus wacana yang jauh lebih besar, lebih banyak detail sejarah itu diberikan, dan fokus pelajaran didistribusikan ke sejumlah besar detail yang lebih kecil, seperti konteks dalam Surah Nuh. Dalam Surah ini, yang sepenuhnya dikhususkan untuk kisah Nuh dan kaumnya, fokus khusus diberikan pada setiap aspek hubungannya dengan mereka, perkembangannya, desakan mereka untuk menyangkal, kesedihannya karena ditolak dan doa-doanya yang tulus untuk Tuhan, dan kemudian realisasi janji Tuhan, dan kelanjutan doa Nuh agar bumi dibebaskan dari orang-orang kafir dan pengampunan diberikan kepada mereka yang percaya, di mana Surah berakhir.

Di tingkat lain, yaitu membaca Al-Qur`an berulang-ulang, setiap kali seorang pembaca menemukan salah satu konteks ini, konteks lain di mana cerita yang sama diulang dapat diakses, karena mereka ada dalam memori pembaca dan karena kemungkinan kesamaan antara mereka dan konteks yang sedang dibaca pada saat itu. Selain itu, beberapa dari konteks yang dapat diakses ini dengan proposisi yang berbeda dan detail yang berbeda akan berkontribusi pada konsep yang pengembangan ceritanya diturunkan. Ini adalah cara lain di mana pengulangan yang tertunda meningkatkan efek kontekstual dengan cara memberikan akses ke asumsi yang bervariasi dalam hubungan langsungnya dengan proposisi yang diulang.

B. Tafsir Sistemik (*manhajî*) dan non-Sistemik (*lâ manhajî*)

Tafsir metodologis (*al-tafsir al-manhajî*) adalah penafsiran dengan langkah-langkah berikut: asbab nuzul, munasabat ayat, analisa kosakata (*al-mufradât al-lughawiyah*), gramatika makna kata (*al-i`rab*), stilistika (*al-balaghah*), makna umum (*al-ma`na al-`am*),

penelusuran relasi makna dengan mempertahankan makna dasar kata (*mura'at salas al-uslub*), mengkorelasikannya dengan istilah ilmiah (*al-ma'ani al-'ilmiyyah*) dan norma-norma kolektif (*al-taujihat al-ijtima'iyah*).

Meminjam analisa Thaha Jabir al-'Alwani tentang geneologi kemunculan tafsir sistemik yang olehnya disebut dengan *al-wahdah al-bannâ'iyah*, bahwasannya embrio penafsiran secara sistemik digagas oleh para sastrawan (*al-balâghiyûn*), mereka menjadikan petunjuk Al-Qur'an, petunjuk Nabi saw, dan ajaran/pemahaman para sahabat Nabi saw, yang kemudian mereka rumuskan menjadi teori sistemik (*nazhariyyat al-nazhm*) dan filsafat kemukjizatan (*falsafat al-tahaddi*).¹⁵⁸

Distingsi antara tafsir sistemik dan tafsir non-sistemik diantaranya adalah ada dan ketidakadanya kesatuan sistem secara struktur ayat/surah ataupun kesatuan sistem (integrasi) keilmuan dalam menafsirkan suatu ayat.¹⁵⁹ Dengan kata lain, diantara yang termasuk non-sistemik adalah pendapat tentang kesatuan Al-Qur'an yang hanya terbatas pada kesatuan surah saja, sebagaimana pendapatnya al-Izz bin Abdussalam dan Abdullah Darraz.¹⁶⁰

Dalam gagasan Al-'Alwani lainnya, tafsir non-sistemik merupakan pembacaan terpisah terhadap aya-ayat alam semesta (*ayat kauniyyah*) tanpa mendasarkan kepada ayat-ayat Al-Qur'an.¹⁶¹ Disisi lain, tafsir sistemik tentu didefinisikan dengan mengabungkan dua pembacaan; pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an dan alam semesta, namun sekali lagi ini bukanlah *'Ijaz ilmi'* yang dimaksudkan, karena

¹⁵⁸ Thaha Jabir al-Alwani, *Al-Wahdah al-Bannaiyyah li Al-Qur'an al-Majid*. Cairo: Maktabah Syuruq al-Dauliyah, 2006, hal. 38.

¹⁵⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm fi al-Manthiq*. Beirût: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2013, hal. 255.

¹⁶⁰ Pendapat Darraz tentang kesatuan Al-Qur'an yang terbatas pada satu surah saja, memiliki alasan: *pertama*, uslub Al-Qur'an memiliki kemukjizatan dengan bentuk redaksinya yang ringkas namun mengandung makna yang luas (*ijaz*), dan memiliki perpindahan narasi yang sangat cepat, dari satu topik ke topik yang lain, dari topik kisah ke topik hukum, ke topik dialogis, yang menjadikan penentuan kesatuan tema menjadi sesuatu yang sangat sulit, *kedua*, Al-Qur'an tidak diturunkan sekaligus, namun berangsur-angsur sesuai dengan konteksnya, keterpisahan waktu dan konteks tersebut berimplikasi kepada terpisahnya topik-topiknya, *ketiga*, proses memasukannya bagian-bagian Al-Qur'an kedalam bagian yang lain, yang berakhir kepada tersusunnya setiap bagian surah. Thaha Jabir al-Alwani, *Al-Wahdah al-Bannaiyyah li Al-Qur'an al-Majid...*, hal.46.

¹⁶¹ Thaha Jabir al-Alwani, *Islamiyyat al-Ma'rifah*. Virginia: Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islamiy, 2001, hal. 64.

pendekatan ini hanya menjadikan Al-Qur`an tunduk kepada kebudayaan modern.¹⁶²

Berdasarkan hal tersebut, penafsiran non-sistemik yang dimaksud penulis yaitu penafsiran yang tidak terpenuhinya langkah-langkah metodologis, juga keterputusan struktur ayat dan tidak terintegrasinya ilmu tafsir dengan disiplin keilmuan lainnya.

¹⁶² Thaha Jabir al-'Alwani, *Al-Jam'u baina al-Qira`atain; Qira`at al-Wahyi wa Qira`at al-Kaun....*, hal.62.

BAB V

FORMULASI METODE TAFSIR MAQASIDISISTEMIK

A. Metode Tafsir Maqasidisistemik

1. Definisi Metode Tafsir Maqasidisistemik

Metode ini merupakan pengembangan dari metode tafsir maqasidi (*al-Tafsir al-Maqasidî*) yang diintegrasikan dengan metode tafsir sistemik (*al-Tafsir al-manhajî*). Oleh karenanya, bisa dikatakan bahwa metode tafsir Maqasidisistemik merupakan bentuk lain dari metode tafsir sistemik (*al-Tafsir al-manhajî*) yang memberikan perhatian lebih terhadap makna tekstual dan kontekstual dari ayat-ayat Al-Qur`an.

Maqasidisistemik merupakan gabungan dari dua terma, “maqasidi” dan “sistemik”. Terma “maqasidi” diambil dari istilah “*al-Tafsir al-Maqasidî*”. Terma “sistemik” sebagai pengganti dari terjemahan istilah “*al-Tafsir al-manhajî*”. Penekanan pada “*al-Tafsir al-Maqasidî*” disini untuk membedakan dengan “*al-Tafsir ghair al-Maqasidî*”; sebuah penafsiran yang dilakukan oleh sebagian kelompok tekstualis-skriptualis yang bermetodekan *isnâd* saja dalam menafsirkan dan sebagian kelompok kontekstualis-substansialis yang bermetodekan akal secara berlebihan dengan mendekonstruksi total seluruh sumber-sumber keislaman klasik.

Jadi, “tafsir Maqasidisistemik” disini sebagai pengganti dari terjemahan istilah *al-Tafsir al-Maqasidî al-manhajî*. Yakni, sebagai salah satu bentuk tafsir yang memusatkan pada makna tekstual sekaligus makna kontekstual dari ayat-ayat Al-Qur`an dengan tetap menjaga metodologi penafsiran integrative sehingga tidak terjebak pada penafsiran yang tidak metodologis dan sistematis.

Biasanya, “maqasidi” sering dilawankan dengan “non-maqasidi”, antara sisi tekstualitas dengan sisi kontekstualitas. Oleh karenanya, penulis memandang bahwa tafsir maqasidi bukanlah suatu metode tafsir khusus, akan tetapi, ia hanyalah sebatas sudut pandang, pendekatan dan corak khusus yang mewarnai suatu penulisan tafsir. Tafsir maqasidi adalah sebuah tafsir yang memberikan perhatian lebih pada kedua sisi makna Al-Qur`an (tekstual dan kontekstual), yang berbeda dengan tafsir non-maqasidi yang memusatkan pada salahsatu sisinya saja (tekstual atau kontekstual saja).

Sedangkan terma “sistemik” sebagai pengganti dari terjemahan istilah “*al-manhajî*,” yaitu metode tafsir klasik yang strukturalis seperti tafsir *Al-Qur`an bi Al-Qur`an, bi al-ruwâ`i, bi al-ra`yi, bi al-`Ilmi, bi al-isyâri*, dan metode tafsir modern yang integrative seperti tafsir intrateks sistemik (*Tafsir Al-Qur`an bi Al-Qur`an*), tafsir sains sistemik (*bi al-Jam`i bayna al-qirâ`atain*), tafsir koherensi dan relevansi sistemik (*Nazhariah al-wujûh wa al-Nazhâ`ir*).

2. Pola Antar Metode dalam Tafsir MAQASIDISISTEMIK

Karena tafsir Maqasidisistemik merupakan bentuk lain dari metode tafsir maqasidi sistemik (*at-Tafsir al-Maqasidî al-manhajî*), maka relasi antara tafsir Maqasidisistemik dengan metode tafsir lainnya merupakan relasi antara tujuan dengan perantara; antara *al-ghâyah* dengan *al-wasîlah*. Salah satu metode tafsir (misalnya: tafsir tematik/ *at-Tafsir al-maudhu`i*) tidak perlu dipertentangkan dengan metode tafsir lainnya. Antara satu metode dengan metode lainnya merupakan hubungan yang saling melengkapi dan menyempurnakan menuju penyingkapan dan penjelasan makna tekstual dan kontekstual Al-Quran yang lebih integratif.

Lalu seperti apakah pola dan model asosiasi antara satu metode dengan metode lainnya yang dapat dikembangkan untuk membentuk tafsir Maqasidisistemik?

Bagi penulis, setidaknya ada dua pola yang bisa penulis tawarkan: *pertama*, asosiasi esensi terhadap suatu metode utama (tertentu). *Kedua*, asosiasi transmisi menuju sebuah kesatuan metodologis.

Pada *pola pertama* (asosiasi esensi), penafsir berpandangan bahwa setiap metode memiliki teori tentang esensi suatu surah yang terpartisi ke beberapa tema utama -teori ini ditemukan juga pada metode tematik (*maudhû`i*)-, melalui asosiasi esensi ini, metode-metode selain metode Maqasidisistemik memiliki kesamaan yaitu dengan cara pemahaman inti (*fahmun Maqasidiy*) terhadap ayat Al-Qur`an yang terkandung disetiap produk tafsir dan diseluruh metodologi tafsir yang kemudian menjadi pola antar dengan metode-metode lainnya.

Penafsir mendeteksi ide utama suatu surah lalu menelusuri kandungannya secara umum sambil memilah-milah antar kandungan ayat

lainnya. Dengan teori ini, sesungguhnya bukan untuk memakaikan baju kebesaran Al-Qur`an sehingga Al-Qur`an terlihat istimewa, akan tetapi bahwa kemukjizatan Al-Qur`an akan tampak jika memperlakukannya dengan apa adanya dan dengan metode yang tepat pula.¹ Dengan teori ini juga, penafsir menunjukkan bentuk umum dari suatu surah sekaligus tema utamanya, sembari mengungkap spirit esensial yang terkandung dari suatu ayat secara mendasar dan terarah.

Penafsir yang menerapkan pola pertama ini diantaranya Sayyid Quthb, dia membagi tema-tema utama dalam satu surah menjadi beberapa paragraph (*maqtha'*), hal serupa juga dilakukan oleh Abdullah Syahatah. Pola pertama ini lalu dikembangkan oleh Salwa el-Awa dengan merelevankan dengan keilmuan modern, disamping mengkoherenkannya antar ayat kemudian mempatenkannya menjadi sebuah system dalam penentuan tema-tema utama pada sebuah surah.

Sebelum menganalisa teks Al-Qur`an, seorang penafsir harus memahami tujuan (*maqashid*) umum dari Al-Qur`an yaitu menghadirkan gambaran baru tentang kehidupan, nilai-nilai, system yang keseluruhannya bermuara kepada mewujudkan realitas kehidupan khusus. Penggambaran ini tidak mungkin ada, jika Al-Qur`an tidak lebih dahulu menggambarkannya seputar petunjuk, ketenangan bagi orang-orang yang beriman, dan hal-hal itulah yang ditemukan dalam kandungan teks Al-Qur`an.

Secara khusus, seorang penafsir dituntut untuk menggambarkan lingkaran suatu surah, suatu surah itu dikelilingi oleh informasi yang valid, terpercaya, dan komprehensif sebagai tujuan (*maqashid*) surah tersebut, maka langkah ini tidak mungkin dilalui kecuali sang penafsir benar-benar intens berinteraksi dengan teks Al-Qur`an tersebut secara langsung.² Seorang penafsir juga dituntut menentukan tujuan umum dan khusus suatu surah untuk kemudian diperinci kedalam sub bagian- sub bagian kecil (*asywath*). Lingkup ini kemudian diperluas tidak hanya terbatas dalam satu surah saja, namun mencakup satu juz. Penafsir bisa juga menggunakan langkah-langkah seperti membagi suatu surah kedalam sub bagian-sub bagian yang lebih kecil yang masing-masing dari sub bagian-bagian tersebut memiliki tujuan dan maksud utama, dan ini didahului dengan pemberian muqaddimah dari penafsir dalam mengarahkan tujuan dan maksud utama dari masing-masing sub bagian surah (*asywath*), namun tujuan dan maksud utama ini harus berjalan beriringan dengan maksud utama dari suatu surah tersebut.³

¹ Washfi Asyur Abu Zaid, *Al-Tafsîr al-Maqâsidi lisuar Al-Qur`ân al-Karîm*. Mekah: Alukah Press, 2013, hal. 36.

² Washfi Asyur Abu Zaid, *Al-Tafsîr al-Maqâsidi lisuar Al-Qur`ân al-Karîm...*, hal.34.

³ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur`an*. Beirut: Dar al-Syuruq, 2003.

Langkah-langkah diatas, didahului dengan pendekatan tematik (*manhaj al-maudhû'i*), hal ini diambil agar pemahaman yang dihasilkan dari suatu penafsiran bersifat komprehensif-integratif, kemudian dilanjutkan dengan penelusuran pemikiran *Maqasidi* (nilai-nilai esensial) dari balik teks. Hal ini dikarenakan makna yang difahami dari teks, terkadang tidak dapat difahami dari teks yang tersurat saja, namun berasal dari realita yang menyelimuti teks tersebut, sehingga seorang penafsir harus menemukan maqashid tersebut. Sebagaimana perkataan Syahrustani dalam karyanya *al-Milal wa al-Nihal*:
النصوص متناهية والواقع غير متناهية⁴ `teks-teks keagamaan sangat terbatas, adapun realita umat beragama tidak terbatas.`

Sedangkan pada *pola kedua* (asosiasi transmisi), penafsir tidak perlu mengasumsikan adanya hirarki kualitas metode. Masing-masing metode memiliki kedudukan yang sama dan sejajar. Sehingga, sebuah metode (tertentu) tidak perlu melayani metode lainnya. Mufasir secara bebas dapat memilih dan menggunakan metode yang memungkinkan untuk dioperasionalkan sesuai dengan ayat terkait.

3. Lingkar Maqashid Syariah berbasis Sistem dalam Tafsir Maqasidisistemik

Berawal dari gagasan Jasser Auda dalam mengembangkan Maqashid Syari'ah berbasis system, dengan mendasarkannya kepada enam prinsip dasar:

- f. *cognitive nature/al-Idrâkiyah* (watak kognisi): adanya pemisahan wahyu dan kognisi manusia.

Prinsip ini maksudnya bahwa fiqih adalah sebuah system –dengan makna ontologis- yang berhubungan dengan eksistensi sesuatu. Maka menerapkan watak kognisi dalam fiqih, akan mengantarkan kepada hasil yang sama sebagaimana legalitas justifikator (*al-mushawwibah*)⁵ yakni bahwa suatu hukum adalah hasil dari fatwa seorang ahli hukum (*faqîh*) dengan watak kognisinya berdasarkan keyakinan bahwa hasil fatwanya mendekati kebenaran, hal tersebut berimplikasi kepada keyakinan fatwa-fatwa fiqih lainnya pun bisa jadi mendekati kebenaran pula.⁶ Pengertian tersebut berimplikasi kepada pemisahan antara kognisi manusia dan teks yang diwahyukan.⁷ Lebih jauh lagi, kelompok *al-mushawwibah* ini juga

⁴ Abdul Mustaqim, *Al-Tafsir al-Maqashidi al-Qadhaya al-Muashirah fii Dhau'i al-Qur'an wa al-Sunnah al-Nabawiyah*. Jogyakarta: IDEA Press, 2020, hal. 102.

⁵ *Al-Mushawwibah* merupakan sekelompok *fuqaha* yang mendasarkan pada pendapat yang mengatakan bahwa hukum syariah kebanyakan difatwakan dari dugaan para *mujtahid* bahwa fatwanya tersebut adalah benar yang juga diambil dari dalil sebuah *nash*.

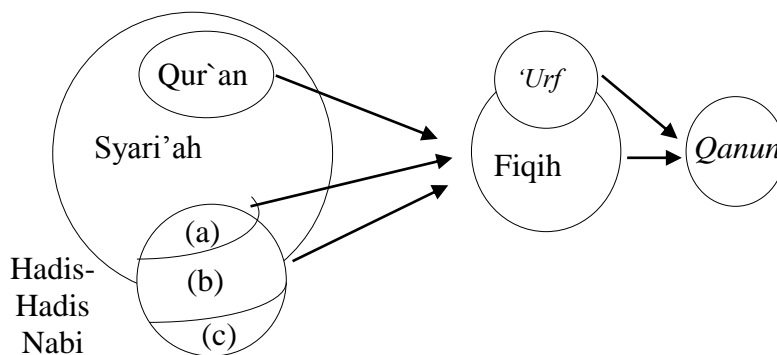
⁶ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*. Jilid.3. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379. hal.320.

⁷ Muhammad bin Ali al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*. Jilid.1. Riyadh: Dar al-Fadhilah, 2000. hal.140.

berpendapat bahwa kebenaran itu banyak (*al-haqq yata'addad*),⁸ sebuah teori yang mempengaruhi filsafat barat di abad pertengahan yaitu melalui seorang Ibn Rusyd.⁹ Para ahli hokum (*Fuqahâ`*) yang membangun teori ini diantaranya adalah para ahli hokum sekaligus *filusûf* (*al-fuqahâ` al-falâsifah*) seperti Abu Hasan al-'Asy'ari, Abu Bakar Ibn 'Arabi, Abu Hamid al-Ghazali, Ibn Rusyd, dan tokoh-tokoh mu'tazilah seperti Abu Hudzail, Abu 'Ali, dan Abu Hisyam. Teori ini diperkuat dengan pernyataan al-Ghazali bahwa hokum syariah merupakan dugaan kuat dari para ahli hukum bahwa sesuatu itu benar,¹⁰ namun al-Ghazali mengecualikan hokum-hukum yang sudah ditetapkan oleh *nash*.

Berdasarkan argumentasi diatas, maka dapat dipisahkan antara wahyu, fiqih dan pemahaman dasar (*al-idrâk*). Sehingga terbentuklah eksistensi watak kognisi dalam system manusia untuk menghasilkan fiqih. Fiqih disini berfungsi meningkatkan dari lingkup pemahaman wahyu (*al-ma'rifah al-mûhât*) menuju watak kognisi manusia dalam pemahaman wahyu (*al-idrâk al-basyarî li-ma'rifat al-mûhât*), hal tersebut bertujuan membedakan antara syari'ah dengan fiqih, dengan kata lain, jangan sampai permasalahan fiqih berkenaan dengan praktek ibadah dikaitkan dengan masalah aqidah.

Hal tersebut kemudian berimplikasi kepada pemisahan bentuk perbuatan Nabi saw berbasis maqasidinya, maka ada sebagian sunnah Nabi saw yang berada di luar wilayah wahyu, ada juga sebagian lainnya yang berada di perbatasan antara wilayah wahyu atau diluar wilayah wahyu.¹¹



⁸ Abdul Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar 'an Ushul Fakh al-Islam al-Bazdawi*. Jilid.4. Beirut: Dar Kitab al-Arabi, 2008. hal. 27.

⁹ Muhammad ibn Ahmad Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal wa Taqirir ma Bayna al-Syariah wa al-Hikmah min al-Ittishal*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1968.

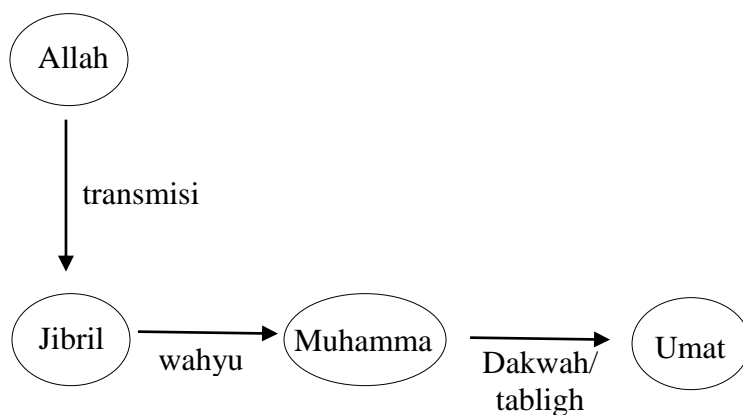
¹⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfâ fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Jilid.1. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1413. hal.252.

¹¹ Jasser Auda, *Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach Based on Maqasid al-Shari'ah*. Ph.D. Thesis. Department of Theology, Religious and Islamic Studies, University of Wales. Lampeter, UK. 2008.

Dalam kajian Al-Qur`an, fungsi kognisi dalam penafsiran dapat dilihat secara jelas sejak mendefinisikan Al-Qur`an itu sendiri. Bagi sebagian kelompok muktazilah, Al-Qur`an didefinisikan sebagai *fi`il Allah* (perbuatan Allah). Disisi lain, bagi kelompok Asy`ariyyah, Al-Qur`an dimaknai sebagai sifat Allah (*Shifât Allah*).¹² Hal ini berimplikasi kepada kesadaran bahwa peristiwa diwahyukannya Al-Qur`an, bukan ditujukan hanya untuk Nabi saw saja, dan jika wahyu ini adalah berbentuk suatu bahasa lisan, maka seharusnya yang disembarkannya pun adalah risalah yang berbentuk ucapan tanpa dikurangi sedikitpun. Hal ini dipertegas Al-Qur`an yang memisahkannya antara pengucap yang menerima wahyu dan penerima pertama wahyu. (Q.S.al-Haqqah:44, Q.S.al-Thur:33). Bahwasannya tugas penerima pertama wahyu adalah menyampaikan risalah bagi manusia dan bukan sekedar penerimaan Al-Qur`an dan keilmuannya saja, karena fungsi tersebut adalah tugas kenabian saja, sedangkan menyampaikan wahyu, menjadikan seseorang yang menyampaikannya disebut dengan seorang Nabi sekaligus Rasul.

Suatu Teks yang bernilai sastra (*balâghan*), tentu dikarenakan pembaca teks tersebut adalah seorang manusia, artinya manusia yang tunduk pada aturan kebahasaan itu sendiri dan juga bergantung kepada kebudayaan yang memiliki peran sentral dari suatu bahasa.

Proses Transmisi (*tanzîl*) harus dimaknai dengan diturunkannya wahyu Al-Qur`an kepada manusia melalui dua perantara; Malaikat Jibril dan seorang Nabi saw. Benar bahwa Al-Qur`an adalah risalah dari langit menuju bumi, namun bukan berarti hal itu merupakan sesuatu yang terpisah dari realitas budaya. Sesungguhnya Nabi saw secara umum menjelaskan wahyu tersebut dari dirinya sendiri dibarengi dengan sesuatu yang telah ia terima untuk disampaikan kembali kepada manusia.



¹² Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūn Nash Dirâsah fi Ulūm Al-Qur`ân*. Cairo: Hai`ah al-Mishriyah al-`Amah lil Kitab, 1990, hal. 246.

Manusia menjadi objek atas diturunkannya wahyu, maka sudah semestinya teks itu juga sesuatu yang difahami manusia, apalagi bermisikan kebahasaan disetiap proses transmisinya. Maka jika suatu teks merupakan sebuah penyampaian dari pembicara (Allah) ke penerima pertama (Nabi saw) juga ke seluruh penerima ucapan itu (manusia), maka sesungguhnya proses transmisi ini sebenarnya berbeda satu sama lainnya, baik dari sisi kebahasaan maupun dari sisi jumlah transmisinya.

Dalam tradisi para teolog (*mutakallimîn*), pemahaman dasar (*idrâk*) disebut sebagai *al-ma'rifah al-tsâniyah*¹³ yaitu pemahaman yang berasal dari proses berfikir (*al-nazhar*), sehingga suatu pengetahuan berada dibawah kendali manusia dan kehendaknya. Kebalikannya adalah *al-ma'rifah al-dharûriyyah* yaitu pemahaman yang ada dalam diri manusia secara alamiah atau disebut juga *al-ma'rifah al-ûla*. Berdasarkan teori diatas, seorang Abu Hudzail kemudian mensyaratkan dalam menghasilkan suatu pengetahuan, setidaknya mencakup tiga hal: Pengetahuan, kemampuan, keimanan.¹⁴ Dia juga membagi pengetahuan (*al-ma'rifah*) menjadi dua: pengetahuan pokok (*ma'rifat Allah*), dan pengetahuan hasil proses berfikir yang mengantarkan kepada *ma'rifat Allah*.¹⁵ Abu Hudzail seakan memposisikan diri berada di tengah-tengah, antara doktrin kelompok Jabariah pimpinan Jahm bin Shafwan (w.128 h.) tentang pengetahuan (*al-ma'rifah*) dan doktrin kelompok Qadariyyah pimpinan Ghaylan al-Dimasq (w.99 h.). Namun konsep Jabariyyah tentang *ma'rifat Allah* sebagai pengetahuan pokok terlihat tidak logis, disisi lain, konsep tersebut seakan menegaskan benturan antara dua prinsip dasar kelompok muktazilah; Prinsip keadilan Tuhan (*al-'adl*) dan ketauhidan (*al-tauhîd*), disaat meneguhkan ketauhidan Tuhan dengan meyakini kekuasaan-Nya yang luas, berimplikasi kepada anggapan bahwa manusia yang mampu menciptakan perbuatannya sendiri merupakan bentuk dari kekuasaan-Nya.¹⁶

Perihal pengetahuan (*al-idrâk*), dijabarkan lebih lanjut oleh dua tokoh Mu'tazilah; Abu Ishaq Al-Nazhzhah (w.230 h.) dan al-Jahizh (w.255 h.). menurut al-Nazhzhah, tabiat manusia ketika berfikir adalah bentuk kekuasaan Tuhan yang termanifestasikan sejalan dengan sebuah aturan etika, namun tidak tunduk sekalipun dengan segala yang bersifat

¹³ Abu Hasan al-'Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*. Jilid.1. Cairo: al-Maktabah al-'Ashriyyah., 1990, hal.214.

¹⁴ Ali Mushtafa al-Gharabiy, *Abu al-Hudzail al-'Allaf*. Cairo: Abu al-Husain al-Tijariyyah, 2019, hal. 90.

¹⁵ Abu Manshur Al-Baghdadi, *Al-Farq Baina al-Firaq*. Cairo: Maktabah Ibnu Sina, hal. 129.

¹⁶ Majid Fakhri, *Dirâsat fi al-Fikr al-Arabî*. Cairo: Dar al-Nahar, 1977, hal.78.

eksternal, sehingga manusia dengan segala potensinya merupakan bagian dari aturan ini.

Kognisi (*al-idrâk*) -sebagai level pertama dalam pengetahuan-muncul dari gerakan indrawi (*al-hawâs*), kognisi terhadap sesuatu yang terlihat misalnya, dikarenakan mata yang terbuka melihat benda-benda, dengan kata lain, hal tersebut merupakan bagian dari perbuatan yang dihasilkan dari suatu tabiat yang telah diciptakan Allah, dan menurut al-Nazhzhah, suatu kognisi (*al-idrâk*) adalah sesuatu yang Allah khusus melakukannya sebagai suatu kewajiban penciptaan yang termanifestasi dalam indera.¹⁷ Maka dalam teorinya, ia menyalahkan pendapat; `aku melihatmu karena aku menoleh.` Yang benar adalah; `aku melihatmu karena adanya tabiat penglihatan kognitif.`¹⁸ Maka jika kognitif (*al-idrâk*) merupakan perbuatan Allah, yaitu perbuatan yang dihasilkan, maka pengetahuan (*al-ma`rifah*) -secara lengkap yang dihasilkan dari suatu teori- juga merupakan perbuatan Allah yang sejalan dengan pergerakan hati, oleh karena itulah al-Nazhzhah kemudian mendefinisikan ilmu sebagai sebuah pergerakan diantara pergerakan-pergerakan hati.¹⁹

Lebih jauh lagi, seorang al-Haris al-Muhasibi (w.243) dengan karyanya yang berjudul *al-'Aql* dianggap sebagai orang yang pertama kali menulis tentang definisi akal dan ruang lingkupnya, ia juga termasuk yang pertama kali menisbatkan akal dengan sifat-sifat ketuhanan, konsepnya juga banyak dirujuk oleh para teolog *sifâtiyyah*²⁰ yaitu suatu kelompok yang menisbatkan kepada kelompok al-kilabiyyah yang dipimpin oleh Abdullah al-Kilabi (w.240) yang oleh kalangan Asy'ariyyah menganggapnya sebagai cikal bakal kelompoknya.²¹ Kelompok ini juga berkeyakinan bahwa tiada pencipta selain Allah, seluruh keburukan manusia diciptakan Allah, dan semua perbuatan manusia diciptakan Allah, dan bahwasannya seluruh manusia tidak mampu menciptakan sesuatu apapun.²² Lalu kalangan Asy'ariyyah mencoba mengurangi determinasi pemikiran jabariyyah dalam hal ketauhidan, makanya kemudian kelompok Asy'ariyyah berpendapat bahwa perbuatan manusia adalah ciptaan Allah yang dihasilkan seorang

¹⁷ Al-Qadhi Abd al-Jabbar, *Al-Mughnî fi Abwâb al-Tauhîd wa al-'Adl*. Jilid.9. Cairo: Wizarah al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Qawmi, 1965, hal.11.

¹⁸ Abu al-Husain al-Khayyath, *Al-Intishâr fi al-Radd 'alâ Ibn al-Rûwandi*. Beirut: al-Maktabah al-Katulikiyyah, 1957, hal.40-41.

¹⁹ Abu Utsman al-Jahizh, *Al-Hayawân*. Jilid.9 Cairo: Matba'ah Mushthafa al-Baba al-Halabi, 1943, hal.56.

²⁰ al-Harits al-Muhasibi, *Al-'Aql wa Fahm Al-Qur`an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1971, hal. 203.

²¹ Al-Haris al-Muhasibi, *al-Aql wa Fahm Al-Qur`an ...*, hal. 205

²² Al-Haris al-Muhasibi, *al-Aql wa Fahm Al-Qur`an ...*, hal. 201-202

manusia dengan kemampuan baru yang diciptakan Allah sebagai perbandingan suatu perbuatan atau yang bagi Allah hal itu adalah penciptaan, namun bagi manusia, itu adalah hasil perbuatan.²³

Berkenaan dengan teori ini, maka Akal dapat didefinisikan sebagai insting yang Allah ciptakan pada manusia yang mampu berlaku bijak dan digunakan sebagai suatu argumentasi. Atau suatu insting yang dibawa seseorang sejak lahir, yang terus berkembang dilengkapi dengan pengetahuan dan perangkat-perangkat berfikir.²⁴ Oleh karena itu, dalam menerima sebuah pengetahuan, akal dapat melalui tiga tahapan: *pertama*, insting fitrah; yaitu yang pertama kali Allah berikan kepada manusia, masing-masing manusia tidak bisa menyaksikan insting lain dan instingnya sendiri walaupun itu dengan bantuan perasaan, kecuali Allah perkenalkan insting tersebut dengan bantuan akal.²⁵ Dengan kata lain, itu adalah insting yang tidak dapat dilihat, didengar dan dirasakan. *Kedua*, tahap penggunaan teori dan dalil. Haris al-Muhasibi mengklasifikasikan dalil menjadi yang nyata/jelas dan yang samar-samar. Akal dan dalil saling menjamin satu sama lain, akal-lah yang berdalil. Adapun dalil yang samar-samar diperkuat dengan *illat* dalam dalil, maka mustahil ada argumentasi tanpa ada dalil, dan kenyataan adalah saksi bagi sesuatu yang tidak nampak, dan suatu berita menunjukkan kebenaran, maka siapa yang berdalil hanya kepada dalil sekunder (*furû'*) sebelum dalil primer (*ushûl*), maka ia telah keliru.²⁶ *Ketiga*, tahap penyempurnaan akal dan pengetahuan. Manusia terbagi empat macam; 1. Kelompok yang mengetahui kebesaran Allah lalu ia taat, 2. Kelompok yang mengetahuinya namun ia berpaling karena kesombongannya, 3. Kelompok yang fanatic buta sehingga tidak mampu melihat suatu kebenaran, 4. Kelompok yang hanya sebatas mengetahui kebesaran Allah saja, namun ia tidak melaksanakan perintahnya.²⁷ Perbedaan keempat kelompok ini adalah dalam tataran praktik implementasikan ritual ibadah saja, dan itulah yang diyakini seorang Al-Haris al-Muhasibi.²⁸

²³ Al-Haris al-Muhasibi, *al-Aql wa Fahm Al-Qur`an ...*, hal. 232

²⁴ Al-Haris al-Muhasibi, *al-Aql wa Fahm Al-Qur`an ...*, hal. 216

²⁵ Abu Bakar al-Baqilani, *Kitâb Al-Tamhîd*. Beirut: al-Maktabah al-Syarqiyah, 1957, hal. 14.

²⁶ Muhammad Rajab al-Bayumi, *Khuthuwât al-Tafsîr al-Bayânî*. Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah, 1971.

²⁷ Abu al-Fath al-Syahrustani, *Al-Milal wa al-Nihal*. Jilid.1. Cairo: Mushthafa Baba al-Halabiy, 1967, hal.139.

²⁸ Al-Haris al-Muhasibi merupakan seorang sufi yang memberikan porsi yang besar dari sebuah ritual ibadah dan olah jiwa (*mujâhadah*), oleh karena itulah ia tidak memisahkan antara pengetahuan dengan ritual ibadah, malahan menganggap seseorang yang tidak maksimal dalam ritual ibadahnya adalah orang yang tidak memiliki pengetahuan. Ada persamaan pemikiran antara dirinya dengan al-Jahizh, yaitu bahwasannya suatu pengetahuan

g. *wholeness/al-kulliyah* (keseluruhan): melihat persoalan secara utuh.

Para ahli fiqh mengkritik pendekatan atomistic dalam kajian ushul fiqh, kritikan itu dikarenakan pendekatan atomistic mendasarkan kepada dugaan/sangkaan dalam pendekatannya, apalagi Fakhrudin al-Razi memperkuat hal tersebut dengan beberapa argumentasi, ia meringkas pendapat para ulama Ushul Fiqih yang sampai pada kesimpulan bahwa dalil yang dimunculkan (*dalil al-khithâb*) tidak sekedar hanya sampai pada level dugaan/sangkaan semata.²⁹

Begitu pula para teolog yang mencoba mencari sisi kausalitas dari perbuatan Tuhan (*af'âl Allah*) sehingga sampai pada dua pembagian perbuatan Tuhan (*af'âl Allah*); perbuatan penciptaan (*fi'lun khalqiyy*) dan perbuatan perundangan (*fi'lun tasyri'iy*).³⁰ Para fuqaha dari kalangan Asy'ariyyah dan Zhahiriyyah meyakini bahwa perbuatan penciptaan (*fi'lun khalqiyy*) adalah berdasarkan kausalitas, adapun perbuatan perundangan (*fi'lun tasyri'iy*) memiliki *illat*, dengan teori yang menegaskan bahwa suatu hukum diberlakukan berbarengan dengan *illat* nya. Disisi lain, para fuqaha Mu'tazilah, Syi'ah dan Maturidiyah meyakini bahwa keseluruhan perbuatan Allah (*af'âl Allah*) berdasarkan kausalitas. Disini, seluruh madzhab terlihat sama dalam menerapkan sisi kausalitas sebagai basis teori ketuhanan (teologi).

Tidak ada keterkaitan yang pasti antara pemahaman akidah dengan logika kausalitas kecuali dalam pandangan para teolog yang menerapkan teori ini dalam menetapkan eksistensi Tuhan dan permasalahan lainnya yang ada dalam hal akidah. Dengan kata lain, jika logika kausalitas ini berevolusi menjadi logika keseluruhan (*wholeness/al-kulliyah*) dalam keilmuan beserta filosofinya, maka argumentasi-argumentasi itu pun secara otomatis akan mengikuti beriringan dengan perkembangan logika itu.

Makna keseluruhan (*wholeness/al-kulliyah*) dalam filsafat system ialah dalam rangka pembaharuan wacana keislaman kontemporer, tidak terbatas dalam ilmu fiqh saja, namun juga mencakup ilmu teologi (*'ilm al-kalâm*). Misalnya apa yang dijadikan landasan teori para teolog tentang argumentasi/dalil penciptaan (*dalil al-ikhthirâ'*), dalam pandangan

dapat dihasilkan oleh setiap manusia, dengan syarat seseorang itu meninggalkan kemaksiatan dan dosa, Adapun perbedaannya dengan al-Jahizh adalah dirinya berpendapat bahwa Allah telah memilih manusia yang akan diberikan petunjuk dan yang tidak, ia juga berkesimpulan bahwa perbuatan buruk, kemaksiatan dan kekafiran adalah bukan kehendak Allah swt secara umum. Mahmud Ismail, *Al-Harakat al-Sirriyah fi al-Islâm*. Beirut: al-Intisyar al-Arabiyy, 1997, hal.53.

²⁹ Fakhrudin al-Razi, *Al-Mahshûl fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Jilid.1. Riyadh: Mathba'ah al-Imam Muhammad ibn Sa'ud, 1400. Hal. 547-573.

³⁰ Ali bin Muhammad al-Amidi, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*. Riyadh: Dar al-Shami'i, 2003. hal.150.

filsafat system islam akan sampai pada kesimpulan bahwa suatu hal yang mustahil jika suatu perbuatan ada tanpa adanya tujuan, sebagai pengganti dari kesimpulan bahwa suatu hal yang mustahil jika suatu perbuatan ada tanpa adanya sebab. Tentang dalil pemeliharaan (*dalîl al-ri'âyah*), pandangan filsafat system islam menekankan keseimbangan dalam segala hal dengan tujuan utama keselamatan umat manusia, baik dalam system makhluk hidup ataupun bukan makhluk hidup, sebagai pengganti dari dalil-dalil pemeliharaan langsung klasik. Begitupula tentang dalil eksistensi Tuhan (*dalîl al-wujûd*), dalam pandangan filsafat system islam berpandangan bahwa suatu penciptaan akan berpusat seputar rancangan/disain sistemik komprehensif pada alam semesta sebagaimana yang dapat kita temukan di keilmuan saat ini dan apa yang Muhammad Abduh lakukan dalam mereformasi teologi ('*ilm kalâm*), sebagai pengganti dari dalil penggerak awal (*al-muharrrik al-awwal*) saja.

Namun diantara ulama, ada beberapa yang mencoba menggagas landasan berfikir secara menyeluruh (*wholeness/al-kulliyah*) seperti al-Juwaini dengan teori *al-qiyâs al-kulli*,³¹ juga al-Syathibi yang beranggapan bahwa Ushul Fiqih adalah berlandaskan *kulliyat al-syari'ah*.³² Hal tersebut, berlangsung hingga abad ke-19 oleh para ilmuan Barat, sedangkan para ilmuan Muslim hingga abad ke-20 pun masih menganut teori kausalitas ini.

Penerapan Maqashid Syari'ah secara individual klasik, kemudian diperbaharui dengan pola memberikan skala prioritas bagi maqasid kolektif (*al-Maqasid al-ijtimâ'iyah*) atas maqasid individu (*al-Maqasid al-fardiyyah*), sebagaimana yang dilakukan oleh seorang al-Thahir Ibn Asyur.³³ Begitu pula Rasyid Ridha yang memasukan agenda reformasi masyarakat muslim dan pemenuhan hak-haknya. Hal yang sama juga dilakukan Thaha Jabir al-Alwani yang memasukan agenda *maqashid* membangun peradaban (*al-'umrân*).³⁴ Adapun Yusuf al-Qaradhawi

³¹ Yaitu teori yang berpendapat bahwa kembali kepada landasan berfikir secara keseluruhan (*wholeness/al-kulliyah*) dalam hokum fiqh dapat dijadikan dalil dari sebuah hokum. Abu al-Ma'ali Al-Juwainiy, *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Jilid.2. Qatar: Qatar Univerity press, 1399, hal. 590.

³² Yaitu teori yang memberikan skala prioritas bagi kaidah keseluruhan (*wholeness/al-kulliyah*) diatas kaidah sebagian (*al-juz'iyah*), dengan kata lain bahwa hokum partikelir (*al-juz'iyah*) ditujukan sebagai penguat bagi hokum keseluruhan (*al-kulliyah*), yang menjadi tujuan utama (*maqâshid*) dari hokum tersebut. Abu Ishaq Ibrahim bin Muhyiddin al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*. Jilid 2. Saudi Arabia: Dar Ibnu Affan, 2007, hal. 61.

³³ Thahir Ibn Asyur, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*. Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2004. hal.50.

³⁴ Thaha Jabir al-Alwani, *Maqâshid al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Hadi, 2001.

berpendapat bahwa *Maqasid* Al-Qur`an adalah mengarah kepada pembentukan keluarga yang harmonis dan masyarakat yang kuat.³⁵

Di paruh kedua abad ke-20, barulah beberapa ilmuwan muslim memasukan landasan berfikir secara menyeluruh (*wholeness/al-kulliyah*), hal tersebut ditandai dengan diterapkannya prinsip tersebut dalam sebuah tafsir tematik (*Tafsir al-maudhû'i*) seperti karyanya Hasan al-Turabi yang berjudul *al-Tafsir al-Tauhîdi*. Dalam karyanya ini, ia menjelaskan bahwa dengan metode ketauhidan yang komprehensif (*wholeness/al-kulliyah*), membutuhkan beberapa unsur yang beragam; unsur bahasa misalnya, dibutuhkan pemahaman bahasa Al-Qur`an, yaitu pemahaman sebagaimana orang-orang di zaman pewahyuan. Unsur pemahaman manusia, dibutuhkan metodologi komprehensif dari alam ghaib dan alam nyata. Unsur topic bahasan, dibutuhkan pengelompokan tema ketauhidan dari ayat-ayat Al-Qur`an kemudian dikaitkan dengan kehidupan manusia sehari-hari. Unsur cakupan, dibutuhkan cakupan manusia kapan dan dimanapun ia berada, dibutuhkan juga hukum seputar ketauhidan dalam hal akhlaq kerohanian dalam rangka berfikir secara menyeluruh (*wholeness/al-kulliyah*).³⁶

Sebagai contoh dari tafsir tematik (*al-tafsir al-maudhu'i*) adalah penafsiran Q.S.Al-Baqarah yang membahas tentang tema orang-orang yang beriman dengan pahala yang akan didapatkannya, namun tidak cukup hanya Q.S.Al-Baqarah saja, akan tetapi harus dilengkapi dengan kandungan Q.S.Al-Mu`minun (juz 18). Demikian pula dengan tema orang-orang munafiq dengan balasan yang akan didapatkannya, namun juga harus diiringi dengan kandungan Q.S.Al-Munafiqun (juz 28). Juga dengan tema tentang Nabi Adam As. Yang tidak hanya ada dalam Q.S.Al-Baqarah saja, namun ada juga dalam Q.S.al-A'raf, Q.S.al-Hijr, Q.S.al-Kahfi, dan lainnya.³⁷

Dalam kajian Al-Qur`an, prinsip keseluruhan (*wholeness/al-kulliyah*) maksudnya adalah kesatuan struktur redaksi dan relasi maknanya (*al-wahdah al-binâ'iyyah*). Bahwa Al-Qur`an memiliki kesatuan dalam hal jenis, ragam, redaksi, tantangan, partikelir, dan kemukjizatannya yang tidak bisa tertandingi karya selainnya, dan karakteristik ini tidak terpisah satu dan lainnya, dengan kata lain ini maksudnya adalah bahwa setiap surah, ayat, juz, hizb, redaksinya seakan-akan adalah suatu kesatuan kalimat. Paradigm ini berasal dari Al-Qur`an itu sendiri (Q.S.Hud:1):

³⁵ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata`amal ma'a Al-Qur`ân*. Beirut: Dar al-Syuruq, 1999.

³⁶ Hasan al-Turabi, *Al-Tafsîr al-Tauhîdî*, Jilid.1. London: Dar al-Sîqi, 2004, hal. 25.

³⁷ Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1961, hal. 305.

الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

Alif laam raa, (inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu.

Kata *أُحْكِمَتْ* atau kata *ihkâm* yaitu menyatukan susunan suatu kesatuan yang mustahil terputus atau sobek, dan ini dipertegas juga dalam Q.S.al-Hajj: 52:

فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Al-Qur`an adalah satu kesatuan, suatu susunan ayat-ayatnya yang pasti, dan tidak mungkin terpartisi (terbagi-bagi) atau menerima sebagian dan menolak sebagian lainnya, ini layaknya satu kata, satu kalimat, satu ayat, walaupun sekilas nampak ayat-ayat, surah-surah itu terbagi-bagi, dan jika itu terbagi, maka sesungguhnya hal tersebut tidak sesuai dengan spirit pembelajaran. Dan bahwasannya diturunkannya wahyu (*tanzîl*) itu berfungsi untuk mengubah suatu realitas. Seorang manusia tidak mampu memahami Al-Qur`an sekaligus, namun seorang manusia memungkinkan memahaminya dengan terlebih dahulu menjadikannya satu kesatuan yang masing-masing kata dan huruf-hurufnya juga merupakan suatu kesatuan.

Kesatuan kalimat dalam kata dan bagian-bagiannya, layaknya seorang manusia dengan kesatuan anggota tubuhnya, dan perihal diturunkannya Al-Qur`an secara berangsur-angsur adalah untuk meneguhkan hati dan memudahkan manusia dalam memahami kandungannya yang satu kesatuan. Juga ketika terbersit dalam benak seseorang tentang pemahaman ayat yang berisikan suatu keburukan, seakan terasa menderita sesaat, seolah-olah ayat-ayatnya adalah satu kesatuan, begitupula jika hal tersebut adalah tentang hidayah, tentu akan memotivasi lainnya, dengan cara penguasaan akan penggambaran suatu hidayah tadi. Gambaran ini meneguhkan keunggulan Al-Qur`an yang semakin tak tertandingi bahkan karya seperti ensiklopedi sejarah umat terdahulupun tidak mampu menandinginya.

Jika Al-Qur`an tidak berdasarkan prinsip keseluruhan (*wholeness/al-kulliyah*), tentu Al-Qur`an sulit untuk menjelaskan tentang masa depan umat manusia, salahsatunya dengan cara menjelaskan *sunatullah* dengan prediksi, yang mustahil didapatkan dengan cara perdukunan sebagaimana yang dilakukan umat terdahulu, atau dengan cara analogi masa depan terhadap masa sekarang, akan tetapi yang dibutuhkan adalah pembacaan atas tanda-tanda kekuasaan-Nya dengan cara pembacaan yang ilmiah dan mendalam.

- h. *Openness/al-infitâhiyah* (keterbukaan): selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan.

Filosofi dasar dalam berbagai hal adalah bahwasannya dalam rangka mempertahankan eksistensinya, setiap system harus membuka diri dan memperbaharui dirinya. Dalam fiqih islam, ada dua unsur yang penting untuk diperbaharui; *Pertama*, hendaknya hukum fiqih bergerak menyesuaikan worldview, unsur pertama menandakan bentuk keterbukaan dalam fiqih islam. *Kedua*, terwujudnya keterbukaan filsafat hukum (*al-infitâh al-falsafî*).

Worldview atau *weltanschauung* adalah seperangkat memori yang melekat dalam akal pikiran kita seputar susunan utama alam raya.³⁸ Worldview itu terbentuk dari sekitaran kita, seperti agama, geografi, konteks lingkungan, masyarakat, ekonomi, dan lain sebagainya. Kesemua hal itu, jika dikaitkan dengan terma kebudayaan, maka merepresentasikan sebuah kebudayaan kognitif (*tsaqâfah mudrikah*) yaitu peran akal dan merasakan suatu hakikat yang dengannya manusia melihat dunia dan berinteraksi di dalamnya.

Dalam fiqih Islam sistemik, tradisi (*'urf*) dianggap sebagai salahsatu cara untuk menggerakkan system tersebut berinteraksi dengan alam yang ditempati manusia. Bahkan sudah menjadi pondasi utama ushul fiqih madzhab Hanafi yang bermotto kan; “yang diketahui secara tradisi (*'urf*) sama seperti yang dijadikan syarat dalam teks (*nash*).”³⁹ Sudah menjadi kesepakatan hampir mayoritas madzhab fiqih khususnya ketika tidak adanya teks tersurat tentang hukum sesuatu, maka boleh menjadikan tradisi (*'urf*) sebagai dalil,⁴⁰ yaitu tradisi darimana saja, bahkan tradisi yang berbeda dengan tradisi arab sekalipun.⁴¹ Sebagai contoh dari penerapan ini adalah: nilai suatu mahar, nilai mata uang dalam perniagaan, hokum menutup kepala/rambut ketika shalat, penggunaan bermacam logat dalam bahasa arab. Tidak diragukan lagi, hal tersebut menunjukkan bahwa sebuah tradisi (*'urf*) dalam lingkup klasikal yang terbatas.

Demikian pula dengan hukum-hukum fiqih lainnya yang sangat terkait erat dengan tradisi (*'urf*) arab abad ke-dua dan ke-tiga hijriyah dalam sejarah hukum islam, dalam lingkup politik saat itu, juga dalam

³⁸ James W Sire, *Naming the Elephant Worldview as a Concept*. USA: Inter Varsity Press, 2004. Hal.19-20.

³⁹ Muhammad Amin ibn Abidin, *Radd al-Muhtâr 'ala al-Durr al-Mukhtâr Hâsyiyah Ibn Abidin*. jilid.4. Saudi Arabia: Dar Alam al-Kutub, 2003.

⁴⁰ Abd Halim Sulthan, *Al-Guluw fi Hujjiyat al-Ijmâ' al-Ushâli; Shûrah wa Asbâbuh*. Iran: Sulthan li al-Nasyr, 2004. Hal.556.

⁴¹ Mas'ud ibn Musa Falusi, *Madrasah al-Mutakallimîn*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2004. Hal. 354.

hal makanan, sumber ekonomi, aturan masyarakat, kesemuanya itu sering dikenal sebagai wordview klasik. .

Misalnya saja seperti bentuk zakat fitrah yang dijadikan standar dalam fiqh klasik adalah makanan-makanan yang familiar di abad ketujuh masehi, seperti kurma, gandum, dan mentega.⁴² Contoh yang lain adalah prinsip aturan politik yang memisahkan antara *dâr al-amn* dengan *dâr al-harb* yang masih diadopsi kedalam hukum perundangan islam oleh para ulama modern sekalipun.⁴³ Misal lainnya adalah larangan seorang wanita tidak dibolehkan menikah kecuali dengan adanya seorang wali, dan hal demikian sesungguhnya adalah tradisi (*'urf*) arab yang dikuatkan dengan aturan islam yang tidak diterapkan setiap saat oleh pendapat sebagian ulama. Contoh lainnya adalah terkait dengan denda (*diyât*) bagi pelaku pembunuhan tidak sengaja yang dibolehkan membayar denda (*diyât*) kepada famili korban,⁴⁴ dan hukum itulah yang berlaku walaupun dengan kondisi suatu negeri yang tradisi (*'urf*)nya berbeda sekalipun. Contoh lainnya adalah penetapan pembunuhan yang tidak diketahui pelakunya diputuskan dengan cara *al-qassâmah* yaitu penetapan tersangka berdasarkan pengembalian tanggung jawab wilayah (pendapat mazhab Hanafi dan Zaidi), atau berdasarkan siapa yang paling dekat dengan barang bukti seperti darah (pendapat sisa mazhab lainnya).⁴⁵ Bahwasannya wordview modern telah berubah dibandingkan dengan contoh-contoh diatas.

Contoh paling jelas yang menunjukkan bahwa fiqh islam banyak dipengaruhi oleh wordview arab klasik dapat ditemukan dalam karya Ibn Taimiyyah yang berjudul *Iqtidhâ` al-Shirâth al-Mustaqîm*, dia menegaskan dalam karyanya tersebut bahwa pengikut ahlu sunnah wajib meyakini superioritas bangsa arab atas bangsa non-arab, bahkan dirinya tidak segan menamakan mereka yang tidak setuju dengan pendapatnya adalah fanatic sectoral (*syu'ûbiyyûn*) dimana mereka mengutamakan bangsa non-arab daripada bangsa arab.⁴⁶ Lebih jauh lagi, Ibn Taimiyyah juga menfatwakan bagi seorang non-arab tidak boleh menjadi pemimpin bagi orang arab, bahkan dalam hal shalat jama'ah sekalipun, seorang non-arab tidak boleh menjadi imam bagi orang arab, ia juga

⁴² Muhammad al-Zabidi, *Tâj al-'Arûs fî Jawâhir al-Qâmûs*. Beirut: Dar al-Nashr, 2000.

⁴³ Ibn Qayyim al-Jauzi, *Ahkâm Ahl al-Dzimmah*, jilid.2. Saudi Arabia: Ramadi al-Nasyr, 1997, hal. 728.

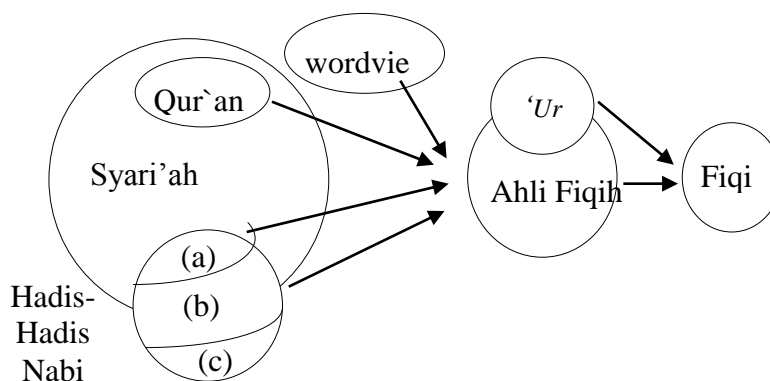
⁴⁴ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, jilid.3. Cairo: Dar al-Fath li al-'Alam al-'Arabi, 1994, hal. 29.

⁴⁵ Peters Rudolph, Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasama Procedure in Islamic Law, dalam *Islamic Law and Society* 9, no.2 (2002), hal. 133.

⁴⁶ Ahmad Taqiyudin Ibn Taimiyyah, *Iqtidhâ` al-Shirâth al-Mustaqîm Mukhâlifatû Ashâb al-Jahîm*, jilid.2. Cairo: Mathba'ah al-Sunnah, 1369, hal. 148–50.

menganjurkan agar memakai pakaian orang-orang arab, dan membenci pakaian orang-orang non-arab, bahkan dia juga mengutamakan orang-orang arab mendapatkan harta dari *bait al-mâl*.⁴⁷ Sudah nampak jelas bahwa contoh-contoh diatas sebenarnya melanggar prinsip egaliter (*Maqasid al-musâwah*) dalam islam.

Dari uraian tersebut, dapat ditarik benang merahnya adalah berdasarkan prinsip kognisi dalam Fiqih Islam, suatu tradisi (*al-'urf*) yang digunakan para *fuqahâ`* adalah sangat tergantung kepada worldview mereka, dengan catatan tidak menyalahi kaidah maqashid syariah yang berlaku. Hal tersebut merupakan cara untuk mensikapi dinamika yang muncul dalam tradisi arab klasik dimana para *fuqahâ`* kita hidup.



Wordview tersebut harus berdasarkan kognisi, yang bukan berdasarkan dugaan atau sangkaan, namun harus berbasis keilmuan. Dengan kata lain, seorang ahli hukum harus menguasai fiqih realitas (*fiqh al-wâqi`*).⁴⁸

Hal tersebut sekurangnya memiliki dua implikasi positif bagi hukum fiqih itu sendiri; *pertama*, pergeseran paradigma (*wordview*) para *fuqahâ`* akan mengurangi pemahaman sempit (*al-fahm al-harfi*) dalam fiqih islam. *Kedua*, diterapkannya prinsip keterbukaan dalam fiqih islam terhadap nilai-nilai kemanusiaan akan mengkonfirmasi kesesuaian antara hukum islam dengan realitas yang berbasis keilmuan (metodologis/ sistemik).⁴⁹

⁴⁷ Ahmad Taqiyudin Ibn Taimiyah, *Iqtidhâ` al-Shirâth al-Mustaqîm Mukhâlîfatu Ashâb al-Jahîm*, ... hal. 37, 60, 158.

⁴⁸ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al-Thuruq al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar'iyah*, jilid.1. Mekah: Dar Alam al-Fawa'id, 1428, hal. 5.

⁴⁹ Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah Kafalsafatin li Tasyri' al-Islamiy Ru'yah Manzhumiyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 1981, hal. 330.

Unsur kedua dalam pembaharuan fiqh islam adalah filsafat atau filsafat hukum islam yang dikenal sebagai *ushul fiqh*. Maka filsafat hukum islam harus senantiasa terbuka terhadap bahasan-bahasan filsafat itu sendiri, yang senantiasa berkembang seiring dengan kemajuan keilmuan manusia.

Ironisnya, dalam sejarah filsafat hukum islam, para *fuqahâ`* klasik banyak yang mengesampingkan jenis keilmuan ini, alasannya adalah bahwa pembahasan filsafat banyak yang mengadopsi pemikiran metafisika filsafat Yunani yang bertentangan dengan keyakinan ajaran islam,⁵⁰ bahkan sebagian ulama sampai pada sebuah fatwa yang melarang mempelajari ilmu filsafat.⁵¹ Diantara ulama yang mengharamkan filsafat adalah Ibn Aqil (512/1119), al-Nawawi (675/1277), al-Suyuthi (910/1505), al-Qusyairi (510/1127), Ibn Ruslan (1003/1595), al-Syarbini (986/1579), Ibn Shalah (643/1246).⁵²

Disisi lain, ada sikap berbeda yang ditunjukkan Ibn Rusyd (584/1189) yang menentang pelarangan filsafat tersebut, namun ia malahan mendapatkan intimidasi dan tekanan serta buku-bukunya diperintahkan untuk dibakar.⁵³ Ada juga beberapa ulama yang menentang pemikiran filsafat Yunani, namun berbeda dengan ulama pendahulunya yang menolak total ilmu filsafat. Akan tetapi beberapa ulama tersebut mengerahkan tenaganya untuk mengkritik pemikiran filsafat Yunani tersebut secara ilmiah, sembari mencari disiplin ilmu alternatif daripada ilmu filsafat tersebut, diantara ulama tersebut adalah Ibn Hazm⁵⁴ dan Ibn Taimiyyah.⁵⁵

Ibn Hazm dengan karyanya *Taqrîb al-Manthiq* dianggap sebagai usaha untuk menjelaskan relasi seimbang antara kemungkinan dan perizinan sebagaimana yang dikenal kemudian sebagai etika deontologis pada delapan abad setelahnya.⁵⁶ Ia juga tidak menolak total ilmu logika

⁵⁰ Misalnya teori para filosof tentang hukum eksistensi (*qidam*) alam raya, hal tersebut terekam juga dalam perdebatan sengit tentang tudingan saling menyesatkan (*tahafut*) antara Ibn Rusd dan al-Ghazali. Ibn Rusyd berpendapat bahwa alam raya itu eksis (*qidam*) sampai kapanpun, sedangkan al-Ghazali berpendapat bahwa alam raya itu eksis (*qidam*) semenjak dahulu, dan ini sama dengan pendapatnya para filosof Yunani.

⁵¹ Taqiyyudin Ibn Taimiyyah, *Dar`u Ta`arud al-`Aql wa al-Naql*. Jilid.3. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1997, hal. 218.

⁵² Jalaludin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsur Fi Tafsir al-Ma`tsur*. Jilid.3. Cairo: Markaz Hijr li al-Buhuts wa al-Dirasah al-Arabiyah wa al-Islamiyyah, 2003, hal. 86.

⁵³ Isham Nashshar, *Al-Khithab al-Falsafi Inda Ibn Rusyd wa Atsaruhu fi Kitabati Muhammad Abduh wa Zaki Najib Mahfuzh*. Cairo: Dar al-Hidayah, 2003, hal. 16–21.

⁵⁴ Wadi` Mushthafa, *Ibn Hazm wa Mawâqifuhu min al-Falsafah wa al-Manthiq wa al-Akhlâq*. Alexandria: Majma` al-Tsaqafi, 2000.

⁵⁵ Taqiyyudin Ibn Taimiyyah, *Dar`u Ta`arud al-`Aql wa al-Naql...*

⁵⁶ Von Wright, Deontic Logic. *Mind New Series* 60. No.237. (1951).

(*‘ilm al-manthiq*), menurutnya ilmu logika ini dapat menguji sebuah keilmuan, dengan kata lain ilmu logika merupakan standar suatu ilmu.⁵⁷ Ia juga menjelaskan bahwa hipotesa yang dihasilkan dalam logika dasar sejalan dengan hipotesa yang dihasilkan dalam logika wajib fiqih islam, dan pemikiran ini sesungguhnya berawal dari gagasannya al-Ghazali dalam karyanya *al-Mustashfâ*.⁵⁸

Di sisi lain, Ibn Taimiyyah mengkritik Aristoteles yang membedakan antara esensi dan aksi yang menurutnya tidak berdasar, ini berakibat kepada penolakannya bagi setiap sesuatu yang ditetapkan dengan cara `definisi` di seluruh perkara umum.⁵⁹ Oleh karena itu, ia mengkritik keterbatasan logika analisis menjadi logika analogi yang kemudian menjadi dalil umum. Kemudian ia menawarkan analogi keserupaan (*qiyâs al-syibhi*) sebagai metode dalam analogi logis (*qiyâs al-manthiqî*).⁶⁰ Ia juga mengkritik al-Ghazali dan lainnya yang berpendapat bahwa mereka mendukung filsafat Yunani sebagai standarisasi logika berfikir tanpa mendasarinya dengan dasar-dasar metodologis metafisika.⁶¹ Sebagaimana diketahui, bahwa al-Ghazali banyak mengadopsi logika filsafat Yunani dan memasukan analogi logika ke dalam analogi fiqih. Terlebih lagi dirinya ingin menformalisasikan *tanqîh al-manâth* yaitu suatu cara mencari *illat* dari setiap hukum islam, hal tersebut ia terapkan dalam menganalogikan secara bebas di kondisi awal.⁶²

Namun demikian, walaupun al-Ghazali mengkritik keras filsafat Yunani, namun logika Aristoteles yang ia adopsi ke dalam logika berfikir fiqih islam merupakan sebuah dasar yang ilmiah, hal tersebut menjadikan dirinya mendapatkan kritikan keras dari kelompok nominalis dan tekstualis.⁶³ Adalah al-Amidi (633/1236) dan al-Sabki (755/1374) dan ulama lainnya pengikut aliran Asy’ari dan Syafi’i yang menyetujui pendapat al-Ghazali dalam penggunaan `perangkat umum`

⁵⁷ Wadi’ Mushthafa, *Ibn Hazm wa Mawaqifuhu min al-Falsafah wa al-Manthiq wa al-Akhlaq*... hal. 203.

⁵⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfâ fi ‘Ilm al-Ushûl al-Fiqh*....

⁵⁹ Wael Hallaq, *Ibn Taimiyya against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

⁶⁰ Taqiyyudin Ibn Taimiyyah, *Dar`u Ta`arud al-‘Aql wa al-Naql*. Jilid.1... hal.203.

⁶¹ Taqiyyudin Ibn Taimiyyah, *Dar`u Ta`arud al-‘Aql wa al-Naql*. Jilid.3... hal.218.

⁶² Analogi silogis (*qiyâs al-istidâri*) ilustrasinya adalah: ini benar dan itu benar, atau keduanya benar, dengan catatan pasti keduanya tidak salah. Jika salahsatu sisi itu salah, maka sisi lainnya pasti benar, jika A adalah kebalikan dari B, maka jika A salah, pasti B adalah benar.

⁶³ Rafiq al-Ajam, *Al-Manthiq ‘Inda al-Ghazâli fi Ab`âdihi al-Aristûwiyyah wa Khushûshiyathi al-Islâmiyyah*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1990.

yang memungkinkan digunakan umat islam dari keilmuan atau pemikiran non-islam, dan yang tidak memungkinkan.⁶⁴

Teori Fiqih islam klasik juga dirasa belum mengakomodir gagasan para filosof muslim dengan ilmu logika (*ilm manthiq*)nya, sebagaimana yang dilakukan Ibn Sina (428/1037) dalam merekonstruksi logika aristoteles tentang Analogi silogis (*qiyâs al-istidâri*) sembari memisahkan kondisi terkait dimensi waktu, dimana dengan cara ini sebenarnya fiqih islam klasik yang bergantung kepada analogi, terlebih lagi untuk diterapkan dalam fiqih islam kontemporer.

Teori induksi (*istiqrâ'î*)nya al-Farabi (338/950)⁶⁵ pun belum banyak digunakan para *fuqahâ`* muslim, padahal teori ini bisa dikembangkan lagi menjadi cara berfikir induktif. Maka sebenarnya kritikan Ibn Hazm dan Ibn Taimiyyah terhadap logika Aristoteles merupakan pembuka jalan bagi logika induktifnya Jhon Stuart Mill yang dibiarkan begitu saja oleh Fiqih Islam klasik.⁶⁶

Ibn Rusyd cenderung lebih terbuka terhadap pemikiran filsafat Yunani sekalipun, bahkan dia membela para filosof dari tuduhan zindiq yang dilontarkan para fuqaha. Namun belum ditemukan karyanya yang menjelaskan ketersambungan/korelasi pemikiran filsafatnya dengan pemikiran fiqihnya, sebagaimana hipotesa sebagian kalangan.⁶⁷ Seperti yang kita ketahui bahwa seolah ada perbedaan yang dalam antara Ibn Rusyd sebagai filosof/*muallim tsâni* yang senantiasa menekankan berfikir filosofis sebagaimana ia tuliskan dalam karyanya *Fashl al-maqâl* dan *Syarh Aristhû* dan antara Ibn Rusyd sebagai seorang *fuqahâ`* yang senantiasa membela pendapat madzhabnya yaitu madzhab Maliki dengan karyanya *Bidâyah al-mujtahid*, maka menjadi penting bagi fiqih islam tersebut, dalam rangka memperbarui eksistensinya harus mengadopsi metode keterbukaan Ibn Rusyd terhadap filsafat dalam rangka memperbarui teori ilmu ushul fiqih itu sendiri.

Dalam sejarah penafsiran Al-Qur`an, pola penafsiran terpolarisasi menjadi dua; *bi al-riwâyah* dan *bi al-'aql*. Ibnu Khaldun kemudian menjelaskan relasi hubungan antara keduanya, yaitu bahwa *Tafsir bi al-riwâyah* maksudnya adalah dzatnya, Adapun *tafsir bi al-'aql* adalah

⁶⁴ Ali al-Sabki, *Al-Ârâ` al-Fiqhiyyah*. Jilid.2. Libanon: Dar al-Ma`rifah, hal. 644.

⁶⁵ Tony Street, *Rescher on Arabic Logic* dalam *Rescher Studies: A Collection of Essays on the Philosophical Work of Nicholas Rescher*. Germany: Deutsche Nationalbibliothek, 2008. Hal. 309.

⁶⁶ Majid Fakhri, *Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*. jilid.2. London: Colombia University Press, 1983, hal.353.

⁶⁷ Christopher B. Gray, *The Philosophy of Law Encyclopedia*. New York: Garland Publisher, 1999, hal. 439.

bahasa lisan yang menjadi produk keilmuan. Jenis kedua inilah yang kemudian banyak mendominasi penafsiran.⁶⁸

Munculnya *Tafsir bi al-'Aql* menjadikan corak penafsiran semakin beragam, Abu Hasan al-'Asy'ari dalam karyanya *al-Mukhtazin* banyak menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, walaupun kemudian banyak yang ia revisi sebagai dasar argumentasi bagi madzhabnya, bahkan untuk permasalahan yang bukan menjadi topik perdebatan teologis sekalipun.⁶⁹

Ia juga menghukumi proses menafsirkan sebagai sebuah kewajiban (*fardhu kifayah*).

i. *Multi dimentionality/ta'addud al-ab'ad*: melibatkan berbagai dimensi.

Dalam mendefinisikan sesuatu, para *fuqaha* tidak lepas dari dua cara; pembatasan (*al-hadd*) atau penggambaran (*al-rasm*), hal tersebut menjadikan kita mendefinisikan sesuatu tergantung kepada keterkaitannya terhadap sisi antonimitas disetiap sisinya, sebagaimana ujaran bahasa arab yang berbunyi `dengan antonimitas, sesuatu dapat didefinisikan.`

Pembagian *qath'î* dan *zhannî* merupakan pembagian yang dikenal dikalangan *fuqahâ` muslim*.⁷⁰ Bahkan al-Ghazali dalam mendefinisikan ilmu logika (*manthiq*) adalah metode dalam membedakan antara sesuatu yang definitive dan sesuatu hasil analogi (*qiyâs*), juga cara dalam membedakan antara keilmuan yang yakin/pasti dan yang tidak.⁷¹ Bahkan suatu keyakinan dapat diterima di sebagian hukum fiqh, seperti yang diungkapkan oleh Ali Jum'ah: "Mengumpulkan perangkat-perangkat dasar dalam memahami dalil-dalil teks, menjadikan suatu keyakinan semakin berperan dalam proses pengambilan keputusan (*ijmâ`*) yang memperluas wilayah keyakinan tersebut dari dalil-dalil praduga (*zhannî*) kepada dalil-dalil umum (*muthlaq*)."⁷² Bahkan dalam ushul fiqh, kemudian menjadikan hal keyakinan sebagai dasar dalam pengambilan hukum islam. `Klaim keyakinan` masing-masing mujtahid, ada yang dengan model bahasa (*qath'iyyah al-dilâlah*), ada juga yang

⁶⁸ Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Damaskus: Dar Ya'rab, 2004, hal. 384.

⁶⁹ Abu Qasim Ibn Asakir, *Tabyîn Kadzbi al-Muftarî*. Beirut: Dar al-Fikr, 1399, hal. 133.

⁷⁰ Abdullah Rabi', *Al-Qath'u wa al-Zhannu fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Cairo: Dar al-Nahar, hal. 24-27.

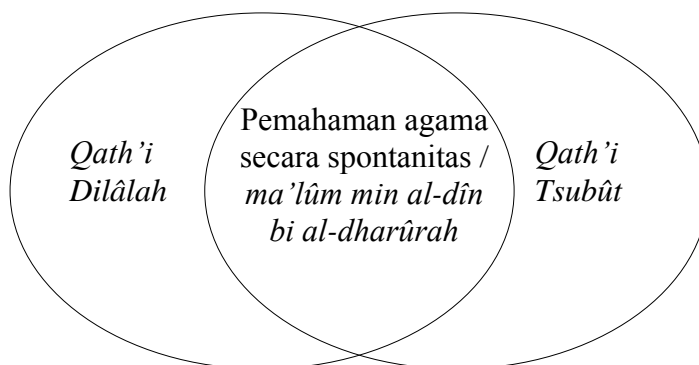
⁷¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Maqâshid al-Falâsifah*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1961, hal. 3.

⁷² Ali Jum'ah, *'Ilm Ushûl al-Fiqh wa 'Alâqatuhu bi al-Falsafah al-Islâmiyyah*. Cairo: al-Ma'had al-'Aly li al-Fikr al-Islamiy, 1996, hal. 29.

berbentuk sejarah (*qath'iyah al-tsubût*), juga ada yang berbentuk logika (*al-qath'u al-manthiqî*).

Namun, dalam rangka membangun prinsip fleksibilitas hukum, kita dapat memisahkan antara *Hadîts Âhâd* yang berbasis dugaan (*zhannî*) dan keyakinan dalam hal Aqidah. Maka hukum yang berdiri diatas dugaan (*zhannî*) adalah hukum yang dirumuskan dengan cara penelitian empiris, atau dengan kata lain hukum tersebut dapat ditentukan melalui ilmu humaniora ('*ilm al-ijtimâ'*').⁷³

Berdasarkan hal tersebut, para *fuqahâ`* lalu membuat satu jenis kelompok baru diluar dari kelompok *qath'i al-tsubût* dan kelompok *qath'i al-dilâlah*, yaitu kelompok dengan keyakinan paling tinggi yang berpendapat bahwa suatu hukum dapat diketahui melalui agama secara spontanitas (*ma'lûm min al-dîn bi al-dharûrah*) atau keyakinan yang pasti. Akan tetapi sebagian ulama mengkatagorikan kelompok ini sebagai kelompok yang *murtad*.⁷⁴



Bahkan selama berabad-abad lamanya, konsensus (*ijma'*) ulama sangat tunduk pada wilayah `keyakinan` yang kemudian memasukan seluruh permasalahan keagamaan ke dalam sesuatu yang pasti (*al-qath'iyat*), padahal itu adalah permasalahan yang masih dipertentangkan (*al-khilâfiyyat*), hal tersebut memicu konflik berkepanjangan dalam sejarah hukum islam, bahkan sampai pada sikap saling membid'ahkan dan mengkafirkan.

Maka dari itu, kemudian munculah alternatif ketiga yaitu logika yang pasti (*al-qath' al-manthiqî*) atau keniscayaan logis (*al-luzûm al-manthiqî*), yang dalam fiqh islam dikenal sebagai analogi (*qiyâs*). Walaupun kelompok Syiah, Zhahiri, dan Mu'tazilah menentang

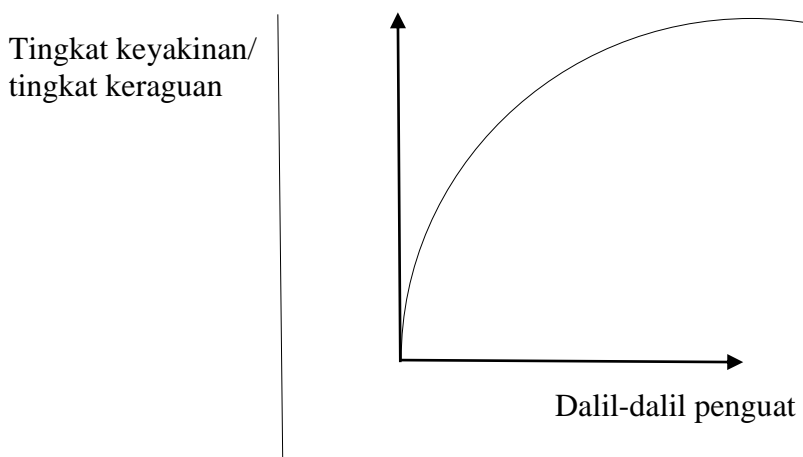
⁷³ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority, Dan Woman*. London: Oneworld Publication, 2001, hal. 238.

⁷⁴ al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsur Fi Tafsir al-Ma'tsur*, jilid.3....., hal. 86.

legalitas analogi (*qiyâs*) dalam hukum islam. Adapun ulama sunni, walaupun belum sepenuhnya menerima hal tersebut, namun ulama seperti al-Ghazali masih menganggap analogi (*al-qiyâs*) adalah *illat* dan menganggap *illat* yang dinisbatkan kepada suatu hukum tertentu sifatnya masih kemungkinan.⁷⁵

Al-Ghazali juga menambahkan pendapat *al-mushawwibah* yang mengatakan bahwa ada kemungkinan bahwa Allah belum memberikan satu sebab khusus dalam sebuah hukum, namun sebab yang sebenarnya adalah akal setiap mujtahid yang digunakan untuk menyatakan bahwa suatu hukum itu adalah benar. Maka pemisahan yang dilakukan al-Ghazali seputar suatu hukum benar menurut Allah atau benar menurut mujtahid, sebagaimana analisisnya seputar *illat*, sebenarnya memperkuat watak kognisi dalam fiqih islam, hal tersebut juga menjadikan analogi (*al-qiyâs*) berada diantara dalil-dalil yang belum pasti (*al-ihtimâliyyah*) sebagai pengganti bagi dalil-dalil yang sudah pasti (*al-yaqîniyyah*).

Pembagian sesuatu menjadi pasti (*yaqîn*) dan dugaan (*zhann*) telah menjadi realita sejarah. Secara sepontanitas, logika modern akan menilai apakah sesuatu hal menjadi pasti (*yaqîn*) atau dugaan (*zhann*) bergantung seberapa banyak dalil-dalil yang menguatkan sesuatu tersebut.



Hal tersebut diperkuat oleh Al-Qur`an yang nampaknya juga menggunakan pola tersebut, misalnya logika Al-Qur`an dalam menunjukkan eksistensi Allah (Q.S.Yunus:101) dimana setiap kali manusia menemukan dalil-dalil tentang eksistensi Allah, maka semakin tinggi tingkat keimanan dan keyakinannya terhadap-Nya.

⁷⁵ al-Ghazali, *Al-Mustashfâ fi 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh....*, hal.304

Sehingga dapat disimpulkan bahwa semakin sedikit tingkat keraguan dalam proses memformulasikan hukum fiqih islam, akan mempengaruhi hukum yang difatwakan dalam proses tersebut.

Sebelum memasuki pandangan yang multidimensi, perlu dibedakan antara perbedaan (*ta'ârudh/ikhtilâf*) dalil-dalil dan pertentangan (*tanâqudh*). pertentangan (*tanâqudh*) didefinisikan dengan konsekuensi logis dari pembagian benar dan salah, jujur dan dusta dalam suatu permasalahan.⁷⁶ Adapun perbedaan (*ta'ârudh/ikhtilâf*) dalil-dalil adalah perbedaan yang dialami para mujtahid dalam memahami dalil-dalil, jadi bukan perbedaan dalil-dalil itu sendiri.⁷⁷ Kebanyakan perbedaan (*ta'ârudh/ikhtilâf*) dalil-dalil yang terjadi adalah perbedaan antara dua Hadis Nabi saw yang disebabkan ketiadaan ketercukupan konteks (*munasabah*) yang mengiringi kedua Hadis tersebut, jadi bukan perbedaan pada Hadisnya.⁷⁸

Ada enam mekanisme versi ahli ushul fiqih dalam mensikapi perbedaan (*ta'ârudh/ikhtilâf*) dalil-dalil;

1. *Al-Jam'u*; cara ini dilatari prinsip `memfungsikan teks (*nash*) lebih baik daripada membuangnya.`⁷⁹ dengan cara ini, seorang *faqîh* dituntut untuk menemukan konteks Hadis yang hilang, dan menganalisa kedua Hadis yang berbeda berdasarkan konteks keduanya.⁸⁰
2. *Al-Naskh*; cara ini menunjukkan bahwa teks yang diturunkan belakangan menghapus teks yang lebih awal. Namun setelah diteliti akar kata dari *al-naskh* (*na-sa-kha*), tidak ditemukan Hadis Nabi saw yang menunjukkan penyebutan kata tersebut, melainkan ditemukan dalam perkataan para perawi ketika menjelaskan makna *ta'ârudh*, Adapun para sahabat ketika menggunakan kata *al-naskh*, adalah dalam konteks menjelaskan Hadis Nabi saw, namun dengan arti pengkhususan (*al-takhshîsh*) bukan dengan makna penghapusan (*al-ilghâ`*).

⁷⁶ al-Ghazali, *Maqâshid al-Falâsifah...*, hal. 26.

⁷⁷ Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Majmu' Fatâwa Ibn Taimiyah*. Jilid.19. Saudi Arabia: Majma' Malik Fahd li al-Thibâ'ah, 2004, hal. 131.

⁷⁸ Jasser Auda, *Fiqh al-Maqashid*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 2007, hal. 64.

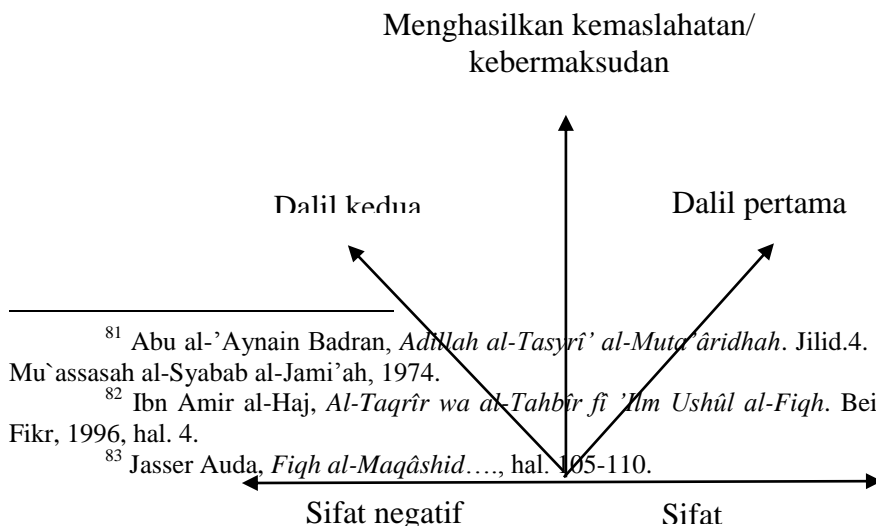
⁷⁹ Jalaludin al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazha'ir*. Jilid.1. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1983, hal. 191.

⁸⁰ Ayatullah Baqir al-Shadr, *Durus fi 'Ilm al-Ushul*. Jilid.2. Beirut: Dar Kutub al-Lubnani, 1986, hal. 222.

3. *Al-Tarjih*; suatu mekanisme penetapan suatu hukum dengan cara mengambil Hadis yang paling shahih, dengan meninggalkan Hadis lainnya yang dha'if.⁸¹
4. *Al-Tawaquf*; yaitu sikap bimbang seorang mujtahid ketika ia belum menentukan keputusan hukum yang diambil.
5. *Al-Tasâquth*; yaitu keputusan seorang mujtahid dengan meninggalkan kedua riwayat yang saling berbeda.
6. *Al-Takhyîr*; yaitu diperkenalkannya seorang mujtahid untuk memilih Riwayat mana yang sesuai dengan topik tertentu.

Madzhab Hanafi memilih cara *al-naskh* sebelum cara yang lainnya, kemudian *al-tarjih*.⁸² Sedangkan sebagian madzhab lainnya yang juga pilihan mayoritas ulama memilih cara *al-jam'*, adapun untuk pertentangan (*al-ta'ârudh*) cara yang paling banyak digunakan adalah *al-naskh* dan *al-tarjih*.⁸³ Ini kemudian menyebabkan banyaknya dalil-dalil terabaikan begitu saja, hal tersebut tidak lain disebabkan karena seorang *faqih* kurang memahami dalil-dalil dalam konteks penggabungan (*al-jam'*).

Pemahaman yang multidimensi berbasis maqasid syari'ah sistemik dapat menjadi solusi dalam mensikapi perbedaan dalil-dalil yang bertentangan, hal tersebut dapat diilustrasikan dengan perbedaan sisi positif dan sisi negative dalam gambar, dari kedua dalil yang berbeda tersebut secara alamiah akan saling bertentangan, contohnya perang dan damai, perintah dan larangan, duduk dan berjalan, laki-laki dan perempuan. Jika kita hanya melihatnya dari satu sisi/dimensi saja, maka kita tidak dapat menyatukan kedua dalil-dalil yang saling bertentangan itu, sebaliknya jika kita melihat kedua dalil itu dengan meluaskan satu sisi/dimensi tadi menjadi multidimensi, maka kita akan menemukan solusi dalam mensinkronisasi kedua dalil yang saling bertentangan dalam konteks yang multidimensi.



⁸¹ Abu al-'Aynain Badran, *Adillah al-Tasyri' al-Muta'âridhah*. Jilid.4. Alexandria: Mu'assasah al-Syabab al-Jami'ah, 1974.

⁸² Ibn Amir al-Haj, *Al-Taqrîr wa al-Tahbîr fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996, hal. 4.

⁸³ Jasser Auda, *Fiqh al-Maqâshid*...., hal. 105-110.

Dalam kajian tafsir, kritikan ditujukan untuk tafsir tematik, misalnya adalah kitab *al-Tibyan fi Aqsam Al-Qur`an* karangan Ibnu Qayyim Jauziy (w.751 h.) yang secara khusus menganalisa penafsiran Al-Qur`an terfokus pada topik ayat-ayat sumpah (*Aqsam*), namun ia tidak mengimbanginya dengan teori lainnya dan penafsir lainnya, sehingga pendekatan tafsir ini terlihat sangat parsial/atomistik dan terkesan terburu-buru.

j. *purposefulness/al-Maqasidiyah*: kebermaksudan.

Teori maqasidi sebenarnya mengisi kekosongan yang terjadi pada metodologi utama dalam formulasi hukum islam, dengan beberapa tawarannya, diantaranya rasionalitas, mewujudkan kemaslahatan, keadilan dan etika. Teori ini juga bertujuan mereformulasi ushul fiqh sembari melengkapi kekurangan yang ada didalamnya, dengan pembahasan-pembahasan klasikal yang disempurnakan dalam pembahasan-pembahasan yang lebih kontemporer.

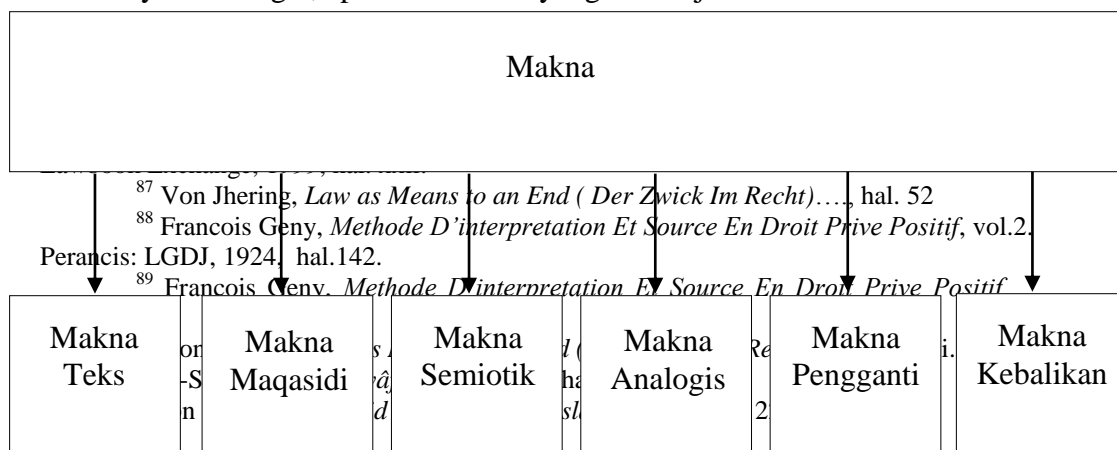
Terjadi polemik yang mendasar dalam pemahaman semantik terhadap diskursus-diskursus dasar dari Al-Qur`an dan Hadis yang justru dibangun bukan berdasarkan pemahaman maqasidi. Misalnya penggunaan diskursus *al-wadhîhah*⁸⁴ yang digunakan ketika membaca teks secara spontan mendapatkan prioritas diatas diskursus lainnya. Bagian dari diskursus *al-wadhîhah* diantaranya *al-nash*, *al-zhâhir*, *al-muhkam*. Disisi lain maqasidi dari suatu teks justru mungkin masuk dalam diskursus *ghair al-wadhîhah* atau *ghair al-sharîhah*, atau disebut sebagai *mufassar*, *isyârah*, *iqtidhâ`* yang dikonotasikan sebagai *zhanniyah* yang kemudian diadopsi sebagian besar madzhab fiqh selain madzhab hanafi menjadi *al-laqab*, *al-washf*, *al-syarth*, *al-ghâyah* dan *al-'adad* yang kesemua diskursus ini tidak dapat dijadikan sebagai dasar hukum walaupun diskursus-diskursus tersebut sesuai dengan maqasidi hukum islam itu sendiri. Hal tersebut juga dipertegas oleh Ibn Asyur.⁸⁵

⁸⁴ Madzhab hanafi menyebutnya *al-'ibârah*, adapun madzhab syafi'I menyebutnya *al-sharîh*.

⁸⁵ Ibn Asyur, *Maqâshid al-Syari'ah*....., hal. 234.

Problem tekstualitas dengan mengabaikan tujuan utama suatu hukum (*Maqasidi*) terlihat secara umum dalam teks-teks hukum, bahkan hingga aliran-aliran filsafat hukum modern sekalipun, sampai pada munculnya dua aliran filsafat hukum modern,⁸⁶ yang satu di German yaitu dalam karyanya Jhering,⁸⁷ yang satu lagi di Perancis yaitu dalam karyanya Geny,⁸⁸ kedua aliran filsafat hukum ini lebih menekankan kepada tujuan utama dari hukum itu sendiri (*al-Maqasidiyyah/ purposefulness*), bahkan lebih dari itu suatu hukum ditekankan lagi untuk direformulasikan ulang dengan filosofi dasar mewujudkan kemaslahatan dan keadilan. Jhering bahkan merekomendasikan untuk mengganti metode kausalitas dengan metode kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah/ purposefulness*). Geny juga merekomendasikan digunakannya metode yang berbasis kecenderungan kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah/ purposefulness*) dari sebuah hukum,⁸⁹ dalam hal ini, dia mengarahkan kepada tafsiran para penafsir hukum. Namun, usaha mengarahkan kepada kebermaksudan ini belum memberikan perubahan yang berarti dalam metode umum bagi filsafat hukum modern.⁹⁰

Dalam khazanah ushul fiqih juga sudah ada upaya mengarahkan pola fikir kepada kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah/ purposefulness*). Namun para pengusung maqashidi ini masih belum keluar untuk menyatakannya sebagai suatu kepastian hukum (*al-qath'iyah*) dan dapat dijadikan sebagai dasar legalitas (*hujjiyah*) sebuah hukum. Para pakar hukum juga belum menentukan sikap terkait dugaan (*zhanniyah*) metode maqashidi itu sendiri. Namun al-Syathibi merupakan tokoh yang berani dengan menyatakan maqashidi adalah sebagai perkara pokok agama (*ushûl al-dîn*) dan kaidah umum (*al-qawâ'id*) serta lengkap (*al-kulliyat*) dalam syariah.⁹¹ Ibn Asyur menempati posisi utama diantara kalangan *fuqahâ'* modern yang mengembangkan maqashidi dan menyatakan dengan tegas bahwa pola fikir maqashidi adalah dalil pasti (*qath'î*), atau dalil dugaan (*zhannî*) yang mendekati pasti.⁹² Maqashidi dinyatakan legal, apabila ada teks yang menunjukan itu.



Lebih jauh lagi, kalangan post-modern islam memisahkan maqashidi dari teksnya atau yang dinamakan sebagai ta`wil modern berbasis kemaslahatan dan kebermaksudan dengan mereduksi teks dan mengeluarkannya dari konteks tekstualitas,⁹³ atau dinamakan dengan sekularitas berbaju narasi agama.⁹⁴ kalangan post-modern mengkritik kelompok modernism yang membela para pemimpin diktator.⁹⁵

Suatu diskursus dalam ushul fiqih setidaknya dapat berhasil untuk mengakomodir teori kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah*) jika menerapkan beberapa hal, diantaranya:

1. Menambahkan unsur kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah*) ke dalam diskursus ushul fiqih. Suatu prioritas tidak hanya diberikan dari satu sisi saja, namun penekanan diberikan berdasarkan teori kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah*).
2. Diskursus pengkhususan (*al-takhsîsh*), penjabaran (*al-takwîl*), perubahan (*al-takhsîsh*) juga adalah dalam rangka penerapan teori kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah*) juga prinsip dasar kemudahan dalam fiqih islam.
3. Suatu diskursus memungkinkan berlakunya teori *mafhum mukkhâlafah*, bukan menerapkan teori sebaliknya dengan argumentasi suatu *illat* bisa digunakan untuk `dua hokum yang berbeda`,⁹⁶ sehingga jika dalam *mafhum mukkhâlafah* justru terkandung di dalamnya prinsip kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah*).

⁹³ Moghissi Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism; The Limit of Postmodern Analysis*. London: Zed Book Ltd, 2022, hal.90.

⁹⁴ Muhammad Arkoun, *Min al-Ijtihâd ilâ Naqd al-'Aql al-Islâmî*. Cairo: Dar al-Saqi, 1991, hal.221.

⁹⁵ Abu Ya`rab al-Marzuqi, *Islâh al-'Aqli fî al-Falsafah al-Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 2013, hal.12.

⁹⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqih*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 2007. hal. 139.

4. Dalam setiap teks Al-Qur`an dan sunnah mengandung prinsip maqashid syari`ah, yang kemudian dinamakan ayat-ayat umum (*âmah*) dan (*kulliyah*), disisi lain terdapat ayat-ayat particular (*khâshah*), jangan sampai ketika ayat-ayat particular itu lebih terlihat prinsip maqashid syariahnya dibandingkan ayat-ayat yang umum, maka ayat-ayat particular tadi jangan sampai diabaikan /disia-siakan.
5. Ayat-ayat global (*muthlaq*) dan ayat-ayat khusus (*muqayyad*) juga harus didahulukan prinsip kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah*) di dalamnya.

Prinsip kebermaksudan (*al-Maqasidiyyah*) sebenarnya dapat ditemukan dalam tafsir tematik (*al-maudhû`i*), yaitu memahami Al-Qur`an sebagai suatu hal yang komprehensif (*kulliyah*) dan integratif (*wihdah*).⁹⁷ Maka berdasarkan prinsip tersebut, ayat-ayat yang berkenaan dengan hokum (*âyât al-ahkâm*) akan bertambah cakupannya dari yang hanya berjumlah ratusan ayat menjadi satu Al-Qur`an penuh. Ayat-ayat berkenaan dengan akidah, kisah para Nabi saw dan eskatologi juga dapat menggambarkan prinsip komprehensifitas (*al-kulliyah*) yang dalam hal ini berfungsi juga sebagai pembahasan fiqih islam, bukan sekedar pembahasan akidah dan kisah saja. Maka dengan cara ini, akan membuka jalan dalam membentuk suatu dasar-dasar agama (*al-mabâdi`*) dan nilai-nilai akhlak yang merupakan tujuan inti dari penggalan-penggalan kisah hari kiamat, yang juga mampu menjadi *illat* suatu hokum, sebagai tambahan *illat* yang tersurat, yang dalam tradisi fiqih klasik dikenal sebagai *takhrîj al-manâth* yang dalam konteks maqashidi juga berfungsi sebagai *tanqîh al-manâth* dan *tahqîq al-manâth*.

Corak penafsiran yang beragam, dikomentari oleh Muhammad Abduh, bahwa semakin banyaknya kecenderungan khusus (*maqshad khash*) penafsiran, justru semakin menjauhkan dari tujuan utama dari ayat-ayat Al-Qur`an, bahkan berakhir kepada kepentingan sebagian madzhab saja.⁹⁸ Ia juga mengklasifikasikan tafsir kepada dua; *pertama*, Tafsir yang kering dan jauh dari inti ajaran Allah dan Al-Qur`an yaitu tafsir yang didominasi analisa kata dan kalimat. *Kedua*, tafsir yang menekankan kepada pemahaman yang mengantarkan manusia meraih kebahagiaan dunia dan akhirat. Lebih jauh lagi menurutnya tafsir adalah upaya seorang penafsir untuk memahami wahyu Allah beserta hikmah disyariatkannya suatu hokum, akidah, akhlak, yang mengarahkan ruh

⁹⁷ Hasan al-Turabi, *Al-Tafsir al-Tauhîdi*...., hal. 368.

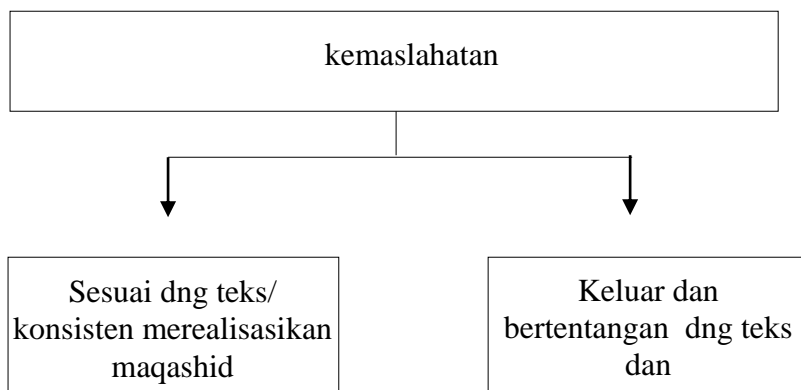
⁹⁸ Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Mannar*. Cairo: Dar al-Mannar, 1947, hal. 9–10.

manusia mendapatkan petunjuk yang sebenar-benarnya dengan cara meminta petunjuk dari Al-Qur`an.⁹⁹

Begitu juga dengan metode kritik Hadis, selama ini yang dijadikan standar dalam validitas Hadis adalah berdasarkan `cacat secara konten (*syudzûdz al-matan*)`, dimana ketika terjadi perbedaan antara satu Hadis dengan Hadis lainnya, dan seorang mujtahid tidak mampu menyatukan makna dari kedua Hadis yang berbeda, sehingga berimplikasi kepada dijadikannya Hadis yang lebih sedikit kepastiannya dianggap sebagai `cacat secara konten (*syudzûdz al-matan*).`

Disisi lain, ada gagasan untuk menjadikan standar validitas Hadis adalah berdasarkan cacat metodologis `*syudzûdz al-manhajî*`, yaitu bahwa Hadis yang cacat adalah Hadis yang tidak sesuai dengan prinsip nilai-nilai dasar dan tujuan utama agama islam, sebagaimana yang dapat difahami dengan cara pemahaman secara komprehensif terhadap teks agama, bukan hanya sebatas perbedaan parsial saja, yang oleh para modernis, menyebutnya dengan cacat metodologis `*syudzûdz al-manhajî*` yang digunakan dalam mengkritik riwayat-riwayat Hadis yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip utama secara komprehensif.¹⁰⁰

Demikian pula dengan prinsip kemaslahatan (*al-mashlahah*), ada sedikit kekhawatiran dari sebagian pakar jika memberikan ruang yang besar untuk kemaslahatan (*al-mashlahah*) akan bertabrakan dengan legalitas teks yang jelas (*al-nushûsh al-sharîhah*),¹⁰¹



hal yang sama juga dirasakan para pakar filsafat hokum, terlebih lagi ketika Mahkamah Agung Amerika Serikat dan sebagian pakar hukum dari Inggris mensyaratkan suatu maqasidi dapat diterima, apabila

⁹⁹ Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Mannar...*, hal.15.

¹⁰⁰ Thaha Jabir al-Alwani, *Madkhal ilâ Fiqh al-Aqaliyyât*. Cairo: Rabithah al-Alam al-Islamiy, 2006, hal.36.

¹⁰¹ Husain Hamid Hassan, *Nazhariyyat al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmî*. 2007.

dikuatkan dengan teks yang tertulis.¹⁰² Syarat ini juga sudah disepakati para ahli ushul fiqih islam. Sehingga, apabila maqasid syariah tersebut sesuai dengan teks agama, maka kemaslahatan tersebut dapat mendapatkan legalitas sebagai sebuah argumentasi hokum, yang juga sesuai dengan tujuan utama dari para fuqaha.¹⁰³ Dari sini, maka suatu kemaslahatan yang legal (*al-mu'tabarah*) dan kontekstual (*al-mursalah*) akan bercampur menjadi satu dalam sebuah kemaslahatan, baik itu tersurat (*bi al-tashrih*) maupun secara induktif (*bi al-istiqrâ'i*) dari teks wahyu.

- k. *interrelated hierarchy/al-harakiriyah al-mu'tamadah tabâduliyan*: saling keterkaitan antar nilai-nilai.

Pemahaman integratif berfungsi dalam mengubah pola berfikir post-modernisme yang atomistik. Benar, sebagian kelompok post-modernisme sudah mengkritisi sentralisasi pola fikir sebagian *fuqahâ`* dalam menformulasikan hokum. Tidak dipungkiri juga, bahwa kelompok post-modernisme sudah mencoba mengungkap konteks sejarah kebudayaan dalam fiqih islam dalam rangka menjabarkan sisi historitas suatu fiqih islam, namun kelompok post-modernisme nampaknya masih terjebak dalam pola berfikir sentralistik dan masih terfokus pada satu sisi/dimensi saja, misalnya hanya dari sisi linguistiknya saja, atau sisi histori, atau sisi kebudayaan saja, dengan meninggalkan sisi lainnya. Contohnya adalah pembahasan seputar gender dan feminisme dalam islam, bahwasannya poin masalahnya sebenarnya tidak hanya seputar sisi gender dalam sejarah hokum islam saja, namun disana ada sisi-sisi/dimensi-dimensi lainnya yang mempengaruhinya, seperti dimensi politik, ekonomi dan lainnya yang membentuk fiqih islam itu sendiri, dan hal ini banyak luput dari kajian para pemikir post-modernisme.

Maka dengan pendekatan maqashid syariah berbasis system, bertujuan menyingkirkan pola fikir atomistik dalam fiqih islam itu sendiri, hal ini dapat ditempuh setidaknya dengan cara mengungkap dari sisi sumber referensinya, sisi semantik linguistiknya, sisi metode formulasi hukumnya, kajian tentang aliran-aliran filsafat dan pemikiran yang mengiringinya, sisi historitas dan kebudayaannya dan dimensi-dimensi lainnya. Sisi-sisi yang sistemik ini layaknya *puzzle* yang harus disatukan sehingga dapat menggambarkan wajah fiqih islam yang konprehensif.

¹⁰² Christopher Berry Gray, *The Philosophy of Law an Encyclopedia*. UK: Taylor and Francis, 2013, hal.428.

¹⁰³ Abu al-Ma'ali al-Juwayni, *Al-Ghiyâtsi*. Saudi Arabia: Maktabah Imam al-Haramaini, 1401, hal. 253.

B Tahapan dan Langkah Tafsir Maqasidisistemik

1. Tahapan Umum Metode Tafsir Maqasidisistemik

Untuk mendapatkan makna tekstual sekaligus kontekstual yang lebih akurat dan luas dalam ayat-ayat Al-Quran, secara garis besar, metode tafsir Maqasidisistemik dapat dirumuskan dalam dua tahapan: *Pertama*, analisa teks bahasa. *Kedua*, analisa konteks penafsiran.

Pada *tahapan pertama* (analisa teks bahasa). Analisa teks bahasa ini dalam istilah Amin al-Khulli disebut dengan analisa mengenai Al-Qur`an itu sendiri (*dirâsah mâ fi Al-Qur`an*). Yaitu yang dimulai dengan menganalisa kosakata. Penafsir harus meneliti *entri-linguistik* sebuah kata yang hendak ditafsirkannya untuk menyingkirkan makna-makna etimologis dari yang lain, kemudian mengamati makna-makna etimologis entri tersebut, lalu mengurutkan pengertian yang paling terdahulu atau yang paling dekat dengan masa Nabi Saw, hingga ia benar-benar mantap pada satu pengertian yang diperolehnya melalui proses pengunggulan (*tarjîh*).

Dalam upaya memahami kata-kata yang ada dalam Al-Qur`an, penafsir tidak cukup hanya melihat makna etimologis (harfiah) suatu kosa kata saja, namun juga harus melihat makna fungsional kata tersebut. Oleh sebab itu, setelah menemukan makna-makna etimologinya, dilanjutkan dengan mencari makna fungsional kata tersebut dalam Al-Qur`an dengan cara mencari lokasi-lokasi pemakaiannya. Setelah itu dikaji dan diteliti untuk menemukan kesimpulan mengenai pemakaian kata tersebut. Dengan begitu, penafsir bisa sampai pada kedua tataran pemaknaan: dari makna etimologis ke makna fungsional yang ada dalam Al-Qur`an. Dengan usaha ini, ia bisa melangkah dengan tenang untuk melakukan penafsiran atas kata tersebut pada posisinya di dalam ayat yang sedang dijadikan obyek penafsiran.¹⁰⁴

Tahap selanjutnya adalah meneliti susunan kata (*murakkabât*) sebagai alat bantu, penafsir bisa menggunakan bantuan ilmu-ilmu bahasa dan sastra, seperti nahwu, balaghah dan seterusnya. Dalam tahapan ini, seorang penafsir jangan sampai memaparkan penjelasan redaksi ayat-ayat Al-Qur`an sisi gramatikal secara berlebihan, sebagaimana yang sering dilakukan oleh ahli tafsir klasik. Alat bantu ini berguna untuk menjelaskan makna, mendefinisikannya, mengamati titik kesamaan makna dari beragam versi qira`at terhadap satu ayat dan titik perjumpaan makna-makna fungsional sejenis di dalam Al-Qur`an. Selain itu juga, konteks balaghah bertujuan untuk menunjukkan keindahan ujaran yang ada dalam gaya bahasa Al-Qur`an, mencari

¹⁰⁴ Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*..., hal.312-315.

kejelasan wawasan-wawasan keindahan ini, dan memperjelas porsi-porsinya dalam ruang lingkup cita rasa yang indah yang menjadi karakteristik susunan kata bahasa Arab.

Langkah-langkah dalam metode tafsir tematik (*al-maudhû'i*), menurut penulis perlu dilalui sebelum penafsir melanjutkan analisa konteks penafsiran, diantaranya;¹⁰⁵

1. Penyebutan nama surah sesuai dengan urutan mushaf (*tauqîfî*). Jika ada lebih dari satu nama surah maka semua disebutkan, dan disebutkan rahasia dibalik penamaan surah tersebut atau nama-nama tersebut, dan mencari relasi antara nama surah sesuai urutan (*tauqîfî*) dan tema surah secara umum.
2. Mempertimbangkan nama surah hasil consensus/*ijtihâdî*, baik itu hasil ijma' para ulama klasik, atau hasil ijtihad pribadi penafsir, dan mencari relasi antara nama surah hasil consensus/*ijtihâdî* tadi, dan tema surah secara umum.
3. Menelusuri masa dan tempat diturunkannya suatu surah, apakah surah tersebut adalah makkiyah atau madaniyyah, baik secara keseluruhan atau sebagian makkiyah dan sebagian lainnya madaniyyah.
4. Menceritakan konteks diturunkannya suatu surah, apakah diturunkan di masa awal dakwah islam, masa pertengahan, atau periode akhir dalam dakwah Nabi Saw. baik itu di Mekah atau di Madinah.
5. Menentukan tujuan utama (*ahdâf*) suatu surah, dan maqashid surah, dan menghasilkan maqashid ini melalui pembacaan produktif dari ayat-ayat Al-Qur`an secara intensif, dan menggunakan maqashidi tersebut.
6. Mengenal suatu surah beserta maqashidinya secara mendalam, juga menemukan pilar-pilarnya yang utama, juga tema umum surah beserta langkah-langkah menemukan pilar-pilar tadi dengan bantuan dari penelusuran ayat-ayat yang ada dalam suatu surah.
7. Mengkaitkan surah tersebut dengan surah sebelumnya berdasarkan susunan mushaf utsmani, disertai dengan keterkaitan tema diantaranya.
8. Membagi surah yang panjang dan sedang menjadi beberapa bagian, disertai dengan kandungan surah bagian awal, bagian akhirnya, dan membagi ayat-ayat tersebut menjadi tema-tema terpisah. Apabila pembagian ini dirasa terlalu sulit, penafsir setidaknya membaginya ke dalam beberapa kesatuan utama, lalu menentukan temanya, kemudian mencari relasi antara kesatuan-kesatuan tersebut.

¹⁰⁵ Shalah Abd Fatah al-Khalidi, *Al-Tafsîr al-Maudhû'i baina al-Nazhariyyah wa al-Tathbîq*. Jordania: Dâr al-Nafâ'is, 2012, hal. 85-87.

9. Membagi kesatuan-kesatuan yang ada dalam surah menjadi topik-topik tematis, lalu menyebutkan ayat-ayat yang sama, dan mencari relasi antara topik-topik tersebut.
10. Menyimpulkan nilai-nilai terpenting dari suatu surah, dan makna-makna yang dihasilkan, dan menekankan dimensi-dimensi realita dari problematika kontemporer, disertai dengan tawaran solusinya.
11. Merujuk penafsiran surah kepada karya-karya tafsir primer sebagai bahan komparasi.
12. Langkah ini diakhiri dengan mengurutkan dan membagi ke dalam beberapa bab/bagian, yaitu pada delapan langkah pertama diatas secara konsisten, sehingga muncul tema surah sebagai kesatuan yang tak terpisahkan dan terlihat sisi karakteristik yang muncul, tema umum, dan pilar utama serta tujuan spesifik dari suatu surah.

Namun dalam menentukan tema khusus di suatu surah adalah bukan hal yang mudah, problematika yang sering dihadapi diantaranya adalah:

1. Tema-tema Al-Qur`an yang tumpangtindih;

Jika penafsir memilih salahsatu tema dalam Al-Qur`an, maka akan muncul pertanyaan, apakah Al-Qur`an merupakan kumpulan tema-tema terpisah? Jika benar demikian, berarti tafsir tematik (*maudhu'i*) secara diam-diam sedang melepaskan konstruksi bangunan yang terkandung dalam Al-Qur`an? Jawabannya tentu tidak, bahwa setiap karya tulis khusus pasti membahas tema-tema yang beragam, sama seperti problematika-problematika yang ada di kehidupan yang tidak mungkin dipisahkan dari kehidupan itu sendiri. Maka bagi seorang penafsir tematis, harus selalu menghubungkan/mengkorelasikan satu tema dengan system dan nilai-nilai ajaran agama islam di satu sisi, dan di sisi yang lain, kemudian penafsir tadi harus melanjutkan analisis tematis dalam suatu surah/ayat.¹⁰⁶ Pertanyaan berikutnya adalah, apakah dengan tema-tema Al-Qur`an yang tumpangtindih tersebut meruntuhkan teori metode tematis? Seorang penafsir tematis, pada saat menentukan suatu tema dalam surah, sesungguhnya sedang membahas seluruh dimensi yang ada dalam ayat-ayat Al-Qur`an, karena jika ia tidak menyadari karakteristik ini, tentu ide korelasi antar tema-tema Al-Qur`an menjadi keliru.¹⁰⁷

2. Metode tematik sebagai antitesa dari fanatisme madzhab;

Metode tafsir tematik, dianggap para pengusungnya sebagai benteng dari pentakwilan-pentakwilan ayat-ayat Al-Qur`an yang

¹⁰⁶ Abdul Basith al-Ridha, *Al-Manhaj al-Maudhû'i*. Cairo: Maktabah Ibnu Sina, 1998, hal.202-203.

¹⁰⁷ Mushtafa Nashif, *Nazhariyyat al-Ma'nâ fî al-Naqd al-'Arabî*. Beirut: Dar al-Andalusi, 1990, hal. 200

melenceng jauh dari makna sebenarnya, contohnya doktrin-doktrin madzhab-madzhab teologis yang masuk ke dalam penafsiran. Disisi lain, ada anggapan bahwa pendapat tersebut merupakan `propaganda murahan` yang mempromosikan metode tematik sebagai metode penafsiran. Realitanya adalah bahwa tafsir tematik modern masih didominasi corak sastra yang diformulasikan ke dalam metode tematik, dan belum ada sejarah penafsiran yang menunjukkan bentuk provokasi atas suatu keyakinan sebagaimana yang dikhawatirkan pendukung tafsir tematik.¹⁰⁸ Maka pertanyaan berikutnya adalah apakah memungkinkan tafsir tematik menjadi benteng dari pentakwilan-pentakwilan madzhab-madzhab teologi, fiqih, filsafat yang memenuhi sejarah penafsiran Al-Qur`an selama ini? Atau benar anggapan yang mengatakan bahwa tafsir tematik adalah lebih mirip dengan tafsir klasik yang dikolaborasikan ke dalam penafsiran tematik? pertanyaan ini dijawab oleh para pengusungnya dengan bahwa salahsatu keunggulan metode tematik adalah kemampuannya untuk melampaui perbedaan pendapat dan pentakwilan madzhab-madzhab teologis dan filsafat dalam Al-Qur`an.

3. Relasi Tafsir tematik dan Sunnah Nabi Saw;

Pertanyaan yang muncul adalah apakah kesimpulan umum dari tafsir tematik yang berupa gagasan, hukum, etika, adalah berlawanan positif dengan islam dalam tema khusus? Ataupun hanya sekedar memosisikan pada posisi Al-Qur`an itu sendiri yang bersumber dari sumber otentiknya? Jawabannya adalah bahwa tafsir tematik mengarahkan kepada pemahaman keislaman yang benar, hal ini karena dibedakannya antara pemahaman dasar tentang Islam (*al-islamiyyah*) dan pemahaman Al-Qur`an (*Al-Qur`aniyyah*), pemahaman Al-Qur`an (*Al-Qur`aniyyah*) lebih khusus dari pemahaman dasar tentang Islam (*al-islamiyyah*).

Pada *tahapan kedua* (analisa konteks penafsiran), diharapkan mufasir mampu mengoptimalkan seluruh perangkat epistemologi yang dimiliki oleh manusia untuk memahami realitas konteks Al-Quran.

Dalam menemukan konteks penafsiran, penafsir tidak bisa mereformulasikan maqashidi dari luar teks, namun harus focus terhadap sumber kitab suci ini. Apalagi, selama ini lima kebutuhan dasar (*dharuriyyât khamsah*) dalam maqashid syari'ah belum terealisasikan secara maksimal, hal tersebut salah satunya karena periode al-Syathibi yang telah berlalu dan usang, yang sudah tidak relevan dengan problematika kekinian.

¹⁰⁸ Muhammad Ibrahim Syarif, *Ittijâhât al-Tajdîd fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm*. Cairo: Dar al-Salam, 2008, hal.517.

Oleh karena itu, mereformulasikan maqashid-maqashid tersebut menjadi langkah dasar dalam menetapkan Maqasid Al-Qur`an berdasarkan sumber kitab suci ini.

Lima formulasi maqashid modern tersebut adalah; *tauhîd*, *tazkiyah*, *al-‘umrân*, *al-ummah*, dan *al-da’wah*.¹⁰⁹ Kelima maqashid ini merupakan dasar menuju metode sistemik-integratif-komprehensif yang relevan. Kelima maqashid ini sebenarnya adalah pengembangan dari maqashid-nya Syathibi. Dari maqashid inilah terbentuknya sistem aqidah, syari’ah, dan akhlak umat islam pasca syathibi, gagasan ini juga sebenarnya ingin mengembalikan maqashid-maqashid yang ada kembali mendasarkan kepada lima Maqasid Al-Qur`an yang luhur, yang bersumber dari sumber utamanya yaitu Al-Qur`an.

Lima maqashid (*tauhîd*, *tazkiyah*, *al-‘umrân*, *al-ummah*, dan *al-da’wah*) ini adalah kongklusi dari pembentukan dan perlindungan bagi individu dan kolektif sekaligus, dan ini menjadi distingsi keduanya (maqasid kontemporer dan klasik). Maqashid klasik seakan-akan hanya berfungsi sebagai perantara (*wasîlah*) syariat saja, bukan tujuan utama (*Maqasid*)nya. Dengan kata lain Maqashid klasik terkesan minim produktifitas, hal tersebut dikarenakan karena dalam pembentukannya hanya sesuai dengan satu masa dan satu tempat saja, namun tidak sesuai dengan masa dan tempat lainnya, dan tidak dapat dikembangkan lagi. Apalagi dalam membantu pemahaman gerakan pengembangan maqashid yang relevan dengan pembentukan peradaban berdasarkan langsung dan dari Al-Qur`an, karena maqashidnya Syathibi adalah formulasi dari beragam keilmuan yang secara tidak langsung bersinggungan dengan Al-Qur`an.

Pengembangan berikutnya dilakukan oleh Ibnu Asyur dengan mengembalikan maqashid tersebut kepada tujuan terbesar Al-Qur`an, yaitu sebagai perhatian Al-Qur`an terhadap kondisi kekinian yang kompleks melalui beberapa tujuan utama, seperti; perbaikan *ummah*, dengan cara *tazkiyat nafs*, menuju masyarakat yang beradab (*al-‘umrân*).¹¹⁰ Bahkan dalam tafsirnya, secara tegas Ibnu Asyur menyimpulkan bahwa tujuan penafsiran setidaknya mencakup sepuluh tujuan utama, tiga diantaranya; kemashlahatan individu, kemaslahatan kolektif, dan membangun peradaban. Lalu ia melanjutkan kepada tujuan keempat yaitu: kesadaran memahami tujuan utama (*Maqasid Al-*

¹⁰⁹ Shadiq Muhammad Wajihuddin, *Manhajiyat al-Jam’i baina al-Qira`atani fi Fikr Thah Jabir al-Alwani*, dalam *Majallat al-‘Ilmiyyah li Kulliyat al-Adab bi Jami’at Asyuth*. √ 1. no. 66 (2018): 131–45.

¹¹⁰ Thahir Ibn Asyur, *Maqâshid al-Syarî’ah al-Islâmiyyah*...Jilid.1, hal. 81.

Qur`an).¹¹¹ Seorang penafsir harus mampu mengembalikan hegemoni Al-Qur`an terhadap karya ulama klasik (*al-turâts*). *al-Turâts* yang didefinisikan sebagai pemahaman yang memenuhi teks Al-Qur`an, yaitu pemahaman yang sesuai dengan konteks maqashidi Al-Qur`an, kemudian diformulasikan menjadi dasar-dasar dalam memahami makna Al-Qur`an yang relevan.

Ibnu Taimiyah menekankan urgensi *tazkiyah* yang menjadi pijakan penting dalam perumusan maqashid dari masa klasik sampai modern. Menurutnya, *tazkiyah* merupakan suatu sarana melatih akal, rohani, dan jasmani. Syariat islam yang hadir dengan beragam aturan hukumnya, sesungguhnya adalah dalam rangka untuk melatih jiwa seseorang dari faktor-faktor yang muncul secara beragam dan bervariasi. Sehingga jika seseorang berhasil melaluinya, maka ia telah mendapatkan cita-cita tertinggi dalam ajaran islam yaitu menjauhkan diri dari murka-Nya Allah, justru semakin mendekatkan diri kepada Allah, yang dengannya semakin menaikkan level kesucian jiwanya.

Ragib al-Asfahani juga berpendapat bahwa seorang manusia tidak layak mendapatkan gelar sebagai seorang khalifah, apabila dirinya tidak mampu mengisi jiwanya dengan nilai-nilai luhur suatu syariah, yang berisikan kebijaksanaan dan keadilan serta kebaikan. Nilai-nilai ini tidak dapat diraih, jika seseorang tidak terbiasa melatih dirinya sendiri sebelum orang lain. Nilai-nilai luhur syariah ini dapat diraih dengan cara berlatih dalam meraih suatu kebijaksanaan, kemudian berlatih dalam meraih kepekaan dan kebaikan, kedermawanan, kesabaran agar lebih menghayati makna keberanian, keadilan dan mampu memperbaiki keadaan.¹¹²

Ibnu Taimiyah mengkritisi para ahli Ushul Fiqh yang selalu menghubungkan *illat* suatu hukum syari`ah dengan menjaga kemaslahatan duniawi saja, namun mereka lupa dari sisi perbaikan jiwa (*tazkiyah*).¹¹³ Bahkan lebih dari itu, ia menganggap bahwa nilai-nilai luhur suatu syariah jika dapat diraih, merupakan suatu kebahagiaan tersendiri bagi jiwa seseorang karena telah melaksanakan kewajiban tersebut sebagai buah dari pensucian jiwa.¹¹⁴ Mengomentari pilihan yang difatwakan Ibn Taimiyah, Abu Zahrah berpendapat bahwa Ibn

¹¹¹ Thahir Ibn Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: al-Dar al-Tunisia li al-Nasyr, 1984, hal. 38.

¹¹² Ragib al-Asfahani, *Al-Dzari`ah ila Makarim al-Syari`ah*. Cairo: Dar al-Salam, 2007, hal. 18.

¹¹³ Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Majmu al-Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah*, jilid.32. Madinah: Majma' Malik Fahd li al-Thiba'ah, 2004, hal.234.

¹¹⁴ Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Majmu al-Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah*, jilid.1..., hal.25.

Taimiyyah dalam menjelaskan suatu syariah dengan sesuatu yang dekat dengan kebutuhan manusia, dan terpenuhinya semua kemaslahatan dan keadilannya, seakan-akan Ibn Taimiyyah setelah mengambil sumber syariat langsung dari Al-Qur`an dan Sunnah Nabi saw, ia lalu memilih prinsip sesuatu yang lebih adil dan relevan dengan konteksnya, dan sesuai dengan kebutuhan masing-masing.¹¹⁵ Ibn Taimiyyah khawatir jika manusia banyak yang berpaling dari syariah yang toleran ini, seakan-akan manusia merasa berat atas syariat ini, yang terlihat dari keengganan manusia dalam melaksanakan kewajiban ini. Ia juga melihat urgensi maqashidi berdasarkan realita kehidupan manusia kontemporer, yang menjadikan manusia lebih bersemangat dalam melaksanakan syariat tersebut dikarenakan tidak terbayangkan oleh manusia akan aturan syariat yang berat. Pandangan ini juga menunjukkan tentang perhatiannya terhadap prinsip komprehensif yang seimbang dalam menerapkan maqashid syariah dengan mengarahkannya kearah tujuan syariah demi kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.¹¹⁶ Bukti lainnya adalah ia mengikat kemaslahatan duniawi dengan maqashid syariah.¹¹⁷ Sehingga suatu maqashid seakan-akan berada di satu tempat terpisah dan tidak ada manfaatnya sama sekali untuk manusia di dunia dan akhirat, maka siapa yang tidak tahu caranya membangun peradaban duniawinya, niscaya ia tidak tahu bagaimana caranya mempersiapkan untuk akhiratnya.¹¹⁸

Analisa konteks penafsiran sering disebut juga dengan kajian seputar Al-Qur`an (*dirâsah mâ hawla Al-Qur`an*) yaitu analisa terhadap hal-hal yang mesti diketahui seputar kitab Al-Qur`an. Analisa ini terfokus kepada kajian mengenai proses turunnya Al-Qur`an, penghimpunannya, perkembangan, dan sirkulasinya dalam masyarakat Arab sebagai objek wahyu beserta variasi carabaca (*qirâ`at*) dan seterusnya yang kemudian lebih dikenal dengan istilah ‘ulum Al-Qur`an. Analisa ini sangat krusial dalam proses penafsiran, sebab kajian ini merupakan sarana strategis untuk bisa memahami Al-Qur`an dengan pemahaman sastra yang

¹¹⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayatuhu wa Ashruhu Ara`uhu wa Fiqhuhu*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1991, hal. 340.

¹¹⁶ Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah*, jilid.1..., hal. 36.

¹¹⁷ Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah*, jilid.11..., hal. 343.

¹¹⁸ Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah*, jilid.4..., hal. 363.

benar juga mengapresiasi kondisi-kondisi sekitar yang penting sebagai navigator dalam proses pemahaman Al-Qur`an.¹¹⁹

Analisa konteks ini secara umum juga mengenai aspek social-historis Al-Qur`an, termasuk di dalamnya situasi intelektual, kultural dan geografis masyarakat Arab pada abad ketujuh ketika Al-Qur`an diturunkan. Jika analisa teks bahasa berusaha untuk mengetahui hal ihwa mengenai bahasa dan budaya Arab tersebut lebih banyak dan lebih dalam, maka Al-Qur`an sebagai kitab bahasa Arab terbesar tidak akan bisa dikaji dengan benar kecuali jika semua syarat mengenai hal ini terpenuhi secara utuh, dengan kata lain, bahwa Al-Qur`an seharusnya difahahami dengan cara pendengar-pertama memahaminya.

Disamping itu, seorang penafsir juga harus menyadari urgensi sunnah Nabi Saw dalam penafsiran. Bahwa sunnah Nabi Saw. diantaranya berfungsi sebagai penjelasan (*al-bayân wa al-mubayyin*), sunnah ini adalah penerapan praktis dari Al-Qur`an, dan sebagai pemahaman dari Maqasid Al-Qur`an yang utama, sehingga konsekwensinya adalah Sunnah Nabi Saw pun harus difahami dengan kacamata maqashid inti dari Al-Qur`an, dan sebisa mungkin dihindari dari pemahaman Sunnah Nabi Saw yang terkadang seakan-akan bertentangan dengan tujuan utama (*Maqasid Al-Qur`an*). Hal tersebut dipertegas dengan bahwa problematika kekinian yang berkaitan dengan Sunnah Nabi Saw (*fi`liyyah wa qauliyyah*) belum ditemukan jawabannya dalam lembaran-lembaran keilmuan Ulumul Hadis selama bertahun-tahun, yang justru berakhir pada pembenaran (legitimasi) atau penyalahan.¹²⁰ Seorang penafsir harus menyadari beberapa hal terkait dengan fungsi Sunnah sebagai penafsiran, diantaranya: Penafsir harus menyadari bagaimana kemudian disiplin ulumul Hadis difahami justru untuk mempersempit dan membatasi metode penafsiran Al-Qur`an, maka seorang penafsir harus menguasai konteks kemunculan sunnah dan Hadis Nabi Saw secara komprehensif. Seorang penafsir juga harus mampu membedakan antara legitimasi Sunnah (hal ini sudah disepakati mayoritas ulama) dengan legitimasi proses formulasi Sunnah (ini masih ada perdebatan diantara ulama).¹²¹

Penafsir juga harus mempertimbangkan aspek psikologis (*al-Tafsir al-nafs*), yang menjadi fokus dalam aspek ini adalah rahasia-rahasia (motif) di balik gerakan-gerakan jiwa manusia dalam berbagai ranah dan

¹¹⁹ Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb*....., hal. 308.

¹²⁰ Thaha Jabir al-Alwani, *Isykaliyyat al-Ta`amul ma`a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Virginia: al-Ma`had al-`Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 2014, hal. 137.

¹²¹ Thaha Jabir al-Alwani, *Isykaliyyat al-Ta`amul ma`a al-Sunnah al-Nabawiyyah*..., hal.282-285.

bidang yang disentuh oleh misi keagamaan Al-Qur`an, dialog doktriner Al-Qur`an, pengolahan Al-Qur`an terhadap intuisi dan hati, penerimaan Al-Qur`an terhadap masa lalu yang memang dapat diterima jiwa dan diwarisi secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Bidang-bidang tersebut dihiasi dengan iman yang diserukan Al-Qur`an, suatu keimanan yang mampu menghancurkan benteng yang lama dan meruntuhkan dasar-dasarnya.¹²²

Bagaimana Al-Qur`an melakukan semua itu dengan penuh kelembutan (simpatik)? Fakta-fakta psikologis apa yang digunakannya dalam persoalan-persoalan yang sensitive ini ketika berhadapan dengan hati dan perasaan komunikannya saat itu? Apa yang serius dijaganya dalam mensukseskan dakwah dan menegakkan panji islam?

Tafsir Al-Qur`an sudah seharusnya didasarkan pada upaya menangkap hal-hal yang dipergunakan oleh Al-Qur`an, yaitu gejala-gejala jiwa dan hukum-hukum spiritualitas. Dalam hal inilah, penjelasan Al-Qur`an diarahkan, apakah itu dalam rangka berargumentasi, memberikan petunjuk, mencoba meyakinkan atau mendebat, membangkitkan dan mengancam. Berangkat dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa tinjauan psikologi membuat tafsir Al-Qur`an memiliki makna yang lebih dalam.

Al-Qur`an sebagai kitab bahasa terbesar yang memiliki kemukjizatan itu disirkulasikan berdasarkan fakta kejiwaan. Dalam hal ini, penafsir harus menyadari bahwa pengaruh psikologis yang bersifat I`jaz yang dilakukan oleh Al-Qur`an terhadap jiwa penerima itu dijalankan oleh Al-Qur`an sesuai dengan urutan ayat yang ada di mushaf sekarang. Dengan kata lain, bahwa pengaruh psikologi itu berasal dari struktur teks yang ada saat ini, namun tidak menutup kemungkinan juga pengaruh psikologis itu muncul dari kronologis urutan turunya Al-Qur`an.

Untuk mendekati teks dengan konteks, ada lima macam pendekatan, yaitu: *pertama*, konteks sosio-kultural, yakni aturan-aturan konvensional kolektif yang bersandar pada kerangka kultural waktu teks lahir. *Kedua*, konteks eksternal, yakni konteks percakapan (*siyâq al-takhâtub*) yang diekspresikan dalam struktur bahasa suatu teks, disebut juga konteks pewahyuan, yang dalam ilmu Al-Qur`an disebut `sebab-sebab pewahyuan` (*asbâb al-nuzûl*). *Ketiga*, adalah konteks internal yang berkaitan dengan ketidakintegralan struktur teks dan pluralitas level wacananya. Struktur teks tidak integral, karena adanya perbedaan antara urutan teks (*tartîb al-mushaf*) dan urutan pewahyuan (*tartîb al-*

¹²² Wali Ramadhani, *Tafsir Sastrawi Menelusuri Makna Puasa Dalam Al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 2014, hal.33.

nuzûl). Lebih dari itu teks bersifat plural karena beragamnya wacana yang dihadapi oleh pembaca, seperti wacana cerita (*siyâq al-qishshah*), wacana perintah dan larangan (*al-amr wa al-nahy*), hiburan dan ancama (*al-targîb wa al-tanbîh*), dan lain-lain. *Keempat*, konteks linguistic yang berkaitan dengan suatu kalimat juga yang berkaitan dengan yang implisit dalam struktur wacana. *Kelima*, konteks pembacaan (*siyaq al-qirâ`ah*) yang berusaha mendekonstruksi kode. Ada dua macam konteks pembacaan: internal dan eksterna. Internal adalah Tuhan, sebagai pengirim pesan atau pembicara sekaligus penerima pesan ketika pesannya dibaca oleh pembaca ekstena. Variasi level pembacaan disebabkan oleh kondisi yang berbeda dari setiap diri pembaca dan oleh perspektif pembacaan yang berbeda seperti linguisitik, teologis, filosofis, dan lain-lain.¹²³

2. Tahapan Khusus Metode Tafsir MAQASIDISISTEMIK

Sebelum melakukan langkah-langkah praktis dalam tafsir Maqasidisistemik, perlu diperhatikan dasar-dasar penafsiran dengan pendekatan maqasidi, diantaranya:

1. Ayat-ayat Al-Qur`an adalah komprehensif dan sistemik;

Penafsir harus semaksimal mungkin mencari relasi makna ayat-ayat Al-Qur`an, antara ayat-ayat yang mirip ditafsirkan, agar makna Al-Qur`an dapat diterapkan sesuai dengan realita kemanusiaan, misalnya ketika seorang penafsir memaknai ayat-ayat tentang sifat-sifat orang munafiq di awal Q.S.al-Baqarah, penafsir tadi hendaknya menghubungkannya dengan sifat-sifat orang-orang munafiq modern, yaitu orang-orang yang tidak menjadikan pedoman dalam hidupnya, dan mereka tidak memaksimalkan akal dan perasaannya sebagai bawaan penciptaannya, akan tetapi mereka selalu mengikuti kebiasaan para pendahulu mereka.

2. Kesatuan tema dalam surah, dan mengkorelasikan antara satu ayat dengan ayat lainnya;

Bahwasannya pada setiap surah dalam Al-Qur`an, terdapat suatu inti yang berkumpul di bagian-bagiannya, juga terdapat suatu ide umum yang mengikat diantara rangkaian ayat-ayatnya. Kesatuan tema ini lebih unggul daripada kesatuan seni sastra lainnya, yang memiliki kaidah seni dalam pembentukannya yang mirip dengan ikatan dan simpul. Adapun Al-Qur`an adalah kitab petunjuk, cukuplah penyebutan kisah dalam Al-Qur`an sebagai bentuk

¹²³ Moch.Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur`an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003, hal.90-93.

petunjuk, yang terkadang cerita itu sangat panjang, namun terkadang pendek.

Diantara keistimewaan Al-Qur`an adalah bahwa terkadang Al-Qur`an membiarkan suatu topik, namun membahas tentang topik yang serupa dan mirip, kemudian kembali lagi ke topik awal atau malahan berpindah ke topik lainnya, dan metode ini jika manusia yang mengarangnya, tentu akan terasa sangat buruk, namun Al-Qur`an itu sangat berbeda, di dalamnya terdapat suatu kumpulan ayat-ayat berdekatan, sehingga terlihat sangat sistemik.

Pemikiran tentang kesatuan tema ini harus menjadi landasan dasar dalam memahami suatu ayat, tema yang ada harus menjadi dasar dalam memahami suatu ayat yang turun, maka hendaknya suatu penafsiran yang tidak mempertimbangkan ketersambungan dan kesesuaian antar bagian-bagian ayat dalam surah.¹²⁴

3. Al-Qur`an merupakan sumber utama suatu syariat yang harus didahulukan daripada pendapat para fuqaha dan madzhabnya;

Contoh kongkritnya adalah pembolehan tayammum bagi seorang musafir, walaupun dia bisa saja menggunakan air, sebagai kesimpulan dari penafsiran Q.S.al-Nisa:43. Bahwasannya Al-Qur`an adalah benar-benar merupakan sumber utama dari ajaran agama ini. Hal ini meneguhkan bahwa fiqih islam telah melalui fase-fase manusia berkembang yaitu pada periode permulaan, kemudian berkembang menjadi periode kematangan dan kesempurnaan, lalu menjadi periode kemunduran karena fanatisme (*taqlid*). Pada periode kemunduran inilah para fuqaha` dan penafsir madzhab mulai berfanatik dengan mengatasnamakan Al-Qur`an yang ditafsirkan sesuai pendapat madzhab tertentu, dibandingkan penafsiran langsung dari ayat-ayat Al-Qur`an. Al-Qur`an harus dijadikan imam dan bukan menjadi ma`mum.

4. Menghindari fanatisme dan stagnasi;

Al-Qur`an dengan tegas melarang umat islam untuk berfikiran fanatik kepada pendapat para pendahulu sebagai fanatik buta (Q.S.al-Baqarah:170), diantara bentuk fanatisme adalah fanatik terhadap para ulama yang sesungguhnya juga berterus terang mengikuti (*taqlid*) tanpa merujuk secara langsung kepada Al-Qur`an dan sunnah Nabi Saw. namun mereka cukup bersandar hanya kepada keterangan atau tulisan seputar fiqih dari para pendahulunya yang justru banya perdebatan dan pertentangan di dalamnya, bahkan mereka dianggap sebagai rasul yang suci.

¹²⁴ Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Mannar*...., jilid.3, hal.293.

Al-Qur`an juga mengajarkan umatnya untuk selalu berpatokan kepada argumentasi logis (*hujjah*), karena para musuh-musuh umat islam selalu memulai perdebatan dengan argumentasi logis (*hujjah*) juga (Q.S.al-Baqarah:111). Maka untuk lebih meyakinkan lagi, bagi umat islam agar memaksimalkan argumentasi logis (*hujjah*) itu, yang oleh para ulama klasik disebut dengan bukti logis (*al-dalil*). Keadaan ini kemudian berlanjut ke periode ulama berikutnya yang fanatik, dan menyerukan untuk berfanatik, serta melarang untuk menggunakan dalil dengan alasan tidak valid, hal ini semakin menjadikan islam keluar dari karakteristik utamanya, dan berbalik seratus delapan puluh derajat, dan kemudian islam dikenal sebagai agama yang melarang dihilangkannya fanatisme (*taqlid*), justru menekankan penggunaan argumentasi (*burhan*) dan bukti (*dalil*), islam seharusnya difahami sebagai kebebasan berfikir dalam berdialog yang bersumberkan argumentasi (*burhan*) dan bukti (*dalil*), bukan dari dugaan atau sangkaan.¹²⁵

Seorang penafsir hendaknya berusaha untuk menyesuaikan realita dan dinamika ummat sambil menunjukkan bahwa sumber klasik adalah sejalan dengan perkembangan zaman dan kemaslahatan manusia kapan dan dimanapun, penafsir juga dituntut untuk mampu berijtihad dan menghindari dugaan (*al-wahm*) karena pendapat yang mengatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup.¹²⁶

Penafsir harus memperhatikan kemaslahatan umum dalam penafsiran Al-Qur`an dan dalam fatwa-fatwa yang dihasilkannya, juga agar bersinergi dengan para pemimpin (*ulil amr*) dan fuqaha` dalam memperhatikan kemaslahatan manusia.¹²⁷ Suatu syariat, oleh Al-Qur`an dijadikan dasar untuk pertimbangan suatu kemaslahatan (Q.S.al-Baqarah:185, Q.S.al-Ma`idah:6), banyak Hadis Nabi saw yang menunjukkan hal itu diantaranya, *laa dhirara wa la dhirar*, juga Hadis Nabi *Yassiru wala tu'assiru*, demikian pula apa yang dilakukan para sahabat Nabi saw dalam mempertimbangkan kemaslahatan, seperti Umar bin Khathab yang dipercaya oleh Abu Bakar untuk menjadi Khalifah, walaupun Nabi Saw belum pernah melakukannya, juga pengkodifikasian Al-Qur`an, memerangi orang-orang yang menolak membayar zakat, penetapan hukuman 40 rajam bagi peminum khamr, Umar bin Khatab tidak menjadikan seorangpun sebagai Khalifah, mengurangi bagian untuk *mu`allafatu*

¹²⁵ Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Mannar*...., jilid.1, hal.224.

¹²⁶ Ahmad Baha, *Al-Fikr al-Islamiy al-Hadis*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1961, hal. 137.

¹²⁷ Muhammad Rasyid Ridha, *Tarikh al-Ustadz al-Imam*. Cairo: Dar al-Fadhilah, 2006, hal. 314.

qulubuhum, memotong setengah gaji para pejabat yang terindikasi korupsi, pemberian sanksi eksekusi bagi pelaku pembunuhan kolektif, berlakunya tiga talak dengan satu kali lafazh thalaq, fatwa diceraikannya seorang istri yang dinyatakan hilang setelah 6 tahun tidak ada kabar, dan contoh lainnya.¹²⁸

5. Memaksimalkan teori dan pemikiran serta menggunakan metode ilmiah dalam setiap analisa dan mereformulasikan suatu hukum;

Landasan ini adalah kelanjutan dari landasan sebelumnya, jika fanatisme adalah landasan hal yang negative, maka berfikir dengan penggunaan teori dan pemikiran merupakan landasan yang positif. Dalam tradisi barat, landasan ini selalu dikaitkan kepada teori Bacon yang selalu berlandaskan kepada teori modern yang berdasarkan analisa dan pemikiran. Dalam islam pun pandangan ini sudah lebih dahulu dijelaskan Al-Qur`an seputar urgensi mentadabburi ayat-ayat tertulis (*ayat qauliyyah*) dan ayat-ayat alam semesta (*ayat kauniyyah*) sebagaimana Q.S.Yunus:101. Al-Qur`an juga menekankan metode yang dapat diyakinkan (Q.S.al-Baqarah:256). Landasan ini telah direalisasikan oleh Muhammad Abduh dalam karyanya *Risalah al-Tauhid* yang ia tulis dengan bahasa yang mudah dicerna, yang ia susun secara tematik, dan mengklasifikasikan ayat-ayatnya menjadi bagian-bagian, lalu ia jelaskan tentang urgensi ajaran agama islam yang membenci umatnya yang selalu fanatik.¹²⁹

6. Optimalisasi peran akal, seakan penafsir berusaha menafsirkan suatu kemukjizatan dengan sesuatu yang mudah untuk dinalar oleh logika;

Penafsir boleh mentakwilkan ayat-ayat Al-Qur`an secara *majazi*, sehingga kemukjizatan ini seakan tunduk kepada hukum sebab-akibat, sebagai pengganti untuk memasuki wilayah mukjizat itu sendiri. Misalnya Muhammad Abduh yang menafsirkan malaikat sebagai kekuatan yang menuntun kepada kebaikan dengan cara membisikannya kepada jiwa manusia. Sujudnya para Malaikat, ditafsirkannya dengan tunduknya para Malaikat dan melaksanakan perintah-perintah-Nya. Ia menafsirkan pelanggaran Nabi Adam As Ketika makan buah khuldi adalah symbol atas perbuatan baik dan buruk. Ia juga menafsirkan penciptaan Nabi Isa As dengan bahwa roh memiliki pengaruh atas materi, sebagaimana listrik dan angin yang menyala dapat padam karena materi, demikian pula dengan malaikat yang menjelma menjadi ruh dan masuk ke dalam Rahim Maryam, setelah Allah swt mengabarkannya akan mengandung, yang kemudian disambut oleh Maryam dengan

¹²⁸ Ali Hasbullah, *Ushul al-Tasyri al-Islamiy*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972, hal. 85.

¹²⁹ Muhammad Abduh, *Risalah al-Tauhid*. Beirut: Dar al-Syuruq, 1994, hal. 181.

keyakinan dan keimanan yang kuat, maka hal tersebut bukanlah sesuatu yang mustahil. Abduh juga menafsirkan hal-hal seperti Jin, sihir, santet dan sebagainya dengan penafsiran yang logis, walaupun dirinya tidak mengingkari peristiwa ghaib, namun ia menolak dengan tegas tentang suatu khurafat yang berkaitan dengan jin, dibanyak tafsirnya, dia menafsirkan jin dengan mikroba kasatmata yang bisa menyebabkan penyakit, ia juga mengingkari kemungkinan melihat jin, sebagaimana juga pendapatnya al-Zamakhshari dengan dasar Q.S.al-A'raf:27. Dalam hal sihir, ia menafsirkannya dengan suatu tipuan mata dan khayalan, bukan sesuatu yang nyata, ia mengartikan sihir dengan perkara maknawi dan merusak bagi manusia, ia memaknai santet adalah suatu adudomba yang memutuskan ikatan kasih-sayang dan merusak segalanya. Abduh nampaknya terpengaruh atas pengingkaran muktazilah tentang sihir, pada ayat *إن كيدكن عظيم* adalah perumpamaan atas tipudaya mereka seperti sihir.¹³⁰

7. Menghindari untuk lebih mendetail pada ayat-ayat yang global (*ayat mubhamat*);

Al-Qur`an adalah kitab petunjuk, didalamnya diceritakan tentang kejadian-kejadian dan kabar-kabar umat terdahulu, dalam rangka mewujudkan petunjuk ini dan meninggalkan penafsiran-penafsiran yang tidak bermanfaat, misalnya pada penafsiran Q.S.al-Baqarah:59, kata *رجزا* tidak ditafsirkan secara mendetail karena ayat ini adalah bagian dari ayat-ayat yang global, sehingga kata *رجزا* cukup ditafsirkan dengan adzab saja, bukan dengan yang lebih mendetail.

Kata-kata *الصرراط، الميزان، الجنة، النار* hendaknya ditafsirkan secara ringkas saja, dihindari penafsiran yang mendetail seperti mencari hakikatnya yang tidak dilandasi dengan riwayat yang valid, yang apabila terus dicari detail penafsiran itu, tetap tidak akan sampai kepada pemuasan jiwa dalam mengetahui hakikatnya. Maqashidi ayat-ayat tersebut adalah bahwa yang dijadikan pertimbangan di hari kiamat adalah amal perbuatan seorang manusia, barangsiapa yang berat timbangan kebbaikannya, maka ia akan masuk surga, sebaliknya, barangsiapa yang berat timbangan keburukannya, ia akan masuk neraka.¹³¹

¹³⁰ Muhammad bin Ahmad al-Zamakhshari, *Tafsir Al-Kasyaf*. Cairo: Dar al-Ma'rifah, 2009, hal. 244.

¹³¹ Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Amma*. Cairo: Dar al-Mannar, 1947, hal.139.

8. Menghindari kisah isra`iliyyat:

Al-Qur`an merupakan kitab bahasa arab yang jelas, yang tidak membutuhkan penjelasan dan penafsiran dari kisah isra`iliyyah yang tidak dapat dipertanggungjawabkan validitasnya, contohnya adalah kisah tentang kata *iram dzati al-`imad*.¹³²

9. Mengatur kehidupan bermasyarakat berdasarkan petunjuk Al-Qur`an;

Seorang penafsir hendaknya menjadikan Al-Qur`an sebagai dasar dalam peradaban masyarakat serta sejalan dengan kemaslahatan manusia, hal ini dikarenakan cakupannya terhadap petunjuk umum manusia dimana dan kapan pun. Sebagai contoh kongkritnya adalah Al-Qur`an menekankan untuk mengeluarkan harta di jalan Allah, yang mencakup pembentukan komunitas lembaga sosial dan lembaga pendidikan, panti-panti, rumah sakit dan contoh-contoh lainnya, karena kebutuhan masyarakat modern adalah hal-hal seperti diatas.

Seorang penafsir juga harus menyadari hak-hak individu dan hak-hak kolektif, sifat dasar kemanusiaan tidak akan terealisasi dengan benar, jika seseorang tidak peka dengan orang lain, tidak memperhatikan kemaslahatan mereka, tidak berusaha untuk memperkecil jurang pemisah antara si miskin dan si kaya, sebagaimana seorang muslim juga harus berinteraksi dengan orang lainnya dengan baik (Q.S.al-Nisa:36).

Seorang penafsir juga dituntut untuk menyadari menejemen kebaikan sehingga tercapailah cita-cita yang diinginkan, dan bahwasannya orang-orang yang malas, mereka hanya akan menghambat produktifitas umat, mereka harus diedukasi agar menjadi sumber kebaikan dan kebahagiaan bukan menjadi sumber keterbelakangan.

Seorang penafsir harus memahami hikmah suatu syariat dan ibadah dalam islam, diantaranya adalah sebagai momentum untuk mensucikan jiwa, melatih nurani, menguatkan akhlaq dan memperbaiki pekerti manusia, agar fungsi manusia sebagai makhluk social terealisasi dengan baik, dan bahwasannya semua ibadah akan tertolak apabila tidak tercapai tujuan utamanya (Q.S.al-Ma`un: 4-6).¹³³

Seorang penafsir harus mampu menjadi teladan dalam penguatan pribadi seorang muslim, seorang penafsir jangan sampai menafsirkan dengan penafsiran yang tertutup dan jauh dari realita

¹³² Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Amma...*, hal.79.

¹³³ Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Amma...*, hal. 34.

kehidupan kontemporer, namun harus berdialog dengan realita masyarakat. Seorang penafsir dituntut untuk berkontribusi dalam transformasi kehidupan bermasyarakat, misalnya berperan menjadi kepala komunitas lembaga social, membangkitkan nilai-nilai nasionalisme, menjadi pemimpin redaksi suatu publikasi ilmiah dan sebagainya.

Seorang penafsir juga harus menjadi garda terdepan dalam pendidikan ummat (Q.S.al-‘Alaq:1-5). Maka dari itu, seorang penafsir dituntut untuk hidup sederhana dan bersahaja. Seorang penafsir harus memerangi gaya hidup materialism dan hedonism, seorang penafsir harus menekankan keseimbangan antara kehidupan dunia dan akhirat.¹³⁴ Diantara bentuk kongkritnya adalah edukasi tentang urgensi harta seorang muslim sebagai bagian dari Masyarakat (Q.S.al-Nisa:5).

Berdasarkan rambu-rambu tersebut, maka langkah-langkah praktis yang dapat diterapkan dalam tafsir Maqasidisistemik diantaranya adalah:

Pertama, Penafsir membagi suatu surah menjadi beberapa bagian. Bagian-bagian tersebut berdasarkan tema-tema yang terdapat dalam surah tersebut. Pembagian tersebut bukan berdasarkan intuisi atau subjektivitas penulis yang tidak memiliki dasar. Namun, seorang penafsir harus tetap konsisten dalam menggunakan pendekatan linguistik sebagai alat untuk mengetahui perbedaan dan perubahan antara satu tema ke tema yang lain. Sehingga tema-tema yang ada dalam surah tersebut bisa terbagi lagi kedalam beberapa tema utama. Tema-tema tersebut terangkum dalam satu kesatuan tema yang berhubungan satu sama lain. Dalam suatu surah, penafsir dapat menggunakan istilah *passage* atau bagian untuk menunjuk tema-tema kecil dari beberapa ayat. Dalam melihat atau menghubungkan ketersambungan tema-tema tersebut, penafsir dapat menggunakan beberapa istilah, seperti *marker* atau petanda.

Petanda yang digunakan adalah petanda paragraf dan kata penyambung. Petanda paragraf pun ada dua, yaitu petanda yang merujuk pada perubahan tema pokok dan petanda yang merujuk pada perubahan sub tema. Petanda paragraf yang dimaksud penafsir adalah suatu kata yang mengantarkan kepada tema berikutnya yang dapat dilihat melalui kontennya sama sekali tidak berhubungan.

Kedua, Penafsir mulai mendeteksi pilar-pilar penyokong dari suatu surah, pilar-pilar ini adalah tema sentralnya. Adapun tema-tema lainnya dapat dihasilkan untuk memperkokoh pilar utama tadi.

¹³⁴ Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Mannar*, jilid.4..., hal. 384

Dalam Tafsir Maqasidisistemik, pilar-pilar utama pada surah-surah yang ada dalam Al-Qur`an, ditentukan setidaknya mengandung lima maqashid modern (*tauhiid, tazkiyah, al-'umrân, al-ummah, dan al-da'wah*), yang kemudian dipadatkan menjadi tiga pilar pokok Al-Qur`an; Ketauhidan (*tauhiid*), kesucian (*tazkiyah*), peradaban (*al-'umrân*). Ketauhidan seakan menjadi tiang pokok bagi setiap surah dalam Al-Qur`an, disekitarnya muncul pilar-pilar lainnya yang berisikan tentang kesucian (*tazkiyah*) dan peradaban (*al-'umrân*). Terkadang tiang pokok dalam suatu surah misalnya adalah kesucian (*tazkiyah*), dan akan dikuatkan dengan pilar-pilar ketauhidan (*tauhiid*) dan peradaban (*al-'umrân*). Sebaliknya, terkadang tiang pokok dalam suatu surah misalnya adalah peradaban (*al-'umrân*), juga akan dikuatkan dengan pilar-pilar ketauhidan (*tauhiid*) dan kesucian (*tazkiyah*). Dengan pola inilah tafsir Maqasidisistemik diterapkan, sehingga akan lebih mudah untuk mengintegrasikan penafsiran maqasidi suatu ayat dalam surah.¹³⁵

¹³⁵ Shadiq Muhammad Wajihuddin, *Manhajiyat al-Jam'i baina al-Qira'atini fi Fikr Thah Jabir al-Alwani*, dalam *Majallat al-'Ilmiyyah li Kulliyat al-Adab bi Jami'at Asyuth*. √ 1. no. 66 (2018): 131–45.

BAB VI

PENERAPAN METODE TAFSIR MAQASIDISISTEMIK

Sebelum memberikan contoh penerapan metode tafsir MAQASIDISISTEMIK, penulis akan membagi surah-surah dalam Al-Qur`an kepada beberapa kategori. Pembagian ini adalah berdasarkan Hadis Nabi Saw:

عَنْ وَائِلَةَ بْنِ الْأَسْقَعِ، أَنَّ النَّبِيَّ، قَالَ: أُعْطِيتُ مَكَانَ التَّوْرَةِ السَّبْعِ، وَأُعْطِيتُ مَكَانَ الزُّبُورِ الْمِئِينَ، وَأُعْطِيتُ مَكَانَ الْإِنْجِيلِ الْمِائِي، وَفُضِّلْتُ بِالْمَقْصَلِ

Dari Watsil bin al-Asqa' berkata: Nabi saw bersabda: *aku diberikan beberapa surah dalam Al-Qur`an: Pertama: al-sab'u al-thiwal yaitu tujuh surah panjang/jumlah ayatnya diatas 100-an. Kedua: al-mi`ûn yaitu surah sedang/jumlah ayatnya 100-an. Ketiga: al-matsani yaitu surah sedang/jumlah ayatnya dibawah 100-an, atau dibawah al-ma`in dan diatas al-mufashal. Keempat: al-mufashshal yaitu surah pendek.*

¹ Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad*, Hadis no.16982.

A. Tafsir Maqasidisistemik pada surah-surah panjang (*al-thiwâl*)

1. Q.S.al-Baqarah (jumlah ayatnya 286).

Sebagai surah terpanjang dalam Al-Qur`an, Q.S.al-Baqarah memiliki pilar pokoknya yaitu ketauhidan, disekeliling pilar pokok ini muncul pilar-pilar lainnya yang memperkokoh surah.

Pilar penyokong *pertama* adalah klasifikasi manusia dalam hal ketauhidan (ayat ke-1 sampai ke-20):

لَمْ ذَٰلِكَ الْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ
وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ
وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Alif lam mim. 2. Kitab (Al Quran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa, 3.(yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebahagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka. 4. dan mereka yang beriman kepada Kitab (Al Quran) yang telah diturunkan kepadamu dan Kitab-kitab yang telah diturunkan sebelumnya, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat. 5.Mereka itulah yang tetap mendapat petunjuk dari Tuhan mereka, dan merekalah orang-orang yang beruntung.

Huruf-huruf terpisah (*ahruf muqaththa'ah*) diatas merupakan nikmat terbesar Allah pada manusia, melebihi nikmat-Nya bagi hewan, karena dengan huruf terpisah itu, adalah bentuk pengajaran untuk manusia. Seperti diketahui, bahwa setiap hewan mengeluarkan suara, demikian pula dengan manusia. Allah sengaja mengajarkan manusia cara mengeja huruf-huruf bahasa arab, yang dengannya tersusunlah sebuah kalimat. Dengannya manusia mampu untuk membangun peradabannya.

Huruf-huruf terpisah (*ahruf muqaththa'ah*) merupakan permulaan dalam mengajarkan manusia sesuatu yang paling penting dalam hal kemanusiaannya. Bahwasannya Allah swt telah mengajarkannya cara mengeja huruf-huruf. Kita tidak mungkin mendeskripsikan pohon, tanpa mengetahui pohon itu sebelumnya. Oleh karena itu, mendeskripsikannya akan membutuhkan waktu sehari-hari hanya untuk menjelaskan batang pohonnya, tinggi pohonnya dalam pikiran. Namun dengan suatu kata, dapat mempermudah kita, suatu kata ini berasal dari huruf-huruf terpisah. Huruf-huruf terpisah (*ahruf muqaththa'ah*) adalah ungkapan pendahuluan, yang dengannya suatu surah dalam Al-Qur`an dimulai,

agar manusia menyadari bahwa Allah swt telah memberikan nikmat terbesar -nikmat yang melebihi nikmatnya hewan-hewan-, yaitu kenikmatan tentang cara mengeja huruf-huruf, yang darinya tersusunlah suatu kata, dengannya lalu Allah mengajarkan Al-Qur`an dan penjelasannya, lalu mengajarkan cara menulis, mengajarkan cara menghafal, mengajarkan suatu kebudayaan dan peradaban.

Ayat ke-2 sampai ke-3 menjelaskan tentang bentuk ketakwaan, ketakwaan/keimanan yang terdiri dari : sesuatu yang *ghaib* dan sesuatu yang nampak. Orang-orang yang mengimani sesuatu yang *ghaib*, akan naik levelnya, dari level makhluk biasa menjadi luar biasa. Sebagaimana sesuatu yang nampak menjadi sumber pengetahuan, maka sesuatu yang *ghaib* juga dapat dijadikan sumber yang ilmiah. Pengamatan (*al-bashar*) digunakan untuk membaca, sedangkan intuisi (*al-bashirah*) digunakan untuk memahami dengan hati.

Ayat ke-2 ini berkorelasi dengan Q.S.al-Nisa: 82, Q.S. al-Fatihah:6, Q.S. al-Nazi`at: 45, Q.S. al-Nahl: 81, Q.S. al-Baqarah: 185, Q.S. al-Isra: 9. Adapun ayat ke-3 berkorelasi dengan Q.S. al-Jin: 26. Sedangkan ayat ke-4 berkorelasi dengan Q.S. al-Zumar: 26, Q.S. al-Hadid: 25, Q.S. Ali Imran: 33, Q.S. al-Najm: 28. Ayat ke-5 berkorelasi dengan Q.S. al-Fatihah: 6-7. Ayat ke-6 berkorelasi dengan Q.S.al-Munafiqun: 3. Ayat ke-8 berkorelasi dengan Q.S.al-Munafiqun:1, Q.S.Thaha:7, Q.S.Ghafir: 19, Q.S.al-Hasyr: 13. Ayat ke-10 berkorelasi dengan Q.S. al-Taubah:124-125, Q.S. Muhammad:17, Q.S. al-Syura:23, Q.S.Maryam:75, Q.S.al-Shaff:5. Ayat ke-20 berkorelasi dengan Q.S.al-Anfal:22-23.

Pilar penyokong *kedua* adalah ajakan (*al-da`wah*) kepada manusia untuk beribadah dan kewajiban untuk meyakini tanda-tanda pemeliharaan-Nya (*tauhid rabubiyah*) yaitu ayat ke-21 sampai ke-29:

يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُونَ

Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa,

Ayat ke-21 memperinci arti ibadah secara detail, juga dijelaskan tentang cara manusia untuk memperoleh predikat ketakwaan adalah dengan cara ketauhidan. Ayat ke-21 ini berkorelasi dengan Q.S.al-Fatihah:5.

Ayat ke-22 adalah cara berinteraksi dengan alam, ayat ini juga merupakan penjelasan dari Allah bahwa alam semesta itu adalah tempat tinggal bagi manusia, yang dimisalkan laksana satu keluarga,

Dia telah menciptakan makhluknya dari jiwa yang sama, dan darinya diciptakan pasangannya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Fushshilat:10, Q.S.al-Furqan:43, Q.S.Yusuf:106.

Ayat ke-23 adalah bentuk tantangan Al-Qur`an kepada para penentangannya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Isra`:88.

Ayat ke-26 merupakan bentuk permissalan dalam Al-Qur`an. *Tamtsil* adalah salah satu bentuk kemukjizatan dari sisi sastra, dengan *tamtsil*, telah menyihir orang-orang Arab (kalangan muslim maupun non muslim) yang telah mempengaruhi orang-orang yang bersabar. Tidak semua orang dapat mengetahui *tamtsil* dalam Al-Qur`an kecuali orang-orang yang pandai. *Tamtsil* adalah mengumpamakan sesuatu yang abstrak dengan sesuatu yang kongkrit.² Ayat ini berkorelasi dengan Q.S. al-Rum:58, Q.S. al-A`raf:172.

Tamtsil dapat berfungsi sebagai sumber formulasi suatu hukum dengan dua alasan: *Pertama*, *tamtsil* selalu diiringi dua hal; 1. pembenaran yang menghasilkan kebaikan, dan oleh para ahli ushul fiqh diformulasikan sebagai wajib, sunah atau mubah. 2. Peringatan yang mengakibatkan keburukan, dan para ahli menformulasikannya menjadi haram atau makruh. Makanya al-Syafi`i memasukan *tamtsil* sebagai salahsatu disiplin keilmuan yang harus dikuasai oleh seorang mujtahid.³ *Kedua*, *tamtsil* sudah sangat melekat pada akal para sahabat, yang kemudian ditransformasikan menjadi *qiyas* yang sah sebagai sumber penetapan suatu hukum oleh para mujtahid, namun untuk memastikan korelasi antara *qiyas* dan *tamtsil* Al-Qur`an tentu membutuhkan pembuktian lebih massif lagi.

Fungsi permissalan (*amtsal*) dalam Al-Qur`an, sebagaimana juga dalam Q.S.al-Hajj:73 yang memisalkan orang-orang yang musyrik (*uluhiyyah* dan *rabubiyyah*) dalam posisi yang sangat lemah, bahkan mustahil bagi orang yang berakal untuk mensekutukan kemampuan yang menandingi kekuasaan Allah (tauhid *uluhiyyah* dan *rabubiyyah*), mereka bahkan tidak mampu untuk menciptakan seekor lalat sekalipun. Penciptaan lalat ini adalah sebagai perumpamaan, oleh karena itu, Allah Swt tidak malu untuk menciptakan permissalan-permissalan lainnya seputar tuhan-tuhan mereka yang lain agar menunjukkan kelemahan dan kebodohan mereka.

Ayat ke-28 menjelaskan tentang cara mengalahkan logika kemusyrikan dan mengajak kepada ketauhidan, yaitu dengan bentuk pertanyaan takjub dan pengingkaran. Ayat ini berkorelasi dengan

² Ibn Qayyib al-Jauziy, *al-Amsal fi Al-Qur`an al-Karim*. Beirut: Dar al-Ma`rifah, 1981, hal. 173-74.

³ Badruddin al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur`an*, jilid.1. Cairo: Dar Turats, 1995, hal. 486.

Q.S.al-Insan:1, Q.S.al-Baqarah: 28. Maqasid utama dari ayat ini sesungguhnya adalah bahwa ayat ini menjadi dalil atas dibolehkannya seluruh yang diciptakan Allah diatas muka bumi ini, dan pengharaman yang terjadi adalah bentuk dari pengecualian. Ini menjadi dasar perumusan suatu hukum yang utama, bukan sebaliknya, yang selalu menfatwakan suatu hukum dengan haram. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Nahl:116.

Ayat ke-29 menjelaskan tentang kehendak Allah menciptakan tujuh lapis langit untuk kemaslahatan manusia. Dalam konteks modern kita mengenalnya sebagai koneksi antara kemajuan, keimanan, dan kesejahteraan. Bahwasannya keimanan adalah syarat utama seseorang dalam mengeksplorasi alam semesta, bahkan Allah memasukan agenda memakmurkan alam raya sebagai kewajiban dan bagian dari maqashid syariah. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Hud:61, Q.S.al-Hajj:5.

Pilar penyokong *ketiga* adalah kisah penciptaan (ayat ke-30 sampai ke-39)

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".

Ayat ini menceritakan tentang drama kosmis seputar penciptaan Adam As. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Naml:62, Q.S.al-Nisa:1, Q.S.al-Zumar:6. Ayat ke-31 berkorelasi dengan Q.S.al-Najm:27. Kisah yang masih dipertentangkan oleh para ulama adalah perihal bagaimana caranya setan memasuki surga yang suci itu? Pertanyaan ini dijawab oleh al-Thabari dalam tafsirnya bahwa setan berpura-pura menyerupai seekor ular untuk masuk ke dalam surga untuk kemudian menggoda Nabi Adam dan Siti Hawa.⁴ Ayat ke-36 berkorelasi dengan Q.S.al-A'raf:23.

⁴ Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan an Ta'wil Ayat al-Ahkam*, jilid.1. Cairo: Maktabah al-Risalah, 2000, hal. 561.

Pilar penyokong *keempat* adalah bukti penyimpangan Bani Israil, juga diceritakan tentang umat pengganti mereka yang lebih baik, dan arahan agar mereka tidak mengikuti penyimpangan umat Bani Isra`il (ayat ke-40 sampai ke-48).

يٰٓبَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ
وَأَيُّنِي فَأَرْهَبُونِ

Hai Bani Israil, ingatlah akan nikmat-Ku yang telah Aku anugerahkan kepadamu, dan penuhilah janjimu kepada-Ku, niscaya Aku penuhi janji-Ku kepadamu; dan hanya kepada-Ku-lah kamu harus takut (tunduk).

Ayat ini adalah tentang kisah Bani Isra`il sebagai representasi anak cucu Adam As. yang memenuhi sebagian besar kandungan Q.S.Al-Baqarah, mereka menyerupai Adam As dalam maksiat kepada Allah Swt, namun tidak meneladai Adam As. dalam pertaubatannya, walaupun sesungguhnya seluruh kelengkapan petunjuk telah dihadirkan bersamaan dengan diutusnya para Nabi dan Rasul kepada mereka, dijelaskan juga secara terperinci tentang beragam nikmat Allah Swt yang diberikan untuk mereka, seandainya saja jika mereka berkenan, niscaya mereka akan mendapatkan petunjuk itu, namun mereka justru lebih memilih untuk berpaling dan kufur, inilah yang menjadikan mereka tidak pantas dijadikan teladan bagi segenap umat manusia. Oleh karena itu ayat-ayat tentang kaum bani Isra`il sebagai kaum yang terpilih terhapus dan tergantikan dengan kaum lainnya yang lebih pantas dan layak dijadikan teladan bagi umat manusia. Surah ini sebenarnya sedang menceritakan penyebab utama digantikannya umat Bani Isra`il dengan umat islam, yang satu (bani Isra`il) adalah umat fanatic golongan, yang satu lagi (umat islam) adalah umat yang universal.

Dalam sejarah manusia, Allah sengaja memilih Adam, Nuh, Ibrahim, 'Imran sebagai utusannya. Dengan kata lain, pada fase ini, Allah seakan-akan menjadikannya sebagai permulaan untuk memasukan kelompok-kelompok umat manusia menjadi umat yang moderat agar berfungsi sebagai saksi bagi umat-umat sebelumnya. Ini juga membuktikan bahwa Al-Qur`an mengarahkan manusia untuk selalu melakukan pembacaan integrative, yang berlandaskan lima maqashid utama: ketauhidan, penyucian, peradaban, ummat, dan dakwah. Dengan prinsip ini, maka jika manusia melakukan penyimpangan dengan melanggar norma-norma kemanusiaan, tentu secara otomatis ia akan tersesat, sebaliknya, jika seseorang mengikuti alur kemanusiaannya, sesungguhnya ia telah menerapkan tujuan utama syariah.

Bani Isra`il merupakan akhir dari fase *kabilah-kabilah* untuk kemudian masuk ke fase ummat. Kisah Bani Isra`il mengajarkan manusia untuk mengetahui detail akibat permusuhan manusia dan setan, dimana kaum Bani Isra`il ini adalah berada dibawah kukungan pemerintahan yang diktator yang belum dikenal oleh peradaban manusia sebelumnya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Qashash:4, Q.S.al-Sajdah:24. Ayat ke-43 ini berkorelasi dengan Q.S. al-Maidah:55. Ayat ke-46 berkorelasi dengan Q.S.al-Haqqah:20, Q.S.Fushshilat:48.

Ayat ke-47 maknanya `wahai anak cucu Ya`qub, ingatlah akan nikmat-nikmatKu kepada kalian, lalu bersyukurlah, dan ingatlah ketika Aku lebihkan kalian daripada yang lain dengan banyaknya para Nabi yang diutus, dan kitab-kitab suci yang diturunkan yaitu Taurat dan Injil.⁵

Pilar penyokong *kelima* adalah penjelasan tentang nikmat Allah kepada Bani Isra`il yang justru disikapi dengan penentangan dan kesombongan (ayat ke-49 sampai ke-66).

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ
وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ

Dan (ingatlah) ketika Kami selamatkan kamu dari (Fir'aun) dan pengikut-pengikutnya; mereka menimpakan kepadamu siksaan yang seberat-beratnya, mereka menyembelih anak-anakmu yang laki-laki dan membiarkan hidup anak-anakmu yang perempuan. Dan pada yang demikian itu terdapat cobaan-cobaan yang besar dari Tuhanmu.

Allah menganugerahkan begitu banyak nikmat kepada kaum Bani Israil ini, diantaranya diselamatkannya dari kejaran raja Fir'aun dan para tentaranya (ayat ke-50). Ayat ini berkorelasi dengan Q.S. Yunus:90-92, Q.S.Ghafir:84-84, Q.S.al-Nisa:18.

Lalu dimaafkannya kaum Bani Isra`il walaupun telah melakukan kemusyrikan dengan menjadikan sapi (*al-`ijl*) sebagai sesembahan ketika Nabi Musa pergi ke bukit sinai (ayat ke-52). Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-An'am:103, Q.S.al-Qiyamah:22-23,

Ayat ke-62 adalah bentuk pengingkaran kaum Bani Isra`il yaitu ketika meminta untuk diturunkan kepada mereka jenis-jenis makanan yang beragam, seakan mereka merindukan saat-saat menyembah Fir'aun yang bergelimang makanan yang bervariasi. Idealnya adalah bahwa seseorang apabila mengingat masa lalunya yang kelam, tentu ia tidak akan mengingatnya, akan tetapi ia akan

⁵ Abu Hasan al-Wahidi, *Al-Wasith fi Tafsir Al-Qur'an al-Majid*. jilid.1. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, 1994, hal. 126.

mengingat cara agar menjauhinya. Berbeda dengan kaum bani Isra`il yang selalu mengingat aneka makanan yang bervariasi ketika mereka masih menyembah Fir'aun dulu, itulah mental para budak. `Hal yang sama terjadi pada sebagian para budak yang kembali memilih untuk melayani majikan mereka di Amerika, mereka merindukan kehidupannya sebagai budak daripada menjadi orang yang merdeka, maka kemerdekaan menjadi sesuatu yang sangat mustahil bagi mereka.⁶

Ayat ke-62 merupakan ayat yang selalu digunakan sebagian kelompok yang mengatakan bahwa Allah tidak memerintahkan umat Yahudi dan Nasrani untuk beriman kepada Nabi saw. dengan ayat ke-62 ini, mereka berargumentasi bahwa syarat keimanan itu hanya tiga: beriman kepada Allah, iman kepada Hari kiamat, berbuat kebaikan. Pendapat ini adalah keliru, karena pembacaan yang digunakan tidak sistemik-komprehensif. Pada ayat ini, Allah hanya menggarisbawahi poin-poin terpentingnya saja, dan Allah di ayat ini tidak membatasinya hanya tiga syarat saja, akan tetapi ingin menunjukkan bentuk kekeliruan mereka, maka barangsiapa yang mengingkari risalah kenabian Muhammad saw, sesungguhnya ia telah kafir kepada seluruh nabi dan rasul sebelumnya, dan barangsiapa yang mengaku beriman kepada Allah, maka ia juga harus mengimani Nabi saw dan para Nabi lainnya beserta kitab sucinya.

Pilar penyokong *keenam* adalah kerasnya watak Bani Israil untuk menerima ajaran Allah (ayat ke-67 sampai 74)

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina". Mereka berkata: "Apakah kamu hendak menjadikan kami buah ejekan?" Musa menjawab: "Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi salah seorang dari orang-orang yang jahil".

Ayat-ayat ini adalah bentuk kerasnya watak Bani Isra`il yang selalu melawan semua perintah yang Allah sampaikan melalui seorang Nabi Musa. Sebagaimana yang Nabi saw sabdakan:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: لا تُشَدِّدُوا على أنفسكم فيشدد عليكم، فإن قوماً شددوا على أنفسهم

⁶ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Mannar*. Jilid.6. Cairo: al-Hai`ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 275.

فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، فَتَبَّلَكَ بَعَايَاهُمْ فِي الصَّوَامِعِ وَالدِّيَارِ، وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ^٧

Pilar penyokong *ketujuh* adalah rasa putus asa terhadap masa depan yang menyelimuti kaum Bani Isra`il (ayat ke-75 sampai ke-82).

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

Apakah kamu masih mengharapkan mereka akan percaya kepadamu, padahal segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedang mereka mengetahui?.

Ayat ini diturunkan di Madinah (*madaniyyah*), maka dibutuhkan kajian tentang masyarakat madani, dengan karakteristik yang sudah dikenal selama sepuluh tahun pertama kemunculan islam.

Seakan-akan ada pertanyaan tentang apakah yang menyebabkan mereka berani melakukan kesalahan-kesalah tersebut? Diantara penyebabnya adalah klaim mereka bahwa mereka adalah anak-anaknya Allah dan mereka adalah kekasihnya Allah, mereka juga mengatakan bahwa mereka hanya akan disiksa beberapa saat saja (ayat ke-80).

Namun Allah membantah keyakinan mereka yang keliru itu dengan menjadikan suatu peraturan yang adil dan menjadi sunnatullah yang pasti dan tidak pernah akan menzalimi seseorang pun (ayat ke-81).⁸ Aturan ini menjelaskan kepada umat islam - walaupun realitanya umat islam itu sendiri ada sebagian yang belum menerapkan akhlaq Islami- agar mereka masuk kedalam surga dengan cara menghindari akhlak/watak Bani Isra`il.

Pilar penyokong *kedelapan* adalah fenomena Bani Isra`il yang melanggar kesepakatan-kesepakatan yang mereka buat dengan Allah (ayat ke-83 sampai ke-93).

⁷ Al-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, Bab al-Hasad, jilid.2, Hadis no.4904.

⁸ Lajnah Al-Qur`an wa al-Sunnah, *Al-Muntakhab fi Tafsir Al-Qur`an al-Karim*. Doha: Dar al-Tsaqafah, 2009, hal. 19.

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ
إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ

Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari Bani Israil (yaitu): Janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat kebaikanlah kepada ibu bapa, kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia, dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Kemudian kamu tidak memenuhi janji itu, kecuali sebahagian kecil daripada kamu, dan kamu selalu berpaling.

Ayat ini merupakan keterangan tambahan tentang praktek interaksi kaum Bani Isra`il dan sikap mereka terhadap kitab sucinya. Sebagaimana diketahui bahwa suatu kaum memiliki dua kemungkinan sikap yang diambil terhadap kitab suci: cara-cara layakannya seekor keledai, atau cara-cara seorang manusia.

Cara pertama dijelaskan dalam Q.S.al-Jumu'ah:5. Sedangkan cara kedua sebagaimana dijelaskan dalam ayat-ayat diutusnya para utusan (Nabi dan rasul) seperti dalam Q.S.al-Ma'idah:12. Diantara kesepakatan yang dibuat adalah bertauhid kepada Allah dan berbakti kepada kedua orangtua (ayat ke-83). Dalam sejarah diturunkannya ayat ini diceritakan bahwa antara Nabi saw dan orang-orang Yahudi terdapat saling mencurigai, yaitu apabila ada salahseorang sahabat Nabi sedang berjalan, maka orang-orang Yahudi duduk bergerombol, seakan-akan terlihat sedang mengincar sahabat Nabi tadi untuk dibunuh, kemudian sahabat tadi memilih untuk menghindari jalan yang ia lewati tadi. Lalu Nabi saw memperingati mereka (orang-orang Yahudi) untuk tidak mengadakan pembicaraan rahasia, namun mereka tetap melakukannya.⁹ Ayat ini juga berkorelasi dengan Q.S.al-Mujadilah:8. Dalam menafsirkan ayat ke-85, al-Bukhari meriwayatkan suatu Hadis Nabi saw:

عن عائشة أَنَّ الْيَهُودَ أَتَوْا النَّبِيَّ فَقَالُوا: السَّامُ عَلَيْكَ، قَالَ: وَعَلَيْكُمْ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ:
السَّامُ عَلَيْكُمْ وَلَعَنَكُمْ اللَّهُ وَعَضِبَ عَلَيْكُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
مَهْلًا يَا عَائِشَةُ، عَلَيْكَ بِالرَّفْقِ، وَإِيَّاكَ وَالْعُنْفَ أَوْ الْمُحْشَ، قَالَتْ: أَوْ مَا تَسْمَعُ مَا

⁹ Abu Fida Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, jilid. 8. Cairo: Dar Thayyibah, 1999, hal.

قَالُوا؟ قَالَ: أَوْلَمْ تَسْمَعِي مَا قُلْتُ؟ رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ، فَيُسْتَجَابُ لِي فِيهِمْ وَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ فِي¹⁰

Penyebab utama kaum Bani Isra`il selalu melanggar kesepakatan adalah sikap mereka yang setengah hati mengimani kitab suci mereka, dan separuhnya lagi mereka langgar (ayat ke-85).

Ayat ke-87 menjelaskan watak buruk Bani Isra`il lainnya, yaitu sikap fanatik dan fasis dalam diri mereka, yaitu jika risalah yang dibawa seorang Nabi tidak sesuai dengan espektasi mereka, mereka mendustakannya bahkan tidak segan mereka membunuhnya. Hal ini pernah terjadi ketika Nabi Isa as diutus, ia dipaksa menghalalkan apa yang telah Allah haramkan.

Watak fasis kaum Bani Isra`il berlanjut sampai mereka mendengar bahwa Nabi Muhammad saw lah yang akan mendapatkan risalah kenabian terakhir (ayat ke-91).

Perihal watak membunuh para Nabi sudah disinyalir oleh Nabi saw:

عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ النَّاسِ أَشَدُّ عَدَابًا؟ قَالَ: رَجُلٌ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ قَتَلَ رَجُلًا أَمْرُهُ بِمَعْرُوفٍ وَنَهَاهُ عَنِ الْمُنْكَرِ. ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا عُبَيْدَةَ قَتَلْتُ بَنُو إِسْرَائِيلَ ثَلَاثَةَ وَأَرْبَعِينَ نَبِيًّا فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ، فَقَامَ مَائَةٌ رَجُلٍ وَأَنَا عَشَرَ رَجُلًا مِنْ عِبَادِ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ فَقُتِلُوا جَمِيعًا¹¹

Pilar penyokong *kesembilan* adalah beberapa sifat Bani Isra`il yang paling dimurkai Allah (ayat ke-94 sampai ke-101)

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتُّوا أَلْمُوتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Katakanlah: "Jika kamu (menganggap bahwa) kampung akhirat (surga) itu khusus untukmu di sisi Allah, bukan untuk orang lain, maka inginilah kematian(mu), jika kamu memang benar.

Pilar penyokong *kesepuluh* adalah hakikat sihir dan meminta pertolongan dari Jin (ayat ke-102 sampai ke-105)

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانِ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَنَ ۗ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هُرُوتَ وَمَرُوتَ ۗ وَمَا

¹⁰ Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhâri*, Hadis no.6401, hal.1229.

¹¹ Abu Hasan Sulaiman, *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*. Jilid. Cairo: Maktabah al-Qudsiy, 1994. Hadis no. 12166, hal. 272.

يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ
 بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا
 يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا
 شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh syaitan-syaitan pada masa kerajaan Sulaiman (dan mereka mengatakan bahwa Sulaiman itu mengerjakan sihir), padahal Sulaiman tidak kafir (tidak mengerjakan sihir), hanya syaitan-syaitan lah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di negeri Babil yaitu Harut dan Marut, sedang keduanya tidak mengajarkan (sesuatu) kepada seorangpun sebelum mengatakan: "Sesungguhnya kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir". Maka mereka mempelajari dari kedua malaikat itu apa yang dengan sihir itu, mereka dapat menceraikan antara seorang (suami) dengan isterinya. Dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat dengan sihirnya kepada seorangpun, kecuali dengan izin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang tidak memberi mudharat kepadanya dan tidak memberi manfaat. Demi, sesungguhnya mereka telah meyakini bahwa barangsiapa yang menukarnya (kitab Allah) dengan sihir itu, tiadalah baginya keuntungan di akhirat, dan amat jahatlah perbuatan mereka menjual dirinya dengan sihir, kalau mereka mengetahui.

Ayat ini adalah bagian akhir dari perjalanan Bani Isra`il, setelah mereka melewati batas kewajaran dalam mensikapi dakwah Nabi Musa as, lalu mereka dengan sikap putus asa beralih kepada hal-hal yang mistis, yaitu petuah setan-setan yang mencuri rahasia Nabi Sulaiman. Pembahasan ini menjadi relevan, ditengah Masyarakat muslim modern yang juga mengalami disorientasi kehidupan kepada hal-hal kemusyrikan akibat dari keputusasaan.

Sihir menurut Ibn Khaldun adalah ilmu yang mempelajari cara mempengaruhi jiwa manusia dibawah alam sadarnya tanpa bantuan dari langit.¹² Al-Jashshash mendefinisikan sihir dengan sesuatu yang memasuki alam bawah sadar seseorang kemudian menunjukkan kepada semua orang bahwa itu adalah benar.¹³ Sebagai kaidah dasar dalam menyikapi sihir adalah pendapatnya Ibn Hazm: `perkataan mayoritas tidak bisa membenarkan apa yang salah sebelum dikatakan, dan perkataan minoritas tidak bisa menggugurkan

¹² Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, jilid.3. Damaskus: Dar Ya`rab, 2004, hal.1030.

¹³ Abu Bakar al-Jashshash, *Ahkam Al-Qur`an*. jilid. 1. Beirut: Dar Ihya Turats Arabi, 1994, hal. 53.

apa yang benar sebelum dikatakan, dan suatu perkataan yang sedikit akan menjadi banyak yang mengatakannya, sebaliknya suatu perkataan yang banyak juga akan menjadi sedikit yang mengatakannya.¹⁴

Sihir dalam Al-Qur`an disebutkan 57 kali, hampir keseluruhannya berkonotasi negative. Sihir dalam Al-Qur`an disebutkan tentang pengertian sihir tersebut, dan tentang kecaman kepadanya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-A`raf:116, Q.S.al-An`am:7, Q.S.Yunus:81, Q.S.al-Syu`ara: 44, Q.S.al-Jinn:1-2, Q.S.Ibrahim:22, Q.S.al-Nahl:99-100, Q.S.al-Nas:5.

Pilar penyokong *kesebelas* adalah tentang abrogasi (*al-naskh*) yaitu ayat ke-106-110.

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?

Pada ayat ini, berdasarkan penafsiran klasik yang kita terima, *al-naskh* adalah dalil dari terjadinya hal saling menghapus (*al-naskh*) di antara ayat-ayatnya. Padahal, *al-naskh* adalah tidak sekedar mengandung makna menghapuskan redasi dan hukumnya saja, akan tetapi mengandung makna bahwa umat Nabi Muhammad saw menggantikan kaum Bani Isra`il yang selalu membangkang keputusan Allah swt. Kaum Bani Isra`il ini tergantikan oleh umat baru yang monoteis, yaitu bergeser kepada keturunan Nabi Ismail As.¹⁵ Ayat ini berkorelasi dengan Q.S. al-An`am:156-157, Q.S.al-Nisa:160-161.

Para penafsir banyak yang berpendapat bahwa menjadikan ayat ini sebagai dalil adanya *al-naskh* adalah lemah dari sisi perawinya. Diantaranya adalah Fakhruddin al-Razi yang menganggap bahwa riwayat yang membenarkan *al-naskh* adalah lemah, karena kata *ma* disini adalah untuk syarat dan balasan, sama seperti perkataan: `siapa saja yang datang, maka hormatilah.` kalimat ini artinya tidak menunjukkan telah datang seseorang, namun arti yang sesungguhnya adalah jika ada yang datang, maka harus dihormati.

¹⁴ Abu Muhammad Ali Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, jilid.2. Beirut: Dar Afaq al-Jadidah, 1983, hal. 54.

¹⁵ Thaha Jabir `Alwani, *Nahwa Mauqif Qur`aniy min al-Naskh*. Cairo: Maktab al-Syuruq al-Dauliyyah, 2007.

Maka ayat ini sebenarnya tidak mengharuskan adanya *al-naskh*, namun jika benar terjadi *al-naskh*, maka harus ada pengganti yang lebih baik lagi.¹⁶

Bahwa kisah Nabi Ibrahim As. yang dianggap oleh kaum Bani Isra`il sebagai pewaris risalah kenabian mereka, walaupun secara jelas dikisahkan perihal doanya Nabi Ibrahim As. yang memohon agar yang mewarisinya bukan dari orang-orang yang zalim (Q.S.al-Baqarah:124). Dan penyimpangan yang nyata adalah perihal perbuatan mereka yang berlawanan dengan ketauhidan: 1. mereka menjadikan anak sapi sebagai tuhan mereka, 2. Menjadikan Uzair sebagai anak Tuhan. Mereka seperti menisbatkannya juga kepada Nabi Ishaq As., dan Nabi Ya'qub (*Isra`il*).

Setelah kaum Bani Isra`il ini tergantikan oleh umat baru yang monoteis, yaitu bergeser kepada keturunan Nabi Ismail As. dan ditandai dengan peristiwa perpindahan kiblat beserta seluruh symbol-symbol yang melekat pada Bani Isra`il, juga perihal Masjidil Haram yang menjadi kiblat baru, dimana Nabi Ibrahim As. dan Ismail As. diperintahkan untuk membangunnya, menunjukkan sebagai suatu tempat yang lebih utama dari masjidil Aqsha dalam hal keberkahan, dan memang benar bahwa umat pengganti ini adalah legal yang ditandai dengan dihapuskannya ayat itu (*Mansukh*), dan umat pengganti ini lebih erat hubungannya dengan Nabi Ibrahim As. dan bahwasannya diutusnya Nabi Saw. merupakan pengabulan doanya Nabi Ibrahim As. dan bagaimana kaum Bani Isra`il menyimpang dari wasiatnya Nabi Ibrahim As. juga wasiatnya Nabi Ya'qub kepada anak-anaknya sebelum ia meninggal untuk menyembah Tuhannya dan Tuhan ayahnya, akan tetapi mereka tidak menepati sumpahnya, malahan mereka mengajak kepada ajaran Yahudi dengan mengklaim bahwa Nabi Ibrahim As. adalah beragama Yahudi, pun demikian dengan umat Nasrani yang mengajak orang beriman untuk masuk Nasrani dan mengklaim bahwa Ibrahim As., adalah seorang Nasrani. Seolah-olah mereka lupa bahwa Nabi Ibrahim As., adalah seorang monoteis, umat Bani Isra`il juga mengingkari kerasulan seorang Nabi Muhammad Saw. Kemudian umat pengganti ini diperintahkan untuk mengumumkan keimanannya kepada para Nabi dan Rasul dan menjadi sekompak umat yang bersatu.

¹⁶ Fakhruddin al-Razi, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, jilid.3. Berut: Dar al-Fikr,1981, hal.244. Syihabuddin al-Qarafi, *Nafa'is al-Ushul fi Syarh al-Mahshul*, jilid.3. Mekah:Maktabah Nizar Mushthafa al-Baz, 1995, hal.616. Jamaludin al-Asnawi, *Nihayat al-Sul Syarh Minhaj al-Wushul fi 'Ilm al-Ushul*. Jilid.2. Cairo: Mathba'ah Muhamad bin Shabih, hal.161. Fakhruddin al-Razi, *al-Mahshul fi Ushul al-Fiqh*. Jilid.3. Berut:Muassasah al-Risalah, 1997, hal.3.

Pilar penyokong *keduasebelas* adalah argumentasi umat Yahudi dan Nasrani dan bantahannya (ayat ke-111 sampai ke-123)

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: "Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi atau Nasrani". Demikian itu (hanya) angan-angan mereka yang kosong belaka. Katakanlah: "Tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang yang benar".

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah swt memastikan tentang standarisasi seseorang layak untuk masuk surga, bukan sekedar surga tidak diperkenankan bagi orang-orang Yahudi dan Nasrani. Tapi dibolehkan karena orang tersebut adalah orang Islam. Namun Allah swt memberikan syarat seseorang bisa masuk surga, adalah ia harus menyerahkan hati dan jasmaninya untuk Allah sembari berlaku baik, bukan sebaliknya.¹⁷

Pilar penyokong *ketigabelas* adalah pondasi dasar membentuk umat baru (ayat ke-124 sampai ayat ke-134)

وَإِذْ أَوْفَىٰ إِلَىٰ رَبِّهِمْ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّتْهُنَّ قَالِ إِيَّايَ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالِ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: "Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia". Ibrahim berkata: "(Dan saya mohon juga) dari keturunanku". Allah berfirman: "Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim".

Seorang Nabi Ibrahim merupakan tokoh penting yang dipilih Allah, hal ini adalah implikasi akibat fenomena yang terjadi sebelumnya, pasca klaim orang-orang Yahudi dan Nasrani yang mengaku bahwa Nabi Ibrahim adalah orang Yahudi dan Nasrani. Maka klaim ini dibantah dengan diangkatnya Nabi Ibrahim sebagai seorang pemimpin, dipilihnya dirinya dan Nabi Ismail dalam pembangunan Ka'bah, dan doa keduanya yang menginginkan dijadikannya keturunannya adalah orang-orang islam, yang diantara keturunannya ada seorang Nabi dan Rasul yaitu Nabi Muhammad saw.

¹⁷ Jalaludin al-Suyuthi dan Jalaludin al-Mahalli, *Tafsir Jalalain*....., hal.23.

عن يزيد بن مريع الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: *فَقُمُوا عَلَىٰ مَشَاعِرِكُمْ فَإِنَّكُمْ عَلَىٰ إِرْثٍ مِنْ إِرْثِ آبَائِكُمْ إِبْرَاهِيمَ*¹⁸

Ayat ke-129 merupakan perihal permintaan Nabi Ibrahim kepada Allah untuk menjadikan negeri Mekkah sebagai negeri yang subur, negeri yang makmur bagi rakyatnya yang beriman, adapun mereka yang kafir maka sesungguhnya hanya akan mendapatkan siksaan api neraka.¹⁹

Pilar penyokong *keempatbelas* adalah ketersambungan umat yang baru dengan umat terdahulu (ayat ke-135 sampai ke-141)

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
Dan mereka berkata: "Hendaklah kamu menjadi penganut agama Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk". Katakanlah: "Tidak, melainkan (kami mengikuti) agama Ibrahim yang lurus. Dan bukanlah dia (Ibrahim) dari golongan orang musyrik".

Ayat ke-135 berkorelasi dengan Q.S.al-Taubah:30.

Ayat ke-136 menjelaskan bahwa orang-orang yang beriman dengan sebagian ajarannya dan mendustakan sebagian yang lain sama seperti orang-orang Yahudi dan Nasrani.²⁰

Ayat ke-140 berkorelasi dengan Q.S.Ali Imran:65. Ayat ke-141 berkorelasi dengan Q.S.al-Najm:39-41.

Pilar penyokong *kelimabelas* adalah tentang penentangan mereka terhadap perpindahan kiblat, dan dijelaskan pula bahwa umat pengganti ini merupakan umat yang terbaik dengan misi kemoderatannya, dan layak untuk dijadikan teladan bagi seluruh umat manusia lainnya, umat ini juga mewariskan kitab sucinya Nabi Saw, juga memperoleh kemuliaan dengan ditunjuknya tempat suci untuk peribadatnya (ayat ke-142 sampai ke-150).

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتَهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

Orang-orang yang kurang akal nya diantara manusia akan berkata: "Apakah yang memalingkan mereka (umat Islam) dari kiblatnya (Baitul Maqdis) yang dahulu mereka telah berkiblat kepadanya?" Katakanlah:

¹⁸ Al-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, Bab Wukuf di Arafah, jilid.3, Hadis no.1919, hal.298.

¹⁹ Lajnah Al-Qur`an wa al-Sunnah, *Al-Muntakhab fi Tafsir Al-Qur`an al-Karim*...., hal. 28.

²⁰ Abdullah bin Ahmad al-Nasafi, *Tafsir Al-Nasafi*. Jilid.1. (Mekah: Maktabah Nizar Mushthafa al-Baz, 2009). hal. 133.

"Kepunyaan Allah-lah timur dan barat; Dia memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya ke jalan yang lurus".

Setelah selesai membahas agama Yahudi dan Nasrani, maka ayat berikutnya adalah menjelaskan tentang disyariatkannya kiblat umat islam. hal tersebut sebagai penyempurnaan dasar-dasar umat pengganti yang baru. Ayat-ayat ini juga membahas tentang keimanan kepada kebenaran ajaran Nabi Saw. dan bukti lemahnya musuh-musuh islam yang ditandai dengan ketidak berdayaan mereka untuk menghadirkan bukti-bukti argumentative. Tentu dibarengi konsekwensi masing-masing dari orang-orang yang beriman dan yang kafir. Ayat ke-142 berkorelasi dengan Q.S.al-A'raf:167, Q.S.Fathir:32.

عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ أَنْ يُوجَّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ» (البقرة: 144)، فَتَوَجَّهَ نَحْوَ الْكَعْبَةِ، وَقَالَ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ، وَهُمْ الْيَهُودُ: مَا وَلَاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا، «قُلِ اللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (البقرة: 142) صَلَّى مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا، ثُمَّ خَرَجَ بَعْدَ مَا صَلَّى، فَمَرَّ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، فَقَالَ: هُوَ يَشْهَدُ أَنَّهُ صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَّهُ تَوَجَّهَ نَحْوَ الْكَعْبَةِ. فَتَحَرَّفَ الْقَوْمُ، حَتَّى تَوَجَّهُوا نَحْوَ الْكَعْبَةِ.²¹

Ayat ke-143 menjelaskan seputar umat yang moderat, diantara pembahasannya adalah ditandai dengan perintah dan anjuran bagi umat yang moderat, juga larangan dan peringatan sebagaimana umat terdahulu. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Fathir:32, Q.S.Ali Imran:195.

Pilar penyokong *keenambelas* adalah nikmat diutusnya Nabi saw disertai penjelasan beban yang dipikul ummatnya sebagai konsekwensinya (ayat ke-151 sampai ke-162).

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

²¹ Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhâri*. Hadis no.4486, hal.848.

Sebagaimana (Kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu Al Kitab dan Al-Hikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui.

Sudah menjadi karakteristik Al-Qur`an, yaitu setelah menjelaskan suatu syariat penting, lalu menjelaskan bahwa syariat tersebut adalah sebuah nikmat dari Allah, seakan Allah ingin menghilangkan kesulitan yang dirasakan dari beratnya beban yang diberikan. Oleh karena itu, penjelasan Al-Qur`an kemudian bergeser kepada tema seputar kenikmatan yang harus disyukuri.

Maa dan kata setelahnya adalah bentuk *mashdar*, dan kata *ka* adalah berkaitan dengan ayat *wali`utimma ni`mati `alaikum* yaitu apabila kalian patuh terhadap urusan perpindahan kiblat, dan kalian hanya takut kepada Allah, maka Allah akan melengkapi pemberian nikmat-Nya kepada kalian, dan ini merupakan bagian dari penjelasan bahwa diutusnya seorang Nabi saw untuk kalian adalah perkara yang lebih besar dari perpindahan kiblat.²²

Setelah Allah memerintahkan untuk bersyukur, kemudian dilanjutkan dengan perintah untuk bersabar (ayat ke-153). Bahwasannya keimanan terbagi dua; sabar dan syukur.²³ Bahwa dalam kehidupan ini adalah berputar secara bergantian antara kesulitan yang membutuhkan kesabaran, dan kesenangan yang membutuhkan rasa bersyukur. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Ibrahim:5, Q.S.al-Qalam:48, Q.S.al-Zumar:10, Q.S.al-Anfal:46, Q.S.Ali Imran:146.

عَنْ صَهْبِ بْنِ سِنَانَ الرُّومِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُفْلٌ لَهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ: إِنَّ أَصَابَتَهُ سَرَاءٌ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَاءٌ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ²⁴

Makna sabar dalam Al-Qur`an adalah menahan nafsu dalam jiwa berdasarkan tuntunan syariat dan akal, dan menahan kesedihan yang berlarut-larut atas suatu musibah. Sabar tertinggi levelnya adalah pasca musibah yang terjadi.

²² Raghīb al-Asfahani, *Tafsir Raghīb Al-Asfahani*. Cairo: University of Thantha Press, 2009, hal. 343.

²³ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Iddat Al-Shabirin Wa Dzakhirat al-Syakirin*. Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1989, hal. 108.

²⁴ Muslim, *Shahih Muslim*, bab: امره كُفْلٌ له خير Hadis no.2999, hal.1200.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 بِامْرَأَةٍ تَبْكِي عِنْدَ قَبْرِ، فَقَالَ: اتَّقِي اللَّهَ وَاصْبِرِي
 قَالَتْ: إِلَيْكَ عَيِّي، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَبِّ بِمُصِيبَتِي، وَمَنْ تَعْرِفُهُ، فَقِيلَ لَهَا: إِنَّهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَتَتْ بَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يَجِدْ عِنْدَهُ
 بَوَائِينَ، فَقَالَتْ: لَمْ أَعْرِفْكَ، فَقَالَ: إِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى²⁵

Ayat ke-155 sampai ke-156 merupakan ungkapan kepasrahan yang menggetarkan jiwa kemanusiaan dan dari sisi kognisi manusia kepada Allah, karena Dia adalah Maha Memiliki, dan manusia adalah bagian yang dimiliki-Nya, jika ada perasaan kehilangan dalam hati manusia, sesungguhnya itu adalah milik-Nya, seakan Allah hanya sekedar meminjamkannya kepada manusia.²⁶

Narasi kemudian beralih kepada para *Ahl Kitab* yang telah menyembunyikan banyak kebenaran risalah kenabian Nabi Muhammad saw (ayat ke-159-160). Di ayat tersebut juga dijelaskan tentang syarat diterimanya suatu taubat adalah bukan sekedar berjanji untuk meninggalkan perbuatan dosa tersebut, namun ia harus melakukan perbuatan kebalikannya kemudian ia konsisten dengan taubat itu. Namun jika ia tetap menyembunyikan kebenaran itu, maka Allah akan melaknat mereka (ayat ke-61), Allah akan menghilangkan keberkahan baginya, bahkan ia akan dilaknat oleh para Malaikat dan manusia.²⁷ Pertanyaan yang muncul adalah, kenapa laknat tersebut diberikan juga oleh para Malaikat dan manusia?

Hal ini karena, ada diantara para Malaikat yang memberikan wahyu, maka menjadi haknya untuk melaknat orang-orang yang menyembunyikan wahyu tersebut. Adapun manusia, karena manusia memiliki hak menerima ajaran wahyu tersebut menjadi hilang, jika orang-orang itu menyembunyikannya.

Pilar penyokong *ketujuhbelas* adalah tauhid, karakteristiknya dan golongan-golongan manusia (ayat ke-163-167).

وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

²⁵ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, bab:Ziarah Kubur, Hadis no.1823, hal.250.

²⁶ Ahmad bin Muhammad al-Haitsami, *Tuhfatu al-Muhtaj fi Syarh al-Minhaj*. Jilid.5. Cairo: Maktabah al-Tijariyah, 1983, hal. 409.

²⁷ Shalih bin Abdul Aziz Alu al-Syeikh, *Al-Tafsir al-Muyassar*. Saudi Arabia: Majma' Malik Fahd li al-Thiba'ah, 1430, hal. 35.

Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan melainkan Dia Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.

Narasi lalu berpindah kepada tujuan utama Al-Qur`an, yaitu ketauhidan (ayat ke-163). Sudah menjadi karakteristik Al-Qur`an, yaitu jika membahas seputar ketauhidan, maka dilanjutkan dengan pembahasan tentang bukti-bukti pemeliharaan atau bukti-bukti penciptaan, atau bukti-bukti penghancuran.

Ayat ke-165 menjelaskan tentang golongan-golongan manusia dalam ketauhidan yang terbagi kepada dua; yang mencintai dan yang membenci.

Pilar penyokong *kedelapanbelas* adalah makanan halal (ayat ke-168 sampai ke-176)

يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Makanan halal adalah faktor penting yang menentukan ketauhidan, semakin suci sumber makanan yang dimakan seseorang, akan mempengaruhi kedekatannya kepada Allah, sebagaimana Hadis Nabi saw:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ لَيَرْضَى
عَنِ الْعَبْدِ أَنْ يَأْكُلَ الْأَكْلَةَ فَيَحْمَدَهُ عَلَيْهَا، أَوْ يَشْرِبَ الشَّرْبَةَ فَيَحْمَدَهُ عَلَيْهَا²⁸

Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Nahl:116-117, Q.S.al-Ma`idah:1, Q.S.al-Nahl: 5.

Pilar penyokong *kesembilanbelas* adalah hakikat kebaikan dan syariat agama yang baru (ayat ke-177 sampai ke-182)

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى
وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى
الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَلَّهْدُوا وَالصَّادِقِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ
أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

²⁸ Muslim, *Shahih Muslim*, Bab: Anjuran membaca hamdalah setelah makan dan minum, Hadis no.2734, hal.1094.

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.

Narasi lalu bergeser kepada sesuatu yang umum menuju pengkhususan suatu syariat yang diperlukan dalam rangka mensucikan manusia, yaitu dengan kebaikan, berupa sifat-sifat yang dimiliki orang-orang beriman, bukan sifat orang-orang yang menyembunyikan kebenaran. Allah menunjukkan kebodohan mereka bahwa kebaikan itu bukan sekedar menghadapkan wajah ke arah kiblat saja, seperti dugaan mereka, akan tetapi kebaikan adalah yang mencakup nilai-nilai kebaikan sebagaimana ada pada ayat ke-177.

Setelah dijelaskan seputar pendahuluan suatu syariat, maka pada ayat ke-178 dijelaskan diantara syariat-syariat itu, seperti hukum *qishash* yaitu suatu hukum eksekusi bagi tindak kriminal dalam islam. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Maidah:32 dan 45. Disisi lain, diberlakukannya suatu dispensasi (*al-takhfif*) dalam syariat, yaitu apabila keluarga korban memaafkannya, seakan-akan Allah berkata kepada keluarga korban: `Aku telah wakihkan kepada kalian, hai keluarga korban, kalian dipersilahkan berqishash atau kalian saling memaafkan`. Keluarga korban tentu harus mempertimbangkan anak-anak keturunan korban yang membutuhkan biaya untuk pendidikannya, maka diperkenankan keluarga korban meminta *diyat*. *Diyat* dimasa Nabi saw adalah sebanyak 100 ekor unta, akan tetapi tentu ini adalah dalam konteks, apabila pelaku adalah berasal dari keluarga menengah keatas, *diyat* macam ini sangat tekstual, seolah tidak mempertimbangkan tujuan utama dari syariat, bahwa nilai/harga seekor unta pasti mengalami inflasi, tentu keadilan tidak akan terealisasikan. Maka para ulama kontemporer berjihad secara modern dengan pendapat bahwa bentuk *diyat* itu memungkinkan dengan bentuk konversi dengan pertimbangan bahwa yang terpenting adalah setiap anggota keluarga yang ditinggalkan mendapatkan pemasukan rutin (*income*) setiap saat. Hal ini sebagaimana yang diajarkan Nabi saw pada peristiwa perang *Ahdzab* tentang maqasid suatu syariah:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُصَلِّينَ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ، فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّ حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرَدِّ مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُعَنْفَ وَاحِدًا مِنْهُمْ²⁹

Tujuan utama syariat *qishash* adalah keberlangsungan kehidupan manusia itu sendiri (ayat ke-179). Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Ma'idah:32, dan 45. Allah mensyariatkan ajaran ini adalah dengan tujuan agar manusia berfikir, dengan cara menghindari pertumpahan darah.

Setelah ayat-ayat *qishash*, pasca kematian, kemudian di ayat ke-180, dijelaskan tentang syariat wasiat.³⁰ Ayat wasiat ini diawali dengan kata *kutiba* atau diwajibkan, ini membantah pendapat bahwa ayat wasiat terhapus oleh ayat-ayat waris, padahal ayat-ayat waris sesungguhnya adalah menetapkan bagian-bagian yang pasti, tidak menambahkan atau mengurangnya. Disisi lain, wasiat adalah sesuatu yang harus dilakukan apabila ia khawatir akan hilangnya keutuhan harta yang dimilikinya, apakah kedua orangtua yang mengambil hak-hak anaknya, atau justru sebaliknya. Atau dikarenakan perbedaan agama diantara mereka, maka wasiat adalah opsi yang harus diambil. Dari penjelasan ini, maka ayat ini adalah merupakan ayat-ayat yang pasti (*ayat muhkamat*), tidak bisa dihapus oleh Hadis *'laa washiyyata liwarits'* yang dimaknai bahwa tidak berlaku wasiat dengan cara menambahkannya dari pendapatannya dari wasiat, dan ini menunjukkan bentuk mengkompromikan antara ayat dan Hadis.

Ayat ke-181 menjelaskan tentang perintah Allah swt bagi siapa saja yang menyaksikan wasiat, agar ia amanah dan berkata jujur ketika bersaksi. Namun apabila ada keraguan diantara mereka, maka saksi tadi berhak untuk intervensi dalam mendamaikan diantara mereka.³¹

Pilar penyokong *keduapuluh* adalah menjaga agama (ayat ke-183 sampai ke-189)

²⁹ Al-Bukhari, *shahih al-Bukhari*, bab: Peristiwa perang *Ahzzhab*. Hadis no.4119, hal.782.

³⁰ Wasiat secara istilah adalah kepemilikan yang diterima setelah kematian dengan cara kolektif (*tabarru'*), baik harta bergerak ataupun manfaat dari harta (harta yang diam), dinamakan wasiat, karena dengannya, mayit bisa menyambung untuk kehidupan setelah kematiannya.

³¹ Abdullah bin Ahmad al-Nasafi, *Tafsir Al-Nasafi*, jilid.1 , hal.157.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa,

Setelah pada pilar sebelumnya membahas tentang menjaga jiwa dan harta, lalu narasi ini berpindah kepada menjaga agama dengan seluruh rukun-rukun dan komponennya, diantaranya adalah puasa.

Sejarah mencatat bahwa bulan Ramadhan adalah bulan kemenangan bagi umat ini, bulan puasa merupakan bulan kesabaran, keimanan, jihad, dan pendidikan satu bulan untuk satu tahun kedepan.

Ibadah lainnya di bulan-bulan tersebut adalah Zakat fitrah yaitu zakat yang dikeluarkan dalam rangka mensucikan jasmani dan Rohani, yang salahsatu caranya adalah dengan cara memberdayakan orang-orang miskin. Sebagaimana Hadis Nabi saw:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: زَكَاةُ الْفِطْرِ طُهْرَةٌ لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ، وَطُعْمَةٌ لِلْمَسَاكِينِ مِنْ أَدَاهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ فَهِيَ زَكَاةٌ مَقْبُولَةٌ، وَمَنْ أَدَاهَا بَعْدَ الصَّلَاةِ فَهِيَ صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقَاتِ³²

Zakat fitrah merupakan sarana saling berbagi di hari idul fitri kepada sesame manusia. Adapun cara pelaksanaannya, terdapat perbedaan di kalangan ulama;

عن ابن عمر قال: فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ³³

Jika kita perhatikan Riwayat yang menjelaskan:

عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَعْنُوهُمْ عَنِ الطَّلَبِ فِي هَذَا الْيَوْمِ³⁴

³² Al-Sijistani, *Sunan Abu Daud*, jilid.3...., Hadis no.1609, hal.53.

³³ Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhâri*....., Bab: Zakat Fitrah. Hadis no.1503, hal.293.

Hendaklah kalian berdayakan orang-orang fakir dan miskin, agar mereka tidak selalu menuntut kalian, agar mereka juga merasakan sisi kemanusiaan mereka, dan bahwa mereka adalah bagian dari kalian.

Abu Hanifah berpendapat bahwa diperkenankan membayar zakat fitrah dengan uang yang senilai dengan harga makanan, dan pendapat ini mewakili pemahaman maqashid suatu syariah, demikian pula dengan dibolehkannya membayarkannya sejak tanggal 1 Ramadhan ataupun di hari terakhir Ramadhan atau sebelum shalat iedul fitri.

Ayat ke-189 menjelaskan tentang cara ditetapkannya permulaan puasa Ramadhan, salahsatunya adalah bulan sabit (*hilal*). Ketika orang-orang Yahudi bertanya tentang bulan sabit; kenapa bulan itu tadinya kecil, lalu berubah menjadi besar, dan berbentuk bulat (purnama). Lalu turunlah ayat ke-189 ini.³⁵ Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Yunus:5, Q.S.al-Isra:12, Q.S.al-Taubah:36, Q.S.al-Rum:30.

Permasalahan ini berimplikasi pada penggunaan tahun *Syamsiyah* atau tahun *Qamariyyah* dalam penetapan awal Ramadhan. Namun yang perlu dipertimbangkan adalah dalam rangka meminimalisir konflik penetapan awal Ramadhan dan Idul Fitri, tahun harus ditentukan kalender tahun Qamariyyah dengan penetapan awal tahun dan akhirnya yang sudah diputuskan.

Pilar penyokong *keduapuluhsatu* adalah peperangan dalam konteks penafsiran sistemik (ayat ke-190-194).

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Ayat-ayat ini memerintahkan peperangan, namun jika kita merenungi kembali ayat-ayat tersebut, maka kita harus memahaminya secara sistemik-konprehensif, yaitu dengan membaca ayat-ayat lainnya yang juga membahas tentang topik peperangan, diantara ayat-ayat tersebut adalah: Q.S.al-Baqarah:217-218, Q.S.al-Anfal:75, Q.S.al-Taubah:29, Q.S.al-Hajj:41, Q.S.Muhammad:20-21. Itulah ayat-ayat lainnya yang juga membahas tema yang sensitive yaitu tema peperangan.

³⁴ Nashirudin Albani, *Irwa' Al-Ghalil*. Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1985, hal. 332.

³⁵ Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*. Beirut: al-Muassasah al-Jamiyyah, 1994, hal. 280.

Telat disepakati bersama, bahwa perintah perang, sudah diwajibkan sejak lama, akan tetapi pada periode Mekkah atau *fase pertama*, sebenarnya perang ini belum diizinkan, umat Islam justru diharuskan menahan serangan kepada orang-orang musyrik, bersabar, saling memaafkan, dan membuat kesepakatan. Dalil-dalilnya sangat banyak sekali, diantaranya: Q.S.al-Nisa:77, al-Maidah:13, al-Nahl:82, al-Jatsiyah:14. Lalu pasca hijrah ke Madinah atau *fase kedua*, barulah umat Islam dibolehkan perang, dalilnya adalah Q.S.al-Hajj:39. Lalu *fase ketiga* adalah perintah untuk berperang apabila diperangi, dalilnya adalah ayat ke-190 dari surah Al-Baqarah ini. *Fase keempat*, diwajibkannya perang bagi umat Islam, dalilnya adalah Q.S.al-Baqarah:216.

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, muncullah dua pembahasan mendasar yang menarik; Hak asasi manusia untuk beragama dan berkeyakinan. Hak-hak ini adalah manusiawi, dan Allah telah memberikannya kepada manusia, dan tidak diperkenankan seorangpun untuk merampas hak-hak tersebut. Hak-hak ini harus ada yang melindunginya, dan yang paling bertanggung jawab adalah umat penutup (*khaira ummah*) yang memang sengaja dipilih Allah untuk mengemban amanah yang sangat berat ini (Q.S. Ali Imran:110 dan Q.S.al-Baqarah: 143), karena karakteristik yang dimiliki umat ini diantaranya; terbaik, adil, moderat, berkedudukan. Karakteristik-karakteristik ini bertanggungjawab atas untuk melindungi kebebasan ini; kebebasan berkeyakinan dan kebebasan beragama.

Ayat ke-190 dimaknai bahwa perintah perang dalam Islam, adalah bukan semata-mata karena Iman, dengan kata lain yang diperangi umat Islam, bukanlah dikarenakan berbeda keimanan saja. Keimanan sendiri dalam Islam adalah sesuatu yang tidak bisa dipaksakan (ayat ke-256), dan ayat itu termasuk ayat yang pasti maknanya (*ayat muhkamat*), ayat yang menunjukkan bentuk negasi,³⁶ yang mencakup seluruh bentuk kebencian, sedikit ataupun banyak, besar atau kecil. Adapun surah al-Taubah -yang dianggap sebagai ayat yang menghapus ayat ke-190 ini- adalah kewajiban memerangi bagi mereka yang melanggar perjanjian dengan umat Islam atau memerangi umat islam terlebih dahulu, bukan dikarenakan karena mereka kafir atau musyrik.

Berdasarkan argumentasi diatas, ada dua hal penting dari topik peperangan dalam Islam: 1. Perlindungan atas hak-hak manusia yang paling penting yaitu kebebasan berkeyakinan dan

³⁶ Ali al-Shabuni, *Mukhtashar Tafsir Ibn Katsir*. Jilid.1. Beirut: Dar Al-Qur`an al-Karim, 1981, hal. 169.

beragama. 2. Kewajiban menghargai kesepakatan dan perjanjian, agar manusia dapat hidup dengan nyaman dan damai.

Ayat ke-194 dimaknai dengan bahwasannya perintah untuk membalas serangan, bukan dengan sebebas-bebasnya, melainkan ada batasannya sesuai dengan rambu-rambu yang ada dalam Al-Qur`an dan Hadis, diantaranya larangan untuk membunuh para Wanita, anak-anak kecil, tua renta, rumah-rumah ibadah, membakar pohon, membunuh Binatang diluar kemaslahatan, karena syariat ini bukanlah syariat yang berlebihan. Sebagaimana yang kita saksikan di Afganistan dan Pakistan, apakah itu adalah syariat balasan dalam perang yang diajarkan Islam? Jawabannya adalah bukan. Karena maksud ayat adalah membalas dengan rambu-rambu yang ditetapkan Al-Qur`an, jika bertentangan dengan akhlak Al-Qur`an, maka harus dihentikan.

Pilar penyokong *keduapuluhdua* adalah tentang Haji sebagai ibadah yang mapan (ayat ke-195 sampai ke-203)

وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah. Jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka (sembelihlah) korban yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfid-yah, yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkorban. Apabila kamu telah (merasa) aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) korban yang mudah didapat. Tetapi jika ia tidak menemukan (binatang korban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali. Itulah sepuluh (hari) yang sempurna. Demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Haram (orang-orang

yang bukan penduduk kota Mekah). Dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras siksaan-Nya.

Setelah ayat-ayat membahas tentang peperangan, apa yang dilakukan orang-orang musyrik kepada umat Islam di Masjidil Haram, dimana orang-orang musyrik mengusir umat Islam dan menfitnahnya, kemudian pembahasan berikutnya adalah pembahasan yang masih memiliki kaitannya dengan Masjidil Haram, yaitu ibadah Haji. Karena dalam Ibadah Haji dan Umrah, dibutuhkan biaya, maka pembahasan ayat ini dimulai dengan anjuran untuk bersedekah (ayat ke-195).

Haji merupakan suatu hal yang diharuskan dengan tujuan agar manusia dapat beristirahat sejenak dari marabahaya perang, maka Allah sengaja menjadikan suatu tempat yang apabila memasukinya, seseorang merasa aman, tempat yang jika meminta perlindungan, maka ia akan terlindungi, dialah kota Makkah. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Qashash:57, Q.S.al-Ankabut:67, Q.S.Quraisy:3-5, Q.S.al-Taubah:36.

Pilar penyokong *keduapuluhtiga* adalah tentang golongan-golongan manusia (ayat ke-204 sampai ke-212)

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ ۗ وَهُوَ
اللَّهُ الْخَصَامُ

Dan di antara manusia ada orang yang ucapannya tentang kehidupan dunia menarik hatimu, dan dipersaksikannya kepada Allah (atas kebenaran) isi hatinya, padahal ia adalah penantang yang paling keras.

Ayat ke-204 sampai ke-206 menceritakan tentang orang-orang yang merusak diatas muka bumi, mereka tidak bisa dinasehati lagi, karena watak mereka yang keras, setiap kali mereka diajak untuk bertakwa, semakin keras sikap pertentangan mereka, suatu dosa justru mereka bangga-banggakan, mereka justru enggan meninggalkannya, maka tidak ada balasan yang pantas bagi mereka kecuali neraka. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Ahzab: 66, Q.S.al-Taubah:118.

Sedangkan ayat ke-207 adalah gambaran tentang orang-orang yang menyerahkan dirinya untuk Allah, orang-orang yang siap mengorbankan dirinya, hartanya, dan seluruh yang Allah titipkan kepadanya, maka mereka akan mendapatkan kebaikan di dunia dan akhirat.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا تَقَرَّبَ الْعَبْدُ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِذَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِذَا أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً³⁷

Pada ayat ke-210, Allah menyindir orang-orang kafir dengan pertanyaan `apa sebenarnya yang mereka tunggu?` bahwa apa yang mereka tunggu sebenarnya adalah azab Allah, yaitu dengan datangnya para Malaikat kepada mereka, apakah mereka mengira akan dating kepada mereka awan yang teduh saja, padahal itu adalah gempa bumi, gunung meletus, yang dapat meluluhlantahkan seluruh alam raya ini.³⁸ Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Dukhan:10-12.

Pilar penyokong *keduapuluh empat* adalah tentang umat yang satu (ayat ke-213)

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkannya itu dengan kehendak-Nya. Dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.

Allah swt menjadikan manusia sebagai khalifah diatas muka bumi adalah dengan dua pilar; *Pertama*, konektifitas dan integrasi dalam segala hal. Koneksi dan integrasi mendasar adalah koneksi antara transedensi Tuhan dan alam semesta. *Kedua*, motivasi dalam diri manusia, dalam jiwa manusia, ada dua kekuatan yang dapat memotivasinya, yaitu kekuatan *awliya* yang suci dan kekuatan setan,

³⁷ Hadis Shahih al-Bukhari, Bab Zikirnya Nabi saw, Hadis no.7536, hal.1440.

³⁸ Rasyid Ridha, *Tafsir al-Mannar*. jilid.2.....,hal.209

rivalitas keduanya seolah menjadi hukum alam/*sunnatullah* yang mempengaruhi seluruh aktifitas kehidupan manusia.

Ayat ke-213, kedua ayat tersebut menjelaskan bahwa tak ada yang keluar dari perjanjian seseorang terhadap Allah (Q.S.al-A'raf:172), pada fase ini, konon langit dan bumi ditawarkan untuk menanggung amanat dari Allah, namun keduanya menolaknya, lalu manusia menyanggupinya, sejak itulah manusia berkembang menjadi kelompok-kelompok dan bersuku-suku, dan awal kejadian pertikaian adalah apa yang terjadi pada kedua anak Nabi Adam as (Q.S.al-Ma'idah:27-31),³⁹ oleh karena itulah membutuhkan aturan yang mengatur perbedaan tersebut.

Namun karena manusia tetap dalam pertikaian, maka diutuslah para Nabi dan Rasul, agar Allah mengetahui siapa yang menolong agama dan para Rasul-Nya.⁴⁰ Ayat ke-213 berkorelasi dengan Q.S.al-Nisa:1, Q.S.al-Baqarah:213, Q.S.Yunus:19, Q.S.al-Hadid:25.

Pilar penyokong *keduapuluh lima* adalah kewajiban yang berat merupakan sesuatu pendahuluan atau turunan hukum saja (ayat ke-214 sampai ke-220)

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ
الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَأَلَّا
إِنْ نَصَرَ اللَّهُ قَرِيبٌ

Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, padahal belum datang kepadamu (cobaan) sebagaimana halnya orang-orang terdahulu sebelum kamu? Mereka ditimpa oleh malapetaka dan kesengsaraan, serta digoncangkan (dengan bermacam-macam cobaan) sehingga berkatalah Rasul dan orang-orang yang beriman bersamanya: "Bilakah datangnya pertolongan Allah?" Ingatlah, sesungguhnya pertolongan Allah itu amat dekat.

Setelah membahas tentang umat yang satu, kemudian terpecah belah, narasi kemudian sangat menyentuh hati ketika menggunakan kalimat tanya yang halus, sebagai penjelasan bahwa umat islam bukanlah umat yang baru diutus, sebelum umat ini sudah ada terlebih dahulu umat-umat yang lain, demikian pula dengan

³⁹ Al-Biq'a'I berpendapat bahwa manusia pada awalnya, masing-masing memimpin yang lain, kemudian terpecah-belah. Diriwayatkan dari Abu Ya'la al-Mushili dari Ibn Abbas Ra., Ia berkata: seluruhnya beragama islam. al-Biq'a'I, *Nazhm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar...*, jilid.3, hal.198.

⁴⁰ Taqiyyudin Ibn Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa*. Jilid.1.Madinah: Majma Malik Fahd, 1995, hal.13.

semua yang pernah dialami oleh umat manusia. Ayat 214 berkorelasi dengan Q.S.Fushilat:50,Q.S.al-An'am:42, Q.S.al-Naml:62.

Ayat ke-216 menjelaskan tentang kewajiban berperang, yaitu setelah seluruh sebab-sebabnya terjadi, dimana selama 13 tahun umat islam patuh terhadap perintah Allah untuk mendirikan shalat, membayar zakat, dan menghadapi siksaan dengan penuh kesabaran, namun siksaan orang kafir quraisy belum berhenti disitu, lalu umat islam disarankan untuk hijrah ke Habasyah di tahun kelima dari kenabian Muhammad saw.⁴¹ Malahan para pengikut Nabi saw semakin parah mendapatkan siksaan orang-orang kafir Quraisy di Makkah, kemudian mereka diperintahkan untuk hijrah ke Madinah, namun percobaan untuk memerangi Nabi saw di Madinah pun tidak pernah berhenti, bahkan semakin menjadi, oleh karena itulah perintah perang diturunkan, dan ini adalah fase terakhir dari syariat perang itu sendiri.⁴²

Ayat ke-217 merupakan propaganda murahan orang-orang musyrik dan ahl kitab yang mengatakan bahwa Nabi saw telah meninggalkan ajaran Nabi Ibrahim As yang menghormati bulan-bulan suci dan tempat suci dengan berperang. Ayat ini juga menegaskan bahwa perbuatan mereka yang mempromosikan kebebasan beragama, dan mengintimidasi umat islam sesungguhnya adalah kesalah yang fatal. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Nahl:106.

Pembahasan lalu dilanjutkan dengan seputar hukum individu, keluarga, masyarakat, dan umat. Ayat ke-220 adalah perintah untuk menyayangi anak yatim, sebagaimana sabda Nabi saw:

عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا، وَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ وَالْوَسْطَى^{٤٣}

Pilar penyokong *keduapuluh enam* adalah faktor pembentukan keluarga; sejak peminangan sampai setelah meniggal dunia (ayat ke-221 sampai ke-242)

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوْا وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْبَجْتُمْ^{٥٤}
وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوْا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْبَجْتُمْ^{٥٥}

⁴¹ Abu Abdillah al-Zarqani, *Syarh al-Zarqani 'ala al-Mawahib al-Laduniyyah bi al-Minah al-Muhammadiyah*. Jilid.1. Berut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah,1996, hal.504.

⁴² Taqiyyudin al-Maqriziy, *Imtina' al-Asma' bima li al-Nabiy min al-Ahwal wa al-Amwal wa al-Hafadah wa al-Mata'*.Jilid.1. Berut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, hal.170.

⁴³ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Bab:Memelihara anak yatim, Hadis no.6005, hal.1163.

أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَىٰ النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ ۗ آيَاتِهِ ۗ
لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.

Berikut ini adalah beberapa syariat yang berkenaan dengan pembentukan keluarga, diawali dengan syariat peminangan dan pernikahan, bahwa dilarang menikahi laki-laki yang musyrik, karena dikhawatirkan akan berimplikasi kepada perkembangan keluarga yang beriman.

Ayat ke-222 adalah penjelasan tentang haidh. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Syura:49-50. Bahwa budaya lisan ahl kitab telah menginfiltrasi kepada bangsa arab, khususnya anggapan umat Yahudi tentang najis, yaitu najis zatnya bukan sekedar hukumnya saja, maka mereka berpendapat bahwa ketika seorang wanita sedang haidh, maka seluruh tubuhnya adalah najis, hal itulah yang menjadikan orang-orang arab memperlakukan wanita yang sedang haidh.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَأْوَلَنِي الْحُمْرَةَ
مِنَ الْمَسْجِدِ قُلْتُ إِنِّي حَائِضٌ قَالَ إِنَّ حَيْضَتَكَ لَيْسَتْ فِي يَدِكَ⁴⁴

Di sisi lain, adalah syariat yang penuh kasih sayang, yaitu dengan menghilangkan stigma najis dari wanita yang sedang haidh, bahwa seorang wanita yang sedang haidh, darah yang keluar adalah sama saja dengan segala sesuatu yang keluar dari kedua lubang, dan wanita yang sedang haidh itu, badannya tetap suci yang tetap boleh dipegang dan disentuh, satu-satunya yang dilarang adalah berhubungan jima' saja. Berbeda dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang berlebihan dengan menganggap wanita haidh dengan najis.⁴⁵

⁴⁴ Muslim, *Shahih Muslim*, Bab: dibolehkannya wanita haidh mencucikan kepala suaminya, dan dibolehkannya membaca Al-Qur`an baginya. Hadis no.298, hal.141.

⁴⁵ Fakhruurazi, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*....., jilid. 6, hal.414.

عَنْ أَبِي ذَرِّ الْغِفَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فِي بُضْعٍ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ! قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّنَايَ أَحَدُنَا شَهْوَتُهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟! قَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وَزْرٌ؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ⁴⁶؛

Ayat ke-224 adalah larangan bagi seseorang untuk menggunakan nama Allah sebagai penghalang berbuat kebaikan, atau penyebab kebaikan. Karena nama Allah terlalu Agung untuk dibawa meyakinkan orang lain. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Nur:22.

Ayat ke-225 menjelaskan tentang memaafkannya Allah di sebagian sumpah kalian, yaitu sumpah yang keluar dari lisan sebagai bentuk keimanan tanpa adanya suatu maksud apapun, maka Allah tidak akan menghukum sumpah itu. Sebaliknya, Allah akan menghukuminya apabila sumpah yang terdetik dalam hati kalian, namun kalian berbohong dengan sumpah itu, namun sekali lagi Allah Maha Mengampuni dosa-dosa manusia.⁴⁷ Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Maidah:89.

Pembahasan lalu dilanjutkan dengan hukum seputar individu, keluarga, masyarakat, dan umat, lalu berakhir di ayat ke-242.

Pilar penyokong *keduapuluh tujuh* adalah umat yang pengasih dan penyayang (ayat ke-243 sampai ke-255).

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ

Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang ke luar dari kampung halaman mereka, sedang mereka beribu-ribu (jumlahnya) karena takut mati; maka Allah berfirman kepada mereka: "Matilah kamu", kemudian Allah menghidupkan mereka. Sesungguhnya Allah mempunyai karunia terhadap manusia tetapi kebanyakan manusia tidak bersyukur.

Kemudian pembahasan kembali lagi ke kisah kaum Bani Isra`il, mereka berbondong-bondong pergi melarikan diri karena takut akan kematian, namun kemudian Allah Swt matikan mereka semua dan menghidupkannya kembali, agar mereka mengetahui bahwa Allah lah yang menciptakan kehidupan dan kematian, dan

⁴⁶ Muslim, *Shahih Muslim*, Bab: sedekah mencakup semua perbuatan kebaikan, Hadis no.1006, hal.389.

⁴⁷ Lajnah Ulama al-Azhar, *al-Muntakhab fi al-Tafsir Al-Quran al-Karim*...., hal.52.

supaya mereka bersyukur karena Allah Swt telah menghidupkan kembali, dan bahwasannya berjihad di jalan Allah adalah bukan jalan menuju kematian, akan tetapi jalan menuju kehidupan. Kemudian dijelaskan perihal perintah mengeluarkan harta di jalan Allah Swt. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Ma`idah:21.

Harta yang dikeluarkan di jalan Allah diibaratkan sebagai pinjaman bagi Allah, lalu Kembali lagi kepada kisah Bani Isra`il, yaitu kisah tentang salahseorang dari mereka, dan sikap mereka ketika diperintahkan untuk berperang di jalan Allah sebagaimana juga diperintahkan kepada kaum muslim di ayat ke-244. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Ali Imran:168.

Ketika itu, mereka menuntut diutusnya seorang pemimpin bagi mereka untuk peperangan, namun belum juga diutus, hal ini kemudia menjadikan mereka berpaling dari peperangan, disaat itulah mereka dikabarkan perihal diutusnya seorang pemimpin yang bernama Thalut, namun mereka menolaknya karena kesombongan mereka. Lalu ditunjukkanlah kepada mereka kemukjizatan berupa Tabut.

Ayat ke-253 berkorelasi dengan Q.S.Ali Imran:50, Q.S.Fathir:24, Q.S.Saba:28.

Ayat ke-254, menggunakan diksi yang berbeda dengan ayat ke-245, di ayat ke-254 ini menggunakan peringatan (*tahdzir*) bagi orang-orang yang tidak bersedekah, kemudian dilanjutkan dengan ayat kursi (pilar ketauhidan). Setelah diayat sebelumnya dijelaskan tentang tingkat keutamaan para Rasul, membuat mereka merasa bahwa syafaat seorang Rasul dapat menyelamatkan mereka dari siksa-Nya, walaupun mereka tidak beriman kepada Nabi Saw., namun Allah membantah hal tersebut.⁴⁸

Di ayat ke-255, adalah penguatan atas diutusnya para Rasul, akan tetapi mereka tetap menolaknya, kemudian dijelaskan tentang perbedaan yang ada pada para rasul, khususnya keutamaan yang diberikan kepada Nabi Muhammad Saw., Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Maryam:65.

Pilar penyokong *keduapuluh delapan* adalah tidak diperkenankan saling membenci dalam beragama (ayat ke-256 sampai ke-286)

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ
 اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

⁴⁸ Thaha Jabir al-Alwani, *Al-Wahdah al-Bannaiyyah li Al-Qur`an al-Majid*. Cairo: Maktabah Syuruq al-Dauliyah, 2006, hal. 89.

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Setelah menjelaskan ayat kursi sebagai ayat ketauhidan, dan ketauhidan tempatnya ada dalam hati, yang tidak bisa diketahui oleh siapapun kecuali Allah, maka ayat berikutnya adalah berbicara tentang larangan membenci agama yang lain, seolah Allah berkata: `janganlah sekali-kali kalian mencoba untuk membenci seseorang karena keimanannya, yaitu keyakinan dan keimanan kepada-Ku, karena kalian semua pasti tidak akan sanggup mengetahuinya, kecuali Aku.

Ada pendapat yang mengatakan ayat ini terhapus oleh Q.S. al-Taubah:29, padahal jika merujuk pada asabun nuzul ayat, dari Ibn Abbas: ayat ini diturunkan pada seorang Anshar Bani Salim yang bernama al-Hishin yang memiliki 2 anak laki-laki yang beragama nasrani, sedangkan ia seorang muslim, lalu ia bertanya kepada Nabi saw: tidakkah aku membenci mereka, karena mereka orang nasrani? Lalu diturunkanlah ayat ini.⁴⁹

Perdebatan ini lebih kepada sisi politis daripada sisi agama, karena suatu keimanan –dan itu adalah dasar agama dan intinya– adalah perkara meyakinkan jiwa, maka mustahil jika meyakinkan sesuatu dengan paksaan dan kebencian, akan tetapi meyakinkan harus dengan logika akal sehat dan petunjuk. Ayat ke-256 ini berkorelasi dengan Q.S.al-Mu`minun:117, Q.S.al-Ra`ad:40, Q.S.Qaf:45, Q.S.al-Ghasyiah:22, Q.S.al-An`am:107, Q.S.Yunus:99, Q.S.Yusuf:103, Q.S.al-Nahl:125.

Ayat ke-257 berbicara tentang Penguasaan mutlaknya Allah atas seluruh makhluk-Nya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-A`raf:196, Q.S.Yunus:90.

Ayat ke-273 membahas tentang orang-orang yang terhalang untuk hijrah. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Muzammil:20, Q.S.al-Nisa:101, Q.S.al-Hijr:75.

Ayat ke-275 tentang riba berkorelasi dengan Q.S.al-Nisa:161, Q.S.al-A`raf:201, Q.S.al-Zukhruf:36.

Ayat ke-282 berbicara tentang hutang-piutang. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Nahl:71, Q.S.al-Hasyr:9.

Ayat ke-286 tentang keringanan (*rukhsah*) berkorelasi dengan Q.S.al-Nisa: 28.

⁴⁹ Jalaludin al-Suyuthi, *al-Durr al-Mantsur fi Tafsir bi al-Ma`tsur*, jilid.2. Beirut: Dar al-Fikr, 2011, hal.21

Tabel.VI.1. Tafsir Maqasidisistemik Q.S.al-Baqarah

Surah/ayat ke-	Pilar ke-	<i>Maqashid</i> Ayat	korelasi sistemik	
Al-Baqarah:1-20	1	klasifikasi manusia dalam ketauhidan	ayat ke-2	Al-Furqan:41.Hud:1. Q.S.al-Nisa: 82, Q.S. al-Fatihah:6, Q.S. al-Nazi'at: 45, Q.S. al-Nahl: 81, Q.S. al-Baqarah: 185, Q.S. al-Isra: 9.
			ayat ke-3	Q.S. al-Jin: 26.
			ayat ke-4	Q.S. al-Zumar: 26, Q.S. al-Hadid: 25, Q.S. Ali Imran: 33, Q.S. al-Najm: 28.
			ayat ke-5	Q.S. al-Fatihah: 6-7.
			ayat ke-6	Q.S.al-Munafiqun: 3
			ayat ke-8	Q.S.al-Munafiqun:1, Q.S.Thaha:7, Q.S.Ghafir: 19, Q.S.al-Hasyr: 13.
			ayat ke-10	Q.S. al-Taubah:124-125, Q.S. Muhammad:17, Q.S. alSyura:23,Q.S.Maryam:75, Q.S.al-Shaff:5
			ayat ke-20	Q.S.al-Anfal:22-23.
Ayat ke : 21-29	2	ajakan (<i>al-da'wah</i>) kepada manusia untuk beribadah dan kewajiban untuk meyakini tanda-tanda	ayat ke-21	Q.S.al-Fatihah:5
			ayat ke-22	Q.S.Fushshilat:10, Q.S.al-Furqan:43, Q.S.Yusuf:106
			ayat ke-23	Q.S.al-Isra`:88.
			ayat ke-	Q.S. al-Rum:58, Q.S.

		pemeliharaan-Nya (<i>tauhid rabubiyyah</i>)	26	al-A'raf:172.
			ayat ke-28	Q.S.al-Insan:1, Q.S.al-Baqarah: 28, Q.S.al-Nahl:116
			ayat ke-29	Q.S.Hud:61, Q.S.al-Hajj:5
Ayat ke: 30-39	3	kisah penciptaan	ayat ke-30	Q.S.al-Naml:62, Q.S.al-Nisa:1, Q.S.al-Zumar:6
			ayat ke-31	Q.S.al-Najm:27
			ayat ke-36	Q.S.al-A'raf:23
Ayat ke :40-48	4	bukti penyimpangan Bani Israil, dan umat pengganti mereka yang lebih baik	ayat ke-40	Q.S.al-Qashash:4, Q.S.al-Sajdah:24
			ayat ke-43	Q.S.al-Haqqah:20, Q.S.Fushshilat:48
Ayat ke :49-66	5	nikmat Allah kepada Bani Isra`il yang justru disikapi dengan penentangan dan kesombongan	ayat ke-50	Q.S.Yunus:90-92, Q.S.Ghafir:84-84, Q.S.al-Nisa:18.
			ayat ke-52	Q.S.al-An'am:103, Q.S.al-Qiyamah:22-23
			ayat ke-62	
Ayat ke : 67-74	6	kerasnya watak Bani Israil untuk menerima ajaran Allah	ayat ke-74	Hadis Abu Daud no.4904
Ayat ke : 75-82	7	rasa putus asa terhadap masa depan yang menyelimuti kaum Bani Isra`il		
Ayat ke : 83-93	8	fenomena Bani Isra`il yang melanggar kesepakatan-kesepakatan yang mereka buat dengan Allah	ayat ke-83	Q.S.al-Jumu'ah:5, Q.S.al-Ma'idah:12
			ayat ke-85	Q.S.al-Mujadilah:8, Hadis al-Bukhari no.6401
			ayat ke-	Hadis al-Bukhari

			91	no.12166
Ayat ke: 94-101	9	Sifat-sifat Bani Isra`il yang paling dimurkai Allah		
Ayat ke:102-105	10	hakikat sihir dan meminta pertolongan dari Jin	ayat ke-102	Q.S.al-A`raf:116, Q.S.al-An`am:7, Q.S.Yunus:81, Q.S.al-Syu`ara: 44, Q.S.al-Jinn:1-2, Q.S.Ibrahim:22, Q.S.al-Nahl:99-100, Q.S.al-Nas:5.
Ayat ke:106-110	11	abrogasi (<i>al-naskh</i>)	ayat ke-106	Q.S. al-An`am:156-157, Q.S.al-Nisa:160-161.
Ayat ke:111-123	12	argumentasi umat Yahudi dan Nasrani dan bantahannya		
Ayat ke:124-134	13	pondasi dasar membentuk umat baru	ayat ke-124	Hadis Abu Daud no.1919
Ayat ke:135-141	14	ketersambungan umat yang baru dengan umat terdahulu	ayat ke-135	Q.S.al-Taubah:30
			ayat ke-140	Q.S.Ali Imran:65
			ayat ke-141	Q.S.al-Najm:39-41
Ayat ke:142-150	15	penentangan bani israil terhadap perpindahan kiblat, dan penjelasan tentang umat pengganti merupakan umat yang terbaik dengan misi kemoderatannya	ayat ke-142	Q.S.al-A`raf:167, Q.S.Fathir:32
			ayat ke-143	Q.S.Fathir:32, Q.S.Ali Imran:195
Ayat ke:151-162	16	nikmat diutusnya Nabi saw dan beban yang dipikul ummatnya sebagai konsekwensinya	ayat ke-153	Q.S.Ibrahim:5, Q.S.al-Qalam:48, Q.S.al-Zumar:10, Q.S.al-Anfal:46, Q.S.Ali Imran:146.
Ayat ke:163-167	17	tauhid		
Ayat ke:	18	makanan halal	ayat ke-168	Q.S.al-Nahl:116-117, Q.S.al-Ma`idah:1,

168-176				Q.S.al-Nahl: 5
Ayat ke:177-182	19	hakikat kebaikan dan syariat agama yang baru	ayat ke-178	Q.S.al-Maidah:32 dan 45
			ayat ke-179	Hadis al-Bukhari no.4119
Ayat ke:183-189	20	menjaga agama	ayat ke-185	Hadis Abu Daud no.1609, Hadis al-Bukhari no.1503
			ayat ke-189	Q.S.Yunus:5, Q.S.al-Isra:12, Q.S.al-Taubah:36, Q.S.al-Rum:30
Ayat ke:190-194	21	peperangan dalam konteks penafsiran sistemik	ayat ke-190	Q.S.al-Baqarah:217-218, Q.S.al-Anfal:75, Q.S.al-Taubah:29, Q.S.al-Hajj:41, Q.S.Muhammad:20-21, Q.S.al-Nisa:77, al-Maidah:13, al-Nahl:82, al-Jatsiyah:14, Q.S.al-Hajj:39,
Ayat ke:195-203	22	Haji sebagai ibadah yang mapan	ayat ke-195	Q.S.al-Qashash:57, Q.S.al-‘Ankabut:67, Q.S.Quraisy:3-5, Q.S.al-Taubah:36.
Ayat ke:204-212	23	golongan-golongan manusia	ayat ke-204	Q.S.al-Ahzab: 66, Q.S.al-Taubah:118.
			ayat ke-207	Hadis al-Bukhari no.7536
			ayat ke-210	Q.S.al-Dukhan:10-12.
Ayat ke:213	24	umat yang satu	ayat ke-213	Q.S.al-Nisa:1, Q.S.al-Baqarah:213, Q.S.Yunus:19, Q.S.al-Hadid:25
Ayat ke:214-220	25	kewajiban yang berat merupakan sesuatu pendahuluan atau turunan hukum saja	ayat ke-214	Q.S.Fushilat:50, Q.S.al-An’am:42, Q.S.al-Naml:62
			ayat ke-217	Q.S.al-Nahl:106.
			ayat ke-	Hadis al-Bukhari

			220	no.6005
Ayat ke:221-242	26	faktor pembentukan keluarga; sejak peminangan sampai setelah meninggal dunia	ayat ke-222	Q.S.al-Syura:49-50
			ayat ke-224	Q.S.al-Nur:22
			ayat ke-225	Q.S.al-Maidah:89
Ayat ke: 243-255	27	umat yang pengasih dan penyayang	ayat ke-243	Q.S.al-Ma`idah:21
			ayat ke-244	Q.S.Ali Imran:168
			ayat ke-253	Q.S.Ali Imran:50, Q.S.Fathir:24, Q.S.Saba:28
			ayat ke-255	Q.S.Maryam:65.
Ayat ke: 256-286	28	tidak diperkenankan saling membenci dalam beragama	ayat ke-256	Q.S.al-Mu`minun:117, Q.S.al-Ra`ad:40, Q.S.Qaf:45, Q.S.Ghasyiah:22,Q.S.al- An`am:107,Q.S.Yunus:99, Q.S.Yusuf:103, Q.S.al-Nahl:125.
			ayat ke-257	Q.S.al-A`raf:196, Q.S.Yunus:90
			ayat ke-273	Q.S.al-Muzammil:20,Q.S.al-Nisa:101, Q.S.al-Hijr:75
			ayat ke-275	Q.S.al-Nisa:161, Q.S.al-A`raf:201, Q.S.al-Zukhruf:36
			ayat ke-282	Q.S.al-Nahl:71, Q.S.al-Hasyr:9
			ayat ke-286	Q.S.al-Nisa: 28

2. Q.S. al-An'am (jumlah ayatnya 165)

Tujuan utama surah ini adalah ketauhidan yang ditentang orang-orang kafir: Tauhid kepada Allah, iman kepada para utusan (rasul) Allah dan kitab suci-Nya, iman kepada hari kiamat.⁵⁰

Pilar-pilar utama surah: Pilar utama *pertama* adalah ketauhidan (ayat ke-12, 23, 59, 60). Pilar utama *kedua* adalah wahyu dan risalah kenabian (ayat ke-19, 114, 33-34, 10). Pilar utama *ketiga* adalah hari kiamat (ayat ke-1, 12, 164, 70, 32, 22-24, 94).⁵¹

Pilar penyokong surah: Pilar penyokong *pertama* adalah bentuk penyucian (*al-tazkiyah*) kepada Allah (ayat ke-1 sampai ke-6).

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ۚ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ

Segala puji bagi Allah Yang telah menciptakan langit dan bumi dan mengadakan gelap dan terang, namun orang-orang yang kafir mempersekutukan (sesuatu) dengan Tuhan mereka.

Surah al-An'am diawali dengan kata *tahmid*. Surah ini terletak diakhir seperempat pertama susunan surah dalam Al-Qur'an. Surah yang diawali dengan kata *tahmid* berikutnya ada di surah al-Kahfi, yaitu surah yang terletak diakhir seperempat kedua atau diawal seperempat ketiga dalam susunan Al-Qur'an. Berikutnya ada di surah Saba'dan Fathir, kedua surah tersebut terletak seperempat keempat susunan surah dalam Al-Qur'an.

Kata *tahmid* dalam surah ini seakan menjadi alasan dan sebab untuk hanya menyematkan pujian ini hanya kepada-Nya saja, bukan disematkan kepada selain-Nya. Sesungguhnya kata *tahmid* ini adalah bagian dari ibadah, maka tidak layak apabila suatu ibadah tersebut diperuntukkan kepada selain Allah (ayat ke-1).

Narasi ayat berikutnya menunjukkan asal penciptaan (ayat ke-2), sebagai petunjuk bagi akal manusia supaya menyadari bahwa dalam penciptaan, Allah tidak pernah bersekutu dengan apapun. Demikian pula perihal akhir kehidupan. Diantara kemukjizatan Al-Qur'an adalah selalu menyebutkan antonim dari suatu kata di dalamnya, contohnya ayat menciptakan (*khalaqa*) yang merupakan antonim dari mengakhiri (*qadha ajala*). Begitu juga diakhir ayat ke-1 dengan kata 'mereka berlaku adil' (*ya'dilun*), lalu di akhir ayat ke-2 dengan kata

⁵⁰ Abdullah Sahatah, *Ahdaf Kulli Shurah wa Maqashidiha fi Al-Qur'an*. Cairo: Hai'ah al-Mishriyah al-'Amah lil Kitab, 1998, hal. 78-79.

⁵¹ Abdullah Sahatah, *Ahdaf Kulli Shurah wa Maqashidiha fi Al-Qur'an...*, hal. 79-85.

`kalian ragu` (*tamtarun*). Ragu disini tidak dispesifikasikan kepada sesuatu yang khusus, hal demikian dikarenakan sifat ragu adalah sebagai sesuatu penyakit hati, mereka yang ragu akan awal penciptaan, meragukan Allah dan sifat ketauhidan-Nya, meragukan permulaan penciptaan dan akhir kehidupan, perihal penghidupan Kembali setelah kematian, juga meragukan ajal.

Ayat ke-3 merupakan penegasan tentang sifat berkendaknya Allah terhadap orang-orang yang yakin juga terhadap orang-orang yang ragu. Bahwa seluruh manusia akan dimintai pertanggung jawabannya di hari kiamat kelak. Ayat ke-4 sampai ke-6 merupakan bentuk penolakan terhadap kebenaran, seakan-akan Sejarah umat terhadapulu yang kafir tidak dihiraukan.

Akhir ayat ke-6 seolah menjadi bagian akhir dari pendahuluan surah ini, yang menyadarkan kita akan pilar utama surah ini, tentang urgensinya, berdalil dengannya. Proses penciptaan ini bagian dari dalil ketauhidan *rabubiyyah*, *uluhiyyah*, dan sifat ketauhidan. Dalam pendahuluan ini juga dinarasikan tentang kesesatan orang-orang musyrik, yang keseluruhannya itu bersumber dari kelalaian mereka dan pentangannya, kelalaian inilah yang menjadikan mereka mengingkari kekuasaan Allah.

Pilar penyokong *kedua* adalah bentuk membenaran atas risalah kenabian dan bantahan seputar tuduhan-tuduhan di dalamnya (ayat ke-7 sampai ke-37).

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَابٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّا هَذَا إِلَّا
سِحْرٌ مُّبِينٌ

Dan kalau Kami turunkan kepadamu tulisan di atas kertas, lalu mereka dapat menyentuhnya dengan tangan mereka sendiri, tentulah orang-orang kafir itu berkata: "Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata".

Pilar kedua ini berjumlah 30 ayat, yang dimulai dari ayat ke-7 yang berisikan tentang terungkapnya kesombongan orang-orang musyrik, juga ketidak seriusan mereka di setiap aktivitas yang mereka kerjakan. Perihal Al-Qur`an yang diturunkan secara berangsur-angsur pun tidak menjadikan mereka percaya dan beriman. Karena Allah Maha Mengetahui apa yang mereka rahasiakan, seperti anggapan mereka yang menunjukkan ketidakseriusan mereka dalam mengimani Al-Qur`an.

Ayat ke-7 sampai ayat ke-11 berbicara tentang sumber petunjuk yaitu Al-Qur`an. Kemudian Allah mengajak manusia untuk berjalan diatas muka bumi untuk menyaksikan akibat orang-orang yang

mendustakan kitab suci-kitab suci yang diturunkan sebelum Al-Qur`an kepada para rasulnya, Allah lalu memerintahkan Nabi saw untuk bertanya kepada mereka `katakanlah: kepunyaan siapakan seluruh yang ada di langit dan bumi? Mereka menjawab: kepunyaan Allah (ayat ke-12). Disini, seolah-olah Allah ingin membiarkan mereka dalam kesombongannya sebagaimana yang mereka kehendaki hingga ajal tiba, dan ajal adalah hak prerogative Allah.

Lalu narasi pemeliharaan alam raya dilanjutkan dengan alur narasi yang sedikit berbeda, yang memalingkan pandangan mereka kepada Allah Yang Maha Esa. Pada ayat ke-19 seakan-akan Allah bertanya kepada mereka: `apa sesuatu yang paling agung?` mereka menjawab: Allah. Pada ayat ke-19 ini juga, seakan-akan orang-orang musyrik bertanya kepada Nabi saw: `engkau hai Muhammad meyakini kenabian Musa dan Isa as. lalu kenapa *ahl kitab* tidak mengimani dan mempercayaimu? Lalu dijawab dalam ayat ke-20 dengan penjelasan tentang kezhaliman mereka dengan berdusta atas nama Tuhan, dimana mereka mengira bahwa yang mereka ketahui sama seperti mereka mengetahui anak-anak mereka, namun ini bukan yang dimaksud dalam nasehat para nabi mereka, kemudian mereka mendustakannya. Ayat ke-20 ini berkorelasi dengan Q.S.al-Furqan:41-42, dan juga dengan Q.S.Hud:1.

Pertanyaan orang-orang musyrik lalu bertambah, yaitu pertanyaan tentang permohonan mereka untuk dikirimkan Malaikat kepada mereka sebagai peringatan bagi orang-orang yang zhalim, dan saksi bahwa Al-Qur`an itu benar, dan bahwa Nabi saw adalah Nabi yang mendapatkan wahyu Al-Qur`an, dan supaya orang-orang yang zhalim itu seakan-akan menunjukkan sebagai seorang yang benar-benar mencari bukti-bukti kebenaran, dan sebagai seorang yang memastikan tidak lebih dari bukti-bukti kebenaran Nabi saw (ayat ke-8 sampai ke-10). Ketiga ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Furqan:22, Q.S.al-Isra: 95.

Al-Qur`an mengajak manusia agar berjalan diatas muka bumi untuk menggunakan akalnyanya tentang akibat bagi orang-orang yang mendustakan kebenaran ini (ayat ke-11). Ayat ke-11 berkorelasi dengan Q.S.al-Qashash:58. Allah lalu mengajukan kepada mereka pertanyaan yang tidak mungkin bisa mereka jawab kecuali dengan bimbingan dari Allah (ayat ke-12). Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Mu`minun: 81, Q.S.al-Syu'ara:70-79.

Narasi surah kemudian kembali lagi menjadikan Nabi saw seakan-akan berbicara kepada mereka (ayat ke-17) hal demikian agar meneguhkan sifat kemanusiaan Nabi saw dari satu sisi, supaya Allah menjelaskan bahwa semakin dekat dengan Nabi saw atau semakin

jauh darinya adalah tergantung dengan perbuatan tertentu. Nabi saw sendiri tidak memiliki wewenang untuk mencegah kemudharatan bagi umatnya ataupun mendatangkan manfaat, namun kewajibannya hanya mendakwahnya saja.

Surah ini berlanjut dengan pencarian atas bukti-bukti kenabian Nabi saw, dan keotentikan Al-Qur`an. seakan-akan Nabi saw berkata kepada mereka: `aku datang kepada kalian dengan bukti-bukti yang tidak mungkin diragukan lagi (ayat ke-19). Lalu Al-Qur`an melanjutkannya dengan penjelasan tentang urgensi memaksimalkan akal, dan terjadilah dialog diantara Nabi saw dengan mereka.

Disisi lain, orang-orang *ahl kitab*, yang mengira bahwa mereka adalah orang-orang yang beriman sesungguhnya, disaat bersamaan, mereka bersekutu dengan musuh-musuh Nabi saw, maka Allah swt menyingkap fakta kesesatan mereka, yang sesungguhnya lebih besar daripada kesesatan orang-orang musyrik (ayat ke-20-21).

Pergeseran narasi ini, narasi persekongkolan *ahl kitab* dan orang-orang musyrik menjadi sangat penting, agar narasi itu kembali lagi ke pembahasan tentang orang-orang musyrik, yaitu dengan disebutkannya hari pembalasan dan dibangkitkannya lagi para manusia setelah kematian sembari mengabarkan kepada mereka tentang akibat yang akan mereka dapatkan (ayat ke-22). Akan tetapi pengingkaran mereka berakhir dengan perkataan mereka `Allah adalah Tuhan kami, dan kami bukanlah orang-orang musyrik` (ayat ke-23) mereka membohongi diri mereka sendiri, sehingga menjadikan mereka semakin terjerumus dalam kenistaan mereka. Narasi kemudian bergeser kepada diperlihatkannya gambaran hari kiamat, dengan harapan agar mereka mentadabburinya.

Diantara sebagian dari mereka, ada yang seolah-olah berbeda dengan sifat-sifat orang-orang *ahl kitab*, padahal mereka sama saja, mereka hanya berlaku riya` dan munafiq saja, seolah-orang mereka mendengarkan seruan ini dengan sesungguhnya (ayat ke-25). Disaat mereka melarang orang lain untuk mendengarkan seruan ini, mereka juga melarang untuk menyakiti Nabi saw. Hal ini dikarenakan masih melekatnya sifat fanatisme kesukuan diantara mereka. Ayat ke-25 ini berkorelasi dengan Q.S.al-Anbiya:2.

Lalu Allah swt menjelaskan kepada Nabi saw perihal nasib orang-orang yang mendustakan dengan keadaan yang belum pernah tergambarkan dan tidak ada yang mengetahuinya kecuali Allah, seakan-akan Allah berkata kepada Nabi saw `jika engkau mengetahui keadaan mereka di hari kiamat, niscaya engkau tidak akan mendapatkan mereka bersombong diatas muka bumi` (ayat ke-27). Kemudian Allah melanjutkan dengan penjelasan bahwa neraka

adalah akibat yang akan mereka dapatkan, dan Allah juga menjelaskan kepada Nabi saw bahwa hati mereka keras seperti batu (ayat ke-27). Walaupun demikian, mereka tetap dalam kekafian mereka (ayat ke-29). Kemudian berlanjut dengan pertanyaan, kali ini bertujuan untuk menghentikan kekufuran mereka, bukan tentang api neraka, namun dihadapan Allah (ayat ke-30).

Bahwasannya seluruh ayat Al-Qur`an dan Hadis Nabi saw ketika membahas tentang hari kiamat, selalu dengan tiba-tiba (*baghtah*), seseorang tidak mengira sesuatu itu akan terjadi (ayat ke-31). Ayat ke-31 ini berkorelasi dengan Q.S. al-A'raf: 17, Q.S.Zukhruf:66, Q.S.al-Naml:82.

Peristiwa tanda-tanda kiamat lalu menjadi perdebatan yang tak pernah berhenti. Namun perdebatan ini harus dikembalikan kepada ayat Al-Qur`an. Akan tetapi sudah menjadi kebutuhan saat ini dimana terjadi banyak krisis, sehingga mereka berangan-angan ada suatu makhluk (*al-dabah*) yang keluar dari dalam bumi yang memaksa mereka untuk bertaubat menyesali kekufuran mereka, dan kebanyakan, hal ini adalah yang dinamakan dengan tanda-tanda hari kiamat, juga fenomena terbitnya matahari dari barat dan tanda-tanda kiamat lainnya. Sebagaimana juga pendapatnya G.W.Bush yang menyebutkan bahwa al-Masih akan turun ke bumi diantara tahun 2007 atau 2009, dan itu adalah siasat Israel dan Amerika untuk menduduki Iraq di tahun 2003 dengan alasan sebagai persiapan wilayah untuk turunnya *al-Masih*. Sebagaimana juga pendapatnya para tokoh-tokoh dikawasan Amerika dan Eropa yang merekomendasikan penghancuran Masjid al-Aqsha juga dengan alasan sebagai persiapan wilayah untuk kedatangan *al-Masih*.

Allah kemudian mengumumkan penyesalan mereka yang mendustakan hari pembalasan, dengan menghabiskan usia mereka dalam perbuatan yang mendustakan, hingga ketika tiba waktu hari kiamat secara tiba-tiba, mereka menyesalinya (ayat ke-31). Yang dilanjutkan dengan Nabi saw disedihkan dengan sikap berpalingnya kaumnya (ayat ke-33) seakan-akan mengkonfirmasi ketidak berdayaan mereka dalam membenarkan risalah kenabian. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-A'raf: 51, Q.S.al-Naml:114.

Pilar penyokong *ketiga* adalah proses penciptaan yang mengarahkan kepada keimanan (ayat ke-38 sampai ke-47).

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيْرٍ يَطِيْرُ بِجَنَاحِيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتَالِكُمْ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّيْمُ يُحْشَرُونَ

Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan.

Pada ayat ke-38, Allah menjelaskan tentang sisi penciptaan alam semesta, tempat dimana tiada seorang pun yang mampu hidup sendirian, seakan-akan Allah mengingatkan mereka tentang alam raya yang mereka hidupi, namun mereka lupa Sang Penciptanya, malahan mereka tetap terjerembab dalam kekufuran mereka, mereka lupa ada kaum lainnya yang telah diciptakan Allah swt dan beriman. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Isra:70, Q.S.al-Anfal:22-23, Q.S.al-A'raf: 179.

Kemudian diberikan pertanyaan kepada manusia, yaitu dalam kondisi secara terang-terangan memohon pertolongan dan kembali kepada Allah, yaitu pada saat diperlihatkannya kepada mereka azab Allah dengan hari kiamat-Nya (ayat ke-40). Bahwa azab akhirat itu lebih keras daripada azab di dunia. Pelajaran dari umat-umat sebelumnya yang mendustakan para rasul, sehingga mereka mendapatkan *al-ba'sa*⁵² dan *al-dharra*⁵³. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S. al-Anbiya: 83, Q.S.al-A'raf: 182-183, al-Waqiah: 82, Q.S. Yunus: 24.

Kata *al-iblis*, sebagaimana didefinisikan oleh al-Asfahana maknanya adalah kesedihan yang disebabkan akibat suatu kesulitan. Maka dari definisi itulah kata *iblis* diambil.⁵⁴ (ayat ke-44). Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Rum: 12 dan 49.

Pilar penyokong *keempat* adalah esensi ajaran para Nabi dan Rasul beserta petunjuk bagi mereka dalam berdakwah kepada kaumnya (ayat ke-48 sampai ke-58).

وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Dan tidaklah Kami mengutus para rasul itu melainkan untuk memberikan kabar gembira dan memberi peringatan. Barangsiapa yang beriman dan mengadakan perbaikan, maka tak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bersedih hati.

⁵² *Al-ba'sa* adalah setiap sesuatu yang menyimpannya yang bukan berasal dari dirinya, contohnya penyakit. Zain al-Din al-Manawi, *al-ta'arif*. Jilid.1. Beirut: Dar al-Fikr, 1410 h. hal. 111.

⁵³ *Al-dharra* adalah suatu keadaan yang menyedihkan, baik itu berhubungan dengan dirinya, contohnya kebodohan, atau berkenaan dengan fisiknya, contohnya kesehatan, atau berkenaan dengan materi, contohnya kekayaan dan jabatan.

⁵⁴ Raghīb al-Asfahana, *Mufradat Alfaz Al-Qur'an...*, hal. 143.

Ayat ke-48 ini berkorelasi dengan Q.S.al-Baqarah:256, Q.S.al-Kahf: 29. Dimana tugas para Nabi dan rasul telah ditetapkan oleh Allah, yaitu dakwah yang disertai dengan kabar gembira dan peringatan. Namun terkait dengan hal itu, ada diantara manusia yang membenci dakwah para nabi tersebut, dan itu pun telah menjadi ketentuan Allah dalam hal `kebebasan memilih`. Maka tidak semestinya ada diantara manusia yang memaksa Allah untuk menjadikan seseorang beriman beserta kitab-Nya.

Dalam menjelaskan hakikat para nabi dan rasul, bahwasannya Allah menyatukan perihal wahyu dan sifat kemanusia-annya, maka Allah memerintahkan para rasul untuk menegaskannya kepada kaumnya, menegaskan perihal kehendaknya yang terbatas, menjelaskan bahwa beban risalahnya yang terbatas, tidak mampu mengubah keadaan (ayat ke-50). Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Fathir: 18, Q.S.Yasin: 11.

Lalu Allah memperingatkan Nabi saw agar jangan sekali-kali mengusir seseorang yang selalu berdoa siang dan malam dengan ikhlas, karena jika seseorang tadi diusir, tentu ia akan berpaling kepada orang-orang yang zhalim. Dijelaskan bahwa orang-orang yang sombong, kebanyakan berasal dari para pemimpin suatu kaum, yang selalu memandang hina kepada orang-orang miskin yang selalu berdoa kepada Allah siang dan malam, Allah menjadikan mereka (orang-orang zhalim) saling menuding, dengan diberikannya nikmat itu, mereka seharusnya mensyukurinya bukan malahan merendahkan orang lain (ayat ke-53), dengan kesombongannya, mereka merasa tidak bersalah dengan berpaling dari Allah. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Hud:27.

Pada ayat ke-54, seakan-akan Allah mengatakan kepada Nabi saw bahwa merekalah orang beriman yang berhak mendapatkan kabar gembira, dan dikatakan kepada mereka `semoga keselamatan senantiasa diberikan kepada kalian`, sedangkan orang-orang kafir, mereka berhak mendapatkan peringatan, semoga peringatan itu mengalihkan pandangan mereka kepada Allah. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S. al-Nisa:17.

Ayat ke-55 menegaskan bahwa Al-Qur`an tidak sekedar menjelaskan jalan/*manhaj* orang-orang yang beriman saja, namun juga menjelaskan jalan/*manhaj* orang-orang yang berdosa, agar manusia itu memiliki pilihan, dan tidak ada alasan lagi kelak bagi manusia.

Pada ayat ke-56-58, dijelaskan tentang petunjuk kepada Nabi saw seputar tatacara mensikapi fitnah/*syubuhah* hasil dari perbuatan

orang-orang kafir dan kaum munafiq, dengan tuntunan yang jelas. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S. al-Furqan:18-19.

Pilar penyokong *kelima* adalah sifat Mengetahui (*al-'ilm*) dan Mampu (*al-qudrah*) yang hanya dimiliki oleh Allah saja (ayat ke-59-67).

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ
وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ
مُّبِينٍ

Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji-pun dalam kegelapan bumi, dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh Mahfudz)"

Ayat-ayat ini menegaskan tidak terkaitnya Nabi saw dengan azab yang mereka terima. Hal tersebut dikarenakan hanya Allah saja lah yang memiliki wewenang untuk menghukum orang-orang kafir dan kaum munafiq, adapun Nabi saw tidak memilikinya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Saba:3, Q.S.al-Ra'd:39, Q.S.Abasa:14-19, Q.S.Yasin : 12, Q.S.al-Nahl:2.

Diantara nikmat terbesar bagi manusia adalah diberikannya kesempatan untuk tidur sebagai istirahat (ayat ke-61). Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Infithar:10-12, al-Ra'd: 11, Qaf: 18. Bagian awal ayat ke-61 ini seakan-akan persiapan untuk hari pembalasan, hari dikembalikannya manusia kepada Sang Penciptanya.

Kasih sayang Allah terlihat ketika digambarkan tentang hari pembalasan, dan adanya pertanyaan yang ditujukan kepada manusia (ayat ke-63). Ayat ke-65 – 67 adalah jawaban atas pertanyaan tersebut, hanya Allahlah yang sanggup menolong mereka dari semua kesulitan yang dirasakan manusia.

Pilar penyokong *keenam* ialah keterangan tentang keadaan orang-orang yang menistakan agama (ayat ke-68 sampai ke-73).

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ
وَإِمَّا يَنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

Dan apabila kamu melihat orang-orang memperolok-olokkan ayat-ayat Kami, maka tinggalkanlah mereka sehingga mereka membicarakan pembicaraan yang lain. Dan jika syaitan menjadikan kamu lupa (akan

larangan ini), maka janganlah kamu duduk bersama orang-orang yang zalim itu sesudah teringat (akan larangan itu).

Ayat ke-68 berbicara tentang kelompok orang-orang yang selalu menistakan nikmat-nikmat Allah. Mereka mengira penciptaan mereka adalah sia-sia, oleh karena itu lah mereka menganggap kehidupan di dunia ini sebagai permainan. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S. al-Taubah:65 dan Q.S.al-Taubah: 69, Q.S. al-Mudatsir: 45.

Ayat ke-71 menjelaskan tentang perintah untuk menasehati mereka dengan bentuk pertanyaan. Dilanjutkan dengan kuatnya sumber (ayat ke-72), Ia lah yang layak disembah (ayat ke-73).

Pilar penyokong *ketujuh* adalah kisah Nabi Ibrahim dengan kemukjizatan-kemukjizatannya (ayat ke-74 sampai ke-90).

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ عَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَأَيْتَكَ إِذَا رَأَيْتَكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

Dan (ingatlah) di waktu Ibrahim berkata kepada bapaknya, Aazar, "Pantaskah kamu menjadikan berhala-berhala sebagai tuhan-tuhan? Sesungguhnya aku melihat kamu dan kaummu dalam kesesatan yang nyata".

Argumentasi utama yang diberikan Ibrahim as kepada kaumnya adalah proses penemuannya pada ketauhidan (ayat ke-76 sampai ke-79), dengan penemuannya itu, menjadikannya ditinggikan posisinya oleh Allah (ayat ke-83), ayat ini sambungan dari (ayat ke-66), korelasi ini menunjukkan adanya keterkaitan kuat antara Nabi Ibrahim dan Nabi Muhammad saw, antara kaumnya Nabi Ibrahim yang terjerumus dalam kemusyrikan dan kaumnya Nabi Muhammad. Ayat ini berkorelasi juga dengan Q.S.Maryam: 42-47, Q.S.al-Anbiya: 51-73, Q.S.al-Syu'ara:83-113). ayat ke-79 ini merupakan pelajaran penting bagi para pendakwah ajaran tauhid untuk menyampaikannya ke masyarakat, dan mempersiapkan masyarakat dalam meraih tempat tertinggi.

Walaupun demikian, kaumnya Nabi Ibrahim masih melontarkan penentangannya. Hal ini direspon oleh Nabi Ibrahim dengan jawaban-jawaban argumentative kepada musuh-musuhnya (ayat ke-80 sampai ke-81). Kemudian dengan menjelaskan keutamaan ketauhidan (ayat ke-82). Kata *`al-amn`* memiliki pengertian qur`ani yang paling *urgent* bagi umat ini. Beberapa sinonim dalam Al-Qur`an dari kata ini diantaranya adalah *`al-mashdar`*. Kata *`al-amn`* artinya ketenangan jiwa, dan tidak adanya rasa ketakutan dan khawatir. Sebagian ulama mengidentikan makna *`al-amn`* ini dengan ketauhidan. Ini adalah dikarenakan bahwa suatu keamanan (*`al-amn`*) tidak akan terwujud, jika tidak ada ketauhidan. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Ankabut:67, Q.S.al-Baqarah:125, Q.S.Quraisy:4.

Kedamaian (*al-amin*) adalah kebutuhan manusia global, dalam merealisasikan tujuan ini, manusia menempuh jalan yang beragam, keragaman jalan-jalan/metode-metode ini, hampir seluruhnya adalah metode manusia yang relative. Sebagian meyakini bahwa keamanan dan kedamaian dapat terwujud dengan cara liberalisme, namun kenyataannya pendekatan liberal ini sudah dipraktikkan, namun masih belum efektif. Prinsip liberalism ini diadopsi sebagai pemenuhan keinginan individu tanpa batas, dengan munculnya liberalism ini kemudian memunculkan individualism, yang kemudian berkembang menjadi utilitarianisme, prinsip manfaat ini lalu berkembang dipadukan dengan seperangkat alat atau berubah menjadi instrumentalisme. Akibat individualism yang tidak terbatas ini memunculkan demokrasi, namun demokrasi ini belum mampu menjadi solusi dari krisis kemanusiaan dan masih bersifat dugaan. Demokrasi menjadi alat bagi sekelompok penguasa saja, dengan mengatas namakan rakyat dengan partainya, yang kemudian menjadikan layaknya sebuah perserikatan (*company*) besar, maka prinsip keberpusatan individu bergeser menjadi sekedar symbol formil yang justru semakin menyingkirkan manusia itu sendiri, dan menjelma menjadi krisis kemanusiaan, bahkan terputus koneksinya dengan Tuhannya. Oleh karena itulah, manusia merasa keputusasaan dalam hidup, ia tidak memperdulikan keadaan kondisi sekelilingnya lagi, yang difikirkan hanya makan dan kebutuhan biologisnya saja. bahkan di era keterbukaan informasi saat ini, manusia sudah menjadi `komoditas informasi` yang sudah tercerabut dari sisi kemanusiaannya, untuk menjelma menjadi makhluk informasi, manusia tidak lagi membekali dirinya dengan pendidikan, peradaban, dan agama, akan tetapi yang dipersiapkan adalah transformasi informasi, karena dengan menguasai informasi, bisa dimaksimalkan untuk kebutuhan penguasa, maka manusia seakan berdiri diantara sisi produktifitas dan kehancuran karena mempertuhankan informasi.

Disisi berbeda, ada sekelompok manusia yang menyalahkan realitas sejarah dan materialisme dengan konflik strata sosialnya, padahal kelompok ini tidak ada bedanya dengan kelompok liberalis dan materialis. Kelompok ini juga sesungguhnya telah melepaskan sisi-sisi kemanusiaan dan meletakkannya sebagai garis hitam yang tidak berkaitan dengan sejarah dan realita kemanusiaan, serta masa depan kemanusiaan, kecuali mengikuti alur partai penguasa, dan ini adalah peradabannya kaum borjuis/kalangan para orang kaya, yang berkeyakinan bahwa agama layaknya candu yang dapat menghalangi kemajuan. Maka diusahakan agar agama ini dimusnahkan, tempat peribadatan diganti dengan café dan tempat hiburan. Contoh paling

nyata adalah apa yang menimpa Negara Uni Soviet yang meninggalkan paham materialis.

Ayat ke-82 adalah penjelasan tentang tatacara meraih kedamaian dan keamanan, yaitu dengan dua cara; keimanan dan meninggalkan kezaliman. Dan ayat ke-83 adalah penjelasan tentang argumentasi yang diberikan kepada Nabi Ibrahim dalam memenangkan kaumnya, dan mengangkat kedudukan para Nabi dan Rasulnya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Baqarah: 253. Allah memberikan keistimewaan kepada Nabi Ibrahim dalam 3 hal; argumentasi kepada kaumnya, ditinggikannya kedudukannya, dan diberikannya keturunan yaitu Ishaq lalu Nabi Ya'qub dan seluruh para Nabi berasal darinya.

Ayat ke-89 merupakan bentuk peringanan bagi beban Nabi saw atas kekafiran umatnya (ayat ke-90). Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Nahl:123, Q.S. al-Syura:13.

Pilar penyokong kedelapan adalah hakikat wahyu (ayat ke-91 sampai ke-94).

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ
الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا
وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلِمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي
خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ

Dan mereka tidak menghormati Allah dengan penghormatan yang semestinya, di kala mereka berkata: "Allah tidak menurunkan sesuatupun kepada manusia". Katakanlah: "Siapakah yang menurunkan kitab (Taurat) yang dibawa oleh Musa sebagai cahaya dan petunjuk bagi manusia, kamu jadikan kitab itu lembaran-lembaran kertas yang bercerai-berai, kamu perlihatkan (sebahagiannya) dan kamu sembunyikan sebahagian besarnya, padahal telah diajarkan kepadamu apa yang kamu dan bapak-bapak kamu tidak mengetahui(nya)?" Katakanlah: "Allah-lah (yang menurunkannya)", kemudian (sesudah kamu menyampaikan Al Quran kepada mereka), biarkanlah mereka bermain-main dalam kesesatannya.

Pilar ini adalah penegasan tentang sosok Nabi saw sebagai penerima wahyu Al-Qur'an diantara sekian para Nabi yang disebutkan pada ayat sebelumnya. Pada ayat ini juga ditunjukannya bentuk kesesatan orang-orang musyrik dengan menginginkan yang menjadi utusan Allah adalah dari kalangan malaikat, bukan dari kalangan manusia. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Hajj:75, Q.S.al-Jinn:27-28, Q.S.al-Isra: 94, Q.S.al-Ma'idah: 48.

Perihal permintaan mereka ini, adalah bukti atas kebodohan mereka yang tidak bisa membedakan antara definisi Rasul, Nabi dan Malaikat, hal ini dikarenakan mereka melihat apa yang diterapkan

pada agama Yahudi dan kitab Tauratnya, sambil mengatakan bahwasannya jika saja kitab Al-Qur`an itu diturunkan kepada mereka, niscaya mereka akan menjadi orang-orang yang lebih mendapat petunjuk dan keyakinan mereka melebihi keyakinan orang-orang Yahudi dan Nasrani (ayat ke-154 sampai ke-158).

Ayat 93 menjelaskan bentuk kezaliman orang-orang yang berdusta dengan mengatakan bahwa merekalah kelompok yang mendapatkan wahyu, padahal mereka tidak mendapatkannya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Yunus: 18, Q.S.al-Zumar: 3, Q.S.al-Baqarah:165-167, Q.S.al-A'raf: 146.

Ayat ke-93 ini juga menggambarkan tentang jenis kelompok berbeda terkait dusta mereka atas Al-Qur`an; yaitu tipu daya mereka dengan mengatakan `aku akan menurunkan seperti yang Allah turunkan`. Kelompok lainnya adalah yang sombong terhadap ayat-ayat Allah.

Pilar penyokong *kesembilan* adalah penjelasan secara terperinci tentang *tauhid uluhiyyah* dan *tauhid rabubiyyah* dengan dalil-dalil penciptaan dan pemeliharaan (ayat ke-95 sampai ke-105).

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى ۗ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمْ
اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ

Sesungguhnya Allah menumbuhkan butir tumbuh-tumbuhan dan biji buah-buahan. Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup. (Yang memiliki sifat-sifat) demikian ialah Allah, maka mengapa kamu masih berpaling?

Pilar ini diawali dengan perihal ketauhidan (*uluhiyyah* dan *rabubiyyah*) dengan penggabungan dua elemen penting: alam semesta dan manusia. Allah sengaja menjadikan hal kesadaran akan gerakan alam ini sebagai media berfikir manusia untuk meneguhkan ketauhidannya. Diantaranya adalah penciptaan biji-bijian. Tumbuhan-tumbuhan yang bergerak dinamis ini mengantarkan akal manusia kepada Sang Pencipta.

Contoh lainnya adalah bintang-bintang di langit. Orang-orang Arab klasik menggunakan bintang-bintang ini sebagai penuntun arah jalan mereka, pertanyaannya adalah siapakah pencipta bintang-bintang ini? Jawabannya tentu Allah. Setelah penciptaan bintang-bintang, bukti lainnya adalah diturunkannya air dari langit, dari air hujan tersebut tumbuhlah pepohonan, diantaranya pohon yang memiliki kelopak mayang (*dzat al-akmam*) dan (*al-thal'u al-nadhid*) seperti pohon kurma dan tanaman-tanaman lainnya. Lalu bagaimanakah sikap orang-orang kafir dengan semua ini? Alih-alih mereka segera beriman kepada Allah, mereka malahan menjadikan

Jin sebagai sekutu-sekutu Allah. Jin mereka definisikan sebagai sesuatu yang kasat mata, sehingga mencakup jin, malaikat dan setan. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Saba:41, Q.S.al-Shaffat: 158, Q.S.al-Taubah: 31, Q.S. al-Nahl: 57-59, Q.S.al-Isra:40, Q.S.al-Zukhruf: 16-20. Adapun ayat ke-100 dari surah ini penjelasan tentang kemusyrikan mereka dengan menjadikan Jin dan keturunannya sebagai sekutu-Nya, seakan-akan mereka ingin menegaskan tentang penolakan mereka terhadap ketauhidan. Maka ayat ke-101 merupakan bantahan atas kemusyrikan mereka. Secara logika, hal mensekutukan Allah adalah sesuatu yang mustahil.

Pilar penyokong *kesepuluh* merupakan penjelasan atas kebohongan pendapat orang-orang musyrik, dan cara berdakwah kepada mereka (ayat ke-106-sampai ke-117).

اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ

Ikutilah apa yang telah diwahyukan kepadamu dari Tuhanmu; tidak ada Tuhan selain Dia; dan berpalinglah dari orang-orang musyrik.

Ayat ke-106 ini menegaskan ketinggian level keilmuan Nabi saw, dan ini adalah bagian dari tanda-tanda kebesaran Allah. Manusia dalam menyikapi ini terbagi dua model: *pertama*, mengikuti semua yang diwahyukan, *kedua*, menentang sikap orang-orang musyrik.

Ayat ke-108 melarang umat islam untuk mencacimaki orang musyrik yang menyembah selain Allah, karena dengan hal ini akan menurunkan derajat keluhuran akhlaq seseorang. Hal itu artinya sama saja mencacimaki Allah, para Rasul dan kaum muslimin. Ayat ini juga mengajarkan umat islam untuk bersikap toleran dengan cara menerima perbedaan dan berinteraksi dengan baik. Merupakan kemusyrikan juga adalah seperti diksi yang digunakan dalam ayat ini dengan `hiasan` (*tazyin*) yaitu menghiasi perbuatan seseorang seakan-akan sudah beribadah dengan ikhlas. Ayat ini juga seakan-akan berfungsi sebagai pembersih bagi hati seseorang agar tidak terjatuh ke dalam kesombongan. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Naml:4 dan 24, Q.S.al-Isra: 61-65, Q.S.Maryam: 81-83, Q.S.al-Hajj: 53, Q.S.Fushshilat: 25, Q.S. al-Shaf:5.

Ayat ke-109 menjelaskan seakan-akan orang-orang musyrik ini buta dan merasa kesulitan, hal ini ditandai dengan permintaan mereka untuk diberikan kemukjizatan yang baru lagi. Akan tetapi Allah membuka kebohongan mereka, diberberkan bahwa mereka tidak sungguh-sungguh untuk beriman. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Hijr: 11-15.

Pada ayat ke-112, dijelaskan tentang hubungan antara setan dari jenis jin dan manusia. Setan jenis jin membisikkan kepada setan jenis

manusia bahwa hewan sembelihan yang disebutkan nama Allah ketika disembelih sama saja dengan yang tidak disebutkan nama Allah di dalamnya. Ayat ini juga menjelaskan bahwa siapa saja yang memakan sembelihan yang tidak membaca basmalah adalah berada di wilayah antara fasik dan syirik. Maka perlu dievaluasi jika mayoritas Negara muslim banyak yang mengandalkan Negara-negara asing non-muslim dalam hal pasokan bahan pangan. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S, Ali Imran: 23.

Ayat ke-116 meneguhkan Al-Qur`an sebagai sumber kehidupan untuk menggantikan ajaran-ajaran para penyeru kebatilan yang bersumberkan kepada prasangka dan dugaan belaka. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S. al-Fath:12, Q.S. al-Haqah: 20, Q.S.al-Jatsiyah:32.

Pilar penyokong *kesebelas* ialah penjelasan tentang makanan dan hewan sembelihan (ayat ke-118 sampai ke-121).

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ

Maka makanlah binatang-binatang (yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelohnya, jika kamu beriman kepada ayat-ayat-Nya.

Ayat 118 sampai ke-121 ini menggambarkan bagaimana Al-Qur`an menggunakan diksinya dalam menjelaskan perihal perundang-undangan/fiqih, dan diksi tersebut menegaskan; bahwa dalam ayat Al-Qur`an tidak disatukannya berdasarkan topik/tema sebagaimana yang diterapkan dalam ilmu fiqih, akan tetapi diksi yang digunakan adalah halal dan haram yang berkorelasi dengan akidah dan pemikiran sistemik-konprehensif, yaitu keterkaitannya dengan seluruh dimensi kehidupan, yang menunjukkan sisi otoritas Allah atau otoritas Al-Qur`an dalam merumuskan suatu hukum syariat.

Bahwa pembacaan Basmalah yang disebutkan nama Allah didalamnya adalah bentuk pengikraran secara lisan tentang ketauhidan, dan perbuatan makan itu sendiri bernilai ibadah. Hal ini sesuai dengan Hadis Nabi saw:

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنْكَ لَنْ

تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أَجْرْتَ عَلَيْهَا، حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فَمِّ إِفْرَاتِكَ

Ayat ke-119 adalah penjelasan tentang makanan yang haram, dan orang-orang yang memakan makanan yang haram disebut dengan fasik. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Maidah:3, Q.S.al-Kahfi:50, Q.S.al-Isra`16, Q.S.al-Nur:4, Q.S.al-Sajdah:18, Q.S.al-Nur:55, Q.S.al-Taubah:67, Q.S.Yunus:33.

Pilar penyokong *keduabelas* adalah proses penciptaan yang mengarahkan kepada keimanan (ayat ke-122 sampai ke-135).

Narasi ayat kemudian berpindah ke pilar utama surah, yang dinarasikan dengan bentuk pertanyaan (ayat ke-122) yakni mati dalam kekafiran. Ayat ke-123 menjelaskan bahwa yang menjadi perusak tatanan kehidupan di suatu kota kebanyakan adalah para pembesarnya, dan sudah menjadi sunnatullah bahwa kemewahan mendekatkan seseorang kepada kefasikan, ayat ini berkorelasi dengan Q.S. Yunus:33, Q.S.al-Isra':17, Q.S.al-Furqan:21, Q.S.al-Muddatstsir:52.

Ayat ke-128 adalah penjelasan tentang diciptakannya Jin, yaitu makhluk yang mirip dengan manusia, dilengkapi dengan penglihatan, pendengaran, sehingga diperdengarkan juga kepadanya ayat-ayat Al-Qur'an. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Jin:11, Q.S.al-Ahqaf:31, Q.S.al-A'raf:27, Q.S.al-Naml:24, Q.S.al-Hijr:42, Q.S.Ibrahim:22, Q.S.al-Anfal:47-48, Q.S.Saba:31-33, Q.S.Yasin:62.

Pilar penyokong *ketiga belas* adalah tentang kesesatan orang-orang musyrik yang berani dengan sekehendak hatinya menjelaskan makanan yang halal dan haram (ayat ke-136 sampai ke-140).

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرَزْعِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا^ط فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ^ط فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ^ط
سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

Dan mereka memperuntukkan bagi Allah satu bagian dari tanaman dan ternak yang telah diciptakan Allah, lalu mereka berkata sesuai dengan persangkaan mereka: "Ini untuk Allah dan ini untuk berhala-berhala kami". Maka saji-sajian yang diperuntukkan bagi berhala-berhala mereka tidak sampai kepada Allah; dan saji-sajian yang diperuntukkan bagi Allah, maka sajian itu sampai kepada berhala-berhala mereka. Amat buruklah ketetapan mereka itu.

Ayat ke-136 menjelaskan tentang kelancangan orang-orang musyrik dalam menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal, padahal itu adalah hak prerogatifnya Allah swt. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Zumar:6, Q.S.Yasin:71, Q.S.al-Shaffat:99-102, Q.S.al-Ahzab:37.

Pilar penyokong *keempat belas* merupakan keterangan tentang jenis-jenis nikmat Allah (ayat ke-141 sampai ke-148).

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرِّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَعَآثُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebon yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon korma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin); dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.

Narasi kemudian bergeser kepada hakikat tanaman dan Penciptanya. Bahwa hanya Allah lah yang berhak memutuskan kehalalan tanam-tanaman tersebut, supaya manusia senantiasa mengingatnya sebagai bentuk ketundukan kepada-Nya. Kemudian dijelaskan larangan bentuk berlebihan dan pemborosan dalam mengkonsumsinya. Maqasid Al-Qur`an (tauhid, tazkiyah, peradaban) tidak akan tercapai, kecuali dengan pelestarian ala mini. Namun sangat disayangkan bahwa banyak diantara umat islam yang menyepelekan kewajibannya untuk membayar zakat hasil pertanian/tanamannya ketika hari panen tiba. Hal tersebut lah yang menyebabkan seseorang merasakan kelaparan, kemiskinan dan penyakit, ketidak amanan. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Fushilat:53, Q.S.al-Nisa:47.

Ayat ke-145 menjelaskan kepada orang-orang musyrik, tentang kesesatan mereka ketika mereka mengklaim bahwa hak menghalalkan makanan adalah hak mereka, padahal Allah lah Yang paling berhak. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S. Ali Imran:93, Q.S.al-Nisa:160, Q.S.Thaha:81-82.

Pilar penyokong *kelima belas* adalah dakwah kepada keimanan melalui tanda-tanda yang jelas dengan memberikan kebebasan memilih dan tanpa paksaan (ayat ke-148 sampai ke-153).

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ
كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ
فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ

Orang-orang yang mempersekutukan Tuhan, akan mengatakan: "Jika Allah menghendaki, niscaya kami dan bapak-bapak kami tidak mempersekutukan-Nya dan tidak (pula) kami mengharamkan barang sesuatu apapun". Demikian pulalah orang-orang sebelum mereka telah mendustakan (para rasul) sampai mereka merasakan siksaan Kami. Katakanlah: "Adakah kamu mempunyai sesuatu pengetahuan sehingga dapat kamu mengemukakannya kepada Kami?" Kamu tidak mengikuti kecuali persangkaan belaka, dan kamu tidak lain hanyalah berdusta.

Ayat ke-148 merupakan debat orang-orang musyrik dalam rangka melegalkan perbuatan mereka yang telah berani mengklaim legalitas penetapan suatu hukum, padahal dalam hati kecil mereka juga ada ketakutan untuk melakukannya. Ayat ini berkorelasi dengan : Q.S.al-Baqarah:83.

Dalam pilar ini, terdapat sepuluh wasiat kepada Nabi Musa (*ten commandments*):⁵⁵ (1) Perintah kepada ketauhidan (ayat ke-151) (2) Perintah untuk berbakti kepada kedua orangtua (ayat ke-151) (3) Larangan membunuh anak kandung (ayat ke-153) (4) Larangan melakukan perbuatan keji (ayat ke-151) (5) Larangan membunuh (ayat ke-151) (6) Larangan memakan harta anak yatim (ayat ke- 152). (7) Perintah untuk berbuat adil (ayat ke-152) (8) Perintah untuk berlaku Amanah (ayat ke-152). (9) Perintah untuk berpegang teguh kepada ajaran Allah (ayat ke-153).

Pilar *keenam belas* adalah tentang diturunkannya Al-Qur`an dan konsekwensi mengimani atau mengingkarinya (ayat ke-154 sampai ke-159).

ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً
لَعَلَّهُمْ يَلْقَاءَ رَبَّهُمْ يُؤْمِنُونَ

Kemudian Kami telah memberikan Al Kitab (Taurat) kepada Musa untuk menyempurnakan (nikmat Kami) kepada orang yang berbuat kebaikan, dan untuk menjelaskan segala sesuatu dan sebagai petunjuk dan rahmat, agar mereka beriman (bahwa) mereka akan menemui Tuhan mereka.

Pilar *ketujuh belas* merupakan kesimpulan dari tema-tema terpenting dalam surah seperti penegasan terhadap risalah kenabian, dan ketauhidan. (ayat ke-160 sampai ke-165).

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا
يُظَلَمُونَ

Barangsiapa membawa amal yang baik, maka baginya (pahala) sepuluh kali lipat amalnya; dan barangsiapa yang membawa perbuatan jahat maka dia tidak diberi pembalasan melainkan seimbang dengan kejahatannya, sedang mereka sedikitpun tidak dianiaya (dirugikan).

Pelajaran penting dari sisi fiqih dan ushul fiqih dalam surah ini, diantaranya:⁵⁶

⁵⁵ Abdullah Sahatah, *Ahdaf Kulli Shurah wa Maqashidiha fi Al-Qur`an...*, hal. 87-90.

⁵⁶ Thaha Jabir al-'Alwani, *Tafsir Al-Qur`an bi Al-Qur`an*. Virginia: Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islamiy, 2020, hal. 433-437.

- a. Buku-buku fiqh klasik menggunakan pendekatan tematik yang bersandar kepada suatu ayat yang telah terpisah dari konteksnya, apapun itu bentuk konteksnya, untuk dipaksakan masuk kedalam tema tertentu, seperti tema bersuci (*thaharah*), shalat dan lainnya. Disisi lain, Al-Qur`an selalu menunjukkan ayat-ayat yang temanya sama (*al-asybah wa al-Nazha`ir*) dalam rangka memperkokoh ketauhidan dengan sifat-sifat-Nya yang sejalan dengan tema pembahasan, sambil menjelaskan keotentikan syariat islam ini, dan penyimpangan syariat lainnya yang bersumber dari hawa nafsu individu. Di sisi lain, suatu syariat itu sesungguhnya harus terbebas dari hawa nafsu tersebut, bahkan idealnya, suatu syariat harus mengambil nilai-nilai esensial seperti keadilan, persamaan, perkara yang konprehensif. Jadi, topik halal-haram dalam Al-Qur`an sesungguhnya sedang mengajarkan manusia dengan sisi kemanusiaannya sehingga sanggup untuk mempersiapkan dirinya, akal,nya, perasaannya untuk menerima syariat Al-Qur`an ini. Disini, ayat-ayat hukum (*ayat al-ahkam*) berbeda dengan hukum terapan yang kebanyakan bercirikan keras dan kaku.
- b. Tema bahasan syariah (*al-tasyri`i*) dalam surah ini seakan mengikat suatu syariat dengan maqashidnya yang komprehensif.
- c. Tema bahasan syariah (*al-tasyri`i*) dalam surah memfokuskan kepada maqashid dasar Al-Qur`an, yaitu : tauhid (*al-tauhid*), dakwah (*al-da`wah*) dan kesucian (*al-tazkiyah*).
- d. Pembahasan syariah (*al-tasyri`i*) dalam Al-Qur`an tidak memisahkan antara fiqh individu, fiqh kolektif dan fiqh ummat, seperti yang banyak terdapat di buku-buku fiqh klasik.
- e. Pembahasan syariah (*al-tasyri`i*) dalam surah ini memadukan antara pendidikan jiwa, pembentukannya, dan hikmah yang didapatkan dari realita kehidupan, dengan metode yang integrative-sistemik. Maka sangat sulit untuk menemukannya secara terpisah-pisah sebagaimana yang terjadi pada penggunaan diksi-diksi dalam buku-buku hokum fiqh.
- f. Pembahasan syariah (*al-tasyri`i*) dalam surah ini menyadarkan pembacanya yang ahli hukum (*faqih*) bahwa apa yang disampaikan oleh Al-Qur`an, sebenarnya baru permulaan, yang memungkinkan bagi seorang mujtahid untuk menemukan maqashid (inti) dari syariat islam itu sendiri.
- g. Pembahasan syariah (*al-tasyri`i*) dalam surah ini tidak hanya sebatas penjelasan teknis perbuatan manusia, untuk dikategorikan kedalam wilayah halal atau haram, namun lebih dari itu menyangkut sisi relasi pemenuhan kehidupan yang baik dan layak di dunia dengan

konsekwensi yang didapat di akhirat. Maka menjadi penting untuk menggagas `fiqih Al-Qur`an al-Karim`.

Bahwa kata dan kalimat dalam Al-Qur`an layaknya `diksi Tuhan yang suci` yang memiliki kemiripan diantara makna-maknanya, dan bagi para pakar bahasa dari kalangan manusia pasti menemukan redaksi yang luas namun maknanya terbatas, oleh karena itulah terjadi kemiripan diantara makna-maknanya. Disisi berbeda, bagi Allah itu tidaklah terjadi. Maka, ada perbedaan antara kata larangan (*al-nahy*) dan diharamkan (*al-tahrim*), dan di surah ini, Allah menggunakan kata *harrama*/diharamkan (*al-tahrim*) (ayat ke-151), karena *al-tahrim* (diharamkan) adalah hak prerogative Allah, bahkan Nabi saw pun tidak memiliki intervensi di dalamnya. Sedangkan kata *al-nahy* (larangan) masih dibolehkan di dalamnya melakukan suatu ijtihad, apakah itu larangan pengharaman (*al-nahy li al-tahrim*) atau larangan dibenci (*al-nahy li al-kurhi*) tergantung dari sisi kepastian (*qath`iyyah*) atau dugaan (*zhanniyah*).

Tabel. VI. 2. Tafsir Maqasidisistemik Q.S.al-An`am

Surah/ayat ke-	pilar ke-	<i>Maqashid</i> Ayat	korelasi sistemik	
Al-An`am: 1-6	1	bentuk penyucian (<i>al-tazkiyah</i>) kepada Allah		
Ayat ke: 7 - 37	2	bentuk pembenaran atas risalah kenabian dan bantahan seputar tuduhan-tuduhan di dalamnya	ayat ke-8	Q.S.al-Furqan:22, Q.S.al-Isra: 95.
			ayat ke-11	Q.S.al-Qashash:58
			ayat ke-12	Q.S.al-Mu`minun: 81, Q.S.al-Syu`ara:70-79
			ayat ke-20	Al-Furqan:41 Hud:1
			ayat ke-25	Q.S.al-Anbiya:2
			ayat ke-31	Q.S. al-A`raf: 17, Q.S.Zukhruf:66, Q.S.al-Naml:82.
			ayat ke-	Q.S.al-A`raf: 51,

			33	Q.S.al-Naml: 114.
Ayat ke:38-47	3	proses penciptaan yang mengarahkan kepada keimanan	ayat ke-38	Q.S.al-Isra:70, Q.S.al-Anfal:22-23, Q.S.al-A'raf: 179
			ayat ke-40	Q.S. al-Anbiya: 83, Q.S.al-A'raf: 182-183, al-Waqiah: 82, Q.S. Yunus: 24
			ayat ke-44	Q.S.al-Rum: 12 dan 49
Ayat ke:48-58	4	esensi ajaran para Nabi dan Rasul dan petunjuk bagi mereka dalam berdakwah kepada kaumnya	ayat ke-48	Q.S.al-Baqarah:256, Q.S.al-Kahf: 29
			ayat ke-50	Q.S.Fathir: 18, Q.S.Yasin: 11
			ayat ke-53	Q.S.Hud:27
			ayat ke-54	Q.S. al-Nisa:17
			ayat ke-57	Q.S. al-Furqan:18-19.
Ayat ke:59-67	5	sifat Mengetahui (<i>al-'ilm</i>) dan Mampu (<i>al-qudrah</i>) yang hanya dimiliki oleh Allah saja	ayat ke-60	Q.S.Saba:3, Q.S.al-Ra'd:39, Q.S.Abasa:14-19, Q.S.Yasin : 12, Q.S.al-Nahl:2
			ayat ke-61	Q.S.al-Infithar:10-12, al-Ra'd: 11, Qaf: 18
Ayat ke:68-73	6	keadaan orang-orang yang menistakan agama	ayat ke-68	Q.S. al-Taubah:65 dan Q.S.al-Taubah: 69,Q.S. al-Mudatsir: 45.

Ayat ke:74-90	7	kisah Nabi Ibrahim dengan kemukjizatan-kemukjizatnya	ayat ke-76-79	Q.S.Maryam: 42-47, Q.S.al-Anbiya: 51-73, Q.S.al-Syu'ara:83-113
			ayat ke-81	Q.S.al-Ankabut:67, Q.S.al-Baqarah:125, Q.S.Quraisy:4
			ayat ke-83	Q.S.al-Baqarah: 253
			ayat ke-90	Q.S.al-Nahl:123, Q.S. al-Syura:13
Ayat ke:91-94	8	hakikat wahyu	ayat ke-91	Q.S.al-Hajj:75, Q.S.al-Jinn:27-28, Q.S.al-Isra: 94, Q.S.al-Ma'idah: 48
			ayat ke-93	Q.S.Yunus: 18, Q.S.al-Zumar: 3, Q.S.al-Baqarah:165-167, Q.S.al-A'raf: 146
Ayat ke:95-105	9	<i>tauhid uluhiyyah</i> dan <i>tauhid rabubiyah</i> dengan dalil-dalil penciptaan dan pemeliharaan	ayat ke-95	Q.S.Saba:41, Q.S.al-Shaffat: 158, Q.S.al-Taubah: 31, Q.S.al-Nahl: 57-59, Q.S.al-Isra:40, Q.S.al-Zukhruf: 16-20
Ayat ke:106-117	10	kebohongan pendapat orang-orang musyrik, dan cara berdakwah kepada mereka	ayat ke-108	Q.S.al-Naml:4 dan 24, Q.S.al-Isra: 61-65, Q.S.Maryam: 81-83, Q.S.al-Hajj: 53, Q.S.Fushshilat: 25, Q.S. al-Shaf:5

			ayat ke-109	Q.S.al-Hijr: 11-15
			ayat ke-112	Q.S, Ali Imran: 23
			ayat ke-116	Q.S. al-Fath:12, Q.S. al-Haqah: 20, Q.S.al-Jatsiyah:32
Ayat ke:111-121	11	makanan dan hewan sembelihan	ayat ke-119	Q.S.al-Maidah:3, Q.S.al-Kahfi:50, Q.S.al-Isra`:16, Q.S.al-Nur:4, Q.S.al-Sajdah:18, Q.S.al-Nur:55, Q.S.al-Taubah:67, Q.S.Yunus:33.
Ayat ke:122-135	12	proses penciptaan yang mengarahkan kepada keimanan	ayat ke-123	Q.S.Yunus:33, Q.S.al-Isra`:17, Q.S.al-Furqan:21, Q.S.al-Muddatstsir:52.
			ayat ke-128	Q.S.al-Jin:11. Q.S.al-Ahqaf:31, Q.S.al-A`raf:27, Q.S.al-Naml:24, Q.S.al-Hijr:42, Q.S.Ibrahim:22, Q.S.al-Anfal:47-48, Q.S.Saba:31-33, Q.S.Yasin:62.
Ayat ke: 136-140	13	kesesatan orang-orang musyrik yang berani dengan sekehendak hatinya menjelaskan makanan yang halal dan haram	ayat ke-136	Q.S.al-Zumar:6, Q.S.Yasin:71, Q.S.al-Shaffat:99-102, Q.S.al-Ahzab:37.
Ayat ke:	14	jenis-jenis nikmat Allah	ayat ke-141	Q.S.Fushilat:53, Q.S.al-Nisa:47.
				Q.S. Ali

141-147			ayat ke-145	Imran:93, Q.S.al-Nisa:160, Q.S.Thaha:81-82.
Ayat ke: 148-153	15	dakwah kepada keimanan melalui tanda-tanda yang jelas dengan memberikan kebebasan memilih dan tanpa paksaan	ayat ke-148	Q.S.al-Baqarah:83
Ayat ke: 154-159	16	diturunkannya Al-Qur`an dan konsekwensi mengimani atau mengingkarinya		
Ayat ke: 160-165	17	penegasan terhadap risalah kenabian, dan ketauhidan		

B. Tafsir Maqasidisistemik pada surah-surah sedang (*al-mi`ûn*)

• Q.S. Thâha (jumlah ayatnya 135)

Surah Thaha merupakan surah Makkiyah, jumlah ayatnya ada seratus tiga puluh lima, jumlah katanya ada seribu tiga ratus empat puluh satu, jumlah hurufnya ada lima ribu dua ratus empat puluh dua. Surah ini diturunkan setelah Nabi Saw shalat di malam hari sampai kakinya bengkok.⁵⁷ Sa'id bin Jabir berkata "Surah ini diawali dengan nama yang baik dan suci." Ini menjadi bukti bahwa *Thaha* adalah salahsatu nama Nabi Saw.⁵⁸

Mayoritas ulama berpendapat bahwa Frasa *Thaha* ini bukan huruf-huruf terpisah (*ahruf muqaththa'ah*), melainkan panggilan untuk Nabi Saw. Disisi lain, sebagian ulama mengatakan bahwa kata *Thaha* adalah huruf-huruf terpisah (*ahruf muqaththa'ah*). *Tha`* diambil dari kata *al-thuhru* (suci), sehingga artinya menjadi hai manusi yang suci atau hai manusia yang selalu mensucikan dari dosa, adapun *Ha`* diambil dari kata *al-hidayah* (petunjuk), sehingga artinya menjadi hai sang penunjuk menuju Dzat Pemilik hal ghaib. Namun, pendapat yang pertama lah yang lebih tepat.

Korelasi antara surah Thaha dan surah Maryam; Surah Maryam diakhiri dengan kemudahan yang Allah berikan pada lisan Nabi saw untuk memberikan kabar gembira kepada orang-orang yang bertaqwa dan juga memperingati musuh-musuh Nabi saw dari

⁵⁷ Muhammad bin Ahmad al-Zamakhshyari, *Tafsir Al-Kasyaf*, jilid.2. Cairo: Dar al-Ma'rifah, 2009, hal.348.

⁵⁸ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, jilid.22. Cairo: Dar al-Fikr, 1981, hal. 3.

kalangan orang-orang kafir dan orang-orang musyrik, serta menegaskan tentang kebinasaan orang-orang yang selalu menentang Nabi saw. sampai-sampai kepedihan azab mereka tidak terasa dan tidak terdengar lagi. Kemudian dilanjutkan dengan surah Thaha yang menjamin Nabi saw yang tidak akan merasa sedih. Korelasi antar surah ini menunjukkan bahwa ayat dan surah dalam Al-Qur`an adalah satu kesatuan yang tidak terpisah.

Pilar utama surah ini adalah ketauhidan (*al-tauhid*) yaitu penjelasan tentang kekuasaan Allah. Adanya relasi antara kebahagiaan dan kesedihan dengan kitab yang diturunkan kepada para Nabi, barang siapa yang menginginkan kebahagiaan, maka baginya untuk mengimaninya dan mengikutinya, sebaliknya, barang siapa yang berpaling darinya, sesungguhnya ia akan merasakan kesusahan dalam kehidupannya.

Pilar penyokong *pertama* adalah kesucian (*tazkiyah*) (ayat ke-1 sampai ke-8).

طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ إِلَّا تَذَكُّرًا لِّمَن يَخْشَىٰ تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ
الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَىٰ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي
الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ وَإِن تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ اللَّهُ
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ

Thaahaa. Kami tidak menurunkan Al Quran ini kepadamu agar kamu menjadi susah. tetapi sebagai peringatan bagi orang yang takut (kepada Allah). yaitu diturunkan dari Allah yang menciptakan bumi dan langit yang tinggi. (Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah. Yang bersemayam di atas 'Arsy. Kepunyaan-Nya-lah semua yang ada di langit, semua yang di bumi, semua yang di antara keduanya dan semua yang di bawah tanah. Dan jika kamu mengeraskan ucapanmu, maka sesungguhnya Dia mengetahui rahasia dan yang lebih tersembunyi. Dialah Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Dia mempunyai al asmaaul husna (nama-nama yang baik),

Berdasarkan asbab nuzul ayat-ayat ini, konteks ayat ini adalah bantahan atas kesulitan dan kesedihan Nabi Saw yang mereka sangkakan, termasuk di dalamnya juga bantahan atas tuduhan mereka yang mengatakan bahwa ada yang merasa kesulitan atas diturunkannya Al-Qur`an, padahal jika itu ada, sesungguhnya orang-orang kafir lah yang merasa kesusahan karena Al-Qur`an. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Kahfi:6, Q.S.al-Syu'ara:3-4, Q.S.Fathir:8, Q.S.al-Anbiya:10, Q.S.al-Zukhruf:44, Q.S.al-Insyirah:1-5.

Merekalah orang-orang yang diturunkannya Al-Qur`an pada masanya dan lokasinya, maka seharusnya mereka menerima kitab

ini dengan penuh lapang dada. Hal yang membuat perasaan Nabi Saw sedih adalah dikarenakan mereka yang selalu mengingkari nikmat-nikmat ini, oleh karena itulah mereka mendapatkan penghormatan, petunjuk dari kegelapan menuju cahaya. Nabi saw adalah manusia yang paling bahagia atas diturunkannya Al-Qur`an, sehingga mustahil Nabi Saw sedih, dimana Al-Qur`an ini adalah jawaban atas kebingungan Nabi Saw, kitab yang mampu menjawab seluruh pertanyaan yang muncul, Dialah yang telah menemukannya dalam keadan bingung, lalu Allah berikan petunjuk, Allah lapangkan dadanya, begitu juga ketika Allah mendapatinya kekurangan, lalu Allah cukupkan. Ayat ke-3 ini berkorelasi dengan Q.S. al-A`la: 11, Q.S. `Abasa:11-14, Q.S.al-Muddatstsir:49-51, Q.S.al-Lail:14-16, Q.S.Fathir:28, Q.S.Yasin:11, Q.S.al-Ahzab:39, Q.S.al-Baqarah:150, Q.S.al-Zumar:23. Orang yang dikatakan kesulitan adalah bukan orang yang diturunkan Al-Qur`an dalam hatinya lalu mendakwahkaninya untuk seluruh alam, akan tetapi orang yang kesulitan adalah mereka yang berpaling dari seruan kebenaran ini.

Pada ayat ke-4 dijelaskan bahwa Allah membantah seluruh kebohongan-kebohongan yang selalu mereka ulangi, Al-Qur`an sejatinya adalah kitabullah dan kalam Ilahi yang diturunkan kepada Nabi Saw, dan kitab ini bukan merupakan karangan darinya (Nabi Saw), tiada seorang pun yang mampu menandinginya kecuali Allah Yang Maha Berkuasa, walaupun seluruh makhluk berkumpul jadi satu untuk menandinginya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Furqan:4-5, Q.S.al-Syu`ara:192-197, Q.S.al-Isra:105.

Dalam penciptaan langit dan bumi, ada peringatan bagi logika umum mereka (orang-orang kafir) yang pada akhirnya mengakui bahwa Allah lah yang telah menciptakannya, logika mereka tidak sampai kepada level keimanan bahwa kitab ini adalah *kalamullah*, ini ditunjukkan pada saat mereka menuduhkan bahwa setan lah yang telah menurunkannya kepada Nabi Saw. makanya mereka kesulitan untuk menandingi Al-Qur`an. Dimikianlah Allah meneguhkan hati Nabi Saw dan agar Nabi Saw menyampaikan kebenaran ini, bahwa Sang Pencipta langit dan bumi ini, juga mampu untuk menurunkan Al-Qur`an kepadanya, maka tidak ada alasan lagi bagi mereka untuk berpaling. Maka seharusnya mereka menyadari bahwa Al-Qur`an adalah diturunkan Allah kepada Nabi Saw agar menjadi peringatan bagi mereka yang takut kepada Allah, dan sebagai kabar gembira dan peringatan, dan penjelasan seputar metode pengikutnya .

Setelah mereka mendapatkan *shocktherapy* dengan cara ditunjukkannya hasil ciptaan-Nya yaitu langit dan bumi, kemudian mereka kembali diperingatkan dengan sesuatu yang bersifat

kasatmata atau alam gaib, sebagai pelengkap bukti-bukti nyata (*hissiyyah*) dengan bukti-bukti yang tak terlihat (*laysat hissiyyah*), dengan harapan agar mereka berfikir, bahwasannya langit dan bumi sangat berkaitan erat dengan bukti pemeliharaan dari-Nya terhadap manusia (ayat ke-5). Di ayat ini merupakan bentuk penguasaan Allah atas alam ghaib atau tidak terlihat, maka wajib bagi siapa saja yang mendengar atau menyaksikan tanda-tanda kekuasaan-Nya, agar jangan meragukan lagi sambil mengatakan bahwa Al-Qur`an adalah sumber kesulitan, kemudian agar ia meyakini bahwa tidak ada sesuatu yang Maha Mengetahui perkara nyata dan perkara yang kasat mata kecuali Allah.

Ayat tentang bersemayamnya Allah diatas Arsy adalah sebagai tantangan bagi logika manusia, bahwasannya Allah tidak tertandingi. Pada saat disebutkan kata '*Arsy* dan bersemayam (*istiwa`*), walaupun seseorang berfikir keras, namun ia tidak akan sanggup untuk menggambarkannya secara benar, justru berkhir kepada kebuntuan akal mereka dan keterbatasan manusia, kemudian terpaksa mengembalikan ini semua kepada Pemilik semua ilmu yaitu Allah.

Ayat *istiwa`* ini sebenarnya bukan ayat yang masih samar-samar maknanya (*ayat mutasyabihat*), namun zhahir ayat ini dapat difahami, makna zhahirnya yang terbatas dari manusia, tidak diterima oleh Allah kecuali dengan makna yang telah dirahasiakan-Nya. Tidak heran ketika imam Malik ditanya tentang makna bersemayamnya Allah diatas Arsy, ia menjawab: bersemayam (*istiwa`*)nya Allah dapat difahami, namun caranya tidak dapat difahami, mengimaninya adalah sesuatu yang wajib, dan mempertanyakannya secara detail adalah bid'ah.⁵⁹ Hal ini bukan berarti bahwa seseorang dapat mengatakan bahwa ayat ini ayat mutasyabihat atau masih samar-samar yang tidak jelas maknanya, karena sejatinya suatu hakikat yang masih Allah rahasiakan bukan merupakan dalil ayat-ayat mutasyabihat, namun lebih kepada artian bahwa tidak ada yang serupa dengan Allah (*laysa kamitslihi syay`un*), dan bahwasannya manusia hanya mendapatkan sedikit saja dari suatu ilmu, maka hendaknya ia menyadari hal ini dan kemudian segera bertakwa. Ayat ke-5 berkorelasi dengan Q.S.al-Syura:11.

Setelah Allah menjelaskan kekuasaan-Nya, kemudian Ia menunjukkan sifat pemeliharaan-Nya, bahwa seluruh ciptaan-Nya ini, apabila Allah biarkan begitu saja, pasti akan hancur dan runtuh, akan

⁵⁹ Abu al-Fath al-Syahrustani, *Al-Milal wa al-Nihal*, jilid.1. Cairo: Mushthafa Baba al-Halabiy, 1967, hal. 93.

tetapi Allah memiliki sifat lainnya, yaitu sifat memelihara. Bahwa biasanya, para raja yang ada di muka bumi ini, ketika mereka telah menaiki tahtanya, mereka akan beristirahat dan berhenti, namun Allah tidak demikian, Dia akan selalu bangun untuk memelihara seluruh ciptaan-Nya.

Ayat ke-6 menjelaskan bahwa selama semua itu ciptaan Allah, maka seluruhnya adalah milik-Nya dan Ia yang akan memeliharanya. Dalam tafsir klasik, umat islam menganggap bahwa yang ada di bawah bumi adalah hewan-hewan yang ada di lautan dalam seperti paus dan lainnya, karena ketika itu belum dikenal minyak dan sumber dasar alam lainnya. Hal demikian dikarenakan terjadinya infiltrasi dari kisah-kisah isra'iliyyat yang mendominasi penafsiran. Sejatinya, jika saja umat ini memegang teguh apa yang Nabi saw dan para sahabatnya terapkan dengan penafsiran intrateks sistemik, niscaya umat ini akan menemukan sumber alam yang ada di dasar bumi ini sejak dahulu, untuk kemudian dibangunnya peradaban setelahnya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Baqarah: 255, Q.S.Yunus:61, Q.S.al-Hijr:21, Q.S.al-Naziat.

Ayat ke-7 menjelaskan tentang kelanjutan dari ayat ke-3, setelah terdetik dalam fikiran bahwa peringatan tidak akan terjadi kecuali dengan suara kencang, maka ayat ini membantahnya, artinya tidak cukup hanya dengan suara kencang, namun harus dibarengi dengan keikhlasan dalam memberikan peringatan, niat yang baik, hal ini pernah dialami Nabi Nuh As. ketika berdoa untuk kaumnya. Seakan ayat ini artinya: “maka ketahuilah hai Muhammad, bahwa perintah untuk mengeraskan peringatan adalah untuk kaummu, bukan untuk-Ku, karena Aku Maha Mendengar dan Melihat.” Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.Nuh:5-7, Q.S.al-Mulk:13, Q.S.Qaf:16.

Setelah dibahas tentang dakwah, dan itu tergambar jelas dalam dakwahnya Nabi Saw, lalu Ayat ke-8 adalah tentang sumber keimanan, yaitu kalimat tauhid, Dia-lah Sang Pemberi risalah, Dia-lah Sang Penuntun atas perkataan yang berat, Dia jugalah Sang Penolong bagimu untuk memikul beban berat ini. Maka dari itu, Dia akan senantiasa bersamamu wahai Nabi, dan tidak akan berpaling sesaatpun, dan jika para Nabi dan Rasul sebelum engkau diberikan kewajiban untuk mendakwahkan untuk kaumnya saja, maka engkau mendapatkan amanah untuk mendakwahkannya ke segenap alam.

Pilar penyokong *kedua* adalah dakwah (*al-da'wah*) yaitu risalah kenabian Musa dan perjuangannya di Mesir menghadapi Fir'aun (dari ayat 9-101), juga berkisah tentang Bani Israil yang bervariasi. Pada pilar kedua ini bersifat saling melengkapi dengan

apa yang ada di Q.S.al-Baqarah, al-A'raf, dan al-Qashash serta surah lainnya yang membahas sisi lainnya dari kisah Bani Isra'`il.

وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ

Apakah telah sampai kepadamu kisah Musa?

Dalam Q.S.Thaha, kisah dimulai dengan diturunkannya wahyu kepada Musa, dan masa pencapaian puncaknya, kemudian awal masa kenabiannya yang dilanjutkan dengan sejarah panjang Bani Isra'`il, dengan dijadikannya Musa As sebagai pemimpin mereka yang menuntun mereka dan mengeluarkan mereka dari Negeri Mesir menuju Negeri Palestina, yang kemudian mereka temukan di Negeri tersebut pemimpin yang lebih baik dibandingkan Fir'aun yang diktator, selalu menyembelih bayi laki-laki, memperbudak mereka, melarang mereka untuk beribadah kepada Allah, dengan mengumumkan semua kekejamannya sambil berkata "apakah ada tuhan selain aku?, tidak, akulah yang paling tinggi."

Kisah Nabi Musa dan Bani Isra'`il berkorelasi dengan Q.S.al-Baqarah:106-108, Q.S.al-Qashash:3.

Pada ayat ke-12 diceritakan bahwa negeri yang ditempati kaum Bani Isra'`il berbeda dengan negeri sebelumnya, di negeri ini dikenal sebagai negeri yang suci. Kisah bani isra'`il terbagi dua; bagian pertama adalah apa yang terjadi antara Nabi Musa As dan Bani Isra'`il, dan bagian kedua apa yang terjadi antara kaum Bani Isra'`il di dalam Negeri kediktatoran. Hati mereka tidak menyatu dengan Negeri ini, karena negeri ini adalah tempatnya orang-orang fasiq, disisi lain, Negeri suci (*al-muqaddas*) adalah Negeri yang tersucikan dengan ketersambungan hati penduduknya kepada Allah, yang ditandai salahsatunya adalah dengan diturunkannya wahyu kepada Nabi Musa di tempat ini, dengan itulah sifat kesucian disematkan untuk Negeri tersebut.

Ketika diturunkan ayat ini, seakan-akan memori Nabi Saw kembali kepada masa dirinya menerima wahyu pertama, yaitu Q.S.al-'Alaq, yaitu pada saat dirinya diangkat menjadi seorang Nabi dan Rasul, bagaimana Jibril As datang mengajarkan wahyu (Q.S.al-'Alaq: 1-5) kepadanya. Dari surah yang diturunkan lebih dahulu, menegaskan tentang perbedaan dari permulaan kedua surah tersebut.

Surah Thaha dimulai dengan kisah Nabi Musa As yang diceritakan kepada Nabi Muhammad Saw, dengan menjelaskan perbedaan awal diberikannya wahyu kepada Nabi Saw dan awal diberikannya wahyu kepada Nabi Musa As. Sejak awal surah, Allah sengaja mengajari Nabi Musa As tentang diri-Nya, bahwa hanya Allah lah yang patut disembah dan janganlah Ia disekutukan (ayat ke-

14). Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-A'raf:145, Q.S.al-'Ankabut:67, Q.S.

Pada ayat ke-17 ditunjukannya kemukjizatan yang tampak (*hissiyyah*) pada Nabi Musa As, diawali dengan pertanyaan yang Allah berikan kepadanya “apa yang ada di tanganmu hai Musa”, kemudian dilanjutkan kepadanya semua fungsinya beserta caranya. Sejak saat itulah, ditunjukkan kepadanya bahwa ada fungsi yang harus dimaksimalkan dari tongkat itu, bukan hanya sekedar penopang baginya ketika berjalan atau sekedar untuk menggembala saja, akan tetapi tongkat itu berfungsi ketika menghadapi tantangan sihirnya Fir'aun, seolah-olah Allah mengajarkan kepadanya fungsi dan caranya ketika itu tanpa harus ia merasa ketakutan. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Naml:10, Q.S.al-Qashash:48, Q.S.al-Baqarah: 258.

Sejak awal, kisah dengan alur cerita Bani Isra`il ini dibangun diatas keajaiban-keajaiban yang tampak (*hissiyyah*) dengan segala variasi kejadiannya, hal ini tidak lain karena pengaruh kediktatoran dan kekejaman Fir'aun yang membutuhkan perlawanan yang berupa kemukjizatan tersebut, disana Fir'aun memuja-muja kekuasaannya, dia bangga dengan sumber alam negerinya, diantaranya adalah sungai yang mengalir di bawahnya, harta yang melimpah, rakyatnya yang sangat mematumhinya, yang dengan ini semua, puncaknya adalah ia menjadikan dirinya sebagai tuhan. Oleh karena itu semualah kemudian Allah ingin mencabut itu darinya dengan cara menunjukkan kelemahan fir'aun.

Setelah Nabi Musa menerima perintah dari Allah untuk berdakwah kepada Fir'aun yang diktator, Nabi Musa lalu memohon kepada-Nya untuk menolong dirinya, yaitu dengan cara melapangkan dadanya untuk mencapai puncak keimanan (ayat ke-25). Sesungguhnya kelapangan dada adalah pengantar keteguhan hati para Nabi dan Rasul, pun demikian dengan para pendakwah, karena jika Allah belum melapangkan dada seseorang, sesungguhnya ia belum layak untuk menjadi Nabi dan Rasul. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Insyirah:1, Q.S.al-Zumar:22.

Lalu Nabi Musa memohon juga kepada-Nya untuk menjadikan ucapannya menjadi jelas (ayat ke-27), karena dikisahkan dalam beberapa keterangan bahwa Nabi Musa mengalami kesulitan dalam pengucapan, sehingga menjadikan pendengarnya merasa kesulitan untuk memahami perkataannya. Ia juga memohon agar saudaranya yang bernama Nabi Harun dijadikan sebagai juru bicaranya, khususnya dalam menghadapi suatu kaum yang selalu menyombongkan diri tentang silsilah nenek moyangnya. Karena jika

ia dibantu oleh juru bicara yang tidak lain adalah saudaranya, tentu akan lebih efektif dalam berdakwah. Namun tetap ia menyerahkan seluruh urusan ini kepada Allah (ayat ke-35), lalu Allah kabulkan seluruh keinginannya (ayat ke-36).

Kemudian narasi kisah ini kembali mengingatkan memori Nabi Musa akan kelahiran dirinya, juga pertumbuhannya dan pemeliharaan dirinya ketika bayi oleh Fir'aun dan keluarganya, padahal ketika itu, Fir'aun membunuh setiap bayi laki-laki yang baru lahir, namun atas bimbingan dari Allah-lah kemudian yang mengarahkan ibu dan saudaranya menyerahkan kepada penjagaan Ilahi dari kekejaman Fir'aun (ayat ke-37 sampai ayat ke-41). Ayat ini juga memberikan gambaran tentang peran keluarga Nabi Musa dalam kehidupannya, setelah Allah memilih Nabi Musa, lalu memilih saudaranya (Nabi Harun), juga memilih saudari dan ibunya sebelumnya, yang keduanya juga berperan besar ketika masa kecilnya (ayat ke-41). Ayat ini menjelaskan kepada manusia bahwasannya jika Allah berkehendak, pasti akan mengalahkan kehendak para diktator. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Qashash:7-13.

Kata wahyu (*al-wahy*) yang disebutkan dalam ayat ke-38 ini, apakah sama maknanya dengan wahyu dalam Q.S.al-Syura:51 atau tidak? Jelas ini adalah wahyu yang khusus untuk para Nabi, dan ini berbeda dengan arti wahyu dalam Q.S.al-Nahl:68. Makna wahyu (*al-wahy*) disini adalah wahyu untuk seluruh makhluk yang diciptakan dengan cara pembimbingan naluri yang berdasar atas apa yang ada didalamnya, contohnya rasa lapar, haus, kenyang, dan lainnya. Sehingga wahyu itu layaknya radar atau suatu alat yang digunakan makhluk sesuai kebutuhan untuk mendapatkan apa yang dibutuhkannya. Ada juga jenis wahyu bukan untuk Nabi, misalnya wahyu kepada ibunya Nabi Musa, yaitu wahyu khusus yang mencakup syari'ah atau dakwah, yang dalam beberapa riwayat Hadis, dijelaskan dengan cara ilham, mimpi dalam tidur, bisikan dalam hati, atau sarana apapun itu yang membimbing manusia untuk memenuhi suatu perintah atau menghindari larangan tanpa adanya kausalitas atau dalil keilmuan atas apa yang dilakukannya. Maka tidak perlu lagi diperpanjang perdebatan seputar apakah ibundanya Nabi Musa yang diayat tadi merupakan seorang Nabi atau bukan? Lalu apakah sesungguhnya yang diwahyukan kepada ibunda Nabi Musa?

Kisah ini juga bercerita tentang waktu yang ia lalui bersama Nabi Syu'aib setelah menerima wahyu, seluruh peristiwa yang dialami Nabi Musa As adalah skenario dari Allah (ayat ke-41) sebagai persiapan untuk waktu itu, dan waktu berikutnya.

Ayat ke-42 berisi penjelasan tentang senjata para Nabi dan Rasul yaitu zikir. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Zukhruf:36.

Ayat ke-43 penjelasan tentang penentangan Fir'aun dan dakwah Nabi Musa kepadanya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Qashash:4.

Dari makna *al-tabut* ini, bahwasannya Allah ketika membuat sesuatu, atau membuat hukum sebab-akibat, maka setiap kelalaian untuk mengakui kemampuan Allah akan menjadikan manusia berwatak dictator dan menyimpang, bahkan sudah sangat melewati batas. Kemudian keduanya (Nabi Musa dan Nabi Harun) diperintahkan untuk pergi kepada Fir'aun dan menghentikannya, Allah lalu membuat peta jalan yang harus dilaluinya dalam mendakwahnya (ayat ke-44), namun terlihat bahwa orang-orang menyadari akan kekejaman Fir'aun, begitu juga Nabi Musa dan Nabi Harun pun menyadari akan kemarahan Fir'aun (ayat ke-45) akan tetapi Allah kemudian menenangkan kedua Rasul-Nya (ayat ke-46) lalu keduanya memulai dakwahnya (ayat ke-47). Jika kalian berpaling dan membangkang dari ajakan Kami, niscaya kalian akan mendapatkan adzab, karena sudah menjadi sunnatullah adalah pemberian adzab bagi siapa yang berpaling dari-Nya, disaat yang sama Allah juga pasti menolong Nabi dan Rasul-Nya dalam kehidupan dunia dan akhirat. Maka kedua Rasul itupun mengikuti petunjuk tersebut, diawali dengan permintaan kepada Fir'aun untuk mengutus beberapa orang dari kaumnya, untuk kemudian ditunjukkan kemukjizatan kerasulan keduanya, keduanya senantiasa berkata lemah lembut dalam berdakwah dengan harapan bisa menurunkan emosi Fir'aun. Maka peringatan terakhir Nabi Musa adalah sangsi adzab bagi mereka yang berpaling (ayat ke-48), demikianlah yang membawanya menghadapi Nabi Musa dengan Bahasa dialogis, (ayat ke-49) disini dijelaskan bahwa walaupun Fir'aun mengakui kerasulan keduanya, akan tetapi focus nya tetap pada menentang Tuhannya Nabi Musa, selanjutnya Ketika mendakwahnya, Fir'aun malahan berkata (ayat ke-52), ia juga khawatir apabila justru Nabi Harun As. mendapatkan pengikut yang banyak akan menandinginya.

Ayat ke-50 menegaskan bahwa Allah lah yang Sang Pencipta segalanya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Zukhruf:52.

Ayat ke-51 adalah pertanyaan pengingkar Fir'aun: "bagaimana nasib umat sebelumku yang juga berpaling sebelum engkau datang hai Musa, apakah bisa engkau jelaskan siapa diantara mereka yang bahagia dan sengsara, bukankah mereka telah wafat sebelum engkau diutus?" pertanyaan ini lalu dijawab oleh Nabi Musa bahwa ini dirinya tidak memiliki kapasitas untuk menjawabnya,

Allah lah Yang berhak menjawab semua pertanyaan itu, karena Dia-lah Yang Maha Mengetahui siapa yang bahagia dan sengsara diantara manusia, dan menjadi kewajiban setiap manusia untuk selalu taat dan jangan membantah-Nya, karena engkau mengetahui bahwa Allah lah Yang telah Menciptakan bumi dan seisinya (ayat ke-53-54), dan tidak ada seorang pun yang diperkenankan untuk membantahnya, bumi yang engkau tempati, bukan hanya sekedar sumber tumbuhan dan pertanian tumbuh saja, namun asal mula manusia bersumber darinya dan akan kembali kepadanya (ayat ke-55). Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Ma'arij:43.

Narasi ayat seakan-akan meninggalkan Musa As dan Fir'aun yang terus bertikai, dimana Musa berusaha ingin menunjukkan kepadanya kemukjizatan-kemukjizatan yang telah dibekali oleh Allah (ayat ke-56), namun sikap yang ditunjukkan Fir'aun justru pembangkangan yang mengubah dari bentuk dialogis kepada bentuk kediktatoran bagi hawa nafsunya, ia menafikan sinyal eksistensi ketuhanan, yang berubah menjadi mempertuhankan hawa nafsunya, ia abaikan semua seruan kedua Nabi tersebut, kemudian ia pengaruhi manusia untuk menolak risalah ini dalam rangka pembangkangan atas ajakan Nabi dan Rasul (ayat ke-56), namun Musa sekali-kali tidak memiliki pemikiran untuk mengusir Fir'aun. Musa dan Harun malahan mengharapkan agar (ayat ke-46), akan tetapi Fir'aun menginginkan untuk memotivasi kaumnya dan meyakinkan kaumnya bahwa mereka akan menjadi orrang-orang pilihan, dan bahwasannya jika mereka ingin menang, maka tidak ada cara lain, kecuali mereka harus keluar dari tanah kelahiran mereka, dikarenakan rusaknya negeri itu, maka tidak heran jika Fir'aun mempersiapkan di kedua tangannya senjata (ayat ke-57), hal ini semakin menunjukkan tentang kekalahan psikis bagi Fir'aun, seolah-olah Musa tidak memiliki keahlian lain selain sihir (ayat ke-58), maka ditentukanlah waktu pembuktian, seakan-akan Musa mengetahui hari-hari suci Fir'aun, berikut juga kebiasaan Fir'aun di hari tersebut, Musa memerintahkan kepadanya untuk mengumpulkan manusia yang lebih banyak lagi, hal ini bukan bertujuan untuk menunjukkan kemampuannya dalam mengalahkan sihir, akan tetapi lebih kepada membangun rasa percaya diri yang tinggi sehingga diberitakan oleh setiap manusia di segenap penjuru, hal demikianlah yang perlu ada pada diri seorang pendakwah dalam rangka mewujudkan kemenangan jiwa terhadap musuhnya. Bahwa kemukjizatan yang dibawa oleh Musa adalah seperti sihir juga, hal ini menjadikan penyihir-penyihir Fir'aun ketakutan (ayat ke-62).

Ayat ke-78 menceritakan usaha maksimal dari Fir'aun dalam melawan Nabi Musa, yang juga seakan-akan Allah ingin membuktikan kelemahan Fir'aun tersebut secara total, agar menjadi pelajaran bagi segenap umat manusia. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Syu'ara: 57-59.

Ayat ke-79 menceritakan tentang ditenggelamkannya Fira'aun. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S. Yunus:90-92, Q.S.al-Qashash: 35, Q.S.al-Ma'idah: 67, Q.S.al-Taubah:40.

Ayat ke-81 meneguhkan kekuasaan Allah Yang Maha Mengetahui kelemahan hamba-Nya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Mulk:14.

Ayat ke-82 menunjukkan sifat Maha Pengampun Dirinya. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Zumar:53, Q.S.al-Nisa:17-18, 48, Q.S.al-Baqarah:222, 285, Q.S.al-A'raf: 156, Q.S.al-Ma'idah:27, Q.S.Yunus: 81, Q.S. al-Ahzab:70-71, Q.S.al-Isra': 18-19, Q.S.al-Fath:28, Q.S.al-Baqarah:2, Q.S.al-A'raf:175, Q.S.al-Zukhruf:36, Q.S.Maryam:60, Q.S.al-Furqan:70, Q.S.al-Qashash: 67.

Pilar penyokong *ketiga* adalah kesucian (*al-tazkiyah*) dan kemukjizatan Al-Qur'an dan konsekwensi bagi siapa saja yang mengingkarinya, yang digambarkan oleh Al-Qur'an dengan gambaran hari kiamat (ayat ke-102 sampai ke-114).

يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا

(yaitu) di hari (yang di waktu itu) ditiup sangkakala dan Kami akan mengumpulkan pada hari itu orang-orang yang berdosa dengan muka yang biru muram;

Ayat ke-102 seakan Allah ingin mengatakan bahwa `apa yang telah Aku janjikan kepada kalian adalah sangat dekat.` Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Zumar:68.

Ayat ke-104 menjelaskan tentang waktu kehidupan di dunia yang sangat singkat. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Mu'minun:112-114, Q.S.al-Rum: 55-56.

Ayat ke-111 menjelaskan tentang keadaan wajah-wajah manusia yang ketakutan ketika datang hari kiamat. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Mulk:27, Q.S.Ali Imran:106, Q.S. al-Qiyamah:22-25.

Pilar penyokong *keempat* (ayat ke-115 sampai ke-127).

وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا

Dan sesungguhnya telah Kami perintahkan kepada Adam dahulu, maka ia lupa (akan perintah itu), dan tidak Kami dapati padanya kemauan yang kuat.

Allah senantiasa mengarahkan manusia untuk selalu mengingat-Nya, supaya terhindar dari bisikan setan, sebagaimana pelajaran dari godaan setan kepada Nabi Adam, yang menyebabkannya dikeluarkan dari surga (ayat ke-115). Kisah Adam dan Iblis pada ayat ke-116-120 berkorelasi dengan Q.S.al-A'raf:20-22.

Ayat ke-121 seputar Nabi Adam yang nampaknya lupa atas janjinya kepada Allah berkorelasi dengan Q.S. al-A'raf: 146, Q.S. Yunus:60. Ia masuk ke dalam kelalaian antitesa dari petunjuk. Hal ini tidak menjadikannya bertentangan dengan perihal kaidah bahwa seorang Nabi adalah terjaga (*ishmah*), pendapat ini bisa dijawab dengan bahwasannya Nabi Adam ketika melakukan maksiat, belum diangkat menjadi seorang Nabi, namun masih sekedar menjadi seorang pengganti (khalifah), namun pengangkatan dirinya menjadi Nabi adalah setelah dia bertaubat (ayat ke-122). Ujian kepada Nabi Adam dan istrinya ini, lalu diperlihatkan lagi surga kepadanya, agar terbersit dalam hati seorang Nabi Adam dan keturunannya rasa kerinduan kepada surga, dengan syarat anak cucunya melewati cobaan dalam kehidupan duniawinya, pada (ayat ke-122) adalah ditujukan kepada Adam dan setan, dari ayat ini seolah ingin menegaskan bahwa yang paling bertanggungjawab atas pelanggaran ini adalah Nabi Adam, bukan istrinya. Al-Qur'an seakan-akan mengubah pendapat yang selama ini banyak ditemukan dalam kitab suci-kitab suci agama lain yang mengatakan bahwa yang bertanggung jawab adalah istrinya Nabi Adam (Hawa) akibat bisikan setan yang menyamar menjadi ular. Ayat ke-122 berkorelasi dengan Q.S.al-Baqarah:37.

Ayat ke-123 menegaskan sifat keadilan Allah, bahwa ayat ini juga mencakup atau ditujukan juga kepada setan. Sesungguhnya kehidupan yang menyedihkan dan sulit adalah bagi mereka yang berjalan dibelakang setan. Ini juga menegaskan bahwa kehidupan yang sulit dan berat adalah kehidupan di dunia bukan di akhirat. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Zukhruf:36.

Pertanyaan dan pernyataan dialogis di ayat ke-125 sampai ayat ke-127 merupakan gambaran dari perbuatan buruk dan maksiat manusia yang akan berakibat kepada dikumpulkannya di hari kiamat dengan keadaan buta.

Pilar penyokong *kelima* (ayat ke-128 sampai ke-135) adalah keterbatasan akal mereka yang berpaling, seolah mereka tidak mengambil pelajaran penting dari kisah umat-umat terdahulu yang menderita (ayat ke-128).

أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ
لِّأُولِي النُّهَى

Maka tidakkah menjadi petunjuk bagi mereka (kaum musyrikin) berapa banyaknya Kami membinasakan umat-umat sebelum mereka, padahal mereka berjalan (di bekas-bekas) tempat tinggal umat-umat itu? Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal.

Pada ayat ke-128 menegaskan kelemahan akal orang-orang kafir dalam membaca kisah orang-orang terdahulu, ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Haqah:5-6.

Akan tetapi jika saja Allah tidak berkehendak memaafkan mereka, tentu mereka semua sudah binasa dengan adzab-Nya, namun Allah masih memaafkan mereka karena engkau hai Muhammad masih ada di dunia itu (ayat ke-129).

Ayat ke-130 adalah petunjuk Al-Qur`an kepada orang beriman agar mengabaikan saja perkataan dan klaim mereka. Ayat ini berkorelasi dengan Q.S.al-Dhuha:5.

Ayat ke-131 berkorelasi dengan Q.S. al-Hijr:88, Q.S.al-Zukhruf:33, Q.S.al-Waqi'ah: 82.

Ayat ke-132 berkorelasi dengan Q.S. al-Taghabun: 14.

Ayat ke-133 berkorelasi dengan Q.S. al-Isra: 90-93, Q.S.al-‘Ankabut: 51, Q.S.al-Syu’ara:196, Q.S.al-A’la:18-19.

Ayat ke-134 berkorelasi dengan Q.S.al-Ma`idah:33, Q.S.Ali Imran: 192.

Ayat ke-135 berkorelasi dengan Q.S.al-Taubah:52, Q.S.al-Thur:30-31, Q.S.al-Hadid:14, Q.S.al-Anbiya:1.

Tafsir Maqashidisistemik Q.S.Thaha

Surah/ayat ke-	pilar ke-	Maqashid Ayat	korelasi sistemik	
Thaha: 1-8	1	kesucian (<i>tazkiyah</i>)	ayat ke-2	Q.S.al-Kahfi:6, Q.S.al-Syu’ara:3, Q.S.Fathir:8, Q.S.al-Anbiya:10, Q.S.al-Zukhruf:44, Q.S.al-Insyirah: 1
			ayat ke-3	Q.S. al-A’la: 11, Q.S.’Abasa: 11-14, Q.S.al-Muddatstsir:49-51,

				Q.S.al-Lail:14-16, Q.S.Fathir:28, Q.S.Yasin:11, Q.S.al-Ahzab:39, Q.S.al- Baqarah:150, Q.S.al-Zumar:23
			ayat ke- 4	Q.S.al-Furqan:4-5, Q.S.al- Syu'ara:192-197, Q.S.al-Isra:105
			ayat ke- 5	Q.S.al-Syura:11
			ayat ke- 6	Q.S.al-Baqarah: 255, Q.S.Yunus:61, Q.S.al-Hijr:21, Q.S.al-Naziat.
			ayat ke- 7	Q.S.Nuh:5-7, Q.S.al-Mulk:13, Q.S.Qaf:16.
Ayat ke- 9-101	2	Kisah Nabi Musa dan Fir'aun	ayat ke- 7	Q.S.al- Baqarah:106-108, Q.S.al-Qashash:3.
			ayat ke- 14	Q.S.al-A'raf:145, Q.S.al- 'Ankabut:67, Q.S
			ayat ke- 17	Q.S.al-Naml:10, Q.S.al- Qashash:48, Q.S.al-Baqarah: 258
			ayat ke- 25	Q.S.al-Insyirah:1, Q.S.al-Zumar:22
			ayat ke- 41	Q.S.al-Qashash:7- 13
			ayat ke- 42	Q.S.al-Zukhruf:36
			ayat ke- 43	Q.S.al-Qashash:4
			ayat ke-	Q.S.al-Zukhruf:52.

			50	
			ayat ke-55	Q.S.al-Ma'arij:43.
			ayat ke-78	Q.S.al-Syu'ara: 57-59.
			ayat ke-79	Q.S. Yunus:90-92, Q.S.al-Qashash: 35, Q.S.al-Ma'idah: 67, Q.S.al-Taubah:40
			ayat ke-81	Q.S.al-Mulk:14
			ayat ke-82	Q.S.al-Zumar:53, Q.S.al-Nisa:17-18, 48, Q.S.al-Baqarah:222, 285, Q.S.al-A'raf: 156, Q.S.al-Ma'idah:27, Q.S.Yunus: 81, Q.S. al-Ahzab:70-71, Q.S.al-Isra` : 18-19, Q.S.al-Fath:28, Q.S.al-Baqarah:2, Q.S.al-A'raf:175, Q.S.al-Zukhruf:36, Q.S.Maryam:60, Q.S.al-Furqan:70, Q.S.al-Qashash: 67
Ayat ke-102-114	3	kesucian (<i>al-tazkiyah</i>) dan kemukjizatan Al-Qur'an	ayat ke-102	Q.S.al-Zumar:68
			ayat ke-104	Q.S.al-Mu'minin:112-114, Q.S.al-Rum: 55-56
			ayat ke-111	Q.S.al-Mulk:27, Q.S.Ali Imran:106,

				Q.S. al-Qiyamah:22-25
Ayat ke-115-127	4	Janji Nabi Adam	ayat ke-116-120	Q.S.al-A'raf:20-22
			ayat ke-121	Q.S. al-A'raf: 146, Q.S. Yunus:60
			ayat ke-122	Q.S.al-Baqarah:37.
			ayat ke-123	Q.S.al-Zukhruf:36
Ayat ke-128-135	5	keterbatasan akal orang-orang yang berpaling, seolah mereka tidak mengambil pelajaran penting dari kisah umat-umat terdahulu yang menderita	ayat ke-128	Q.S.al-Haqah:5-6
			ayat ke-130	Q.S.al-Dhuha:5.
			ayat ke-131	Q.S. al-Hijr:88, Q.S.al-Zukhruf:33, Q.S.al-Waqi'ah: 82
			ayat ke-132	Q.S. al-Taghabun: 14
			ayat ke-133	Q.S. al-Isra: 90-93, Q.S.al-'Ankabut: 51, Q.S.al-Syu'ara:196, Q.S.al-A'la:18-19
			ayat ke-134	Q.S.al-Ma'idah:33, Q.S.Ali Imran: 192
				Q.S.al-Taubah:52, Q.S.al-Thur:30-31, Q.S.al-Hadid:14, Q.S.al-Anbiya:1.
ayat ke-135	Q.S.al-Taubah:52, Q.S.al-Thur:30-31, Q.S.al-Hadid:14, Q.S.al-Anbiya:1			

B. Tafsir Maqasidisistemik pada surah-surah sedang (*al-Matsâni*)

1. Q.S.Al-Ahzâb (jumlah ayatnya 73)

Tanda paragraf atau *major paragraph switches* dalam surah ini adalah lafadz *ya ayyuha*, lafadz tersebut berfungsi sebagai petanda akan peralihan menuju tema baru, dari lafadz tersebutlah maka paragraf baru dimulai. Sebagaimana dalam Q.S.al-Ahzab tersebut, lafadz *ya ayyuha* disebutkan sebanyak sembilan kali, dan lafadz tersebut terletak pada ayat pertama dari pembagian sepuluh tema tersebut.

Sedangkan, petanda *minor* atau sub tema yang dimaksud penulis adalah kata sambung yang digunakan dan berfungsi untuk memisahkan antar sub tema yang masih memiliki keterkaitan secara tekstual. Adapun kata yang digunakan sebagai petanda *minor* tersebut adalah *waw*, *inna*, *laqad*, *wa'idh*. Kata penghubung tersebut tidak berimplikasi sebagai peralihan kepada tema pokok, akan tetapi peralihan pada sub tema yang masih berkaitan dengan ayat-sebelumnya.

Selain menggunakan istilah *marker* atau petanda, penulis juga menggunakan peralihan kata ganti atau *pronoun*. Peralihan kata ganti tersebut menunjukkan adanya sub tema baru dalam ayat. Seperti dalam Q.S. al-Ahzab bagian pertama, di ayat 18- ada perubahan kata ganti, yakni ada kata sambung *wa'idh*. Pada ayat 13- membicarakan tentang Nabi, dan pada ayat 46- berbicara bukan hanya pada nabi, akan tetapi dengan umat atau lingkungan sosial nabi. Sedangkan pada ayat 78- objek pembicaraan menyangkut Nabi Saw. dan Allah Swt.

Selain penggunaan perangkat linguistik, penafsir juga menggunakan perangkat analisis relevansi. Sebagaimana dalam Q.S. al-Ahzab menggunakan kata penghubung *li*, *lam ta'lil*, yang mana bukan hanya menghubungkan dengan kalimat akan tetapi menghubungkan dengan seluruh pesan dalam surat. Lafadz ini sebagai jawaban atas pertanyaan "mengapa", yaitu mengapa juga Allah tidak membolehkan kaum Makkah menganggap anak angkat sebagai anaknya sendiri. Dari pertanyaan mengapa inilah, kata *li ta'lil* sebagai jawaban atas pertanyaan tersebut yang dalam surat Q.S.al-Ahzab selalu ada dalam setiap bagian. Dan lafadz *li ta'lil* itu sebagai pokok informasi surat al-Ahzab.

Lafadz tersebut pada dasarnya menjadi pokok ayat penghubung dan pengendali dalam keseluruhan surah. Bahwa keseluruhan surah tidak terlepas dari kerangka ide tersebut. Sehingga bagi seorang penafsir, inti dari surah ini adalah orang yang baik akan dibalas dengan kebaikan dan orang jelek akan mendapatkan akibatnya. Sehubungan dengan fakta adanya ayat-ayat yang senada

dengan kerangka di atas terdapat dalam setiap bagian Q.S. al-Ahzab, maka ayat tersebut berfungsi sebagai pengkait (*ties*) antara satu bagian dengan bagian lain.

	R.Bell	P.de Caprona	M.Asad	N.Robinson
Paragraf 1	Ayat 1-6	Ayat 1-19	Ayat 1-15	Ayat 1-6
Paragraf 2	Ayat 7-15	Ayat 20-40	Ayat 16-19	Ayat 7-15
Paragraf 3	Ayat 16-19		Ayat 20-25	Ayat 16-19
Paragraf 4	Ayat 20-25		Ayat 26-34	Ayat 20-21
Paragraf 5	Ayat 26-30		Ayat 36-40	Ayat 22-33
Paragraf 6	Ayat 31-33			Ayat 34-35
Paragraf 7	Ayat 34-35			Ayat 36-40
Paragraf 8	Ayat 36-40			

Adapun unsur teori relevansi atau teori pragmatis dalam Q.S.al-Ahzab adalah adanya keterhubungan konteks pada masa itu, yaitu adanya pelarangan penyebutan anak angkat seperti anak sendiri. Hal ini, Allah menginformasikan bahwa pada saat itu atau konteks masa itu, ada kebiasaan masyarakat yang menyebutkan nama anak angkatnya seperti anak sendiri. Allah menurunkan ayat ini dengan alasan sebagai informasi bahwa penyebutan nama anak angkat dilarang karena berhubungan dengan hak waris nantinya. Sehingga, teori relevansi yang dimaksud adalah konteks pada saat itu dan memberikan efek kontekstual pada masyarakat, yaitu adanya perbedaan hak waris bagi anak angkat.

Paragraf	Ayat ke-	Jumlah Ayat	Tema utama
1	1-8	8	Prolog surah, legislasi relasi social, misi kenabian dan nasib keluarga mereka
2	9-27	19	Perang Khandaq, sikap yang berubah-ubah yang sebagian besar adalah kelompok munafik
3	28-40	13	Peraturan bagi para istri Nabi saw, pernikahan Nabi saw dengan Zainab, kelanjutan dari misi kenabian
4	41-44	4	Kasih sayang Allah swt kepada orang-orang beriman
5	45-48	4	Misi kenabian dan repetisi tentang perintah pertama dalam surah
6	49	1	Peraturan umum salahsatu jenis talaq
7	50-52	3	Dibatasinya pernikahan Nabi saw
8	53-58	6	Dibatasinya sikap umat islam terhadap keluarga Nabi saw.
9	59	1	Peraturan umum bagi Wanita Muslimah untuk berpakaian
10	60-73	14	Rangkaian seluruh kandungan utama dalam islam.

C. Tafsir Maqasidisistemik pada surah-surah pendek (*Al-Mufashshal*)

1. Q.S.al-Waqi'ah (jumlah ayatnya 96)

Pilar penyokong *pertama* adalah klasifikasi manusia kepada tiga kelompok: kelompok kanan (*ashhab al-yamin*) dengan beragam pahala yang akan didapatkannya (ayat ke-27 sampai ke-40), kelompok kiri (*ashhab al-syimal*) juga dengan beragam balasan yang akan didapatkannya (ayat ke-41 sampai ke-57), serta kelompok yang bersegera melakukan kebaikan dan ketaatan (*al-sabiqun al-muqarrabun*).⁶⁰

Pilar penyokong *kedua* adalah tanda-tanda kekuasaan Allah (ayat ke-58 sampai ke-74). Tanda-tanda ini menggerakkan hati manusia yang menyaksikannya dengan takjub. Dengan cara ini, meneguhkan keyakinan dalam aqidah islam melalui penggambaran alam semesta, seperti: perkembang biakan, tumbuh-tumbuhan, air dan api. Seluruh manusia pasti selalu bersentuhan dengan perihal tersebut.

Pembentukan kehidupan nabati yang berasal dari air, dan juga sebuah kemukjizatan yang berasal dari api untuk membentuk sebuah peradaban manusia (ayat ke-58 sampai ke-59).⁶¹

Pilar penyokong *ketiga* adalah perintah Al-Qur'an kepada manusia untuk mentadabburi kekuasaan Allah. Contohnya adalah tumbuhan yang tumbuh dan berbuah, apakah ada peran manusia didalamnya? Manusalah yang menanam bibitnya, kemudian menyiraminya dengan penuh rasa cinta, lalu bibit itu berkembang, seolah bibit itu mengajarkan bagi akal yang mengetahui akan Sang Penciptanya. Bentuk kekuasaan Allah juga adalah menjadikan bibit tersebut menjadi tumbuhan yang bertangkai kehijauan, lalu tumbuh besar seperti tanaman kurma yang subur lagi banyak buahnya. Maka Al-Qur'an melanjutkan narasinya yang mengajak manusia untuk berfikir dan mentadabburinya (ayat ke-68 sampai ke-69).

Merupakan bagian dari bentuk kekuasaan Allah adalah penciptaan bintang beserta penempatannya dalam antariksa dengan pengaturan yang teratur, sehingga tidak saling berbenturan diantaranya (ayat ke-75 sampai ke-80). Bintang-bintang yang berjumlah milyaran itu, tidak memungkinkan untuk dilihat seluruhnya dengan mata telanjang, namun dapat dilihat menggunakan alat bantu, Bintang-bintang yang luput dari penglihatan alat bantu itu

⁶⁰ Abdullah Sahatah, *Ahdaf Kulli Shurah wa Maqashidiha fi Al-Qur'an...*, hal.

⁶¹ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilal Al-Qur'an*. jidil.27. Beirut: Dar al-Syuruq, 2003, hal. 139.

tetap berotasi pada jalurnya, yang mustahil terjadinya tabrakan diantara Bintang-bintang tersebut, kecuali kemungkinan bertabrakannya bahtera yang berlayar di samudera Atlantik, dan bahtera lainnya yang berlayar di samudera Hindia, yang keduanya berlayar satu arah dengan kecepatan yang sama, akan tetapi kemungkinan ini sangatlah mustahil.⁶²

Pilar penyokong *keempat* adalah akhir kehidupan (ayat ke-82 sampai ke-96), keadaan manusia menjelang kematian, suatu masa yang tidak terjadi lagi pertentangan, suatu keadaan bagi makhluk diantara akhir sesuatu dan awal sesuatu, dimana makhluk tersebut tidak mungkin lagi kembali ke masa yang telah dilewatinya (ayat ke-83 sampai ke-84).

Surah ini setidaknya mengandung beberapa kandungan utama, seperti: terjadinya kepastian hari kiamat, jenis manusia dengan konsekwensi yang didapatkannya, kisah umat terdahulu yang taat, sejarah umat yang berada diantara ketaatan dan kemaksiatan, lengkap dengan kisah keadaan golongan kiri (*ashhab al-syimal*) yang terpuruk dalam kebinasaan, tanda-tanda hari dibangkitkan sejak penciptaan awal, dengan bukti-bukti penciptaan hewan-hewan, tumbuh-tumbuhan, tema tentang air dan api yang menjadi unsur penting dalam kehidupan, mushaf yang penuh dengan kesucian, sehingga untuk menyentuhnya harus dengan kesucian, keadaan ketika sekarat (*sakaratul maut*), penegasan Allah bagi orang-orang yang selalu dalam kesombongan yang akan mendapatkan balasan yang setimpal.

Tafsir Maqasidisistemik Q.S.al-Waqi'ah

Surah/ayat ke-	pilar ke-	<i>Maqashid</i> Ayat	korelasi sistemik	
Al-Waqi'ah: 1-57	1	klasifikasi manusia kepada tiga kelompok: kelompok kanan (<i>ashhab al-yamin</i>),	ayat ke-1	Q.S.al-Haqah:15, Q.S.al-Muthaffifin:6
			3	Q.S.Hud:82
			4	Q.S.al-Zalزالah:1-3
			6	Q.S.al-Muzammil:14,

⁶² Abd al-Raziq Naufal, *Allah wa al-'Ilm al-Hadis*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2017, hal. 33.

		kelompok kiri (<i>ashshab al-syimal</i>), kelompok yang bersegera melakukan kebaikan dan ketaatan (<i>al-sabiqun al-muqarrabun</i>)		Q.S.al-Naba` : 20
	7		Q.S.Fathir: 32	
	8		Q.S. al-Insyiqaq: 15	
	9		Q.S.al-Haqqah: 25	
	10		Q.S.Ali Imran: 133, Q.S. al-Hadid:21	
	12		Q.S. Fathir: 32	
	13-14		Q.S.al-Isra: 17	
	17		Q.S.al-Insan:19	
	20-21		Q.S.al-Haqqah: 23	
	22-24		Q.S.al-Shaffat: 49	
	25		Q.S. al-Ghasyiyah:11	
	26		Q.S.al-Ahzab:44, Q.S.al-Ra`ad:23.	
	29		Q.S.Qaf: 10	
	30		Q.S.al-Ra`ad:35, Q.S.al-Nisa:57, Q.S.al-Mursalat:41	
	32		Q.S.al-Insan: 14, Q.S.al-Baqarah:25	
	43		Q.S.al-Mursalat: 29-33	
	46		Q.S.al-Nahal:38	
	49-50		Q.S.al-Nazi`at: 13-14	
	56		Q.S. al-Kahfi:107	
	57		Q.S.al-Mu`minun: 12-16, Q.S.al-Rum:25	
	60	Q.S. Ali Imran:185, Q.S.al-Rahman:		

Ayat ke: 58-74	2	tanda-tanda kekuasaan Allah		26, Q.S.Fathir: 15,
			62	Anbiya : 104, Q.S.Yasin:78, Q.S.Maryam:67, Q.S.al-Qiyamah:
			65	Q.S.al-Kahfi:42
			68	Q.S.al-Nahl:10, Q.S.al-Anbiya:30
			69	Q.S. al-Rum: 48
Ayat ke: 75-81	3	perintah Al-Qur`an kepada manusia untuk mentadabburi kekuasaan Allah	79	Q.S.'Abasa: 13, al-Syu'ara: 52
Ayat ke: 82-96	4	akhir kehidupan	83	Q.S.al-Qiyamah: 26
			85	Q.S.Qaf:16, Q.S. al-Zumar:42, Q.S.al-Sajdah:11, Q.S.al-An'am:61,
			86- 87	Q.S.al-Mulk:1
			88- 89	Q.S.Ibrahim:27,
			90- 91	Q.S.Fushilat:30- 32
			96	Q.S.al-A'la:1

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari keseluruhan pembahasan yang ada dalam disertasi ini, dapat disimpulkan bahwa tafsir Maqasidisistemik merupakan sebuah metode penafsiran baru yang memusatkan pada makna tekstual dan makna kontekstual Al-Qur`an, dengan mendasarkan pada teori maqashid syariah dan Maqasid Al-Qur`an. Teori maqashid syariah yang digunakan untuk tafsir Maqasidisistemik disini telah dilengkapi 6 fitur filsafat sistem: Watak kognisi, keseluruhan, keterbukaan, multidimensi, kebermaksudan, dan integratif. Teori Maqasid Al-Qur`an yang digunakan tafsir Maqasidisistemik pun telah diintegrasikan menjadi lima tujuan utama: *tauhid*, *tazkiyah*, *al-'umrân*, *al-ummah*, dan *al-da'wah*. Tafsir Maqasidisistemik juga mendasarkan pada tafsir sistemik yaitu pendekatan tafsir yang metodologis seperti tafsir Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, tafsir Al-Qur`an dengan Hadis, tafsir Al-Qur`an dengan akal, dan sebagainya. Tafsir metodologis ini disesuaikan dengan dasar integratif-sistemik.

Disertasi ini juga menghasilkan beberapa temuan sebagai berikut :

- a. Dasar tafsir Maqasidisistemik adalah maqashid syariah sistemik dan Maqasid Al-Qur`an metodologis. Tafsir Maqasidisistemik menjadikan teori-teori maqashid syariah seperti komprehensifitas (*syumuliyah*) sebagai dasar pertimbangan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an. Dengan teori komprehensifitas (*syumuliyah*), penafsir tidak hanya terbatas menafsirkan Al-Qur`an secara tekstual saja, namun sang penafsir dituntut untuk mampu menafsirkan Al-Qur`an secara tekstual dan kontekstual sekaligus. Tafsir Maqasidisistemik juga mendasarkan kepada Maqasid Al-Qur`an. Tujuan utama dari Al-Qur`an seperti ketauhidan menjadi dasar pertimbangan utama dari tafsir Maqasidisistemik.
- b. Perkembangan tafsir Maqasidisistemik akan selalu relevan seiring dengan prinsip-prinsip maqashid syariah sistemik itu sendiri yang mampu menyesuaikan dengan konteks modern. Contohnya prinsip multidimensi. Prinsip multidimensi menjadi pertimbangan penting bagi seorang penafsir Maqasidisistemik terhadap ayat-ayat Al-Qur`an. Penerapannya tidak hanya terbatas pada corak ayat-ayat hukum saja, namun juga bisa diterapkan pada corak ayat-ayat kisah, ayat-ayat social kemasyarakatan, ataupun ayat-ayat sastra (*tamtsil*).
- c. Respon positif dapat dilihat dari penerapan tafsir Maqasidisistemik. Tafsir Maqasidisistemik dapat diterapkan bagi surah-surah panjang (*al-thiwal*), surah-surah sedang (*al-ma`in* dan *al-matsani*), maupun untuk surah-surah pendek (*al-mufashshal*).

B. Saran

Kajian metode tafsir Maqasidisistemik seperti ini diharapkan dapat menyegarkan dan meningkatkan penelitian selanjutnya terhadap beberapa aspek Al-Quran, khususnya terhadap tafsir maqasidi dan segala bentuk metode tafsir yang digunakannya. Sejauh ini, belum ditemukan penjelasan yang memadai untuk menggambarkan metode tafsir ini. Selain itu, diskursus terhadap aspek tekstual sekaligus kontekstual makna Al-Quran bisa dikatakan relative lebih sedikit dibandingkan dengan salahsatu aspeknya saja.

Hal yang perlu dilakukan lebih jauh lagi adalah penerapan metode tafsir Maqasidisistemik secara luas pada keseluruhan ayat-ayat Al-Quran. Diharapkan, ke depan lahir sejumlah mufasir maqasidi sistemik, yang ikut mewarnai diskursus dan dinamika kajian tafsir.

Hemat penulis, masih terdapat ruang kosong untuk diselami lebih dalam tentang tafsir maqasidi. Misalnya tentang kaidah-kaidah tafsir maqasidi, fondasi-fondasi tafsir maqasidi, persamaan dan perbedaan sumber tafsir maqasidi dalam literatur-literatur tafsir klasik dan modern, keterpengaruhan tafsir maqasidi modern terhadap penafsir

klasik atau sebaliknya, peta perkembangan tafsir maqasidi klasik dan modern, dan sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, Fairuz. *Al-Qamus al-Muhidh*. Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 2005.
- Abd al-Jabbar, Al-Qadhi. *Al-Mughni Fi Abwab al-Tauhid Wa al-Adl*. Cairo: Wizarah al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Qawmi, 1965.
- Abd Salam. *Al-Qawa'id al-Shugra*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashirah, 1996.
- Abdillah, Masykuri. *Islam Agama Kedamaian Merawat Kemajemukan Dan Kerukunan Di Indonesia*. Jakarta: Kompas, 2021.
- Abduh, Muhammad. *Risalah Al-Tauhid*. Beirut: Dar al-Syuruq, 1994.
- . *Tafsir Al-Mannar*. Cairo: Dar al-Mannar, 1947.
- Abdul Jabbar, al-Qadhi. *Tanzih Al-Qur'an 'an al-Matha'in*. Mesir: al-Mathba'ah al-Jamaliyyah, 1329.

- Abdul Raziq, Ali. *Al-Islam Wa Ushul al-Hukm*. Cairo: Mathba'ah Misriyyah, 1990.
- Abdullah, M Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abid Jabiri, Muhammad. *Al-Turats Wal Hadatsah Dirasah Wa Munaqasah*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 1991.
- . *Bunyah Al-Aql al-Arabiyy*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 2009.
- . *Ibn Rusyd Sirah Wa Fikr*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 1998.
- Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority, Dan Woman*. London: Oneworld Publication, 2001.
- . *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. US: Harper One Publishing, 2007.
- Abu Daud, Sulaiman. *Sunan Abu Daud*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1999.
- Abu Hajar, Ahmad Umar. *Al-Tafsir al-Ilmi Li al-Qur'an Fi al-Mizan*. Beirut: Dar Qutaibah li al-Thiba'ah wa al-Nashr, 1991.
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. *Al-Bahr al-Muhith*. 1. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1993.
- Abu Sha'alik, Muhammad Abu Abdullah. *Al-Imam Abu Hazm al-Andalusi Imam Ahl Andalusi*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1995.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Ibn Taimiyyah Hayatuhu Wa Ashruhu Ara'uhu Wa Fiqhuhu*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1991.
- . *Ushul Al-Fiqih*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 2007.
- Abu Zaid, Washfi Asyur. *Al-Tafsir al-Maqasidi Lisuar al-Qur'an al-Karim*. Mekah: Alukah Press, 2013.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Al-Ittijah al-'Aql Fii al-Tafsir Dirasah Fii Qadhiyyat al-Majaz Fi al-Qur'an Inda al-Mu'tazilah*. Beirut: Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabiyy, 1996.
- . *Al-Ittijah al-Aqliyyah Fit Tafsir*, 2002.
- . *Naqd Al-Khithab al-Diniy*. Cairo: Sinai Press, 1994.
- . *Mafhūmun Nash Dirāsah Fi Ulūmil Qur`ân*. Cairo: Hai`ah al-Mishriyah al-'Amah lil Kitab, 1990.
- Ahmad Khalafallah, Muhammad. *Al-Fann al-Qashashi Fi al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Sinai Press, 1999.
- Ahmad Said, Hasani. *Diskursus Munāsabah Alquran Dalam Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Amzah, 2015.
- Ahmed, Shahab. "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses." *Studia Islamica*, no. 87 (1998): 67–124.
- Ajam, Rafiq al-. *Al-Manthiq Inda al-Ghazali Fi Ab'adihi al-Aristuwiyyah Wa Khushushiyyathi al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1990.

- Ak, Khalid Abdurrahman al-. *Ushul Al-Tafsir Wa Qawa'iduh*. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986.
- Akrazam, Abdullah. *Al-Fikru al-Maqashidi Fi Tafsir al-Mannar*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 2017.
- Al-Baghdadi, Abu Manshur. *Al-Farq Baina al-Firaq*. Cairo: Maktabah Ibnu Sina.
- Albani, Nashirudin. *Irwa Al-Ghalil*. Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1985.
- Al-Bukhari. *Al-Jami' al-Shahih*. 1. Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986.
- Al-Bukhari, Abdul Aziz. *Kasyf Al-Asrar an Ushul Fakhr al-Islam al-Bazdawi*. Beirut: Daar Kitab al-Arabiyy, 2008.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Jawahirul Qur'an*. Beirut: Dar IhyaUlum, 1986.
- . *Al-Mustashfâ Fî 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1413.
- . *Maqashid Al-Falasifah*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1961.
- . *Misykat Al-Anwar Wa Mishfat al-Asrar*. Beirut: Alam al-Kutub, 1986.
- . *Mi'yar al-Ilm Fi al-Manthiq*. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2013.
- Al-Juwainiy, Abdul Malik Abul Ma'ali. *Giyats Al-Umam Fii Tiyatsil al-Zhulm*. Qatar: Wizarah al-Syu'un al-Diniyah, 1400.
- . *Al-Burhan Fi Ushul Fiqh*. Qatar: Qatar Univerty press, 1399.
- al-Khazin. *Lubab Al-Ta'wil Fi Ma'ani al-Ta'wil*. Cairo: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Al-Shahwah al-Islamiyah Baina al-Jumud Wal al-Tatharruf*. Kairo: Darul al-Syuruq, 2001.
- . *Dirasah Fii Fiqh Maqashid Syariah Bayna Maqashid Kulliyah Wa Nushush Juz'iyah*. Cairo: Dar Syuruq, 2005.
- Alu al-Syeikh, Shalih bin Abdul Aziz. *Al-Tafsir al-Muyassar*. Saudi Arabia: Majma' Malik Fahd li al-Thiba'ah, 1430.
- Alusi, Mahmud al-. *Tafsir Ruh Al-Ma'ani*. Beirut: Dar Ihya Turats Arabi, 2008.
- 'Alwani, Thaha Jabir. *Nahwa Mauqif Qur'aniy Min Al-Naskh*. Cairo: Maktab al-Syuruq al-Dauliyyah, 2007.
- . *Al-Jam'u Baina al-Qira'atain; Qira'at al-Wahyu Wa Qira'at al-Kaun*. Cairo: Maktabah Syuruq al-Dauliyyah, 2006.
- . *Al-Wahdah al-Banna'iyyah Li Al-Qur'an al-Majid*. Cairo: Maktabah Syuruq al-Dauliyyah, 2006.
- . *Isykaliyyat Al-Ta'amul Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 2014.
- . *Madkhal Ila Fiqh Al-Aqaliyyat*. Cairo: Rabithah al-Alam al-Islamiy, 2006.
- . *Maqashid Al-Syariah*. Beirut: Dar al-Hadi, 2001.

- . *Muqaddimah Fi Islamiyyat Al-Ma'rifah*. Virginia: Ma'had al-Alami lil Fikr al-Islamiy, 2001.
- . *Tafsir Al-Qur'an Bi Al-Qur'an*. Virginia: Ma'had al-Alami lil Fikr al-Islamiy, 2020.
- Amidi, Ali bin Muhammad al-. *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*. Riyadh: Dar al-Shami'i, 2003.
- 'Amili, Abu Hasan. *Tafsir Mir'ah Al-Anwar*. Qum: al-Mathba'ah al-Ilmiyyah, 1973.
- Amir, Abdul Muiz, and Ghufron Hamzah. "Dinamika Dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual." *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian* 14, no. 1 (2019): 1–17.
- Anas, Malik ibn. *Muwatha`*. Cairo: Dar Ihya Turats Arabi, 1985.
- An-Naim, Muhammad Ahmad. *Toward An Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Right, and International Law*. New York: Cyracuse University Press, 1990.
- Anshari, Zaidan. "Konsep Bid'ah Hasanah (Perpspektif Maqashid Al-Syathibi Dan Ibnu 'Asyur)." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 17, no. 1 (2018): 30–43.
- Aqraminas, Dayu. "Tafsir Maqāsidī Dan Pluralitas Umat Beragama Dalam Al-Qur'an Perspektif Jasser Auda, 2020," n.d.
- Asy'ari, Abu Hasan al-. *Maqalat Al-Islamiyyin*. Cairo: al-Maktabah al-'Ashriyyah., 1990.
- Arkoun, Muhammad. *Min Al-Ijtihad Ila Naqd al-'Aql al-Islamiy*. Cairo: Dar al-Saqi, 1991.
- Asfahani, Muhammad Ali Ridha al-. *Manahij Al-Tafsir Wa Ittijahatuh: Dirasah Muqaranah Fi Manahij Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Markaz Hadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islami, 2008.
- Asfahani, Raghib al-. *Tafsir Raghib Al-Asfahani*. Cairo: University of Thantha Press, 2009.
- . *Al-Dzari'ah Ila Makarim al-Syari'ah*. Cairo: Dar al-Salam, 2007.
- . *Mufradat Alfazh Al-Qur'an*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2009.
- Asqalani, Ibn Hajar al-. *Fath Al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379.
- Asrifan, Andi. "Aplikasi Dan Implikasi Berpikir Sistemik (Systemic Thinking) Dalam Kehidupan," 2021.
- Asymawi, Muhammad Said. *Ushul Syariah*. Cairo: Maktabah Madbuli shagir, 1996.
- Auda, Jasser. *Al-Maqashid al-Syariah Wa 'Alaqtuha Bi al-Ahkam al-Ijtihadiyyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 2007.
- . *Fiqh Al-Maqashid*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 2007.

- . *Maqashid Al-Syariah Kafalsafatin Li Tasyri' al-Islamiy Ru'yah Manzhumiyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 1981.
- Awa, Salwa el-. *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure*. London: Routledge, 2006.
- . *Al-Wujuh Wa al-Nazha'ir Fi Al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Dar al-Syuruq, 1998.
- . "Repetition in the Qur'an: A Relevance Based Explanation of the Phenomenon." *Islamic Studies* 42, no. 4 (2003): 577–93.
- B. Gray, Christopher. *The Philosophy of Law Encyclopedia*. New York: Garland Publisher, 1999.
- Baderin, Mashood A. *International Human Right Dan Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Badran, Abu al-'Aynain. *Adillah Al-Tasyri' al-Muta'aridhah*. Alexandria: Mu'assasah al-Syabab al-Jami'ah, 1974.
- Baha, Ahmad. *Al-Fikr al-Islamiy al-Hadits*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1961.
- Baidhawi, Nashirudin bin Muhammad al-. *Tafsir Anwar Al-Tanzil Wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya Turats Arabi, 2012.
- Baihaqi, Abu Bakar al-. *Sunan Al-Baihaqi*. Madinah: al-Dar, 1989.
- Bana'mir, Muhammad. *Ibn Hazm Wa Ara'uhu Al-Ushuli*. Beirut: Daar Kutub Ilmiyyah, 2007.
- Banna, Jamal al-. *Al-Audah Ila al-Qur'an*. Beirut: Dar Syuruq, 2008.
- . *Nahwa Fiqh Jadid*, Beirut: Darul al-Syuruq, 2001.
- . *Tafsir Al-Qur'an*. Beirut: Darul al-Syuruq, 2003.
- Baqilani, Abu Bakar al-. *Kitab Al-Tamhid*. Beirut: al-Maktabh al-Syarqiyyah, 1957.
- Basydari, Hasan Muhammad al-. *Al-Fiqh al-Maqashidi Inda al-Imam Umar Ibn al-Khathab*. Iraq: al-Kulliyyah al-Immam al-A'zham Press, 2007.
- Bayah, Abdullah bin. *Alaqtu Maqashid Al-Syari'ah Bi Ushul al-Fiqh*. Saudi Arabia: Mu'assasah al-Furqan, 2006.
- Bayumi, Muhammad Rajab al-. *Khuthuwat Al-Tafsir al-Bayani*. Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah, 1971.
- Beaney, Michael. *The Analytic Turn Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. New York: Routledge, 2007.
- Biltaji, Muhammad al-. *Manhaj Umar Ibn Khathab Fi Al-Tasyri'*. Cairo: Darussalam, 2002.
- Buthi, Muhammad Said Ramadhan al-. *Alla Madzhabiyyah Akhtaruhu Bid'ah Tuhaddidu al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Damaskus: Maktabh al-Farabi Press, 2005.
- Clark, Robert P. *Global Awareness: Thinking Systematically about the World*. UK: Rowman and Littlefield Publisher, 2002.
- Dahlawi, Ahmad Syah al-. *Hujjah Allah Al-Balighah*. Beirut, 1999.

- Darraz, Abdullah. *Al-Naba` al-Azhim Nazharat Jadidah Fii Al-Qur`an*. Riyadh: Dar Thayyibah, 2000.
- Darwazah, Muhammad Izzat. *Al-Qur`an al-Majid Tanziluhu Wa Ushlubuhu Wa Atsaruhu Wa Jam`uhu Wa Tadwinuhu Wa Tartibuhu Wa Qira`atuhu Wa Rasmuhu*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah., 1990.
- . *Al-Qur`an Wa al-Mulhidun*. Damaskus: al-Maktab al-Islamiy, 1973.
- . *Al-Tafsir al-Hadits; Tartib al-Suwar Hasba al-Nuzul*. Berut: Dar al-Gharbi al-Islami, 2000.
- . *Haula Al-Harakah al-Arabiyah al-Haditsah*. Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, 1951.
- Derrida, Jacques. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. US: Fordham University Press, 1997.
- Duderija, Adis. *Constructing a Religiously Ideal “Believer” and “Woman” in Islam: Neo-Traditional Salafi and Progressive Muslims’ Method of Interpretation*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- . “Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims.” *Arab Law Quarterly* 21, no. 4 (2007): 341–63.
- Durant, William James. *The Story of Civilization ...:The Age of Faith; a History of Medieval Civilization (Christian, Islamic, and Judaic) from Constantine to Dante, A.D. 325-1300*. US: Simon and Schuster, 1950.
- Dzahabi, Muhammad Husein al-. *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*. Saudi Arabia: Wizarah al-Syu`un al-Islamiyyah wa al-Awqaf, 2010.
- El-Tobgui, Carl Sharif. “Reason and Revelation in Islam before Ibn Taymiyya.” In *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, 23–77. Brill, 2019.
- Eriyanti, Ribut Wahyu. *Linguistik Umum*. Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, 2019.
- Fairuz Abadi, Majdudin. *Bashâ`ir Dzawi Al-Tamyîz Fî Lathâ`if al-Kitâb al-Azîz*. Cairo: Wizarah al-Syu`un al-Diniyah, 2006.
- Faisol, Muhammad. “Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam: Ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme.” *Kalam* 6, no. 1 (2012): 39–64.
- Fakhri, Majid. *Dirasat Fi Al-Fikr al-Arabi*. Cairo: Dar al-Nahar, 1977.
- . *Tarikh Al-Falsafah al-Islamiyyah*. London: Colombia University Press, 1983.
- Fakhrudin al-Razi, Abu Abdillah. *Tafsir Al-Razi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Falusi, Mas`ud ibn Musa. *Madrasah Al-Mutakallimin*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2004.
- Farabi, Abu Nashr al-. *Ihsha al-Ulum*. Cairo: Maktabah al-Khanji, 1931.

- Farmawi, Abdul Hayy al-. *Al-Bidayah Fi Tafsir al-Maudhui Dirasah Manhajiyyah Maudhuiyyah*. Cairo: Mathba'ah al-Hadharah al-Arabiyyah, 1977.
- Farra', Abu Ya'la Muhammad bin al-. *Al-Uddah Fi Ushul Fiqh*. Beirut: Daar Kutub Ilmiyyah, 1990.
- Fasa, Muhammad Iqbal. "Reformasi Pemahaman Teori Maqasid Syariah (Analisis Pendekatan Sistem Jasser Audah)." *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika* 13, no. 2 (2016): 218–46.
- Fasyi, Alal al-. *Maqashid Al-Syariah al-Islamiyah Wa Makarimuha*. Rabath: Dar Arab al-Arabiyy, 1991.
- Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, n.d.
- Ferdiansyah, Hengki. *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*. Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadits al-Bukhari Press, 2017.
- Fikr, Rijalul. *Teori Naskh Al-Qur'an Kontemporer: Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Taha Dan*. Serang: A-Empat, 2021.
- Fikriyati, Ulya. "Maqāṣid Al-Qur'ān: Genealogi Dan Peta Perkembangannya Dalam Khazanah Keislaman." *'Anil Islam: Jurnal Kebudayaan Dan Ilmu Keislaman* 12, no. 2 (2019): 194–215.
- Fina, Lien Iffah Naf'atu. "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman." *Dalam Jurnal Hermeneutik* 9, no. 1 (2015): 65–89.
- Gadamer, Hans-Georg. *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings (Topics In Historical Philosophy)*. US: Northwestern University Press, 2007.
- Geny, Francois. *Methode D'interpretation Et Source En Droit Prive Positif*. Perancis: LGDJ, 1924.
- Gharabiy, Ali Mushtafa al-. *Abu Al-Hudzail al-'Allaf*. Cairo: Abu al-Husain al-Tijariyyah, 2019.
- Goldziher, Ighnaz. *A'azzu Ma Yathlub*. Aljazair: Bibliotheque de l'Univertite, 1903.
- . *Madzahib Al-Tafsir al-Islamiy*. Cairo: Maktabah al-Khanji, 1955.
- Gorner, Paul. *Heidegger's Being and Time: An Introduction*. Cambridge: Cairo University Press, 2007.
- Gray, Christopher Berry. *The Philosophy of Law an Encyclopedia*. UK: Taylor and Francis, 2013.
- Haideh, Moghissi. *Feminism and Islamic Fundamentalism; The Limit of Postmodern Analysis*. London: Zed Book Ltd, 2022.
- Haitsami, Ahmad bin Muhammad al-. *Tuhfatu Al-Muhtaj Fi Syarh al-Minhaj*. Cairo: Maktabah al-Tijariyyah, 1983.
- Haj, Ibn Amir al-. *Al-Taqrir Wa al-Tahbir Fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

- Hallaq, Wael. *Ibn Taimiyya against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Hamam, Zaenal, and A. Halil Thahir. "Menakar Sejarah Tafsir Maqāshidī." *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 1 (2018): 1–13.
- Hanafi, Hasan. *Al-Turats Wa al-Tajdid*. Beirut: al-Muassasah al-Jamiyyah, 1992.
- . *Min Al-Aqidah Ila al-Tsaurah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi Press, 1988.
- . *Minan Naqli Ilal Ibda'*, Cairo: Madbuli Shagir, 2000.
- Harvey, Ramon. "Qur'anic Values and Modernity in Contemporary Islamic Ethics: Taha Abderrahmane and Fazlur Rahman in Conversation." In *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives*, 150–69. Brill, 2020.
- Hasbullah, Ali. *Ushul al-Tasyri al-Islamiy*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972.
- Hasibuan, Hamka Husein. "Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Auda." *Academia. Edu, Tt*, 2019.
- Hassan, Husain Hamid. *Nazhariyyat Al-Mashlahah Fi al-Fiqh al-Islamiyy.*, 2007.
- Hawa, Said. *Al-Asas fi Tafsir*. Cairo: Darussalam, 1985.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. London: SCM PRESS LTD, 1962.
- Biqa'i, Burhanudin al-. *Mashâ'id al-Nazhar Li al-Isyrâf Alâ Maqâshidi al-Suwar*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1987.
- Ibn Abidin, Muhammad Amin. *Radd Al-Muhtar Ala al-Durr al-Mukhtar Hasyiyah Ibn Abidin*. Saudi Arabia: Dar Alam al-Kutub, 2003.
- Ibn Asakir, Abu Qasim. *Tabyin Kadzbi Al-Muftari*. Beirut: Dar al-Fikr, 1399.
- Ibn 'Asyur, al-Thahir. *Tafsir Al-Tahrir Wa al-Tanwir*. Tunisia: al-Dar al-Tunisia li al-Nasyr, 1984.
- . *Maqashid Al-Syariah al-Islamiyyah*. Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2004.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad. *Al-Fashl Fi al-Milal Wa al-Ahwa Wa al-Nihal*. Cairo: Maktabah al-Salam al-Alamiy, 1348.
- . *Al-Radd Ala Ibn al-Naghriyyah al-Yahudi Wa Rasa'il Ukhra*. Cairo: Maktabah Dar al-Arubah, 1960.
- . *Mulakhkhash Ibtal Al-Qiyas Wa al-Ra'y Wa al-Istihsan Wa al-Taqlid Wa al-Ta'lil*. Damaskus: Mathba'ah Jami'ah Dimasq, 1960.
- . Abu Muhammad Ali. *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*. 8. Beirut: Dar Afaq al-Jadidah, 1983.
- Ibn Katsir, Abu Fida. *Tafsir Ibn Katsir*. Cairo: Dar Thayyibah, 1999.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Damaskus: Dar Ya'rab, 2004.
- Ibn Manzhur. *Lisan Al-Arab*. 3. Beirut: Dar Shadir, n.d.

- Ibn Rusyd, Muhammad ibn Ahmad. *Fashl Al-Maqal Wa Taqrir Ma Bayna al-Syariah Wa al-Hikmah Min al-Ittishal*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1968.
- Ibn Sina. *Rasa'il Ibn Sina*. India: Mathba'ah Hindi, 1908.
- Ibn Taimiyah, Taqiyyudin. *At-Tafsir al-Kabir Lil Imam al-Allamah Taqiy al-Diin Ibn Taimiyah*,. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012.
- . *Majmu Al-Fatawa Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah*. 13. Madinah: Majma' Malik Fahd li al-Thiba'ah, 2004.
- . *Majmu' Fatawa Ibn Taimiyyah*. Saudi Arabia: Majma' Malik Fahd li al-Thiba'ah, 2004.
- . *Muqaddimah Fi Ushul Al-Tafsir*. Cairo: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1972.
- . *Iqtidha Al-Shirath al-Mustaqim Mukhalifatu Ashab al-Jahim*. Cairo: Mathba'ah al-Sunnah, 1369.
- . *Dar'u Ta'arud al-'Aql Wa Naql*. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1997.
- Ibtahim, Zakaria. *Ibn Hazm Al-Andalusiy*. Cairo: al-Daar al-Mashriah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1995.
- Ichwan, Moch.Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Imarah, Muhammad. *Al-Tafsîr al-Mâriksiyyah Lil Islam*. Cairo: Daar Syuruq, 1986.
- Iskafi, Khathib al-. *Durrah Al-Tanzil Wa Ghurrah al-Ta'wil*. Beirut: Dar Afaq al-Jadidah, 1981.
- Islam, Tazul. "Maqasid Al-Qur'an and Maqasid Al-Shari'ah: An Analytical Presentation." *Revelation and Science* 3, no. 01 (2013).
- Ismail, Mahmud. *Al-Harakat al-Sirriyah Fi al-Islam*. Beirut: al-Intisyar al-Arabiy, 1997.
- Isutzu, Tosihiko. *Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam*, n.d.
- . *Ethico Religious Concepts in The Qur'an*. Canada: McGill University Press, 2000.
- 'Ithr, Nurudin. *Ulum Al-Qur'an al-Karim*. Damaskus: Mathba'ah al-Shabah, 1993.
- Jabiri, Abid. *Al-Kasyf an Manahij al-Adillah Fi Aqa'id al-Millah*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 1998.
- Jahizh, Abu Utsman al-. *Al-Hayawan*. Cairo: Matba'ah Mushthafa al-Baba al-Halabi, 1943.
- Jarim, Ali al-, and Mushthafa Amin. *Al-Balaghah al-Wadhihah ; al-Bayan, al-Ma'ani, al-Badi'*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1995.
- Jashshash, Abu Bakar al-. *Ahkam Al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya Turats Arabi, 1994.

- Jauzi, Ibn Qayyim al-. *Ahkam Ahl Al-Dzimmah*. Saudi Arabia: Ramadi al-Nasyr, 1997.
- . *Al-Amtsal Fi Al-Qur`an al-Karim*. Beirut: Dar al-Ma`rifah, 1981.
- . *Al-Thuruq al-Hukmiyyah Fi al-Siyasah al-Syar`iyyah*. Mekah: Dar Alam al-Fawa`id, 1428.
- . *Iddat Al-Shabirin Wa Dzakhirat al-Syakirin*. Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1989.
- Jawhari, Thanthawi. *Al-Jawahir Fi Tafsir al-Qur`an al-Karim*. Cairo: Mathba`ah Musthafa Baba wa Awladuh, 1350.
- Jaylani, Abdul Qadir al-. *Tafsir Al-Jaylani : Al-Ghauts al-Rabbani Wa al-Imam al-Shamadani*. Pakistan: Maktabah al-Ma`rufiyyah, 2010.
- Jaza`iri, Abu Bakar Jabir al-. *Minhaj Al-Muslim*. Cairo: Darussalam, n.d.
- Jhering, Von. *Law as Means to an End (Der Zwick Im Recht)*. New Jersey: The Lawbook Exchange, 1999.
- Johnston, David. “Maqāsid Al-Sharī a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights.” *Die Welt Des Islams* 47, no. 2 (2007): 149–87.
- Juliandi, Budi, and Saifuddin Herlambang. “Menggugat Tafsir Tekstual.” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur`an Dan Tafsir* 1, no. 1 (2016): 45–69.
- Jum`ah, Ali. *Ilm Ushul Al-Fiqh Wa Alaqatuhi Bi al-Falsafah al-Islamiyyah*. Cairo: al-Ma`had al-`Aly li al-Fikr al-Islamiy, 1996.
- Junaidi, Didi. *Menafsir Teks Memahami Konteks (Menelisis Akar Perbedaan Penafsiran Terhadap Al-Qur`an)*. Yogyakarta: DeePublisher, 2016.
- Jurjani, Abdul Qahir al-. *Dala`il I`jaz*. Cairo: Maktabah al-Khanji, 1984.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Actualization (Taf`il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shari`ah*. Vol. 28. International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2020.
- Kasani, al-Faydh al-. *Al-Shafi Fi Tafsir Al-Qur`an*. Taheran: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1419.
- Kawakibi, Abdurrahman al-. *Thaba`i` al-Istibdad Wa Mashadir al-Istib`ad*. Beirut: Dar al-Nafa`is, 2006.
- Kerwanto, Kerwanto. “Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif Untuk Memahami Kandungan Batin Al-Qur`an.” Mizan Media Utama (MMU), 2020.
- Khafif, Ali al-. *Al-Sunnah al-Tasyri`iyyah Wa Ghair al-Tasyri`iyyah*. Cairo: Nahdhah Misr, 2001.
- Khalid, M. Rusydi. “Ulumul Qur`an Dari Masa Ke Masa.” *Jurnal Adabiyah* 10, no. 2 (2010): 124–33.
- Khalidi, Shalah Abd Fatah al-. *Al-Tafsir al-Maudhu`i Baina al-Nazhariyyah Wa al-Tathbiq*. Jordania: Dar al-Nafa`is, 2012.

- Khayyath, Abu al-Husain al-. *Al-Intishar Fi al-Radd 'ala Ibn al-Ruwandi*. Beirut: al-Maktabah al-Katulikiyyah, 1957.
- Khouli, Muhammad Ali al-. *Mu'jam Ilm al-Ashwat*. Riyadh: Universitas Riyadh, 1982.
- Khuli, Amin al-. *Manâhij Al-Tajdîd Fî al-Nahw Wa al-Balâghah Wa al-Tafsîr Wa al-Adâb*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1961.
- King, Hugh R. "AN Whitehead and the Concept of Metaphysics." *Philosophy of Science* 14, no. 2 (1947): 132–51.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Saource Book*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Kusmana, Kusmana. "Epistemologi Tafsir Maqasidi." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 6, no. 2 (2016): 206–31.
- . "Paradigma Al-Qur'an: Model Analisis Tafsir Maqasidi Dalam Pemikiran Kuntowijoyo." *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 11, no. 2 (2015): 220–39.
- Lajnah Al-Qur'an wa al-Sunnah. *Al-Muntakhab Fi Tafsir Al-Qur'an al-Karim*. Doha: Dar al-Tsaqafah, 2009.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. London: Bodleian Library, 1958.
- Lorenz, Konrad Z. "The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description." *Naturwissenschaften* 60 (1973): 1–9.
- Luqman, Luqman. "Al-Musyarak Al-Lafzy Mendekonstruksi Argumen Tafsir Tekstual." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 4, no. 01 (2019): 1–22.
- Mahalli, Jalaludin al-, and Jalaludin al-Suyuthi. *Tafsir Jalalain*. Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 2003.
- Majlisi, Muhammad Baqir al-. *Bihar Al-Anwar*. Iraq: Wizarah Irsyad al-Islami, 1365.
- Maqrani, Adnan al-. *Naqd Al-Adyan Inda Ibn Hazm al-Andalusiy*. UK: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 2008.
- Maraghi, Muhammad Mushtafa al-. *Al-Durus al-Diniyah*. Cairo: Mathba'ah al-Azhar, 1945.
- Marzuqi, Abu Ya'rab al-. *Ishlah Al-'Aqli Fi al-Falsafah al-Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah Arabiyya, 2013.
- Matsna, Moh. *Kajian Semantik Arab Klasik Dan Modern*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Maududi, Abu A'la al-. *Tafhim Al-Qur'an*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1977.
- . *Tafsir Surah Al-Nur*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1960.
- Mawardi, Abu Hasan al-. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Cairo: Dar al-Hadits, 2006.
- McDonough, Jeffrey K. *Teleology: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

- Meiloud, Ahmed. "A Conflict Between Divine Texts and Human Legal Needs?" *Islamic Africa* 7, no. 1 (2016): 81–89.
- Milkawiy, Fathi Hasan. *Syekh Muhammad Ibn Asyur Wa Qadhaya Al-Ishlah Wa al-Tajdid Fi al-Fikr al-Islamiy al-Muashir*. Virginia: Ma'had al-Alami lil Fikr al-Islamiy, 1981.
- Millati, Halya. "Ibnu 'Asyur's Maqashidi Interpretation Paradigm and Its Moderation in Equality Discourses." *Journal of Islamic Social Sciences and Humanities (Al-'Abqari)*, 2020.
- Mingers, John. *Realising Systems Thinking: Knowledge and Action in Management Science*. UK: Springer Science and Business Media, 2006.
- Montesquieu. *The Spirit of The Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Mufid, Abdul. "Maqasid Al-Qur'an Perspektif Muhammad Al-Ghazali." *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 2, no. 1 (2020): 65–93.
- Muhammad Baqir, Ayatullah. *Al-Usus al-Manthiqiyyah Li al-Istiqra*. Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1982.
- Muhasibi, al-Harits al-. *Al-'Aql Wa Fahm Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1971.
- Mulki, Fathi Hasan. *Al-Syaikh Muhammad Thahir Ibn Asyur Wa Qadhaya al-Ishlah Wa al-Tajdid Fi Fikr al-Islami al-Mu'ashir: Ru'yah Ma'rafiyyah Wa Manhajiyyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-Islamiy, 2011.
- Murtadha, Ali bin Husain bin al-Musawi al-Alawi al-. *Amali Al-Murtadha Ghurar al-Fawa'id Wa Durar al-Qala'id*. Mesir: Isa al-Babi al-Halabi wa Syirkah, 1953.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Bayna Al-Din Wa al-Falsafah Fi Ra'y Ibn Rusyd Wa Falasifah al-Ashr al-Wasith*. US: Hindawi CIC, 2018.
- Musawi, Mahdi al-. *Abu A'la al-Maududi Fikruhu al-Siyasi Wa Tajribatuhu al-Siyasi*. Beirut: Markaz Hadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islami, 2008.
- Musayyar, Muhammad Sayyid. *Qadhiyyat Takfiri Fi Fikri Al-Islâmiy*. Cairo: Al-Azhar press, 2000.
- Mushthafa, Wadi'. *Ibn Hazm Wa Mawaqifuhu Min Al-Falsafah Wa al-Manthiq Wa al-Akhlaq*. Alecandria: Majma' al-Tsaqafi, 2000.
- Mustaqim, Abdul. *Al-Tafsir al-Maqashidi al-Qadhaya al-Muashirah Fii Dhau'i al-Qur'an Wa al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Jogyakarta: IDEA Press, 2020.
- . "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam, 'Pidato Pengukuhan Guru Besar Pada Bidang Ulumul Qur; An.'" *Universitas Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2019.

- Mustaqim, Mustaqim. "MAQASID AL-SHARI'AH SEBAGAI FILSAFAT HUKUM ISLAM (Pendekatan Sistemik Versi Jasser Auda)." *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam Dan Sosial* 6, no. 1 (2013): 1–19.
- Naisaburi, Nizhamudin al-. *Tafsir Ghara'ib Al-Qur'an Wa Ragh'ib al-Furqan*. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1996.
- Nasafi, Abdullah bin Ahmad al-. *Tafsir Al-Nasafi*. Mekah: Maktabah Nizar Mushthafa al-Baz, 2009.
- Nashif, Mushtafa. *Nazhariyyat Al-Ma'na Fi al-Naqd al-Arabi*. Beirut: Dar al-Andalusi, 1990.
- Nashshar, Isham. *Al-Khithab al-Falsafi Inda Ibn Rusyd Wa Atsaruhu Fi Kitabati Muhammad Abduh Wa Zaki Najib Mahfuzh*. Cairo: Dar al-Hidayah, 2003.
- Natton, Ian Richard. *Text and Trauma: An East-West Primer*. New York: Routledge Curzon, 1996.
- Naufal, Abd al-Raziq. *Allah Wa Al-'Ilm al-Hadits*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2017.
- Naufal, Abdurrazaq. *Al-Qur'an Wa al-'Ilm al-Hadits*. Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1973.
- Ormiston, Gayle L., and Alan D. Schrift. *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. New York: State University of New York, 1990.
- Osti, Letizia. "Scholarly Competition in Third/Ninth Century Baghdad: The Case of Tha'lab and al-Mubarrad." *Quaderni Di Studi Arabi*, 2006, 87–112.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Pepper, Stephen C. "Systems Philosophy as a World Hypothesis." *Philosophy and Phenomenological Research* 32, no. 4 (1972): 548–53.
- Piscatori, James. *Islamic Countries; Politik and Government*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Pusat Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika Al-Qur'an: Makna Di Balik Kisah Ibrahim*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- . *Stilistika Bahasa Dan Sastra Arab*. Yogyakarta: Karya Media, 2013.
- Qaradhawi, Yusuf al-. *Kayfa Nata'amal Ma'a Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Syuruq, 1999.
- Qutub, Sayyid. *Al-Tashwir al-Fanniy Fi al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Dar al-Syuruq, 2001.
- . *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Syuruq, 2003.

- Rabi', Abdullah. *Al-Qath'u Wa al-Zhannu Fi Ushul al-Fiqh al-Islami*. Cairo: Dar al-Nahar, n.d.
- Rachmawan, Hatib. "Hermeneutika Al-Qur'an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur'an Abdullah Saeed." *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 9, no. 2 (2013): 148–61.
- Rahman, Fazlul. *Iskamic Methodology In History*. Pakistan: Islamic Research Institute's, 1995.
- . *Major Themes of the Quran*. United State: University of Chicago, 2009.
- Rahman, Yusuf. "Penafsiran Tekstual Dan Kontekstual Terhadap Al-Qur'an Dan Hadith (Kajian Terhadap Muslim Salafi Dan Muslim Progresif)." *Quran and Hadith Studies* 1, no. 2 (2012): 297.
- Raisuni, Ahmad. *Maqashid Al-Maqashi*. Beirut: al-Syabakah al-Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2013.
- . *Nazhariyyat Al-Maqashid Inda al-Imam al-Syathibi*. Rabath: Darul Aman, 1990.
- Ramadhani, Wali. *Tafsir Sastrawi Menelusuri Makna Puasa Dalam Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2014.
- Rasyid Ridha, Muhammad. *Al-Wahyu al-Muhammadiyah*. Beirut: Izzuddin Press, 1406.
- . *Tafsir Al-Mannar*. Cairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990.
- Sya'rawi, Mutawalli al-. *Tafsir Al-Sya'rawi*. Cairo: Akhbar al-Yaum, 1991.
- Razi, Fakhruddin al-. *Mafatih Al-Ghaib*. 5. Cairo: Dar al-Fikr, 1981.
- . *Al-Mahshul Fi Ilm Ushul al-Fiqh*. Riyadh: Mathba'ah al-Imam Muhammad ibn Sa'ud, 1400.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences : Essays on Language, Action and Interpretation*. UK: Cambridge University Press, 1981.
- Ridha, Abdul Basith al-. *Al-Manhaj al-Maudhu'i*. Cairo: Maktabah Ibnu Sina, 1998.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tarikh Al-Ustadz al-Imam*. Cairo: Dar al-Fadhilah, 2006.
- Rifqi, M. Ainur, and A. Halil Thahir. "Tafsir Maqasidi; Building Interpretation Paradigm Based on Mashlahah." *Millah: Jurnal Studi Agama* 18, no. 2 (2019): 335–56.
- Romdhoni, Ali. *Semiotik Metode Penelitian*. Depok: Literatur Nusantara, 2016.
- Rousseau, Jean-jacques. *The Social Contract*. London: Wordsworth Press, 1998.
- Rumi, Fahd bin Sulaiman al-. *Manhaj Al-Madrasah al-Aqliyah al-Haditsah Fi Tafsir*. Riyadh, 1983.

- Sabiq, Sayyid. *Fiqh Al-Sunnah*. Cairo: Dar al-Fath li al-'Alam al-'Arabi, 1994.
- Sabki, Ali al-. *Al-Ara` al-Fiqhiyyah*. Libanon: Dar al-Ma'rifah, n.d.
- Sabt, Khalid bin Utsman al-. *Qawa'id Al-Tafsir Jam'an Wa Dirasatan*. Dar Ibn Affan, n.d.
- Sachadana, Abdulaziz. *Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting to Qur'an*. New York: Routledge, 2006.
- Sahatah, Abdullah. *Ahdaf Kulli Shurah Wa Maqashidiha Fi Al-Qur'an*. 1. Cairo: Hai'ah al-Mishriyah al-'Amah lil Kitab, 1998.
- Sahrur, Muhammad. *Nahwa Fiqh Jadid*. Beirut: al-Ahali Press, 2000.
- . *Nahwa Ushul Jadidah Li Al-Fiqh al-Islamiy*. Beirut: al-Ahali Press, 2000.
- Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. US: Cambridge University Press, 1983.
- Said, Hasani Ahmad. "Menggagas Munāsabah Alquran: Peran Dan Model Penafsiran Alquran." *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika* 13, no. 1 (2016): 1–34.
- Saihu, Made. "Tafsir Maqāsidî Perspektif Muhammad Abduh Dan Muhammad Rasyid Rida." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran Dan Keislaman* 5, no. 02 (2021): 247–58.
- . "Tafsir Maqāsidî Untuk Maqāsid Al-Shari 'ah." *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 21, no. 01 (2021): 44–69.
- Sarakhsi, Ahmad bin Abi Sahal al-. *Ushul Al-Sarakhsi*. India: Lajnah Ihya al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 1993.
- Sardar, Ziauddin. *Reading the Qur'an The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Senge, Peter M. *The Fifth Discipline Fieldbook: Strategies and Tools for Building a Learning Organization*. US: Crown Publisher, 2014.
- Setiawan, Asep. "Hermeneutika Al-Qur'an 'Mazhab Yogya'(Telaah Atas Teori Ma'na>-Cum-Maghza> Dalam Penafsiran Al-Qur'an)." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 17, no. 1 (2016): 67–94.
- Setiawan, M. "Al-Qur'an Dalam Kesarjanaan Klasik Dan Kontemporer: Keniscayaan Geisteswissenschaften?" *Jurnal Studi Al-Qur'an* 1, no. 1 (n.d.).
- Shabuni, Ali al-. *Mukhtashar Tafsir Ibn Katsir*. Beirut: Dar Al-Qur'an al-Karim, 1981.
- Shadr, Ayatullah Baqir al-. *Durus Fi 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar Kutub al-Lubnani, 1986.

- Shaghir, Muhammad Husain Ali al-. *Al-Mabani al-Amah Li al-Tafsir al-Qur`an Bayna al-Nazhariyah Wa al-Tathbiq*. Beirut: Dar al-Muarrikh al-Arabiy, 2000.
- Shaleh, Muhammad Abdullah. "Maqasid Al-Syari'a Fi Sura Al-Nur: Dirasah Fi Manhaj Al-Tafsir Al-Maqasid 'Inda 'Ibnu 'Asyur." *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (2016): 91–110.
- Sibawaihi. *Hermeneutika Al-Qur`an Fazlurrahman*. Bandung: Jelasutra, 2007.
- Sire, James W. *Naming the Elephant Worldview as a Concept*. USA: Inter Varsity Press, 2004.
- Siregar, Parluhutan. "Integrasi Ilmu-Ilmu Keislaman Dalam Perspektif M. Amin Abdullah." *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 38, no. 2 (2014).
- Sirri, Mun'im. *Membendung Militansi Beragama Iman Dan Politik Dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- Skytner, Lars. *General Systems Theory, Ideas And Applications*. London: Word Scientific Publishing, 2001.
- . *General Systems Theory: Problems, Perspectives, Practice*. Singapore: Word Scientific Publishing, 2005.
- Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. London: University of Glasgow, 1776.
- Smuts, Jan Christian. *Holism and Evolution*. London: Macmillan & Co, 1926.
- Solahudin, Muhammad. "Pendekatan Tekstual Dan Kontekstual Dalam Penafsiran Alquran." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 2 (2016): 115–30.
- Sovia, Sheyla Nichlatus. "Interpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed)." *Dialogia: Islamic Studies and Social Journal* 13, no. 1 (2016): 51–64.
- Street, Tony. *Rescher Studies: A Collection of Essays on the Philosophical Work of Nicholas Rescher*. Germany: Deutsche Nationalbibliothek, 2008.
- Sulaiman, Abu Hasan. *Majma' al-Zawa'id Wa Manba' al-Fawa'id*. Cairo: Maktabah al-Qudsiy, 1994.
- Sulthan, Abd Halim. *Al-Guluw Fi Hujjiyat al-Ijma' al-Ushuli; Shurah Wa Asbabuh*. Iran: Sulthan li al-Nasyr, 2004.
- Supriadi, Akhmad. "Sistem Sebagai Filsafat (Tawaran Baru Jasser Auda Bagi Pengembangan Hukum Islam Kontemporer)." *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat* 13, no. 2 (2017): 219–42.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993.
- Susiawati, Wati. *Al-Jurjani Versus Chomsky*. Jakarta: Publica Institute Jakarta, 2020.

- Suyuthi, Jalaludin al-. *Al-Asybah Wa al-Nazha`ir*. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1983.
- . *Al-Durr al-Mantsur Fi Tafsir al-Ma`tsur*. Cairo: Markaz Hijr li al-Buhuts wa al-Dirasah al-Arabiyah wa al-Islamiyyah, 2003.
- . *Al-Itqan Fii Ulum al-Qur`an*. 4. Saudi Arabia: Markaz Dirasat Qur`aniyah, 1990.
- . *Asbab Al-Nuzul*. Beirut: Mu`assasah al-Kutub al-Tsaqafiyah, 2002.
- Syahatah, Abdullah. *Manhaj Al-Imam Muhammad Abduh Fi Tafsir al-Qur`an al-Karim*. Cairo: Cairo University Press, 1984.
- . *Ulum Al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Syuruq, 2001.
- Syahin, Abdul Shobur. *Abi Adam Qishah Al-Khalifah Baina al-Usthurah Wa al-Haqiqah*. Cairo: Dar al-I'tisham, 1998.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab Wa al-Qur`an: Qiraah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali Press, 1990.
- Syahrustani, Abu al-Fath al-. *Al-Milal Wa al-Nihal*. Cairo: Mushthafa Baba al-Halabiy, 1967.
- Syaltut, Mahmud. *Al-Islam Aqidah Wa al-Syariah*. Beirut: Dar al-Syuruq, 2001.
- . *Ila Al-Qur`an al-Karim*. Cairo: Daar Syuruq, 2000.
- . *Tafsir Al-Qur`an al-Karim*. Cairo: Darusysyuruq, 2000.
- Syarbini, Khatib al-. *Tafsir Al-Siraj al-Munir Fi al-I`anah `Ala Ma'Rifah Ba'dhi Ma'ani Kalam Rabbina al-Hakim al-Khabir*. Cairo: Mathba'ah Bulaq al-Amiriah, 1285.
- Syarif, Muhammad Ibrahim. *Ittijahat Al-Tajdid Fi Tafsir Al-Qur`an al-Karim*. Cairo: Dar al-Salam, 2008.
- Syathi`, Aisyah Aburrahman binti. *Al-Tafsir al-Bayâni Lil Qurânil Karim*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1962.
- Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Muhyiddin al-. *Al-Muwaafaqat*. Saudi Arabia: Daar Ibnu Affan, 2007.
- Syaukani, Muhammad bin Ali al-. *Irsyad Al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haqq Min `Ilm al-Ushul*. Riyadh: Dar al-Fadhilah, 2000.
- Thabari, Ibnu Jarir al-. *Jami' al-Bayan an Ta`wil Ayat al-Ahkam*. 3. Cairo: maktabah al-Risalah, 2000.
- Thabathaba`i, Muhammad Husain al-. *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur`an*. Beirut: Mansyurat Muassasah al-A'lami li al-Mathbu'at, 1997.
- Tharabsy, George. *Naqd Naqd Al-Aql al-Arabiy Wahadat al-'Aql al-Arabiy al-Islamiy*. Beirut: Dar Saqiy, 2002.
- Thayyib, Ahmad. *Al-Turats Wa al-Tajdid Munaqasyah Wa Rudud*. Cairo: Dar Quds al-Arabiy, 2016.
- Toha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*. Jakarta: Perspektif, 2005.

- Thufi, Najmudin Sulaiman al-. *Al-Ta'yin Fii Syarh al-Arba'in*. Beirut: Mu`assasah al-Rayyan, 1419.
- Thusi, Muhammad bin Hasan al-. *Al-Tibyan Fi Tafsir al-Qur`an*. Najaf: Mathba'ah al-Ilmiyyah, 1957.
- Tilley, Terrence T. *Postmodern Theologies The Challenge of Religious Diversity*. US: Wipf and Stock Publishers, 2005.
- Turabi, Hasan al-. *Al-Tafsir al-Tauhidi*. London: Dar al-Saqi, 2004.
- Umar, Ahmad Mukhtar. *Ilm Dilalah*. Kuwait: Dar al-Arubah, 1982.
- Voll, John Obert. "Islam as a Special World-System." *Journal of World History*, 1994, 213–26.
- Wadud, Amina. *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wahidi, Abu al-Hasan Ali al-. *Asbab Nuzul Al-Qur`an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991.
- Wahidi, Abu Hasan al-. *Al-Wasith Fi Tafsir Al-Qur`an al-Majid*. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1994.
- Wahyudi, Abdullah Tri. "Dialektika Penalaran Hukum Sistemik Ke Arah Penalaran Hukum Non-Sistemik: Basis Nilai Penalaran Hukum Non-Sistemik." *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 6, no. 2 (2021): 127–42.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*, n.d.
- Wathani, Syamsul. "Tafsir Alquran Dan Kekuasaan Politik Di Indonesia (Perspektif Analisis Wacana Dan Dialektika)." *Nun* 2, no. 1 (2016): 266120.
- Widayanto, Mutinda Teguh. "Hierarki Kebutuhan Mahasiswa Dan Pemenuhannya Pada Fakultas Ekonomi Universitas Panca Marga Probolinggo: Studi Aplikasi Dari Teori Hierarki Kebutuhan Maslow." *E-Jurnal Equilibrium Manajemen* 5, no. 1 (2019).
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumul Qur`an*. Yogyakarta: IRCiSod, 2020.
- Yossef, Rapoport, and Shahab Ahmed. *Ibn Taimiyah and His Time*. UK: Oxford University Press, 2010.
- Yuliati, Ria, and Frida Unsiyah. *Fonologi*. Malang: UB Press, 2018.
- Zabidi, Muhammad al-. *Taj Al-Arus Fi Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Nashr, 2000.
- Zaidan, Abdul Karim. *Al-Madkhal Li Dirasah al-Syariah al-Islamiyyah*. Alexandria: Dar Umar bin Khathab Press, 2001.
- Zaini, M. Farid. "Wajah Bengis Hukum Islam Dalam Tafsir Kaum Muslim Radikal." *Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 2 (2020): 107–25.

- Zainuddin, Zainuddin. "Telaah Kritis Perkawinan Beda Agama Melalui Tafsir Maqasidi." PhD Thesis, Institut PTIQ Jakarta, 2021.
- Zainul Bahri, Media. *Satu Tuhan Banyak Agama ; Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi, Dan Al-Jili*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2021.
- Zamakhsyari, Muhammad bin Ahmad al-. *Tafsir Al-Kasyaf*. Cairo: Dar al-Ma'rifah, 2009.
- Zarkasyi, Badruddin al-. *Al-Burhan Fii Ulum al-Qur'an*. 1. Cairo: Dar Turats, 1995.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis Dan Kolonialis." *Tsaqafah* 5, no. 1 (2009): 1–28.
- Zulaiha, Eni, Restu Ashari Putra, and Rizal Abdul Gani. "Selayang Pandang Tafsir Liberal Di Indonesia." *Jurnal Iman Dan Spiritualitas Volume 1 Nomor 2 Tahun 2021*, 2021, 151.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Achmad Zubairin
 Tempat, Tanggal Lahir : Jakarta, 01 Juli 1982
 Alamat : Mabruk Jaya Residence 1.3, Jl.Pondok
 Petir Barat Rt. 02 Rw.05 Kec. Bojong Sari,
 Depok Jawa Barat.
 Email : alzuber82@gmail.com

Riwayat Pendidikan

1. SDI Darunnajah, Ulujami, Jakarta.
2. KMI Darussalam Gontor Ponorogo Jawa-Timur.
3. S1 Universitas Al-Azhar Cairo Egypt.
4. S2 Sekolah Pasca Sarjana (SPS) Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta.

Riwayat Pekerjaan

1. Penerbit Pustaka Azzam, Jakarta.
2. SDI Azhari, Jakarta.
3. STAI Asy-Syukriyyah, Tangerang.
4. Narasumber Tafsir dan Ulumul Qur`an.
5. Trainer Fiqih Waris.

Karya Tulis Ilmiah:

1. Upaya Pembuktian Otentisitas Al-Quran. Melalui Pendekatan Sastra (Tafsir Adabiy)
2. Qiraat Sab`ah dalam Membaca Al-Quran: (Tinjauan Sejarah diturunkannya Al-Qur`an)

3. Tafsir Maqasidi Al-Mawardi: Studi atas Ayat-Ayat Politik dalam Tafsir al-Nukat wa al-‘Uyun
4. Tafsir Ilmi dan Geologi; Analisa Usia Bumi
5. Kodifikasi Tafsir Sastra Klasik: Studi Bibliografis
6. Tafsir Hermeneutik dan Fenomenologi Dalam Al-Quran
7. Tafsir Sufistik Syaikh Nawawi Al-Bantani
8. Khalifah/Imam dalam Perspektif Tafsir Sunni dan Syiah
9. Fintech Syariah dalam Perspektif Hukum Islam

Karya Tulis:

1. Diktat Ilmu Qiraat
2. Diktat Fikih Waris
3. Diktat Bahasa Arab

Kegiatan Organisasi

1. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Sekolah Tinggi Agama Islam Asy-Syukriyyah
2. Anggota Asosiasi Perguruan Tinggi Islam Swasta (APTIKIS)
3. Anggota Asosiasi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir (AIAT)
4. Anggota Organisasi Alumni Al-Azhar Indonesia (OAAI)