

TEO-ANTROPOSENSTRISME DALAM *TAFSĪR ASY-SYA'RĀWĪ*
(Legitimasi terhadap Konsep *Wasathiyah* Kementerian Agama)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.).



Oleh:

MUHAMMAD AULAL FIKRI AL-HASANI
NIM: 222510016

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1446 H.

ABSTRAK

Penelitian ini menyimpulkan: teo-antroposentrisme menjadi basis fondasi penting dalam memahami Islam secara integral. Berkaca pada rekam jejak sejarah, pemahaman parsial terhadap Islam hanya akan memicu kesalahpahaman lain yang sangat mungkin melahirkan gerakan-gerakan intoleran dalam Islam. Untuk itu, teo-antroposentrisme menjadi narahubung ragam tendensi dalam tradisi pemikiran Islam, baik dari tendensi teosentris maupun antroposentris. Gagasan teo-antroposentrisme, termuat dalam penafsiran asy-Sya'rawi pada kitab *Tafsîr asy-Sya'râwî*. Penafsirannya yang tidak terikat pada tendensi tertentu, menjadikan prinsip dasar dalam gagasan teo-antroposentrisme tercakup dalam kitab tersebut. Dalam kitab itu, alih-alih mengadopsi tendensi tertentu dalam mengurai makna dan pesan yang terkandung dalam suatu ayat, asy-Sya'rawi justru mengakomodasi berbagai bidang keilmuan untuk menjadikan teks al-Qur'an relevan dengan realitas aktual yang dihadapi manusia. Hal itu bertujuan agar dimensi etis al-Qur'an dapat dinalar dari sisi transenden maupun sisi imanen di dalamnya.

Penelitian ini memiliki persamaan pendapat dengan Fazlur Rahman, Kuntowijoyo, M. Amin Abdullah, dan Abid Rohmanu. Menurutnya, untuk mengaktualisasi esensi Islam, perlu untuk memahami Islam berdasarkan pada ragam aspek yang meliputi Islam itu sendiri, baik dari ranah sosial, sains, budaya, maupun berbagai pendapat yang dihasilkan dari keilmuan Islam itu sendiri. Adapun dalam tesis ini, penulis menemukan celah yang membedakan penelitian ini dengan pendapat-pendapat dari Sayyid Qutb dan Naquib al-Attas. Hal itu disebabkan kedua cendekiawan tersebut, cenderung menolak ataupun mereduksi peran akal manusia dalam menemukan penalaran yang lebih luas terhadap Islam.

Dalam penelitian ini pula, gagasan teo-antroposentrisme dalam penafsiran asy-Sya'rawi dapat menjadi pilar untuk merealisasikan lingkungan damai, toleran, dan *wasath*. Sebagaimana yang menjadi tujuan dalam konsep Moderasi Beragama Kementerian Agama. Akan tetapi, dalam praksisnya, konsepsi Moderasi Beragama kerap kali mendapat tuduhan sinis dari para penggiat keilmuan Islam. Hal itu disebabkan, masifnya "konseptualisasi" Moderasi Beragama yang mempertentangkan "Islam moderat" sebagai pihak baik dan "Islam radikal" sebagai pihak jahat. Itulah yang kemudian, memicu lahirnya kecurigaan bahwa konsep tersebut, merupakan salah satu modus operandi politik untuk menjinakkan ekspresi beragama di Indonesia.

Adapun penelitian yang tergolong sebagai penelitian kepustakaan ini, menggunakan metode analisis konten (*content analysis*) untuk menelaah dan menemukan konstruksi pemikiran teo-antroposentrisme asy-Sya'rawi dalam kitab *Tafsîr asy-Sya'râwî* secara sistematis dan objektif.

Kata Kunci: Asy-Sya'rawi, Teo-antroposentrisme, Wasathiyah.

ABSTRACT

This thesis concludes that theo-anthropocentrism forms an essential foundation for comprehensively understanding Islam. Reflecting on historical trends, partial interpretations of Islam tend to trigger misunderstandings, which, in turn, can give rise to intolerant movements within the religion. Therefore, theo-anthropocentrism serves as a bridge between various tendencies in Islamic thought, whether theocentric or anthropocentric. The idea of theo-anthropocentrism is reflected in asy-Sya'rawi's interpretation in his book *Tafsîr asy-Sya'râwî*. His interpretation, which is not confined to specific tendencies, incorporates the fundamental principles of theo-anthropocentrism. Rather than adhering to a particular approach in analyzing the meanings and messages contained in verse, asy-Sya'rawi accommodates various fields of knowledge to make the Qura'nic text relevant to the real challenges faced by humanity. This approach aims to ensure that the ethical dimension of the Qur'an can be understood from both its transcendent and immanent aspects.

This research aligns with the perspectives of Fazlur Rahman, Kuntowijoyo, M. Amin Abdullah, and Abid Rohmanu, who argue that the essence of Islam should be actualized by understanding it across a broad range of aspects, including social, scientific, and cultural dimensions, as well as various viewpoints within Islamic scholarship. However, this thesis identifies a significant difference between Sayyid Qutb's and Naquib al-Attas's ideas, as both scholars tend to either reject or minimize the role of human intellect in deriving a broader understanding of Islam.

The study also highlights how the theo-anthropocentric approach in asy-Sya'rawi's interpretation can serve as a pillar in establishing a peaceful, tolerant, and moderate environment, similar to the goals promoted by the Ministry of Religious Affairs' concept of religious moderation. However, in practice, the concept of religious moderation has often been met with skepticism, especially from Islamic scholars, due to the widespread portrayal of "moderate Islam" as inherently good and "radical Islam" as inherently evil. This dichotomy has fueled suspicions that the concept is part of a diplomatic tactic to suppress religious aggression in Indonesia.

This study is classified as library research. Employs the Content Analysis method to systematically and objectively analyze the intellectual framework of asy-Sya'rawi's *Tafsîr asy-Sya'râwî*.

Keywords: Asy-Sya'rawi, Theo-anthropocentrism, Wasathiyah.

خلاصة

خلاصة هذه الرسالة أنّ الثيو-أنثروبوسنترية هي أساس مهم في فهم الإسلام متكاملًا. بناء على اقتفاء التاريخ أن الفهم الجزئ للإسلام ربّما يفرّغ سوء التفاهم للأخرى الذي يثير مبادرات التعصّب في الإسلام. لذلك، أن الثيو-أنثروبوسنترية موصلة بين نزعات مختلفة في تقليد تفكير الإسلامى، سواء كانت هوتية أم إنسانية ففكرة الثيو-أنثروبوسنترية وقعت في تفسير الشعراوى الذى لم يلتزم على نزعة ما، ويركز ذلك الرأي (فكرة الثيو-أنثروبوسنترية) فيه. وفي تفسيره للآيات القرآنية، لم يبين الشعراوى اتجاهها واحدا في تفسير المعانى والرسائل، بل يُكَيّف من العلوم والمعارف لجعل النصوص القرآنية وثيقة بواقعية الإنسانية. كان الهدف من ذلك هو إبراز الأبعاد الأخلاقية للقرآن وفهماها من الجوانب المتعالية والواقعية على حد سواء.

وقد توجد في هذه الرسالة تساويا مع آراء فزل الرحمن، وكونطا وجويو ومحمد أمين عبد الله، وعبيد رحمانو. ويقولون أنه من الضروري لفهم جوهر الإسلام، أن يكون الفهم شاملا يغطي مختلف الجوانب الإجتماعية والعلمية والثقافية وغيرها من الأفكار الناشئة من العلوم الإسلامية نفسها. وتبرز هذه الرسالة فجوة تميز هذا البحث عن آراء سيد قطب، نقيب العطاس، وبعض المفكرين المعاصرين. وذلك لأن هؤلاء العلماء يميلون إلى رفض أو تقليل دور العقل في تحقيق فهم أعمق للإسلام.

وكذلك في هذه الرسالة، فكرة الثيو-أنثروبوسنترية في تفسير الشعراوى تعزّها لتحقيق بيئة السلمى والسميحة والوسطية. وهذا يتوافق مع الهدف الرئيسى لمفهوم الوسطية في الدين ولكن في تطبيقها، تصوّر الوسطية في الإسلام يحصل المزاعم دائما من هولاء الباحثين في العلوم الإسلامية لفعّال تصوّر الاعتدال الدينى الذى يستقطب الوسطية الإسلامية على أنه الجانب الإيجابى والإسلام المتطرف هو الجانب السلبي، وهذا هو يفرّغ لوجود الإتهام والإشتباه بأنه خدمة السياسة لتخفيض تعبير التدين في الأندونيسية.

واستعمل الباحث المنهج المحتوى ليطالع أساس فكرة الثيو-أنثروبوسنترية للشعراوى في تفسيره منهجيا وتجردا.

الكلمات الدالة: الشعراوى، الثيو-أنثروبوسنترية، الوسطية.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Aulal Fikri Al-Hasani
Nomor Induk Mahasiswa : 222510016
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Teo-Antroposentrisme dalam Tafsir asy-Sya'rawi (Legitimasi terhadap Konsep *Wasathiyah* Kementerian Agama)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis 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 Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 28 September 2024
Yang membuat pernyataan,



Muhammad Aulal Fikri Al-Hasani

TANDA PERSETUJUAN TESIS

**Teo-Antroposentrisme dalam Tafsir asy-Sya'rawi
(Legitimasi terhadap Konsep *Wasathiyah* Kementerian Agama)**

TESIS

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua untuk
memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:

MUHAMMAD AULAL FIKRI AL-HASANI

NIM: 222510016

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 30 September 2024

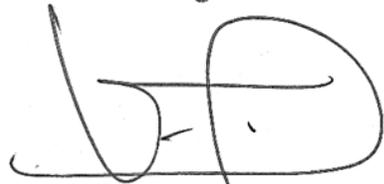
Menyetujui:

Pembimbing I



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

Pembimbing II



Dr. Kerwanto, M.Ud.

Mengetahui,

Ketua Program Studi



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

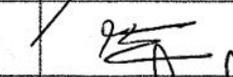
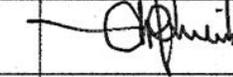
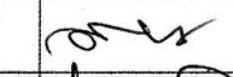
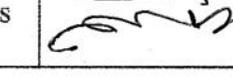
Teo-Antroposentrisme dalam Tafsir asy-Sya'rawi
(Legitimasi terhadap Konsep *Wasathiyah* Kementerian Agama)

Disusun oleh:

Nama : Muhammad Aulal Fikri Al-Hasani
Nomor Induk Mahasiswa : 222510016
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

Senin 21 Oktober 2024

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Penguji I	
3.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Penguji II	
4.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Pembimbing II	
6.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 24 Oktober 2024

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta



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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f		

Catatan:

1. Konsonan yang ber-*syahadah* ditulis rangkap, misalnya: (رَبَّ) ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris di depan) ditulis dengan *û* atau *Û*. Misalnya, القارعة ditulis *al-qâri‘ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, dan المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya القارعة ditulis *al-qâri‘ah*. Sedangkan, bila diikuti huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rajûl*.
4. *Ta` marbûthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan huruf *h*, misalnya: الباقرة ditulis *al-bâqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat al-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: هو خير الرازيقين *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya untuk Allah Swt. yang telah melimpahkan hidayah dan inayah-Nya sehingga penulis dapat merampungkan penyusunan penelitian tesis ini. Selawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada hamba-Nya yang paling suci dan mulia, Rasulullah Saw. beserta keluarganya, sahabatnya-sahabatnya, para tabi'in, tabi'ut tabi'in, dan umatnya yang senantiasa tulus dalam menjalankan ajaran-ajarannya.

Tesis ini penulis sadari bahwa dalam proses penyusunannya, tidak sedikit hambatan dan rintangan yang telah dihadapi. Oleh karenanya, suatu kewajiban bagi penulis untuk menghaturkan rasa terima kasih dan penghormatan yang setinggi-tingginya kepada berbagai pihak yang telah berpartisipasi dalam mengulurkan bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai, hingga pada akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Atas dasar itu, penulis menyampaikan rasa terima kasih kepada beberapa pihak, yaitu antara lain kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta. Sebagai figur ulama dan cendekiawan Muslim kontemporer, beliau sangat menginspirasi penulis dalam menyusun tesis ini.
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, yang telah meluluskan judul tesis ini dan turut menyumbangkan wawasan beliau selama penyusunan tesis ini. Tanpa arahan dan masukan dari beliau, tesis ini tidak akan rampung tepat pada waktunya.
3. Dr. H. Abd. Muid N., M.A., Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, yang juga

merupakan Dosen Pembimbing Utama, atas segala bimbingan, pikiran, tenaga, dan kesediaan waktu untuk mengarahkan penulisan tesis ini.

4. Dr. Kerwanto, M.Ud., selaku Dosen Pembimbing Kedua, atas segala arahan, masukan, beserta bimbingan dalam menyelesaikan tesis ini. Tanpa bimbingan dari beliau maka tesis ini tidak mungkin rampung tepat pada waktunya.
5. Secara khusus kepada Dr. H. Badru Tamam, Lc., M.A., sebagai salah satu dosen yang turut memberikan saran dan sumbangan referensi dari disertasi beliau yang berjudul: "*Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer*," yang mana bantuan tersebut sangat membantu penulis dalam penyelesaian tesis ini.
6. Para dosen dan staf Civitas Akademik Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, atas dedikasi setulus hati memberikan pelayanan kepada seluruh Mahasiswa Universitas PTIQ Jakarta.
7. Rekan-rekan dan segenap jajaran karyawan IslamEdu yang telah memfasilitasi penulis untuk dapat dengan mudah menyelesaikan penelitian ini.
8. Kawan dan keluarga akademik, selaku rekan yang telah bahu-membahu dalam menyelesaikan penelitian. Semarak dan atmosfer akademik yang telah dibangun turut memberi dorongan kepada penulis untuk dapat menyelesaikan tesis ini sebagaimana mestinya.
9. Ayumi Ahzami, S.Pd., yang senantiasa menyemangati dan memberikan motivasi kepada penulis selama menempuh jenjang pendidikan di Universitas PTIQ Jakarta.
10. Terakhir namun yang paling istimewa, kepada orang tua penulis: Bapak Alimuddin Hasan, S.Pd.I., dan Ibu Hj. Sitti Aras, S.Pd., saudara dan saudari tercinta: Kakak Muhammad Tanwir, S.Sy., M.Si., Muhammad Yazid Syarqawi, S.Pd., Muh. Bahrul Afif, M.Ag., Siti Waridah Alimuddin, S.Ft., Ftr., adik Muhammad Muzadi Al-Hasani, serta kerabat dekat lainnya yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, atas segala doa yang tidak terputus, motivasi, dan bantuan sehingga penulis dapat menempuh pendidikan Magister sampai pada tahap perampungan tesis ini.

Kepada semua pihak, ungkapan terima kasih yang tidak terhingga penulis sampaikan atas segala saran konstruktif yang memudahkan dalam penyusunan tesis ini. Segala bentuk harapan dan kebaikan akan senantiasa penulis haturkan semoga diberi limpahan keberkahan, rahmat, dan kemudahan selalu meliputi.

Demikian, dengan segala keterbatasannya, penulis berharap semoga apa yang tercantum di dalam tulisan ini dapat memberi sumbangan berarti kepada masyarakat secara luas dan untuk pengembangan lebih lanjut dalam

kajian-kajian keislaman, khususnya kepada para pengkaji dalam lingkup bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.

Jakarta, 24 September 2024
Penulis

Muhammad Aulal Fikri Al-Hasani

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
ABSTRAK	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	ix
TANDA PERSETUJUAN TESIS.....	xi
TANDA PENGESAHAN TESIS.....	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xv
KATA PENGANTAR.....	xvii
DAFTAR ISI.....	xxi
DAFTAR ILUSTRASI	xxv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	13
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	13
D. Tujuan Penelitian	13
E. Manfaat Penelitian	14
F. Kerangka Teori	15
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan	19
H. Metode Penelitian	21

	I. Sistematika Penulisan	23
BAB II	PRINSIP DAN GAGASAN EPISTEMOLOGI TEO-ANTROPOSENTRISME TAFSIR AL-QUR'AN	25
	A. Pengertian Teo-Antroposentrisme	25
	1. Paradigma Teosentrisme	28
	2. Paradigma Antroposentrisme	39
	3. Pergeseran Paradigma Menuju Teo-Antroposentrisme.....	49
	B. Nalar Epistemologi Teo-Antroposentrisme	54
	1. Menakar Dimensi <i>Ta'abbudi</i> dan <i>Ta'aqquli</i> dalam Islam ...	55
	2. Relasi Keilmuan Agama dengan Keilmuan Umum dan Sosial	57
	3. Reintegrasi Keilmuan.....	61
	C. Pijakan Dasar Konsep Teo-Antroposentrisme dalam Al-Qur'an	62
	D. Urgensi Teo-Antroposentrisme dalam Paradigma Tafsir Al-Qur'an	67
BAB III	BIOGRAFI MUHAMMAD MUTAWALLI ASY-SYA'RAWI DAN KITAB <i>TAFSÎR ASY-SYA'RÂWÎ</i>	73
	A. Sketsa Biografi dan Dinamika Intelektual Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi	73
	B. Karya-Karya Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi.....	77
	C. Setting Histori Penyusunan Kitab <i>Tafsîr asy-Sya'râwî</i>	79
	D. Karakteristik Kitab <i>Tafsîr asy-Sya'râwî</i>	81
	1. Metodologi Penafsiran	83
	2. Corak Penafsiran	88
	E. Konstruksi Pemikiran Mutawalli asy-Sya'rawi dalam Kitab <i>Tafsîr asy-Sya'râwî</i>	105
	1. Kemukjizatan Al-Qur'an.....	105
	2. Al-Qur'an Sebagai Pedoman Moral dan Etika.....	109
BAB IV	GAGASAN TEO-ANTROPOSENTRISME DALAM <i>TAFSÎR ASY-SYA'RÂWÎ</i> DAN RELEVANSINYA DENGAN KONSEP <i>WASATHIYAH</i> KEMENTERIAN AGAMA	115
	A. Gagasan Teo-Antroposentrisme dalam <i>Tafsîr asy-Sya'râwî</i>	116
	1. Penafsiran tentang Konsepsi Tauhid	117
	2. Penafsiran Peran Manusia sebagai Khalifah	127
	3. Penafsiran Konsepsi Keadilan dan Toleransi.....	134
	B. Relevansi dan Kontekstualisasi Gagasan Teo-Antroposentrisme dalam <i>Tafsîr asy-Sya'râwî</i> terhadap Konsep <i>Wasathiyah</i> Kementerian Agama	146
	1. Wacana Umum dan Definisi Konsep <i>Wasathiyah</i>	146
	2. Konsepsi <i>Wasathiyah</i> Kementerian Agama.....	150

3. <i>Konsep Wasathiyah</i> dalam Perspektif Teo- Antroposentrisme <i>Tafsir asy-Sya 'râwî</i>	154
BAB V PENUTUP.....	161
A. Kesimpulan	161
B. Implikasi dan Saran.....	163
DAFTAR PUSTAKA	165
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR ILUSTRASI

Gambar II. 1. Hierarki Otoritas Filsuf.....	36
Gambar IV. 2. Ruang lingkup <i>Wasathiyah al-Islâm</i>	156

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Realitas kehidupan manusia, berkait kelindan dengan lahirnya suatu paradigma yang berupaya merespons kompleksitas dan watak *absurd* dalam perkembangan zaman.¹ Meminjam model pemikiran Hegel, sejarah akan terus bergerak menuju titik rasionalitas.² Hegel memandang bahwa paradigma, tren, dan kecenderungan umum, merupakan kesadaran/roh dunia. Kesadaran atau roh dunia, akan terus bergerak secara dialektis ke arah yang lebih rasional seiring dengan perkembangan zaman. Hal itu didasarkan pada argumen bahwa manusia dibekali dengan suatu kesadaran yang menjadikannya sadar akan dirinya sendiri.³ Umumnya, paradigma atau kecenderungan umum yang eksis pada suatu masa tertentu, akan terus memengaruhi dan mengintervensi penalaran manusia dalam menjawab tantangan yang dihadapinya.⁴ Tentunya —sebagai suatu hal yang terikat dengan gerak— paradigma bersifat temporal dan tidak dapat diberlakukan secara menyeluruh dalam berbagai kondisi ruang dan

¹ Aksin Wijaya, *Ragam Jalan Memahami Islam: Panorama Sejarah, Dinamika Paradigma, dan Kontestasinya*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 25.

² F. Budi Hardiman, *Pemikiran Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Yogyakarta: Kanisius, 2019, hal. 177.

³ G.W.F. Hegel, *Filsafat Sejarah: Edisi Revisi*, Yogyakarta: Panta Rhei Books, 2014, hal. 101.

⁴ F. Budi Hardiman, *Pemikiran Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche, ...*, hal. 173.

waktu.⁵ Ketika suatu gagasan menemukan realitas baru yang menentanginya, maka akan muncul inovasi baru yang menengahnya.⁶

Dalam tradisi pemikiran Islam, gerak dialektis dari sebuah paradigma juga dapat ditemukan dalam dinamika perkembangannya. Hal tersebut disebabkan, gerak eksentrik dalam realitas manusia menuntut validasi esensi Islam yang *rahmatan li al-‘alamîn*.⁷ Oleh karena itu, golongan intelektual Muslim seakan mendapat peran krusial dalam hal ini. Mereka dituntut untuk dapat merumuskan produk interpretasi yang relevan dengan perkembangan zaman. Khususnya bagi para pemegang mandat sebagai Mujtahid.⁸

Hanya saja, respons dan ekspresi sosial yang dilahirkan dari keragaman interpretasi, memunculkan dilema dalam benak para mujtahid kontemporer. Kompleksitas zaman seringkali memberi warna dan melahirkan problematika tersendiri dalam khazanah pemikiran Islam. Tidak jarang hal itu memberi dampak negatif dalam suatu komunitas agama dalam lingkup masyarakat.⁹ Pasalnya, esensi Islam yang selama ini dikenal sebagai rahmat, berbanding terbalik dengan apa yang telah divisualisasikan dari umat beragama —khususnya umat Islam—. Tidak sedikit dari praktik keberagaman yang justru memupuk benih konfrontasi ketika berhadapan dengan komunitas masyarakat lain.¹⁰ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa antara esensi Islam dengan eksistensi yang divisualisasikan oleh umat Muslim, seakan menggambarkan sifat yang kontradiktif.¹¹

Sebagai contoh, selama ini agama Islam diketahui sebagai jalan yang menampung pesan-pesan rahmat. Begitupun dengan agama-agama lain yang telah diakui di Indonesia. Namun, dalam taraf implementasinya justru konflik antar agama inilah yang seringkali menjadi pemicu atas kegaduhan-kegaduhan bersenjata. Padahal semestinya, nilai-nilai

⁵ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 190.

⁶ F. Budi Hardiman, *Pemikiran Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche*, ..., hal. 177.

⁷ Udin, *Implementasi Konsep Dakwah Rahmatan lil ‘Alamin dalam Dakwah Kontemporer*, Mataram: Sanabil, 2020, hal. 60.

⁸ Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in The Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, Abingdon: Routledge, 2014, hal. 55-56.

⁹ M. Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami: Keragaman Itu Rahmat*, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 194.

¹⁰ Herdi Sahrasad dan Al Chaidar, *Fundamentalisme, Terorisme dan Radikalisme: Perspektif atas Agama, Masyarakat, dan Negara*, Jakarta: Freedom Foundation dan CSS-UI, 2017, hal. 81.

¹¹ Noorhaidi Hasan, *et.al.*, *Fikih Humanis: Meneguhkan Keragaman, Membela Kesetaraan, dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2022, hal. 62.

implementasional dari agama —yang mengatasnamakan rahmat dan maslahat—, sedapat mungkin mencerminkan ajaran rahmat itu sendiri. Sebagaimana narasi-narasi yang tercakup dalam beberapa teks suci, yaitu Al-Qur`an dan Sunah.

Menilik kembali lintasan sejarah, khususnya di era klasik pemikiran Islam. Secara umum, tendensi yang dapat diverifikasi pada era tersebut adalah corak teosentrisme dalam praktik keberagamaan.¹² Dalam hal ini, corak teosentrisme yang dimaksudkan adalah teori-teori yang dibangun atas dasar narasi-narasi sufistik-metafisik. Seperti paham-paham yang berfokus pada penyatuan makam dengan Tuhan, paham-paham tendensius-ideologis, serta keyakinan yang berdasar pada “*segala sesuatu berada pada kendali Tuhan secara mutlak.*” Sehingga, dampak yang lahir darinya adalah eksistensi manusia sebagai pribadi konkret direduksi dan kehilangan perannya sebagai individu yang merdeka.¹³ Umumnya, corak pemikiran semacam ini dapat dilihat dari paham-paham Jabariyah serta tradisi sufistik seperti konsep *wihdât al-wujûd*. Paham-paham dalam Islam inilah lainnya yang kemudian banyak terpengaruh oleh tradisi-tradisi panteisme dan helenisme Yunani.¹⁴

Sebenarnya, respons-respons terhadap kejumudan konstruksi pemikiran sebagaimana di urai di atas telah banyak diupayakan. Sebagaimana oleh para tokoh Muslim puritan seperti Ibn Taimiyah (w. 1328 M.), Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w. 1350 M.), dan Muhammad bin Abdul Wahab (w. 1792 M.). Produk pemikiran yang digagas ketiga tokoh tersebut, memiliki tujuan untuk mengangkat gairah intelektual umat Islam di masanya. Hal itu disebabkan, praktik keberagamaan pada masa itu telah jauh melenceng dari ajaran Islam autentik. Asketisme dalam beragama pada masa itu dianggap tidak sejalan lagi dengan praktik beragama yang diamalkan oleh para generasi awal Islam.¹⁵

Dalam beberapa literatur digambarkan bahwa realitas umat pada masa itu, tengah dihadapkan dengan kemerosotan kerangka pemikiran. Hal itu merupakan dampak dari adopsi berlebihan terhadap tradisi-tradisi filsafat Yunani, tradisi sufisme yang berlebihan, dan umat mulai mengesampingkan dimensi-dimensi autentik dalam syariat Islam.¹⁶ Untuk itu, mereka mengupayakan gerakan pembaharuan yang mengajak untuk

¹² Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, Bandung: Mizan, 2011, hal. 54.

¹³ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2021, hal. 241.

¹⁴ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal. 3.

¹⁵ Taslim HM Yasin, *et.al.*, *Studi Ilmu Kalam*, Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin Universitas Negeri Islam (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, 2014, hal. 183-184.

¹⁶ Ma`mun Mu`min, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2016, hal. 335.

kembali kepada dua sumber pokok Islam dan mengaktualisasinya dalam kehidupan sehari-hari.¹⁷

Namun, corak yang dibawa oleh ketiga tokoh tersebut di atas berwatak literal, tekstual, dan Islam garis keras. Sehingga produk pemikiran yang lahir dari para pengikutnya, lambat laun justru terkesan mengabaikan realitas yang terjadi.¹⁸ Itulah salah satu sebab paham-paham yang dibawa olehnya sulit untuk menemukan tempatnya dalam konstelasi pemikiran Islam di era kekinian. Terlebih jika dikaitkan dengan realitas yang terjadi dalam kurun beberapa dekade terakhir.¹⁹ Seringkali gagasan-gagasan dari para tokoh puritan ini, ketika dihadapkan dengan problematika aktual di era kontemporer, justru dapat memicu konflik-konflik lain yang sulit ditengahi hanya dengan penyelesaian komunikatif.²⁰

Begitupun halnya di masa pasca ketiga tokoh tersebut eksis. Tuntutan zaman memicu para intelektual Muslim berbondong-bondong menggagas hasil ijtihadnya menurut pembacaannya terhadap sumber-sumber pokok dalam Islam. Sebagaimana di era awal modernisasi pemikiran Islam. Masa ini kemudian dikenal sebagai era kebangkitan dalam pemikiran Islam. Masa inilah yang menjadi salah satu masa yang masif dalam membawa angin segar dalam khazanah pemikiran Islam. Ditandai dengan munculnya Jamaluddin al-Afghani (w. 1897 M.), Muhammad Abduh (w. 1905 M.), dan Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935 M.). Ketiga tokoh tersebut dikenal sebagai tokoh-tokoh penggagas gerakan fundamentalisme di era modern.²¹ Tujuan utamanya terbilang sama dengan para tokoh pembaharu yang mendahuluinya, yaitu untuk memacu gairah intelektual di kalangan umat Islam.

Meskipun demikian, terdapat hal mendasar yang membedakan karakteristik pemikiran kaum fundamentalisme modern dengan para tokoh pembaharu sebelumnya. Jika gagasan pemikiran Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim, dan Abdul Wahab lebih bersifat tekstual dan statis, gagasan yang ditawarkan oleh Afghani, Abduh, dan Ridha lebih bersifat kontekstual,

¹⁷ Achmad Muzammil Alfian Nasrullah, *Pengantar Ilmu Hukum Islam*, Literasi Nusantara, 2023, hal. 121.

¹⁸ Herdi Sahrasad dan Al Chaidar, *Fundamentalisme, Terorisme dan Radikalisme: Perspektif atas Agama, Masyarakat, dan Negara, ...*, hal. 499.

¹⁹ Ucu Martanto, *et.al.*, *Meredam Teror: Pencegahan Terorisme dan Radikalisme Berperspektif Hak Asasi Manusia*, Surabaya: PUSHAM, t.th., hal. 58-59.

²⁰ Taslim HM Yasin, *et.al.*, *Studi Ilmu Kalam, ...*, hal. 186.

²¹ Siti Zubaidah, *Sejarah Peradaban Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2016, hal. 235.

rasional dan kritis terhadap nalar madzhab-madzhab sektarian.²² Hal itu disebabkan realitas yang dihadapi generasi Abduh, dkk., lebih kepada persoalan yang menyangkut isu-isu sosial dan politik. Keduanya menjadi isu sentral yang akibat masifnya gerakan kolonialisme dari belahan dunia Barat. Diketahui, dampak kolonialisme terbilang cukup mempengaruhi peradaban intelektual di belahan dunia Arab. Paham-paham liberalisme konservatif, setidaknya menjadi bukti konkret dari dampak ekspansi tersebut. Oleh karena itu, kaum fundamentalisme modern berupaya untuk merevitalisasi rasio intelektual dalam spektrum dunia Islam. Tentunya dengan tetap mempertimbangkan dimensi-dimensi yang dibawa oleh gerakan kolonialisme negara-negara barat.²³

Seiring perkembangannya, gerakan fundamentalisme modern yang dianggap sebagai masa keemasan ini, seakan bertransformasi menjadi gerakan ekstremisme. Hal itu ditandai dengan lahirnya Jamaah *jihâdi* yang mengedepankan teologi *hâkimiyah*.²⁴ Jamaah *jihadi* berkeyakinan bahwa penegakan hukum dan kedaulatan merupakan ihwal yang hanya berada dalam kewenangan Tuhan. Sehingga mereka menolak segala sistem pemerintahan dan sistem penegakan hukum selain yang disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Mereka menganggap bahwa selain dari itu merupakan produk kafir dan menentang syariat Islam.²⁵ Perkembangan teologi *hâkimiyah* yang dibawa oleh jamaah *jihâdi* tersebut mulai eksis sejak munculnya Sayyid Qutb (w. 1966 M.).²⁶

Teologi *hâkimiyah* dari Qutb, dibangun atas argumen yang menyatakan bahwa segala bentuk sistem hukum buatan manusia, merupakan sistem hukum *jahiliyah*. Menurutnya, sistem hukum yang dibuat manusia adalah salah satu manifestasi pengabdian manusia kepada manusia. Hal tersebut dalam pandangan Qutb merupakan ihwal yang kontradiktif dengan yang telah disyariatkan dalam Al-Qur'an. Dalam pandangan Qutb hal itu menyalahi konsep *'ubudiyah* kepada Tuhan. Beranjak dari itu, Qutb kemudian mengarahkan bahwa sistem hukum yang semestinya adalah sebuah sistem yang secara konkret telah dinarasikan

²² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal, 25.

²³ Syukron Affani, *Tafsir al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Kencana, 2019, hal. 159.

²⁴ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, ..., hal. 90-91.

²⁵ Sukiman, *Teologi Pembangunan Islam: Membumikan Nilai-Nilai Tauhid dalam Kehidupan Umat Islam Modern*, Medan: Perdana Publishing, 2017, hal. 195.

²⁶ Helmi Syaifuddin, *et.al.*, *Memutus Mata Rantai Ekstremisme Agama*, Malang: UIN-Maliki Press, 2018, hal. 300.

Al-Qur'an, baik sistem politik, budaya, pidana, dan sebagainya.²⁷ Dengan kata lain, Tuhan merupakan pemegang kedaulatan tertinggi yang mengatur segala sendi kehidupan manusia secara universal. Adapun manusia tidak memiliki hak untuk mencampurinya. Teks Al-Qur'an menurut Qutb akan terus relevan dengan segala kondisi ruang dan waktu tanpa perlu adanya upaya kontekstualisasi wahyu. Kontekstualisasi makna, dianggap sebagai penentangan terhadap sifat ke-Mahatahu-an Tuhan.²⁸

Memasuki era 1960-1980-an, terjadi pergeseran paradigma pemikiran. Paradigma pemikiran yang mulanya bercorak teosentris, tersisihkan oleh paradigma yang berporos pada antroposentrisme. Atau dalam ungkapan yang berbeda, tindakan dan pemikiran keagamaan menempatkan manusia pada posisi sentral. Tendensi semacam ini dapat pula disebut dengan epistemologi praksis-antroposentris. Epistemologi antroposentrisme dalam Islam, berfokus pada diskursus yang membahas bagaimana relasi antara ilmu pengetahuan dengan keilmuan Islam ataupun sebaliknya.²⁹ Di antara gagasan epistemologi tersebut, yaitu epistemologi Sekularisasi Islam dan epistemologi Islamisasi Ilmu.

Menurut Nurcholis Madjid (w. 2005 M.), Sekularisasi Islam pada dasarnya merupakan nalar epistemologi yang bertujuan untuk menjadikan Islam sebagai agama yang fungsional dalam realitas modern. Sekularisasi dapat dipahami sebagai upaya liberalisasi pemikiran keagamaan. Selain itu, sekularisasi dalam hal ini pembebasan dari belenggu ataupun formalisasi dogma-dogma agama dalam taraf implementasi agama.³⁰ Berbeda dengan pengertian secara umum, sekularisasi ala Madjid adalah suatu bentuk upaya pembaharuan pemahaman keagamaan agar dapat memberikan andil di tengah kompleksitas dinamika perkembangan zaman.³¹ Prinsip utama dalam gagasan Madjid adalah suatu bentuk desakralisasi terhadap hal-hal yang tidak semestinya disakralkan.³²

²⁷ Heri Junaidi, *Sistem Ekonomi Sayyid Quthb: Kajian tematik Tafsir fi Zhilal al-Qur'an*, Palembang: NoerFikri, 2020, hal. 21.

²⁸ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an, di Bawah Naungan al-Qur'an: Surah an-Nisaa` 71- Pengantar Surah al-Ana'am Jilid 3*, Jakarta: Gema Insani, 2002, hal. 244-245.

²⁹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 21.

³⁰ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, ..., 201.

³¹ Budi Munawar-Rachman (ed.), *Karya Lengkap Nurcholis Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Nurcholis Madjid Society, 2019, hal. 315.

³² Budi Munawar-Rachman (ed.), *Karya Lengkap Nurcholis Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan*, ..., hal. 281.

Sebenarnya, gagasan sekularisasi juga telah digaungkan oleh sarjana Muslim lain selain Madjid, yaitu Muhammad Arkoun (w. 2010 M.). Menurut Arkoun, salah satu kegagalan umat Muslim dalam memahami Islam, terletak pada sikap fanatisme dan eksklusivisme.³³ Arkoun menyatakan secara sadar bahwa dia menolak untuk bersikap naif terhadap klaim Islam sebagai agama yang toleran. Menurutnya, paham tersebut merupakan salah satu bentuk keterjebakan kaum ortodoks yang berdasar dari Q.S. al-Baqarah/2:256 “*tidak ada paksaan dalam agama.*” Arkoun berpendapat bahwa slogan tersebut tidak sejalan dengan kenyataan yang selama ini muncul dari paham-paham keagamaan. Menurutnya, perkembangan peradaban Islam selama ini, justru banyak diwarnai dengan praktik-praktik kekerasan.³⁴ Oleh karena itu, dapat disederhanakan bahwa terwujudnya sikap toleran dalam dunia Islam tidak akan pernah terjadi, kecuali jika bangunan ortodoksi pemikiran Islam direkonstruksi berdasarkan realitas modern.

Sama halnya dengan Madjid, Arkoun juga menghendaki desakralisasi terhadap lembaga, institusi agama, sistem kenegaraan, dan sistem politik. Hal itu karena beberapa aspek tersebut yang seringkali banyak memanfaatkan kepentingan ideologi tertentu untuk memanipulasi sistem dalam bentuk teokratis. Sistem kenegaraan yang maju menurut Arkoun, adalah sistem yang tidak terikat pada sakralisasi dogma agama yang diwariskan turun-temurun dalam spektrum keilmuan keagamaan. Hal itu disebabkan, orientasi teosentris dalam sistem kenegaraan hanya akan mereduksi kebebasan individu dan cenderung manipulatif terhadap warganya.³⁵

Hanya saja, gagasan Sekularisasi Islam tersebut memicu sentimen negatif jika epistemologi tersebut ditarik ke dalam praktik keberagamaan. Sebagaimana menurut Naquib al-Attas (1931 M.), dia meyakini upaya sekularisasi ketika dihadapkan dengan realitas agama, akan menjadikan agama itu sendiri kehilangan kuasi-religius (*quasi-religious*) dan sakralitasnya. Hal itu hanya akan mengancam kedaulatan identitas autentik Islam. Selain itu, menurut al-Attas sekularisasi juga dapat mereduksi nilai-nilai Islam dari prinsip-prinsip yang dianggap dominan, baik dalam dominasi budaya maupun dalam tatanan sistem bernegara.³⁶

³³ Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi Books, 2002, hal. 43-44.

³⁴ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, ..., hal. 49.

³⁵ Muhaemin Latif, *Hermeneutika Kitab Suci*, Jakarta: Orbit Publishing, 2021, hal. 13.

³⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, hal. 17.

Untuk itu, dalam merespons hal tersebut, al-Attas menawarkan gagasan yang berperan sebagai antitesis dari Sekularisasi Islam, yaitu dengan Islamisasi Ilmu.

Epistemologi Islamisasi Ilmu, menekankan integrasi nilai-nilai Islam dalam ilmu pengetahuan yang ada, baik secara metodologis maupun berdasarkan substansi pengetahuan.³⁷ Dalam memaparkan gagasan epistemologinya itu, al-Attas memulainya dengan mengidentifikasi dimensi-dimensi yang bertentangan dengan Islam. Selanjutnya al-Attas mengklasifikasinya dan mengadopsi prinsip-prinsip yang dianggap selaras, serta mengembangkannya berdasarkan pada *worldview* Islam. Dengan hal demikian, maka kemungkinan untuk membangun paradigma ilmu pengetahuan dengan nilai-nilai Islami dapat terwujud.³⁸ Selain itu, epistemologi Islamisasi Ilmu juga bertujuan untuk mengembalikan corak pemikiran Islam —yang sebelumnya telah mengalami westernisasi— agar dapat kembali ke habitat awalnya.³⁹

Keraguan al-Attas terhadap epistemologi Sekularisasi Islam seakan diperkuat oleh argumen Ismail Raji al-Faruqi (w. 1986 M.). Salah satu pemikir Muslim lainnya yang pro terhadap epistemologi Islamisasi Ilmu. Menurutnya, sekularisasi yang lahir dari dunia Barat minim akan intervensi spiritual. Sehingga komponen-komponen moral yang dibawa darinya cenderung mengabaikan dimensi-dimensi transenden.⁴⁰ Selain itu, kecenderungan peradaban Barat yang terbelalak akan unsur-unsur ilmiah, akan sulit dipertemukan dengan fitur-fitur metafisik yang dibawa oleh Islam. Hal itu disebabkan, Islam menjunjung tinggi nilai-nilai transenden ilmu dalam realitas manusia.⁴¹

Meskipun demikian, terdapat suatu inti yang perlu dibenahi dalam proyek Islamisasi ilmu. Hal itu tidak lain adalah kenyataan bahwa “ilmu pengetahuan umum” tidak memiliki problem yang perlu untuk dipersoalkan. Ilmu secara apriori merupakan suatu hal yang baik. Terbukti dalam narasi-narasi Al-Qur’an sendiri tidak sedikit yang mengarah pada penggunaan ilmu. Tujuan utamanya yaitu sebagai bentuk antipati terhadap tradisi menyimpang pada kultur Arab pra-Islam.⁴² Hanya saja,

³⁷ Fithriani Gade, *Orientasi Sains dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, t.tp.: Bandar Publishing, 2021, hal. 2.

³⁸ Fithriani Gade, *Orientasi Sains dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, ..., hal. 146.

³⁹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, ..., hal. 271

⁴⁰ Ismail Raji al-Faruqi, *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982, hal. 90.

⁴¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, ..., hal. 15.

⁴² Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, ..., hal. 249.

pendayagunaan ilmu pengetahuan itulah yang oleh manusia seringkali tidak diiringi dengan sikap tanggung jawab. Dengan demikian, tidak ada hal buruk dari ilmu pengetahuan itu sendiri, baik ataupun buruknya suatu ilmu bergantung pada tanggung jawab seseorang dalam mengamalkannya.

Selain dari argumen di atas, Islam dan ilmu pengetahuan pada dasarnya memiliki titik persamaan, yaitu berasal dari entitas yang sama (Tuhan).⁴³ Meskipun sumber rujukan Islam berawal dari keyakinan, sedangkan ilmu beranjak dari ketidaktahuan, tidak terdapat negasi antara keduanya yang menyatakannya bertentangan secara substansial. Oleh karena itu, sama halnya dengan Sekularisasi Islam, proyek Islamisasi ilmu masih memiliki celah senjang yang memerlukan penalaran yang lebih lanjut. Hal itu bertujuan untuk mengisi celah dalam kedua epistemologi berbasis praksis-antroposentris tersebut.

Resistensi ilmu pengetahuan Barat yang berkembang secara solid, semakin menjadikan dua epistemologi di atas memerlukan upaya rekonstruksi. Khususnya pada taraf implementasi Islam ke dalam realitas kehidupan. Secara singkat, celah utama dari kedua gagasan epistemologi di atas, korespondensi antara agama dengan ilmu pengetahuan yang tidak terjalin secara harmoni. Jika Sekularisasi Islam menghendaki agar umat dapat maju selayaknya dunia Barat, Islamisasi ilmu justru bertujuan untuk menarik kembali umat yang telah mengalami westernisasi ke tempat asalnya (*dewesternisasi*).⁴⁴ Oleh karena itu, epistemologi berbasis praksis-antroposentris tersebut telah mencururkan kelemahan dari bangunan epistemologinya. Sehingga memerlukan sebuah transformasi pemikiran Islam yang bertumpu pada keseimbangan antara nalar teosentrisme maupun antroposentrisme, yaitu dengan paradigma teo-antroposentris. Gagasan konsep teo-antroposentrisme memanfaatkan pendekatan integralistik dan memandang Islam sebagai ilmu.⁴⁵ Dengan cara pandang demikian, relasi Islam dengan ilmu pengetahuan dapat terjalin secara interaktif-interkoneksi.

⁴³ Muhammad Arifin, *Teologi Rasional Perspektif Pemikiran Harun Nasution*, Banda Aceh: LKKI, 2021, hal. 53.

⁴⁴ Dewesternisasi jika melihat pada arti harfiah terdiri dari dua bentuk kata yang itu “de-” dan “westernisasi.” Jika merujuk pada KBBI, “de-” merupakan bentuk terikat dalam suatu kata yang berarti menghilangkan, sedangkan “westernisasi” bermakna pemujaan terhadap Barat yang berlebihan/pembaratan. Dengan demikian, dewesternisasi dapat diartikan sebagai: proses mengenal, memisahkan, dan mengasingkan segala bentuk pemikiran-pemikiran sekuler yang berdasar dari produk-produk Barat yang dianggap minim akan dimensi spiritual. Lihat pada, Diffa Cahyani Siraj, “Islamisasi Ilmu Perspektif Syed Muhammad Naquib al-Attas,” dalam *Jurnal: Fathir, Jurnal Studi Islam*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2024, hal. 42.

⁴⁵ Muhammad Darwis Dasopang, *et.al., Paradigma Integrasi Keilmuan dan Konseptualisasinya dalam Kurikulum Universitas se-Sumatra*, Jakarta: Kencana, 2021, 5.

Selain itu, konsep teo-antroposentrisme menghendaki objektivikasi syariat dalam kehidupan manusia. Artinya, Islam sebagai agama beserta dengan sumber-sumber rujukannya, semestinya dipandang sebagai ilmu yang mengatur hubungan kepada Tuhan, diri, lingkungan, dan hal-hal prinsipal lainnya.⁴⁶ Dengan demikian, esensi Islam sebagai rahmat akan lebih mudah dimengerti dan dimanifestasikan dalam tatanan sosial.

Gagasan teo-antroposentrisme, secara sederhana merupakan tawaran dari gerak kefilosofatan dalam memahami Islam. Orbit gagasan teo-antroposentrisme bergerak dengan fitur multidimensional. Perlu diketahui, fitur multidimensi merupakan salah satu fitur dalam pendekatan filsafat struktural atau pendekatan sistem (*system approach*).⁴⁷ Pendekatan sistem memberikan pemecahan masalah secara utuh tanpa memarginalkan sebagian daripada unsur-unsur yang ada dalam sebuah sistem secara keseluruhan.

Sebelumnya telah diuraikan bagaimana konstruksi dalam dinamika pemikiran Islam. Telah dipaparkan pula instabilitas epistemologi Islam yang sulit menemukan tempatnya dalam kontestasi paradigma pemikiran secara universal. Sedikit banyaknya dapat dikatakan, kecenderungan parsial para cendekiawan Muslim menjadi sebab utama dari polemik di atas.⁴⁸ Sehingga produk pemikiran dan hasil ijthad yang dilahirkan darinya, terbilang serba canggung dan tanggung. Sebagaimana dalam kajian teologi, fikih, dan epistemologi Islam yang membahas relasi manusia dalam lingkup kemasyarakatan. Terlebih jika melihat tradisi penafsiran yang menuntut kehati-hatian dalam melakukan interpretasi Al-Qur'an. Pembatasan bidang dan pisau elaborasi seringkali dibatasi hanya pada ilmu-ilmu keislaman. Tujuannya yaitu agar pemahaman terhadap wahyu tidak melenceng jauh dari kebenaran terdekat yang dapat dijangkau akal manusia.⁴⁹

Pada dasarnya, peran utama kehadiran paradigma Al-Qur'an bertujuan untuk mengukuhkan sudut pandang Al-Qur'an dalam menakar

⁴⁶ Muhammad Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016, hal. 235.

⁴⁷ Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*, Tangerang Selatan: eBI, 2018, hal. 147.

⁴⁸ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, ..., hal. 321.

⁴⁹ Safruddin Edi Wibowo, *Hermeneutika: Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Jember: IAIN Jember Press, 2019, hal. 343

kompleksitas realitas manusia.⁵⁰ Al-Qur'an tidak hanya berkedudukan sebagai sumber pedoman hidup. Lebih dari itu, Al-Qur'an semestinya dipandang sebagai sebuah dokumen yang memuat wahyu dalam bentuk data, yaitu sebagai teks Ilahi yang memuat dimensi humanistik.⁵¹ Pandangan semacam ini memberi ruang kepada dimensi-dimensi teologis maupun dimensi humanistik untuk dapat berpadu dalam sebuah bingkai paradigma. Sehingga, ajaran-ajaran yang dibawa oleh Islam dapat dielaborasi dalam bentuk transformasi teori-teori sosial, dalam istilah Kuntowijoyo (w. 2005 M.) disebut sebagai Ilmu Sosial Profetik.⁵²

Problem utama dalam hal ini, interpretasi para mufasir terhadap teks Al-Qur'an, hanya berstatus sebagai dokumen sejarah yang eksis pada masa tertentu. Hal itu disebabkan karena pada umumnya, konstruksi pemikiran yang dituangkan dalam penafsiran para mufasir bersifat tendensius dan statis. Di sisi lain, para penggiat akademik tidak segan untuk mengkritik para mufasir dengan tendensi ideologi berbeda tanpa mempertimbangkan sintesis dari pertentangan pemikiran dari keduanya. Akibatnya, penolakan dari suatu produk penafsiran tidak dapat terelakkan dan harmonisasi antar tendensi pemikiran semakin sulit ditemukan.⁵³

Seperti halnya dalam konsepsi Moderasi Beragama (*wasathiyah*). Istilah tersebut merupakan sebuah konsep yang ramai digaungkan dalam beberapa dekade terakhir. Moderasi Beragama, diharapkan sebagai suatu corak keberagamaan yang damai, tentram, dan toleran. Tidak sedikit dari lembaga-lembaga pemerintahan secara nasional maupun internasional yang menyuarakan terkait konsep Moderasi Beragama.⁵⁴

Namun, konsep Moderasi Beragama tersebut menemukan kendala dalam manifestasinya. Kesalahpahaman dari berbagai kalangan (khususnya dalam lingkup umat Islam) melahirkan sikap antipati terhadap konsep Moderasi Beragama ini. Sebab utama dari hal itu, dapat ditakar dari tingkat kedewasaan umat dalam memandang keragaman masih terbilang cukup labil. Tendensi pemikiran yang parsial, dikotomis, dan minimnya dokumen keagamaan yang terintegrasi, menjadi pemicu utama

⁵⁰ M. Amin Abdullah, *Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014, hal 80.

⁵¹ Abu Bakar, *Integrasi Keilmuan: Membangun Pendidikan Merdeka*, Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2022, hal. 191.

⁵² Nasiwan, *Filsafat Ilmu Sosial: Menuju Ilmu Sosial Profetik*, Yogyakarta: FISTRANS Institute, 2014, hal. 123-124.

⁵³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. 24.

⁵⁴ Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hal. 103.

dari bias pemikiran di atas. Sehingga dalam praksisnya, konsep Moderasi Beragama sulit untuk menemukan kulminasinya secara optimal.

Meskipun demikian, terdapat kitab-kitab yang memuat penafsiran cerdas pandai Muslim yang masih menjadi sumber rujukan para akademisi dalam suatu penelitian. Kitab yang dimaksudkan dalam hal ini adalah *Khawâtir asy-Sya'rawi Haula al-Qur`ân al-Karîm* oleh Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi (w. 1998 M.), atau yang lebih dikenal dengan sebutan *Tafsîr asy-Sya'rawî*. Kitab ini merupakan bunga rampai dakwah dan renungan asy-Sya'rawi terhadap narasi teks Al-Qur'an.⁵⁵ Hal itu menjadikan penafsiran dalam kitab ini lebih kompatibel jika dihadapkan dengan realitas kontemporer. Selain itu, asy-Sya'rawi sebagai cendekiawan Muslim yang moderat, menjadikan hasil interpretasinya dalam kitab ini tidak terikat pada tendensi tertentu dalam perumusannya.

Kitab yang tergolong dalam tafsir bercorak *al-adabî al-ijtimâ'î* (corak sastra kemasyarakatan), menjadi salah satu kitab yang populer hingga saat ini. Terbukti dengan banyaknya penelitian yang menjadikannya sebagai rujukan dalam menjawab problematika aktual era kontemporer. Di antaranya seperti isu gender, hak asasi manusia, problem kerukunan umat, dan isu-isu lain yang menyangkut ranah sosial maupun dalam ranah teologis.⁵⁶ Sederhananya, alih-alih merumuskan sebuah produk tafsir yang kaku dan dogmatis, asy-Sya'rawi justru tidak berporos pada tendensi tertentu, baik itu teosentrisme ataupun antroposentrisme.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini hendak mengkaji dan menelaah lebih jauh dimensi-dimensi teo-antroposentrisme dalam pemikiran asy-Sya'rawi. Sebagaimana penafsiran-penafsiran asy-Sya'rawi yang tertuang dalam kitab *Khawâtir asy-Sya'rawi Haula al-Qur`ân al-Karîm* serta kitab lain yang bersumber dari pemikirannya. Hal tersebut penulis lakukan berdasarkan keresahan terhadap pemahaman keislaman yang selama ini banyak tersandung dalam dikotomi-dikotomi keilmuan. Umumnya, produk hasil penafsiran Al-Qur'an oleh para mufasir telah gagal menemukan keseimbangan antar tendensi keilmuan, serta dalam membangun paradigma yang integralistik. Sehingga, visualisasi Islam yang muncul dipermukaan tidak menggambarkan esensi Islam yang *rahmatan li al-'âlamîn*. Khususnya terkait problematika dalam konsep *wasathiyah* Kementerian Agama.

⁵⁵ A. Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik hingga Kontemporer*, Jakarta: eLSiQ, 2019, hal. 272.

⁵⁶ A. Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik hingga Kontemporer, ...*, hal. 280.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan dari pemaparan latar belakang yang telah dilakukan di atas, terdapat beberapa problem yang telah teridentifikasi, antara lain sebagai berikut:

1. Khazanah keilmuan Islam klasik, diwarnai dengan corak-corak pemikiran teosentris yang bersifat dogmatis.
2. Dampak umum yang lahir dari corak teosentrisme dapat dilihat dengan lahirnya paham-paham radikalisme yang menghalalkan pertumpahan darah dengan dalih agama.
3. Respons terhadap tendensi teosentris mengantarkan paradigma pemikiran Islam lebih mengarah kepada tendensi praksis antroposentris
4. Tendensi antroposentrisme dianggap gagal dalam menanggapi problematika yang hadir dalam realitas masyarakat.
5. Perlunya corak pemikiran yang memandang Islam sebagai suatu bangunan sistem agar dapat dipahami secara integral dan holistik.
6. Keperluan terhadap model penafsiran Al-Qur'an dengan corak teo-antroposentris.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Menimbang luasnya pembahasan dalam identifikasi masalah di atas, untuk menjadikan penelitian ini tersusun secara sistematis, penulis hendak melakukan pembatasan ruang lingkup yang akan dikaji dalam tesis ini, yaitu: “Teo-Antroposentrisme dalam *Tafsîr asy-Sya 'râwî*: Legitimasi Terhadap Konsep *Wasathiyah* Kementerian Agama.” Dengan demikian, melihat pembatasan masalah di atas, maka rumusan masalah dalam tesis ini adalah: “Bagaimana gagasan teo-antroposentrisme dalam *Tafsîr asy-Sya 'râwî* dapat berperan dalam memberikan solusi terhadap problematika yang hadir dalam lingkup konsep *wasathiyah* Kementerian Agama?”

Oleh karena itu, berdasar dari peoblem yang telah diuraikan sebelumnya, maka penulis mengajukan beberapa pertanyaan utama yang akan dijawab dalam penelitian ini, antara lain:

1. Bagaimana prinsip dan gagasan epistemologi teo-antroposentrisme?
2. Bagaimana sketsa biografi Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi dan setting histori penyusunan *Tafsîr asy-Sya 'râwî*?
3. Bagaimana gagasan teo-antroposentrisme dalam *Tafsîr asy-Sya 'râwî* dan relevansinya dengan konsep *wasathiyah* kementerian agama?

D. Tujuan Penelitian

Terdapat beberapa pokok bahasan yang menjadi tujuan mengapa penulis hendak menyusun tulisan ini. Adapun tujuan penelitian yang didasarkan pada rumusan masalah, antara lain:

1. Mengetahui prinsip dan gagasan epistemologi teo-antroposentrisme.

2. Mengetahui sketsa biografi Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi dan profil dan setting histori penyusunan *Tafsîr asy-Sya'rawî*.
3. Mengetahui gagasan teo-antroposentrisme dalam *Tafsîr asy-Sya'rawî* dan relevansinya dengan konsep *wasathiyah* Kementerian agama.

Prasaran utama yang hendak diajukan dalam penelitian ini ialah, keterbukaan dalam menempatkan proyek-proyek buah pikiran tanpa memarginalisasi ataupun secara parsial menempatkan sudut pandang dalam memahami Islam (relasi Islam dan ilmu pengetahuan yang integratif-interkoneksi). Hal tersebut menjadi penting, melihat diferensiasi terhadap dualisme keilmuan tersebut dianggap menjadi pemicu utama munculnya gerakan-gerakan ekstremisme yang kemudian berdampak pada dinamika kerukunan umat.

E. Manfaat Penelitian

Tradisi bernalar selalu memiliki manfaat bagi mereka yang melakukannya.⁵⁷ Biasanya, manfaat tradisi bernalar dapat dilihat pada dua aspek, seperti pada aspek teoritis maupun pada aspek praktis. Begitupun pada penelitian ini, diharapkan untuk dapat memberikan sumbangsih pada dua aspek tersebut di atas, yaitu manfaat secara teoretis maupun manfaatnya dalam ranah praktis.

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan ataupun pembacaan terhadap penafsiran Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi. Selain itu, penelitian ini diharapkan untuk dapat memberikan gambaran terkait konsep teo-antroposentrisme beserta nalar epistemologinya. Adapun manfaatnya secara praktis, karya ini diharapkan dapat menambah bahan kepustakaan, sehingga menjadi rujukan bagi para akademisi di bidang keislaman, khususnya bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Hal itu disebabkan epistemologi teo-antroposentrisme diharapkan untuk dapat dikaji serta kembangkan lebih jauh.

Setidaknya dari pengembangan tersebut, sekiranya dapat diterapkan dalam realitas masyarakat dan tidak hanya sebatas dokumen tertulis. begitupun manfaat secara personal, tulisan ini memiliki manfaat bagi penulis agar dapat menyelesaikan tugas akhir dan meraih gelar Magister dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

⁵⁷ Suwartono, *Dasar-Dasar Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Andi, 2014, hal. 12.

F. Kerangka Teori

1. Pendekatan Sistem (*System Approach*)

Tendensi pemikiran Islam sejak era klasik hingga modern, berfokus kepada gerak kausalitas penggambaran entitas Tuhan beserta dengan perannya dalam dinamika kehidupan manusia. Hal itu menjadikan argumen-argumen masa lampau itu sebagai suatu gerak historis yang terhimpun sebagai sebuah sistem dalam perkembangan pemikiran Islam.⁵⁸ Suatu peran penting dalam pemikiran Islam untuk menakar postulat-postulat tersebut sebagai suatu struktur sistem, yaitu dengan merumuskan paradigma pemikiran Islam yang menghimpun konklusi-konklusi pemikiran dengan maksud mengintegrasikan tendensi yang dianggap biner dan kontradiktif tersebut seperti corak berpikir teosentris dan antroposentris dalam dinamika pemikiran Islam⁵⁹ atau dengan kata lain, teo-antroposentris.

Menurut Jasser Auda, pendekatan sistem dalam filsafat Islam merupakan sebuah fondasi ilmiah dalam membangun suatu sistem pemikiran Islam yang menolak pemikiran tendensius pemikir klasik dan pandangan reduksionis para pemikir modernis.⁶⁰ Dalam hal itu, Auda menawarkan sebagian dari fitur-fitur sistem sebagai landasan filosofis dalam memperbarui produk pemikiran dalam Islam.⁶¹ Hal itu dia lakukan karena menurutnya, fitur-fitur dalam pendekatan sistem tidak dapat diadopsi secara keseluruhan, mengingat fitur-fiturnya yang sebagian besar disusun untuk dunia fisik dan tidak dapat serta merta diadopsi dalam konstruksi filsafat Islam.⁶²

Adapun fitur-fitur tersebut antara lain, *pertama*, watak kognitif (*cognitive nature*), yaitu perumusan produk pemikiran dalam Islam harus

⁵⁸ Dania, *Epistemologi Integratif-Interdisipliner Hukum Islam: Studi Kritis terhadap Pemikiran Hukum Maqasid Syariah Jasser Auda*, Deli Serdang: az-Zahra Media Society, 2022, hal. 53.

⁵⁹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, ..., hal. 91.

⁶⁰ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, ..., 259-260.

⁶¹ Gagasan pemikiran yang disumbangkan oleh Jasser Auda, pada dasarnya merupakan suatu gagasan yang sama sekali baru dalam paradigma pemikiran Islam, khususnya dalam pembaruan poros pemikiran hukum Islam. Epistemologi yang ditawarkan oleh Auda, menawarkan bahwa dalam perumusan ijtihad hukum Islam haruslah sejalan dengan prinsip dan tujuan utama diturunkannya syariat atau dengan *maqâshid asy* tidak dapat dipisahkan dengan unsur-unsur yang membangun sistem tersebut. Dengan kata lain, hukum Islam tidak dapat dipandang hanya pada sudut tertentu yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bersama.

⁶² Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, ..., hal. 84

mempertimbangkan kesatuan mental dan membentuk kesadaran rasional dalam bangunan pemikiran Islam. *Kedua*, kemenyeluruhan sistem pemikiran Islam (*Wholeness*), fitur ini memberikan wawasan terhadap bangunan sistem pemikiran Islam dengan menampung secara menyeluruh dikotomi-dikotomi yang ada dalam pemikiran Islam. *Ketiga*, keterbukaan (*openness*), fitur ini memberikan gambaran untuk memandang pemikiran Islam sebagai suatu sistem yang terbuka untuk berijtihad. *Keempat*, fitur hierarki saling mempengaruhi (*interrelate hierarchy*), fitur ini bertujuan untuk menghasilkan khazanah pemikiran Islam yang melimpah. Hal itu disebabkan, fitur ini memandang dalam sistem pemikiran Islam semestinya diderivasi dari sumber-sumber yang umum bahkan dari sumber-sumber khusus.⁶³

Kelima, multidimensionalitas (*multidimensionality*), yaitu bangunan pemikiran Islam semestinya merepresentasikan banyaknya dimensi dan level atau kadar proporsional yang terdapat dalam khazanah pemikiran Islam.⁶⁴ *Terakhir*, fitur kebermaksudan (*purposfulness*), yaitu fitur yang menghimpun secara keseluruhan dari fitur sebelumnya bahwa dalam suatu sistem pemikiran Islam semestinya bertujuan untuk mewujudkan suatu paradigma yang berorientasi pada kemaslahatan.⁶⁵

2. Teori Ego Insani

Pada dasarnya, konsep teo-antroposentris sudah mulai dicanangkan oleh salah satu tokoh reformis di semenanjung India, yaitu Muhammad Iqbal. Dengan produk pemikiran progresifnya, yaitu dengan pemikiran “Ego Insani” yang dapat dilihat pada *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* dan juga merupakan magnum opusnya dalam kajian keislaman. Dalam pandangan Iqbal, ego merupakan realitas manusia pada dirinya yang terbentuk oleh kesatuan keadaan mental dan bebas dalam menjalani hidup, dia memiliki kesempatan untuk bertindak bebas mengekspresikan moralitas internal yang merupakan realitas manusia. Dengan kata lain, ego merupakan prinsip yang bertujuan agar

⁶³ Meskipun Auda memasukkan fitur pendekatan sistem *interrelate hierarchy* sebagai salah satu fitur yang dapat memperdalam kajian hukum Islam, faktanya Auda hanya memberikan contoh pada perumusan ijtihad berdasarkan pendekatan sistem dari lima fiturnya, Auda tidak memberikan contoh konkret penggunaan *interrelate hierarchy* dalam konstruksi pemikirannya. Lihat: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, ..., hal. 86. Lihat pula: Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*, ..., hal. 133.

⁶⁴ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, ..., hal. 290.

⁶⁵ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, ..., hal. 294.

seorang individu dapat menjadi tuan pada dirinya.⁶⁶ Kendati demikian, karena kebebasan dapat berbentuk negatif maupun positif, Iqbal menyarankan agar ekspresi ego manusia tetap pada koridor realitas mutlak (Tuhan).⁶⁷ Hal itu disebabkan manusia merupakan perpanjangan tangan Tuhan sebagai preservatory bumi dan seisinya.

Dalam pandangan Iqbal, realitas merupakan proses evolusioner yang bertujuan, adapun karakter mendasar dari realitas adalah individualitas. Manusia sebagai persona yang sadar, merdeka, dan bertanggung jawab, tidak lain adalah penentu dari nasibnya sendiri. Dalam kerangka itu, pra-asumsi yang lahir dari Iqbal mengatakan bahwa manusia selayaknya tidak menyandarkan diri pada prinsip-prinsip yang telah mapan ataupun dogma-dogma yang dianut oleh suatu kelompok. Selanjutnya menurut Iqbal, “makna lama/tren terdahulu” sudah tidak relevan lagi dalam kehidupan terkini manusia, karena realitas bersifat *absurd*. Dengan ungkapan berbeda, manusia dituntut secara kreatif dan bebas dalam menemukan makna hidup dalam pengalamannya sendiri. Agama (institusi), sains, masyarakat, politik, seni, dan budaya merupakan ekspresi penisbahan ego, semua itu dibangun oleh manusia yang mengembangkan individualitasnya.⁶⁸

Asumsi utama yang Iqbal bangun dalam merumuskan teori ini adalah, manusia tidak terbatas pada *actus* dalam ranah materiel semata, manusia juga memiliki *potensia* (potensi) yang bersifat spiritual dan tidak akan habis termanifestasi dalam bentuk yang aktual. Selain itu, peran manusia sebagai khalifah di muka bumi merupakan amanat Tuhan kepada manusia sebagai subjek kreatif yang bertanggung jawab terhadap tindakan dan kepasifannya, yang kemudian akan dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan.⁶⁹ Oleh karena itu, manusia dituntut untuk sadar akan perannya sebagai makhluk merdeka, kritis, dan dinamis.

3. Ilmu Sosial Profetik

Teori yang digagas oleh Kuntowijoyo tersebut, merupakan sebuah gagasan epistemologi untuk melakukan transformasi agama dalam menghadapi realitas di era modernisasi dan superioritas teori-teori Barat, teori tersebut biasa disebut sebagai epistemologi “Pengilmuan Islam.”⁷⁰ Tujuan utama dari epistemologi ini, adalah untuk melakukan transformasi

⁶⁶ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal.119.

⁶⁷ Aksin Wijaya, *Ragam Jalan Memahami Islam: Panorama Sejarah, Dinamika Paradigma, dan Kontestasinya*, ..., hal. 94.

⁶⁸ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal.115.

⁶⁹ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal.123.

⁷⁰ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 88.

sosial yang berlandaskan nilai-nilai profetik serta untuk membangun kerangka pemikiran sosiologi yang sarat akan corak dan metode berpikir dan bersifat multi-paradigma.⁷¹ Adapun *grand theory* dalam epistemologi Pengilmuan Islam Kuntowijoyo, adalah integrasi atas ragam keilmuan manusia dengan wahyu ilahi dan objektivikasi terhadap Islam, yaitu upaya perwujudan pengilmuan Islam agar dapat menyentuh seluruh aspek kehidupan manusia “*raḥmatan li al-‘ālamîn.*”⁷²

4. Integrasi Jaring Laba-Laba Keilmuan

Teori ini digagas oleh salah satu pemikir asal Indonesia juga menaruh perhatian pada konsep teo-antroposentris, yaitu M. Amin Abdullah. diamanekankan unsur “multidimensi” dalam sebuah konstruksi pemikiran keislaman. Perlu diketahui, pendekatan multidimensional, merupakan salah satu fitur dari pendekatan sistem yang berupaya untuk meredam ketegangan pada kategorisasi biner dalam sebuah konstruksi pemikiran, seperti sains dan agama, fisik dan metafisik, dan lain sebagainya. Pendekatan multidimensional menjadi sarana dalam menghasilkan produk ijtihad yang lebih terkoneksi dengan realitas kehidupan manusia sehari-harinya.⁷³

Menurut Amin Abdullah, paradigma pemikiran Islam seperti kalam, fikih, dakwah sosial, dan dalam berijtihad di era kontemporer, memerlukan tiga hal yang terikat dalam gerak sirkuler. *Pertama*, paradigma pemikiran keagamaan haruslah mempertimbangkan budaya sebagai salah satu landasan (*hadharah an-nash*). *Kedua*, ditopang oleh keilmuan-keilmuan yang berdasar pada data empirik dan rasio-burhani (*hadharah al-‘ilmi/evidence-based of thought*), dan yang *ketiga*, pola pikir keagamaan harus berlandaskan etik-transformatif-filosofis (*hadharah al-faslsafah/critical philosophy*). Ketiganya merupakan unsur yang saling terkait dan terikat, dengan kata lain, dalam ijtihad fikih, kalam, dan falsafah Islam, semestinya berlandaskan pada unsur-unsur yang saling berkaitan tersebut.⁷⁴ Hal tersebut bertujuan agar dimensi kesalehan publik

⁷¹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme, ...*, hal. 275.

⁷² Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme, ...*, hal. 281.

⁷³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem, ...*, hal. 275.

⁷⁴ M. Amin Abdullah, *et.al., Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonektif dalam Kajian Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014, hal. 13.

maupun kesalahan privat dapat saling terkoneksi satu sama lain, sehingga dapat menghasilkan lingkungan sosial yang berintegritas.⁷⁵

G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian yang membahas tentang konsep teo-antroposentrisme dalam penafsiran asy-Sya'rawi, sebagaimana penelusuran penulis, dapat dikatakan bahwa masih sangat minim didapati terkait aktualisasinya, baik dalam lingkup Universitas PTIQ Jakarta maupun pada lingkup perguruan tinggi Islam lainnya. Akan tetapi, bukan berarti bahwa penelitian terkait hal tersebut nihil untuk ditemukan. Dalam amatan singkat penulis, penelitian-penelitian yang membahas terkait Konsep teo-antroposentrisme ataupun terkait penafsiran asy-Sya'rawi dilakukan secara terpisah, minim didapati kedua variabel tersebut dirembuk dalam satu bahasan yang sama dalam sebuah penelitian. Beberapa penelitian dan penyusunan karya tulis tersebut akan diuraikan pada bagian ini.

Pertama, sebuah buku berjudul *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam* yang ditulis oleh Abid Rohmanu. Buku ini memuat penjelasan terkait reorientasi paradigmatis pada penalaran hukum Islam yang dianggap memerlukan pergeseran paradigma dari teosentris, ke antroposentris, menuju nalar yang lebih bersifat progresif-integratif, yaitu melalui teo-antroposentris. Dalam karyanya ini, Rohmanu memusatkan pembahasannya pada kerangka paradigma teoantroposentris dalam rekayasa hukum Islam beserta pengembangannya dengan mengangkat model pemikiran tafsir *double movement* Fazlur Rahman dan teori penafsiran kontekstual dari Abdullah Saeed.⁷⁶

Kedua, buku *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli Sya'rawi* karya Abdul Hadi. Karya tersebut merupakan disertasi pada Program Doktorat Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Institut PTIQ Jakarta. Dalam karyanya tersebut, Abdul Hadi memusatkan pembahasan pada analisis penafsiran asy-Sya'rawi pada ayat-ayat terkait relasi gender. Dalam hal ini, suatu hal yang menjadi titik temu antara penelitian karya Abdul Hadi dengan penyusunan karya ini terletak pada objek materielnya, yaitu sama-

⁷⁵ M. Amin Abdullah, *et.al.*, *Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Agama Islam*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014, hal. 130-131.

⁷⁶ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, ..., hal. 10.

sama menjadikan penafsiran asy-Sya'rawi sebagai rujukan utama dalam menjawab problematika kontemporer yang terjadi.⁷⁷

Ketiga, buku *Moderasi Beragama: Tanggapan atas Masalah, Kesalahpahaman, Tuduhan, dan Tantangan yang dihadapinya* oleh Lukman Hakim Saifuddin. Buku ini merupakan buku yang memuat konsep Moderasi Beragama yang mulai aktif disuarakan dalam realitas kehidupan masyarakat dan merupakan seri kedua dari buku yang memuat konsep Moderasi Beragama di Kementerian Agama. Dalam buku tersebut, Lukman Hakim hendak menjawab tuduhan dan kesalahpahaman terhadap redaksi yang disampaikan pada seri pertama. Meskipun demikian, dalam seri kedua tersebut, juga dimuat tantangan yang muncul dalam konsep Moderasi Beragama itu sendiri. Salah satunya, kurangnya referensi kekinian yang memuat konsep Moderasi Beragama.⁷⁸ Oleh karena itu, penelitian ini bukan bermaksud untuk menyerang ataupun menolak konsep yang dimunculkan tersebut, melainkan sebagai tawaran solusi untuk menguatkan landasan pemahaman terhadap konsep Moderasi Beragama, melihat konsep tersebut merupakan suatu konsep yang amat diusahakan implementasinya dalam realitas masyarakat, khususnya di Indonesia.⁷⁹

Keempat, tesis *Etika Keilmuan Islam dalam Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo* oleh Andi Rika Nur Rahma, pada Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam penelitian tersebut dipaparkan terkait ilmu sosial profetik yang digagas pertama kali oleh Kuntiwijoyo, yang mana dalam hal ini, ilmu sosial profetik bermaksud untuk menjadikan nilai-nilai keagamaan yang objektif dan dasar etika keilmuan dalam ilmu sosial sebagai basis pondasi untuk mentransformasi kehidupan sosial di masyarakat. relevansi antara penelitian tersebut dengan apa yang hendak

⁷⁷ Abdul Hadi, *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli Sya'rawi*, Disertasi, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Program Studi Doktoral Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, 2021, hal. 32.

⁷⁸ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama: Tanggapan atas Masalah, Kesalahpahaman, Tuduhan dan Tantangan yang Dihadapinya*, Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 2022, hal.229.

⁷⁹ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama: Tanggapan atas Masalah, Kesalahpahaman, Tuduhan dan Tantangan yang Dihadapinya*, ..., hal. 99.

penulis teliti dalam tulisan ini terdapat teorinya, yaitu teori integrasi keilmuan.⁸⁰

Kelima, tesis dengan judul *Paradigma Moderasi Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi* karya Hilman Hujaji. Penelitian tersebut merupakan tesis pada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta. Secara umum, karya tersebut berfokus pada kajian terhadap penafsiran asy-Sya'rawi terhadap isu moderasi beserta problematikanya. Hanya saja, penelitian tersebut tidak memusatkan fokus pembahasan pada proyek integrasi keilmuan antara keilmuan Islam dan ilmu-ilmu sekuler sebagaimana yang akan dituangkan pada penelitian ini. Dalam hal ini, Hujaj memusatkan pembahasannya pada paradigma moderasi menurut asy-Sya'rawi.⁸¹ Sedangkan pada penelitian ini, penulis hendak menelaah lebih jauh penafsiran asy-Sya'rawi dari sudut pandang yang integratif serta mengkaji konsep teo-antroposentris yang terkandung pada penafsirannya tersebut. hal itu bertujuan untuk menemukan relevansi lalu kemudian mengontekstualisasinya dengan konsep *wasathiyah* Kemenag, beserta problem yang ada di dalamnya.

Keenam, penelitian yang berjudul *Konsep Wasathiyah dalam Tafsir al-Sya'rawi* oleh Nasrul Hidayat. Penelitian tersebut merupakan tesis pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar. Dalam penelitian tersebut, memuat secara general mengenai konsep *wasathiyah* yang mana memuat problem dasar dari konsep *wasathiyah/moderasi*, yaitu tendensi ekstrem kiri maupun kanan, dengan bahasa berbeda, dalam kesimpulan penelitian tersebut terdapat dua tendensi biner dalam perilaku dasar manusia, yaitu kecenderungan duniawi dan ukhrawi, yang mana kedua nya harus disikapi secara moderat tanpa adanya hubungan tumpang tindih di antaranya, manusia dituntut untuk tidak condong pada salah satu di antara keduanya.⁸²

H. Metode Penelitian

Pada ranah prosesual, penyusunan suatu penelitian ilmiah diperlukan sebuah metode penelitian yang mana berkaitan dengan petunjuk pelaksanaan ataupun pedoman teknis dalam penelitian praktis,

⁸⁰ Andi Rika Nur Rahma, *Etika Keilmuan Islam dalam Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo*, Tesis, Yogyakarta: Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2023, hal. 10.

⁸¹ Hilman Hujaj, *Paradigma Moderasi Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi*, Tesis, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Program Studi Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, 2023, hal. 166.

⁸² Nasrul Hidayat, *Konsep Wasathiyah dalam tafsir al-Sya'rawi*, Tesis, Makassar: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016, hal. 119.

hal tersebut merupakan upaya untuk menjamin penelitian dapat berjalan sesuai prosedur ilmiah, validitas data secara rasional, dan tersusun secara sistematis.⁸³ Penyusunan tesis yang dilakukan oleh penulis, dalam hal ini tergolong dalam kategori penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu sebuah jenis penelitian yang mendayagunakan objek berupa buku-buku, literatur-literatur, beserta bahan kepustakaan lainnya sebagai rujukan utamanya.⁸⁴

Penelitian ini pula, menggunakan metode analisis konten (*content analysis*), yaitu suatu teknik data kualitatif yang membahas isi suatu informasi secara mendalam, baik dalam bentuk teks maupun dalam bentuk lisan dan bertujuan untuk memberikan interpretasi yang mendalam, sistematis, dan terstruktur.⁸⁵ Adapun secara umum, penelitian ini terdiri dari dua tahapan, yaitu pengumpulan dan pengolahan data.

1. Data dan Sumber Data

Berkaitan dengan hal ini, penulis melakukan dokumentasi data dari berbagai sumber data yang secara langsung maupun tidak secara langsung berkaitan dengan topik utama dalam penelitian ini. Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua model, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer yang penulis maksudkan ialah kitab *Tafsîr asy-Sya 'râwî*, sedangkan sumber data sekunder dalam hal ini data-data berupa literatur yang berkaitan dengan sumber data primer. Selain itu, penulis juga mengumpulkan data yang telah disesuaikan dengan konsep teo-antroposentris seperti pada buku *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam, Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam, Falsafah Kalam di Era Kontemporer*, beserta artikel dan jurnal yang berhubungan dengan penelitian ini

2. Teknik Input dan Analisis Data

Setelah melakukan dokumentasi data dari berbagai sumber, data-data tersebut kemudian diolah berdasarkan metode pengolahan data tertentu. Dalam hal ini penulis menggunakan metode analisis, yaitu sebuah metode yang berupaya menyajikan secara objektif cerminan dari pesan yang disampaikan tanpa adanya pretensi dari sudut pandang

⁸³ Agung Widhi Kurniawan dan Zarah Puspitaningtyas, *Metode Penelitian Kuantitatif*, Yogyakarta: Pandiva Buku, 2016, hal. 11.

⁸⁴ Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*, Banjarmasin: Antasari Press, 2011, hal. 15.

⁸⁵ Almira Keumala Ulfah, *et.al.*, *Ragam Analisis Data Penelitian: Sastra, Riset, dan Pengembangan*, Madura: IAIN Madura Press, 2022, hal. 17.

tertentu.⁸⁶ Secara singkat, pengolahan data dalam penelitian ini dapat disederhanakan sebagai berikut. *Pertama*, penulis melihat definisi terkait konsep teo-antroposentrisme dari berbagai pendapat. *Kedua*, mengumpulkan ayat-ayat terkait pondasi dasar dan nalar epistemologi konsep teo-antroposentris. *Ketiga*, menganalisis kandungan ayat-ayat tersebut. *Keempat*, menelusuri serta mengkaji penafsiran asy-Sya'rawi pada ayat tersebut. *Terakhir*, penulis menganalisis serta menakar relevansi konsep teo-antroposentrisme dalam penafsiran asy-Sya'rawi serta melakukan kontekstualisasi terhadap konsep *wasathiyah* Kementerian Agama RI.

I. Sistematika Penulisan

Dalam hal memudahkan pemahaman terhadap penyusunan penelitian ini, penulis hendak memaparkan rincian yang dibahas dalam penelitian ini pada setiap babnya. Pada bagian *bab pertama*, penulis memaparkan bagian pendahuluan dalam penelitian ini. Dalam hal ini mencakup pembahasan singkat terkait langkah-langkah penelitian yang akan dilakukan. Bab ini bertujuan untuk memberikan pemahaman awal kepada pembaca untuk memudahkannya dalam memahami alur penelitian dalam tulisan ini. Adapun bab pertama terdiri dari beberapa sub bab, yaitu latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan, manfaat, kerangka teori, telaah terkait penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian, serta sistematika penulisan.

Bab kedua, yaitu bagian yang menjelaskan prinsip dan gagasan-gagasan terkait konsep teo-antroposentrisme. Bab ini memuat gambaran umum terkait konsep teo-antroposentrisme. Pada bagian ini pula, penulis memaparkan terkait problem yang hendak direspons dari gagasan teo-antroposentrisme. Di antaranya yaitu problematika yang terangkum dalam tendensi teosentrisme dan antroposentrisme dalam perkembangan pemikiran Islam. Khususnya dalam khazanah tradisi penafsiran Al-Qur'an. Kemudian setelah itu, penulis memaparkan pijakan dasar yang menjadi basis fondasi nalar epistemologi teo-antroposentrisme ketika dikaitkan dengan teks-teks Al-Qur'an dan urgensinya dalam paradigma tafsir Al-Qur'an. Hal itu bertujuan agar gambaran terkait manifestasi gagasan teo-antroposentrisme dalam penafsiran asy-Sya'rawi dapat dengan mudah tersampaikan.

Bab ketiga, bagian ini menjadi salah satu bagian penting untuk melangkah ke bagian selanjutnya. Hal itu disebabkan, pada bagian ini, penulis memaparkan biografi dan dinamika intelektual dari Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi dan hal-hal yang menyangkut penafsiran asy-

⁸⁶ Bayu Indra Pratama, *et.al.*, *Metode Analisis Isi*, Malang: Unisma Press, 2021, hal. 1.

Sya'rawi dalam kitabnya. Dalam hal ini, setelah memaparkan pengalaman intelektual yang telah dilalui oleh asy-Sya'rawi, penulis kemudian memaparkan karya-karya yang berhasil disusun olehnya. Kemudian, pada subbagian selanjutnya, penulis akan memaparkan secara khusus kitab yang memuat penafsiran asy-Sya'rawi, yaitu dalam kitab *Tafsir asy-Sya'rawi*. Bagian ini mencakup, profil kitab, *setting* histori penyusunannya, karakteristik, dan konstruksi pemikiran asy-Sya'rawi yang tertuang dalam kitab tersebut.

Bab keempat, memasuki bagian analisis dalam penelitian ini. Penulis akan menyusun bagian ini dengan berdasarkan pada eksplorasi di bagian sebelumnya. Penulis memaparkan pemikiran asy-Sya'rawi dan dimensi-dimensi teo-antroposentrisme yang terkandung dalam pemikirannya. Pada bagian ini pula, penafsiran-penafsiran yang secara dimensional mengandung konsep teo-antroposentrisme akan dituangkan secara tematik, yaitu mencakup dimensi ketuhanan, manusia dan perannya dalam kehidupan, manifestasi Islam secara individual dan dalam ranah sosial. konsep-konsep aktual seperti keadilan dan toleransi, relasi agama dengan ilmu pengetahuan, ranah integrasi dari paham-paham keagamaan dengan ilmu pengetahuan, serta tema-tema Al-Qur'an yang merupakan ruang lingkup dari paradigma teo-antroposentris. Setelah itu, penulis kemudian merelevansikannya dan melakukan kontekstualisasi pemikiran-pemikiran tersebut ke dalam konsep *wasathiyah* Kementerian Agama. Hal itu bertujuan untuk memberikan gambaran terkait keselarasan dan legitimasi penafsiran asy-Sya'rawi terhadap problematika yang ada dalam konsep *wasathiyah* (Moderasi Beragama).

Bab kelima penutup, yang berisi simpulan mengenai hasil penelitian yang telah dielaborasi dalam keseluruhan tulisan ini. Bagian ini menjadi titik final dari penelitian dan berupa kesimpulan dari hasil penelitian. Tentunya elaborasi dari bagian ini berdasar dari pertanyaan-pertanyaan akademik yang telah diajukan di awal serta implikasi dari hasil penelitian ini.

BAB II

PRINSIP DAN GAGASAN EPISTEMOLOGI TEO- ANTROPOSENTRISME TAFSIR AL-QUR'AN

A. Pengertian Teo-Antroposentrisme

Salah satu prinsip mendasar yang berperan penting dalam perkembangan pemikiran keagamaan, corak teologi yang membentuk asumsi dan ekspektasi umat beragama terhadap agama itu sendiri. Hal itu beriringan dengan peran corak teologi itu sendiri sebagai sistem keyakinan dan doktrin keberagamaan.¹ Berdasarkan narasi tersebut, dapat dikatakan bahwa paradigma tidak akan pernah terlepas dari konsep-konsep teologi, khususnya dalam paradigma pemikiran Islam. Hal itu disebabkan, suatu metode ataupun teori yang telah mengalami pergeseran zaman, periodisasi, dan anomali, itulah yang disebut sebagai paradigma.² Sudah tidak asing lagi jika dikatakan, perkembangan pemikiran teologi pun telah diwarnai dengan perubahan orientasi dan tendensi yang memengaruhi corak berpikir seseorang dalam memaknai ajaran-ajaran agama.³ Dengan demikian, manusia yang memiliki watak pragmatis, tidak akan pernah

¹ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, Yogyakarta: LKiS, 2012, 63.

² Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 87.

³ Lebba Kadorre Pongsibanne, *Islam dan Budaya Lokal: Kajian Antropologi*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2017, hal. 173.

lepas dan akan selalu mengadopsi konsepsi tertentu yang berkaitan dengan ihwal ketuhanan.⁴

Berbicara tentang corak pemikiran keagamaan, tentu yang pertama kali terlintas adalah konsep-konsep teologi. Sebab, hal itulah yang turut mengintervensi corak pemikiran para protagonis pemikiran keagamaan.⁵ sebagaimana telah disinggung di atas, teologi dapat dipahami dari dua aspek. Teologi sebagai sistem keyakinan dan teologi sebagai sebuah objek kajian. *Pertama*, teologi sebagai sebuah sistem keyakinan dapat dikatakan bahwa teologi adalah pandangan dunia yang berdasar pada cita-cita ketuhanan. Hal itu sebagaimana telah dipaparkan oleh Muhammad al-Fayyadl dalam bukunya. Definisi teologi semacam ini, merupakan istilah yang disandarkan pada konsep-konsep ketuhanan yang lahir secara historis. Melalui keyakinan-keyakinan yang diwariskan dalam suatu komunitas masyarakat, teologi dalam artian pertama ini eksis sebagai sebuah sistem.

Kedua, teologi sebagai sebuah kajian. Berbeda dengan klasifikasi yang pertama, teologi jika dipandang sebagai sebuah kajian merujuk pada wacana-wacana yang bersifat epistemologis dan ontologis. Pada sisi ini, teologi memuat pembahasan yang menyangkut problematika seputar ketuhanan yang ditelaah secara kritis. Alih-alih dengan cara yang normatif sebagaimana klasifikasi pertama.⁶ Dengan kata lain, teologi telah menjadi suatu konsep yang berperan penting dalam arus perkembangan pemikiran keagamaan. Terlepas dari perannya sebagai suatu sistem keyakinan maupun sebagai sebuah konstruksi pemikiran keagamaan.⁷

Dalam Islam sendiri, teologi seakan menjadi konsep dasar yang secara masif mewarnai dinamika perkembangan pemikiran Islam. Mulai dari era profetik terlebih lagi pasca berakhirnya era kenabian yang ditandai dengan wafatnya Nabi Muhammad Saw. Islam yang pada dasarnya mengakui entitas Tuhan, menjadikan gagasan-gagasan mengenai Tuhan sebagai suatu hal yang gandrung diperbincangkan. Dapat dijumpai dalam berbagai literatur, bagaimana histori lahirnya pemikiran-pemikiran

⁴ Karen Amstrong, *Sejarah Tuhan, Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4000 Tahun*, Bandung: Mizan, hal. 44.

⁵ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 30.

⁶ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, ..., hal. 63-64.

⁷ Karen Amstrong, *Sejarah Tuhan, Kisan Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4000 Tahun*, ..., hal. 23.

teologis dalam Islam. Hal itulah yang kemudian turut bertanggungjawab terhadap pergolakan internal teologis dalam tubuh umat Islam.⁸

Secara umum, sejak era awal munculnya pemikiran teologis dalam Islam, corak pemikiran umat Islam dalam memaknai agama dapat diklasifikasikan berdasarkan pada dua tendensi. *Pertama*, paradigma teosentrisme yang secara umum menjadi kiblat utama pemikiran Islam klasik.⁹ *Kedua*, paradigma pemikiran Islam yang bercorak antroposentris. Tendensi yang terakhir disebutkan, merupakan poros utama yang muncul sejak era kebangkitan intelektual dalam Islam, yaitu sejak era modernisasi.¹⁰ Hanya saja, kedua paradigma tersebut seakan menemukan sandungannya masing-masing berdasarkan pada subjek kajiannya. Untuk itu, diperlukan sebuah transformasi paradigma yang tidak terikat pada suatu tendensi tertentu, yaitu dengan paradigma teo-antroposentris.¹¹

Secara definitif, teo-antroposentrisme merupakan istilah yang muncul belakangan dalam beberapa dekade terakhir. Teo-antroposentrisme merupakan pertalian antara dua istilah berbeda yang terhimpun dalam satu istilah, yaitu teosentris dan antroposentris. Dalam bahasa Latin, kata *theos* berarti “Tuhan,”¹² sedangkan *anthropos* bermakna “manusia.”¹³ Kedua istilah tersebut kemudian dipadankan dengan kata “sentris” yang dalam KBBI berarti pusat.¹⁴ Maka dapat dipahami bahwa teo-antroposentrisme adalah sebuah paham, corak, ataupun gagasan dalam pemikiran yang bertolak pada pemahaman bahwa manusia dan Tuhan menjadi pusat. Teo-antroposentrisme sebagai suatu paradigma, tidak condong kepada salah satu di antara kedua corak pemikiran di atas.

Gagasan teo-antroposentrisme muncul dari semarak epistemologi integralisme. Suatu gagasan yang berfokus untuk memadukan antara keilmuan Islam dan keilmuan umum secara harmoni, namun tetap dengan

⁸ Hadis Purba dan Salamuddin, *Theologi Islam: Ilmu Tauhid*, Medan: Perdana Publishing, hal. 168-169.

⁹ Muhaemin Latif, *Teologi Pembebasan dalam Islam*, Jakarta: Orbit, 2017, hal. 242.

¹⁰ Aan Fardani, Ubaidillah, *et.al.*, *Teologi Multikultural: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Multikulturalme*, Batu: Literasi Nusantara, 2020, hal. 117.

¹¹ Muhammad Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016, hal. 143.

¹² Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, ..., hal. 4.

¹³ Okta Hadi Nurcahyono, *Antropologi*, Jakarta: Pusat Perbukuan, Badan Standar, Kurikulum Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2021, hal. 6.

¹⁴ Lihat dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia.

membawa keunikan masing-masing.¹⁵ Dengan ungkapan yang berbeda, teo-antroposentris merupakan paradigma yang bertolak pada pemikiran Islam yang memusatkan fokus pada Tuhan dan manusia sekaligus, tanpa harus dipisahkan. Sebagai suatu paradigma, teo-antroposentrisme bertujuan untuk menengahi paradigma-paradigma berpikir yang mengedepankan sikap tendensius, mono-perspektif yang seakan saling bertentangan.¹⁶ Dengan pengertian seperti ini, dapat disimpulkan bahwa paradigma teo-antroposentris secara kritis menimbang segala dimensi ilmu. Kemudian mengadopsi bagan-bagan keilmuan tersebut tanpa harus mereduksi salah satu di antaranya, atau dengan perspektif integralistik.¹⁷

Pada dasarnya, teo-antroposentrisme merupakan wacana yang tergolong baru dalam khazanah keilmuan Islam. Definisi konkret terkait gagasan teo-antroposentrisme pun masih terbilang minim jika dibandingkan dengan istilah-istilah lain yang secara umum dapat dijumpai dalam paradigma pemikiran keagamaan.¹⁸ Meskipun demikian, pengertian terkait teo-antroposentrisme dapat diketahui berdasarkan prinsip dan gagasan yang menjadi tujuan utama dalam konsep tersebut. Untuk dapat memahami pengertian paradigma teo-antroposentrisme, berikut akan dipaparkan terkait istilah yang hendak direspons olehnya. Antara lain mencakup penjelasan mengenai paradigma teosentrisme dan antroposentrisme. Di bawah ini pula, akan dibahas bagaimana peran dan pergolakan yang lahir dari kedua tendensi ini dalam khazanah pemikiran Islam.

1. Paradigma Teosentrisme

Keyakinan terhadap entitas Tuhan telah menjadi suatu keniscayaan dalam tradisi umat beragama. Sebagaimana telah dikemukakan di awal, manusia akan selalu mencari konsepsi tertentu mengenai realitas ketuhanan. Hal itu disebabkan, watak bidimensional manusia akan terus merindukan ketentraman rohaniah selain dari kepuasan dalam ranah fisikal.¹⁹ Hanya saja, kerinduan akan kehadiran Tuhan itu tidak diselingi dengan adanya nalar kritis (*critical philosophy*) dalam pemaknaan realitas

¹⁵ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 273.

¹⁶ Syahrizal Abbas, *Filsafat Hukum Islam*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021, hal. 69.

¹⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 273

¹⁸ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam, ...*, hal. 88.

¹⁹ Suparlan Suhartono, *Dasar-Dasar Filsafat*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2020, hal. 14.

aktual yang terjadi. Acapkali hal itu kemudian mengantarkan manusia kepada keyakinan buta terhadap norma-norma agama.²⁰ Sehingga, muncul asumsi bahwa agama hanya menjadikan manusia luput akan individualitasnya. Bahkan tudingan yang paling banter mengatakan bahwa kehendak manusia ketika dihadapkan dengan determinasi Tuhan, maka seketika itu pula kehendak manusia kehilangan kapasitasnya.²¹ Dugaan semacam itu, telah lama mewarnai dinamika pemikiran religius manusia, khususnya di era kejayaan filsuf Jerman.

Jika membaca pemikiran teologis para tokoh Islam, umumnya persoalan-persoalan mengenai Tuhan dikategorikan sebagai suatu prinsip elementer (*ushûl ad-dîn*). Adapun hal-hal yang berhubungan dengan manusia dan alam, dianggap sebagai ajaran sekunder dalam agama (*furû'*).²² Namun, ketika kedua hal tersebut dirangkum dalam satu lingkup bahasan, setidaknya muncul sebuah pertanyaan: “*bagaimana zat Tuhan memiliki sifat-sifat yang membuatnya dapat dibedakan dengan zat-zat lainnya?*”²³ Setidaknya, jika membaca literatur-literatur filsafat Islam, pertanyaan teologis semacam itu masih termuat dalam filsafat metafisika.

Filsafat metafisika dari para filosof Muslim, menawarkan suatu gagasan mendasar yang logis dan sistematis. Gagasan-gagasan tersebut dipicu oleh ketertarikan untuk memahami realitas Tuhan dan determinasinya. Tidak pelak lagi, ada masa di mana mayoritas pemikir Muslim berduyun-duyun untuk menggagas ataupun mengomentari produk pemikiran terkait tema ketuhanan tersebut. Umumnya, paradigma berpikir yang dibawa oleh cendekiawan Muslim bertolak dengan menggunakan logika menurun. Mereka berasumsi terkait realitas Tuhan, kemudian beranjak untuk membahas dimensi-dimensi yang menjadi ranah kemanusiaan (manusia dan alam).²⁴ Tradisi bernalar itulah yang kemudian menjadi titik awal dari perkembangan filsafat metafisika secara universal.

Terdapat beberapa pemikir Muslim klasik yang menurut Aksin Wijaya terindikasi menaruh fokus dalam persoalan metafisika ketuhanan. Di antara pemikir tersebut, yaitu al-Kindi (w. 866 M.), al-Farabi (w. 950 M.), dan Ibnu Sina (w. 1037 M.) sebagai filosof beraliran peripatetik-emanasionis. Selanjutnya, al-Ghazali (w. 1111 M.) dan Ibnu Rusyd (w.

²⁰ Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 49.

²¹ Ali Shariati, *Paradigma Kaum Tertindas*, Jakarta: Al-Huda, 2001, hal. 61.

²² Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, hal. 130.

²³ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, ..., hal. 6-7.

²⁴ Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush*, ..., hal. 130.

1198 M.) sebagai dua tokoh penting perdebatan aliran *tasawuf syar'ī* dan peripatetik-teleologis. Filsafat iluminasi Suhrawardi (w. 1191 M.), dan filsafat transendental Mulla Shadra (w. 1640 M.).²⁵ Setidaknya, dari sekian tokoh di atas memiliki suatu tujuan yang amat penting dalam khazanah Islam. Gagasan utama dari para tokoh beserta epistemologi di atas (periode skolastik), tidak lain untuk memberikan dasar logis terhadap pergumulan antara filsafat dengan syariat. Masuknya periode skolastik ini, menjadi penanda awal bergesernya era para penggiat ilmu eksoterik Islam yang minim akan dasar filosofis.²⁶

a. Aliran Peripatetik-Emanasionis

Perseteruan intens antara filsafat dan agama, dimulai sejak al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina. Umumnya, mereka terpengaruh oleh filsafat Yunani dan mulai merumuskan gagasan rasionalnya terhadap prinsip-prinsip ketuhanan. Ketiga filosof tersebut dapat digolongkan kepada aliran filsafat peripatetik-emanasionis.²⁷ Aliran peripatetik-emanasionis, sedikit banyaknya telah memberikan dampak dalam perkembangan pemikiran Islam maupun dalam dunia filsafat.²⁸

Aliran filsafat ini pada mulanya merupakan aliran filsafat yang dikembangkan dari gagasan epistemologi Aristoteles (w. 322 SM.).²⁹ Disebut sebagai peripatetik-emanasionis, karena berupaya memberikan penalaran terhadap realitas Tuhan sebagai *wajib al-wujūd*. Selain itu, tokoh-tokoh tersebut juga berupaya memberikan penalaran ilmiah terkait bagaimana *wajib al-wujūd* melahirkan proses emanasi kepada wujud yang lebih rendah dari (*mumkin al-wujūd*).³⁰ Aliran filsafat peripatetik-emanasionis bertujuan untuk menuntaskan hubungan sebab-akibat antara Tuhan dan alam dalam epistemologi Aristoteles. Setidaknya teori emanasi al-Kindi, al-Farabi, dan Ibn Sina, mencoba untuk memahami dan menjelaskan bagaimana sesuatu yang majemuk (alam) berasal dari Yang Satu (Tuhan).³¹

²⁵ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 21.

²⁶ Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 38.

²⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 63.

²⁸ Suaedi, *Pengantar Filsafat Ilmu*, Bogor: IPB Press, 2016, hal. 3-4.

²⁹ Fathul Mufid dan Subaidi, *Madzhab Pertama Filsafat: Filsafat Paripatetik*, Kuningan: Goresan Pena, 2016, hal. 206.

³⁰ Khudori Sholeh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer, ...*, hal. 97-98.

³¹ M. Subhi-Ibrahim, *Al-Farabi: Sang Perintis Logika Islam*, Jakarta: Dian Rakyat, 2012, hal. 49.

Meskipun ketiga tokoh di atas memiliki perincian yang berbeda dalam bangunan argumentasinya masing-masing. Setidaknya, mereka memiliki fondasi dan tujuan yang sama, yaitu untuk mengetahui awal dari penciptaan. Sebagai filosof Muslim awal, epistemologi yang digagas oleh al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina terbilang baru, baik dilihat dari sisi Islam maupun dari filsafat Yunani. Mereka pun banyak terpengaruh oleh aliran filsafat Aristotelian dan pemikiran-pemikiran neo-platonisme.³²

b. Epistemologi Keraguan Sufistik

Orientasi penggunaan akal dari para filsuf aliran *peripatetik-emanasionis* dalam menjabarkan konsepsi Tuhan dan alam, mendapat kritikan tajam dari al-Ghazali. Hal itu diakibatkan, al-Ghazali merupakan seorang teolog Muslim yang mengedepankan akidah dalam fondasi berpikirnya. Menurutnya, manusia tidak akan mampu menemukan konklusi terhadap pengetahuan metafisika. Terlebih jika pengetahuan yang dimaksud adalah konsepsi tentang Tuhan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para filosof aliran Aristotelian maupun dari penganut neo-platonisme.³³

Pada mulanya, al-Ghazali tidak menolak adanya wujud esensial. Hanya saja dia menolak untuk memberikan pendasaran kritis dan selektif dalam mengetahui entitas Tuhan. Khususnya jika merujuk pada kecenderungan para filosof Muslim awal yang menjadikan akal dan indra sebagai fitur dalam mengetahui Tuhan.³⁴ Oleh karena itu, al-Ghazali turut berupaya untuk menuangkan gagasan pemikirannya terkait problematika tersebut, yaitu dengan menggunakan epistemologi keraguan sufistik.³⁵

Sebagai gagasan tandingan terhadap konsepsi wujud dalam metafisika al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina, al-Ghazali melandasi pemikirannya dengan memberikan klasifikasi wujud. Menurutnya, terdapat lima klasifikasi wujud yang dapat memberikan gambaran terhadap kerancuan pemikiran peripatetisme Muslim tersebut.³⁶ *Pertama* wujud esensial (*wujûd adz-dzâtî/wujûd haqiqî*), yaitu wujud yang berada di luar kuasa indra dan akal. Kategori wujud semacam ini bukan menjadi ranah manusia untuk menakwilkannya. Meskipun indra dan akal masih

³² Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2005, hal. 104.

³³ al-Ghazali, *Kerancuan Filsafat: Tahafut al-Falasifah*, Yogyakarta: Forum, 2015, hal. 125-126.

³⁴ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 109.

³⁵ Marhani, *Relevansi Pemikiran Akhlak al-Ghazali dalam Kehidupan Sosial Masyarakat*, Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2021, hal. 52.

³⁶ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 93.

memiliki kehendak untuk dapat mempersepsikan wujud tersebut. Wujud dalam kategori esensial, di antaranya berupa wujud Tuhan, langit, binatang, dan hari akhir.

Kedua, wujud indrawi (*wujûd al-hissî*) yaitu wujud yang menjelma dalam penglihatan mata dan tidak memiliki wujud aktual. Seperti pada wujud yang divisualisasikan oleh penglihatan mata orang-orang yang bermimpi. *Ketiga*, wujud khayalan (*wujûd al-khayâlî*) yaitu kategori wujud yang merupakan bentuk indrawi yang tidak dalam penglihatan mata, seperti visualisasi wujud benda, binatang, dan manusia yang tidak sedang berada dalam penglihatan mata. *Keempat*, wujud rasional (*wujûd al-'aqlî*), yaitu wujud yang memiliki ruh, hakikat, dan makna sehingga manusia dapat melakukan penyingkapan makna terhadapnya dengan menggunakan akal, seperti tangan dengan tindakan fungsional yang dapat dilakukan darinya, kemampuan tangan inilah yang termasuk dalam kategori wujud rasional.

Adapun yang *terakhir* adalah wujud imitatif (*wujûd asy-syibhi*). Wujud yang tidak memiliki bentuk aktual, baik dari hakikat, khayal, maupun dilihat dari kemampuan akal untuk mengindranya, wujud semacam ini dapat dilihat dari perumpamaan seorang laki-laki dengan seekor singa. Maksudnya, seorang laki-laki tidaklah menyerupai wujud singa, namun kekuatannya diumpamakan sama seperti singa.³⁷

Tujuan al-Ghazali dalam kategorisasi wujud di atas, yaitu untuk memberikan argumen logis akan keterbatasan indra dan akal dalam mengetahui wujud Tuhan yang esensial.³⁸ Menurutnya, indra dan akal yang diyakini oleh filosof rasionalisme dan empirisme bukanlah ilmu yang meyakinkan untuk sampai pada hakikat Tuhan.³⁹ Beranjak dari hal itu, al-Ghazali kemudian memberikan alternatif lain dalam mengetahui realitas Tuhan, yaitu dengan hati dan intuisi. Al-Ghazali berasumsi bahwa hanya dengan hati dan intuisi yang dapat mewartakan “Nur Ilahi” dan menyingkap kebenaran mutlak. Keyakinan bahwa akal dan indra dapat menyingkap hakikat perkara, disebut oleh al-Ghazali sebagai bentuk reduksi terhadap kebenaran dan rahmat Ilahi.⁴⁰

³⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 95-96.

³⁸ Kasmuri Selamat, *Filsafat Ketuhanan Para Filosof Muslim*, Pekanbaru: Cahaya Firdaus Publishing and Printing, 2022, hal. 74.

³⁹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 100-101.

⁴⁰ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 106-107.

c. Aliran Peripatetik-Teleologis

Berdasar dari kritik keraguan al-Ghazali di atas, Ibnu Rusyd memberi argumentasi yang menyatakan negasi terhadap respons al-Ghazali. Begitupun halnya terhadap aliran *peripatetik-emanasionis*, Ibnu Rusyd tidak melupakan perhatian dari epistemologi tersebut. Menurutnya, para pemikir Muslim terdahulu telah gagal dalam memahami relasi filsafat dan syariat sebagai alat untuk mengetahui kebenaran absolut.⁴¹ Ibnu Rusyd meyakini bahwa antara filsafat dan syariat, memang memiliki konsep tersendiri dalam menemukan kebenaran. Namun di saat yang sama keduanya juga memiliki relasi saling mendukung yang sama sekali tidak bertentangan. Mempertentangkan kedua alat tersebut, dalam pandangan Ibnu Rusyd merupakan suatu hal yang bid'ah secara syariat, dan bentuk *logical fallacy* dalam perspektif filsafat.⁴²

Dalam perspektif Ibnu Rusyd, intervensi pemikiran neo-platonis dalam pemikiran aliran peripatetik-emanasionis, menjadi alasan utama munculnya respons skeptis al-Ghazali terhadap filsafat.⁴³ Maka dari itu, Ibnu Rusyd berupaya untuk memurnikan kembali kesalahpahaman di atas dengan menggunakan filsafat Aristotelian tanpa intervensi pihak lain. Terdapat perbedaan dasar dari upaya penyingkapan realitas Tuhan antara Ibnu Rusyd dengan ketiga filosof aliran peripatetik-emanasionis. Jika filosof peripatetik sebelumnya lebih menggunakan logika menurun, yaitu realitas berawal dari proses emanasi Tuhan. Berbeda dengan itu, Ibnu Rusyd lebih menggunakan “logika menaik” dalam menjelaskan realitas/*maujud*. Sederhananya pengetahuan terkait realitas tentang Tuhan, dapat diketahui berdasarkan adanya penelusuran unsur-unsur indrawi yang secara spesifik menuju kepada realitas Tuhan. Dengan kata lain aliran filsafat peripatetik-teleologis.⁴⁴

Asumsi tersebut diawali dengan pendapat bahwa manusia terdiri dari dua fakultas (alat), yaitu fakultas lahir dan fakultas batin. Fakultas lahir memberikan dasar kepada manusia bahwa mereka diberi kemampuan untuk mengakses dimensi-dimensi fisik. Indra menjadi atribut utama dalam fakultas lahir ini. Sedangkan fakultas batin memiliki fungsi untuk mengetahui sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh fakultas lahir. Kedua fakultas tersebut kemudian disederhanakan menjadi fakultas berpikir, fakultas amarah-berani, dan fakultas syahwat. Menurut Ibnu Rusyd,

⁴¹ Halimatuzzahro, *Filsafat Politik Ibnu Rusyd: Telaah Kitab al-Daruri fi as-Siyasa: Mukhtasar Kitab as-Siyasah li Aflatun*, Yogyakarta: Pustaka Egaliter, 2022, hal. 34.

⁴² Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 116-117.

⁴³ Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam, ...*, 2005, hal. 105.

⁴⁴ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 125.

fakultas yang berperan dalam upaya menemukan pengetahuan tentang Tuhan, adalah Fakultas berpikir.⁴⁵ Hal itu disebabkan, antara fakultas syahwat dan amarah-berani, keduanya merupakan dua hal yang berada dalam kendali hati. Adapun kendali hati, hanya dapat terarah pada kebaikan jika dikendalikan oleh fakultas berpikir (akal budi).⁴⁶

Berdasar dari pemaparan di atas, dapat dikatakan bahwa pada dasarnya manusia memiliki kemungkinan untuk mengetahui hal-hal yang bersifat indrawi dan khayali melalui fakultas lahir. Pada saat yang sama, manusia juga dapat menemukan pengetahuan terhadap sesuatu yang universal (terkait realitas Tuhan). Selain itu, manusia berkemampuan untuk melakukan perenungan mendalam terhadap hal-hal yang bersifat non-indrawi melalui fakultas berpikir.⁴⁷ Dengan melihat spesifikasi epistemologi Ibnu Rusyd, tidak salah jika dikatakan bahwa nalar pemikiran Ibnu Rusyd tergolong dalam epistemologi peripatetik-teleologis-metafisik.

Ibnu Rusyd juga merespons penolakan al-Ghazali terhadap prinsip kausalitas. Menurutnya, apa yang dilakukan oleh al-Ghazali adalah suatu bentuk penegasan terhadap kemutlakan kekuasaan Tuhan, yaitu dengan menanggalkan hukum kausalitas. Implikasinya, tidak terdapatnya pola rasional dalam menjelaskan realitas Tuhan yang dapat diamati manusia. Dalam pandangan Ibnu Rusyd, hal tersebut sama saja dengan meruntuhkan prinsip Tuhan sebagai sang pencipta alam dan sebagai pengatur Yang Maha Bijak. Oleh karena itu, tujuan utama Ibnu Rusyd dalam pemikirannya, yaitu untuk menjelaskan eksistensi Tuhan berdasarkan unsur-unsur keindahan indrawi.⁴⁸

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Aliran filsafat peripatetik lebih bersifat diskursif, cenderung menggunakan akal, mengesampingkan intuisi. Selain itu, fokus utama dalam filsafat peripatetik cenderung kepada filsafat teoretis-metafisik dibandingkan filsafat praktis. Adapun tujuan dari filsafat peripatetik, sedapat mungkin untuk memberikan penalaran rasional terhadap relasi agama dengan filsafat, khususnya relasi keduanya terhadap konsepsi ketuhanan. Di sisi lain, al-Ghazali dengan pemikirannya cenderung bersifat skeptis terhadap pendayagunaan akal untuk menemukan pengetahuan terhadap Tuhan. Oleh sebab itu, al-Ghazali berpendapat bahwa Tuhan hanya dapat

⁴⁵ ⁴⁵ Kasmuri Selamat, *Filsafat Ketuhanan Para Filosof Muslim, ...*, hal. 110.

⁴⁶ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 121-122.

⁴⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 124.

⁴⁸ Ahmad Zainul Hamdi, *Tujuh Filsuf Muslim Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004, hal. 198.

dijangkau dengan hati dan intuisi. Tentunya hal itu berbanding terbalik dengan apa yang telah digagas oleh filosof yang mendahuluinya. Kendati demikian, intensitas dari kedua perdebatan tersebut, menghantarkan filsafat Islam untuk menemukan landasan awal menuju titik kulminasi falsafah pemikiran Islam.⁴⁹

d. Aliran Filsafat Iluminasi

Di belahan dunia Timur (Persia, telah muncul para pemikir Muslim yang secara masif memberikan andil dalam konsepsi tentang ketuhanan. Salah satunya adalah Suhrawardi dengan filsafat iluminasinya atau dapat pula disebut *al-hikmah al-isyrâqiyyah*. Prinsip utama dalam filsafat Suhrawardi, bertujuan untuk mengetahui kebenaran melalui pengalaman-pengalaman intuitif, lalu menalarnya secara logis dan rasional.⁵⁰ Upayanya dalam menyingkap misteri-misteri Tuhan, diawali dengan asumsi bahwa wujud memiliki hierarki. Mulai dari wujud yang paling atas hingga hierarki yang berada pada posisi terendah. Berbeda dengan aliran peripatetik-emanasionis yang memaknai hierarki wujud secara intelektual, Suhrawardi memaknainya identik dengan cahaya dan sinar. Dengan kata lain, Tuhan sebagai sumber cahaya memancarkan cahayanya sehingga melahirkan cahaya yang lainnya. Semakin rendah posisi hierarkinya, maka semakin redup pula intensitas cahaya yang ada padanya.⁵¹

Pengidentikan wujud dengan cahaya memiliki keunggulannya tersendiri. *Pertama*, cahaya merupakan zat yang tidak akan pernah terpisahkan dengan sumber cahaya, suatu kemustahilan jika sumber cahaya tidak memiliki cahaya. Implikasi dari analogi tersebut, dapat memberikan persepsi akan keterikatan Tuhan sebagai sumber cahaya dengan alam semesta yang berlaku sebagai cahaya yang berada di bawah sumber cahaya. Keunggulan *kedua*, konsepsi wujud Tuhan dengan analogi cahaya dapat memberikan penggambaran terhadap kedekatan Tuhan dengan makhluk-Nya. Semakin wujud berada dalam kedekatannya dengan sumber cahaya, maka semakin intens pula hikmah/pancaran cahaya yang akan dia dapatkan.⁵²

⁴⁹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 126.

⁵⁰ Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam, ...*, hal. 143.

⁵¹ Dalam pandangan Suhrawardi, antara cahaya dengan sumber cahaya merupakan dua hal yang tidak dapat terpisahkan. Hanya saja memang semakin jauh cahaya dari sumber cahayanya, maka semakin redup pula sinar yang dihasilkan. Dengan demikian, kesatuan antara ciptaan dengan sumber ciptaan tidak dapat terpisahkan secara intelektual. Lihat: Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam, ...*, hal. 147.

⁵² Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam, ...*, hal. 147.

Menurut Suhrawardi manusia terdiri dari dua unsur, yaitu jiwa dan badan. Dalam pandangan Suhrawardi, jiwa merupakan suatu hal yang bersumber dari *perennial wisdom* (hikmah/kebijaksanaan abadi).⁵³ Sehingga jiwa tidak akan pernah hancur sekalipun badan sebagai fisik akan hancur.⁵⁴ Jiwa manusia memiliki otoritas untuk mengetahui kebenaran, yaitu dengan adanya intuisi dan akal. Sejalan dengan unsur-unsur dalam diri manusia tersebut, Suhrawardi membagi manusia dalam beberapa kategori dalam hal “mengetahui kebenaran.” Dalam hal mengetahui kebenaran, Suhrawardi membatasinya hanya kepada beberapa kategorisasi filsuf. Baik filsuf mistis (teosofi) maupun filsuf diskursif (filsuf rasional), sebagaimana hierarki berikut;

Gambar II. 1. Hierarki Otoritas Filsuf

	Pengalaman Mistik	Kemampuan Diskursif
Filsuf Ketuhanan	Mendalam	Mempunyai
Filsuf Ketuhanan	Mendalam	Lemah
Filsuf Ketuhanan	Mendalam	Tidak Punya
Filsuf Diskursif	Lemah	Mendalam
Filsuf Diskursif	Tidak punya	Mendalam

Otoritas tertinggi yang dapat mengetahui kebenaran, menurut Suhrawardi adalah para filsuf ketuhanan yang memiliki pengalaman mistik mendalam. Tentunya bagi filsuf yang memiliki kemampuan dalam menguraikan pengalaman mistiknya. Apabila tidak didapati seseorang dengan kategori demikian, maka otoritas tersebut dipegang oleh filsuf ketuhanan yang memiliki pengalaman mistik mendalam, namun memiliki kemampuan sederhana dalam menguraikan pengalaman mistiknya. Jika masih tidak didapati, maka pemegang otoritas kebenaran dipegang oleh filsuf ketuhanan yang disertai pengetahuan mistik mendalam. Meski tidak disertai pengetahuan untuk menjelaskan pengalaman mistiknya.⁵⁵

e. Aliran Filsafat Transendental

Sama halnya dengan Suhrawardi, terdapat pemikir lain dari Persia yang turut memberi andil dalam perkembangan falsafah pemikiran Islam, yaitu Mulla Shadra. Karakteristik pemikiran Shadra mencakup sintesis

⁵³ Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, ..., hal. 141

⁵⁴ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 131.

⁵⁵ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 133-134.

dari pemikiran filosofis Muslim dari al-Kindi hingga Suhrawardi. Bahkan termasuk nalar *'irfani* Ibnu 'Arabi (w. 1240 M.) dan pemikiran kalam filosofis dari Nashiruddin ath-Thausi (w. 1274 M.). Selain itu, Shadra juga memasukkan dimensi-dimensi tasawuf dalam pemikirannya.⁵⁶ Sebagaimana Shadra merupakan seorang yang telah mencapai puncak teoritisnya sebagai seorang pemikir Muslim, dapat dilihat dari pendayagunaan ilham dan intuisi dalam pemikirannya.⁵⁷ Dengan pemikirannya tersebut, Shadra berhasil mendirikan suatu aliran filsafat baru dalam perkembangan pemikiran Islam. Gagasan Shadra ini kemudian lebih dikenal dengan istilah filsafat transendental (*al-hikmah al-muta'aliyah*).⁵⁸

Shadra membangun gagasannya dengan argumen ontologis terkait *wujûd* (eksistensi) dan *mahiyah* (esensi). *Wujûd*/eksistensi, merupakan suatu hal yang utama bila dibandingkan dengan *mahiyah*/esensi. Hal itu disebabkan, esensi pada hakikatnya merupakan suatu hal keberadaannya mengikuti eksistensi. Esensi dalam hal ini merupakan suatu hal yang berhubungan dengan definisi, seperti definisi manusia, binatang, langit, dan sebagainya. Sedangkan eksistensi atau *wujûd*, adalah suatu hal yang hendak didefinisikan. Dari pengertian tersebut, jelas bahwa untuk merumuskan esensi, diperlukan adanya eksistensi atau wujud yang hendak didefinisikan.⁵⁹

Kendati menurut Shadra *wujûd* merupakan suatu realitas tunggal,⁶⁰ Shadra membagi *wujûd* ke dalam dua kategori. *Pertama*, *wujûd* yang tidak murni, yaitu *wujûd* yang memiliki esensi (*wujûd* manusia). *Kedua*, *wujûd* yang murni, yaitu wujud yang tidak memiliki esensi (*wujûd* Tuhan).⁶¹

⁵⁶ Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Shadra: Konsep Ittihâd al-'Aqil wa al-Ma'qûl dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyah*, Bandung: Muthahhari Press, t.th., hal. 179.

⁵⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 147.

⁵⁸ Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam, ...*, hal. 165.

⁵⁹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 150.

⁶⁰ Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam, ...*, hal. 175.

⁶¹ Dalam pandangan Shadra, *wujûd* merupakan realitas tunggal, kategorisasi *wujûd* tersebut hanya bertujuan untuk mempertegas perbedaan eksistensi Tuhan dan manusia. Hal tersebut, bertujuan untuk membedakan bahwa manusia merupakan *wujûd* yang lemah dan terikat dengan ruang dan waktu, sedangkan Tuhan merupakan *wujûd* yang abadi kesempurnaannya. Sedikit berbeda dengan aliran peripatetik yang sama-sama meyakini adanya *ashâlah al-wujûd* "keutamaan eksistensi", Shadra membedakannya dengan adanya sifat *tasykik al-wujûd* "gradasi eksistensi/ambiguitas eksistensi". Tuhan menempati hierarki tertinggi dalam realitas wujud, mengingat eksistensinya yang tidak terikat dengan esensi.

Manusia dan alam sebagai perwakilan *wujûd* tidak murni, memiliki potensi untuk berkembang sesuai dengan kapasitas kekuatan, kelemahan, kesempurnaan, dan kekurangannya. Hal itu disebabkan manusia dan alam merupakan suatu unsur yang bersifat fluktuatif. Sedangkan Tuhan sebagai *wujûd* tidak murni sebagai entitas yang tidak terikat pada sifat-sifat yang fluktuatif. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa manusia merupakan *wujûd* yang pada hakikatnya akan terus mengalami gerak substansial. Sedangkan Tuhan merupakan *wujûd* yang sama sekali tidak terikat dengan gerak.⁶²

Beranjak dari asumsi di atas, sifat fluktuatif pada manusia yang bergerak secara gradatif. Hal itu memungkinkan manusia untuk sampai kepada pengetahuan —dalam istilah Shadra disebut persepsi— terhadap Tuhan. Kemungkinan itu tergantung pada sampai mana tingkatan kesempurnaan potensi akal yang dimiliki manusia. Akal memungkinkan manusia untuk dapat mempersepsikan argumentasi yang bersifat rasional dan logis (akal teoretis). Selain itu, manusia juga mampu memberikan persepsi terhadap hal-hal yang bersifat dugaan dalam logika. Perpaduan fungsi akal inilah yang kemudian dapat mengantarkan manusia untuk mengetahui realitas Tuhan.⁶³

Berdasarkan uraian tentang beberapa tokoh di atas, secara umum dapat disimpulkan bahwa paradigma pemikiran klasik lebih terkesan teoretis dan teosentris. Pemikiran Islam dari para ulama klasik, berfokus pada persoalan *wujûdi* dan persoalan *mi'yari* “apakah Tuhan memiliki maksud tertentu yang melatarbelakangi perbuatan-perbuatan-Nya?”⁶⁴ Pemikiran-pemikiran itulah yang menjadi fondasi dasar nuansa teosentris dalam penafsiran Al-Qur'an. Corak pemikiran yang teoretis dan teosentris, berdampak pada intensitas pembacaan ilahiah terhadap wahyu Al-Qur'an. Hal itu menjadikan produk penafsiran di masa klasik, lebih berfokus pada persoalan-persoalan ketuhanan yang bersifat metafisik.

Kecenderungan rasional dalam memahami konsep ketuhanan, berimplikasi terhadap corak penafsiran wahyu Tuhan yang dimaknai pula secara rasional. Penafsiran Al-Qur'an model ini dapat dilihat dari penafsiran yang dilakukan oleh kaum Muktazilah, sebagaimana dalam *Tafsîr al-Kasysyâf* karya az-Zamakhsyari (w. 1143 M). Selain itu, terdapat

Adapun hierarki terendah merupakan tahap bagi wujud yang bersifat material. Lihat: Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, ..., hal. 178.

⁶² Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 152-153.

⁶³ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 159.

⁶⁴ Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush*, ..., hal. 131-133.

pula penafsiran Al-Qur'an yang lebih mendasarkan penafsirannya terhadap kecenderungan sufistik, seperti penafsiran Ibnu 'Arabi, serta penafsiran Al-Qur'an yang dielaborasi oleh pemikir teosofis seperti Mulla Shadra.⁶⁵ Meskipun dengan ragam corak tersebut, umumnya masih berada dalam lingkup teosentris yang statis dan tidak begitu menaruh *concern* terhadap persoalan-persoalan kemasyarakatan.⁶⁶

2. Paradigma Antroposentrisme

Rekam jejak sejarah telah memberikan gambaran bagaimana paradigma pemikiran Islam klasik yang cenderung berfokus pada persoalan-persoalan teosentris-metafisik. Kemudian beranjak menuju paradigma pemikiran Islam yang lebih berporos pada persoalan-persoalan humanistik dan kebebasan individu.⁶⁷ Konflik dan problematika di era modernisasi, menjadi penanda awal terjadinya pergeseran paradigma tersebut. Hal itu pula yang sekaligus menjadi alasan terjadinya pergeseran paradigma pemikiran Islam.⁶⁸ Di antara penyebab munculnya pergeseran paradigma pemikiran Islam, tidak lepas dari peran cendekiawan di belahan dunia Barat yang telah mengakomodasi revolusi ilmu pengetahuan. Munculnya gerakan sekularisasi yang mulai mendistorsi tatanan intelektual maupun sistem pemerintahan di dunia Timur, menjadi salah satu contoh masifnya pengaruh dari revolusi ilmu pengetahuan. Khususnya bagi negara-negara Timur dengan mayoritas penganut ajaran agama Islam.⁶⁹

Khazanah keilmuan Islam yang berkembang di masa klasik, nyaris tidak mengenal anomali. Ortodoksi gerakan pemikiran keagamaan menjadi suatu hal paling patut untuk dicurigai sebagai sebab utama dalam kebekuan pemikiran Islam.⁷⁰ Ketika berbicara ortodoksi pemikiran dalam Islam, maka akan tergambar bagaimana persetujuan para mutakalim dalam mengukuhkan argumen teologisnya. Seperti pada pemikiran kaum Muktazilah yang amat berpegang pada pemikiran rasionalnya. Rasionalitas pemikiran Muktazilah itu kemudian berdampak kepada

⁶⁵ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoekslektik: Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an*, Disertasi, Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2018, hal. 50-51.

⁶⁶ Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush, ...*, hal. 162.

⁶⁷ Nasihun Amin, *Pemikiran Teologi Islam Modern*, Semarang: Lawwana, 2021, hal. 40.

⁶⁸ Sindung Haryanto, *Sosiologi Agama dari Klasik hingga Postmodern*, Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2015, hal. 246.

⁶⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 112.

⁷⁰ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Kontemporer, ...*, hal. 109.

pemahaman ontologis terhadap Al-Qur'an dan menolak kekekalan. Hal itu tentu bertentangan dengan kemukjizatan Al-Qur'an yang diyakini oleh sebagian besar umat Islam.⁷¹ Contoh lain dari ortodoksi pemikiran Islam, dapat dilihat dari pemikiran Asy'ariyah yang memanfaatkan pola berpikir Yunani untuk mengukuhkan ortodoksi ajaran teologisnya.⁷²

Di samping itu, kemunculan para pemikir Muslim yang mengenyam pendidikan di belahan dunia Barat, menjadi alasan lain munculnya poros baru dalam paradigma pemikiran Islam. Umumnya, keresahan para pemikir era modern itu, dilandasi oleh persoalan keberagaman dalam tubuh masyarakat Muslim. Mereka menganggap umat Muslim telah mengalami kemandekan dan semakin tersisih dalam kontestasi intelektual di hadapan dunia.⁷³ Perlu disadari, pada kenyataannya para intelektual Muslim terdahulu telah berpengaruh besar terhadap rasio intelektual di belahan dunia secara universal.⁷⁴ Akibatnya kerinduan terhadap era kegemilangan intelektual Muslim di era klasik semakin menjamur di benak cendekiawan Muslim kala itu. Oleh karena itu, gagasan-gagasan yang dituangkan oleh para protagonis Muslim modern, lebih berfokus pada relasi Islam dengan keilmuan-keilmuan sekuler. Begitupun dalam kepentingannya untuk memacu kesadaran intelektual dari berbagai komunitas Muslim.

Istilah “Modernisme Islam” atau “Muslim Modernis” merupakan suatu istilah yang disandarkan kepada para cendekiawan Muslim yang turut mewarnai semarak rekonsiliasi keyakinan Islam dengan nilai-nilai modern. Dalam hal ini, konstitusionalisme, nasionalisme, kebebasan penafsiran agama, hak-hak wanita, kebangkitan kembali budaya, dan isu-isu lain yang berjalan berkelindan dengan paradigma pemikiran di era modern.⁷⁵ Diketahui bahwa era awal kebangkitan Islam diprakarsai oleh al-Afghani (w. 1897 M.), Abduh (w. 1905 M.), dan Ridha (w. 1935 M.). Tetapi, pergumulan pemikiran Islam telah banyak melahirkan gagasan yang berupaya untuk menjadikan ajaran Islam sebagai penawar bagi isu-

⁷¹ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2021, hal. 193.

⁷² M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, ..., hal. 111.

⁷³ Budi Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam, Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme: Paradigma Baru Islam Indonesia*, Jakarta: LSAF, 2010, hal. 514.

⁷⁴ Budi Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam, Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme: Paradigma Baru Islam Indonesia*, ..., hal. 859.

⁷⁵ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 220.

isu kompleks era modernisasi.⁷⁶ Dapat dilihat dari produk pemikiran Islam di belahan dunia Arab dan Persia, seperti Muhammad Arkoun (w. 2010 M.), Muhammad Shahrur (w. 2019 M.), Hasan Hanafi (w. 2021 M.), Nasr Hamid Abu Zaid (w. 2010 M.), dan masih banyak lagi para pemikir Muslim lainnya yang menaruh perhatian pada persoalan tersebut.⁷⁷

Semarak yang dibawa oleh para cendekiawan di atas, tidak berhenti di belahan dunia Arab saja. Pemikiran mereka juga merembes ke Nusantara, khususnya Indonesia dan Malaysia.⁷⁸ Oleh karena itu, penulis akan memaparkan sebagian dari para cendekiawan Muslim yang berporos pada tendensi praksis-antroposentris. Sekiranya para pemikir di bawah, dapat merepresentasikan suatu paradigma dalam pemikiran Islam. sebagai berikut;

a. Epistemologi Sekularisasi Islam

Berbicara tentang epistemologi sekularisasi Islam di Indonesia, akan menghantarkan seseorang kepada salah satu pemikir Muslim kontroversial dari Indonesia. Cendekiawan yang dimaksudkan dalam hal ini yaitu Nurcholis Madjid (w. 2005 M.) yang akrab dipanggil Cak Nur.⁷⁹ Gagasan inti dari pemikiran Cak Nur dapat dilihat dari ide sekularisasi Islam yang dicanangkan olehnya. Cak Nur membangun asumsi dasar dalam nalar epistemologinya berlandaskan pada dua hal, yaitu dari segi kebahasaan dan segi sosiologis dari istilah sekuler.

Pertama, dari segi kebahasaan, Cak Nur mengambil sisi positif kata sekuler berdasarkan pada definisinya. Kata sekuler menurutnya berasal dari bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur`an dan dari bahasa Latin. Cak Nur berpendapat, istilah sekuler merujuk pada kata *saeculum* yang jika diterjemahkan dapat berarti zaman yang berorientasi pada waktu. Kata tersebut, memiliki makna yang bertentangan dengan kata *eternum* (abadi). Sedangkan dalam bahasa Al-Qur`an, padanan kata yang paling sesuai dengan pengertian ini adalah kata *ad-dunyâ* (dunia) yang berakar pada kata *al-adnâ`* (yang terdekat).⁸⁰

Kedua, jika ditilik dari sudut pandang sosiologis, kata sekuler dapat berimplikasi pada dua hal, yaitu sekuler dalam artian paham

⁷⁶ Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur`an dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Kencana, 2019, hal. 163-164.

⁷⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 52.

⁷⁸ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 189.

⁷⁹ Fauzi, *Politik Islam Perspektif Nurcholis Madjid serta Pengaruhnya terhadap Kebangkitan Intelektual Indonesia*, Bintan: STAIN SAR Press, 2022, hal. 40.

⁸⁰ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 193.

sekularisme dan sekuler dalam artian proses sekularisasi. Menurut Cak Nur, sekularisme merupakan paham tidak bertuhan yang mengantarkan seseorang pada ateisme, sedangkan sekularisasi merupakan suatu proses penduniawian suatu hal yang duniawi.⁸¹

Beranjak dari pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahwa ide sekularisasi Cak Nur, bukan bermaksud untuk memarginalisasi ajaran Islam. Tidak pula bertujuan untuk menerapkan prinsip sekularisme dalam praksis kehidupan sehari-hari manusia. Melainkan untuk memberikan ruang pada potensi manusia yang telah terbelenggu oleh sakralisasi pemikiran-pemikiran keagamaan maupun tradisi-tradisi keberagamaan dalam Islam.⁸² Menurut Cak Nur, Islam sepatutnya menjadi agama perseorangan yang tidak memiliki lembaga otoriter yang dapat mengatur dan menguasai wewenang keagamaan.⁸³ Hal itu disebabkan, manusia diberi kelonggaran untuk mencari suatu hal yang indrawi dan yang bersifat operatif. Bahkan, sudah barang wajib bagi manusia untuk mengerahkan segala kemampuannya untuk meraih hal tersebut.⁸⁴ Meskipun demikian, sekularisasi ala Cak Nur masih memberikan batasan-batasan tertentu yang tidak dapat dijangkau oleh hal-hal manusiawi, seperti kebenaran hakiki yang merupakan ranah Ilahi.⁸⁵

Epistemologi Sekularisasi Islam ala Cak Nur, bertujuan untuk memberi orientasi baru dalam memahami Islam. Epistemologi Sekularisasi Islam diharapkan dapat berperan aktif dalam memberikan solusi terhadap problematika kehidupan manusia secara universal. Menurutnya, Islam secara hakikat sejalan dengan semangat kemanusiaan secara universal. Tentu, sebagai agama yang universal, ajaran Islam secara intrinsik sepantasnya dimaknai sebagai agama yang mengakui kebenaran agama lain dan tidak bergelut hanya pada orbit komunal-partikular.⁸⁶ Masih dalam pandangan Cak Nur, inti dari ajaran Islam menurutnya sejalan dengan cita-cita manusia pada umumnya. Dengan kata lain, Islam terbuka terhadap dimensi-dimensi humanisme dan mempercayai kebaikan alami dalam diri manusia.⁸⁷ Oleh sebab itu, Islam sejati adalah agama yang

⁸¹ Budi Munawar-Rachman (ed.), *Karya-Lengkap Nurcholis Madjid*, Jakarta: NCMS, 2019, hal. 250.

⁸² Budi Munawar-Rachman (ed.), *Karya-Lengkap Nurcholis Madjid*, ..., hal. 280.

⁸³ Budi Munawar-Rachman (ed.), *Karya-Lengkap Nurcholis Madjid*, ..., hal. 315.

⁸⁴ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 205.

⁸⁵ Budi Munawar-Rachman (ed.), *Karya-Lengkap Nurcholis Madjid*, ..., hal. 282.

⁸⁶ Husniyatus Salamah Zainiyati, *Pendidikan Islam Berbasis Karakter Perspektif Gus Dur dan Cak Nur*, Depok: Rajawali Buana Pustaka, 2021, hal. 74-75.

⁸⁷ Budi Munawar-Rachman (ed.), *Karya-Lengkap Nurcholis Madjid*, ..., hal. 59.

tidak hanya baik pada umat Islam itu sendiri, melainkan kepada seluruh elemen masyarakat.

Upaya desakralisasi produk pemikiran Islam sebagaimana Cak Nur, sedikit banyaknya sejalan dengan apa yang digagas oleh Muhammad Arkoun. Intervensi fanatisme dalam khazanah pemikiran Islam, merupakan titik tumpu yang hendak direspons oleh Arkoun. Menurutnya, pengaruh ortodoksi pemikiran Islam di era pertengahan (era afirmatif pemikiran Islam) turut bertanggungjawab atas penyimpangan terhadap pemaknaan wahyu yang terbelenggu oleh aliran atau madzhab. Bahkan oleh intervensi kepentingan dari penguasa.⁸⁸

Arkoun menilai bahwa pemikiran Islam yang bersifat tendensius-ideologis ketika dihadapkan dengan budaya liberalisasi intelektual, seringkali menimbulkan sikap antipati yang memicu manuver politik. Tidak jarang hal itu justru menimbulkan gerakan-gerakan militer bersenjata.⁸⁹ Berdasar pada argumen tersebut, menurut Arkoun klaim bahwa Islam merupakan ajaran yang toleran dengan setumpuk rekam historisnya, merupakan suatu tindakan naif. Pasalnya, esensi Islam yang selama dikumandangkan tidak sejalan dengan eksistensinya yang banyak diwarnai gerakan intoleransi seperti terorisme, konflik bersenjata, bom bunuh diri, dan sebagainya.⁹⁰ Oleh karena itu, Arkoun berpendapat bahwa jalan yang dapat ditempuh untuk menemukan solusi dari problematika tersebut, adalah dengan deradikalisasi, demitologisasi, dan desakralisasi pemikiran Islam. Hal itu karena ajaran Islam dalam dekade terakhir telah jauh melenceng dari sumber pokok dalam Islam.⁹¹

Asumsi Arkoun di atas sejalan dengan apa yang diutarakan oleh Alfred North Whitehead, yaitu *“the ages of faith are the ages of rationalism.”* Masa keimanan adalah masa yang berorientasi pada nalar kritis dan nalar rasionalisme. Whitehead berpendapat bahwa agama merupakan kerinduan akan kebenaran. Ketika ajaran agama secara masif terdistorsi oleh pemikiran manusia yang tendensius serta berhenti mencari kejelasan dan kebenarannya, maka agama hanya akan membawa penganutnya pada titik terendah.⁹²

⁸⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 50.

⁸⁹ Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi Books, 2002, hal. 17.

⁹⁰ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, Bandung, Mizan, 2011, hal. 49.

⁹¹ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, ..., hal. 54.

⁹² Alfred North Whitehead, *Religion in The Making*, Cambridge: Cambridge University Press, 1926, hal. 73.

Meskipun demikian, Arkoun secara objektif mengatakan bahwa upaya deradikalisasi dan sekularisasi memerlukan proses yang panjang. Mengingat ragam respons yang muncul dari berbagai kalangan, khususnya dari para agamawan serta elit politik yang memegang jabatan pemerintahan.⁹³

b. Epistemologi Islamisasi Ilmu

Gagasan sekularisasi Islam yang berorientasi kepada keilmuan-keilmuan sekuler, menuai kritikan dari para pemikir Muslim pro-Islamisasi.⁹⁴ Secara garis besar, sekularisasi bertujuan untuk memacu rasio intelektual umat Muslim untuk dapat maju selayaknya di negara-negara Barat. Hanya saja, gagasan sekularisasi oleh para protagonis Muslim pro Islamisasi dianggap sebagai gagasan yang kontroversial. Hal itu karena, epistemologi tersebut sangat menaruh tumpuan pada pemahaman humanisme dan pluralisme.⁹⁵

Selain itu, proyek sekularisasi dianggap sebagai suatu upaya yang dapat meruntuhkan determinasi agama dari simbol-simbol budaya yang telah diintegrasikan dengannya.⁹⁶ Tradisi intelektual Barat, memang telah membedakan antara sekularisasi (sistem terbuka) dengan sekularisme (sistem tertutup/ideologi). Hanya saja, al-Attas memandang bahwa keduanya merupakan hal yang sama secara substansi. Sekularisasi dan sekularisme menurut al-Attas adalah pembebasan terhadap agama, metafisik, dan terlepasnya manusia dari pengertian-pengertian religius. Dengan kata lain, manusia terlepas dari otoritas religius dan pandangan dunia metafisik.⁹⁷

Sebagai gagasan tandingan dari proyek sekularisasi, al-Attas kemudian menawarkan suatu formulasi ilmu yang disebut sebagai Islamisasi ilmu pengetahuan.⁹⁸ Gagasan tersebut diawali dengan asumsi bahwa dalam lintasan sejarah, proyek Islamisasi sudah menjadi topik utama yang digagas oleh para intelektual Muslim sejak era klasik, bahkan sejak masa kenabian. Menurut al-Attas, keberhasilan dari upaya Islamisasi tidak akan pernah terwujud melalui pengadopsian keilmuan-keilmuan

⁹³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 51.

⁹⁴ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 219.

⁹⁵ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 217.

⁹⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, hal. 17.

⁹⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 216.

⁹⁸ Fithriani Gade, *Orientasi Sains dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, t.tp.: Bandar Publishing, 2021, hal. 15.

Barat yang tidak berlandaskan pada wahyu. Hanya melalui tradisi kebudayaan yang dibekali dasar filosofis-rasional, proyek tersebut dapat berkontestasi dan menempatkan diri dalam konstelasi pemikiran Islam modern. Al-Attas menganggap bahwa keilmuan-keilmuan Barat, hanya bertindak sebagai benalu dalam upaya Islamisasi. Dampaknya hal itu hanya akan menghambat cita-cita Islam dalam kehidupan manusia.⁹⁹

Islamisasi Ilmu dalam pandangan al-Attas, bertujuan untuk memurnikan kembali orientasi dalam kehidupan bermasyarakat. Hal itu disebabkan, paradigma dalam masyarakat telah terdistorsi oleh pemikiran-pemikiran sekuler Barat. Sehingga al-Attas menghendaki agar kiranya praktik keberagamaan dapat mengutamakan nuansa-nuansa Islami dalam manifestasinya secara riil (*dewesternisasi*).¹⁰⁰ Menurutnya, Islam melalui wahyu merupakan sumber ilmu tentang realitas dan kebenaran akhir terkait Tuhan dan ciptaannya.¹⁰¹ Ketika orientasi dalam praktik keagamaan terdistorsi oleh nalar sekuler, hal itu sama saja dengan membatasi kemungkinan untuk mengetahui kebenaran akhir yang bersifat metafisik. Sebaliknya, ketika Islam dengan wahyunya ditempatkan sebagai sebuah paradigma, maka akan memungkinkan manusia dengan segala keterbatasan indrawinya untuk mengetahui realitas mutlak. Karena pada dasarnya, di samping perannya sebagai agama Islam juga dapat dipandang sebagai sebuah peradaban.¹⁰² Sebagaimana kandungan makna dalam wahyu yang sarat akan konsep ketuhanan, penciptaan, dan psikologi manusia.

Sejalan dengan gagasan Islamisasi ilmu dari Naquib al-Attas, Ismail Raji al-Faruqi (w. 1986 M.) juga memberikan respons terhadap gagasan sekularisasi Islam. Menurutnya, Islamisasi terhadap disiplin keilmuan merupakan suatu hal yang perlu —kalau tidak dapat disebut wajib— untuk dielaborasi secara seksama. Terlebih dalam bidang pendidikan mencakup lembaga pendidikan, kurikulum, bahkan pribadi yang bersentuhan langsung dengan hal-hal tersebut. Islamisasi dalam pandangan al-Faruqi menghendaki elaborasi kritis terhadap wawasan keilmuan modern abad ke-20 M., agar kiranya dapat disesuaikan dengan wawasan keislaman. Hal itu dapat dimulai dari redefinisi terhadap apa yang menjadi cakupan dalam kurikulum pendidikan, restrukturisasi data-data, memikirkan dan memproyeksikan kembali apa yang menjadi

⁹⁹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 219-220.

¹⁰⁰ Diffa Cahyani Siraj, “Islamisasi Ilmi Perspektif Syed Muhammad Naquib al-Attas” dalam *Fathir: Jurnal Studi Islam* Vol. 1 No. 1 Tahun 2024, hal. 40.

¹⁰¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism, ...*, hal. 148.

¹⁰² Darwis A. Soelaiman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan Perspektif Barat dan Islam*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019, hal. 164.

tujuannya. Kemudian mengevaluasi ulang kesimpulan-kesimpulan yang didapatkan, agar disiplin-disiplin keilmuan modern dapat memperkaya wawasan Islam secara masif dan aktual.¹⁰³

Dari sini dapat dikatakan bahwa, proyek Islamisasi pengetahuan beranjak dari konteks ke teks. Alur yang bertujuan untuk mengembalikan pengetahuan agar dapat kembali kepada poros yang ditetapkan oleh sebab awalnya, yaitu kembali kepada Tuhan yang esa. Disiplin keilmuan yang telah mengalami pendikotomian, diharapkan untuk dapat kembali ke habitat awalnya. Dengan ungkapan yang berbeda, Islamisasi pengetahuan menghendaki agar pengetahuan tertuju kepada kebenaran “yang satu” dan pengetahuan harus mengabdikan pada umat Muslim. Selama pengetahuan metodologis tidak terpatritasi dalam tubuh Islam, selama itu pula umat Islam akan berada pada posisi yang rentan dan rawan untuk mengalami ekspansi ke dalam.¹⁰⁴ Artinya perkembangan keilmuan tidak dapat berkembang secara progresif, melainkan hanya akan menambah dikotomi-dikotomi ilmu lainnya dalam tubuh Islam.

c. Epistemologi Pribumisasi Islam

Persetereuan epistemologis antara gagasan sekularisasi Islam dan Islamisasi pengetahuan, seakan menambah kesan ambigu bagi kalangan awam untuk memahami Islam secara progresif. Sekularisasi menghendaki pendayagunaan ilmu sekuler untuk memacu nalar intelektual Muslim. Dengan tujuan agar umat muslim dapat berkembang selayaknya dunia Barat. Tetapi, hal itu justru memicu kritik epistemologis dari cendekiawan pro-Islamisasi yang menghendaki dewesternisasi paradigma Islam.¹⁰⁵

Akibatnya, Islam dan keilmuan sekuler seringkali dianggap sebagai suatu hal biner dan saling bertentangan. Keduanya seringkali dianalisis sebagai pertandingan yang harus berakhir dengan kekalahan pada salah satu pihak (*zero-sum games*).¹⁰⁶ Kendati demikian, memasuki era 1980-an, muncul gagasan baru yang bertindak sebagai alternatif untuk menengahi pergumulan kedua epistemologi Islam tersebut. Gagasan yang

¹⁰³ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 230.

¹⁰⁴ Salminawati, *Filsafat Pendidikan Islam: Membangun Konsep Pendidikan yang Islami*, Medan: Citapustaka Media Perintis, 2011, hal. 100.

¹⁰⁵ Lalu Muhammad Nurul Wathani, *Integrasi Pendidikan Islam dan Sains: Rekonstruksi Paradigma Pendidikan Islam*, Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, 2018, hal. 180.

¹⁰⁶ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem, ...*, hal. 91.

dimaksud yaitu epistemologi Pribumisasi Islam dari Abdurrahman Wahid (w. 2009 M.) yang lebih akrab dikenal dengan nama Gus Dur.¹⁰⁷

Gus Dur lahir dan berkembang di tengah lingkungan cendekiawan tradisional NU, namun tetap terbuka terhadap pemikiran Barat. Gus Dur menawarkan suatu gagasan yang dirumuskan berdasar pada pengembaraan intelektualnya.¹⁰⁸ Berkaca pada pengalaman pribadinya, Gus Dur yang telah berhadapan langsung dengan realitas Islam di Indonesia, Mesir, Baghdad, Jerman, Belanda, dan Prancis. Sehingga menghasilkan suatu pemaknaan terhadap konsepsi Islam yang mungkin saja tidak akan pernah dipahami oleh orang lain. Sebagaimana dalam karyanya yang berjudul *“Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi.”* Dalam buku tersebut, Gus Dur kemudian menuangkan jawaban atas keresahan akademik yang dia rangkum berdasarkan pertanyaan-pertanyaan yang ditujukan kepadanya. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa menurut Gus Dur, formalisasi, ideologisasi, bahkan syariatisasi merupakan suatu hal yang menurutnya perlu untuk dihindari dalam manifestasi praktik beragama, khususnya dalam lingkup bermasyarakat.¹⁰⁹

Kata “Islamku” menggambarkan pengalaman, pemaknaan, dan pemahaman Gus Dur terhadap Islam yang mungkin saja berbeda dengan pemahaman Islam menurut orang lain selain dia (Islam Anda).¹¹⁰ Tetapi, meski dengan subyektifitas pemaknaan terhadap Islam, praktik keberagamaan semestinya dapat mencakup secara objektif pemaknaan “Islamku” dan “Islam Anda,” yaitu dengan “Islam Kita.”¹¹¹ Dalam Pandangan Gus Dur, seseorang bisa saja menawarkan dan menyampaikan pandangannya terhadap orang lain. Hanya saja, tetap dengan tanpa adanya paksaan untuk menerima pandangan tersebut.¹¹² Dengan demikian, pemaknaan Islam dapat diberlakukan secara riil dalam sendi-sendi kehidupan masyarakat, inilah yang disebut sebagai Islam Pribumi.

¹⁰⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 251.

¹⁰⁸ Muhammad Rifai, *Gus Dur: Biografi Singkat 1940-2009*, Yogyakarta: Garasi, 2014, hal. 32.

¹⁰⁹ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2004, hal. 193.

¹¹⁰ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama, ...*, hal. 140.

¹¹¹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 256-257.

¹¹² Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama, ...*, hal. 139.

Dalam merumuskan epistemologi pribumisasi Islam, Gus Dur berasumsi bahwa Islam harus dipahami sebagai agama yang universal (universalisme Islam). Setelah itu, Islam juga sepatutnya terbuka terhadap peradaban lain (kosmopolitanisme Islam). Tujuan utamanya yaitu untuk dapat memanasifestasikan Islam dalam kehidupan manusia berdasarkan realitas sehari-harinya (pribumisasi Islam). Menurut Gus Dur, sebagai agama *rahmatan li al-‘alamîn*, sudah barang pasti bahwa Islam secara teoretis merupakan agama yang dapat berlaku secara universal. Islam juga semestinyantidak terikat pada formalisasi ajaran Islam yang dogmatis dan dikotomis. Selain itu, Islam merupakan agama yang responsif terhadap realitas manusia dan peradaban lain di luar Arab. Dengan asumsi dasar tersebut, Islam sebagai agama yang bertujuan untuk memanasifikasi manusia. Hal itu disebabkan, Islam memiliki dimensi-dimensi praktis dalam kehidupan manusia sehari-harinya.¹¹³

Pada dasarnya, Pribumisasi Islam menghendaki manifestasi nilai-nilai Islam ke dalam budaya lokal tanpa harus melakukan formalisasi ajaran Islam ke dalam budaya lokal. Dalam pandangan Gus Dur, setidaknya terdapat dua model manifestasi Islam ke dalam budaya lokal. *Pertama*, kecenderungan untuk melakukan formalisasi Islam dalam seluruh manifestasi kehidupan berbangsa dan berbudaya. *Kedua*, kecenderungan untuk menghindari formalisasi model pertama. Kecenderungan pertama bermaksud untuk mewarnai kebudayaan bangsa Indonesia dengan formalisasi ajaran Islam hingga ke dimensi-dimensi terkecilnya. Gus Dur mencontohkan pada ungkapan-ungkapan keseharian dalam bahasa Indonesia yang diganti dengan istilah-istilah yang ada dalam bahasa Arab. Tendensi semacam ini pada akhirnya hanya akan melunturkan autentisitas nilai-nilai kebudayaan.¹¹⁴ Oleh karena itu, gagasan Gus Dur bermaksud untuk merealisasikan kecenderungan yang kedua.

Perlu untuk digarisbawahi, gagasan epistemologi Pribumisasi Islam bukan bermaksud untuk meninggalkan Islam demi budaya (jawanisasi). Menurutnya, untuk memanasifestasikan kebudayaan Islam ke dalam budaya lokal, Islam dipandang menjadi dua kategorisasi. *Pertama*, Islam sebagai ajaran yang merupakan sumber-sumber dasar, yaitu sebagai ajaran yang mengedepankan prinsip-prinsip keadilan, persamaan, dan demokrasi yang menjadi *worldview* Islam, serta berwatak universal.¹¹⁵

¹¹³ Abdul Chalik, *Islam, Negara, dan Masa Depan Ideologi Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 283.

¹¹⁴ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 262.

¹¹⁵ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi, ...*, hal. 56.

Kedua, Islam sebagai ajaran yang berupa kerangka operasionalisasinya, yaitu prinsip dalam tindakan pemegang kekuasaan rakyat yang berporos pada kemaslahatan.¹¹⁶ Gus Dur berpendapat bahwa universalitas Islam bukan dilihat dari manifestasi lahiriahnya, melainkan terdapat pada pesan-pesan yang terkandung di dalamnya.¹¹⁷

3. Pergeseran Paradigma Menuju Teo-Antroposentrisme

Setelah melihat ragam paradigma pemikiran Islam di atas, secara umum dapat disederhanakan bahwa gagasan-gagasan tersebut bertujuan untuk memberikan pendasaran logis terhadap relasi Islam dengan filsafat Yunani, sebagaimana dalam paradigma pemikiran klasik. Hanya saja memang, gagasan tersebut masih berputar pada persoalan teoretis terkait realitas Tuhan dan kedaulatannya. Kendati demikian, gagasan-gagasan pemikiran yang dihasilkan oleh para pemikir Muslim klasik setidaknya menempati peran vital dalam proses pendewasaan intelektual manusia.¹¹⁸ Mengingat dari gagasan-gagasan merekalah yang kemudian diadopsi dan menjadi cikal bakal kemajuan intelektual dari para pemikir-pemikir Barat.¹¹⁹

Setelah itu, paradigma pemikiran Islam mengalami pergeseran akibat ketertinggalan dan keruntuhan masa kejayaan intelektual dalam tubuh umat Islam. Pergeseran paradigma tersebut dipicu oleh keresahan atas kemunduran intelektualitas umat Islam, jika dibandingkan dengan keilmuan-keilmuan Barat.¹²⁰ Oleh karena itu, para pemikir Muslim modern merumuskan suatu gagasan epistemologi yang dilihat dari segi tujuan, cukup berbeda dengan apa yang ditunjukkan oleh para pemikir klasik.¹²¹ Tujuan dari para pemikir modern tersebut, yaitu untuk membahas bagaimana Islam yang diyakini sebagai agama rahmat, dapat berperan secara dialogis dalam realitas konkret umat manusia. Selain itu, epistemologi modern tersebut bertujuan untuk membahas terkait relasi

¹¹⁶ Abdul Chalik, *Islam, Negara, dan Masa Depan Ideologi Politik, ...*, hal. 284.

¹¹⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 263.

¹¹⁸ Aksin Wijaya, *Menatap, Wajah Islam Indonesia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 328.

¹¹⁹ Evi Fatimatur Rusyidah, *Aliran dan Paradigma Pemikiran Pendidikan Agama Islam Kontemporer*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2019, hal. 152.

¹²⁰ Evi Fatimatur Rusyidah, *Aliran dan Paradigma Pemikiran Pendidikan Agama Islam Kontemporer, ...*, hal. 196.

¹²¹ Aksin Wijaya, *Nalar Kritik Epistemologi Islam, Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thah Husein Muhammad Abid al-Jabiri*, Yogyakarta: Teras, 2014, hal. 3.

keilmuan sekuler dengan khazanah keilmuan Islam.¹²² Dengan ungkapan yang berbeda, paradigma era modern ini berupa seperangkat metodologi untuk mencairkan kembali kebekuan pemikiran Islam.¹²³

Sayangnya, perkembangan pesat dari dunia barat kembali mengikis tempat yang semula diperjuangkan oleh para pemikir Muslim modern.¹²⁴ Terlebih jika dikaitkan dengan tradisi penafsiran Al-Qur`an yang merupakan wahyu Tuhan. Kehati-hatian terhadap pemaknaannya menjadi dilema tersendiri bagi mufasir, karena merupakan hal elementer dalam proses interpretasinya.¹²⁵ Dalam praktiknya, proses elaborasi makna Al-Qur`an seringkali memberikan hasil statis dalam suatu produk interpretasi. Pasalnya, label wahyu sebagai “firman Tuhan” menimbulkan ihwal yang problematis.¹²⁶ Apakah firman Tuhan yang termuat dalam mushaf utsmami, merupakan objek transenden yang harus dipahami secara harfiah oleh manusia? Atau merupakan objek yang harus dipandang sebagai sebuah aset historis dalam peradaban Islam yang memiliki makna universal, apakah andil manusia diperlukan untuk memahaminya secara mendalam?

Pertanyaan-pertanyaan semacam itu menjadi hal fundamental yang cukup memberi dampak terhadap produk penafsiran Al-Qur`an. Jika teks Al-Qur`an dipahami sebagai objek transenden dan tidak menyisihkan ruang kepada manusia untuk memaknainya secara lebih mendalam, maka hal itu hanya akan membawa pada tendensi teosentris.¹²⁷ Sedangkan jika teks Al-Qur`an dipandang sebagai sebuah produk historis yang muncul dari pergolakan budaya di masa lalu, maka akan terkesan menegaskan kesakralan Al-Qur`an karena sarat akan heterodoks.¹²⁸ Contoh konkret kedua tendensi di atas, dapat ditelusuri secara historis dalam dinamika perkembangan tradisi penafsiran dan pengkajian Al-Qur`an.¹²⁹

¹²² Evi Fatimatur Rusyidah, *Aliran dan Paradigma Pemikiran Pendidikan Agama Islam Kontemporer*, ..., hal. 22.

¹²³ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2022, hal. 17.

¹²⁴ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, ..., hal. 85.

¹²⁵ Ma'mun Mu'min, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2016, hal. 83.

¹²⁶ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur`an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 80.

¹²⁷ Syarif Hidayatullah, *Islam “Isme-Isme,” Aliran dan Paham Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hal. 93.

¹²⁸ Fazlur Rahman, *Islam, Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 181.

¹²⁹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur`an*, Jakarta: Divisi Muslim Demokratis, 2011, hal. 69.

Berdasar dari problem tersebut serta melihat realitas dan isu-isu di era kontemporer. Setidaknya pertanyaan-pertanyaan di atas dapat dikembangkan menjadi bagaimana sudut pandang yang objektif dalam memahami Islam? haruskah modernitas dinilai oleh tradisi keagamaan? atau sebaliknya, tradisi diukur oleh modernitas?¹³⁰

Jika modernitas dan tradisi keagamaan dipandang sebagai dua hal biner yang mengandung pertentangan, maka investigasi filosofis dalam kepentingan pengembangan pemikiran Islam hanya akan memicu perdebatan panjang di dalamnya.¹³¹ Berkaca pada rekam jejak historis keilmuan Islam, ketika tradisi keagamaan dijadikan sebagai landasan awal untuk menilai modernitas, maka akan lahir kecenderungan fundamental yang terkesan fanatis dan statis dalam memahami Islam. Begitupun ketika barometer yang digunakan terbatas pada modernitas yang minim akan intervensi supranatural. Maka akan melahirkan sikap apatis terhadap fenomena keagamaan dan minim akan intervensi nilai-nilai religius dalam realisasinya.¹³² Itulah mengapa diperlukan sudut pandang baru yang sekiranya dapat mengakomodasi kedua dimensi tersebut.

Islam melalui Al-Qur`an, merupakan suatu prinsip moral yang berkepentingan untuk membina manusia dalam berbagai dimensi kehidupan. Baik dalam tindakan politik, pendidikan, ataupun dalam dimensi sosial. Keyakinan bahwa pesan yang dibawa Al-Qur`an memuat prinsip moral asasi, mendorongnya agar sedapat mungkin memancarkan energi moral kreatif seluas-luasnya.¹³³ Dengan proposisi semacam itu, miskonsepsi terhadap determinasi Tuhan dan intervensi peran manusia dalam memahami Islam dapat teralihkan. Menurut Kuntowijoyo, bangunan paradigma Islam sepatutnya tersusun atas dasar paradigma Al-Qur`an. Al-Qur`an tidak hanya sebagai firman Tuhan yang berkedudukan sebagai sumber pedoman hidup. Semestinya Al-Qur`an dipandang sebagai sebuah dokumen yang memuat wahyu dalam bentuk data, yaitu sebagai teks yang mewakili dimensi materiel.¹³⁴

Adapun langkah awal yang perlu dilakukan dalam merumuskan paradigma Al-Qur`an, Al-Qur`an dielaborasi dan dianalisis untuk

¹³⁰ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 6.

¹³¹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, ..., hal. 90.

¹³² M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 91.

¹³³ Fazlur Rahman, *Islam, Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Bandung: Mizan, ..., hal. 364.

¹³⁴ Abu Bakar, *Integrasi Keilmuan: Membangun Pendidikan Merdeka*, Parepare, IAIN Parepare Nusantara Press, 2022, hal. 191.

menemukan postulat-postulat teologis dan normatif. Kemudian postulat tersebut diterjemahkan dalam bangunan yang bersifat teoretis.¹³⁵ Dengan demikian, nilai-nilai rasional (*wertrational*) dapat termanifestasi dalam perbuatan rasional praktis tanpa harus membatasinya hanya untuk internal umat Islam saja. Kerahmatan Al-Qur'an, dapat dinikmati bahkan untuk orang-orang di luar Islam tanpa harus menyetujui nilai-nilai asalnya.¹³⁶ Hemat penulis, gagasan yang bersifat teo-antroposentris di atas bertujuan agar kemukjizatan Al-Qur'an dapat dirasakan bersama dengan umat lain tanpa harus memaksakan kebenaran yang diyakini umat Islam.

Secara ontologis, Islam sebagai agama dapat dipahami sebagai seperangkat pengetahuan yang menghubungkan antara dimensi manusia dengan dimensi Ilahi.¹³⁷ Islam merupakan risalah yang disampaikan Tuhan melalui Rasul sebagai perpanjangan tangannya untuk dapat sampai kepada manusia. Tentunya, risalah Tuhan yang dimaksud memerlukan peran manusia untuk menyelami makna-makna yang terkandung di dalamnya.¹³⁸ Ketika objek keilmuan yang dibahas menyangkut risalah, maka ilmu yang dimaksud dapat dikategorikan sebagai ilmu pengetahuan keagamaan. Berbeda jika objek kajian ilmu berfokus pada dimensi alam dan manusia, maka disebut sebagai ilmu pengetahuan non-agama yang bersifat partikular, fluktuatif, dan akan terus bergerak secara dinamis.¹³⁹

Paradigma antroposentris menyoroti diferensiasi antara dunia Ilahi dengan hal-hal yang bersifat profan. Model semacam ini, cenderung melepaskan Islam dari realitas kehidupan umat. Dapat dilihat dari model Islamisasi yang menempuh alur untuk kembali kepada Al-Qur'an.¹⁴⁰ Mereka meyakini bahwa wahyu memang merupakan sumber utama pengetahuan. Sehingga pengetahuan-pengetahuan yang lahir dari pengetahuan kemanusiaan dianggap sebagai Produk mengandung kerancuan dan harus dipilah untuk diislamkan (dekodifikasi).¹⁴¹ Alur

¹³⁵ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam, ...*, hal. 88-89.

¹³⁶ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2018, hal. 85-86.

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami: Keragaman Itu Rahmat*, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 102.

¹³⁸ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya, ...*, hal. 15.

¹³⁹ Aksin Wijaya, *Menalar Islam, Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush, ...*, hal. 64.

¹⁴⁰ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 326.

¹⁴¹ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam, ...*, hal. 61-62.

semacam ini memang memiliki sisi positifnya tersendiri, yaitu menghasilkan khazanah keilmuan Islam yang lebih kokoh.

Tetapi, terdapat celah senjang yang dapat dipicu oleh model dekodifikasi ini. Meminjam istilah Aksin Wijaya, model tersebut memicu adanya gerak pengembangan ke dalam dan ekspansi keluar.¹⁴² Artinya, ragam disiplin keilmuan harus melewati proses penilaian apakah ilmu tersebut sesuai dengan Islam ataukah tidak? Jika sesuai, maka akan diadopsi dalam khazanah keilmuan Islam. Sedangkan disiplin ilmu yang dianggap tidak sesuai dengan Islam akan dieliminasi.

Jika ditelaah lebih jauh, kecenderungan mono-perspektif dalam memahami Islam, berdasar dari kegagalan dalam memahami Islam secara holistik. Menurut Amin Abdullah, hal tersebut disebut sebagai “keracunan berpikir.”¹⁴³ Dalam pandangan Amin Abdullah, keberagaman Islam mengandung dua dimensi sekaligus, yaitu Islam pada aspek normatif dan Islam historis. Islam normatif merupakan prinsip dan nilai wajib dalam Islam yang telah diatur sedemikian rupa dalam praktik ibadahnya. Islam normatif yang dimaksudkan adalah ibadah-ibadah *mahdhah* seperti yang ada dalam rukun Islam. Aspek normatif Islam tersebut menekankan legalitas formalitas-eksternal yang tidak menerima masukan luar selain dari yang telah dicontohkan Nabi. Sedangkan Islam dilihat dari sisi historisitasnya berupa hal-hal semacam praktik politik, pendidikan, kehidupan sosial, budaya, serta dalam bernegara. Oleh para pemikir Muslim kategori kedua ini diistilahkan sebagai ibadah-ibadah *ghairu mahdhah*.¹⁴⁴

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Al-Qur`an pada dasarnya merupakan kitab yang *ilahi-basyari*. Unsur-unsur Ilahi Al-Qur`an dapat dilihat pada aspek asalnya yang merupakan firman Tuhan dan berkedudukan sebagai pedoman. Sedangkan sisi *basyari* Al-Qur`an, dapat dilihat dari statusnya sebagai risalah yang disampaikan kepada manusia melalui Nabi Muhammad dan tidak lepas dari pengalaman-pengalaman kemanusiaan Nabi.¹⁴⁵ Hal itulah yang kemudian menjadi landasan awal dari nalar pemikiran Islam teo-antroposentris. Dimensi-dimensi dalam Islam dipandang secara holistik dan saling berhubungan,

¹⁴² Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 276.

¹⁴³ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Kontemporer, ...*, hal. 31.

¹⁴⁴ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Kontemporer, ...*, hal. 35-31.

¹⁴⁵ Aksin Wijaya, *Menalar Islam, Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush, ...*, hal. 155.

tanpa harus mereduksi satu sama lain. Istilah teo-antroposentris, dapat pula disebut sebagai antroposentrisme transendental.¹⁴⁶

B. Nalar Epistemologi Teo-Antroposentrisme

Teo-antroposentris, merupakan sebuah gagasan baru dalam paradigma pemikiran Islam. Gagasan teo-antroposentris berupaya untuk menjembatani dua kecenderungan mono-perspektif dalam memahami Islam.¹⁴⁷ Konsep teo-antroposentrisme, dibebankan tanggungjawab untuk merumuskan suatu nalar epistemologi yang sekiranya dapat menengahi dan menampung problem-problem yang dijumpai dari ragam tendensi keilmuan Islam. Tidak hanya itu, gagasan teo-antroposentris diharapkan dapat mencairkan perseteruan epistemik antara epistemologi teosentrisme dan epistemologi antroposentrisme dalam memahami Islam. Berdasar pada hal tersebut, dapat dikatakan bahwa nalar epistemologi teo-antroposentris setidaknya berwatak multidimensional. Selain itu, gagasan ini semestinya berwatak interrelasi, integratif, interkonektif, serta dapat memberi sumbangan yang berarti kepada manusia secara teoretis maupun praktis.¹⁴⁸ Hal itu bertujuan untuk memvisualisasikan pesan rahmat dalam Islam, yaitu sebagai agama yang mengatur hubungan kepada Tuhan, diri, dan lingkungan tanpa perlu mengkhawatirkan distorsi kompleksitasnya.¹⁴⁹

Berdasarkan komponen-komponen di atas, dapat dikatakan bahwa nalar epistemologi yang paling dekat dengan hal tersebut adalah nalar epistemologi integralistik. Titik kulminasi yang dikehendaki oleh nalar epistemologi integralistik, pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan semarak yang diupayakan oleh nalar epistemologi Islamisasi Ilmu. Dari segi tujuan, keduanya menghendaki integralisasi cabang-cabang ilmu yang dianggap biner. Begirupun pada ilmu-ilmu yang telah mengalami dikotomi —keilmuan Islam dan keilmuan umum—. Hanya saja dalam prosesnya, pertemuan kedua cabang ilmu dalam proyek Islamisasi menghendaki agar ilmu umum ditarik ke dalam keilmuan Islam berbedang itu, epistemologi integralistik menghendaki agar keilmuan-keilmuan tersebut sedapat mungkin menempati posisi yang setara. Sehingga dua

¹⁴⁶ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, ..., hal. 90-91.

¹⁴⁷ M. Amin Abdullah, *et.al.*, *Praksis Paradigma Integrasi-Interkonektif dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014, hal. 108.

¹⁴⁸ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 272.

¹⁴⁹ Muhammad Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*, ..., hal. 125.

cabang ilmu tersebut, dapat dipadukan secara harmoni dengan segala macam keunikannya.¹⁵⁰

Untuk memahami lebih jauh terkait epistemologi integralistik, dapat dilihat dari beberapa gagasan kunci dalam epistemologi teo-antroposentris. Oleh karena itu, dalam hal ini penulis mencoba mengurai berbagai dimensi yang selama ini menimbulkan kesalahpahaman. *Pertama*, memahami dimensi *ta'abbudi* dan *ta'aqquli* dalam Islam, yaitu untuk mengetahui sejauh mana akal manusia dapat berperan dalam memahami dan merumuskan ijtihad, *kedua*, memahami relasi antara agama dengan keilmuan umum dan sosial, serta upaya reintegrasi keilmuan yang integralistik.

1. Menakar Dimensi *Ta'abbudi* dan *Ta'aqquli* dalam Islam

Ketegangan sosio-religius dalam perkembangan pemikiran Islam, setidaknya telah memicu benturan dan persilangan yang amat kompleks. Pada bagian sebelumnya memang telah dipaparkan beberapa gambaran terkait pergumulan epistemik-filosofis perkembangan pemikiran. Tetapi, secara spesifik dapat dikatakan bahwa pergumulan pemikiran yang paling memberi pengaruh terhadap kehidupan sosial adalah seputar ilmu kalam, fikih, dan tasawuf.¹⁵¹ Hal itu disebabkan, kegagalan para pemikir dalam memahami dimensi normatif dan dimensi historis dalam Islam. Adapun pemikiran Islam secara umum lebih berfokus kepada dimensi-dimensi normatif dibandingkan dengan dimensi historis Islam.¹⁵² Menurut Jasser Auda, dalam khazanah fikih seringkali didapati metode perumusan ijtihad yang dianggap setara dengan pengetahuan Ilahi, sehingga ketika seseorang mengingkari keabsahannya, maka dianggap sebagai seorang yang murtad.¹⁵³

Pemahaman ilahiah terhadap produk ijtihad dapat dikategorikan sebagai bentuk dogmatisasi pemikiran keagamaan yang dihasilkan oleh para cendekiawan Muslim terdahulu. Umumnya, pemahaman semacam ini diakibatkan oleh kegagalan dalam memahami esensi ijtihad itu sendiri. Produk ijtihad pada dasarnya merupakan rumusan mujtahid yang berdasar dari kognisi seorang mujtahid. Meminjam istilah Fazlur Rahman, hal itu merupakan bentuk ortodoksi dalam memahami keilmuan Islam, atau sakralisasi pemikiran keagamaan. Konsekuensi pemahaman ilahiah

¹⁵⁰ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 273.

¹⁵¹ Fazlur Rahman, *Islam, Sejarah Pemikiran dan Peradaban, ...*, hal. 293.

¹⁵² M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Kontemporer, ...*, hal. 81.

¹⁵³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem, ...*, hal. 252-253.

itu, kemudian menyebabkan peleburan antara dimensi historis kekhalifahan yang bersifat dinamis dengan normativitas Al-Qur'an.¹⁵⁴

Untuk itu, dalam hal memurnikan kembali pemahaman terhadap Islam, diperlukan sebuah upaya untuk memisahkan wahyu dengan kognisinya. Hal itu disebabkan, nalar seorang mujtahid sarat akan persepsi dan asumsi yang dilatarbelakangi oleh pemahamannya terhadap realitas yang dihadapinya.¹⁵⁵ Hal itu menjadi penting mengingat *absurd*-nya realitas dunia yang dihadapi oleh manusia (*weltanschauung*). Berdasar pada pendapat tersebut, Edward Osborne Wilson (w. 2021 M.) dengan tegas mengatakan bahwa manusia dalam membangun fondasi sosiologis, semestinya didasarkan pada prinsip-prinsip evolusi. Karena manusia dibekali kemampuan untuk membuat moral, mana yang disebut bermoral dan mana yang amoral.¹⁵⁶

Sejalan dengan itu, Muhammad Iqbal (w. 1938 M.) muncul dengan rekonstruksi pemikiran religiusnya. Asumsinya dimulai dengan melihat manusia sebagai makhluk yang memiliki kecenderungan kreatif dan terpatri secara alami dalam eksistensinya (ego kreatif).¹⁵⁷ Manusia yang secara individu mustahil menanggung perbuatan individu yang lain, secara intrinsik mengisyaratkan bahwa manusia memiliki kebebasannya tersendiri. Mereka bebas dalam mengekspresikan potensinya, khususnya dalam praktik beragama.¹⁵⁸

Setiap manusia memiliki karakteristik egonya tersendiri dan telah dibekali dengan kreativitas. Kesatuan mental manusia tidak akan pernah sama dengan manusia yang lainnya, terlebih jika dikaitkan dengan realitas masa lampau. Mekanisasi ego manusia hanya akan mereduksi peran manusia untuk memvisualisasikan kreativitas dan kebebasannya.¹⁵⁹ Oleh karena itu, manusia dengan segala keunikannya, sepatutnya tidak terjebak dalam stagnasi pemikiran dan tidak bergantung pada produk-produk keilmuan masa lalu. Apa yang diusulkan Iqbal, bukan bermaksud untuk memutus rantai kelindan masa lalu, melainkan untuk mengoptimalkan potensi manusia tanpa harus terjebak dalam belenggu pemikiran klasik.

¹⁵⁴ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Kontemporer*, ..., hal. 31.

¹⁵⁵ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, ..., hal. 254.

¹⁵⁶ Shoaib Ahmed Malik, *Islam dan Evolusi: Imam al-Ghazali dan Paradigma Evolusi Modern*, Jakarta: Rene Tuross, 2023, hal. 341.

¹⁵⁷ Lukman S. Thahir, *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2002, hal. 69.

¹⁵⁸ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal. 115-116.

¹⁵⁹ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal. 128.

Sederhananya, dimensi normatif dan historis Islam bukanlah suatu hal yang perlu dipertentangkan. Hanya saja, secara objektif hal itu bukanlah suatu hal yang mudah, mengingat dogma-dogma pemikiran keagamaan yang menjamur di kalangan umat beragama. Untuk itu, para akademisi di era kontemporer dituntut untuk dapat membedakan secara cermat mana dimensi Islam yang *ta'abbudi* (ibadah *mahdhah*) dan mana yang *ta'aqquli* (ibadah *ghairu mahdhah*).¹⁶⁰ Ketika berbicara mengenai aspek *ta'abbudi* dalam Islam, maka manusia dituntut untuk melaksanakannya secara patuh karena menyangkut hal-hal yang bersifat wajib dan fundamental dalam agama. Sedangkan ketika berbicara mengenai ibadah yang bersifat *ta'aqquli*, maka justru peran manusia untuk merumuskan ijtihad yang selaras dengan kebutuhan zaman sangat diperlukan. Mengingat kategori ibadah yang terakhir disebutkan merupakan ibadah yang sarat akan kontekstualisasi.¹⁶¹

Dengan demikian dapat dipahami bahwa Islam sebagai agama, mengandung aspek-aspek normatif yang semestinya dipahami sebagai ilmu. Islam semestinya memuat nilai-nilai moral yang tidak memiliki pagar sekat yang membatasi ruang lingkungannya hanya pada dimensi-dimensi tertentu. Begitupun dalam upaya mengkaji dan memahami Islam, sudah barang pasti harus berpegang dan bertumpu pada nilai-nilai moral yang semestinya. Hal itu menjadi penting agar visualisasi eksistensi Islam dapat mencerminkan esensi Islam yang *rahmatan li al-'alamîn*.¹⁶²

2. Relasi Keilmuan Agama dengan Keilmuan Umum dan Sosial

Setelah membedakan antara Islam dan pengetahuan tentang Islam, maka penting pula untuk memahami terkait relasi antara keilmuan Islam dengan keilmuan umum. Sebagaimana telah dikemukakan di atas, khazanah keilmuan Islam ketika dihadapkan dengan keilmuan-keilmuan umum seperti sains, sosial, dan ilmu-ilmu lainnya seringkali dianggap sebagai dualisme keilmuan yang kontradiktif.¹⁶³ Hal itu dapat terjadi, karena khazanah keilmuan Islam yang digandrungi di berbagai belahan dunia Timur menganggap ilmu umum, minim akan intervensi supranatural. Keilmuan umum seringkali dianggap tidak mengakui

¹⁶⁰ Mujamil Qomar, *Moderasi Islam Indonesia, Wajah Keberagamaan Progresif, Inklusif, dan Pluralis*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, hal. 79-80.

¹⁶¹ A. Khisni, *Perkembangab Pemikiran Hukum Islam: Ikhtiyar Pendidikan Doktorat Membekali Calon Mujtahid Menggali Maqashid al-Syari'ah untuk Mewujudkan Hukum Islam yang Kontektual*, Semarang: UNISSULA Press, 2014, hal. 14.

¹⁶² Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya, ...*, hal. 217.

¹⁶³ Shoaib Ahmed Malik, *Islam dan Evolusi: Imam al-Ghazali dan Paradigma Evolusi Modern, ...*, hal. 218.

eksistensi Tuhan.¹⁶⁴ Begitupun sebaliknya, para cendekiawan yang berfokus pada keilmuan umum. Tidak jarang mereka menganggap bahwa khazanah keilmuan Islam sudah tidak kompatibel dalam menjawab tantangan-tantangan zaman. Terlebih jika menyangkut isu-isu keadilan, kesetaraan, kebebasan individu, dan sebagainya.¹⁶⁵

Berdasar pada penilaian-penilaian tersebut, kemudian membawa pada kesimpulan bahwa dualisme keilmuan merupakan dua hal biner yang bersifat kontradiktif.¹⁶⁶ Para cendekiawan Muslim maupun ilmuwan yang bertindak sebagai penentangannya, cenderung menilai kekayaan ilmu secara parsial tanpa mempertimbangkan hal-hal esensial lainnya. Jika kalangan Muslim menilai produk-produk ilmu yang datangnya dari keilmuan sekuler sebagai produk kafir. Begitupun sebaliknya, para ilmuwan Barat yang menilai keilmuan agama khususnya Islam. Mereka menganggap ajaran Islam sebagai dogma yang dapat mereduksi peran dan kebebasan individual ataupun komunal manusia. Dari sini dapat dikatakan, baik intelektual Muslim maupun ilmuwan Barat, telah gagal menilai dimensi-dimensi relasional antara kedua ilmu yang telah disebutkan. Umumnya, mereka lebih berfokus pada dimensi-dimensi kontradiktif antara keduanya, meskipun kontradiksi tersebut lahir dari subjektivitas pengkajinya.¹⁶⁷

Menurut Fazlur Rahman, secara apriori kedua keilmuan tersebut sebenarnya tidak memiliki dimensi yang dapat dipertentangkan, hanya fokus kajiannya saja yang membedakannya. Sebagaimana Islam, ilmu pada dirinya suci dan dapat memperdalam refleksi manusia kepada Tuhan melalui pengamatan terhadap alam. Fazlur Rahman menggarisbawahi bahwa hanya manifestasi ilmu yang tidak disertai dengan sikap tanggung jawab yang kemudian mendistorsi kemurnian ilmu.¹⁶⁸ Ketika berbicara tentang relasi keilmuan umum dengan khazanah keilmuan Islam, dapat diketahui bahwa terdapat independensi antara keduanya, namun tetap bermuara pada kuala yang sama.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Aksin Wijaya, *Ragam Jalan Memahami Islam: Panorama Sejarah, Dinamika Paradigma, dan Kontestasinya*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 82-83.

¹⁶⁵ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem, ...*, hal. 247.

¹⁶⁶ Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*, Tangerang Selatan: eBI, 2018, hal. 148.

¹⁶⁷ ¹⁶⁷ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer, ...*, hal. 80-81.

¹⁶⁸ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 249.

¹⁶⁹ Abdul Wahid dan Hendrawangsyah, *Percik Sains dan Agama: Bacaan dan Refleksi Lingkaran Kalikuma*, Mataram: Alamtara Institute, 2021, hal. 129.

Keilmuan umum, merupakan hasil pengamatan manusia terhadap realitas manusia itu sendiri, yaitu terkait dimensi-dimensi sosial, budaya, dan tradisi yang bersifat fluktuatif serta dinamis. Sedangkan keilmuan Islam, merupakan kajian-kajian mendalam terhadap sumber rujukan utama dalam agama (Al-Qur'an dan Sunnah). Dua sumber primer inilah yang diketahui sebagai risalah Tuhan kepada manusia yang bersifat permanen. Fungsi utama risalah, yaitu untuk mengatur segala sendi kehidupan manusia, baik dalam berpolitik, berbudaya, bersosial, dan sebagainya.¹⁷⁰

Dengan demikian, semakin jelas relasi antara dualisme keilmuan di atas. Titik perbedaannya hanya terdapat pada pemilihan jalur yang akan dilalui untuk merumuskan keilmuan tersebut. Akar dan tujuan dari keilmuan Islam dan ilmu pengetahuan umum, sama-sama berawal dari Tuhan dan untuk mengatur moral serta etika dalam kehidupan manusia.¹⁷¹ Itulah mengapa dapat dikatakan bahwa keduanya tidak memiliki sisi yang saling bertentangan secara apriori.

Sudah bukan hal asing jika dikatakan bahwa agama merupakan suatu poros untuk menemukan etika dan realitas ketuhanan. Agama juga dapat mewujudkan tatanan sosial yang bersumber pada moralitas dan etika. Moralitas dan etika dalam agama, bukan hanya menyoroti persoalan-persoalan individual. Melainkan untuk mengatur bagaimana sepatutnya manusia menjalin suatu ikatan dengan manusia lainnya.¹⁷² Hanya saja, dalam praktik keberagamaan pada lingkup sosial, tidak jarang mengabaikan salah satu dari unsur-unsur moral tersebut.¹⁷³

Secara umum, terdapat dua kecenderungan keberagamaan yang seringkali ditampilkan oleh para penggiat agama. *Pertama* visualisasi agama yang lebih berfokus pada individualitas dan dimensi intrinsik teks sehingga mengabaikan dimensi profan.¹⁷⁴ *Kedua*, wajah keberagamaan yang lebih berfokus pada aspek kordial sehingga terkesan mengabaikan

¹⁷⁰ Wahidin, *Sains dan Agama: Rekonstruksi Integrasi Keduanya*, Yogyakarta: Ombak, 2015, hal. 226.

¹⁷¹ Hasan Asari, *Sejarah Islam Modern: Agama dalam Negosiasi Historis Sejak Abad XIX*, Medan: Perdana, 2019, hal. 117.

¹⁷² Sigit Purnama, *et.al.*, *Islam dan Ilmu Sosial Humaniora*, Yogyakarta: Multiartha Jatmika, 2021, hal. 98.

¹⁷³ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama, Tanggapan atas Masalah, Kesalahpahaman, Tuduhan, dan Tantangan yang Dihadapinya*, Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 2022, hal. 23-24.

¹⁷⁴ Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur'an, Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora, dan Kebahasaan dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Idea Press, hal. 170.

dimensi-dimensi spiritual dalam agama.¹⁷⁵ Kedua kecenderungan tersebut tidak pelak lagi hanya akan mengantarkan pada pemahaman agama yang partikular dan bersifat atomistik.¹⁷⁶

Berbicara tentang dimensi sosial agama, sudah barang pasti yang muncul dalam benak adalah bagaimana praktik keberagamaan dapat divisualisasikan dalam suatu komunitas masyarakat yang sarat akan pluralitas.¹⁷⁷ Budaya dan paham keagamaan, merupakan dua hal yang berbeda namun memiliki kelindan yang erat satu sama lain. Salah satu narahubung dari kedua hal tersebut nampak dari aspek historis yang melekat di antara keduanya. Sudah lazim ditemukan bahwa paham keagamaan sangat dipengaruhi oleh budaya dalam realitas masyarakat. Hal itu pulalah yang mengakibatkan ekspresi keagamaan yang lahir di berbagai daerah seringkali memvisualisasikan praktik dan ritual keagamaan yang berbeda pula. Terkhusus pada bangsa yang majemuk dan memiliki beraneka ragam tradisi budaya. Dengan demikian, Masyarakat dengan nilai budaya yang rendah hanya akan mengakibatkan kemunduran dari agama itu sendiri.¹⁷⁸

Membenturkan agama dengan budaya merupakan suatu hal yang agaknya tidak etis untuk dilakukan. Memang secara substansial, keduanya bukan merupakan dua hal yang memiliki kedudukan yang setara.¹⁷⁹ Namun, memisahkan pemahaman agama dari aspek budaya juga merupakan hal yang sumbang untuk dilakukan. Mengingat budaya dan dimensi sosial memiliki tempatnya tersendiri dalam perumusan hukum dalam Islam. Sebagaimana dalam khazanah *ushûl al-fiqh*, terdapat suatu konsep yang secara khusus membahas bagaimana budaya dan sosial dapat berpengaruh signifikan dalam legitimasi hukum Islam, yaitu dengan konsep '*urf*'.¹⁸⁰ Untuk itu, diperlukan sebuah upaya reintegrasi keilmuan yang dapat merangkul seluruh dimensi tanpa harus mereduksi salah satu di antara dualisme keilmuan tersebut. Reintegrasi keilmuan menjadi penting mengingat upaya integrasi yang sebelumnya telah diupayakan,

¹⁷⁵ Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur`an, Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora, dan Kebahasaan dalam Penafsiran Al-Qur`an, ...*, hal. 58.

¹⁷⁶ Lihat pada pengantar Aan Fardani, Ubaidillah, *et.al., Teologi Multikultural: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Multikulturalisme, ...*, hal. vi.

¹⁷⁷ Umi Sumbulah dan Nurjanah, *Pluralisme Agama, Makna dan Lokalitas Pola Kerukunan Antar Umat Beragama*, Malang: UIN Maliki Press, 2013, hal. 32.

¹⁷⁸ Mujamil Qomar, *Moderasi Islam Indonesia, Wajah Keberagamaan Progresif, Inklusif, dan Pluralis, ...*, hal. 77

¹⁷⁹ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama, Tanggapan atas Masalah, Kesalahpahaman, Tuduhan, dan Tantangan yang Dihadapinya, ...*, hal. 29.

¹⁸⁰ Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda, ...*, hal. 194-195.

masih menyisakan dikotomi dan fragmentasi keilmuan antara keilmuan Islam dengan keilmuan umum.¹⁸¹

3. Reintegrasi Keilmuan

Semarak integrasi keilmuan Islam dengan keilmuan umum, sebenarnya sudah menjadi prinsip dasar yang digaungkan oleh para pemikir pro-Islamisasi. Hanya saja, proyek integrasi keilmuan dalam alur Islamisasi dinilai tidak dapat merumuskan reformasi pemikiran Islam yang menyeluruh. Hal itu disebabkan, model integrasi yang ditempuh oleh para pemikir pro-Islamisasi cenderung membatasi objek eksternal khazanah keilmuan Islam. Mereka menilai, tidak semua ilmu yang lahir dari pengamatan manusia, khususnya yang datang dari dunia Barat dapat diintegrasikan dan dipadupadankan dengan keilmuan Islam. Hasilnya, keilmuan-keilmuan umum tersebut dibabat untuk kemudian ditarik ke dalam formalisasi Islam.

Secara objektif, upaya reintegrasi keilmuan memang bukanlah suatu hal yang mudah. Terlebih jika berkaitan dengan reformulasi teori, metode, dan pendekatan dalam memahami Islam. Hal itu terjadi disebabkan oleh ortodoksi pemikiran keagamaan yang dikotomis telah menjamur di masyarakat. Ortodoksi pemikiran tersebut, juga seakan menjadi tabir yang menghalangi keterlibatan keilmuan-keilmuan lain di luar ilmu-ilmu agama.¹⁸² Barangkali hal itulah yang menjadi alasan mengapa negara-negara yang berpenduduk mayoritas penganut agama Islam, tergolong dalam kategori dunia ketiga seperti negara-negara di Afrika dan Asia.¹⁸³ Oleh karenanya, dalam upaya reintegrasi keilmuan tersebut, semestinya keilmuan Islam dan keilmuan umum dipandang sebagai dualisme keilmuan yang saling melengkapi secara harmoni antara satu dengan yang lainnya.

Menurut Kuntowijoyo, ajaran Islam hanya memerintahkan penganutnya untuk melakukan pendalaman intelektual berdasarkan kriteria objektif. Tidak didapati perintah untuk menghindari tempat-tempat tertentu di belahan dunia untuk melakukan pendalaman intelektual. Terlebih jika di tempat tersebut terdapat kebaikan untuk ditelaah secara filosofis, maka di saat itu pula manusia dituntut untuk menggali potensi akalanya. Seperti halnya dengan tempat untuk bekerja, seseorang dituntut

¹⁸¹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 273.

¹⁸² M. Amin Abdullah, *et.al.*, *Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonetktif dalam Kajian Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2014, hal. 9.

¹⁸³ Ridwan, *Dinamika Pembangunan Global*, Yogyakarta: Yayasan Sahabat Alam Raflesia, 2023, hal. 95.

untuk dapat melaksanakan pekerjaannya tanpa harus terganggu oleh keyakinan agama dari rekan dan sejawat dalam pekerjaan tersebut. Maksudnya, dalam pembangunan identitas seorang Muslim yang ideal, sepatutnya tidak memandang segala sesuatunya hanya berdasar dari tradisi keberagamaan saja. Seorang mukalaf dituntut untuk memandang dari sudut pandang holistik dan objektif, Keyakinan semestinya menjunjung tinggi nilai-nilai moral yang membawa kepada rahmat.¹⁸⁴

Sejalan dengan itu, Jasser Auda dan M. Amin Abdullah berpendapat bahwa paradigma pemikiran Islam sepatutnya berwatak multidimensional. Dalam artian, ketika terdapat dua dimensi yang dianggap bertentangan, maka pasti terdapat dimensi ketiga yang dapat menengahi keduanya, yaitu dengan kemaslahatan. Seperti pada dimensi agama dengan sains, manusia dituntut untuk dapat memberdayakan keduanya tanpa harus terjebak pada realitas biner darinya. Itulah mengapa memandang Islam sebagai pedoman ilahiah dan sebagai ilmu secara bersamaan, dapat memberi konsekuensi logis untuk Islam yang *rahmatan lî al-‘âlamîn*.¹⁸⁵

C. Pijakan Dasar Konsep Teo-Antroposentrisme dalam Al-Qur'an

Sebagai kitab yang memproklamasikan diri sebagai *hudan lî an-Nâs*, sudah barang tentu pemahaman terhadap Al-Qur'an semestinya tidak dibatasi hanya pada dimensi metafisik dan eskatologis semata. Begitupun sebaliknya, Al-Qur'an sepatutnya tidak untuk ditafsirkan hanya menyangkut dimensi-dimensi antropologis semata. Tindakan semacam itu hanya akan memberikan arti sempit terhadap kerahmatan Al-Qur'an. Dapat pula disebut sebagai sebuah bentuk penafian terhadap slogan *hudan lî an-nâs* Al-Qur'an. Gap senjang antara etika keilmuan Islam dengan keilmuan Barat, merupakan diskursus utama yang hendak diselesaikan oleh gagasan teo-antroposentris. Menurut M. Amin Abdullah, secara menyeluruh dimensi-dimensi yang tercakup dalam Al-Qur'an mencakup dimensi etis-teologis atau pengalaman Islam, juga etis-antropologis yaitu pendayagunaan fitur-fitur yang berdimensi humanistis untuk menunjang kemaslahatan etis-teologis.¹⁸⁶

Adapun ayat Al-Qur'an yang berkaitan tentang konsep teo-antroposentrisme dapat dilihat pada beberapa ayat berikut:

¹⁸⁴ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, ..., hal. 82.

¹⁸⁵ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, ..., hal. 290.

¹⁸⁶ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Kontemporer*, ..., hal. 221.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (النحل/١٦ : ٩٠)

“*Sesungguhnya Allah Menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.*” (Q.S. al-Nahl/16: 90).

أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (العنكبوت/٢٩ : ٤٥)

“*Bacalah (Muhammad) Kitab (Al-Qur`an) yang telah diwahyukan kepadamu dan tegakkanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan mungkar. Sungguh, mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya daripada ibadah lain). Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.*” (Q.S. al-Ankabut/29: 45).

Berdasarkan tujuan dari gagasan teo-antroposentrisme yang telah disebut di atas, yaitu untuk mengurai dimensi etis-teologis ataupun etis-antropologis dalam agama. Hal itu selaras dengan Q.S. al-Nahl/16: 90 dan Q.S. al-Ankabut/29: 45. Ayat di atas mengandung makna bahwa Allah bermaksud untuk menegaskan untuk berlaku adil dalam sikap, ucapan, dan tindakan. Ayat ini pula menganjurkan untuk berbuat *Ihsân*, hal itu sebagaimana menurut M. Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya.¹⁸⁷ Selain dari segi tujuannya, gagasan teo-antroposentrisme yang menjunjung tinggi integralisme dan keadilan dalam lingkup sosial selaras dengan Q.S. al-Hujurat/49: 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (الحجرات/٤٩ : ١٣)

“*Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi*

¹⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`an*, Jilid 7, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 323-324.

Allah adalah orang-orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti.” (Q.S. al-Hujurat/49: 13).

Dari keseluruhan ayat yang telah dikutip di atas, dapat dilihat bagaimana Al-Qur`an dalam memberikan gambaran terkait dimensi-dimensi mendasar teologis yang sarat akan nilai-nilai etis dalam kehidupan manusia. Hal itu semakin memperjelas bahwa dalam praktik beragama pun Islam bukannya bertujuan untuk memarginalkan kemaslahatan di masyarakat. Justru dengan menjalankan syariat-syariat Islam, semestinya dapat memberikan kemaslahatan dalam lingkup yang lebih luas. Dengan kata lain, seorang yang beragama dengan tulus, sedapat mungkin memvisualisasikan kesalahan individu tersebut ke ranah publik (kesalahan publik). Di samping berupaya untuk memperdalam kesalahan individualnya.¹⁸⁸ Selain dari dimensi-dimensi fundamental di atas, dalam Al-Qur`an masih terdapat ayat lain yang menjelaskan terkait dimensi-dimensi etis lainnya. Seperti bagaimana manusia dipandang sebagai pendayaguna akal? Juga bagaimana sepatutnya manusia membangun relasi dengan sesamanya? Hal itu terjawab dalam Q.S. al-Baqarah/2: 177 berikut;¹⁸⁹

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ
بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (سُورَةُ الْبَقَرَةِ/ ٢ : ١٧٧)

“Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan Barat, melainkan kebajikan itu ialah (kebajikan) orang-orang yang beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat-malaikat, kitab suci, dan nabi-nabi, memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, peminta-minta, dan (memerdekakan) hamba sahaya, melaksanakan salat, menunaikan zakat, menepati janji apabila berjanji, sabar dalam kemelaratan, penderitaan, dan pada masa peperangan. Mereka itulah orang-

¹⁸⁸ M. Amin Abdullah, *et.al.*, *Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, ..., hal. 5.

¹⁸⁹ M. Amin Abdullah, *et.al.*, *Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonetktif dalam Kajian Pendidikan Islam*, ..., hal. 47.

orang yang benar dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.”
(Q.S. al-Baqarah/2: 177).

Norma dan arahan yang disampaikan pada ayat di atas, merupakan prinsip dasar dan pedoman utama manusia dalam bermuamalah. Dalam memperlakukan hubungan dengan sesama, manusia dituntut untuk tetap dengan menjalin hubungan kepada Tuhan. Hal itu disebabkan konsep-konsep yang disebutkan pada ayat tersebut merupakan prinsip yang memuat perintah langsung dari Tuhan. Menurut Kuntowijoyo, ayat ini secara intrinsik memberikan gambaran secara utuh prinsip dalam ajaran Islam.¹⁹⁰ Sebagaimana pendapat M. Quraish Shihab, menurutnya ayat tersebut bermakna bahwa kebajikan yang sesungguhnya bukanlah hanya kepada seseorang yang mengandalkan amalan individual. Melainkan mereka yang juga terus menebar manfaat dengan keyakinan utuh, itulah kebajikan yang dikehendaki oleh Tuhan.¹⁹¹ Dalam ayat lain, terdapat beberapa arahan yang memuat dimensi etis-antropologis, di antaranya;

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ
فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ
(البقرة/٢: ٣٠)

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (Q.S. al-Baqarah/2: 30).

Tujuan penciptaan manusia setidaknya dapat dilihat dari beberapa aspek. *Pertama*, sebagai hamba yang senantiasa berserah diri kepada Tuhan. Dengan prinsip tersebut maka pilihan-pilihan yang dilalui oleh manusia senantiasa berlandaskan pada prinsip-prinsip ketuhanan. *Kedua*, manusia sebagai wakil Tuhan yang menjalankan mandat sebagai khalifah di muka bumi. Artinya manusia memiliki kekuatan untuk menentukan pilihannya. Dan yang *terakhir*, manusia sebagai makhluk sosial yang

¹⁹⁰ Lalu Muhammad Nurul Wathani, *Integrasi Pendidikan Islam dan Sains: Rekonstruksi Paradigma Pendidikan Islam*, ..., hal. 256.

¹⁹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an, Jilid 1*, ..., hal. 390-391.

senantiasa menjaga hubungan baik kepada sesamanya.¹⁹² Hal itu mengindikasikan bahwa betapa pentingnya peran manusia dalam realitas kehidupan. Sebagaimana menurut Ahmad Thib Raya yang dikutip oleh Badru Tamam dalam disertasinya. Kata *khalifah* dalam konteks ayat tersebut bermakna bahwa manusia sebagai entitas mengemban tanggung jawab sebagai pemelihara alam.¹⁹³ Ayat lain yang menegaskan kemuliaan manusia dapat dilihat dari dua ayat di bawah;

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (الْإِسْرَاءُ/١٧ : ٧٠)

“Sungguh Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka ke darat dan laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna” (Q.S. al-Isra/17: 70).

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُؤُكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Setiap orang berbuat sesuai dengan pembawaannya masing-masing.” Maka, Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya.” (Q.S. al-Isra/17: 84).

Dari ayat-ayat di atas, dapat dipahami bahwa manusia memiliki potensi kreatif untuk dapat dikembangkan dalam memahami realitas yang mereka hadapi. Yang perlu ditekankan, realitas manusia dinamis dan potensi manusia akan terus berkembang. Hal itu menjadi pertanda bahwa manusia sebagai khalifah di muka bumi, dituntut untuk mengambil tindakan sebagai perpanjangan tangan Tuhan dalam memelihara bumi yang telah diciptakan kepadanya.¹⁹⁴ Selain itu, dalam dimensi sosial, ayat-ayat di atas dapat menjadi dasar bagi umat beragama untuk dapat

¹⁹² Lalu Muhammad Nurul Wathani, *Integrasi Pendidikan Islam dan Sains: Rekonstruksi Paradigma Pendidikan Islam*, ..., hal. 28.

¹⁹³ Badru Tamam, *Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer, Disertasi*, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021, hal. 8.

¹⁹⁴ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal.123.

mengembangkan ilmu-ilmu sosial dengan berlandaskan kepercayaan dan keyakinan penuh atas agama.¹⁹⁵

D. Urgensi Teo-Antroposentrisme dalam Paradigma Tafsir Al-Qur'an

Setelah memahami dan mengetahui pijakan dasar gagasan teo-antroposentrisme dalam Al-Qur'an. Sudah merupakan keniscayaan untuk mengamalkan paradigma yang berlandaskan pada pemahaman holistik terhadap Al-Qur'an tersebut. Sederhananya, paradigma Al-Qur'an merupakan ihwal yang tidak dapat dimarginalisasi dan tidak dapat luput dari pengamatan seorang Mujtahid. Adapun tugas utama seseorang yang hendak merumuskan ijihad dengan skema interkonektif, dapat dilihat dari beberapa aspek. Di antaranya bagaimana merumuskan suatu produk ijihad yang berlandaskan pada tiga hal. *Pertama*, peradaban teks (*hadharah an-nash*) sebagai sebuah pilar peradaban teks *bayani*. *Kedua*, peradaban ilmu (*hadharah al-'ilm*) yaitu pendayagunaan sains dan ilmu-ilmu eksternal khazanah keilmuan Islam. Dan yang *terakhir* penalaran kritis (*hadharah al-falsafah*) sebagai fondasi bangunan nalar *burhani* yang dibangun atas dasar argumen-argumen logis.¹⁹⁶ Ketiganya harus menjadi dasar untuk memberikan sumbangan pemikiran yang relevan dengan realitas zaman.¹⁹⁷

Menimbang kompleksitas di era kontemporer, perumusan ijihad tidak pelak lagi dituntut untuk dapat menampung segala masukan dari berbagai bidang keilmuan. Hal itu masih dalam kepentingan untuk ekstraksi wahyu Tuhan sebagai suatu rumusan yang kompatibel dalam menjawab problematika aktual zaman. Dalam hal ini, seorang mujtahid melakukan pendalaman materi melalui kajian tekstual. Kemudian menimbang ilmu-ilmu kekinian di luar keilmuan Islam yang dapat menambah khazanahnya. Barulah setelah itu seorang mujtahid merumuskan suatu ijihad progresif melalui penalaran kritis terhadap konsep-konsep yang telah dielaborasi dengan dimensi-dimensi yang bersinggungan dengan makna teks, ketimbang pandangan-pandangan reduksionis-biner.¹⁹⁸ Kendati demikian, perumusan ijihad semestinya tidak berjalan secara liar. Ijihad harus tetap sejalan dengan instruksi Al-Qur'an, yaitu "*amar ma'ruf nahi mungkar.*"

¹⁹⁵ Abid Rohmanu, *Jihad dan Benturan Peradaban, Identitas Poskolonial Khaled Medhat Abou El Fadl*, Yogyakarta: Q Media, 2015, hal. 174.

¹⁹⁶ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 306.

¹⁹⁷ M. Amin Abdullah, *et.al.*, *Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonektif dalam Kajian Pendidikan Islam, ...*, hal. 13.

¹⁹⁸ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem, ...*, hal. 294.

M. Amin Abdullah sedikit banyaknya telah memberikan contoh konkret mengenai praksis paradigma teo-antroposentris. Misalnya, dalam pasal 42-43 Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, diketahui bahwa nasab seorang anak yang lahir di luar pernikahan disandarkan kepada jalur ibunya dan dikategorikan sebagai anak yang sah secara hukum.¹⁹⁹ Pernikahan di bawah tangan atau nikah siri dalam peraturan perundang-undangan memang termasuk dalam pernikahan yang tidak sah. Dalam fikih klasik sendiri, praktik nikah siri masih tergolong dalam persoalan yang menyimpan perdebatan. Menurut Imam Malik pernikahan yang tidak memiliki bukti pernikahan namun tidak dirahasiakan, sah untuk status hukumnya. Meski demikian, ketika praktik tersebut dirahasiakan dan tidak memiliki bukti pernikahan, pernikahan tersebut tidak sah secara agama.²⁰⁰ Hal itu disebabkan problem-problem yang dapat terjadi setelahnya.

Hanya saja, ketika membahas terkait kedudukan perdata anak yang lahir dari praktik pernikahan secara siri, semestinya lebih mempertimbangkan hak-hak yang seharusnya dimiliki oleh anak yang lahir darinya. Ketika hak seorang anak dikebiri hanya karena persoalan-persoalan di atas, hal itu hanya akan memberi beban tersendiri kepada anak ataupun keluarga yang disandarkan nasabnya oleh sang anak. Oleh karena itu, untuk menjamin hak-hak individu dalam penanggulangan dampak yang terjadi dari praktik tersebut, pemerintah terus berupaya untuk melakukan ijtihad progresif menyangkut hal itu.

Dalam putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010, melibatkan perkara yang berkaitan dengan status hukum anak yang lahir dari praktik pernikahan tidak tercatat. Hakim memutuskan bahwa anak yang dilahirkan melalui jalur pernikahan di bawah tangan masih mempunyai hubungan perdata dengan ibu dan ayahnya selama terdapat bukti hasil tes DNA yang menyatakannya.²⁰¹ Alternatif semacam itu, jika dikaitkan dengan realitas klasik (*pre-scientific*), memang tidak dapat diberlakukan. Hal itu disebabkan tidak adanya alat pembuktian yang memadai untuk menjawab status biologis anak. Sehingga, rumusan hukum pada saat itu mengambil alur yang teraman. Hukum menyatakan bahwa nasab anak yang lahir dari praktik tersebut disandarkan kepada keluarga ibunya. Dampaknya, sang anak tidak memiliki hubungan keperdataan dengan ayah biologis. Hanya saja, ketika dikaitkan dengan zaman yang

¹⁹⁹ Lihat Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

²⁰⁰ Rahmawati, *Dinamika Pemikiran Ulama dalam Ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015, hal. 168.

²⁰¹ Lihat Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010.

dimanjakan dengan teknologi mutakhir seperti sekarang ini, tentu pembuktian mengenai hubungan biologis anak tersebut sudah dapat dibuktikan.²⁰²

Dari sini dapat dilihat bagaimana kedua dualisme ilmu dapat dioptimalkan secara harmoni dan saling melengkapi satu sama lain. Perumusan hukum yang berlandaskan prinsip dan moral Islam, kemudian diperkaya dengan proses perumusan yang mendayagunakan ilmu pengetahuan dan teknologi, akan menghasilkan suatu rumusan hukum yang holistik. Tentunya hal itu dalam kepentingan mewujudkan kemaslahatan umat. Pengoptimalan potensi akal dalam perumusan ijtihad merupakan suatu hal yang dianjurkan —jika tidak dapat dikatakan wajib— dalam Al-Qur'an. Akal (*al-'aqlu*) dalam bahasa Arab merujuk pada kekuatan yang terpatri pada setiap manusia untuk menerima ilmu (*'aqlun*). Oleh karena itu, mengutip perkataan Ali bin Abi Thalib;²⁰³

“Ilmu terdiri dari dua hal, ilmu yang menjadikan seseorang berkarakter dan ilmu yang di dengar. Ilmu yang didengar tidak akan berguna jika ia tidak membangun kepribadian seseorang. Sebagaimana tidak bergunanya cahaya matahari di hadapan orang yang buta pandangannya.”

Semakin jelas bahwa wahyu sebagai sumber pedoman yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia serta mengatur norma dan moralitas manusia. Wahyu tidak akan berguna jika tidak dibarengi dengan pemanfaatan akal dalam memahaminya. Wahyu yang disampaikan kepada Nabi semestinya dielaborasi dan dipahami sebagai sesuatu yang dapat membangun karakter manusia sebagai khalifah. Karena pada dasarnya wahyu bersifat dialogis terhadap realitas zaman dan segala bentuk dimensi yang ada di dalamnya.²⁰⁴ Dalam kasus yang lain, penggunaan keilmuan umum/sains yang dielaborasi dengan perumusan hukum dalam praksis kehidupan manusia dapat dilihat dari prosesi penyembelihan hewan. Dalam Islam, telah diatur mengenai syarat dan rukun dalam prosesi penyembelihan hewan sebagaimana dalam hadits an-Nasa'i;²⁰⁵

²⁰² M. Amin Abdullah, *et.al.*, *Praksis Paradigma Integrasi-Interkonektif dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, ..., hal. 1-2.

²⁰³ Raghīb al-Asfahani, *al-Mufradat fi Gharibil Qur'an*, Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017, hal. 767.

²⁰⁴ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, ..., hal. 120.

²⁰⁵ Abu Abd al-Rahman Ahmad bin Syuaib al-Nasa'i, *al-Sunan al-Kubra Jilid 4*, Beirut: Yayasan al-Risalah, 2001, hal 355.

وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ وَ لِيُحَدِّدَ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ فَلْيُرِخْ ذَبِيحَتَهُ

“Jika kalian membunuh maka bunuhlah dengan ihsan, jika kalian menyembelih, sembelihlah dengan ihsan. Hendaknya kalian mempertajam pisaunya dan menyenangkan sembelihannya.” (H.R. an-Nasa`i).

Darah hewan dalam beberapa penelitian dikatakan mengandung zat-zat yang dapat memicu penyakit jika dikonsumsi oleh manusia. Jika dikaitkan dengan penyembelihan dengan cara tradisional yang disyariatkan dalam Islam, maka dapat ditemui hikmah di balik aturan tersebut. Terlepas dari pertentangan mengenai bagaimana cara-cara penyembelihan hewan yang manusiawi dan mana yang tidak. Faktanya, dalam kepentingan untuk dikonsumsi, cara tersebut menjadi cara yang paling aman untuk mencegah penularan penyakit melalui darah hewan yang belum steril dalam daging hewan.²⁰⁶

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa perumusan ijtihad hukum di era kontemporer, semestinya pemanfaatan keilmuan umum dapat menjadi alternatif untuk memperkaya pemahaman terhadap ajaran Islam itu sendiri. Merujuk pada pendapat asy-Sya`rawi, seorang yang benar-benar memanfaatkan wawasan yang luas dan tidak menafikan hikmah dalam syariat Islam, akan mengantarkannya pada pemahaman yang lebih rasional dalam memahami Islam. Hal itu termuat dalam penafsirannya terhadap Q.S. al-Hajj/22: 54.²⁰⁷ Oleh karena itu, paradigma teo-antroposentrisme dalam penafsiran Al-Qur`an, semakin jelas urgensinya jika merujuk pada argumen-argumen di atas.

Dalam horizon konsep moderasi beragama, pemahaman terhadap agama di era kontemporer sepatutnya memberi ruang terhadap perdamaian dan mendukung kemaslahatan manusia.²⁰⁸ Sudah bukan hal baru lagi jika dikatakan bahwa dalam tradisi penafsiran Al-Qur`an seringkali mengarahkan hasil ijtihad yang parsial dan mengesampingkan aspek-aspek aktual dalam kehidupan manusia.²⁰⁹ Dari sini, semarak untuk mendirikan sistem pemerintahan dengan konsep khilafah menjadi

²⁰⁶ Agus Hermanto dan Rohmi Yuhani`ah, *Fikih makanan dan Minuman Kontemporer*, Malang: Literasi Nusantara, 2024, hal. 23.

²⁰⁷ Muhammad Mutawalli asy-Sya`rawi, *Tafsir asy-Sya`rawi*, Jilid 16, Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991, hal. 9882-9885

²⁰⁸ Herdi Sahrasad dan Al Chaidar, *Fundamentalisme, Terorisme dan Radikalisme: Perspektif atas Agama, Masyarakat, dan Negara*, Jakarta: Freedom Foundation dan CSS-UI, 2017, hal. 222.

²⁰⁹ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, ..., hal. 143.

gandrung disuarakan oleh sebagian komunitas. Sebagaimana dalam pandangan Sayyid Qutb (w. 1966 M.) dalam Q.S. al-Maidah/5: 50:

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

“Apakah hukum jahiliah yang mereka kehendaki? (Hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang meyakini (agamanya)?” (Q.S. al-Maidah/5: 50).

Dalam menafsirkan ayat di atas, menurut Sayyid Qutb sistem hukum yang dibuat manusia adalah salah satu manifestasi pengabdian manusia kepada manusia (bentuk hukum *jahiliyyah*). Hal itu dalam pandangan Qutb merupakan ihwal yang bertentangan dengan apa yang disyariatkan dalam Al-Qur`an, yaitu menyalahi konsep ‘*ubudiyyah* kepada Tuhan. Berdasar pijakan tersebut, Qutb kemudian mengarahkan bahwa sistem hukum yang semestinya adalah sistem yang secara konkret telah dinarasikan dalam Al-Qur`an, baik dalam sistem politik, budaya, pidana, dan sebagainya.²¹⁰ Dengan kata lain, Tuhan merupakan pemegang kedaulatan tertinggi, yang mengatur segala sendi kehidupan manusia secara universal. Sehingga, narasi teks Al-Qur`an akan terus relevan dengan segala kondisi ruang dan waktu tanpa perlu adanya upaya kontekstualisasi wahyu. Sikap tersebut dianggap sebagai penentangan terhadap sifat kemahatahuan Tuhan.²¹¹

Sedangkan dalam pandangan asy-Sya`rawi, ayat di atas tidak menjadi penegasan untuk mempertentangkan antara hukum Tuhan dengan hal-hal yang datangnya dari manusia. Sebaliknya, ayat tersebut menempati posisi sebagai legitimasi terhadap berbagai dimensi keilmuan. Menurut asy-Sya`rawi, kata *jahiliyyah* dalam ayat ini bermakna “kebodohan yang menafikan kebenaran meski telah mengetahui kebenaran.” Hal itu tentu berbeda dengan seorang yang memang tidak mengetahui kebenaran, sebagaimana yang dimaksud pada ayat di atas. Masih menurut asy-Sya`rawi, setiap agama ahli kitab menentang sikap jahil. Sehingga, secara substansial segala sesuatu yang sesuai dengan spirit Islam patut untuk diadopsi dalam tujuan mewujudkan ilmu sosial profetik.²¹²

²¹⁰ Heri Junaidi, *Sistem Ekonomi Sayyid Quthb: Kajian tematik Tafsir fi Zhilal al-Qur`an*, Palembang: NoerFikri, 2020, hal. 21.

²¹¹ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur`an, di Bawah Naungan al-Qur`an: Surah an-Nisaa` 71- Pengantar Surah al-An`aam Jilid 3*, Jakarta: Gema Insani, 2002, hal. 244-245.

²¹² Muhammad Mutawalli asy-Sya`rawi, *Tafsir asy-Sya`rawi*, Jilid 5 ..., hal. 3189-3190.

Dengan melihat penafsiran asy-Sya'rawi, dapat dikatakan bahwa suatu rumusan ijthihad hukum, semestinya dipandang dari sudut pandang luas. Unsur-unsur yang diakomodasi dalam rumusan hukum, semestinya mengandung nilai-nilai kemaslahatan untuk manusia sembari tetap mengedepankan spirit Islam, baik dalam aspek sosial, budaya, politik dan bernegara. Itulah mengapa dalam ayat tersebut Tuhan tidak mengatakan "hukum kaum Muslimin," melainkan kembali kepada hukum Tuhan. Hal itu disebabkan hukum dari kaum Muslimin bisa saja menyimpang dari hukum Tuhan itu sendiri.²¹³

²¹³ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawi*, Jilid 5 ..., hal. 3191.

BAB III

BIOGRAFI MUHAMMAD MUTAWALLI ASY-SYA'RAWI DAN KITAB *TAFSÎR ASY-SYA'RÂWÎ*

Pada bagian ini, akan dibahas secara terperinci terkait biografi Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi (selanjutnya akan disebut asy-Sya'rawi) dari Mesir yang merupakan tempat lahirnya tokoh-tokoh berpengaruh dalam pemikiran Islam. Pembahasan mengenai biografi ini bermaksud untuk mengetahui perjalanan intelektual asy-Sya'rawi, tendensi pemikiran, serta karya-karya yang berhasil disusun olehnya. Hal itu menjadi penting mengingat asy-Sya'rawi merupakan salah satu mufasir yang menjadi rujukan para cendekiawan muslim era kontemporer dalam menjawab ragam problematika yang muncul dewasa ini.¹ Pembahasan pada bagian ini juga bertujuan untuk lebih memudahkan dalam memahami setiap bagian yang akan dibahas dalam penelitian ini.

A. Sketsa Biografi dan Dinamika Intelektual Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi

Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi al-Husaini, merupakan seorang intelek yang diberi gelar *Imâm al-Dû'ât* (pemimpin para dai) lahir pada 16 April 1911 M. atau 17 Rabiul Tsani 1329 H., di desa kecil bernama Daqadus yang tidak jauh dari Distrik Mith Ghamr, Provinsi Daqhliyyat, Mesir. Asy-Sya'rawi wafat pada usianya yang beranjak ke 87 tahun, yaitu

¹ Abdul Hadi, *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli asy-Sya'rawi*, Disertasi, Jakarta: Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Konsentrasi Ilmu Tafsir Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2021, hal. 121.

di tanggal 17 Juni 1998 atau pada 22 Shafar 1419 H. Marga al-Husaini yang tersemat di belakang namanya, menjadi penanda bahwa Mutawalli asy-Sya'rawi merupakan salah seorang dari golongan ahlul bait melalui jalur nasab Husain bin Ali bin Abi Thalib Ra.² Asy-Sya'rawi lahir dari keluarga sederhana yang memegang erat fondasi keagamaan. Keluarganya menganut madzhab Syafi'i dan paham Asy'ariyyah. Meskipun lahir dari keluar kecil yang menyandarkan penghidupan dari pertanian, sejak usia belia asy-Sya'rawi dikenal sebagai anak yang cerdas. Dia telah menamatkan hafalan Al-Qur'an sejak di usianya yang masih sebelas tahun.

Asy-Sya'rawi memulai pendidikan agama pada tingkat dasar dan menengah di Mahad al-Zaqaziq. Di tempat itulah tempat dia menamatkan hafalan Al-Qur'an kepada seorang guru yang bernama Abd al-Majid Pasha. Asy-Sya'rawi lantas melanjutkan pendidikannya pada tahun 1937 M. di Fakultas Bahasa Arab dan meraih gelar sarjana pada tahun 1940 M. Berselang tiga tahun setelah menyelesaikan studi strata satu, asy-Sya'rawi telah mendapatkan lisensi sebagai seorang pengajar, tepatnya pada tahun 1943 M. Dari situ, asy-Sya'rawi mengabdikan diri sebagai seorang pengajar di sebuah Mahad al-Azhar yang bertempat di Thanta dan dipindahkan ke al-Zaqaziq, kemudian diperbantukan di Aleksandria.³

Perjalanan panjang asy-Sya'rawi di dunia pendidikan memberinya bekal yang memadai sebagai seorang pengajar. Berdasarkan hal itu, asy-Sya'rawi kemudian ditugaskan ke Arab Saudi untuk diangkat sebagai seorang dosen Fakultas Syariah Universitas Ummu al-Qurro, pada tahun 1950 M. Asy-Sya'rawi kemudian kembali ke Kairo pada tahun 1963 M. setelah memuncaknya perselisihan antara Presiden Mesir saat itu Abdul Jamal Nasir (w. 1970 M.) dengan Raja Saudi. Sekembalinya ke Mesir, asy-Sya'rawi kemudian diangkat sebagai direktur di kantor Syaikh al-Azhar.⁴ Asy-Sya'rawi juga pernah diangkat sebagai Menteri Wakaf pada tiga periode berturut-turut yaitu sejak tahun 1961-1976.⁵ Barulah setelah meninggalkan jabatan tersebut, asy-Sya'rawi kemudian berfokus untuk

² Muhiddin Muhammad Bakri, *Renungan Tasawuf Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi* Yogyakarta: IDEA Press, 2013, hal. 47.

³ Forum Ahlu al-Hadits, *Al-Mu'jam al-Jami' fi Tarâjim al-'Ulamâ wa Thalabah al-'Ilmi al-Mu'ashirîn*, Usamah bin al-Zahrah (ed.), <https://shamela.ws/book/2080/324> diakses pada 12 Agustus 2024.

⁴ A. Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer*, Jakarta: eLSiQ, 2019, hal. 270.

⁵ Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirûn Hayâatihim wa Manhajihim*, Teheran: Wazarah at-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islami, 2006, hal. 438.

mengabdikan diri kepada dakwah dan pengembangan literatur Al-Qur'an.⁶

Keterampilan berkomunikasi dan penyampaian lisan asy-Sya'rawi, sudah terasah jauh sebelum dia mengenyam pendidikan di tingkat perguruan tinggi. Sejak usia sembilan tahun, asy-Sya'rawi sudah terjun langsung dan merasakan atmosfer dinamika politik di era revolusi Mesir. Hal itu tidak lepas dari peran ayah dan pamannya yang terlibat dalam politik praktis ketika ketegangan politik memuncak di Mesir. Pamannya yang merupakan seorang sekretaris umum partai politik kemudian memperkenalkan asy-Sya'rawi pada sebuah partai politik, yaitu Partai Wafd tepatnya pada kisaran tahun 1919 M.⁷

Usia remaja asy-Sya'rawi dihabiskan di masa-masa sulit politik Mesir. Pada kurun waktu tersebut, Mesir sedang mengalami masa transisi dari yang sebelumnya masih menganut sistem pemerintahan Monarki, beralih kepada sistem pemerintahan republik. Hal itu merupakan salah satu dampak dari imperialisme Inggris di masa awal abad ke-20 M. Pada masa ini pula, muncul gerakan-gerakan untuk melawan dominasi Inggris dalam sistem pemerintahan Mesir.⁸ Dari pengalamannya sebagai seorang aktivis politik, asy-Sya'rawi selama masa studinya beberapa kali ditahan oleh pihak berwenang karena terjun langsung untuk berorasi dalam menyuarakan pendapatnya. Hal itu dia lakukan untuk mewakili kemarahan rakyat Mesir kepada dominasi kerajaan Inggris.⁹

Proses pendewasaan intelektual asy-Sya'rawi banyak dipengaruhi oleh tokoh-tokoh besar dalam sejarah pemikiran Islam. Di masa kecilnya, asy-Sya'rawi banyak berguru kepada Ahmad at-Ta'wil di bidang fikih dan banyak terpengaruh oleh seorang penyair bernama Musthafa al-Bayadhi—barangkali dari al-Bayadhi inilah minat untuk mendalami bidang sastra Arab mulai tertanam. Adapun di masa remaja, asy-Sya'rawi berguru kepada Ahmad Yusuf Najati, Ibrahim al-Hamrusi (mantan dosen al-Azhar), al-Maraghi (w. 1945 M.), Hasan al-Banna (w. 1949 M.), Mahmud Arafah, serta Hasan Jad.¹⁰

⁶ Muhammad bin Riziq bin ath-Tharhuni, *at-Tafsir wa al-Mufasssirûn fî Gharbi Afrîqiyya Jilid 1*, t.tp.: Dar Ibnu al-Jauzi, 1426 H., hal. 468.

⁷ Abdul Hadi, *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli asy-Sya'rawi*, ..., hal. 119-121.

⁸ Safruddin Adi Wibowo, *Gerakan al-Ikhwan al-Muslimun Mesir 1928-1949: Dinamika Sejarah, Ideologi Politik, dan Metode Indoktrinasi*, Jember: STAIN Jember Press, 213, hal. 29.

⁹ Alawi bin Abd al-Qadir as-Segaf (ed.), *al-Mausû'ah at-Târikhîyah Jilid 11*, t.tp.: ad-Durar as-Sunniyyah, 1433 H., hal. 6.

¹⁰ Muhiddin Muhammad Bakri, *Renungan Tasawuf Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi*, ..., hal. 53.

Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi atau sosok yang lebih familiar dipanggil asy-Sya'rawi, merupakan sarjana Muslim karismatik dan unik di abad ke-20 M. Popularitas asy-Sya'rawi sebagai seorang pendakwah memuncak pada permulaan tahun 1970-an. Asy-Sya'rawi mulai diperkenalkan kepada khalayak publik melalui salah satu program televisi yang diisi olehnya pada masa itu, yaitu pada acara "*Nûrun 'alâ Nûr*". Popularitas tersebut tidak lepas dari upayanya dalam memperdalam keilmuan keagamaan sehingga mendapat pengakuan dari seorang guru yang bernama Ahmad Farraj. Asy-Sya'rawi diperkenalkan kepada Farraj oleh kelompok jurnalis yang telah mengenali kapabilitasnya ketika masih mengajar di Makkah. Sehingga asy-Sya'rawi kemudian dilirik sebagai narasumber yang mengisi program televisi tersebut.

Dakwah asy-Sya'rawi yang paling menyita sorotan publik, adalah pada beberapa episode yang membahas Isra dan Mi'raj, takdir, serta deskripsi fisik Rasulullah. Tema-tema tersebut dikutip melalui hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Hindun bin Abi Halah, khususnya terkait deskripsi fisi Rasul. Dari tema tersebut, mayoritas masyarakat mulai menyadari bahwa mereka sedang dihadapkan dengan seorang sarjana Muslim dengan bekal keilmuan yang dalam. Salah satu tokoh dengan metode yang sedikit berbeda dengan metode-metode yang mereka selama ini ketahui dari pendakwah lainnya. Dakwah asy-Sya'rawi disampaikan dengan mengemukakan kembali otoritas dalil yang hampir terlupakan serta menimbang dan menghidupkan tradisi yang hampir hilang.¹¹ Dari ceramah-ceramahnya, asy-Sya'rawi pun mulai dikenal secara luas di berbagai belahan dunia. Asy-Sya'rawi acap kali diundang untuk melakukan perjalanan ke berbagai negara seperti, Amerika, Jepang, Turki, negara-negara di Eropa, dan negara-negara lain yang berpenduduk Muslim.

Tetapi, bukan berarti dalam menyampaikan dakwahnya asy-Sya'rawi tidak pernah mendapat kritikan dari kalangan tertentu. Seringkali keteguhan asy-Sya'rawi dalam menyampaikan aspirasinya mengenai beberapa tema menuai kritik dari berbagai kalangan. Dakwa as-Sya'rawi disampaikan berdasar dari renungan-renungannya terhadap Al-Qur'an. Pihak yang merasa tersinggung dengan pernyataan-pernyataan asy-Sya'rawi, menyatakan bahwa penafsirannya terhadap ayat-ayat menyangkut kaum Yahudi dapat menjadi batu sandungan untuk proses resolusi perdamaian dunia. Maka dari itu, mereka meminta untuk

¹¹ Mahmud Muhammad Thanahi, *Maqâlât ath-Thânâhi, Shafahâtun fi at-Turâts wa at-Tarâjimi wa al-Lughah w al-Adabi*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyah, 2001, hal. 280-281.

membungkam dakwah-dakwah asy-Sya'rawi. Namun, asy-Sya'rawi dengan tegas menolak untuk bungkam dalam hal tersebut.¹²

Selain itu, asy-Sya'rawi juga pernah diutus sebagai delegasi ke Aljazair untuk mengajarkan ilmunya selama tujuh tahun. Dari situ muncul beberapa fitnah yang ditujukan kepadanya. Diketahui dari sejarahnya, ketegangan militer saat itu dipicu oleh gerakan-gerakan fundamentalisme Islam. Tidak sedikit yang mengatakan bahwa hal itu terjadi akibat dari paham-paham yang disebarkan oleh asy-Sya'rawi selama dia mengemban amanah sebagai seorang pengajar di sana. Meskipun kemudian beberapa tokoh menolak tuduhan-tuduhan tersebut. Menurut ath-Tharhuni dalam kitabnya, hal tersebut merupakan fitnah yang tidak berdasar.¹³

Terlepas dari hal itu, kontribusi asy-Sya'rawi dalam dakwah-dakwahnya sedikit banyaknya telah memberi pengaruh besar dalam khazanah keilmuan Al-Qur'an melalui berbagai ijtihadnya. Tidak hanya itu, asy-Sya'rawi juga dikenal sebagai tokoh sufi kontemporer. Dia dikenal sebagai salah satu tokoh yang memiliki karamah yang tidak kalah penting dari tokoh-tokoh sufi lainnya. Terlihat dari bagaimana orang-orang berdatangan dan mengagungkan makamnya setelah asy-Sya'rawi wafat.¹⁴

B. Karya-Karya Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi

Kapabilitas asy-Sya'rawi sebagai seorang sarjana Muslim sudah bukan hal yang perlu untuk dipertanyakan. Dapat dilihat dari perjalanan intelektual serta pengalaman-pengalaman praktis yang dia hadapi selama pergolakan politik dan sosio-kultural Mesir di masanya. Asy-Sya'rawi berperan penting dalam meredam kekalutan atmosfer Mesir di masa itu. salah satu upayanya, yaitu dengan menuangkan buah pemikiran dalam bentuk karya tulis. Tujuannya, agar apa yang dia wacanakan dapat dijangkau oleh seluruh dimensi masyarakat. Asy-Sya'rawi banyak menghasilkan karya dalam berbagai bidang keilmuan Islam, baik itu dalam bidang tasawuf, tafsir, fikih, dan sebagainya.

Dari sekian karya-karya yang dihasilkan olehnya, terdapat karya-karya yang dipublikasi berdasarkan keinginannya sendiri dan ada pula karya-karyanya yang diterbitkan berdasarkan inisiasi dari orang-orang yang mengagumi konstruksi pemikiran asy-Sya'rawi dari kumpulan rekaman ceramahnya. Tentunya, karya-karyanya itu diterbitkan atas

¹² Forum Ahlu al-Hadits, *Al-Mu'jam al-Jâmi' fi Tarâjim al-'Ulamâ wa Thalabah al-'Ilmi al-Mu'âshirîn*, <https://shamela.ws/book/2080/324> diakses pada 12 Agustus 2024.

¹³ Muhammad bin Riziq bin ath-Tharhuni, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fi Gharbi Afrîqiyya*, ..., hal. 468.

¹⁴ Muhammad bin Riziq bin ath-Tharhuni, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fi Gharbi Afrîqiyya*, ..., hal. 470.

persetujuan dari asy-Sya'rawi sendiri. Adapun karya-karya tersebut antara lain;¹⁵

1. *'Ala al-Mâ'idah al-Fikr a-Islami*
2. *Al-Fatawâ*
3. *Al-Ghaib*
4. *Al-Hajj al-Mabrûr*
5. *Al-Halâl wa al-Harâm*
6. *Al-Hayâh wa al-Maut*
7. *Al-Islâm wa al-Fikr al-Mu'âshir*
8. *Al-Islâm wa al-Mar'ah: 'Aqidah wa Manhaj*
9. *Al-Isrâ' wa al-Mi'râj*
10. *Al-Mar'ah Kamâ Arâda Allâh*
11. *Al-Mar'ah fî al-Qur`ân al-Karîm*
12. *Al-Mukhtâr min Tafsîr al-Karîm*
13. *Al-Muntakhab fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*
14. *Al-Qadhâ wa al-Qadar*
15. *Al-Qashash Al-Qur`an fî Sûrat al-Kahf*
16. *Al-Qur`ân al-Karîm: Mu'jizatan wa Manhajan*
17. *Ash-Shalâh wa Arkân al-Islâm*
18. *As-Sihr wa al-Hasad*
19. *Asy-Syura wa at-Tasyri' fî al-Islâm*
20. *At-Taubah*
21. *Ath-Tharîq ilâ Allâh*
22. *Azh-Zhalim wa al-Zhalimûn*
23. *Asrâr Bismillah ar-Rahmân ar-Rahîm*
24. *Hâdza Huwa al-Islâm*
25. *Khawâthîr asy-Sya'rawî Haula 'Umran al-Mujtama'*
26. *Khawathir asy -Sya'rawî Haula al-Qur`ân al-Karîm*
27. *Labbaika Allahumma Labbaik*
28. *Mi'ah Su'al wa Jawab fî al-Fiqh al-Islâm*
29. *Mu'jizah al-Qur`ân al-Karîm*
30. *Mu'jizah al-Qur`ân min Faidhi al-Qur`ân*
31. *Mu'jizah ar-Rasûl*
32. *Nazharat al-Qur`ân*
33. *Sirâh an-Nabawiyah*

Beberapa kitab di atas belum merangkum seluruh karya-karya yang dihasilkan oleh asy-Sya'rawi. Namun, sejumlah karya-karya tersebut setidaknya telah memberikan gambaran terkait kedalaman ilmu asy-Sya'rawi. Dapat diketahui dari kitab di atas yang terdiri berbagai bidang

¹⁵ Abdul Hadi, *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli asy-Sya'rawi, ...*, hal. 126-127.

keilmuan dan kecermatannya dalam memahami realitas. Selain itu, karya-karya yang dihasilkan olehnya merupakan representasi dari buah pemahamannya terhadap Islam beserta sumber-sumbernya yang dirangkai dengan untaian kalimat yang sarat akan ketinggian nilai sastra. Dari situ pula, dapat dilihat bagaimana ketulusan asy-Sya'rawi dalam mengabdikan diri kepada umat. Sebagai seorang intelek Muslim fenomenal abad ke-20 M. Kecakapan asy-Sya'rawi terhadap keilmuan-keilmuan Islam telah mendapat pengakuan dari banyak agamawan. Sehingga tidak sedikit yang menganggap asy-Sya'rawi sebagai tokoh yang patut untuk dijadikan sebagai sumber otoritas dalam memahami khazanah keilmuan Islam di era kontemporer, khususnya dalam bidang tafsir.¹⁶

Figur asy-Sya'rawi sebagai seorang yang karismatik menggugah Said Abu al-'Ainain. Dari hal itu, al-'Ainain menuliskan sebuah buku yang memuat perjalanan asy-Sya'rawi yang tidak diketahui oleh banyak orang. Dalam buku *asy-Sya'rawî: Alladzî lâ Na'rifuhû*, asy-Sya'rawi digambarkan sebagai seorang yang tidak kalah pentingnya dengan tokoh-tokoh negarawan lainnya di Mesir. Menurut al-'Ainain, asy-Sya'rawi tidak hanya sebagai tokoh ulama besar, melainkan juga sebagai seorang politikus handal yang telah melewati banyak dinamika politik selama sekitar lima puluh tahun.¹⁷

Selain itu, dalam sebuah pengantar kitab *al-Fatâwâ* yang disusun oleh asy-Sya'rawi. Sayyid al-Jubaili selaku editor kitab mengatakan bahwa Asy-Sya'rawi merupakan seorang figur Muslim yang telah banyak memberikan penjelasan secara rinci mengenai hal-hal yang sukar untuk dipahami dalam realitas kekinian dengan gaya yang sederhana. Dengan karya-karyanya, asy-Sya'rawi banyak memberikan pengajaran secara komprehensif yang dapat dengan mudah dipahami oleh siapapun dari berbagai kalangan. Sehingga dengan karya-karya asy-Sya'rawi itu, setidaknya dapat memberikan arahan kepada mereka yang sedang mengalami kegundahan dalam memahami keilmuan-keilmuan Islam.¹⁸

C. Setting Histori Penyusunan Kitab *Tafsîr asy-Sya'rawî*

Sebelumnya telah dipaparkan bagaimana produktivitas asy-Sya'rawi sebagai seorang cendekiawan Muslim di era kontemporer. Telah dipaparkan pula bagaimana kecakapan asy-Sya'rawi dalam menuangkan gagasan-gagasannya dalam sebuah karya tulis. Gagasan tertulis tersebut

¹⁶ Muhammad bin Rizîq bin ath-Tharhuni, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Gharbi Afrîqiyya*, ..., hal. 469.

¹⁷ Said Abu al-Ainain, *asy-Sya'rawî: Alladzî lâ Na'rifuhû*, Kairo: Akhbar al-Youm, 1995, hal. 6-8.

¹⁸ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *al-Fatâwâ: Kullu Mâ Yahmu al-Muslimi fî Hayâtihi wa Yaumihi wa Ghadihi*, Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, t.th., hal. 13-14.

merupakan suatu bentuk kepedulian asy-Sya'rawi terhadap realitas umat Muslim di Mesir kala itu. Meskipun demikian, sebagaimana telah dikatakan pada bagian sebelumnya, selain karya-karya dalam bentuk tulisan, seorang yang bergelar pemimpin para da'i ini juga banyak menyampaikan buah pemikirannya dengan mengutip ayat-ayat Al-Qur'an melalui media teknologi secara lisan di berbagai kajian-kajiannya.

Tidak sedikit dakwah-dakwah lisan asy-Sya'rawi yang mendapat apresiasi dari berbagai kalangan di saat itu. Itulah mengapa, kajian-kajian yang dibawakan olehnya seringkali dimuat pula dalam sebuah dokumen tertulis. Dengan tujuan agar pemikiran asy-Sya'rawi dapat dijadikan sumber acuan untuk kepentingan perluasan wawasan dalam memahami Islam. Salah satu karya yang merupakan hasil kodifikasi dari kajiannya adalah kitab *Tafsîr asy-Sya'rawî*. Kitab dengan judul asli *Khawâthîr asy-Sya'rawî Haula al-Qur`ân al-Karîm* (Renungan-Renungan asy-Sya'rawi Seputar Al-Qur'an al-Karim). Kitab ini disusun secara sistematis oleh murid-murid asy-Sya'rawi, yaitu Muhammad as-Sinrawi dan Abd al-Waris al-Dasuki. Kemudian diterbitkan oleh lajnah Akhbar al-Yaum pada tahun 1991 M. dan al-Liwa al-Islami —dari tahun 1986 M. hingga pada tahun 1989 M.¹⁹

Kitab *Tafsîr asy-Sya'rawî* atau *Khawâthîr asy-Sya'rawî Haula al-Qur`ân al-Karîm*, telah berkali-kali diterbitkan oleh berbagai lajnah. Kitab ini pula telah dialihbahasakan ke berbagai bahasa di berbagai negara di dunia, termasuk salah satunya ke dalam bahasa Indonesia. Sehingga, jumlah jilid dalam proses pembukuan kitab tersebut berbeda pada setiap edisi penerbitannya. Hal itu disebabkan dalam proses elaborasinya, terdapat format dan penyajian yang berbeda-beda satu sama lain. Menurut Muhammad Ali Iyazi, kitab *Tafsîr asy-Sya'rawî* yang diterbitkan oleh Akhbar al-Yaum memuat penafsiran asy-Sya'rawi dari surah al-Fatihah hingga surah al-Ahzab yang berjumlah sembilan belas jilid.²⁰ Terdapat pula edisi penerbitan versi lain yang terdiri dari delapan belas jilid, yaitu dari surah al-Fatihah hingga surah al-Rum. Adapula yang menerbitkan kitab tafsir tersebut sejumlah dua puluh jilid.²¹ Tetapi, meskipun terdapat perbedaan dalam jumlah jilid di setiap versi penerbitannya, kitab-kitab tersebut masih memuat renungan-renungan asy-Sya'rawi seputar Al-Qur'an. Juga sama-sama dirangkum dari kajian-kajiannya selama hampir dua puluh lima tahun.

¹⁹ Muhammad bin Riziq bin ath-Tharhuni, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Gharbi Afrîqiyya*, ..., hal. 471.

²⁰ Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssîrîn Hayâtihim wa Manhajihim*, ..., hal. 437.

²¹ Abdul Hadi, *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli asy-Sya'rawi*, ..., hal. 132-133. Lihat pula dalam Maktabah Syamilah <https://shamela.ws/book/1083> diakses pada 15 Agustus 2024.

Menurut tinjauan sebagian akademisi yang menelaah kitab tafsir tersebut, kitab *Tafsîr asy-Sya'rawî* merupakan salah satu kitab tafsir yang memberikan nuansa yang menarik melalui metodologi dan kesederhanaan gaya bahasa yang dituangkannya. Kesederhanaan gaya bahasa inilah yang menjadikan *Tafsîr asy-Sya'rawî* memungkinkan siapapun dari berbagai kalangan masyarakat untuk dapat memahaminya dengan mudah. Hal itu juga berlaku kepada orang-orang awam sekalipun, sebagaimana menurut Ahmad Muhammad al-Ahdal.²² Meski demikian, kitab tersebut telah memiliki tempat tersendiri dalam pandangan para sarjana Muslim. Hal itu disebabkan analogi dan isyarat dalam menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an, terkesan mengajak seseorang untuk kembali merenungi maknanya secara lebih mendalam.

Muhammad ar-Rawi salah seorang yang pernah menaruh fokus pada kitab *Tafsîr asy-Sya'rawî*. Menurutnyanya dalam penafsirannya, asy-Sya'rawi telah berhasil mengembangkan prinsip dan metode-metode yang sama sekali baru dalam khazanah penafsiran Al-Qur'an. Berdasarkan penelusurannya terhadap penafsiran asy-Sya'rawi, ar-Rawi mengatakan bahwa asy-Sya'rawi melalui metodologi penafsirannya layak dikatakan sebagai pendiri sebuah orientasi baru dalam penafsiran Al-Qur'an. Penafsirannya terbilang lebih moderat dan dialogis dengan perkembangan zaman.²³ Selain ar-Rawi, terdapat pula tokoh-tokoh lain yang mengagumi kepribadian asy-Sya'rawi. Sebagaimana Shalih al-Maghamisi ketika ditanya mengenai sosok Mutawalli asy-Sya'rawi, dia menjawab bahwa asy-Sya'rawi merupakan salah satu tokoh ulama yang telah diberkahi dengan ketenaran, keutamaan, dan kedalaman ilmu pada masanya.²⁴

D. Karakteristik Kitab *Tafsîr asy-Sya'rawî*

Ihwal Al-Qur'an sebagai kitab pedoman, bukan lagi menjadi hal asing dalam kajian-kajian keislaman. Sudah lazim ditemukan artikel, buku, serta dokumen literatur yang berupaya menjelaskan dan memberikan pembuktian terkait berbagai dimensi yang termuat dalam ayat Al-Qur'an. Bahkan saat ini, sudah sangat mudah untuk menemukan bagaimana kandungan makna dalam suatu ayat Al-Qur'an menurut para tokoh-tokoh Muslim terkemuka.²⁵ Sehingga pemahaman terhadap suatu

²² Muhammad bin Riziq bin ath-Tharhuni, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî Gharbi Afrîqiyya*, ..., hal. 468.

²³ Muhammad bin Riziq bin ath-Tharhuni, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî Gharbi Afrîqiyya*, ..., hal. 469.

²⁴ Shalih al-Maghamisi, *Durûs li asy-Syaikh Shâlih al-Magâmisi*, dalam <https://shamela.ws/book/37431/451> diakses pada 19 Agustus 2024.

²⁵ Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*, Bandung: Mizan, hal. 139-140.

ayat dapat dengan mudah dipahami secara komprehensif. Hal itu karena, seringkali antara satu penafsir dengan penafsir yang lainnya memiliki konklusi berbeda dalam memahami satu ayat yang sama. Kenyataan itu tidak lepas dari latar belakang intelektual dari seorang mufasir. Perbedaan metodologi, pendekatan, sumber, serta presuposisi lainnya sangat memungkinkan menghasilkan perbedaan dari produk interpretasi.²⁶ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa perbedaan semacam itu lazim ditemukan dari para mufasir. Sehingga dapat memberi pengaruh signifikan terhadap produk penafsiran seorang mufasir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.

Secara umum, para penafsir berbeda pendapat dalam menyikapi ayat-ayat yang ada dalam Al-Qur'an. Misalnya pada ayat-ayat berdimensi hukum, terdapat perbedaan mencolok dari para mufasir dalam prosesnya. Sebagian ulama ada yang menafsirkan ayat Al-Qur'an secara literal seperti umumnya kecenderungan klasik. Di lain sisi, adapula tokoh yang menafsirkannya secara kontekstual sebagaimana umumnya para mufasir dan para epistemolog kontemporer.²⁷ Hal yang sama juga terjadi pada ayat-ayat berdimensi esoterik semisal narasi-narasi mitologis dan sufistik dalam Al-Qur'an. Sebagian ada yang memahaminya berdasarkan pada pengetahuan *'irfâni/gnosis*.²⁸ Tidak sedikit pula yang melakukan penafsiran pada ayat-ayat tersebut dengan analisis sintetik logis (*bayani/burhani*).²⁹ Semua itu, merupakan hal yang lazim dan telah lama mewarnai tradisi penafsiran Al-Qur'an.³⁰

Begitupun halnya dalam kitab *Tafsîr asy-Sya'râwî*. Meskipun bukan merupakan karya yang ditulis langsung oleh asy-Sya'rawi, namun dalam penafsiran kitab itu dapat diidentifikasi terkait corak, pendekatan, dan metodologi yang digunakan oleh asy-Sya'rawi. Untuk itu, pada bagian ini akan diuraikan terkait karakteristik penafsiran asy-Sya'rawi dalam kitab tersebut. Identifikasi tersebut mencakup metodologi penafsiran, corak, sumber, serta bagaimana penafsiran-penafsiran dari asy-Sya'rawi terhadap ayat-ayat berdimensi esoterik.

²⁶ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2003, hal. 19-20.

²⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Abingdon: Routledge, 2006, hal. 111.

²⁸ Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi al-Jabiri: Dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani*, Ponorogo: STAIN Ponorogo, 2014, hal. 37.

²⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta, LKiS, 2010, hal. 230.

³⁰ Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad Abid al-Jabiri*, Yogyakarta: LKiS, 2018, hal. 70.

1. Metodologi Penafsiran

Sudah umum diketahui bahwa dalam sebuah penafsiran Al-Qur`an, semestinya dibangun di atas sebuah fondasi metodologis. Bangunan metodologi dalam penafsiran Al-Qur`an menjadi penting untuk menghasilkan pemahaman yang lebih akurat dalam menyelami makna yang terkandung di baliknya.³¹ Hal itu disebabkan, Al-Qur`an memuat secara inheren nilai-nilai universal yang tersusun dari ayat demi ayat dan surah demi surah. Bahkan terdapat pula tema-tema yang saling berkesinambungan dari ayat pertama hingga pada akhir surah al-Nas.³² Dengan demikian, sebuah penafsiran yang dibangun atas fondasi metodologis sangat penting untuk dirumuskan. Karena suatu produk hukum sedapat mungkin relevan dengan zaman dan tidak jauh melenceng dari kebenaran yang dikehendaki Islam.³³

Setidaknya, terdapat beberapa metode penafsiran yang berkembang dalam tradisi penafsiran Al-Qur`an, baik dari era klasik hingga kontemporer. Metode-metode yang dimaksudkan antara lain metode *tahlîlî*, *ijmâlî*, *maudhû'î*, dan *muqârân*. Keempat metode ini merupakan metode yang lazim digunakan di era klasik.³⁴ Sedangkan di era kontemporer, metode yang digunakan lebih kepada pendekatan-pendekatan hermeneutis.³⁵ Namun, pada bagian ini, penulis tidak akan membahas secara definitif dan terperinci mengenai metode-metode di atas. Penulis hanya akan membahas terkait metodologi yang digunakan oleh asy-Sya`rawi dalam menyusun penafsirannya.

Jika membaca penafsiran asy-Sya`rawi, sebenarnya sudah tergambar secara sepintas mengenai metodologi yang digunakan dalam kitab *Tafsîr asy-Sya`râwî*. Sistematika penyusunan kitab ini, tersusun secara panjang lebar ayat demi ayat dan tersusun dari surah al-Fatihah hingga surah yang termuat di akhir dari kitab tersebut. Dapat dikatakan bahwa *Tafsîr asy-Sya`râwî* cenderung mengikuti penyusunan kitab tafsir tradisional, yaitu berdasarkan susunan ayat-ayat Al-Qur`an dalam mushaf utsmani atau *tartîb mushaf 'utsmani*.³⁶ Adapun dari segi metodologi, dapat diidentifikasi bahwa metodologi yang digunakan dalam kitab *Tafsîr asy-Sya`râwî* tergolong dalam metode tafsir *tahlîlî*. Perlu diketahui, metode

³¹ Samsul Bahri, *Usul at-Tafsir wa Qawa'iduhu: Dasar dan Kaidah Penafsiran Al-Qur`an*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2023, hal. 230.

³² Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah Al-Qur`an dalam Tafsir al-Mishbah*, Jakarta: AMZAH, 2015, hal. 18.

³³ Ma'mun Mu'min, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, hal. 74.

³⁴ Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer: Metodologi Tafsir Al-Qur`an di Indonesia*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017, hal. 13.

³⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. 62.

³⁶ Abdul Hadi, *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli asy-Sya`rawi, ...*, hal. 135.

tafsir *tahlîlî*, merupakan salah satu metode tafsir yang seringkali digunakan dalam gaya penafsiran al-Qur'an. Ciri khusus penafsiran yang menggunakan metode *tahlîlî* adalah penafsirannya yang tersusun secara runut dari awal hingga akhir mengikuti pada susunan ayat dalam Al-Qur'an.³⁷

Asy-Sya'rawi dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an juga banyak memberikan analogi-analogi yang berdasar dari pemahamannya terhadap realitas aktual (*bi ar-Ra'yu*). Di sisi lain, penafsiran asy-Sya'rawi seringkali diperkuat dengan ayat lain dalam Al-Qur'an. Tidak jarang pula asy-Sya'rawi terlihat menggunakan riwayat-riwayat dalam memvalidasi penafsirannya. Hal itu memberikan penegasan bahwa asy-Sya'rawi dalam menafsirkan Al-Qur'an, selain dengan metode *bi ar-Ra'yu* dia juga cenderung mendayagunakan tafsir *bi al-ma'tsûr* atau metode tafsir *bi ar-riwâyah*. Tujuannya untuk menegaskan validitas penafsirannya terhadap suatu ayat.³⁸ Di antara penafsiran asy-Sya'rawi, dapat dilihat bagaimana dia menggunakan metode *bi ar-Ra'yu* dan diperkuat oleh ayat-ayat yang lainnya, yaitu dalam Q.S al-Ra'd/13: 39;

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (الرَّعْدُ/١٣ : ٣٩)

“Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummu al-Kitâb (*Lauh Mahfûzh*).” (Q.S al-Ra'd/13: 39).

Dalam menafsirkan ayat tersebut, asy-Sya'rawi terlebih dahulu menjelaskan arti kata yang seringkali disalahartikan oleh para cendekiawan muslim dan para pemikir orientalis. Menurutnya, kata *yamhu* yang berarti “menghapuskan/menghilangkan” dan penggunaan kata *yutsbitu* yang berarti “menetapkan/mengekalkan.” Kata tersebut seringkali disalahartikan bahwa syariat hukum yang diturunkan Allah kepada manusia merupakan ketetapan yang akan abadi sepanjang masa. Namun dalam pelaksanaannya, memungkinkan akan terjadi penghapusan hukum dibarengi dengan adanya perubahan realitas yang dihadapi manusia. Jika demikian adanya, maka hukum yang disyariatkan dalam Islam

³⁷ Arafah bin Thanthawi, *al-Manhaj at-Ta'shîlî lî Dirâsah at-Tafsîr at-Tahlîlî*, t.tp.: Tashil: 1442 H., hal. 30.

³⁸ A. Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer, ...*, hal. 275.

terkesan plin-plan dan tidak universal. asy-Sya'rawi menegaskan bahwa pendapat tersebut merupakan pendapat yang keliru.³⁹

Menurut asy-Sya'rawi hukum Allah memang pada dasarnya abadi, hanya hukum-hukum periodik saja yang dapat mengalami perubahan-perubahan. Pada ranah ini, para pemikir seringkali gagal dalam memahami perbedaan antara hukum Allah dengan hukum-hukum periodik yang terikat di masa tertentu.⁴⁰ Untuk menegaskan pendapatnya, asy-Sya'rawi mengutip ayat 106 dalam surah al-Maidah:

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ (الباقرة/٢: ١٠٦)

“Ayat yang Kami nasakh (batalkan) atau Kami jadikan (manusia) lupa padanya, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Apakah engkau tidak mengetahui bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu?” (Q.S. al-Maidah/5: 106).

Ayat di atas merupakan ayat yang dikutip oleh asy-Sya'rawi untuk menegaskan bahwa suatu hukum periodik ketika telah habis relevansinya dengan suatu masa, pasti memiliki hukum baru yang dapat menggantikannya pada kadar tertentu, yaitu dengan hukum-hukum yang sebanding atau yang dinilai lebih baik dari hukum sebelumnya. Dengan demikian, menurut asy-Sya'rawi dalam memahami ayat ke-39 surah al-Ra'd tersebut di atas, bermaksud untuk menegaskan bahwa hukum Allah merupakan hukum yang telah ditentukan di *lauh mahfuzh*, hanya saja terdapat hukum periodik yang pada dasarnya disesuaikan kadar kedewasaan akidah umat dan kadar relevansinya dengan realitas manusia.⁴¹

Masih dalam penafsiran ayat yang sama, asy-Sya'rawi memberikan contoh hukum yang terikat pada periode tertentu yang telah digantikan dengan hukum lain yang lebih matang. Salah satu contohnya yaitu pada peristiwa pengharaman khamar. Di era awal pewahyuan, khamar diterangkan Al-Qur'an sesatu yang di dalamnya menyimpan dosa besar, kendati manusia masih dapat mengambil manfaat darinya. Hal itu disebabkan, fokus utama yang ingin ditekankan pada masa itu adalah

³⁹ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawi*, Jilid 12, Kairo: Akhbar al-Youm, 1991, hal. 7384.

⁴⁰ Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, hal. 97.

⁴¹ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawi*, Jilid 12, ..., hal. 7385.

pendewasaan akidah. Maka pada masa itu, penegasan syariat terkait khamar hanya membatasinya pada waktu-waktu tertentu yang dibolehkan untuk mengonsumsinya. Contohnya sebelum dan saat menjelang waktu-waktu shalat, khamar diperintahkan untuk di jauhi.⁴² Ayat mengenai khamar tersebut tercantum dalam surah al-Baqarah/2: 219;

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (البقرة/٢: ٢١٩)

“Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Tetapi, dosanya melebihi manfaatnya...” (Q.S. al-Baqarah/2: 219).

Secara historis, dalil terkait hukum meminum khamar di atas merupakan ayat kedua yang memuat tentang hukum khamar. Adapun dalil pertamanya menurut Quraish Shihab terdapat pada Q.S. an-Nahl/16: 67, *“Dan dari buah kurma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik.”* Isyarat pertama tersebut, sedikit banyaknya telah memberikan dasar kepada umat untuk menjauhi segala minuman yang memabukkan.⁴³ Pada Q.S. an-Nahl/16: 67, meski dapat menjadi dasar untuk menentukan *mudharat* yang diakibatkan oleh khamar, status keharamannya masih belum disebutkan secara gamblang oleh Al-Qur`an. Adapun turunnya Q.S. al-Baqarah/2: 219, merupakan tingkatan lanjutan untuk mengarahkan status keharaman khamar menuju tingkatan selanjutnya. Narasi yang diungkap dalam Q.S. al-Baqarah/2: 219, bertujuan untuk semakin membuka pandangan umat terhadap keburukan yang terkandung dalam segelas khamar. Dari sini, dapat dilihat rasionalitas hukum periodik awal yang berupaya diungkap oleh Al-Qur`an.

⁴² Muhammad Mutawalli asy-Sya`rawi, *Tafsîr asy-Sya`râwî*, Jilid 12 ..., hal. 7387-7388.

⁴³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`an, Jilid 1*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 468.

Pembahasan lanjutan terkait hukum meminum khamar kemudian semakin terbuka dengan diturunkannya Q.S. al-Nisa/4: 43:⁴⁴

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا
إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ
مِّنَ الْعَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا
بِأَيْدِيكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا (النِّسَاءَ/٤ : ٤٣)

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan...” (Q.S. al-Nisa/4: 43).

Setelah membuka pandangan umat terhadap *mudharat* yang lahir dari meminum khamar dan yang sejenis dengannya, kemudian turunlah Q.S. al-Nisa/4: 43. Melalui ayat ini, tidak hanya sekadar memberikan penjelasan imajinatif, ayat tersebut juga diiringi dengan peristiwa yang dapat meyakinkan umat Islam terkait keburukan-keburukan yang diakibatkan oleh khamar. Hal itu dapat diketahui dengan melihat *asbâb an-nuzûl* dari Q.S. al-Nisa/4: 43. Menurut as-Suyuti, Q.S. al-Nisa/4: 43 diiringi dengan peristiwa ketika seorang lelaki hendak melaksanakan salat setelah dijamu khamar bersama para sahabat yang lainnya. Mereka kemudian melaksanakan salat dalam kondisi masih terpengaruh alkohol. Dampaknya, pada saat salat dia membaca ayat secara keliru, hingga turunlah Q.S. al-Nisa/4: 43 tersebut. Dengan demikian, status hukum khamar dibatasi untuk tidak meminumnya ketika mendekati waktu salat.⁴⁵

Barulah setelah kedua ayat tersebut disampaikan dan sekiranya umat Muslim pada saat itu telah memiliki kesadaran dan kedewasaan akidah, kemudian turunlah ayat yang menegaskan status keharaman mengonsumsi khamar, yaitu pada surah al-Maidah/5: 90;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (الْمَائِدَةُ/٥ : ٩٠)

⁴⁴ Muhammad Romadhon, “Pengharaman *Khamar* dalam Al-Qur’an (Aplikasi Semiotika Charles Saunders Pierce)” dalam jurnal: *el-Furqania*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2024, hal. 62.

⁴⁵ Jalal ad-Din as-Suyuti, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, Beirut: Dar al-Kutûb al-‘Ilmiyah, t.th., hal. 85.

“Hai orang-orang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.” (Q.S. al-Maidah/5: 90).

Dari Q.S. al-Maidah/5: 90 di atas, asumsi asy-Sya‘rawi terkait adanya hukum periodik dalam Islam semakin jelas tergambar. Status keharaman khamar semakin kokoh dengan diumpamakannya sebagai perbuatan setan. Dengan ini dapat dikatakan bahwa dalam menyusun penafsirannya, asy-Sya‘rawi tidak hanya sekedar menafsirkannya secara literal. Dia juga menafsirkannya dengan mendayagunakan presuposisinya sebagai cendekiawan kontemporer. Barulah setelah itu asy-Sya‘rawi mengukuhkan penafsiran *bi ar-ra‘yu*-nya dengan data-data yang termuat pada ayat lain dalam Al-Qur’an yang sesuai dengan tema yang sedang ditafsirkannya.⁴⁶ Sederhananya, asy-Sya‘rawi tidak serta-merta mereduksi peran akal dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an. Sebaliknya, dalam menafsirkan Al-Qur’an dia banyak menggunakan nalar kritisnya untuk menyelami makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur’an.

2. Corak Penafsiran

Setelah mengidentifikasi metode yang digunakan asy-Sya‘rawi dalam penafsirannya. Telah tergambar bahwa asy-Sya‘rawi menggunakan metode *tahlili* kemudian diperkuat dengan ayat lain dalam al-Qur’an, serta memasukkan unsur-unsur pengetahuan yang telah dipahaminya. Hal itu secara tidak langsung mengisyaratkan bahwa Al-Qur’an memuat pesan-pesan moral yang saling terhubung satu dengan yang lainnya yang tidak dapat terpisah mulai dari bagian-bagian terkecilnya. Mulai dari ayat per ayat, surah per surah, bahkan korelasi antara suatu tema dengan tema yang lainnya.⁴⁷ Beranjak dari hal tersebut, untuk memberikan pemahaman mendalam terhadap metodologi penafsirannya, maka perlu pula untuk menguraikan corak dan pendekatan yang ditonjolkan dalam penafsiran asy-Sya‘rawi dalam kitab *Tafsir asy-Sya‘rawi*.

Dalam khazanah ‘*ulûm al-Qur`ân*, sudah lazim diketahui bahwa para mufasir seringkali memberikan kecenderungan tertentu dalam produk penafsirannya. Hal itu tidak lepas dari presuposisi dan kecenderungan seorang mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an. Terdapat beberapa corak pendekatan yang lazim ditemukan dari ragam

⁴⁶ A. Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer, ...*, hal. 275

⁴⁷ Wasfi Asyur Abu Zayd, *Metode Tafsir Maqasidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur`an*, Jakarta: Qaf, 2020, hal. 29.

kitab tafsir Al-Qur'an.⁴⁸ Seorang mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, seringkali menonjolkan aspek-aspek tertentu dalam penafsirannya. Di antaranya aspek hukum/fikih, teologis, filsafat, pendidikan/*tarbâwî*, sains/*'ilmî*, serta terdapat pula corak penafsiran yang lebih mengangkat aspek-aspek sosial kemasyarakatan.⁴⁹

Dari sekian ragam corak penafsiran tersebut, tidak akan pernah terlepas dari orientasi seorang mufasir yang bertujuan untuk menggali sisi-sisi tertentu yang disenanginya.⁵⁰ Tentunya, hal itu merupakan ihwal yang sah-sah saja dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an. Selama apa yang ditafsirkannya bertujuan untuk menemukan makna terdalam dalam Al-Qur'an demi kesucian moral dan kemaslahatan bersama. Hal yang perlu digarisbawahi adalah, penafsiran Al-Qur'an tidak diwarnai dengan kepentingan-kepentingan yang dapat memberikan pemahaman yang menyimpang dari ajaran-ajaran Islam.⁵¹

Dalam konteks penafsiran asy-Sya'rawi, penafsirannya disusun berdasarkan kumpulan ceramah dan tidak serumit penyusunan kitab-kitab tafsir lainnya. Hal itu karena penafsirannya disusun dengan gaya bahasa yang mudah.⁵² Setidaknya terdapat corak tertentu yang dapat diidentifikasi jika membaca penafsiran-penafsiran asy-Sya'rawi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Sebelum memberikan konklusi terkait corak yang mewarnai penafsiran asy-Sya'rawi, terlebih dahulu dilihat beberapa ayat yang berhubungan dengan corak tertentu dalam Al-Qur'an. Baik dalam ayat-ayat berdimensi eksoterik maupun esoterik. Barulah setelah itu perlu untuk dianalisis untuk menentukan konklusi terkait coraknya. Hal itu tidak lain agar basis fondasi yang mendasari argumen terkait corak penafsiran asy-Sya'rawi dapat terjamin validitasnya.⁵³

a. Penafsiran Ayat-ayat Fikih

⁴⁸ Abdul Rahman, *et.al.*, *Corak Tasawuf dalam Kitab-Kitab Tafsir Karya K.H. Ahmad Sanusi*, Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020, hal. 8.

⁴⁹ Mohammad Khoiril Anwar, *et.al.*, *Tafsir Nusantara: Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir*, Mataram: UIN Mataram Press, 2022, hal. 103.

⁵⁰ Afrizal Nur, *Memahami Orientasi dan Corak Penafsiran Buya Hamka*, Yogyakarta: Kalimedia, 2021, hal. 20.

⁵¹ Fahd bin Abd ar-Rahman bin Sulaiman ar-Rumi, *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Banjarmasin: Antasari Press, 2019, hal. 40.

⁵² Imad Ali Abd as-Sami', *at-Taysîr fî Ushûl wa at-Tijâhât at-Tafsîr*, Alexandria: Dar al-Iman, 2006, hal. 119.

⁵³ Lukman Nul Hakim, *Metodologi Penelitian Tafsir*, Palembang: Noer Fikri, 2019, hal. 70.

Sebagai permulaan, dapat dilihat bagaimana asy-Sya'rawi dalam menafsirkan ayat-ayat berdimensi hukum. Sebagaimana dalam beberapa ayat Al-Qur'an, khususnya pada problematika terkait hukum-hukum penyelesaian perkara melalui peperangan, yaitu pada surah al-Anfal/8: 60-63;

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ
وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
يُؤَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (الْأَنْفَالِ/ ٨: ٦٠)

“Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya, Allah selalu mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan).”
(Q.S. al-Anfal/8: 60-63).

Dalam menafsirkan ayat di atas, asy-Sya'rawi memahaminya sebagai anjuran untuk menanamkan keyakinan dan mentalitas yang kokoh dalam diri seorang mukmin. Ketangguhan mental dalam diri seseorang merupakan suatu hal fundamental dalam menjamin keselamatan suatu komunitas masyarakat. Di samping keyakinan atas kekuatan tersebut, tentu tidak cukup hanya sebatas keyakinan semata. Keyakinan perlu untuk dibarengi dengan persiapan yang matang dalam mempersiapkan kemungkinan-kemungkinan terburuk yang kapan saja dapat dipertaruhkan melalui jalur peperangan. Menurut asy-Sya'rawi, kesiapan mental dan kekuatan militer di masa nabi dapat diukur dengan kemampuan berpanah serta dengan adanya kuda-kuda perang yang berkualitas. Begitupun di era serba teknologi seperti sekarang ini, mentalitas dan kesiapan perang dapat diukur dengan adanya senjata-senjata canggih yang dapat membuat gentar musuh-musuh dari suatu bangsa. Sebagaimana dapat diukur dari kelengkapan tank, pesawat tempur, dan kematangan strategi perang.⁵⁴ Dengan demikian, inventarisasi kekuatan bersenjata dan strategi merupakan suatu hal yang penting untuk menjamin kemaslahatan dan keamanan suatu bangsa.

⁵⁴ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 8, ..., hal. 4776-4777.

Namun, meskipun menekankan pentingnya keperkasaan militer dalam suatu bangsa, asy-Sya'rawi menganggap bahwa perang merupakan suatu hal yang tidak memiliki kebaikan sedikit pun.⁵⁵ Dapat dilihat dari sejumlah anak yang kehilangan hak pendidikan akibat dari pertumpahan darah dan dampak-dampak lain yang diakibatkan oleh penyelesaian masalah melalui perang.⁵⁶ Untuk itu, asy-Sya'rawi menegaskan bahwa jihad yang lebih diutamakan adalah "jihad argumentatif," sebagai alternatif penyelesaian konflik melalui cara-cara yang damai.⁵⁷ Sebagaimana asy-Sya'rawi dalam menafsirkan ayat-ayat berikut;

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ ۗ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ. وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۗ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ ۗ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (الْأَنْفَالِ/٨: ٦١-٦٣)

“Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. Dan jika mereka bermaksud hendak menipumu, maka sesungguhnya cukuplah Allah (menjadi pelindungmu), Dialah yang memperkuatmu dengan pertolongan-Nya dan dengan mukminin. Dan yang mempersatukan hati mereka (orang-orang yang beriman). Walaupun kamu membelanjakan semua (kekayaan) yang berada di bumi, niscaya kamu tidak dapat mempersatukan hati mereka, akan tetapi Allah telah mempersatukan hati mereka. Sesungguhnya Dia Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.” (Q.S. al-Anfal/8: 61-63).

Menurut asy-Sya'rawi, Islam pada dasarnya menjunjung tinggi prinsip-prinsip kedamaian. Oleh sebab itu Islam menghendaki segala sesuatu yang diatur untuk manusia haruslah bersandar pada kedamaian. Ketika manusia memiliki keyakinan yang kuat terhadap Islam sebagai agama rahmat, maka sudah barang tentu segala tindakannya berlandaskan

⁵⁵ Abid Rohmanu, *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak*, Ponorogo: STAIN PO Press, 2012, hal. 291.

⁵⁶ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 8, ..., hal. 5074.

⁵⁷ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Jihad dalam Islam: Tuntunan Al-Qur'an dan al-Sunnah, Implementasi Nabi Muhammad, Perjuangan para Sahabat Nabi Saw*, Jakarta: Republika, 2011, hal. 28.

pada kemaslahatan. Ajaran Islam tidak berfokus pada pertikaian dan pertumpahan darah dalam penyelesaian perkara.⁵⁸ Menurut asy-Sya'rawi, perang yang dimaksudkan pada berbagai tempat dalam al-Qur'an adalah untuk memerangi kemungkar yang terjadi di muka bumi. Sebagaimana asy-Sya'rawi dalam memahami QS. al-Maidah/5:105;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ
جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (المائدة/٥: ١٠٥)

“Wahai orang-orang beriman, jagalah dirimu (karena) orang-orang yang sesat tidak akan membahayakanmu apabila kamu telah mendapat petunjuk. Hanya kepada Allah kamu semua akan kembali, kemudian Dia akan menerangi kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.” (Q.S. al-Maidah/5: 105).

Dalam menafsirkan kalimat *'alaikum anfusakum*, asy-Sya'rawi mengajak untuk merenunginya dengan merujuk kepada hadits Nabi yang menjelaskan maksud dari kalimat tersebut. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi;⁵⁹

بَلِ انْتَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَتَنَاهَاوَا عَنِ الْمُنْكَرِ حَتَّىٰ إِذَا رَأَيْتَ شَحًّا مُطَاعًا وَهَوَىٰ مُتَّبَعًا
وَدُنْيَا مُؤْتَرَةً وَإِعْجَابَ كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ فَعَلَيْكَ بِخَاصَّةِ نَفْسِكَ وَدَعْ عَنْكَ أَمْرَ
الْعَوَامِّ وَإِنَّ مِنْ وَرَائِكُمْ أَيَّامَ الصَّبْرِ الصَّبْرُ فِيهِنَّ مِثْلُ قَبْضٍ عَلَى الْجَمْرِ لِلْعَامِلِ فِيهِنَّ
مِثْلُ أَجْرِ خَمْسِينَ رَجُلًا يَعْمَلُونَ مِثْلَ عَمَلِكُمْ

“Akan tetapi hendaklah kamu melakukan perbuatan ma'ruf dan mencegah perbuatan mungkar, seandainya kamu melihat orang yang tunduk pada kebakhilan, hawa nafsu, dan tunduk kepada kemewahan dunia maka hendaklah kamu berusaha untuk meninggalkan mereka ini, karena sesungguhnya di belakang kamu masih ada hari-hari di mana orang yang bersabar bagaikan orang yang memegang bara api, sedangkan orang yang melakukan perbuatan tersebut akan mendapat pujian dan kehormatan seperti

⁵⁸ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 8, ..., hal. 4782.

⁵⁹ Abu Isa at-Tirmidzi, *al-Jâmi' al-Kabîr: Sunan at-Tirmidzî*, jilid 5 t.tp.: Dar ar-Risalah al-'Ilmiyah, 2009, hal. 298.

yang didapatkan oleh lima puluh orang seperti kamu.” (H.R . at-Tirmidzi).

Narasi perang di beberapa tempat dalam Al-Qur'an, bukan bermaksud untuk menyebarkan dakwah Islam melalui perang. Narasi tersebut bukan pula sebagai anjuran untuk melakukan gerakan militer-ofensif. Sebaliknya, narasi-narasi perang yang tercantum di beberapa ayat Al-Qur'an merupakan upaya penyelesaian konflik ketika memang sudah tidak ada lagi jalan lain selain dari itu. Perang dalam Islam merupakan upaya untuk mempertahankan kepemilikan dan lebih bersifat defensif. Perang dalam Islam bermaksud untuk mempertahankan hak-hak yang sepatutnya menjadi hak kaum Muslim. Kendati demikian, jalur perdamaian merupakan hal yang lebih diutamakan ketika terjadi persengketaan. Hal itu disebabkan, Islam merupakan agama rahmat, Islam bertujuan untuk membangun kedekatan emosional antara umat Muslim dengan manusia lainnya. Sedangkan manusia yang merupakan makhluk sosial, memiliki bakat untuk membangun kedekatan hati satu sama lain.⁶⁰ Selain itu menurut asy-Sya'rawi, tidak memilih pemimpin dari kalangan orang-orang zalim merupakan salah satu bentuk jihad dalam Islam.⁶¹

Setelah melihat bagaimana asy-Sya'rawi dalam menafsirkan ayat-ayat terkait legalitas perang, dapat dikatakan bahwa masih terdapat unsur-unsur fikih dalam penafsirannya. Namun, sebagai seorang tokoh Muslim kontemporer, asy-Sya'rawi tidak begitu menaruh fokus pada corak fikih ataupun perbedaan-perbedaan pendapat dalam menafsirkan teks-teks ayat. Apabila dibandingkan dengan kitab tafsir yang memang menaruh fokus pada aspek-aspek fikih, gaya yang dibawa oleh asy-Sya'rawi terbilang lebih berfokus pada sisi moral dan etika dalam praktik hukum. Salah satu kitab tafsir yang dapat dijadikan sebagai sampel komparasi dalam menilai corak-corak fikih, yaitu dengan kitab *Tafsîr al-Munîr* karya Wahbah Zuhaili. Salah satu kitab yang banyak menaruh perhatian khusus terhadap implikasi hukum dalam penafsirannya.⁶²

Tidak jauh berbeda dengan penafsiran asy-Sya'rawi, al-Zuhaili juga menafsirkan ayat-ayat perang di atas sebagai jalan antisipasi apabila sewaktu-waktu umat Muslim diharuskan untuk berperang. Sehingga

⁶⁰ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 8, ..., hal. 4787.

⁶¹ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 6, ..., hal. 3435.

⁶² Muhammadun, *Epistemologi Fikih Wahbah az-Zuhaili dan Relevansinya Bagi Pengembangan Hukum Keluarga di Indonesia*, Disertasi, Yogyakarta: Program Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019, hal. 7.

kesiapan militer umat Muslim dapat siaga di setiap waktu.⁶³ Selain itu, penyelesaian perkara melalui jalur perdamaian juga dimuat dalam penafsiran al-Zuhaili. Umat Muslim ketika dihadapkan kepada pilihan antara jalur perdamaian atau perang, maka diwajibkan untuk memilih jalur perdamaian.⁶⁴ Kedua penafsiran tersebut sedikit banyaknya memberikan penalaran yang damai terhadap konsep jihad yang autentik, yaitu untuk mempertahankan hak umat tanpa adanya pertumpahan darah.⁶⁵

Tetapi, perbedaan utama antara penafsiran asy-Sya'rawi dengan penafsiran al-Zuhaili dapat dilihat dari beberapa penafsiran al-Zuhaili yang banyak mengutip pendapat-pendapat ulama madzhab fikih. Hal itu mengindikasikan bahwa penafsirannya tersebut berfokus pada corak fikih. Dalam penafsirannya, al-Zuhaili mengutip pendapat dari Madzhab Maliki. Dalam Madzhab Maliki sendiri, ayat ini menjadi dasar yurisprudensi untuk mewakafkan kuda-kuda dan membangun gudang-gudang persenjataan untuk kepentingan perang.⁶⁶

b. Penafsiran Ayat-ayat Esoterik

Bagian ini beranjak dari ayat-ayat berdimensi hukum sebagai bentuk perwakilan dari pengetahuan eksoterik, sebagaimana uraian di atas.⁶⁷ Selanjutnya perlu untuk membahas bagaimana asy-Sya'rawi dalam menafsirkan ayat-ayat berdimensi esoterik. Secara umum, pengetahuan esoterik merupakan suatu bidang ilmu yang menyandarkan upaya penggalian makna berdasarkan pengalaman batin seseorang.⁶⁸ Pada bab sebelumnya telah dibahas sedemikian rupa bagaimana pergumulan epistemologis dari para pemikir Muslim di era klasik. Umumnya mereka

⁶³ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Jilid 10, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 49.

⁶⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Jilid 10, ..., hal. 52.

⁶⁵ Tim Penanggulangan Terorisme Melalui Pendekatan Ajaran Islam, *Meluruskan Makna Jihad Mencegah Terorisme: Dilengkapi Fatwa MUI tentang Terorisme*, t.tp: Departemen Agama RI, 2006, hal. 17.

⁶⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, ..., hal. 51.

⁶⁷ Ajaran Islam sejatinya dapat dibagi menjadi dua, yaitu eksoterik dan esoterik. Pengetahuan eksoterik merupakan ilmu-ilmu yang bersifat fisik seperti filsafat, fikih, dan kalam, sedangkan pengetahuan esoterik merupakan ilmu yang hanya dapat diketahui melalui batin seseorang. Lihat: Badruddin, *Akhlaq Tasawuf*, Serang: IAIB Press, 2015, hal. 86-87.

⁶⁸ Badruddin, *Akhlaq Tasawuf*, ..., hal. 62.

memperdebatkan bagaimana “proses mengetahui” dari manusia dalam menemukan entitas Tuhan. Sebagian mengatakan bahwa akal dan indra merupakan alat utama dalam proses mengetahui realitas absolut. Sebagian lainnya mengatakan bahwa akal dan indra memiliki keterbatasan untuk mengetahui hal-hal yang bersifat non-indrawi. Sebagai gantinya, mereka yang mengakui keterbatasan indra dan akal kemudian menawarkan media lain untuk memberikan pemahaman yang lebih dalam terkait realitas non-indrawi, yaitu dengan intuisi atau batin.⁶⁹

Dalam kaitannya dengan corak penafsiran, terdapat beberapa ayat dalam Al-Qur`an yang memuat dimensi-dimensi non-indrawi. Proses pemaknaannya pun memungkinkan untuk mendayagunakan pengalaman batin dalam menemukan maksud yang terkandung pada ayat tersebut.⁷⁰ Oleh karena itu, dalam tradisi penafsiran Al-Qur`an dapat ditemukan beberapa kitab tafsir yang bahkan memberikan nuansa-nuansa tasawuf atau sufistik dalam penafsirannya. Salah satunya adalah kitab tafsir *Rûh al-Ma`âni* karya al-Alusi (w. 1854 M.).⁷¹ Corak penafsiran sufistik dalam ayat Al-Qur`an menurut Fahd ar-Rumi, dapat dipahami sebagai penafsiran makna tersembunyi dalam suatu lafadz. Sederhananya penggalan makna tersembunyi di balik makna lahiriyah (*al-`ilmu al-ladunni*).⁷² Dasar dalil yang seringkali digunakan untuk menggunakan corak penafsiran ini disandarkan kepada Q.S. al-Kahfi/18: 65:⁷³

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّنْ لَّدُنَّا عِلْمًا (الكهف/١٨)

(٦٥)

“Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi

⁶⁹ Asrori, *Fungsi Akal dalam Tasawuf al-Ghazali*, Tangerang: al-Qolam, 2018, hal. 154-155.

⁷⁰ Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid 2, Kairo: Maktabah Wahbah, hal. 254.

⁷¹ Irwan Muhibudin, *Tafsir Ayat-Ayat Sufistik: Studi Komparatif Tafsir al-Qusyairi*, Jakarta: UAI Press, 2018, hal. 82. Lihat pula: Mu'tashim Billah, *Dinamika Penafsiran dan Nilai-nilai Filosofis terhadap Kisah Musa dan Khadir dalam Al-Qur`an*, Jakarta: PTIQ Press, 2021, hal.160.

⁷² Abdullah al-Jadid, *al-Muqaddimât al-Asâsiyah fî `Ulum al-Qur`ân*, Leeds: Markaz al-Buhuts al-Islamiyah, 2001, hal. 378.

⁷³ Fahd ar-Rumi, *Ittijâhât at-Tafsîr fî Qarn ar-Râbi` 'Asyar*, t.tp.: Dar al-Buhuts al-`Ilmiyah wa al-Ifthâ` wa ad-da`wah wa al-Irsyad fî al-Mamlakah al-`Arabiyah as-Su`udiyah, 1986, hal. 366.

Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami.” (al-Kahfi/18: 65)

Selain dari dalil Al-Qur`an di atas, terdapat pula hadits Nabi yang dijadikan sebagai fondasi berpikirnya. Sebagaimana pada hadits yang diriwayatkan oleh al-Faryabi: Bahwa Rasulullah bersabda: “*setiap dalil terdiri dari makna zhahir dan batin, setiap huruf memiliki batas, dan setiap batas pasti memiliki permulaan.*”⁷⁴ Dari dalil-dalil tersebut dapat disederhanakan bahwa pengetahuan tidak selamanya hanya berdasar dari segala sesuatu yang nampak. Pengetahuan juga dapat diperoleh melalui pengalaman-pengalaman dan pendalaman makna melalui batin/intuisi seseorang.⁷⁵ Oleh karena itu dalam hal ini penulis akan menguraikan secara singkat mengenai bagaimana asy-Sya`rawi dalam menafsirkan ayat-ayat yang menyangkut dimensi-dimensi esoterik dalam Al-Qur`an.

Sebelum mengetahui bagaimana asy-Sya`rawi dalam menafsirkan ayat-ayat yang menyangkut dimensi esoterik, terlebih dahulu akan diuraikan secara singkat penafsiran dalam kitab-kitab tafsir yang bercorak sufistik. Salah satunya seperti penafsiran al-Alusi terhadap beberapa ayat-ayat dalam Al-Qur`an. Al-Alusi menafsirkan Q.S. al-Kahfi/18: 65 di atas dengan menjelaskan perdebatan mengenai eksistensi Khidir sebagai seorang yang berumur panjang. Dalam penafsirannya, al-Alusi memaparkan bahwa para ulama berbeda pendapat dalam mengenai apakah Khidir sudah wafat atau tidak. Pendapat yang mengatakan bahwa Khidir wafat, biasanya berlandaskan hadits Rasulullah Saw. pada saat perang badar: “*Ya Allah, jika pasukan ini binasa, maka tidak akan ada lagi yang menyembah-Mu di bumi.*” Hadits tersebut dipahami oleh sebagian ulama bahwa secara intrinsik menegaskan Khidir sebagai pribadi yang eksis. Selain itu, dalil yang dijadikan sebagai landasan terhadap wafatnya Khidir, biasanya berlandaskan pada Al-Qur`an surah Ali ‘Imran/3: 81 dan al-Anbiya`/21: 34;⁷⁶

⁷⁴ Fahd ar-Rumi, *Ittijâhât at-Tafsîr fî Qarn ar-Râbi‘ ‘Asyar, ...*, hal. 369.

⁷⁵ Hamzah Harun Al Rasyid, *Pandangan Sufistik Ibnu ‘Arabi: Studi tentang Wahdat al Wujud dan Panteisme*, Makassar: Alauddin University Press, 2021, hal. 41.

⁷⁶ Syihabuddin al-Alusi, *Rûh al-Ma‘ânî fî Tafsîr al-Qurân al-‘Azhîm wa Sab‘i al-Matsâni*, Jilid 8, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1415 H., hal. 302.

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّنَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ
 لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَآخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَضْنَا
 قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ

“Dan ingatlah, ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi, ‘manakala Aku memberikan kitab dan hikmah kepadamu lalu datang kepadamu seorang Rasul yang membenarkan apa yang ada padamu, niscaya kamu akan sungguh-sungguh beriman kepadanya dan menolongnya’ Allah berfirman, ‘apakah kamu setuju dan menerima perjanjian dengan-Ku atas yang demikian itu?’ Mereka menjawab, ‘kami setuju’ Allah berfirman, ‘kalau begitu bersaksilah kamu (para Nabi) dan aku menjadi saksi bersamamu’.” (Q.S. Ali ‘Imran/3: 81).

وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنَّ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ (الأنبياء/ ٢١ : ٣٤)

“Dan Kami tidak menjadikan hidup abadi bagi seorang manusia sebelum engkau (Muhammad); maka jika engkau wafat, apakah mereka akan kekal?” (Q.S. al-Anbiya’/21: 34).

Secara implisit ayat tersebut dipahami bahwa seandainya Khidir memang berumur panjang dan masih hidup di masa Nabi, sepantasnya dia turut membantu Nabi Muhammad Saw. Seperti dalam perjuangannya menyebarkan dakwah Islam, terkhusus pada sejumlah peperangan yang dihadapi oleh Rasulullah Saw. Namun dalam pandangan al-Alusi, dia mengakui bahwa Khidir memang masih hidup hingga masa pasca wafatnya Rasulullah. Hal itu didasari oleh riwayat ats-Tsa‘labi dari Ibn Abbas yang berkata: bahwa Ali berkata:⁷⁷

Ketika Rasulullah Saw wafat dan kami mulai mengurus jenazahnya, orang-orang keluar dan tempat itu menjadi sepi. Ketika aku meletakkan jenazah Rasulullah di atas tempat pemandian jenazah, tiba-tiba terdengar suara dari sudut rumah yang berteriak dengan suara yang keras “Jangan mandikan Muhammad karena dia suci dan sudah disucikan!” Hatiku merasakan sesuatu yang aneh dari hal itu, lalu aku berkata: “Celakalah engkau, siapakah engkau? Sesungguhnya Nabi telah memerintahkan kami untuk memandikannya, dan inilah sunahnya!” Lalu terdengar lagi suara dari sudut rumah yang lain berteriak dengan suara yang keras,

⁷⁷ Syihabuddin al-Alusi, *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qurân al-‘Azhîm wa Sab’i al-Matsâni*, ..., hal. 304.

“mandikanlah Muhammad, karena suara yang pertama tadi adalah iblis yang terkutuk yang iri kepada Muhammad dan tidak ingin dia masuk ke dalam kuburnya dalam keadaan yang sudah dimandikan.” Aku berkata: “semoga Allah membalasmu dengan kebaikan. Engkau telah memberitahuku bahwa itu adalah Iblis, tetapi siapakah engkau?” Dia menjawab: “Aku adalah Khidir, aku hadir pada pemakaman Muhammad.”

Riwayat di atas, memang tidak menjelaskan bukti konkret terkait munculnya Khidir. Tetapi, al-Alusi beranggapan bahwa setidaknya riwayat tersebut menerangkan terkait Khidir yang masih hidup pada masa pasca wafatnya Nabi. Adapun makna sabda nabi “...tidak akan ada lagi yang menyembah-Mu di bumi” maksudnya tidak akan ada lagi hamba Allah yang secara tampak menyembah kepada-Nya di muka bumi. Hal itu karena pada dasarnya Khidir merupakan manusia yang sangat sulit diketahui keberadaannya.⁷⁸ Meskipun terdapat pendapat yang mengatakan bahwa Khidir merupakan keturunan dari nabi Nuh, yaitu keturunan Ham.⁷⁹

Adapun dalil Al-Qur`an yang dijadikan landasan bahwa Khidir telah wafat sebelum masa Rasulullah, al-Alusi memiliki pemahaman berbeda dalam memaknai ayat tersebut. Menurutnya, kata *al-khuld* pada QS. al-Anbiya`/21: 34 merupakan kata yang memiliki makna keabadian yang tidak akan pernah merasakan kematian. Dalam kasus Khidir, dia diciptakan dengan umur yang panjang namun tetap akan wafat ketika waktunya tiba. Dalam hal ini etika Khidir menghadapi Dajjal di akhir zaman bersama para Nabi lain yang masih hidup. Gambaran terkait *al-khuld*, dicontohkan oleh al-Alusi pada QS. al-Nisa/4: 57;⁸⁰

تَحْتِهَا الْأَكْهُرُ خُلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

“Mereka kekal di dalamnya selama-lamanya.” (QS. al-Nisa/4: 57).

Kendati demikian, al-Alusi secara objektif mengatakan bahwa pembuktian terkait usia panjang Khidir memang sangat sulit untuk dijabarkan. Al-Alusi tidak memaksa seseorang untuk meyakini apa yang

⁷⁸ Syihabuddin al-Alusi, *Rûh al-Ma`âni fî Tafsîr al-Qurân al-‘Azhîm wa Sab‘i al-Matsâni*, ..., hal. 306.

⁷⁹ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an dan Badan Litbang Diklat Kementerian Agama RI, *Kisah Nabi Pra-Ibrahim dalam Perspektif Al-Qur`an dan Sains*, Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an, 2012, hal. 79.

⁸⁰ Syihabuddin al-Alusi, *Rûh al-Ma`âni fî Tafsîr al-Qurân al-‘Azhîm wa Sab‘i al-Matsâni*, ..., hal. 306.

dia yakini. Karena pada dasarnya, usia panjang Khidir dan bukti-bukti konkret terkait kehadirannya hanya dapat diketahui melalui pendekatan batin yang tidak semua orang dapat mengalaminya. Bisa saja hanya seseorang yang telah mencapai tingkatan makam tertentu dan telah ber-*tajalli* yang dapat merasakannya. Itulah mengapa, dalam pandangan al-Alusi, tidak sedikit dari kalangan sufisme yang berbondong-bondong untuk menggapai tingkatan tersebut.⁸¹

Dalam dunia sufisme, sudah lazim ditemui bahwa seseorang yang telah mencapai tingkatan tertentu dapat melakukan perjumpaan eksistensi dengan orang-orang dalam bentuk ruh.⁸² Begitupun halnya menurut al-Alusi, pertemuan dengan Khidir dapat terjadi melalui berbagai macam cara. Apakah secara tampak ataupun melalui perjumpaan pada dimensi tertentu yang dihasilkan dari pengalaman-pengalaman spiritual. Sehingga pertemuan dengan Khidir menjadi misteri tersendiri yang belum bisa dinalar melalui akal. Hanya dengan hati yang telah disucikan yang dapat merasakannya.⁸³ Dari sini, semakin jelas tergambar bagaimana penafsiran al-Alusi yang sarat akan nuansa esoterik. Hal itu bukanlah menjadi hal yang mengherankan, mengingat latar belakang intelektualnya yang banyak bergelut dalam dunia sufisme.⁸⁴

Sama halnya dengan para mufasir yang memiliki corak sufistik lainnya, asy-Sya'rawi juga mengakui adanya ilmu laduni. Dalam menafsirkan Q.S. al-Kahfi/18: 65, asy-Sya'rawi mengatakan bahwa perlu untuk membedakan antara ilmu-ilmu yang datangnya melalui jalur kenabian dan ilmu-ilmu yang datang dari Allah tanpa perantara Nabi ataupun Rasul. Menurutnya, ilmu yang datang melalui jalur kenabian, merupakan ilmu yang mengatur kehidupan manusia secara fisik/lahiriyah. Itulah sebabnya dalam risalah-risalah kenabian seringkali muncul arahan, anjuran, serta larangan yang secara eksplisit ditujukan pada kasus tertentu. Adapun ilmu dalam dimensi esoterik, yaitu ilmu-ilmu yang memang datangnya langsung dari Allah melalui pendekatan batin manusia dan pengalaman spiritual. Sebagaimana dalam ayat di atas, Khidir merupakan salah satu orang terpilih yang dianugerahi keilmuan-keilmuan esoterik tersebut.⁸⁵

⁸¹ Syihabuddin al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafṣîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'î al-Matsâni*, ..., hal. 311.

⁸² Zulkifli, *Akhlak Tasawuf: Jalan Lurus Mensucikan Diri*, Yogyakarta: Kalimedia, 2018, hal. 139.

⁸³ Syihabuddin al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafṣîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa Sab'î al-Matsâni*, ..., hal. 310.

⁸⁴ Mu'tashim Billah, *Dinamika Penafsiran dan Nilai-nilai Filosofis terhadap Kisah Musa dan Khadir dalam Al-Qur'an*, ..., hal. 294.

⁸⁵ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafṣîr asy-Sya'rawî*, Jilid 14, ..., hal. 8954.

Hanya saja memang asy-Sya'rawi tidak begitu menaruh fokus penafsirannya pada corak sufistik. Terlihat dari penafsirannya, asy-Sya'rawi bukannya berfokus pada upaya mengukuhkan corak-corak sufistik dalam suatu paradigma penafsiran. Melainkan hanya memfokuskan pembahasannya pada etika dan moral seorang murid dalam menuntut ilmu kepada seorang guru ataupun sebaliknya, etika guru kepada murid. Sebagaimana pemaknaan asy-Sya'rawi yang tergambar dalam Q.S. al-Kahfi/18: 67-69:⁸⁶

قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا. وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا. قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا. (الكهف/١٨: ٦٧-٦٩)

“Dan dia menjawab: sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersamaku. Dan bagaimana kamu dapat sabar atas sesuatu, yang kamu belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentang itu? Musa berkata: Insya Allah kamu akan mendapati aku sebagai seorang yang sabar, dan aku tidak akan menentangmu dalam sesuatu urusan apapun.” (Q.S. al-Kahfi/18: 67-69).

Dalam penafsirannya pada ayat di atas, asy-Sya'rawi menerangkan bahwa ayat tersebut mengajarkan suatu hal mendasar antara guru dan murid. Menurutnya, selain seorang murid dituntut untuk berlaku sabar dalam menerima ilmu, seorang guru juga sepatutnya memberikan sikap legawa terhadap keilmuan-keilmuan yang mungkin saja dapat ditemukan dari murid. Selain itu, dari ayat ini pula dapat ditemukan dialog antara dua jenis ilmu yang dianggap kontradiktif. Ketika terdapat perbedaan pendapat antara satu bidang ilmu, semestinya ilmu dipandang sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Hal itu karena pada dasarnya setiap ilmu memiliki dimensi yang relevan. Ilmu dapat membawa seseorang kepada pemahaman yang lebih komprehensif.⁸⁷ Sebagai contoh, perdebatan panjang dalam khazanah pemikiran Islam (khususnya dalam fikih). Semestinya hal itu tidak dijadikan dalih untuk melegalkan tindakan-tindakan yang dapat merugikan individu lain. Perbedaan pendapat (*ikhtilâf*) tersebut sepatutnya dipandang sebagai suatu rahmat dalam keberagaman.⁸⁸

⁸⁶ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 14, ..., hal. 8958-8959

⁸⁷ Mulyadi Kertanegara, *Essentials of Islamic Epistemology: A Philosophical Inquiry into the Foundation of Knowledge*, Gadong: UBD Press, 2014, hal.140.

⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Wasathiyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, Tangerang: Lentera Hati, 2019, hal. 181.

Dalam penafsirannya mengenai keilmuan esoterik, asy-Sya'rawi tidak mempermasalahkan peran batin dalam menemukan kebenaran. Prinsip utama dalam penafsirannya, adalah bagaimana potensi-potensi esoterik manusia dapat berpijar sehingga memberi ruang kepada ilmu tersebut untuk dapat lebih berperan dalam kehidupan manusia yang bermoral dan berintegritas.⁸⁹ Senada dengan itu, menurut Said Aqil Siroj tasawuf bukan hanya sebagai peleburan dan pemuasan egoisme manusia yang bersifat individual. Lebih daripada itu, tasawuf juga dapat menjadi sebuah alternatif dalam memahami Al-Qur'an pada suatu tatanan sosial. Dengan demikian, melalui dimensi esoterik tersebut manusia dapat menampilkan visi autentik Islam dan melampau kedirian dan egoisme dalam diri manusia.⁹⁰

Dari uraian di atas, semakin jelas tergambar bagaimana nuansa yang ditampilkan asy-Sya'rawi dalam menyusun penafsirannya. Penafsiran asy-Sya'rawi menampilkan beragam dimensi keilmuan di berbagai tempat dalam penafsirannya, baik ilmu yang berdimensi eksoterik maupun esoterik. Hal itu bertujuan agar ayat-ayat tersebut dapat dipahami makna intrinsik yang ada di dalamnya dan dapat berperan aktif selayaknya petunjuk untuk mengarahkan etika manusia ke arah yang lebih bermoral. Dengan demikian, corak penafsiran yang berupaya ditonjolkan dalam penafsiran asy-Sya'rawi lebih kepada corak sastra kemasyarakatan (*al-adabi al-ijtimâ'î*).⁹¹

c. Corak *al-Adabi al-Ijtimâ'î* dalam Penafsiran asy-Sya'rawi

Corak *al-adabi al-ijtimâ'î* dalam paradigma penafsiran, bukan hal baru dalam penafsiran Al-Qur'an. Corak *al-adabi al-ijtimâ'î* merupakan suatu corak yang memfokuskan penafsiran-penafsiran Al-Qur'an agar narasi-narasi yang termuat di dalamnya dapat diterapkan pada praksis kehidupan manusia. Sebagaimana dalam hukum, sosial, maupun sistem peradaban yang ada dalam realitas manusia. Para mufasir dengan corak *al-adabi al-ijtimâ'î*, memiliki ciri khusus jika dilihat dari caranya dalam mengurai penafsiran. Dapat dilihat dari gaya bahasa mereka yang menarik dan memukau.⁹² Sederhananya, penafsiran dengan corak tersebut, berfokus pada penjelasan-penjelasan leksikal yang secara teliti berupaya diuraikan dalam teks ayat. Hal itu untuk memberikan pemahaman yang

⁸⁹ Muhiddin Muhammad Bakri, *Renungan Tasawuf Muhammd Mutawalli asy-Sya'rawi*, ..., hal. 95.

⁹⁰ Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial, Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Jakarta: SAS Foundation, 2006, hal. 51-52.

⁹¹ Abdul Hadi, *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli asy-Sya'râwî*, ..., hal. 267.

⁹² Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid 2, ..., hal. 401.

lebih mendalam dan luas terkait makna yang hendak disampaikan dalam suatu penafsiran ayat Al-Qur'an.

Selain itu, redaksi penafsiran ayat yang bercorak *al-adabi al-ijtimâ'î*, mengutamakan keindahan gaya bahasa seperti dengan kiasan dan metafor. Namun tetap tidak terlepas dari apa yang menjadi tujuan syariat.⁹³ Sebagai contoh, dalam menafsirkan Q.S. al-A'raf/7: 3;

إِتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ
(الأعراف/٧: ٣)

“Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti pemimpin-pemimpin selain-Nya. Amat sedikitlah kamu mengambil pelajaran (daripadanya).” (Q.S. al-A'raf/7: 3).

Asy-Sya'rawi dalam menafsirkan ayat di atas, terlebih dahulu memberikan pendasarannya terkait kata *dzikrâ/dzikkir* yang berarti mengingatkan. Menurut asy-Sya'rawi, kata tersebut disampaikan dengan bertujuan untuk mengingatkan fitrah manusia yang merupakan makhluk suci. Wahyu yang diturunkan kepada manusia bukan bermaksud untuk memberikan konsep keimanan baru. Namun, narasi teks di atas bertujuan untuk mengingatkan manusia kepada perjanjian primordial mereka kepada Tuhan di alam sebelum loka fisik, yaitu ketika di alam *dzar* atau alam ruh sebagaimana pada Q.S. al-A'raf/7: 172.⁹⁴

Adapun jika melihat kalimat *qalilan mâ tadzakkârûn* “sedikit sekali dari kamu yang mengingat.” Kalimat tersebut bermaksud untuk memberikan teguran kepada mereka yang melalaikan kewajiban untuk menyampaikan pesan-pesan iman kepada generasi-generasi setelahnya. Asy-Sya'rawi mengambil contoh dari kisah Adam dan Hawa sebagai sepasang manusia pertama yang diberi mandat untuk menyampaikan hidayah kepada keturunan-keturunannya. Pesan yang terkandung dalam ayat tersebut menurut asy-Sya'rawi adalah setiap manusia memiliki kewajiban untuk menyampaikan pesan-pesan iman kepada manusia lainnya. Hal itu bertujuan untuk menghidupkan nilai-nilai moral dan etika

⁹³ Abdul Hadi, *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli asy-Sya'rawi*, ..., hal. 268

⁹⁴ Pada ayat tersebut tergambar bagaimana perjanjian primordial antara manusia dengan Tuhan “Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (saya berfirman), Bukankah Aku ini Tuhanmu? Mereka menjawab, Betul (engkau Tuhan kami), kami bersaksi. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan, sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini.” (Q.S. al-A'raf/7:172).

Al-Qur'an dalam menjalani kehidupan sehari-harinya. Dengan demikian, manusia sepatutnya menjadikan paradigma Al-Qur'an sebagai poros utama dalam merumuskan segala macam konstruksi pemikiran. Termasuk dalam merumuskan produk hukum, berpolitik, dan bersosial. Sebab, al-Qur'an bersifat universal dan *shâlih li kulli zamân wa makân*.⁹⁵

Contoh lain dalam penafsiran asy-Sya'rawi dapat dilihat dari penafsirannya terhadap huruf-huruf *muqatha'ah*.⁹⁶ Menurut asy-Sya'rawi, huruf-huruf *muqatha'ah* pada permulaan beberapa surah dalam Al-Qur'an merupakan suatu bukti kesempurnaan Al-Qur'an. Meskipun manusia modern tidak mengetahui maksud dari huruf-huruf *muqatha'ah* tersebut. Asy-Sya'rawi memberikan alasan logis terhadap argumennya dengan memaparkan bahwa Al-Qur'an diturunkan pada bangsa Arab. Daerah yang pada masa itu akrab dengan tradisi keilmuan-keilmuan sastra. Namun demikian, baik dari kalangan kafir Quraisy ataupun dari para sahabat, tidak pernah mempermasalahkan maksud dari huruf-huruf *muqatha'ah* tersebut. Sebaliknya mereka justru mengakui kesempurnaan narasi-narasi Al-Qur'an.⁹⁷ Selain itu huruf-huruf *muqatha'ah* mengandung rahasia-rahasia Tuhan yang tidak dapat dipersepsikan oleh akal. Itulah mengapa mencari makna dari huruf-huruf *muqatha'ah*, merupakan hal yang hanya akan membatasi pengetahuan Tuhan melalui akal manusia.

Sebagai contoh, dalam beberapa kasus seringkali seorang dalam pasukan militer memiliki sandi-sandi tersendiri yang hanya dipahami oleh mereka. Sandi tersebut pada dasarnya tidak memiliki makna yang dapat diketahui secara umum oleh orang-orang di luar sebuah pasukan. Kecuali para anggota pasukan memberitahu maksud dari sandi-sandi tersebut. Begitupun halnya rahasia Tuhan melalui narasi-narasi Al-Qur'an dengan huruf-huruf *muqatha'ah*. Tuhan menantang kaum yang ahli di bidang sastra pada masa itu untuk membuat syair tandingan kepada Al-Qur'an. Kaum Quraisy pada masa itu bisa saja mengatakan bahwa "*kami tidak dapat membuat tandingan Al-Qur'an karena huruf-huruf muqatha'ah asing bagi kami.*" Namun, dengan huruf-huruf tersebut mereka justru mengakui kesempurnaan sastra Al-Qur'an.⁹⁸

Huruf-huruf *muqatha'ah* ketika disandingkan dengan kalimat lain, dapat memperdalam kesempurnaan ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri. Hal

⁹⁵ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr syl-Sya'râwî*, Jilid 7, ..., hal. 4042-4043.

⁹⁶ Huruf-huruf *muqatha'ah* dalam hal ini yaitu huruf-huruf pembuka dalam beberapa surah (seperti *الم-الر-المص-كهيعص*) dan sebagainya.

⁹⁷ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwî*, Jilid 7, ..., hal. 4039.

⁹⁸ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwî*, Jilid 9, ..., hal. 5636.

itu disebabkan huruf *muqatha'ah* pada hakikatnya sebagai penguat bahwa Al-Qur'an datangnya langsung dari Allah, sebagaimana ditemui dalam Q.S. Yunus/10: 1;

الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (يونس/ ١٠ : ١)

“*Alif Lam Ra, inilah ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung hikmah.*” (Q.S. Yunus/10: 1).

Menurut asy-Sya'rawi, kata “*âyât*” dalam hal ini merupakan tanda-tanda kekuasaan Tuhan, ayat dalam artian wahyu. Al-Qur'an menggunakan kata “*âyât*” dalam beberapa kondisi, yaitu ayat/tanda mukjizat, alam, dan ayat dalam artian wahyu. Adapun *al-hakîm* adalah meletakkan sesuatu dengan bijak, sesuai pada tempatnya, mencegah kepada kemudaratannya, atau tidak ada cacat dan kekurangan di dalamnya.⁹⁹ Dengan demikian, sebagaimana Allah menciptakan mukjizat dan tanda alam dalam bentuk yang nyata, Allah juga menurunkan wahyu sebagai pedoman nyata kehidupan manusia. Ketiga hal tersebut, merupakan satu kesatuan yang berasal dari muara yang sama. Sehingga tidak mungkin lahir pertentangan di antaranya. Maksud dari *al-kitâb al-hakîm*, menurut asy-Sya'rawi al-Qur'an mengandung hikmah karena diturunkan oleh Tuhan yang maha memiliki hikmah. Adapun puncak dari hikmah adalah tiada Tuhan selain dari Allah, siapapun yang menentanginya, dalam keyakinan umat Islam mereka dikategorikan sebagai seorang yang zalim.¹⁰⁰

Dari penafsiran asy-Sya'rawi di atas, dapat dilihat bagaimana dia memberikan pemaknaan yang mendalam terhadap Al-Qur'an agar dapat dipahami dengan mudah oleh berbagai kalangan. Keistimewaan dari penafsiran asy-Sya'rawi, salah satunya dapat memberikan penjelasan yang mudah. Meskipun ayat-ayat tersebut secara umum merupakan ayat yang sulit untuk diketahui maknanya, seperti pada huruf-huruf *muqatha'ah* di atas. Huruf-huruf *muqatha'ah* di atas, secara tidak langsung menegaskan posisi Al-Qur'an sebagai kitab pedoman, karena akal manusia terbatas untuk mengetahui ihwal metafisik dan rahasia-rahasia Tuhan.¹⁰¹

⁹⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Jilid 11, ..., hal. 96.

¹⁰⁰ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwî*, Jilid 9, ..., hal. 5646-5647.

¹⁰¹ Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, Yogyakarta: LKiS, 2012, hal. 178.

Meskipun demikian, jika merangkum penafsiran-penafsirannya terhadap ayat-ayat di atas. Asy-Sya'rawi sangat meletakkan Al-Qur'an sebagai posisi sentral dan sebagai petunjuk, namun tidak tertutup kepada penalaran-penalaran dari keilmuan umum. Hal itu disebabkan karena menurutnya, ragam ilmu eksak yang telah berkembang sedemikian rupa dapat didayagunakan sebagai alat untuk membuktikan kesempurnaan Al-Qur'an. Dalam pandangan asy-Sya'rawi, Al-Qur'an dan realitas alam merupakan dua objek kajian yang tidak memiliki pertentangan di dalamnya. Hanya pada penyikapan manusia yang seringkali menimbulkan pertentangan dalam upaya memahaminya.¹⁰²

E. Konstruksi Pemikiran Mutawalli asy-Sya'rawi dalam Kitab *Tafsîr asy-Sya'râwî*

Dalam pengantar kitab *Tafsîr asy-Sya'râwî*, dipaparkan bahwa pada dasarnya al-Qur'an menyimpan rahasia-rahasia yang akan dapat terjawab seiring dengan perkembangan zaman. Selayaknya kitab petunjuk kehidupan manusia, aspek futurologi Al-Qur'an yang melampaui akal manusia merupakan salah satu dari sekian bukti konkret dari esensi kemukjizatan Al-Qur'an. Terdapat penjelasan-penjelasan ilmiah terkait alam semesta dalam Al-Qur'an yang mustahil untuk diketahui oleh akal manusia saat itu, yaitu pada empat belas abad yang lalu. Meskipun demikian, dalam pengantar kitab itu, telah digaribawahi bahwa narasi-narasi saintifik dalam Al-Qur'an bersifat penunjang untuk mengukuhkan keimanan seseorang. Menurut asy-Sya'rawi, Al-Qur'an hadir membawa seperangkat norma dan etika yang bertujuan untuk menyejahterakan manusia dari kebatilan.¹⁰³

1. Kemukjizatan Al-Qur'an

Berdasarkan renungan asy-Sya'rawi terhadap narasi-narasi ayat dalam Al-Qur'an, setidaknya terdapat tiga aspek yang dapat disimpulkan dari tujuan pewahyuan Al-Qur'an. *Pertama*, Al-Qur'an bertujuan untuk merebahkan tirai masa lalu dengan menceritakan secara rinci sejarah kenabian pra Nabi Muhammad. Begitu pula kisah-kisah lain yang berhubungan dengan peristiwa masa lampau. *Kedua*, Al-Qur'an berupaya meruntuhkan keyakinan-keyakinan dalam suatu konteks masyarakat yang menentang kemukjizatan Al-Qur'an. Dapat dilihat melalui narasi-narasi ayat yang mengarah pada hal-hal yang terbersit dalam hati seseorang yang menentangnya. *Ketiga*, Al-Qur'an memuat dimensi-dimensi futurologi

¹⁰² Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwî*, Jilid 7, ..., hal. 4079.

¹⁰³ Lihat pada pengantar kitab Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'râwî*, Jilid 1, ..., hal. 9.

yang tidak dapat dinalar oleh akal manusia dan akan terbukti seiring dengan perkembangan zaman.¹⁰⁴

Pertama, Al-Qur'an yang bertujuan untuk meluruskan kembali sejarah-sejarah profetik di masa lampau yang telah mengalami distorsi. Campur tangan dari para pemuka agama dari agama-agama ahli kitab di masa Nabi, menjadi salah satu sebab adanya distorsi tersebut. Sebagai contoh, yaitu kisah-kisah profetik dari ketiga agama Abrahamik (Yahudi, Kristen, Islam). Dalam agama-agama tersebut memiliki hubungan erat dengan Ibrahim, baik secara genealogi maupun pada aspek-aspek normatif.¹⁰⁵ Tetapi, ketiga agama ini memiliki versinya masing-masing dalam menarasikan kisah-kisah kenabian. Dalam Alkitab, Hagar digambarkan sebagai seorang yang budak yang tidak engah akan statusnya sebagai budak. Sebab utama dari hal itu, disebabkan karena Hagar memandang rendah Sorai setelah mengetahui bahwa dirinya mengandung anak (Ismail) dari hubungannya dengan Ibrahim. Narasi Alkitab yang memuat kisah tersebut (Sarah/Sorai dan Hajar/Hagar) termaktub dalam kitab Kejadian Pasal 16.¹⁰⁶ Hal itu tentu berbanding terbalik dengan apa yang digambarkan dalam Islam, yang mana sangat menjunjung tinggi derajat Hajar.¹⁰⁷

Begitupun halnya dengan kisah Daud, yang digambarkan dalam Alkitab sebagai seorang penguasa yang terkadang menyalahgunakan kekuasaannya. Dalam kitab 2 Samuel pasal 11, Daud dinarasikan telah melakukan tindakan yang melanggar hukum Tuhan dengan menjamah seorang wanita yang telah bersuami (Betsyebah istri Urai). Bahkan pada tempat yang sama dalam Alkitab, setelah melakukan perbuatan itu dan Betsyebah mengandung anak dari Daud (Solomon/Sulaiman), diceritakan bahwa atas kekuasaannya, Daud dengan sengaja mengutus Urai ke medan perang dengan tujuan agar Urai terbunuh.¹⁰⁸ Narasi tersebut tentu bertentangan dengan yang digambarkan dalam Al-Qur'an yang banyak menyoroti pamor dan kemuliaan Daud, salah satunya dalam Q.S. al-Naml/27: 15;

¹⁰⁴ Fahd ar-Rumi, *Ittijâhât at-Tafsîr fî Qarn ar-Râbi' 'Asyar, ...*, hal. 572.

¹⁰⁵ Muhammad Aulal Fikri Al-Hasani, *et.al.*, "Jejak Peradaban Profetik Ibrahim dalam Islam" dalam jurnal *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Budaya Islam* Vol. 8 No. 2 Tahun 2023, hal. 192.

¹⁰⁶ *Alkitab Deoterokanonika*, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2019, hal. 13.

¹⁰⁷ Ibnu Katsir, *Qashash al-Anbiyâ' min al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Jilid 1, Kairo: Mathba'ah Dar at-Ta'lif, 1968, hal. 205.

¹⁰⁸ *Alkitab Deoterokanonika, ...*, hal. 310-320.

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ (النمل/٢٧: ١٥)

“Dan sungguh kami telah memberikan ilmu kepada Daud dan Sulaiman, dan keduanya berkata: Segala puji bagi Allah yang melebihkan kami dari banyak hamba-hamba-Nya yang beriman.” (Q.S. al-Naml/27: 15).

Menurut asy-Sya‘rawi, ayat di atas justru memberikan gambaran terkait kemurahan hati dari Daud yang meskipun diberikan kekuasaan dan kelebihan jika dibandingkan dengan manusia lainnya. Penyikapan Daud terhadap kelebihan-kelebihan dan ilmu yang diberikan kepadanya *“...dan keduanya berkata: Segala puji bagi Allah yang melebihkan kami dari banyak hamba-hamba-Nya yang beriman”* menggambarkan adab Daud sebagai seorang Nabi. Tentu dengan kerendahan hati dan sikap tanggung jawabnya tersebut, akan sangat timpang dengan narasi-narasi yang digambarkan dalam Alkitab.¹⁰⁹

Kedua, Al-Qur’an berupaya meruntuhkan keyakinan-keyakinan dalam suatu konteks yang menentang kemukjizatan Al-Qur’an. Dapat dilihat melalui narasi-narasi yang mengarah pada hal-hal yang terbersit dalam hati seseorang yang menentangnya. Hal itu sebagaimana dalam ayat berikut:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ هُوَا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا هُوَا عَنْهُ وَيَتَنَجَّوْنَ بِالْآثِمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحْيِكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِيْ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصَلُّوْنَهَا فَيَنسَوْنَ الْمَصِيرَ (المجادلة/٥٨: ٨)

“Tidakkah engkau perhatikan orang-orang yang telah dilarang mengadakan pembicaraan rahasia, kemudian mereka kembali (mengerjakan) larangan itu dan mereka mengadakan pembicaraan rahasia untuk berbuat dosa, permusuhan, dan durhaka kepada Rasul. Dan apabila mereka datang kepadamu (Muhammad), mereka mengucapkan salam dengan cara bukan seperti yang telah ditentukan Allah untukmu. Dan mereka mengatakan pada diri mereka sendiri ‘Mengapa Allah tiada menyiksa kita atas apa yang kita katakan saat itu?’ Cukuplah bagi

¹⁰⁹ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘rawî*, Jilid 17, ..., hal. 10753.

mereka neraka Jahanam yang akan mereka masuki. Maka neraka itu seburuk-buruk tempat kembali” (Q.S. al-Mujadilah/58: 8).

Menurut asy-Sya'rawi, Al-Qur'an merupakan kitab yang tidak akan bertentangan dengan dirinya sendiri. Al-Qur'an tidak akan mengalami perubahan ataupun penambahan, Al-Qur'an secara apriori telah mencakup makna yang universal. Ayat di atas menjadi sindiran kepada manusia pada saat itu bahwa melalui Al-Qur'an Allah mengetahui apa yang bahkan mereka tidak ucapkan secara lisan. Menurut asy-Sya'rawi, hal tersebut merupakan salah satu bukti akan kemukjizatannya.¹¹⁰

Ketiga, Al-Qur'an memuat dimensi-dimensi futurologi yang tidak dapat dinalar oleh akal manusia dan akan terbukti seiring dengan perkembangan zaman. Dalam realitas manusia di era pewahyuan, akal manusia yang terbatas dalam mengetahui kondisi aktual alam. Hal itu menjadikan Al-Qur'an yang banyak menampilkan narasi-narasi kosmologis di dalamnya, semakin mengukuhkan sisi kemukjizatan Al-Qur'an. Terlebih jika ayat-ayat tersebut dikaji di era kontemporer seperti sekarang. Suatu kemustahilan bahwa seorang manusia biasa pada empat belas abad yang lalu memiliki kemampuan untuk mengungkap konsep-konsep yang baru ditemukan dan divisualisasikan di era modern, seperti embriologi, tata surya, serta teori-teori kosmologis lainnya.¹¹¹

Sebagai salah satu contoh, teori embriologi modern terhadap pembentukan manusia sendiri pertama kali diungkap dan divisualisasikan secara rinci oleh Karl Ernest von Baer (w. 1876 M.) pada tahun 1827 M. Baer merumuskan teori-teorinya berdasarkan penelitiannya terhadap sel telur dan sperma mamalia. Dari penelitiannya, von Baer menyimpulkan bahwa manusia terbentuk dengan bertemunya kedua sel (sel sperma dan sel telur). Melalui proses ini, manusia kemudian berkembang secara bertahap dan membentuk bagian-bagian tubuh dengan kompleks.¹¹² Teori-teori ini kemudian berkembang melalui serangkaian penelitian dari para ahli embriologis, seperti Robert Remak (w. 1865 M.) dan Hans Driesch (w. 1941 M.).¹¹³

¹¹⁰ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Mu'jizah al-Qur`ân*, Kairo: al-Mukhtar al-Islami li ath-Thaba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1978, hal. 15.

¹¹¹ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSod, 2022, hal. 222.

¹¹² T.A. McGeady, *et.al.*, *Veterinary Embryology*, Iowa: Blackwell Pub., 2006, hal. 7.

¹¹³ Alethea Doran, *et.al.* (ed.), *The Biology Book: Big Ideas Simply Explained*, London, DK, 2021, hal. 185.

Sebenarnya, teori-teori di atas dalam khazanah Al-Qur'an bukan lagi merupakan hal yang baru. Jauh sebelum adanya teknologi-teknologi maju, Al-Qur'an telah lama mengungkap teori embriologi di beberapa ayat di dalamnya yang disampaikan melalui nabi. Salah satunya dalam QS. al-Mu`minun/23: 13-14;

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۖ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا
الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ
(المؤمنون/ ٢٣ : ١٣-١٤)

“Kemudian Kami menjadikannya air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan sesuatu yang melekat, lalu sesuatu yang melekat itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang-belulang, lalu tulang belulang itu kami bungkus dengan daging. Kemudian, Kami menjadikannya makhluk yang (berbentuk) lain. Mahasuci Allah, Pencipta yang paling baik.” (QS. al-Mu`minun/23: 13-14).

Dalam penafsiran asy-Sya'rawi, ayat tersebut menerangkan bahwa Al-Qur'an sedemikian rupa telah memberi gambaran umum namun jelas dalam ihwal embriologi. Kultus teori embriologi modern yang berpangkal dari penelitian von Baer, sebenarnya secara gamblang narasi Al-Qur'an telah menggambarkan prosesnya bahkan sejak dari awal pembuahan. Selain itu, asy-Sya'rawi menambahkan bahwa di antara keteraturan skenario Tuhan, dapat dilihat dari adanya jeda siklus menstruasi wanita pada saat masa kehamilan terjadi.¹¹⁴ Hal itu bertujuan agar tubuh wanita dapat memberikan nutrisi yang cukup kepada janin. Oleh karena itu, dapat terlihat bagaimana kemukjizatan Al-Qur'an melalui narasi-narasinya yang melampaui ruang dan waktu.

2. Al-Qur'an Sebagai Pedoman Moral dan Etika

Dalam membaca interpretasi asy-Sya'rawi terhadap makna ayat yang terkandung dalam Al-Qur'an, setidaknya terdapat suatu hal yang dapat diidentifikasi. Asy-Sya'rawi dalam penafsirannya bertujuan untuk mengekspos kembali dimensi-dimensi yang tersirat dalam teks-teks Al-Qur'an. Hal itu agar makna Al-Qur'an dapat termanifestasi secara proaktif dalam kehidupan manusia.¹¹⁵ Tidak dapat dipungkiri, terdapat masa di

¹¹⁴ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawi*, Jilid 16, ..., hal. 9980.

¹¹⁵ Abdul Hadi, *Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli asy-Sya'rawi*, ..., hal. 90.

mana moralitas dan etika yang dibawa oleh Al-Qur'an, seakan tersisih dari poros pengarusutamaan manusia. Dalam realitas kehidupan manusia contohnya dapat dilihat pada dinamika era industrialisasi.¹¹⁶ Hal itu dipicu oleh beragam kausa, baik sebagai dampak dari globalisasi, modernisasi, hingga perkembangan keilmuan sekuler yang berkembang dengan pesat.¹¹⁷ Oleh karena itu, munculnya renungan-renungan asy-Sya'rawi terhadap Al-Qur'an memacu pemugaran paradigma Al-Qur'an. Sehingga Al-Qur'an dapat berkontestasi dalam pergulatan pemikiran pada sistem budaya, sosial, politik, dan ekonomi di era kontemporer seperti sekarang.

Seperangkat moral dan etika yang dibawa oleh Islam, termuat secara implisit maupun secara eksplisit dalam narasi-narasi teks Al-Qur'an.¹¹⁸ Sudah barang tentu, ajaran Islam diiringi dengan watak kebermaksudan, yaitu untuk menyejahterakan umat manusia dari berbagai dimensi. Sehingga melalui hal itu, proses perumusan hukum, moral, etika, ataupun konstruksi pemikiran yang lahir dari penalaran terhadap Islam, semestinya tidak keluar dari bingkai kemaslahatan tersebut.¹¹⁹ Dalam penafsiran-penafsiran asy-Sya'rawi sendiri, dapat dikatakan bahwa hal utama yang hendak dituju oleh Al-Qur'an bukan untuk menalar kedaulatan ataupun kekuasaan Tuhan. Melainkan bagaimana manusia dapat merefleksikan kekuasaan dan kedaulatan Tuhan tersebut agar dapat dimanifestasikan dalam segala aspek kehidupannya.¹²⁰

Al-Qur'an bukanlah semata-mata mengenai akidah dan hukum. Terlebih jika yang dimaksudkan adalah akidah atau rumusan hukum sebagaimana pemikiran klasik.¹²¹ Al-Qur'an juga bukan kitab sains, namun sedikit banyaknya memuat narasi-narasi terkait konsep-konsep saintifik. Begitupun juga bahwa Al-Qur'an bukanlah media untuk mengetahui masa depan. Hanya saja aspek-aspek futuristik dan futurologi dalam Al-Qur'an bukan lagi sebuah hal yang asing untuk diperbincangkan.¹²² Al-Qur'an merupakan kitab yang mengandung prinsip etis dan moral universal. Hal itu tidak lain untuk menyemai sistem

¹¹⁶ Muniron, *Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jember: STAIN Jember Press, 2010, hal. 139.

¹¹⁷ Ajat Sudrajat, *et.al.*, *Dinul Islam: Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum*, Yogyakarta: UNY Press, 2016, hal. 401.

¹¹⁸ Achyar Zein, *Pesan-Pesan Moral dalam Al-Qur'an*, Medan: Perdana Publishing, 2015, hal. 10.

¹¹⁹ Jasser Auda, *al-Maqasid untuk Pemula*, Yogyakarta: SUKA Press, 2013, hal. 82-83.

¹²⁰ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Mu'jizah al-Qur'ân*, ..., hal. 80.

¹²¹ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural, Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 68.

¹²² Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Mu'jizah al-Qur'ân*, ..., hal. 47-48.

kehidupan manusia agar lebih terarah selayaknya Islam yang dikehendaki oleh Rasul dan *Syari'*.¹²³

Prinsip-prinsip etis dan moral yang dimuat dalam Al-Qur'an, setidaknya memuat keadilan, persamaan, dan mewujudkan kemaslahatan.¹²⁴ Hal itu dapat ditemukan pada ayat Q.S. al-Nahl/16: 90;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (النحل/١٦ : ٩٠)

“Sesungguhnya Allah Menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.” (al-Nahl/16: 90).

Dalam memahami ayat di atas, asy-Sya'rawi berpendapat bahwa pokok utama moral dan etika Al-Qur'an memuat tiga larangan dan tiga perintah. Perintah dalam hal ini, yaitu untuk berlaku adil, *ihsân*, dan memberi kepada kerabat. Sedangkan larangan yang dimaksud adalah tidak berbuat keji, mungkar, dan zalim. Menurut asy-Sya'rawi, adil dalam ranah akidah dapat dilihat dari ragam keyakinan manusia pada masa pra-Islam. Sudah tidak asing bila dikatakan bahwa di masa Arab pra-Islam, telah berkembang ragam keyakinan akan konsepsi ketuhanan. Pada masa itu, tidak sedikit yang menafikan adanya Tuhan. Di sisi lain, eksis pula keyakinan akan Tuhan yang berpegang pada konsep-konsep politeisme. Menurut asy-Sya'rawi hadirnya Islam yang membawa asas “Keesaan Tuhan” merupakan representasi prinsip keadilan dalam ranah akidah.¹²⁵

Selain hal itu, melihat dimensi keberagaman yang dibawa oleh Islam, syariat Islam hadir sebagai jalan tengah antara syariat Musa dan syariat Isa. Contohnya dalam penerapan hukum pidana, umat Musa mengedepankan hukuman *qishâsh* tanpa mengenal adanya denda pengganti hukuman. Sedangkan dalam syariat Isa, lebih kepada sifat pasrah tanpa adanya hukum preventif, mereka mengandalkan penebusan dosa dari sang juru selamat. Berbeda dengan kedua syariat tersebut, Islam memang mengenal adanya hukuman *qishâsh*, tetapi di waktu yang sama Islam juga mengajukan alternatif penyelesaian, yaitu melalui pemberian

¹²³ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an, Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 51-52.

¹²⁴ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 263.

¹²⁵ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 13, ..., hal. 8158.

maaf.¹²⁶ Hal itu sebagaimana pemahaman asy-Sya'rawi dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah/2: 178;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۗ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۗ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ
ذَٰلِكَ خَفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (البقرة/٢:
(١٧٨

“Wahai orang beriman! Diwajibkan atas kamu (melaksanakan) qishâsh berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan. Barangsiapa memperoleh maaf dari saudaranya, hendaklah mengikutinya dengan cara yang patut dan hendaklah menunaikan kepadanya dengan cara yang baik. Yang demikian itu adalah keinginan dan rahmat dari Tuhanmu. Barangsiapa yang melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih.” (Q.S. al-Baqarah/2: 178).

Menurut asy-Sya'rawi, Islam membawa syariat yang setidaknya dapat memberi ruang tengah antara dua syariat agama abrahamik lainnya. Syariat Yahudi yang terjebak pada pola pikir materialisme menjadikan syariat yang dibawanya lebih bersifat mutlak ketika dihadapkan dengan beberapa kasus semisal pembunuhan, artinya dalam syariat Yahudi nyawa harus dibalas dengan nyawa. Sebaliknya, dalam ajaran Kristen tidak mengenal adanya *qishâsh* ataupun *diyat*/tebusan. Hal itu disebabkan dalam Kristen terdapat ajaran yang memerintahkan untuk meninggalkan pola pikir materialisme dengan prinsip *“siapa yang menampar pipi kananmu, maka berikanlah pipi kirimu.”*¹²⁷ Dengan demikian, semakin tergambar bagaimana Islam hadir untuk menyempurnakan moral dan etika yang pada agama sebelumnya belum bersifat final.¹²⁸ Dari pemahaman asy-Sya'rawi di atas, setidaknya dapat dilihat bagaimana Tuhan

¹²⁶ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 13, ..., hal. 8159.

¹²⁷ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 2, ..., hal. 750-751.

¹²⁸ Agus Rahman Setiawan, “Pemaknaan kata Islam dan Status Keberagaman Umat Beragama Perspektif Al-Maraghi,” dalam: *Tanzil* Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 19.

menurunkan risalah sebagai pedoman manusia dalam kehidupan, namun tetap mengakomodasi peran manusia dalam proses legislasinya.¹²⁹

Asy-Sya'rawi meyakini bahwa manusia memiliki peran yang signifikan dalam proses manifestasi Islam. Peran individual manusia memiliki kebebasan dalam menentukan ke mana arah yang akan mereka tempuh. Namun demikian, manusia dituntut untuk tetap merujuk kepada sejumlah arahan Tuhan demi kemaslahatan manusia itu sendiri.¹³⁰ Tanggung jawab individual manusia dapat dilihat dari sejak Adam pertama kali diturunkan ke bumi,¹³¹ sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah/2: 38;

فَلَمَّا اهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَأَمَّا يَا تِئِنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Kami Berfirman, Turunlah kamu semua dari surga! Kemudian jika benar-benar datang petunjuk-Ku kepadamu, maka barangsiapa mengikuti petunjuk-Ku, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati.” (Q.S. al-Baqarah/2: 38).

Dalam menafsirkan ayat di atas, asy-Sya'rawi berusaha untuk menonjolkan hikmah yang terkandung di dalamnya. asy-Sya'rawi memulai penafsirannya dengan sebuah pertanyaan: *"Mengapa dikatakan, 'Turunlah kamu semua dari surga' padahal saat itu hanya ada Adam dan Hawa?"* Menurutnya, Tuhan melalui ayat tersebut seolah ingin mengingatkan kepada manusia bahwa keturunan Adam sudah ada dalam tulang rusuk Adam itu sendiri, mereka telah diciptakan dan dibentuk sedemikian rupa. Pada saat itu pula, yaitu ketika Tuhan memerintahkan mereka untuk turun ke bumi, maka secara otomatis pedoman Tuhan mulai berlaku. Selama ada pedoman dan penerapan individual, tanggung jawab menjadi individual dan oleh karena itu kata “semua” digunakan di sini.¹³²

Pada ayat lain, terdapat narasi ayat yang menceritakan peristiwa yang sama namun berbeda dalam penggunaan katanya, yaitu pada Q.S. Thaha/20: 123;

¹²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an, Jilid 1*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 393.

¹³⁰ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawi*, Jilid 7, ..., hal. 4061.

¹³¹ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2021, hal. 99.

¹³² Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawi*, Jilid 1..., hal. 277.

قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى مَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْغَى (طه/٢٠: ١٢٣)

“Allah berfirman: Turunlah kamu berdua dari surga bersama-sama, sebagian kamu menjadi musuh bagi sebagian dari yang lain. Maka jika datang kepadamu petunjuk dari-Ku, lalu barangsiapa yang mengikut petunjuk-Ku, ia tidak akan sesat dan tidak akan celaka” (Q.S. Thaha/20: 123).

Perbedaan utama antara kedua ayat di atas, dapat dilihat dari penggunaan katanya. Pada Q.S. al-Baqarah/2: 38, terlihat bahwa perintah untuk turun ke bumi tersebut berbentuk jamak dan ditujukan kepada Adam beserta semua keturunan-keturunannya (*ihbithû*). Sedangkan pada Q.S. Thaha/20: 123, Tuhan hanya memerintahkan kepada dua pihak (*ihbithâ*), yaitu pihak pertama dari Adam dan Hawa, adapun di pihak kedua kepada Iblis. Menurut asy-Sya'rawi, maksud dari perintah pada surah Thaha menandakan bahwa pasca peristiwa turunnya Adam, manusia dan setan akan terus menjadi dua belah pihak yang bermusuhan hingga di akhir zaman, Iblis beserta keturunannya akan menjadi musuh yang nyata umat manusia.¹³³

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa manusia memiliki kuasa untuk menentukan ke mana arah yang akan mereka tempuh.¹³⁴ Manusia memiliki kecenderungan naluriah yang dapat mengantarkannya kepada kemudharatan ataupun kemaslahatan. Oleh karena dua kecenderungan tersebut, Tuhan menurunkan risalah yang memuat pedoman etis kepada manusia untuk melahirkan kehidupan yang lebih bermoral. Baik dalam kehidupan berbangsa, bernegara, berbudaya, berpolitik, maupun dalam berbagai dimensi kehidupan manusia secara universal.¹³⁵

¹³³ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 15..., hal. 9434.

¹³⁴ M. Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami: Keragaman Itu Rahmat*, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 215-216.

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 92.

BAB IV

GAGASAN TEO-ANTROPOSENTRISME DALAM *TAFSÎR ASY-SYA'RÂWÎ* DAN RELEVANSINYA DENGAN KONSEP *WASATHIYAH* KEMENTERIAN AGAMA

Di bagian awal tulisan ini, telah diuraikan terkait dinamika dan pergeseran paradigma dalam tradisi pemikiran Islam yang sedikit banyaknya telah melewati proses pendewasaan yang panjang. Dapat dikatakan bahwa khazanah pemikiran Islam telah banyak diintervensi oleh tendensi-tendensi pemikiran dari para protagonis pengembang pemikiran dalam Islam.¹ Umumnya sumbangan gagasan oleh cerdik pandai Muslim bergerak dalam orbit parsial dan tidak begitu menaruh fokus pada pendekatan integralistik dalam memahami Islam.² seiring perjalanannya, paradigma pemikiran parsial tersebut bergeser dari yang semula berwatak teosentris-metafisis, kemudian lebih kepada watak praksis-antroposentris, menuju konsep teo-antroposentris yang cenderung menggunakan pendekatan integralistik.³ Begitupun halnya dalam tradisi interpretasi teks-teks Al-Qur'an, seringkali para penafsir tidak begitu mengakomodasi keilmuan sekuler. Tidak banyak ruang yang tersisa

¹ Aksin Wijaya, *Menatap Wajah Islam Indonesia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 355.

² Muhammad Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016, hal. 10.

³ Abu Bakar, *Integrasi Keilmuan Membangun Pendidikan Merdeka*, Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2022, hal. 77.

bagi keilmuan sekuler dalam perumusan penafsiran terhadap Al-Qur'an — meski tidak dapat diklaim secara keseluruhan.⁴ Untuk itu, setelah melihat bagaimana konstruksi pemikiran asy-Sya'rawi dalam kitab *Tafsîr asy-Sya'râwî* yang tidak tertutup pada pendekatan-pendekatan saintifik — *sebagaimana telah diurai pada bagian sebelumnya*. Bagian ini, akan dipaparkan terkait bagaimana gagasan teo-antroposentrisme termuat secara dimensional dalam penafsiran asy-Sya'rawi. Barulah setelah itu akan dikemukakan implikasinya dalam realitas umat Islam, khususnya dalam lingkup praktik keberagamaan yang telah dikonsepsikan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia, yaitu konsep moderasi beragama.

A. Gagasan Teo-Antroposentrisme dalam *Tafsîr asy-Sya'râwî*

Dalam kehidupan manusia, setidaknya penafsiran teks Al-Qur'an merupakan hal krusial dan urgen dalam realitas kontemporer, baik secara teoretis maupun secara praktis.⁵ Al-Qur'an secara umum dapat mengandung prinsip moral dan etika universal yang mengatur relasi manusia dengan Tuhan, alam, diri, dan kepada sesama manusia.⁶ Menurut Muhammad Iqbal (w. 1938 M.), Islam merupakan agama yang mengedepankan amal sebagai tolok ukur kemuliaan seseorang. Dengan kata lain, manusia yang sempurna dalam penghambaan kepada Tuhan maupun sebagai khalifah, dapat diukur dari sejauh mana dia mengamalkan pesan-pesan Tuhan dalam kehidupan.⁷ Hal tersebut didasarkan pada argumen bahwa andaikan Nabi adalah seorang mistikus yang telah mencapai tingkatan tertinggi dalam konsep religiusnya, ketika dia dapat berdialog dengan Tuhan pada peristiwa *isrâ mi'râj*, sedikitpun dalam benak Nabi tidak akan terbersit untuk kembali ke bumi.⁸ Namun, diketahui dalam berbagai literatur bahwa pada saat peristiwa itu terjadi Nabi lantas turun untuk kembali menebar manfaat kepada seluruh umat manusia.⁹

⁴ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 227.

⁵ Wasfi Asyur Abu Zayd, *Metode Tafsir Maqasidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf, 2020, hal. 29.

⁶ Muhammad Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016, hal. 235.

⁷ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2021, hal. 254.

⁸ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2018, hal. 19

⁹ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal. 153.

Sejalan dengan hal itu, dalam gagasan teo-antroposentrisme sendiri tidak mengamini praktik beragama yang hanya mengakomodasi hubungan vertikal (*hablun min allâh*) atau hanya bersifat horizontal (*hablun min an-nâs*). Lebih dari itu, pemahaman teo-antroposentris terhadap Islam melalui interpretasi Al-Qur`an, sedapat mungkin terhindar dari corak-corak pemikiran yang tendensius dan parsial. Terlebih dengan melihat kompleksitas di era kontemporer, fitur-fitur dalam rumusan penafsiran pun dituntut untuk dapat didayagunakan seluas mungkin.¹⁰ Hal itu bertujuan untuk memberikan pemahaman terhadap Islam yang lebih komprehensif mulai dari dimensi ontologisnya yang *rahmatan lî al-`âlamîn*.¹¹ Oleh karena itu, akan diuraikan secara mendasar unsur-unsur elementer yang dapat ditelaah sebagai fondasi untuk memahami esensi Islam tersebut, tentunya dalam perspektif teo-antroposentrisme.

1. Penafsiran tentang Konsepsi Tauhid

Keyakinan akan keesaan Tuhan (tauhid) menjadi prinsip fundamental yang tidak dapat diingkari dalam Islam. Siapapun yang tidak meyakini keesaan Tuhan, patut untuk diragukan keislamannya.¹² Secara historis, hal paling mendasar dan paling menyita waktu di era kenabian adalah untuk menanamkan tauhid dalam hati umat manusia. Tercatat bahwa selama tiga belas tahun era awal pengangkatan Nabi Muhammad Saw. sebagai seorang penyampai risalah, dihabiskan hanya untuk mengajarkan inti dari akidah tersebut. Tauhid bukan hanya mengakui keesaan Tuhan, melainkan mengesakan Tuhan dari lisan, hati, pemikiran, dan perbuatan.¹³ Sebagaimana Q.S. al-Taubah/9: 129:

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ
(التوبة/٩: ١٢٩)

¹⁰ Muhammad Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo, ...*, hal. 143.

¹¹ M. Amin Abdullah, *et.al.*, *Praxis Paradigma Integrasi-Onterkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014, hal. 14.

¹² Sukiman, *Tauhid Ilmu Kalam, dari Aspek Aqidah Menuju Pemikiran Teologi Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2021, hal. 21.

¹³ Sukiman, *Tauhid Ilmu Kalam, dari Aspek Aqidah Menuju Pemikiran Teologi Islam*, ..., hal. 11.

“Jika mereka berpaling (dari keimanan), maka katakanlah: Cukuplah Allah bagiku: tidak ada Tuhan selain Dia. Dan hanya kepada-Nya saya bertawkal dan Dia adalah Tuhan yang memiliki ‘Arsy yang agung.” (Q.S. al-Taubah/9: 129).

Menurut asy-Sya‘rawi, kalimat “*lâ ilâha illâhû*” pada ayat di atas mengandung afirmasi dan negasi secara bersamaan. Maksudnya, narasi ayat di atas memberikan penafian secara logis akan adanya Tuhan selain Allah Swt., sekaligus menegaskan bahwa hanya dialah Tuhan semesta alam.¹⁴ Argumen tersebut dikutip oleh asy-Sya‘rawi dari pendapat Muhammad Iqbal (w. 1938 M.). Masih menurut asy-Sya‘rawi, sandaran utama seorang hamba hanyalah kepada Allah Swt. Dengan segala kebijaksanaan, Allah akan membentangkan pertolongan-Nya. Hanya saja, asy-Sya‘rawi menggarisbawahi bahwa determinasi Tuhan bergerak dalam dua fase, yaitu mengambil sebab yang dengannya Tuhan menolong makhluk-Nya, serta keikutsertaan iman dalam pengakuan mutlak bahwa dialah Zat dari segala sebab. Dengan demikian, dalam pandangan asy-Sya‘rawi penyandaran mutlak tanpa keikutsertaan manusia dalam mendapatkan pertolongan dari-Nya, juga dianggap menyalahi prinsip *sunnatullâh* (kausalitas).¹⁵

Tauhid menjadi prinsip fundamental dalam segala aspek kehidupan manusia. Hanya saja, mengetahui ilmu tauhid bukan berarti menafikan aspek-aspek fisik dan hanya berfokus pada dimensi metafisik. Sebaliknya, untuk menghadirkan pemahaman mendalam terhadap konsepsi tauhid, berkait kelindan dengan ilmu-ilmu lain di luar dari ilmu-ilmu primer dalam ajaran Islam. Sehingga dengan memahami unsur-unsur tersebut, seperti pengamatan terhadap alam, maka akan mengantarkan seseorang pada pemahaman terhadap tauhid yang sistematis dan mendalam.¹⁶

Dalam realitas kontemporer, konsepsi tauhid seringkali direlevansikan dengan aspek-aspek sosial. Dari situlah kemudian melahirkan ilmu sosial profetik yang digagas beberapa sarjana Muslim, salah satunya oleh Kuntowijoyo. Tauhid sosial, bergerak dalam orbit relasi vertikal (relasi dengan Tuhan) dan horizontal (relasi antar manusia)

¹⁴ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 9, Kairo: Akhbar al-Youm, 1991, hal. 5618.

¹⁵ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, ..., hal. 5619.

¹⁶ Al-Ghazali, *Risalah Ilmu Laduni: Bagaimana Cara Kita Mendapatkan Ilmu Khusus dari Allah Ini?* Jakarta: Turos, 2017, hal. 13-14.

dalam Islam.¹⁷ Dalam hal ini, ilmu tauhid dipandang sebagai basis fondasi untuk kepentingan transformasi sosial.¹⁸ Dalam dinamika pemikiran Islam, telah muncul gagasan pemikiran yang berlandaskan pada corak tersebut, yaitu model pemikiran dalam memahami realitas yang mendayagunakan berbagai elemen-elemen keilmuan —baik dari agama maupun keilmuan lainnya— untuk menemukan kebijaksanaan Ilahi yang universal. Hal itu oleh sebagian pemikir, diyakini dapat melampaui doktrin dari ajaran tertentu.¹⁹

Penalaran konsepsi tauhid semacam itu, lahir dari persepsi bahwa khazanah pemikiran Islam selama ini, terlalu diwarnai oleh pemikiran-pemikiran tendensius serta gagal menilai agama dalam dimensi empiris.²⁰ Paling banter, sikap tersebut kemudian memicu pemutusan total korespondensi keilmuan umum dengan keilmuan agama.²¹ Padahal, dalam khazanah ilmu tauhid, secara umum tauhid dapat dibagi menjadi dua macam kategori, yaitu *ulûhiyah* dan *rubûbiyah*. Bentuk pengesaan Allah dalam bentuk taklif disebut sebagai tauhid *ulûhiyyah*, sedangkan *rubûbiyyah* adalah bentuk pengesaan Allah sebagai tuhan yang memiliki kebijaksanaan dalam mencipta dan mengatur semesta.²²

Konsepsi tauhid dalam Al-Qur`an, tidak dapat dilepaskan dari dimensi-dimensi sosial-empiris manusia.²³ Hal itu dapat ditelaah pada renungan asy-Sya`rawi terhadap Q.S. al-Kahfi/18: 29:

¹⁷ Nasiwan, *et.al.*, *Seri Teori-teori Ilmu Sosial*, Yogyakarta: UNY Press, 2016, hal. 74-74

¹⁸ Nasiwan, *et.al.*, *Seri Teori-teori Ilmu Sosial*, ..., hal. 112.

¹⁹ Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 71-72.

²⁰ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 189/

²¹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, ..., hal. 167.

²² Sukiman, *Tauhid Ilmu Kalam, Dari Aspek Aqidah Menuju Ilmu Kalam*, medan: Perdana Publishing, 2021, hal. 13.

²³ Abdul Quddus, *Perbandingan Pemikiran Islam, Theologi, Fiqih, dan Tasawuf*, Mataram: Sanabil, 2015, hal. 89.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا
 أَحَاطَ بِهِنَّ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يُوْعَازُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ
 وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا (الكهف/١٨ : ٢٩)

“Dan katakanlah: Kebenaran itu datangnya dari Tuhan kalian, maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah dia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah dia kafir. Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.” (Q.S. al-Kahfi/18: 29).

Penggunaan kata *“min rabbikum”* (dari Tuhan kalian) pada ayat di atas, bukanlah tanpa alasan. Menurut asy-Sya‘rawi, hal itu bertujuan untuk tidak mempersempit pemaknaan terhadap konsepsi Tuhan. Kata *“rabb”* merupakan istilah universal yang lebih bersifat *rubûbiyyah*, dibanding kata *“min Allâh”* (dari Allah) yang menggambarkan watak *ulûhiyyah*. Penyampaian wahyu Tuhan dalam bentuk *rubûbiyyah*, memberi kesan bahwa untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam terhadap konsepsi ketuhanan, manusia diberi peran untuk merenungi konsepsi terkait ihwal ketuhanan dari aspek yang lebih luas. Berdasarkan argumen di atas, dapat dikatakan bahwa Islam memandang manusia sebagai makhluk yang merdeka dalam menentukan alur kehidupannya. Manusia diberi kebebasan untuk menentukan alur skenarionya masing-masing Manusia bebas memilih beriman atau ingkar terhadap wahyu Al-Qur`an. Namun, tentu dalam setiap pilihan tersebut akan ada konsekuensi di baliknya. Al-Qur`an hanya bertujuan untuk mengarahkan potensi kreatif manusia ke arah yang lebih beretika dan bermoral.²⁴

Selama ini, alur yang diaktualisasikan oleh berbagai komunitas agama dalam dakwah Islam, lebih bersifat memaksa dan konservatif. Hal itu kemudian melahirkan skeptisisme terhadap Islam sebagai oasis untuk

²⁴ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 14, ..., hal. 8878-8879.

berkontemplasi di era kontemporer.²⁵ Hampir di berbagai aspek keilmuan religius dalam Islam, menampilkan visualisasi berbasis konflik, misalnya khazanah keilmuan teologi dan fikih.²⁶ Bahkan, tidak jarang ditemui umat Muslim yang saling mengafirkan satu sama lain akibat perbedaan pendapat dalam khazanah teologi maupun fikih.²⁷ Sejarah kalam Islam di atas, setidaknya disebabkan oleh kesadaran mental beragama yang belum mencapai tingkat kedewasaan dalam menghadapi perbedaan.²⁸ Akibatnya, manusia di era kontemporer seakan kehilangan arah untuk menyalurkan energi spiritual mereka di tengah ingar bingar tuntutan sosial-artifisial. Rekayasa produk penafsiran yang dogmatis dan tendensius seringkali memberikan pemaknaan menyimpang terkait Islam.

Islam menurut Fazlur Rahman (w. 1988 M.), berakar dari kata “*silm*” yang bermakna kepatuhan penuh dan integritas kepada Tuhan. Kata “*silm*” juga seakar dengan kata “*salâm*” yang berarti selamat. Islam juga dapat dipahami sebagai ekspresi konkret dari *imân* yang terorganisir.²⁹ Hal itu sejalan dengan pandangan asy-Sya‘rawi, Islam adalah ketundukan penuh untuk menganut ajaran-ajaran di dalamnya secara keseluruhan, mulai dari dimensi-dimensi terkecil hingga yang paling sentral.³⁰ Sebagaimana asy-Sya‘rawi dalam memaknai Q.S. al-Baqarah/2: 208:³¹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ
عَدُوٌّ مُّبِينٌ (البقرة/٢: ٢٠٨)

“Wahai orang-orang yang beriman, masuklah ke dalam Islam (kedamaian) secara menyeluruh dan janganlah ikuti langkah-

²⁵ Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, ..., hal. 41.

²⁶ Rubaidi, *Radikalisme Islam, Populisme Islam, NU, dan Masa Depan Demokrasi Indonesia di Era Post-Truth*, Surabaya: Lingkaran, 2020, hal. 84.

²⁷ Faisol Nasar Bin Madi, *Ilmu Kalam*, Jember: IAIN Jember, 2015, hal. 73-74. Lihat pula: Abid Rohmanu, *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak*, Ponorogo: STAIN PO Press, 2012, hal. 203.

²⁸ Muhammad Arif, *et.al., Dialektika Keilmuan Ushuluddin, Epistemologi, Diskursus, dan Praksis*, Yogyakarta: Q-Media, 2021, hal. 231.

²⁹ Fazlur Rahman, “Some Key Ethical Concepts of the Qur’an” dalam: *Journal of Religious Ethics* Vol. 1 No. 2 Tahun 1983, hal. 175.

³⁰ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 2, ..., hal. 883.

³¹ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 2, ..., hal. 877.

langkah setan! Sesungguhnya ia musuh yang nyata bagimu.” (Q.S. al-Baqarah/2: 208).

Menurut asy-Sya‘rawi, Islam *kâffah* dapat dipahami sebagai kecenderungan untuk memahami Islam dari berbagai dimensi keilmuan, khususnya dalam ilmu sosial humaniora. Hal itu karena, Islam bukan hanya sebagai agama yang mengatur hubungan manusia kepada Tuhan, lebih dari itu Islam memiliki wawasan luas terkait etika dan moralitas yang mengatur hubungan manusia dengan sesama.³² Penalaran Islam konservatif yang tidak terbuka dengan gerak perkembangan zaman, sama halnya dengan mengarahkan penalaran ijtihad ke arah sistem tertutup. Artinya, perumusan hukum tidak mengakomodasi gerak perkembangan zaman dan hanya mengandalkan ijmak dan legitimasi hukum di masa lampau. Berislam bukan berarti meninggalkan secara total dimensi-dimensi sosial, itu disebabkan dalam khazanah Islam sendiri konsepsi ilmu sosial (*‘urf*) menempati posisi riil sebagai salah satu prinsip dalam perumusan ijtihad.³³ Prinsip utama dalam Islam adalah untuk mengejawantah sifat-sifat ketuhanan dalam kehidupan manusia, sebagaimana dalam Q.S. al-A‘raf/7: 199:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (الأعراف/٧: ١٩٩)

“Jadilah kamu pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang makruf, serta berpalinglah daripada orang-orang yang bodoh.” (Q.S. al-A‘raf/7: 199).

Menurut asy-Sya‘rawi ayat di atas menyoroiti kecintaan Allah Swt. kepada sifat Maha Pemaaf yang semestinya dimanifestasikan dalam kehidupan sehari-hari. Tujuannya untuk memberikan kemudahan dalam penyelesaian suatu masalah. Selain itu, pesan lain yang hendak disampaikan dalam ayat tersebut, adalah untuk menegaskan watak primordial dalam *taklif*, yaitu untuk berislam tanpa kerumitan.

Pada ayat di atas, terdapat dua kata kunci yang dapat ditemukan yaitu kalimat “*khudz al-‘afwa*” dimaknai sebagai sesuatu yang datangnya tanpa jerih payah. Kedua, *ma‘rûf* (perbuatan baik) yang seakar dengan *‘urf*

³² Muhammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam*, New York: Oxford University Press, 2015, hal. 29-30.

³³ Nur Khalik Ridwan, *et.al.*, *Gerakan Kultural Islam Nusantara*, Yogyakarta: JNM, 2015, hal. 16-17.

(adat-istiadat) atau sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan dalam suatu masyarakat.³⁴ Artinya, Islam bukan menghendaki formalisasi ajaran tanpa intervensi aspek sosial. Sebaliknya, Islam justru menghendaki untuk membumikan risalah agar dapat dengan mudah berintegrasi dengan nilai-nilai sosial dan humanisme.

Menurut Ali Shariati (w. 1977 M.), humanisme bukanlah suatu hal yang dapat ditanggalkan dalam tubuh Islam. Justru dengan menjunjung humanisme dan bertanggung jawab terhadap lingkungan sosial, maka kehancuran internal maupun eksternal umat dapat terhindarkan.³⁵ Merupakan suatu kekeliruan apabila Islam dipandang kontradiktif dengan dimensi-dimensi profan, karena sejatinya Islam terbuka untuk akomodasi nilai-nilai eksternal dalam *taklif* ajaran agama. Masih menurut Shariati, *worldview* tauhid tidak mengenal kontradiksi atau ketidakharmonisan dalam dunia. Tauhid harus dipahami sebagai kesatuan antara dimensi metafisik dengan dimensi fisik. Artinya, tauhid eksis dalam harmonisasi antara ketuhanan dan kemanusiaan, tidak ada satu pun alasan untuk mempertentangkan keduanya.³⁶ Dengan konstruksi semacam ini, dapat dikatakan bahwa Islam tidak hanya kepada konsepsi tauhid *ulūhiyah*, melainkan juga terangkum dalam preservasi tauhid *rubūbiyah*, yaitu untuk kepentingan pemeliharaan kehidupan manusia secara umum.³⁷

Al-Qur'an secara apriori merupakan kitab pedoman yang tidak terbatas hanya kepada umat Muslim saja. Lebih dari pada itu, Al-Qur'an sebagai pedoman mencakup seluruh aspek kehidupan manusia dari dunia profan yang fana hingga dunia yang kekal di akhirat.³⁸ Sebagai sumber asasi yang universal, tentunya Al-Qur'an mengatur pola relasional antar

³⁴ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawi*, Jilid 8, ..., hal. 4531-4533.

³⁵ Abrar M. Dawud Faza, *Perspektif Sufistik Ali Shariati dalam Puisi "One Followed of Zeroes"*, Medan: Panjiaswaja Press, 2010, hal. 60-61.

³⁶ Ali Shariati, *Sosiologi Islam: Pandangan Dunia Islam dalam Kajian Sosiologi untuk Gerakan Sosial Baru*, Yogyakarta: RaushanFikr Institute, 2013, hal. 122-123

³⁷ Perbedaan identitas tidak semestinya menjadi dasar untuk menimbulkan perpecahan. Manusia Mukmin dituntut untuk menyebarkan kebaikan seluas-luasnya tanpa memandang identitas tertentu, baik pada perbedaan etnis, budaya, ras, maupun perbedaan keyakinan atas agama. Lihat pada: Ahmad Zaini Hamdi dan Muktafi (ed.), *Wacana dan Praktik Pluralisme Keagamaan di Indonesia*, Jakarta: Daulat Press, 2017, hal. 93.

³⁸ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 15.

manusia secara keseluruhan.³⁹ Dari pernyataan tersebut telah tergambar bahwa Islam melalui Al-Qur'an mendukung sikap inklusif di antara sesama manusia. Sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah/2: 62:⁴⁰

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ
صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabi'in, siapa saja yang beriman kepada Allah dan hari akhir, dan melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak bersedih hati.” (Q.S. al-Baqarah/2: 62).

Ayat lain yang senada dengan ayat di atas dapat dilihat pada Q.S al-Maidah/5: 69:⁴¹

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ
صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (المائدة/٥: ٦٩)

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shabi'in, dan orang-orang Nasrani, barangsiapa beriman kepada Allah, kepada hari kemudian dan bebuat kebajikan, maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak bersedih hati.” (Q.S al-Maidah/5: 69).

Apabila diperhatikan, ayat tersebut memuat makna dan pesan yang senada. Hanya saja terdapat perbedaan pada susunan dan gramatika dalam menyebutkan kaum Yahudi, Nasrani, dan kaum Shabi'in, terkadang kaum Yahudi dan Shabi'in disebutkan lebih dahulu dari Nasrani, kadang pula kaum Shabi'un (dengan harakat *rafa'*) disebutkan setelah kaum Yahudi

³⁹ Zainal Arifin dan Mardan Umar, *Islam Rahmatan Lil 'Alamin: Mengenalkan Kelembutan dan Kasih Sayang Islam kepada Generasi Milenial*, Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2020, hal. 224-225.

⁴⁰ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 1, ..., hal. 369.

⁴¹ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 6, ..., hal. 3299.

dan Nasrani.⁴² Menurut Quraish Shihab dalam penafsirannya, kaum Shabi'in yang dimuat dengan *rafa'* pada surah al-Maidah bermaksud untuk memisahkannya secara kategorial dengan Yahudi dan Nasrani yang merupakan agama dengan aqidah dan konsepsi tauhid yang jelas. Diferensiasi tersebut bertujuan untuk menegaskan bahwa setiap kaum yang berikrar untuk berserah diri kepada Allah (Tuhan yang Maha Esa), baik Yahudi dan Nasrani, bahkan kaum yang jelas kekafirannya seperti Shabi'in, mereka akan diterima taubatnya jika dilakukan dengan sepenuh hati.⁴³

Asy-Sya'rawi melalui penafsirannya terhadap ayat di atas, meyakini bahwa Islam merupakan agama yang benar, namun dia tidak menafikan eksistensi agama lain di luar Islam. Untuk memahami bagaimana konstruksi penafsiran asy-Sya'rawi terhadap ayat di atas, perlu untuk melihat secara historis sejak penurunan Adam ke muka bumi. Menurutnya, peristiwa turunnya Adam, mencakup penurunan manusia secara umum ke muka bumi, dia turun dengan membawa seluruh saripati kehidupan manusia —*sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya*. Artinya, dalam peristiwa itu mencakup penurunan seluruh inti kehidupan manusia, watak plural yang ada padanya, beserta tanggung jawabnya, termasuk identitas agama yang lahir belakangan.⁴⁴

Setiap agama yang muncul tersebut (khususnya ketiga agama yang disebutkan pada ayat di atas dan merupakan umat yang menganut ajaran Nabi terdahulu), sebenarnya menganut akidah Islam. Hanya saja kebanyakan dari penganutnya mengingkari atau bahkan memanipulasi konsepsi akidah yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa agama-agama di atas dalam pandangan asy-Sya'rawi, merupakan agama-agama yang dalam prinsipnya memiliki

⁴² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an, Jilid 3*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 155.

⁴³ Dalam ayat lain, yaitu pada Q.S. al-Hajj/22: 17 diperjelas lagi bahwa tidak hanya kaum Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in, melainkan juga kaum Majusi bahkan kaum musyrik lain yang bertaubat akan diterima taubatnya jika taubat tersebut dilaksanakan dengan sepenuh hati dan iman yang datangnya dari hati. Lihat pada: M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an, Jilid 9, ...*, hal. 27-28.

⁴⁴ Peristiwa penurunan Adam menjadi simbol penyerahan mandat kepada seluruh manusia untuk memelihara alam. Pada awalnya, manusia menganut satu prinsip ketuhanan, hanya saja munculnya perselisihan dan persepsi tentang konsepsi-konsepsi tersebut yang menjadikan manusia meninggalkan ajaran yang diamanahkan tersebut. Itulah mengapa, dalam perjalanan profetik telah diutus sekian banyak Nabi dan Rasul kepada manusia dengan tujuan untuk meluruskan kembali akidah manusia.

konsepsi yang lahir dari ajaran Islam dan telah disempurnakan bersamaan dengan masuknya era kenabian Nabi Muhammad Saw.⁴⁵ Dengan demikian, semakin jelas terlihat bahwa ihwal *takfiri* merupakan hak prerogatif Tuhan selaku pencipta yang Maha Bijaksana. Manusia hanya dibebankan untuk memelihara ciptaan-Nya dan bukan untuk menghakimi konsepsi keselamatan (*salvation claim*) umat lain di luar Islam.⁴⁶

Namun, terlepas dari itu, beberapa narasi teks Al-Qur'an seringkali menampilkan corak eksklusif terhadap agama di luar Islam. Hal itu bertujuan untuk menegaskan kebenaran absolut yang dibawa oleh Islam.⁴⁷ Sebagaimana dalam Q.S. Ali Imran/3 ayat ke-19 dan ke-85:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ
الْعِلْمُ بَعْضًا مِنْ بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (ال عمران/٣:
(١٩)

“Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang telah diberi kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Barangsiapa ingkar terhadap ayat-ayat Allah, maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya.” (Q.S. Ali Imran/3: 19).

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (ال عمران/٣: ٨٥)

“Dan barangsiapa mencari agama selain Islam, dia tidak akan diterima, dan di akhirat dia termasuk orang yang rugi.” (Q.S. Ali Imran/3: 85).

⁴⁵ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 1, ..., hal. 369-370.

⁴⁶ Pernyataan di atas bukan bermaksud untuk mengakui bahwa semua agama sama. Hanya saja, persoalan *truth claim* dan *salvation claim* di antara umat beragama tidak dapat serta merta dihakimi. Hal itu dikarenakan umat tersebut mungkin saja tidak mendapatkan ataupun mengetahui secara utuh prinsip utama dan *hujjah* dalam Islam. Lihat pada: Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, ..., hal. 210.

⁴⁷ Ajahari, *Studi Islam*, Palangkaraya: Asawaja Presindo, 2017, hal. 189.

Menurut asy-Sya'rawi, kedua ayat di atas menegaskan bahwa tidak ada agama selain Islam yang memuat kebenaran yang absolut.⁴⁸ Hal itu disebabkan, hanya Islam-lah yang diakui kebenarannya oleh Tuhan secara eksplisit.⁴⁹ Apabila diperhatikan, pandangan tersebut menjadi logis ketika dihadapkan pada kenyataan bahwa realitas manusia yang plural dan fluktuatif menjadi penegas kemustahilan adanya “produk absolut” dan produk yang melampaui konteks ruang maupun waktu yang lahir dari rumusan-rumusan manusia.⁵⁰ Itu disebabkan, watak substansial manusia sendiri terbatas dan terikat oleh ruang dan waktu. Oleh karena itu, pedoman dari realitas absolut (Tuhan) yang tidak terikat oleh gerak menjadi penting untuk kepentingan jangka panjang manusia.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa deklarasi Islam sebagai agama dari Tuhan yang berwatak universal, abstrak, dan absolut, merupakan suatu hal yang vital demi kepentingan manusia itu sendiri. Narasi teks eksklusif Al-Qur'an di atas, bukan bermaksud untuk menafikan pluralitas identitas manusia, melainkan untuk mengarahkan manusia di tengah pluralitas identitas, dalam upaya transformasi sosial yang berbasis pada konsepsi tauhid.

2. Penafsiran Peran Manusia sebagai Khalifah

Setelah melihat uraian di atas, Islam melalui konsepsi ilmu tauhid sosial merupakan ihwal prinsipil dalam realitas konkret manusia. Hal itu disebabkan, instruksi Tuhan dari sejumlah teks Al-Qur'an sedikit banyaknya berupaya untuk mewujudkan kedamaian di muka bumi. Sebagaimana menurut Muhammad Iqbal, Al-Qur'an seringkali menarasikan penekanan individualitas dan keunikan umat manusia secara umum.⁵¹ Individualitas dalam hal ini, yaitu manusia diberi mandat sebagai protagonis dalam mewujudkan ketentraman dan kedamaian di muka bumi. Landasan argumen di atas dapat dijumpai pada beberapa ayat dalam Al-Qur'an, yaitu pada Q.S. al-Baqarah/2: 29-30:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ . وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ

⁴⁸ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 3, ..., hal. 1596

⁴⁹ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 3, ..., hal. 1353-

⁵⁰ Ansharullah, *Pengantar Filsafat*, Barito Kuala: LPKU, 2019, hal. 146.

⁵¹ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal. 115.

خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ
وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. (البقرة/٢: ٢٩-٣٠)

“Dialah (Allah) yang menciptakan segala yang ada di bumi untukmu, kemudian Dia menuju ke (penciptaan) langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, Aku hendak menjadikan khalifah di bumi. Mereka berkata, Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu? Dia berfirman, Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (Q.S. al-Baqarah/2: 29-30).

Apabila diperhatikan, narasi “*khalafa lakum*” mengisyaratkan bahwa penciptaan bumi dan segala isinya berasal dari ketiadaan serta diperuntukkan kepada manusia.⁵² Dalam pandangan asy-Sya‘rawi, manusia memiliki kemampuan untuk mengembangkan potensi akalinya melalui fasilitas-fasilitas yang telah disediakan dan diciptakan oleh Tuhan. Dari sinilah kemudian lahir berbagai kajian keilmuan yang berasal dari pengamatan manusia terhadap alam.⁵³ Sejalan dengan hal itu, Iqbal mendefinisikan manusia sebagai makhluk yang dibekali individualitas dan keunikan tersendiri melalui pengalamannya. Dalam istilah Iqbal, hal itu disebut sebagai potensi ego kreatif.⁵⁴ Ego manusia terdiri dari satuan keadaan-keadaan mental yang lahir berdasarkan pikiran (*mind*) dan kesadaran (*consciousness*). Dari dua hal itu kemudian menjadi landasan dari keseluruhan organisme kehidupan manusia.⁵⁵

⁵² Kata “*khalafa*” merupakan bentuk penciptaan yang berawal dari ketiadaan atau awal mula penciptaan. Kata tersebut, berbeda dengan “*ja‘ala*” yang berarti menciptakan sesuatu dari sesuatu yang telah ada. Sebagaimana dalam penciptaan manusia sebagai khalifah dalam Q.S. al-Baqarah/2: 30 yang menggunakan kata “*ja‘ala*”. Dengan kata lain, penciptaan dalam konteks “*ja‘ala*” berarti menjadikan manusia sebagai preservatory atau entitas yang bertanggung jawab. Lihat pada: Badru Tamam, “Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer.” *Disertasi*, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021, hal. 154.

⁵³ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsir asy-Sya‘rawi*, Jilid 1, ..., hal. 231.

⁵⁴ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal. 118-119.

⁵⁵ Lukman S. Thahir, *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2002, hal. 66.

Tetapi, penyelewengan potensi eksistensial seringkali terjadi dalam realitas manusia, khususnya jika melihat tradisi filsafat modern di Barat. Hal tersebut dapat ditelusuri dari berbagai literatur yang memuat pemikiran-pemikiran dari para filsuf di era modern, seperti pada pemikiran para tokoh di era kejayaan filsafat Jerman.⁵⁶ Pandangan-pandangan semacam itu, lahir berdasarkan pendapat yang menafikan tujuan akhir dunia yang bersifat kekal. Dalam pandangan G.W.F. Hegel (w. 1831 M.), menurutnya tujuan akhir dunia adalah kesadaran ruh atau kesadaran otonom yang tidak terikat pada norma agama.⁵⁷ Hanya saja, sebagai manusia yang beragama dan mengakui eksistensi Tuhan, tentu pendapat Hegel tersebut tidak dapat diterima. Bahkan dapat dianggap sebagai sikap yang mengingkari sifat-sifat ke-Mahabijaksanaan Tuhan.

Islam tidak hanya berfokus pada persoalan-persoalan akidah. Lebih daripada itu, Islam justru telah memberikan berbagai narasi untuk mengingatkan manusia sebagai mitra Tuhan —secara cermat Iqbal menyebut manusia sebagai *partnership*—⁵⁸ dalam pemberdayaan ekologi dengan bijaksana.⁵⁹ Itulah mengapa pada lanjutan ayat ke-29 surah al-Baqarah tersebut, kandungan maknanya diperjelas dengan penggunaan kalimat “*jâ'ilun fi al-ardhi khalifah*” yaitu bukan hanya sekedar diberi, melainkan manusia sebagai entitas yang dititipkan tanggung jawab dalam

⁵⁶ Gagasan pemikiran yang lahir dari pada filsuf di Jerman, seringkali melahirkan corak pemikiran filsafat yang bersikap skeptis terhadap agama. Sebagaimana Hegel, Marx, dan Nietzsche yang menganggap moralitas agama sebagai suatu prinsip perbudakan yang tidak hanya mereduksi kebebasan substantif manusia, agama juga dianggap sebagai batu sandungan untuk mewujudkan moralitas absolut dalam kehidupan manusia. Lihat pada: F. Budi Hardiman, *Pemikiran Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Yogyakarta: Kanisius, 2019, hal. 261.

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Filsafat Sejarah*, Yogyakarta: Panta Rhei, 2014, hal. 36.

⁵⁸ Iqbal menyebut manusia memiliki hubungan kemitraan dengan Tuhan, yaitu untuk menjaga dan memelihara alam. Itulah salah satu tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Iqbal seringkali menyebut manusia sebagai “*insân*” terlihat dari konsep Ego Insani yang telah lama dirumuskan olehnya (lihat pada hal 16 di bab pertama). Apabila dikaitkan dengan penjelasan M. Quraish Shihab, penyebutan *insân* kepada manusia, memiliki alasannya tersendiri. *Insân* berbeda dengan makna *an-nâs* ataupun *basyar*. *an-Nâs* merujuk pada “sekelompok manusia,” sedangkan *basyar* bermakna “tubuh manusia/fisik.” Dua kata tersebut merujuk pada arti manusia dalam hakikatnya sebagai makhluk biologis. Sedangkan manusia sebagai *insân* bermakna manusia yang harmonis dan bersosial, serta kecenderungan untuk melahirkan kebersamaan antar sesama manusia. Lihat dalam: M. Quraish Shihab, *Tafsir Bayani: Paradigma Bahasa dalam Kosakata Al-Qur'an*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2024, hal. 276-277.

⁵⁹ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam, ...*, hal. xi.

pemeliharaan bumi. Artinya, manusia memiliki kehendak bebas untuk memberdayakan segala sesuatu yang ada bumi, selama masih dalam koridor yang dikehendaki *syari*.⁶⁰ Sebagaimana dalam Q.S. al-Isra/17: 70:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى
كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

“Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.” (Q.S. al-Isra/17: 70).

Menurut asy-Sya‘rawi, Tuhan telah memuliakan manusia melalui berbagai macam jalan. Pemuliaan tersebut mencakup pemuliaan sebagai makhluk berakal, kemampuan untuk memilih, serta melalui kemuliaan dan kelebihan lainnya yang tidak dimiliki oleh makhluk selain manusia. Begitupun dalam konteks ayat di atas, Tuhan bahkan telah memuliakan manusia dengan segala fasilitas yang diberikan kepada mereka sebelum manusia pertama diciptakan. Namun, menurut asy-Sya‘rawi, puncak kemuliaan yang telah diberikan kepada manusia, yaitu dengan penciptaan manusia melalui Tuhan itu sendiri.⁶¹ Begitupun pasca penciptaan manusia, Tuhan sendiri telah membela manusia dari sinisme malaikat dan memberikan instruksi kepada makhluk lain untuk bersujud kepada manusia, baik dari golongan malaikat maupun dari golongan jin.⁶²

Al-Qur`an telah menginstruksikan sejumlah landasan etis mengenai pemberdayaan alam. Hal itu tidak lain agar tindakan manusia, tidak mengantarkan manusia pada kemudharatan akibat dari eksploitasi besar-besaran. Asy-Sya‘rawi menjelaskan bahwa meskipun legalitas pemanfaatan alam telah diinstruksikan dalam Al-Qur`an, terdapat batasan dan moralitas bagaimana semestinya manusia mengolah alam. Contoh

⁶⁰ Badru Tamam, “Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer.” ..., hal. 158.

⁶¹ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsir asy-Sya‘rawi*, Jilid 14, ..., hal. 8680-8670

⁶² Syofyan Hadi, *Tafsir Qashashi Jilid I: Nabi Adam as, Nabi Idris as, Nabi Nuh as, Nabi Hud as, Nabi Shaleh as, Nabi Ibrahim as, dan Nabi Luth as*, Serang: A-Empat, 2021, hal. 32.

konkret dari norma etis tersebut dapat dilihat pada Q.S. al-An‘am/6: 141-142:

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَّعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ
وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا
تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Dialah yang menumbuhkan tanaman-tanaman yang merambat dan yang tidak merambat, pohon kurma, tanaman yang beraneka ragam rasanya, serta zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak serupa (rasanya). Makanlah buahnya apabila ia berbuah dan berikanlah haknya (zakatnya) pada waktu memetik hasilnya. Akan tetapi, janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.” (Q.S. al-An‘am/6: 141-142).

Seperti halnya dalam teori-teori filsafat moral yang berkait kelindan dengan dimensi-dimensi sosial-empiris, spirit yang dibawa oleh Islam pun tidak lepas dari etika dan moralitas dalam ranah sosiologi dan ekologi.⁶³ Labelisasi agama hukum, agaknya kurang pas untuk disematkan kepada Islam. Hal itu disebabkan dari sekian narasi-narasi teks Al-Qur`an, sedikit banyaknya lebih menampilkan kadar etis perbuatan/*taklif* manusia dalam kehidupan sehari-harinya dibandingkan dogmatisasi hukum, baik yang disebutkan secara eksplisit maupun secara implisit dalam kandungan suatu teks Al-Qur`an.⁶⁴ Oleh karena itu, ayat di atas sebenarnya telah merepresentasikan bagaimana Islam mengatur sedemikian rupa pedoman-pedoman terhadap hal-hal empiris, dalam hal ini pemberdayaan alam.

Asy-Sya‘rawi menjelaskan bahwa kalimat “*kulû min tsamarihi idzâ atsmara*” menunjukkan bahwa manusia diberikan hak untuk mengelola hasil bumi yang telah memenuhi kriteria dan sudah dapat dipergunakan sebagaimana mestinya. Hanya saja memang dalam hal ini,

⁶³ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Kontemporer*, Ypgyakarta: IRCiSoD, 2022, hal. 178-179.

⁶⁴ Nasiwan, *et.al.*, *Membongkar Hegemoni Negara Kapitalis atas Negara Berkembang, Mozaik Pemikiran Ilmu Sosial Profetik*, Yogyakarta: FISTRANS Institute, 2013, hal. 28.

asy-Sya'rawi menggarisbawahi bahwa ketika telah dituai hasil dari bumi, Allah Swt. memberi instruksi untuk tidak berlebih-lebihan dalam menuai hasil bumi dan tetap memberikannya kepada manusia lainnya, sebagaimana lanjutan ayat tersebut “*wa âtû haqqahû yauma hashâdihi wa lâ tusrifû.*”⁶⁵ Kata “*wa âtû haqqahû*” pada ayat di atas diartikan oleh sebagian ulama sebagai pendistribusian zakat dari hasil panen, hal itu selaras dengan penjelasan Wahbah Zuhaili (w. 2015 M.).⁶⁶

Terdapat penafsiran asy-Sya'rawi yang menarik atensi penulis, yaitu pada penafsiran kalimat “*wa lâ tusrifû.*” Menurut asy-Sya'rawi, kata tersebut dapat dimaknai sebagai berlebihan yang melampaui batas yang dibolehkan ataupun berlebihan dalam artian memberi kepada seseorang yang kurang dari semestinya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Islam telah mengatur batasan moral dalam hal pendistribusian ataupun pengelolaan hasil bumi.⁶⁷ Hal itu pada dasarnya berkaitan dengan upaya revolusi pertanian yang saat itu sudah terjadi, yang mana Islam menghendaki dan mendukung upaya pengelolaan dan pengembangan sektor pertanian.

Manusia secara sadar dituntut untuk mengarahkan fasilitas-fasilitas alam agar dapat dikelola sebaik mungkin, hal itu disebabkan selain manusia memiliki kecenderungan arif dalam pengelolaan alam, manusia juga memiliki kecenderungan yang berseberangan dengan hal tersebut. Sebagaimana telah diperingatkan dalam Q.S. al-Rum/30: 41:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا
لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

“Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia. (Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar).” (Q.S. al-Rum/30: 41).

Sejarah manusia telah mengalami perkembangan yang signifikan, pengelolaan dan pengembangan di berbagai sektor mulai diupayakan. Sehingga penataan ruang peradaban manusia, tidak lagi bergerak hanya

⁶⁵ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 7, ..., hal. 3967.

⁶⁶ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr: Aqidah, Syari'ah, Manhaj, al-Maidah-al-A'raf Jilid 7 dan 8*, Jakarta: Gema Insani, 2016, hal. 346.

⁶⁷ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 7, ..., hal. 3968.

dalam sektor pertanian.⁶⁸ Dalam realitas kontemporer, setelah revolusi pertanian mencapai titik kulminasi kejayaannya, manusia kembali mengusung gerakan-gerakan revolusi, yaitu revolusi industri dan revolusi teknologi komunikasi.⁶⁹ Apabila ditarik pada konteks tersebut, makna substansial dari ayat di atas sedikit banyaknya dapat dikontekstualisasikan sebagai landasan etis dalam gerakan-gerakan revolusi yang memberi dampak terhadap era globalisasi saat ini.

Era globalisasi yang mempermudah akses informasi memungkinkan perkara yang tidak terduga dapat terjadi. Negara-negara di dunia pun telah melahirkan berbagai teknologi mutakhir yang bertujuan untuk menjaga keamanan ruang siber (*cyberspace*) agar peretasan informasi pribadi negara tersebut dapat dihindarkan. Bukan tanpa alasan, problem aktual di era teknologi seperti sekarang ini, adalah maraknya peretasan informasi pribadi yang bahkan dialami oleh para petinggi-petinggi negara. Kemungkinan terburuknya, hal itu dapat menimbulkan kerugian yang lebih besar terhadap mereka yang diretas.⁷⁰ Melihat perkembangan teknologi dan komunikasi yang tidak terelakkan ini, masyarakat yang hidup di era ini dituntut untuk tetap menanamkan kesadaran terhadap nilai-nilai moral etis agar perkembangan teknologi dapat terarah dengan baik dan tidak membawa manusia kepada kerusakan.

Dari pemaparan di atas setidaknya dapat dikerucutkan bahwa peran manusia sebagai khalifah mencakup dua unsur, yaitu khalifah yang menjaga relasi spiritual manusia dengan Tuhan dan khalifah sebagai preservator alam dan pengembang etika tekno-sains. Hal tersebut merupakan unsur-unsur pembangun yang dapat menjadi landasan dalam pemberdayaan dan pemeliharaan alam agar manusia dapat menuai manfaat darinya. Sebagaimana ayat di atas, segala sesuatu yang diperbuat manusia akan berdampak signifikan terhadap kehidupan mereka. Menurut asy-Sya'rawi, ayat di atas juga dapat dikontekstualisasi kepada tindakan-tindakan korup dalam pemerintahan suatu bangsa. Pemangku jabatan tidak jarang menyalahgunakan jabatannya untuk satu dan lain hal yang diluar dari tugas pokok dan fungsinya sebagai pejabat, sehingga lambat laun hal itu hanya akan mengantarkan suatu bangsa pada kerusakan-kerusakan lainnya. Itulah mengapa dalam penafsirannya pada ayat

⁶⁸ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Kontemporer, ...*, hal. 180.

⁶⁹ Hanifah Nur Nasution, *Perkembangan Peserta Didik dalam Menghadapi Revolusi Perkembangan Teknologi Informasi*, Yogyakarta: Penamuda Media, 2024, hal. 5.

⁷⁰ Fujijama Diapoldo Silalahi, *Keamanan Siber: Cyber Security*, Semarang: Yayasan Prima Agus Teknik, t.t., hal. 2.

tersebut, asy-Sya'rawi menggarisbawahi pentingnya memilih pemimpin yang sejalan dalam cita-cita tauhid dalam Islam.⁷¹

3. Penafsiran Konsepsi Keadilan dan Toleransi

Setelah melihat pemaparan di atas, peran manusia tidak hanya sebagai mitra Tuhan, manusia juga dibebankan untuk mengemban tanggung jawab dalam preservasi alam. Peran tersebut bukanlah suatu hal yang mudah, melihat kompleksitas perkembangan zaman dan pluralitas dalam realitas kehidupan di era kontemporer. Karenanya, manusia dituntut untuk secara kreatif dalam memacu potensi nalar kognitifnya, agar buah daya cipta mereka dalam pemanfaatan alam dapat sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam.⁷² Dengan demikian, peran khalifah dapat dipandang sebagai penghargaan Tuhan kepada manusia. Tuhan memandang manusia sebagai pribadi konkret dan merdeka, serta memiliki hak untuk mengaktualisasi potensinya (*potensia*) dalam bentuk yang aktual (*actus*).⁷³ Artinya, eksistensi manusia memiliki ruang ekspresi yang luas dalam pandangan Islam, dengan menimbang keseluruhan sistem yang termuat di dalam Islam itu sendiri.

Tetapi, orbit keilmuan Islam yang dipahami selama ini seringkali dipandang sebagai sekat belunggu yang tidak hanya mengekang kreativitas manusia. Lebih dari itu, keilmuan Islam yang dianggap baku tersebut dipandang sebagai konsepsi yang sudah tidak relevan dan inkompatibel dalam realitas kekinian, sebagaimana menurut para sarjana di era kontemporer seperti Haideh Moghissi dan Ibnu Warraq.⁷⁴ Moghissi yang merupakan sosiolog dan sebagai aktivis feminisme beranggapan bahwa khazanah syariat Islam tidak mengakomodasi konsepsi kesetaraan antara berbagai kalangan, syariat Islam menurut Moghissi cenderung berpihak pada kekuasaan mutlak laki-laki kepada perempuan.⁷⁵ Begitupun halnya menurut Ibn Warraq, seorang sekularis dari India yang mengkritisi

⁷¹ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 18, ..., hal. 11472-11473.

⁷² M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 39.

⁷³ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal. 135.

⁷⁴ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 241.

⁷⁵ Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limis of Postmodern Analysis*, London: Zed Books Ltd, 1999, hal. 140-141.

konsepsi kebebasan individu dalam Islam.⁷⁶ Menurutnya, Islam tidak memberikan ruang dalam mengekspresikan hak dan kebebasan bagi setiap individu. Dalam hal ini, Warraq mencontohkan dampak Islamisasi di berbagai belahan dunia yang berdampak pada pelanggaran-pelanggaran hak asasi manusia yang telah disepakati secara internasional.⁷⁷

Keraguan yang muncul dari para sarjana di atas merupakan suatu hal yang wajar. Pasalnya, visualisasi Islam dari umat Muslim selama ini, cenderung menampilkan kesan kaku dan intoleran —*berdasar dari gerakan ekstremisme dalam Islam*.⁷⁸ Tentunya, hal tersebut berbanding terbalik dengan esensi Islam yang dikehendaki oleh *syari'*, yaitu Islam yang *rahmatan li al-'alamîn*. Namun, sebagaimana uraian sebelumnya, justifikasi semacam itu lahir dari kesalahpahaman dalam memahami kategorisasi Islam historis dan Islam normatif. Sederhananya, argumentasi semacam itu, muncul akibat kegagalan dalam memahami ambang batas dimensi kognitif (pemikiran tentang Islam) dan dimensi absolut (Islam autentik) dalam orbit agama Islam. Menurut asy-Sya'rawi, Islam melalui wahyu Al-Qur'an, merupakan jalan yang membawa manusia untuk menggapai rahmat.⁷⁹ Rahmat dalam hal ini mencakup kebahagiaan dalam dimensi duniawi maupun dimensi ukhrawi. Oleh karena itu, berdasar dari postulat asy-Sya'rawi di atas, akan dipaparkan penafsiran asy-Sya'rawi terkait konsepsi keadilan dan toleransi dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Sebagaimana dapat dilihat pada rumusan Islam terkait poligami/poligini, waris, dan sistem pemerintahan dalam Islam.

Jika menelusuri literatur-literatur kekinian, ketiga hal tersebut merupakan konsepsi hukum Islam yang seringkali dianggap tidak relevan dan sudah tidak kompatibel dalam konstelasi hukum di era kontemporer.⁸⁰ Berikut penjelasannya;

a. Penafsiran Ayat Poligini

⁷⁶ Jasser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hal. 185.

⁷⁷ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, New York: Prometheus Books, 1995, hal. 188.

⁷⁸ Afifuddin, *Inklusivisme dan Toleransi, Kontekstualisasi Pendidikan Agama di Sekolah*, Banyumas: Pena Persada, 2020, hal. 45-46.

⁷⁹ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Mu'jizat al-Qur'an*, Kairo: al-Mukhtar al-Islami li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1978, hal. 54.

⁸⁰ Mohammed Abed al-Jabri, *Democracy, Human Right and Law in Islamic Thought*, London: I.B. Tauris Published, 2009, hal. 37-38. Lihat pula pada hal. 234.

Persoalan poligami (khususnya poligini dalam Islam) beserta dengan beragam problematika di dalamnya, sudah bukan lagi hal baru untuk diperbincangkan. Poligini menjadi isu kompleks yang banyak dipermasalahkan dalam beberapa dekade terakhir oleh para aktivis sosial. Bukan tanpa alasan, praktik poligini dianggap sebagai konsepsi hukum yang cacat moral karena terkesan memarginalisasi hak kaum wanita sebagai pribadi konkret. Terlebih dalam praktik tersebut, para pelakunya seringkali mengesampingkan prinsip-prinsip keadilan.⁸¹ Dalam Islam sendiri, landasan hukum yang mengatur praktik poligini dapat ditemui dalam Q.S. al-Nisa/4: 3, sebagai berikut;

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَبُ اللَّهِ أَلَّا تَعُولُوا

“Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senang: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.” (Q.S. al-Nisa/4: 3).

Dalam paradigma penafsiran Al-Qur`an, para mufasir pada umumnya memahami ayat ini sebagai ayat untuk melegitimasi kebolehan praktik poligini hingga empat istri, sebagaimana dalam Tafsîr Jalâlain,⁸² al-Qurtubi,⁸³ dan mayoritas pendapat mufasir klasik. Perihal poligini, sorotan utama dalam penafsiran klasik ada pada jumlah wanita yang diperbolehkan untuk dinikahi. Hal itu didasarkan oleh hadits yang menyangkut perintah Nabi kepada sahabat untuk menceraikan istri-istri mereka yang lebih dari empat orang wanita dan diperkuat dengan turunnya ayat di atas, sedangkan Nabi sendiri memiliki istri lebih dari jumlah tersebut. Konklusi yang didapatkan dari pemahaman mayoritas klasik

⁸¹ Haideh Moghissi (ed.), *Muslim Diaspora: Gender, Culture, and Identity*, Abingdon: Routledge, 2006, hal. 199.

⁸² Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din Suyuti, *Tafsîr al-Jalâlain*, Kairo: Dar al-Hadits, t.t., hal. 98

⁸³ Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtubi, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân Jilid 5*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1964, hal. 11

perihal problem di atas adalah, poligini yang dipraktikkan oleh Nabi merupakan suatu kekhususan yang tidak untuk diteladani oleh umat secara umum.⁸⁴

Hanya saja, konklusi tersebut dianggap tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman dan tidak dapat dijadikan sebagai legitimasi hukum di era kontemporer, melihat praktik poligini dianggap sebagai salah satu bentuk diskriminasi terhadap wanita serta melanggar hak kebebasan dan kesetaraan gender.⁸⁵ Untuk itu, melihat dari sudut pandang tafsir kontekstual, diperlukan suatu bentuk ijtihad untuk melegitimasi produk hukum yang lebih relevan dalam perkembangan zaman serta memberikan suatu legitimasi hukum yang lebih kompatibel dalam mewadahi problem-problem di atas secara komprehensif.

Menurut asy-Sya'rawi, ayat di atas hendak menegaskan untuk tidak berbuat zalim terhadap anak yatim. Sebab utama dari hal itu, karena anak yatim adalah kaum yang paling rentan terzalimi karena kelemahannya, terutama jika anak yang dimaksudkan adalah seorang perempuan. Asy-Sya'rawi menggarisbawahi bahwa kata "*qisth/qasth*" dapat memberikan kerancuan dalam memahami ayat di atas. Hal itu disebabkan, kata tersebut dalam konteks bahasa Arab mengandung dua makna yang kontradiktif tergantung pada artikulasinya.⁸⁶ Menurut al-Ashfahani dalam kitabnya, kata "*qisth*" dapat dimaknai sebagai adil dan merupakan sinonim dari kata *an-nashfu/an-nashfah* (bagian yang adil/setengah). Selain itu, kata ini juga dapat dipahami sebagai "*jûrun*" atau penindasan, menyimpang dari kebenaran, dan ketidakadilan.⁸⁷, sebagaimana dalam Q.S. al-Maidah/5: 42;

سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْلُونَ لِّلْسُحْتِ فَإِن جَاءُوك فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلن يَصْرُوك شَيْئاً وَإِن حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهُ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ

⁸⁴ Aghnia Faradhits, "Poligami dalam Tradisi Tafsir dan Relevansinya terhadap Bangsa Indonesia." Dalam Jurnal *at-Tahfidz: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir* Vol. 4 No. 2 Tahun 2023, hal. 226.

⁸⁵ Rifdah Adfira, "Trend Poligami di Media Sosial dan Kesetaraan Gender." Dalam jurnal *Mizan: Journal of Islamic Law* Vo 6 No. 3 Tahun 2022, hal. 458.

⁸⁶ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawi*, Jilid 4, ..., hal. 1997.

⁸⁷ Raghīb al-Ashfahani, *al-Mufrâdât fī Gharīb al-Qur`ân: Kamus Al-Qur`an*, Jilid 3, Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017, hal. 180-181

“Mereka (orang-orang Yahudi itu) sangat suka mendengar berita bohong lagi banyak memakan makanan yang haram. Maka, jika mereka datang kepadamu (Nabi Muhammad untuk meminta putusan), berilah putusan di antara mereka atau berpalinglah dari mereka. Jika engkau berpaling, mereka tidak akan membahayakanmu sedikit pun. Akan tetapi, jika engkau memutuskan (perkara mereka), putuskanlah dengan adil. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil.” (Q.S. al-Maidah/5: 42).

Adapun makna *“qisth”* dalam artian sinonim dari kata *“jûrun”* ditemukan pada Q.S. al-Jin/72: 15;

وَأَمَّا الْفٰسِقُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا

“Dan adapun yang menyimpang dari kebenaran, maka mereka menjadi bahan bakar bagi neraka Jahannam.” (Q.S. al-Jin/72: 15).

Asy-Sya‘rawi menambahkan, ketika kata di atas dibaca dengan baris kasrah *“qisth”* maka makna yang dimaksud adalah keadilan, sedangkan ketika dibaca fathah maka kata tersebut bermakna ketidakadilan. Adapun ketika dikatakan *“qisth”* dan *“tuqsihû”* dengan artikulasi huruf *qaf* yang dibaca sukun, menunjukkan bahwa ada ketidakadilan yang telah dihapus.⁸⁸ Dengan demikian, dalam konteks surah al-Nisa di atas, dapat dipahami dengan “jika seseorang khawatir tidak bisa menghapus ketidakadilan terhadap anak yatim, maka sebaiknya mereka menjauh darinya, hal itu bertujuan agar seorang yang mukmin dapat terhindar dari perbuatan zalim.

Perihal jumlah istri yang disebutkan dalam Q.S. al-Nisa/4: 3 di atas, asy-Sya‘rawi tidak menafikan keboleहannya dan bersifat opsional.⁸⁹ Menurutnya, pesan utama yang hendak disampaikan dari ayat tersebut adalah “meninggalkan anak yatim sebagai opsi untuk dinikahi karena terdapat banyak perempuan lainnya yang ada di depanmu.”⁹⁰ Oleh karena

⁸⁸ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 4, ..., hal. 1998.

⁸⁹ Abdul Hadi, “Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli asy-Sya‘rawi.” *Disertasi*, Jakarta: Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Konsentrasi Ilmu Tafsir Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2021, hal. 259.

⁹⁰ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 4, ..., hal. 1999.

itu, pesan utama yang ingin disampaikan pada ayat di atas, yaitu untuk menghindarkan lelaki dari menikahi anak yatim, karena khawatir akan berbuat zalim terhadap mereka, mengingat perempuan yang yatim cenderung lebih beresiko mengalami diskriminasi.⁹¹

b. Penafsiran Ayat Waris

Dalam ranah hukum waris Islam, salah satu konsepsi yang banyak mendapat atensi para sarjana kontemporer, yaitu konsep waris dua banding satu antara anak laki-laki dan anak perempuan. Yurisprudensi Islam dalam memandang hukum pewarisan, sekilas mengundang pertanyaan “bagaimana konsep keadilan yang dibawa oleh Islam melalui ihwal jumlah warisan antara anak laki-laki dan perempuan?” Pasalnya, sekilas jumlah yang disebutkan secara literal telah merepresentasikan ketimpangan jumlah bagian harta waris anak dilihat dari identitas gendernya.⁹² Dalil yuridis perihal waris tersebut, dapat ditemui pada teks literal Q.S. al-Nisa/4: 11-12. Untuk itu, pada bagian ini penulis hendak mengulas bagaimana asy-Sya’rawi dan sejumlah pemikir Muslim dalam menafsirkan ayat tersebut.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...

“Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan....” (Q.S. al-Nisa/4: 11-12).

Pembagian dua banding satu dalam waris, oleh para mufasir memiliki pendapat yang beragam, meskipun merujuk pada satu ayat yang sama. Dalam memahami ayat di atas, Ibnu Katsir (w. 1373 M.) dan al-Maraghi (w. 1952 M.) berpendapat bahwa intensi yang terkandung pada skema pembagian waris dua banding satu, disebabkan oleh konteks kultural masyarakat. Kultur dalam hal ini merujuk pada konteks

⁹¹ Menjauhi anak yatim dalam hal ini bukan sebagai larangan untuk menikahi anak yatim. Maksud yang ingin disampaikan oleh ayat tersebut, adalah menikahi seseorang untuk menguasai harta bendanya. Mengingat anak yatim merupakan objek yang paling beresiko mengalami diskriminasi, maka menurut asy-Sya’rawi, Q.S. al-Nisa/4: 3 di atas lebih berfokus pada persoalan yang menyangkut anak yatim. Lihat pula: Wahbah Zuhaili, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syari’ah wa al-Manhaj*, Jilid 4, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, hal. 233

⁹² Adrika Fithrotul Aini, *Al-Qur`an Menolak Patriarki, Tafsir Kontekstual Ayat-Ayat Gender*, Malang: Madza Media, 2022, hal. 24.

masyarakat Arab yang pada saat itu nafkah dan beban finansial dibebankan kepada kaum pria. Dengan demikian, skema pembagian waris dua banding satu menjadi relevan. Hal itu ditimbang dari sudut pandang bahwa wanita pada saat itu tidak diberi peran sebagai ahli waris dalam pembagian warisan. Sehingga dua banding satu merupakan jalan yang paling adil antara pria dan wanita.⁹³

Sedikit berbeda dari pendapat di atas, menurut Muhammad Shahrour (w. 2019 M.), pembagian dua banding satu merupakan sebuah batasan yang diberikan kepada pria dan perempuan, dalam hal ini pria diberikan batasan maksimal dalam pembagian waris sebanyak dua kali bagian wanita, sedangkan bagi wanita hal tersebut merupakan batas minimal yang dia dapatkan.⁹⁴ Menurut Muhammad Shahrour, fokus utama yang ingin disampaikan pada ayat ini adalah bagaimana mewujudkan konsep kesetaraan dan keadilan dalam lingkup sosial.⁹⁵ Kalimat “...*bagian anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan...*” menjadi sebuah indikasi bahwa bagian wanita dalam pembagian waris merupakan tolok ukur utama jumlah bagian pria, apabila wanita telah mendapatkan haknya secara akurat, maka secara matematis, hak waris bagian pria sudah dapat dipastikan jumlahnya.⁹⁶

Adapun menurut asy-Sya‘rawi, dalam penafsirannya terhadap ayat di atas, dia cenderung kepada pendapat kedua sebagaimana pendapat Shahrour, namun bukan berarti asy-Sya‘rawi tidak menyetujui pendapat yang pertama. Sebaliknya, pendapat asy-Sya‘rawi dapat dikatakan mengakomodasi kedua pendapat di atas. Asy-Sya‘rawi memulai penafsirannya dengan mengkritik para aktivis yang menganggap ayat di atas sebagai dalil yang mendiskriminasi hak waris seorang wanita. Menurutnya, ayat di atas justru merupakan ayat yang cenderung berpihak kepada wanita dibandingkan laki-laki. Hal itu disebabkan, bagian wanita merupakan nominal pembanding untuk menentukan bagian dari pria, sesuai dengan pendapat Shahrour.⁹⁷

⁹³ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 3*, Surakarta: Insan Kamil, 2015, hal. 289. Lihat pula: Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Terjemah Tafsir al-Maraghi Jilid 4*, Semarang: Toha Putra, 1993, hal. 353.

⁹⁴ M. Nurwathani Jauhari, “Konsep Hukum Waris dalam Q.S. An-Nisa’ [4]: 7-11, (Aplikasi Pendekatan Qira’ah Muntijah Nashr Hamid Abu Zaid).” dalam Jurnal: *UInSCof: The Ushuluddin International Conference* Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 461.

⁹⁵ Muhammad Shahrour, *The Qur’an, Morality, and Critical Reason*, Leiden: Brill, 2009, hal. 238.

⁹⁶ Muhammad Shahrour, *The Qur’an, Morality, and Critical Reason*, ..., hal. 236.

⁹⁷ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsir asy-Sya‘rawi*, Jilid 4, ..., hal. 2024

Melalui ayat di atas, Allah Swt. ingin memberikan jaminan hidup kepada wanita sebagai penghormatan kepada kaum wanita. Hanya saja, dalam konsep hukum tersebut terdapat pertanyaan mengapa terdapat perbedaan jumlah waris yang didasarkan pada identitas gender? Menurut asy-Sya'rawi, perbedaan jumlah waris pria dan wanita yang mana bagian pria lebih besar dari bagian wanita dapat dikategorikan berdasarkan beberapa hal, tergantung situasi dan kondisinya.⁹⁸

Pertama, peran pria sebagai penyedia nafkah dan wanita yang wajib menerima nafkah darinya, merupakan alasan utama yang paling logis mengapa dalam syariat waris tersebut pria mendapat bagian yang lebih banyak dibandingkan bagian wanita. *Kedua*, sistem pembagian waris dirumuskan berdasarkan keadilan *ilahiyah* yang tidak hanya memandang dari aspek hak seseorang, melainkan dari tanggung jawab sosial yang dibebankan pada salah satu di antaranya. *Ketiga*, perihal ahli waris wanita yang hanya mendapat bagian setengah jumlah warisan meskipun hanya seorang wanita yang merupakan anak dari pewaris, maka sisa warisannya akan diberikan kepada ahli waris lain, seperti ayah, ibu, dan saudara dari pewaris. Hal itu bertujuan untuk menginvestasikan kepentingan anak perempuan tersebut di kemudian hari. Apabila terdapat situasi tertentu yang memungkinkan anak sebagai ahli waris untuk dicukupi kebutuhannya. Dengan demikian, ayat ini sama sekali tidak mengandung unsur-unsur diskriminatif, melainkan bertujuan untuk menyejahterakan ahli waris dalam lingkup sosial, khususnya kepada ahli waris wanita.⁹⁹

c. Penafsiran Ayat terkait Sistem Pemerintahan

Asy-Sya'rawi sebagai penafsir merupakan seorang yang sangat menaruh fokus penafsirannya pada konsep keadilan sosial dalam lingkup yang luas dan mencakup segala elemen masyarakat. Hal itu tidak lepas dari latar belakang intelektualnya yang bersentuhan langsung dengan dinamika politik di masanya —*lihat pada bab sebelumnya*. Tidak sedikit dalam penafsirannya yang secara implisit ataupun secara eksplisit menyinggung sistem pemerintahan dan sistem politik yang terjadi di Mesir pada masanya.¹⁰⁰

⁹⁸ Abdul Hadi, "Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli asy-Sya'rawi." ..., hal. 275

⁹⁹ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 4, ..., hal. 2030-2033.

¹⁰⁰ Alawi bin Abd al-Qadir as-Segaf (ed.), *al-Mausû'ah at-Târikhîyah Jilid 11*, t.tp.: al-Durar al-Sunniyyah, 1433 H., hal. 6.

Diskursus sistem pemerintahan ideal, selalu menjadi topik yang menarik untuk ditelaah lebih jauh. Terlebih jika membahas sistem pemerintahan dalam pandangan Islam. Para sarjana kontemporer seringkali mempertentangkan antara sistem pemerintahan Islam apabila ditarik pada realitas aktual di era kekinian.¹⁰¹ Hal itu disebabkan, sistem pemerintahan Islam seringkali disangkutpautkan dengan sistem khilafah yang intoleran, kaku, dan lebih dekat kepada sistem teokrasi. Kebanyakan dari sarjana kontemporer menawarkan sistem demokrasi sebagai gagasan tandingan sistem khilafah dalam khazanah Islam.

Asy-Sya'rawi memang tidak secara eksplisit menyebutkan sistem pemerintahan seperti apa yang ideal diterapkan dalam suatu bangsa. Hanya saja, terdapat beberapa unsur yang dapat dikumpulkan untuk membangun kriteria sistem pemerintahan ideal yang semestinya diterapkan, tentunya sejalan dengan cita-cita Islam. *Pertama* musyawarah, dalam Al-Qur'an bermusyawarah untuk menemukan keputusan terbaik demi kepentingan bersama dapat dilihat dalam Q.S. Yusuf/12: 54-55;

وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ اَسْتَحْلِصُّهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ
 اَمِيْنٌ. قَالَ اجْعَلْنِي عَلٰى خَزَائِنِ الْاَرْضِ اِنِّي حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ.

“Dan raja berkata, Bawalah dia (Yusuf) kepadaku, agar aku memilih dia (sebagai orang yang dekat) kepadaku. Ketika dia (raja) telah bercakap dengan dia, dia (raja) berkata, sesungguhnya kamu (mulai) hari ini menjadi seorang yang berkedudukan tinggi di lingkungan kami dan dipercaya. Dia (Yusuf) berkata, Jadikanlah aku bendaharawan negeri (Mesir); karena sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga, dan berpengetahuan.” (Q.S. Yusuf/12: 54-55).

Pada ayat tersebut telah digambarkan bagaimana dua belah pihak (raja dan Yusuf) melakukan permusyawarahan dalam kepentingan suatu negeri. Menurut asy-Sya'rawi, tujuan adanya musyawarah pada konteks percakapan di atas, adalah upaya untu mencari jalan keluar pada suatu persoalan yang hendak diselesaikan, atau ketika hendak mencari jalan terbaik dalam rancangan pembangunan yang berkelanjutan. Dengan

¹⁰¹ John L. Esposito, *et al.*, *Islam and Democracy after The Arab Spring*, New York: Oxford University Press, 2016, hal. 242.

demikian, Islam memandang rembuk bersama atau musyawarah sebagai jalan mencari solusi demi menghasilkan suatu sistem pemerintahan yang progresif dan responsif.¹⁰²

Musyawarah merupakan salah satu prinsip penting dalam sistem pemerintahan yang menjunjung tinggi asas-asas Islam. Bahkan musyawarah dalam suatu urusan menjadi hal yang sepatutnya dijadikan sebagai metode penyelesaian perkara dalam Islam. Dengan kata lain, penyelesaian perkara melalui musyawarah merupakan salah ciri dari orang beriman, yang mana tidak kalah pentingnya dengan syariat salat dan zakat.¹⁰³ Sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Syura/42: 38;

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

“(juga lebih baik dan lebih kekal bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka. Mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang kami anugerahkan kepada mereka.” (Q.S. Syura/42: 38).

Kedua *ta'âwun*/kerja sama, secara umum visualisasi manusia terhadap *ta'âwun* atau kerja sama, tidak jauh dari kegiatan saling tolong-menolong ataupun saling membantu antar individu. Tetapi, lebih dari itu *ta'âwun* dapat bermakna lebih dalam, yaitu kerja sama dalam kepentingan manusia dan kepentingan Tuhan.¹⁰⁴ Sebagaimana dalam Q.S. al-Maidah/5: 2;

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

¹⁰² Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 11, ..., hal. 6996-6997.

¹⁰³ Dalam al-Qur'an, perkara tersebut dijelaskan dalam Sebagaimana dalam Q.S. Syura/42: 38; *“(juga lebih baik dan lebih kekal bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka. Mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang kami anugerahkan kepada mereka.”*

¹⁰⁴ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, ..., hal. 121-122.

“...Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya.” (Q.S. al-Maidah/5: 2).

Menurut asy-Sya‘rawi, ayat di atas menekankan bahwa iman merupakan ihwal yang bersifat universal. Dalam paradigma kebahasaan, kata *ta‘âwun* memiliki bentuk yang sama dengan *tafâ‘ul* atau kata yang menunjukkan interaksi timbal balik antara dua pihak. Dua pihak yang saling berinteraksi tersebut memiliki peran yang tidak kalah pentingnya. Hanya saja dalam konteks tertentu, kedua pihak dapat bertindak sebagai “pemberi” ataupun “yang diberi,” artinya terdapat relasi timbal balik yang secara bersamaan ataupun tidak serta dapat bertindak sebagai pelaku ataupun penerima.¹⁰⁵ Adapun makna dasar dari kata *ta‘âwun* berasal dari kata *‘aun* yang berarti pertolongan.¹⁰⁶ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa secara leksikal, kata *ta‘âwun* bermakna tindakan untuk saling membantu dan bekerja sama yang melibatkan interaksi dalam suatu komunitas masyarakat.

Kata di atas menurut asy-Sya‘rawi, berimplikasi terhadap pembangunan suatu sistem dalam komunitas masyarakat. Hal itu disebabkan, dalam suatu elemen masyarakat setiap subjek yang masing-masing memiliki kepribadian tertentu, dituntut untuk bersatu dalam suatu sistem. Sehingga dalam hal ini diperlukan suatu moralitas yang akan membawa pada tujuan yang bersifat objektif. Itulah mengapa pada ayat tersebut ditekankan untuk saling menolong dalam ketakwaan, karena ketika orientasi suatu masyarakat hanya berfokus pada dimensi profan, paling banter hal itu hanya akan terbatas pada masa tertentu. Sedangkan ketika suatu orientasi diarahkan kepada hal-hal yang bersifat ukhrawi, maka cita-cita yang hendak dicapai tidak akan terbatas oleh ruang dan waktu.¹⁰⁷

Ketiga pemerintahan yang berkeadilan, dalil yang membahas hal tersebut salah satunya dapat ditemui dalam Q.S. al-Nisa/4: 58;

¹⁰⁵ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 5, ..., hal. 2906.

¹⁰⁶ Raghîb al-Ashfahani, *al-Mufrâdât fî Gharîb al-Qur`ân: Kamus Al-Qur`an*, Jilid 2, ..., hal. 830.

¹⁰⁷ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 4, ..., hal. 2097

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا
بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sungguh Allah menyuruhmu menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh, Allah sebaik-baik yang memberi pengajaran kepadamu. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Melihat.” (Q.S. al-Nisa/4: 58).

Asy-Sya‘rawi menegaskan bahwa kalimat “*antu`addu al-amânât ilâ ahlihâ*” mencakup keadilan dalam segala bentuk amanah yang dititipkan dari Tuhan kepada penduduk bumi. Menurutnya, amanah merupakan salah satu dimensi tertinggi dalam keimanan, baik kepada sesama maupun amanah dari diri sendiri terhadap seluruh ciptaan.¹⁰⁸ Amanah merupakan suatu hal yang akan selalu bergandengan dengan keadilan.¹⁰⁹ Dalam pandangan asy-Sya‘rawi, realitas manusia yang fluktuatif, menjadikan kondisi psikologis manusia cenderung berubah-ubah. Itulah mengapa pada ayat tersebut Allah kembali menegaskan untuk tetap berlaku adil tidak peduli dengan siapa dan dalam kondisi bagaimana pun. Syariat Islam menuntut manusia untuk tetap menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, terlebih jika berhubungan dengan kondisi sosial yang lebih luas seperti dalam sistem pemerintahan.¹¹⁰

Senada dengan itu, Muhammad Abid al-Jabiri (w. 2010 M.) mengemukakan bahwa di era kekinian, seseorang dituntut untuk dapat merumuskan suatu sistem yang berkeadilan, tanpa harus terbelenggu oleh ijthid para penguasa di masa lampau. Frekuensi rumusan hukum otoritatif dalam peradaban Islam, sepatutnya dipandang sebagai sebuah rujukan dasar namun harus tetap sejalan dengan realitas aktual yang dihadapi sesuai dengan masanya.¹¹¹

Adapun dalam menjelaskan “*an tahkumû bi al-‘adl*” menurut asy-Sya‘rawi, keadilan dalam hal ini tidak hanya dibebankan kepada para

¹⁰⁸ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 4, ..., hal. 2347.

¹⁰⁹ Sukarno Aburaera, *et.al.*, *Filsafat Hukum, Teori dan Praktik*, Jakarta: Kencana, 2013, 189.

¹¹⁰ Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 4, ..., hal. 2350.

¹¹¹ Mohammed Abed al-Jabri, *Democracy, Human Right and Law in Islamic Thought*, ..., hal. 4.

penguasa yang sedang mengemban amanah dalam menjalankan suatu pemerintahan negara. Melainkan seluruh elemen masyarakat dituntut untuk bersama dan berbondong-bondong dalam menetapkan keadilan pada suatu bangsa.¹¹² Dengan demikian, untuk mewujudkan sistem pemerintahan ideal dalam pandangan Islam, harus dibangun bersama karena setiap *mukallaf* dibebankan tanggung jawab yang sama di mata Allah Swt. Unsur keadilan dalam suatu sistem, sekaligus mencakup kedua elemen di atas yang disebutkan (*musyawarah* dan *ta'âwun*). Untuk itu, rembuk bersama, saling menghargai, menjunjung tinggi keadilan, dan toleransi antar sesama, merupakan ciri dari sistem pemerintahan dalam Islam.

Beberapa contoh penafsiran asy-Sya'rawi di atas, sedikit banyaknya memberikan gambaran bagaimana konsep teo-antroposentrisme apabila ditarik ke dalam paradigma tafsir al-Qur'an. Asy-Sya'rawi dalam membangun penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, tidak terikat pada tendensi ideologi tertentu, dia tidak membatasi penafsirannya pada pendekatan-pendekatan parsial dalam memahami Al-Qur'an. Penafsiran asy-Sya'rawi, hanya berupaya mengarahkan alur penafsirannya untuk menonjolkan sisi-sisi transenden dalam suatu teks wahyu, sebagai fondasi dalam membangun transformasi sosial.¹¹³ Dengan demikian, semakin jelas tergambar aspek teo-antroposentrisme dalam konstruksi pemikiran asy-Sya'rawi dalam tafsirnya, yaitu menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber pedoman sekaligus sebagai sumber data untuk ditelaah lebih jauh dengan menggunakan penalaran rasio, singkatnya Al-Qur'an sebagai sebuah paradigma.¹¹⁴

B. Relevansi dan Kontekstualisasi Gagasan Teo-Antroposentrisme dalam *Tafsîr asy-Sya'rawî* terhadap Konsep *Wasathiyah* Kementerian Agama

1. Wacana Umum dan Definisi Konsep *Wasathiyah*

Pendefinisian istilah *wasathiyah*, seringkali ditarik secara gamblang sebagai istilah moderasi beragama yang populer beberapa tahun terakhir.¹¹⁵ Hanya saja, penarikan istilah moderasi sebagai makna konkret dari kata *wasathiyah*, sumbang untuk diterima secara serta-merta. Hal itu

¹¹² Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 4, ..., hal. 2351

¹¹³ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 4, ..., hal. 2028.

¹¹⁴ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, ..., hal. x-xi.

¹¹⁵ Muhammad Nuruddin, *Logical Fallacy: Mengungkap Kesalahan-kesalahan Berpikir yang Kerap Kita Jumpai Sehari-hari*, Depok: Keira Publishing, 2023, hal. 177.

disebabkan, rumitnya menemukan definisi yang pas untuk mengurai secara konkret makna dari kata *wasathiyah* itu sendiri.¹¹⁶ Untuk itu, sebelum lebih jauh membahas konsep *wasathiyah*, terlebih dahulu diuraikan bagaimana istilah *wasathiyah* dan moderasi beragama tersebut muncul.

Secara etimologis, istilah moderasi lahir dari serapan bahasa asing, yaitu dari bahasa latin "*moderatio*" yang berarti "ke-sedang-an."¹¹⁷ Moderasi beragama seringkali diartikan sebagai antonim dari radikal ataupun radikalisme dalam praktik keberagamaan.¹¹⁸ Adapun dalam bahasa Inggris, istilah "*moderation*" digunakan dalam konteks *average* (rata-rata), *core* (inti), *standard* (baku), dan *non-aligned* (tidak berpihak).¹¹⁹ Adapun moderasi dalam pengertian KBBI istilah moderasi memiliki dua makna sentral, yaitu "pengurangan kekerasan" dan "penghindaran keekstreman."¹²⁰ Rumusan definisi tersebut tidak lepas dari manifestasi ajaran agama yang diwarnai oleh gerakan-gerakan kekerasan dan ekstremisme.¹²¹

Rekam jejak sejarah telah menampilkan awal mula kemunculan istilah moderasi yang dipicu oleh gerakan-gerakan Islamofobia di berbagai belahan dunia, khususnya di dunia Barat (Eropa dan Amerika).¹²² Pada akhir tahun 1980-an M., semarak modernisasi tidak hanya berdampak kepada internal umat Muslim. Di saat yang sama, masyarakat Eropa dan Amerika juga berupaya untuk menyesuaikan diri terhadap intensitas perkembangan intelektual umat Muslim. Umat Muslim pada saat itu mulai menaruh fokus untuk mengembangkan khazanah pemikiran Islam secara masif. Tidak jarang pula, dari berbagai komunitas Muslim juga turut andil dalam perpolitikan Eropa dan Amerika saat itu. Mereka kemudian mendirikan berbagai komunitas beranggotakan orang-orang

¹¹⁶ M. Quraish Shihab, *Wasathiyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, Tangerang: Lentera Hati, 2019, hal 1-2.

¹¹⁷ Muhammad Subhi, *Modul Training of Trainer untuk Auditor: Promosi Toleransi dan Moderasi Beragama*, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2019, hal. 60.

¹¹⁸ Maimun dan Mohammad Kosim, *Moderasi Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2019, hal. 126.

¹¹⁹ Juwaini, *Moderasi beragama dalam Masyarakat Multikultural*, Banda Aceh: Bandar Publishing, hal. 200-201.

¹²⁰ Lihat pada Kamus Besar bahasa Indonesia (KBBI).

¹²¹ Muhammad Arif, *et.al., Dialektika Keilmuan Ushuluddin, Epistemologi, Diskursus, dan Praksis, ...*, hal. 182-183.

¹²² Andrew Heywood, *Global Politics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011, hal. 205.

yang menganut ajaran Islam.¹²³ Dari hal itu, kegelisahan akan bangkitnya sistem pemerintahan versi Islam di Barat pun semakin mengangkasa.¹²⁴ Hal tersebut disebabkan, Islam dikenal sebagai agama anti-liberal dan anti-pluralistik, yang mana kedua hal itu merupakan prinsip yang melekat secara intrinsik dalam budaya Barat.¹²⁵

Istilah moderasi atau *wasathiyah* turut memberi warna dalam khazanah keilmuan Islam. Pasalnya, dari definisinya saja sudah menampilkan perbedaan pendapat dari para sarjana di era modern dan kontemporer.¹²⁶ Tidak sedikit yang mempertanyakan “apakah konsepsi moderasi beragama yang gandrung diusung dewasa ini merupakan manifestasi *wasathiyah al-Islâm?*” atau “benarkah moderasi beragama yang dijadikan arus utama praktik keberagamaan, justru lahir dari konsepsi apologetis terhadap Islamofobia di Barat?”¹²⁷ Pertanyaan-pertanyaan tersebut setidaknya dapat menjadi pelatuk bagi nalar kritis seseorang untuk lebih mendalami bagaimana bangunan epistemik konsep moderasi beragama.

Dalam paradigma keilmuan Barat, moderasi seringkali diartikan sebagai penerimaan penuh terhadap pluralisme dan humanisme.¹²⁸ Sebagai gambaran, pluralisme merupakan suatu gagasan yang lahir sebagai anti-tesis dari paham doktrinal-monolitik dalam lingkup gereja.¹²⁹ Paham pluralisme dalam wawasan religius, seringkali dikategorikan sebagai sebuah poros teologi yang memandang bahwa semua agama benar dan sama.¹³⁰ Jean Francois Lyotard (w. 1998 M.) —*seorang pemikir pluralis*, dia mengkritik paham-paham yang berkembang dalam beberapa dekade terakhir. Menurutnya, gagasan yang mengedepankan ide kesatuan

¹²³ Muhammad Wildan, *Muslim Minoritas Kontemporer, Sejarah Islam, Tantangan Ekstremisme, Diskriminasi, dan Islamofobia*, Yogyakarta: Idea Press, 2022, hal. 74-75.

¹²⁴ Andrew Heywood, *Global Politics, ...*, hal. 206.

¹²⁵ Eamon Butler, *Liberalisme Klasik: Perkenalan Singkat*, Friedrich Nauman Jakarta: Foundation Indonesia, 2019, hal. 109-110.

¹²⁶ Mujamil Qomar, *Moderasi Islam Indonesia, Wajah Keberagamaan Progresif, Inklusif, dan Pluralis*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, hal. 255.

¹²⁷ Khairil Anwar, *Moderasi Beragama, Sebuah Diskursus Dinamika Keagamaan di Era Kontemporer*, Yogyakarta: K-Media, 2018, hal. 8-9.

¹²⁸ James C. Kaufman dan Robert J. Sternberg (ed.), *The Cambridge Handbook of Creativity*, New York: Cambridge University Press, 2010, hal. 20.

¹²⁹ Abdul Wahid, *Pluralisme Agama: Paradigma Dialog untuk Mediasi Konflik dan Dakwah*, Mataram: LEPPIM IAIN Mataram, 2016, hal. 34.

¹³⁰ Umi Sumbulah dan Nurjanah, *Pluralisme Agama, Makna dan Lokalitas Pola Kerukunan Antarumat Beragama*, Malang: UIN-Maliki Press, 2013, hal. 3.

ontologis serta berpegang pada kebenaran tunggal yang universal dan terpusat, tidak lagi relevan dengan realitas zaman. Bertaut dengan kritik tersebut, Lyotard berasumsi bahwa dalam dinamika kontemporer, semestinya pola keberagaman yang ditampilkan bertumpu pada kebenaran yang majemuk dan multi-varian. Hanya dengan demikian, kemungkinan untuk membangun dialog antar tendensi dapat terjadi.¹³¹

Jika demikian adanya, maka istilah moderasi dalam pengertian di atas kurang tepat untuk dipadankan dengan konsep *wasathiyah*. Secara leksikal, kata *wasathiyah* berasal dari kata *wasath* yang dalam bahasa Arab memiliki makna yang luas, yaitu pertengahan, antara, persis di tengah, sedang, di tengah jalan, dan separuh jalan.¹³² Menurut al-Ashfahani, kata *wasath* secara umum bermakna sesuatu yang memiliki dua ujung yang berukuran sama. Dalam kitab *al-Mufrâdât fî Gharib al-Qur`ân*, al-Ashfahani secara rinci menjelaskan bahwa terdapat perbedaan makna —yang sedikit banyaknya mengandung substansi sama— dalam padanan kata yang seakar dengan istilah *wasathiyah*. Kata tersebut yaitu *wasathun* (dengan huruf *sin* berbaris *fathah*) dan *wasthun* (huruf *sin* yang berbaris *sukun*). Makna *wasathun* digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang menyatu bagaikan satu tubuh. Sedangkan *wasthun*, digunakan pada sesuatu yang terpisah.¹³³ Dengan kata lain *wasthun* ibarat pemisah di antara dua kutub.

Selaras dengan hal itu, dalam *Tafsîr al-Mannâr* diterangkan bahwa *wasath* dimaknai sebagai sikap adil yang menjadi pilihan terbaik. Hal tersebut merupakan resolusi syariat dalam mengarahkan poros praktik keberagaman yang tidak berlebihan dan juga tidak menggampangkan (*ifrâth dan tafrih*).¹³⁴ Dari pemaparan para pakar di atas, setidaknya dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa esensi *wasathiyah al-Islâm* adalah bagaimana memmanifestasi ajaran Islam yang tidak condong pada suatu kutub atau tendensi pemikiran, ajaran Islam secara intrinsik memuat prinsip ideal universal.¹³⁵

¹³¹ Abdul Wahid, *Pluralisme Agama: Paradigma Dialog untuk Mediasi Konflik dan Dakwah*, ..., hal. 35

¹³² Lihat pula dalam Kamus al-Ma`ani (online), <https://www.almaany.com/id/dict/ar-id/%D9%88%D8%B3%D8%B7/>, diakses pada 13 September 2024.

¹³³ Raghîb al-Ashfahani, *al-Mufrâdât fî Gharib al-Qur`ân: Kamus Al-Qur`ân*, Jilid 3, ..., hal. 766.

¹³⁴ Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm*, Jilid 2, t.tp.: Mathba`ah al-Manar, 1350 H., hal. 4.

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *Wasathiyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, ..., hal. 35.

Konsep moderasi yang disandarkan pada *wasathiyah al-Islâm*, setidaknya memberikan alur ideal dalam mengamalkan ajaran Islam. Wawasan moderasi dalam Islam, sebenarnya berupaya untuk memanifestasi konsepsi-konsepsi tauhidik dalam realitas plural manusia.¹³⁶ Realitas manusia dengan watak pluralnya bukanlah suatu hal yang dapat ditanggalkan begitu saja. Suatu hal yang keliru bila didapati upaya untuk menghilangkan perbedaan-perbedaan tersebut. Oleh karena itu, menurut Kasyif al-Ghita, moderasi dalam artian yang ideal adalah mendekatkan perbedaan-perbedaan dari berbagai sisi untuk kemudian membangun sikap toleran dalam suatu komunitas masyarakat.¹³⁷ Itulah mengapa dikatakan bahwa konsep moderasi beragama adalah untuk mengaktualisasi konsepsi tauhidik dalam realitas plural manusia, hal itu disebabkan keesaan hanya milik Tuhan meski dengan ragam sifat-sifat yang dimilikinya.

2. Konsepsi *Wasathiyah* Kementerian Agama

Istilah moderasi beragama, saat ini telah dijadikan sebagai poros pengarusutamaan/*mainstreaming* praktik keberagamaan di Indonesia.¹³⁸ Hal itu karena ragam identitas suku, budaya, dan agama di Indonesia, memberi warna tersendiri dalam manifestasi ajaran agama di dalamnya.¹³⁹ Indonesia menjadi salah satu bangsa yang memiliki ikon wajah Islam yang berbeda dibandingkan negara-negara lain di dunia.¹⁴⁰ Tidak sedikit para pemikir dunia yang mengangkat isu-isu keagamaan di Indonesia sebagai salah satu rujukan praktik keberagamaan di dunia.

Edward Schneier telah memaparkan bahwa para cendekiawan dunia telah menempatkan Islam Indonesia sebagai rujukan manifestasi Islam dalam realitas majemuk “Islam sipil.” Hal tersebut disimpulkan dari penelitian Robert Hefner dan Basim Tibi.¹⁴¹ Begitupun menurut William E. Shepard, Islam Indonesia menampilkan bagaimana Islam mendukung

¹³⁶ Buhori Muslim, *Nilai-nilai Moderasi Beragama dalam Buku Ajar Al-Qur`an Hadits di Madrasah Aliyah*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2022, hal. 24.

¹³⁷ Irwan Masduqi, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, Bandung: Mizan, 2011, hal. 217.

¹³⁸ Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019, hal. 103.

¹³⁹ Ahmad Zaini Hamdi dan Muktafi (ed.), *Wacana dan Praktik Pluralisme Keagamaan di Indonesia*, ..., hal. 13-14.

¹⁴⁰ Aksin Wijaya, *Menatap Wajah Islam Indonesia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 35.

¹⁴¹ Edward Schneier, *Muslim Democracy: Politics, Religion and Society in Indonesia, Turkey, and the Islamic World*, New York: Routledge, 2016, hal. 212.

hak-hak kemanusiaan yang didasarkan pada prinsip kesetaraan.¹⁴² Popularitas Islam Indonesia, tidak lepas dari kedewasaan umat beragama di Indonesia dalam menghadapi pluralitas kultur Indonesia.¹⁴³

Dalam lintasan sejarah, nomenklatur moderasi beragama di Indonesia ditengarai lahir dari semarak pribumisasi Islam yang digagas oleh Abdurrahman Wahid (w. 2009 M.) dan secara kontinu melahirkan gagasan Islam Nusantara.¹⁴⁴ Pribumisasi Islam berupaya untuk merespon formalisasi agama dalam lingkup sosial yang berdampak pada marginalisasi eksistensi kultur dan budaya.¹⁴⁵ Dalam penelusuran Abdurrahman Wahid (selanjutnya disebut Gus Dur), formalisasi semacam itu telah melenceng dari prinsip Islam itu sendiri, hal itu didasarkan pada argumen bahwa dalam Islam, praktik pribumisasi ajaran agama ke dalam suatu budaya sudah dielaborasi sejak masa awal pewahyuan Islam. Dapat dilihat dari narasi-narasi teks suci yang sarat akan nilai dan prinsip kebudayaan.¹⁴⁶

Seiring dengan ekspansi wilayah Islam ke berbagai belahan dunia, tentu nilai-nilai budaya Arab yang telah akrab dalam khazanah Islam tidak dapat serta merta diformalisasi pada konteks wilayah yang tidak akrab dengan budaya Arab.¹⁴⁷ Dengan demikian, pribumisasi Gusdur merespon kecenderungan Arabisasi dalam manifestasi Islam Indonesia. Tetapi, sebagaimana telah diuraikan di bab kedua, pribumisasi Islam di sini bukanlah bertujuan untuk meninggalkan ataupun menggeser norma-norma Islam demi budaya, melainkan agar prinsip-prinsip agama dapat mengakomodasi nilai-nilai budaya dalam manifestasinya.¹⁴⁸

¹⁴² William E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Transformation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden: Brill, 1996, hal. 326.

¹⁴³ Zainal Abidin Baqir, et al., *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2011, hal. 122.

¹⁴⁴ Mujamil Qomar, *Moderasi Islam Indonesia, Wajah Keberagamaan Progresif, Inklusif, dan Pluralis, ...*, hal. 12.

¹⁴⁵ Husniyatus Salamah Zainiyati, et al., *Pendidikan Berbasis Karakter Perspektif Gus Dur dan Cak Nur*, Depok: Rajawali Buana Pusaka, 2021, hal. 122.

¹⁴⁶ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hal. 262.

¹⁴⁷ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris, ...*, hal. 267.

¹⁴⁸ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2004, hal. 56.

Perkembangan gagasan pribumisasi Islam, melahirkan paradigma baru dalam realitas keindonesiaan. Ditandai dengan lahirnya konsep Islam Nusantara yang diklaim sebagai wajah Islam moderat di Indonesia.¹⁴⁹ Apabila dicermati, kedua model gagasan tersebut sedikit banyaknya lahir sebagai respons terhadap radikalisme dalam pemahaman keagamaan di Indonesia, keduanya berupaya untuk membingkai isu keagamaan dalam konteks kebangsaan dan kemanusiaan.¹⁵⁰ Hal itu disebabkan, Indonesia yang mendeklarasikan diri sebagai negara demokrasi, menanggung beban untuk menjamin hak beragama dari seluruh elemen masyarakat.¹⁵¹

Sebelum moderasi beragama, terlebih dulu muncul gagasan pemerintah Indonesia terkait norma etis yang bertujuan untuk membangun relasi masyarakat yang damai dan tentram, yaitu dengan adanya trilogi kerukunan pada orde baru. Indikator yang ditawarkan pun secara teoretis memberi harapan untuk menjamin kehidupan sosio-religius di berbagai elemen masyarakat. Trilogi yang dimaksud antara lain, *pertama* kerukunan intern umat beragama, *kedua* kerukunan antar umat beragama, dan *ketiga* kerukunan antar umat beragama dengan pemerintah.¹⁵² Beberapa unsur yang digagas di atas, pada dasarnya bertujuan untuk meleraikan pertikaian antar agama di Indonesia pada masa itu, mengingat maraknya konflik-konflik bersenjata yang disebabkan olehnya.¹⁵³

Beranjak dari hal itu, secara konseptual konsep moderasi beragama sebenarnya telah memberikan beberapa indikator yang memiliki tujuan yang sama dalam kasus di atas. Hanya saja, fokus dalam konsep moderasi beragama lebih kepada praktik beragama yang tidak berat kiri maupun kanan, yaitu dengan komitmen kebangsaan, toleransi, anti kekerasan, dan akomodatif terhadap budaya lokal.¹⁵⁴ Namun, perumusan indikator secara teoretis tersebut, masih terbilang mudah jika dibandingkan dengan implementasinya dalam tataran praktis. Terlebih jika dikaitkan dengan

¹⁴⁹ Mujamil Qomar, *Moderasi Islam Indonesia, Wajah Keberagamaan Progresif, Inklusif, dan Pluralis*, ..., hal. 19-20

¹⁵⁰ M. Khusna Amal, *Membendung Arus Radikalisme Agama, Kontestasi Islam Moderat Versus Islam Radikal*, Jember: STAIN Jember Press, 2012, hal. 93-94. Lihat Pula: Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, ..., hal. 141.

¹⁵¹ Zainal Abidin Bagir dan Jimmy M.I. Sormin, *Politik Moderasi dan Kebebasan Beragama, Suatu Tinjauan Kritis*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2022, hal.97.

¹⁵² Dahlia Lubis, *Kerukunan Persepektif Psikologi Agama, Pemikiran Zakiah Daradjat tentang Kerukunan Umat Beragama*, Medan: Perdana Publishing, 2017, hal. 91.

¹⁵³ Dahlia Lubis, *Kerukunan Persepektif Psikologi Agama, Pemikiran Zakiah Daradjat tentang Kerukunan Umat Beragama*, ..., hal. 171.

¹⁵⁴ Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, ..., hal. 43.

munculnya berbagai kecurigaan terhadap konsep moderasi beragama yang diklaim sebagai upaya “perukunan.” Dalam ungkapan berbeda, kebebasan ekspresi beragama yang dianggap melenceng dibatasi, sedangkan yang dekat dengan pemerintah diakomodasi, sebagaimana yang telah terjadi dalam trilogi kerukunan pada orde baru.¹⁵⁵

Dalam konsep moderasi beragama di Indonesia, didapati berbagai narasi yang mengurai moderasi sebagai pertentangan dari radikalisme. Moderasi yang selama ini diperkenalkan sebagai arah baru keberislaman Indonesia, lebih mengedepankan kritik radikalisme beragama.¹⁵⁶ Pandangan semacam ini menghasilkan *vis-a-vis* penafsiran yang mempertentangkan radikalisme dengan konsep moderasi beragama, yaitu konsep moderasi beragama sebagai “pihak baik” dan radikalisme sebagai “pihak jahat.” Hal tersebut bukanlah suatu kecurigaan ataupun argumen yang tidak berdasar, sebagaimana sebelumnya sempat disinggung bahwa paradigma moderasi secara global, memicu lahirnya konsepsi apologetis dari kewaspadaan dunia Barat kepada umat Islam. Menurut Zainal Abidin Bagir, konsepsi-konsepsi moderasi beragama telah menjadi konstruksi global yang dibangun untuk menjadi lawan dari Islam radikal.¹⁵⁷ Dalam hal ini, Islam “moderat” dianggap sebagai suatu jalan untuk diperlawankan dengan Islam radikal.¹⁵⁸

Dari sini jelas terlihat bahwa dalam konsep moderasi, terdapat indikasi yang mempertemukan dua corak beragama secara kontradiktif. Konsep Islam moderat dengan harus menjadi pihak yang menang dari Islam radikal untuk melahirkan dunia yang aman. Terlebih dengan semarak penguatan moderasi beragama dari berbagai instansi. Apabila dilihat dari sudut pandang yang objektif, dalam konsep tersebut didapati upaya untuk menjinakkan agama dan penafsiran agama melalui tata kelola yang sejalan dengan cita-cita politik dalam suatu bangsa. Dengan kata lain, pendekatan semacam itu merupakan suatu instrumentalisasi agama beserta penafsirannya, atau menjadikan suatu corak beragama sebagai

¹⁵⁵ Zainal Abidin Bagir dan Jimmy M.I. Sormin, *Politik Moderasi dan Kebebasan Beragama, Suatu Tinjauan Kritis*, ..., hal. 108-109.

¹⁵⁶ Ali Muhtarom, *et.al.*, *Moderasi Beragama: Konsep, Nilai, dan Strategi Pengembangannya di Pesantren*, Jakarta: Yayasan Tali Buana Nusantara, 2020, hal. 48.

¹⁵⁷ Zainal Abidin Bagir dan Jimmy M.I. Sormin, *Politik Moderasi dan Kebebasan Beragama, Suatu Tinjauan Kritis*, ..., hal. 21-22.

¹⁵⁸ Islam “radikal” digambarkan dengan watak ideologi kekerasan, intoleran, dan totaliter yang dapat menjadi batu sandungan terhadap prinsip-prinsip demokratis dalam konsep bernegara.

sebuah identitas komunal bangsa yang rentan untuk memarginalisasi eksistensi dan ekspresi keagamaan individual seseorang.¹⁵⁹ Tentunya, hal itu masih jauh dari praktik Islam yang kafah.

3. *Konsep Wasathiyah dalam Perspektif Teo-Antroposentrisme Tafsir asy-Sya'rawî*

Setelah melihat problematika di atas, dapat dikatakan bahwa konseptualisasi moderasi beragama dari istilah *wasathiyah* merupakan ide cemerlang untuk melahirkan lingkungan religius yang damai, tentram, dan kondusif.¹⁶⁰ Hanya saja, kelemahan dari “konseptualisasi” tersebut menghasilkan pembatasan yang sewenang-wenang terhadap ekspresi beragama yang mengutamakan aspek prinsipil dan radikal.¹⁶¹ Berdasar dari uraian di atas, konseptualisasi moderasi beragama yang hadir selama ini merupakan upaya “toleransi terbatas” karena menjadikan sikap radikalisme sebagai lawan darinya.¹⁶²

Dalam paradigma tafsir Al-Qur'an, konsep moderasi beragama atau *wasathiyah* seringkali disandarkan kepada Q.S. al-Baqarah/2: 143;

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ

“Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang

¹⁵⁹ Zainal Abidin Bagir dan Jimmy M.I. Sormin, *Politik Moderasi dan Kebebasan Beragama, Suatu Tinjauan Kritis*, ..., hal. 24

¹⁶⁰ Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, ..., hal. 18.

¹⁶¹ Zainal Abidin Bagir dan Jimmy M.I. Sormin, *Politik Moderasi dan Kebebasan Beragama, Suatu Tinjauan Kritis*, ..., hal. 154.

¹⁶² Zainal Abidin Bagir dan Jimmy M.I. Sormin, *Politik Moderasi dan Kebebasan Beragama, Suatu Tinjauan Kritis*, ..., hal. 156.

yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia.” (Q.S. al-Baqarah/2: 143).

Menurut Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935 M.), penggunaan kata *wasath* menandakan adanya indikasi bahwa Islam membawa ajaran yang mengakomodasi ajaran-ajaran lain sebelum datangnya Nabi Muhammad Saw. Ajaran yang dibawa Islam, tidak berorientasi pada materialisme sebagaimana kaum Yahudi, tidak pula kepada kecenderungan asketisme seperti Nasrani, Shabi'in, dan beberapa komunitas agama penyembah berhala di India.¹⁶³ Begitupun menurut M. Quraish Shihab, sesuatu yang bersifat *wasath* haruslah yang tidak terlepas dari berbagai sisi. Istilah tersebut merupakan sesuatu yang disandarkan pada hal-hal yang menunjukkan sisi tengah dan merepresentasikan kesatuan serta tidak melambangkan satu sisi semata, baik sisi kiri, kanan, atas, bawah, ataupun sisi tengah saja.¹⁶⁴

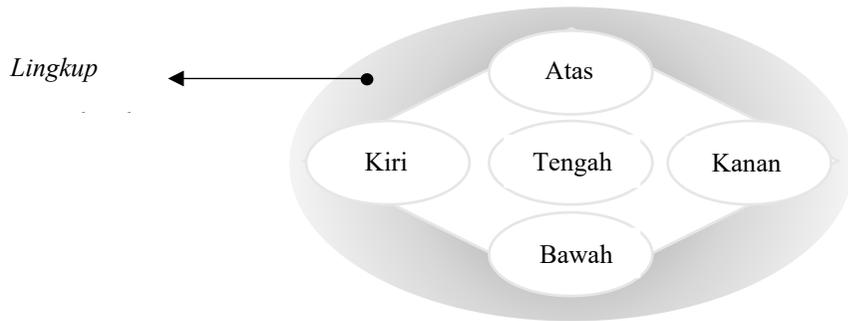
Adapun menurut asy-Sya'rawi, makna *wasath* pada ayat di atas, yaitu moderat dalam iman dan akidah. Dalam pandangan asy-Sya'rawi, melalui ayat di atas Allah Swt. ingin mengingatkan bahwa agama Islam merupakan agama yang moderat secara material dan spiritual.¹⁶⁵ Masih menurut asy-Sya'rawi, dimensi profan dalam Islam tidak kalah pentingnya dengan dimensi spiritual. Seorang Mukmin tidak dapat mengabaikan salah satu dari dimensi tersebut ataupun condong pada salah satu di antaranya. Lebih dari itu, kedua dimensi sepatutnya diintegrasikan dan dieksplorasi dari aspek material alam untuk menciptakan kemajuan dan peradaban yang bermutu, tentunya dalam orbit etis-teologis Islam.¹⁶⁶ Sederhananya, kata *wasathiyah* dapat dipahami melalui ilustrasi berikut:

¹⁶³ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Jilid 2 t.tp.: Hai'ah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 5.

¹⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Wasathiyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, ..., hal. 2-3.

¹⁶⁵ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 1, ..., hal. 626.

¹⁶⁶ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Jilid 1, ..., hal. 628.

Gambar IV.2. Ruang lingkup *wasathiyah al-Islâm*.

Makna *wasathiyah* dalam Islam dilambangkan sebagai sebuah keseimbangan yang tepat antara hak-hak Allah Swt. dengan hak-hak dari hamba-Nya, keseimbangan antara kemampuan dan kewajiban.¹⁶⁷ Prinsip *wasathiyah* dalam Islam dapat dilihat dari tindakan Tuhan yang meskipun dengan determinasi-Nya, Dia tidak akan membebani suatu jiwa di luar dari batas kemampuannya, bahkan dalam kasus tertentu sesuatu yang dilarang dalam syariat dapat dilaksanakan ketika dalam keadaan darurat. Hal itu tertuang dalam Q.S. al-Baqarah/2: 286:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya...” Q.S. al-Baqarah/2: 286.

Dalam pandangan asy-Sya‘rawi, ayat di atas menjadi salah satu dasar kemurahan Tuhan kepada umat Muslim secara umum. Dalam hal ini, ayat tersebut merespon praktik keberagamaan umat Muslim yang terbagi menjadi dua kategori secara umum, yaitu praktik keberagamaan umat Muslim yang penuh dengan gairah dan semangat, serta praktik keberagamaan yang tidak memiliki gairah serupa. Seorang yang melaksanakan praktik ibadah dengan kategori pertama, cenderung menjalankan syariat tanpa terlewat satupun dari amalan-amalan yang disyariatkan Tuhan, baik amalan wajib maupun amalan-amalan sunah. Sedangkan kategori kedua adalah mereka yang hanya melaksanakan ritual-ritual ibadah wajib saja. Maksudnya, melalui ayat ini, ketika

¹⁶⁷ Muhammad bin Ahmad ash-Shalih, *Wasathiyah al-Islâm wa Samâhatuhû wa Da‘wathuhû li al-hiwâr*, t.d. hal. 32.

terdapat sesuatu yang menyebabkan penerapan hukum menjadi berat, maka akan selalu didapati keringanan untuk melaksanakan ritual tersebut.¹⁶⁸ Dengan demikian, untuk mengakomodasi kedua hal di atas, Tuhan dengan segala kemurahan-Nya hanya menurunkan syariat melalui pola yang membenahi berbagai kecenderungan di atas.¹⁶⁹

Prinsip Dasar dari konsep *wasathiyah al-Islâm* adalah memelihara kesatuan dan persatuan dalam keimanan “*al-mu’minûn jamâa ‘h wâhidah tahta dîn Allâh.*”¹⁷⁰ Dengan ungkapan berbeda, kesatuan spirit dalam dunia eksternal adalah jiwa dan perasaan yang bersatu padu dalam suatu tindakan, baik secara individual, ataupun secara komunal. Hal itu disebabkan, sistem bernegara dalam pandangan Islam merupakan suatu upaya dalam mentransformasikan prinsip, etika, dan moral ideal ke dalam kesatuan sistem yang diorganisasi oleh suatu organisasi manusia. Dalam khazanah semacam itulah Islam mengenal pengertian “teokrasi,” bukan dengan prinsip wakil Tuhan yang disandarkan secara individual pada persona tertentu, sebagaimana dalam wawasan umat Kristiani.¹⁷¹

Menurut asy-Sya’rawi, ketika suatu sistem condong kepada salah satu dari berbagai kutub, maka hal tersebut tidak sejalan dengan prinsip asasi yang ada dalam Islam, meskipun dibungkus dengan nama Islam sebagai nomenklaturnya.¹⁷² Terlebih jika dikaitkan dengan suatu sistem kebijakana dalam lingkup kenegaraan. Sebagaimana pandangan Muhammad Iqbal, prinsip dasar implementasi Islam dalam lingkup kenegaraan terletak pada spirit yang sangat ditentukan oleh referensi ruang dan waktu.¹⁷³ Dengan demikian, konsep *wasathiyah al-Islâm* dan perspektif teo-antroposentrisme asy-Sya’rawi, setidaknya menawarkan beberapa prinsip dasar yang semestinya dibangun sebagai fondasi untuk membangun paradigma Al-Qur’an dalam konsep moderasi beragama. Tentunya, hal itu mencakup dimulai secara individual hingga pada taraf yang lebih luas.

¹⁶⁸ Muhammad Mutawalli asy-Sya’rawi, *Tafsîr asy-Sya’râwî*, Jilid 2, ..., hal. 1242.

¹⁶⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, Semarang: Dina Utama Semarang, 2014, hal. 210.

¹⁷⁰ Orang-orang mukmin adalah jamaah yang tunggal di bawah agama Allah. Lihat pada: Budi Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam Kanvas Peradaban*, Jakarta: Democracys Project, 2012, hal. 2334.

¹⁷¹ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal. 198.

¹⁷² Muhammad Mutawalli asy-Sya’rawi, *Tafsîr asy-Sya’râwî*, Jilid 1, ..., hal. 626.

¹⁷³ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, ..., hal. 197.

Pertama, keseimbangan hak dan kewajiban “*al-muwâzanah bayna al-huqûq wa al-wâjibât.*” Asas yang pertama disebutkan, merupakan suatu dasar yang tidak hanya memuat dimensi kesalehan individual seseorang, melainkan untuk mengaktualisasi kesalehan tersebut dalam ranah publik atau kesalehan sosial. Asas keseimbangan dalam Islam telah dimuat pada beberapa tempat dalam Al-Qur`an, yaitu pada Q.S. al-Baqarah/2: 286 dan pada Q.S. al-Nisa/4: 58 —*sebagaimana telah diuraikan pada bagian sebelumnya.*¹⁷⁴ Manusia yang pada dasarnya berwatak bidimensional, menuntutnya agar tidak hanya sekadar mengaspirasikan hak-haknya, melainkan juga untuk menjalankan kewajiban kepada Tuhan, sesama, dan kepada lingkungan. Hal itu bertujuan untuk menciptakan stabilitas peran manusia sebagai hamba dan sebagai seorang khalifah demi menjamin relasi harmonis dalam realitas masyarakat.

Kedua, kebijaksanaan “*al-hikmah.*” Setelah menjamin keseimbangan antara hak dan kewajiban seseorang pada lingkungan sosial, selanjutnya dalam proses realisasinya manusia dituntut untuk menjunjung tinggi kebijaksanaan dalam setiap tindakan. Dalam bahasa Arab, kebijaksanaan atau *hikmah* bermakna cara yang paling baik, tepat, dan santun.¹⁷⁵ Begitupun menurut asy-Sya`rawi, *hikmah* bermakna “*wadh‘u asy-syai` fi maudhi`ihî al-munâsibi*” menempatkan sesuatu sesuai dengan tempatnya.¹⁷⁶ Dalam Al-Qur`an, hal ayat yang memuat hal tersebut dapat ditemukan pada Q.S. Nahl/16: 125;

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik serta debatlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk.” (Q.S. Nahl/16: 125).

Hikmah apabila ditarik pada lingkup kebangsaan, adalah bersikap atau menjalin hubungan dengan sesama secara bijak. Realitas plural dalam

¹⁷⁴ Muhammad Mutawalli asy-Sya`rawi, *Tafsîr asy-Sya`râwî*, Jilid 4, ..., hal. 2347.

¹⁷⁵ Kojin, *Kosa Kata dalam Al-Qur`an*, Malang: Intelegensia Media, 2017, hal. 125.

¹⁷⁶ Muhammad Mutawalli asy-Sya`rawi, *Tafsîr asy-Sya`râwî*, Jilid 13, ..., hal. 8283.

suatu komunitas masyarakat, menjadikan setiap individu untuk secara sadar dan bijaksana dalam menghadapi perbedaan. Hal itu disebabkan, konflik-konflik yang seringkali terjadi dalam suatu komunitas masyarakat, umumnya dipicu oleh mereka yang terbiasa hidup dalam lingkungan homogen dan tidak terbiasa dengan perbedaan.¹⁷⁷ Sedangkan menurut M. Quraish Shihab, kata *hikmah* dapat diartikan sebagai pengetahuan ataupun perbuatan yang apabila dilaksanakan akan mendatangkan kemaslahatan, kemudahan, dan apabila dilaksanakan atau diamalkan, sangat kecil kemungkinannya yang mengarah kepada kekeliruan.¹⁷⁸

Adapun asas yang *terakhir*, merupakan salah satu hal yang paling penting, yaitu asas persatuan dan kesatuan (*al-ittihâd wa al-wahdah*). Persatuan dan kesatuan merupakan prinsip dasar dan paling fundamental dalam membangun suatu bangsa. Hal itu disebabkan, ketika suatu bangsa tidak memuat prinsip tersebut, maka pilar suatu negara sewaktu-waktu akan dapat dengan mudah runtuh.¹⁷⁹ Prinsip persatuan dan kesatuan, merupakan ciri utama dalam agama Islam, sebagaimana konsepsi ketuhanan yang esa dengan segala nama dan sifatnya. Realitas plural manusia menjadi ciri bahwa manusia merupakan makhluk lemah yang tidak dapat berdiri sendiri tanpa adanya intervensi makhluk lain. Dengan ejawantah prinsip kesatuan Tuhan dalam realitas manusia, maka dengan sendirinya akan tercipta kekuatan dalam diri manusia secara individu, maupun secara komunal.¹⁸⁰

Menyatukan berbagai elemen masyarakat dalam satu bingkai toleransi, tidak cukup tanpa disertai dengan asas-asas yang telah disebutkan di atas, yaitu keseimbangan dan kebijaksanaan. Untuk itu, sikap tenggang rasa dan saling menghargai antar sesama sangat penting dalam prosesnya.¹⁸¹ Sebagaimana dalam Q.S. Hijr/15: 47;

¹⁷⁷ Umi Sumbulah dan Nurjanah, *Pluralisme Agama, Makna dan Lokalitas Pola Kerukunan Antarumat Beragama*, ..., hal. 8.

¹⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`an*, Jilid 7, ..., hal. 386.

¹⁷⁹ Muhammad Subhi, *Modul Training of Trainer untuk Auditor: Promosi Toleransi dan Moderasi Beragama*, ..., hal. 94

¹⁸⁰ Dahlia Lubis, *Kerukunan Persepektif Psikologi Agama, Pemikiran Zakiah Daradjat tentang Kerukunan Umat Beragama*, ..., hal. 36.

¹⁸¹ Muhammad Subhi, *Modul Training of Trainer untuk Auditor: Promosi Toleransi dan Moderasi Beragama*, ..., hal. 60.

وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ

“Kami mencabut segala rasa dendam yang ada dalam hati mereka. Mereka bersaudara (dan) duduk berhadap-hadapan di atas dipan.” (Q.S. Hijr/15: 47).

Dalam pandangan asy-Sya‘rawi, menanamkan sikap toleransi dan saling menghargai dalam Islam merupakan suatu hal yang tidak kalah pentingnya dengan ibadah-ibadah lainnya. Bahkan manusia sepatutnya menganggap sesamanya sebagai saudara meskipun dalam suatu perselisihan.¹⁸² Itulah beberapa penafsiran asy-Sya‘rawi terhadap sistem bernegara yang ideal diterapkan pada suatu negara yang memiliki pluralitas kultur seperti salah satunya di Indonesia. Hal itu bertujuan untuk menciptakan lingkungan sosial yang damai, tentram, anti kekerasan, dan menjunjung tinggi toleransi dalam realitas sosial.

¹⁸² Muhammad Mutawalli asy-Sya‘rawi, *Tafsîr asy-Sya‘râwî*, Jilid 12, ..., hal. 7711.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melihat uraian dalam keseluruhan tesis ini, dapat dilihat bagaimana penulis mengeksplorasi pemikiran Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi terkait gagasan teo-antroposentrisme. Tidak hanya itu, penulis berupaya menakar gagasan teo-antroposentrisme dalam pemikiran asy-Sya'rawi tersebut, untuk kemudian melihat relevansinya dengan konsep *wasathiyah* Kementerian Agama yang dalam beberapa tahun terakhir telah menghadapi berbagai dinamika dalam perkembangannya. Untuk itu, pada bagian ini penulis mencoba menarik kesimpulan berdasarkan tujuan dari penyusunan tulisan ini, yang telah dikemukakan di awal, antara lain;

1. Dalam paradigma pemikiran Islam, teo-antroposentrisme merupakan sebuah cara pandang baru dalam memahami teks, sumber, dan agama Islam itu sendiri. Sebagai sebuah epistemologi, teo-antroposentrisme menjadi rumusan dalam suatu corak pemikiran yang bertujuan untuk menjembatani dua kecenderungan dalam memahami Islam, yaitu tendensi teosentris-teoretis-metafisik, dan tendensi praksis-antroposentris. Berkaca pada kedua kecenderungan parsial tersebut, teo-antroposentrime yang memanfaatkan paradigma integralistik menghasilkan pemahaman terhadap Islam yang lebih luas dengan menilik dimensi transenden dan imanen dalam Islam. Artinya, Islam dipahami melalui sumber pokoknya, yaitu Al-Qur'an dan Sunah. Tetapi, dalam paradigma teo-antroposentrisme penalaran rasio terhadap dimensi-dimensi profan masihlah menempati posisi

penting dalam memberikan pemahaman yang lebih luas terhadap Islam dan relevan dengan perkembangan zaman.

Adapun prinsip utama yang dibangun dalam konstruksi pemikiran teo-antroposentrisme, dapat dilihat berdasarkan beberapa aspek. *Pertama*, menakar dimensi *ta'abbudi* dan *ta'aqquli* dalam Islam (Islam normatif dan Islam Historis). *Kedua*, menimbang relasi keilmuan agama, keilmuan umum, dan keilmuan sosial. *Terakhir*, mengelaborasi berbagai dimensi keilmuan tersebut untuk kemudian diintegrasikan secara integralistik dan interkoneksi. Dengan demikian, Islam dapat dipahami secara progresif dan integral dari berbagai dimensi dalam keseluruhan sistem.

2. Kitab *Khawâthîr asy-Sya'râwî Haula al-Qur`ân al-Karîm*, telah menampilkan bagaimana pemikiran teo-antroposentrisme asy-Sya'rawi. Kitab yang dirangkum berdasarkan kumpulan dakwah asy-Sya'rawi ini, setidaknya memberikan gambaran terhadap corak pemikiran asy-Sya'rawi yang tidak terbatas pada kecenderungan tertentu. Hal itu menjadikan penafsiran asy-Sya'rawi terhadap teks Al-Qur`an terkesan akomodatif terhadap perkembangan zaman. Melalui kitab tersebut, dapat dilihat bagaimana pemikiran asy-Sya'rawi yang bercorak teo-antroposentrisme. Asy-Sya'rawi memahami Islam sebagai agama yang penuh rahmat yang tidak hanya membahas dimensi-dimensi asketis, melainkan juga memberi dasar logis terhadap dimensi-dimensi profan dalam kehidupan Manusia.

Kitab tafsir yang lebih dikenal dengan *Tafsîr asy-Sya'râwî* tersebut, membuktikan bahwa Islam tidak hanya sebatas agama hukum, ataupun agama konservatif yang tidak mengakomodasi dimensi profan dan realitas zaman. Hal itu bukanlah suatu simpulan tak berdasar, asy-Sya'rawi dalam kitabnya membuktikan bahwa Islam bukan hanya soal akidah, teologi, spiritualitas, atau bahkan hanya membahas persoalan hukum yang kaku. Lebih dari itu, Islam melalui Al-Qur`an memuat pedoman etis dan moralitas universal yang akan selalu progresif dalam hubungannya dengan realitas aktual.

3. Dalam konteks keindonesiaan, praktik keberagamaan diharapkan dapat menghasilkan lingkungan kondusif dalam tatanan sosial, sebagaimana esensi agama itu sendiri. Hanya saja, dalam tataran praktis agama seringkali menjadi pemantik yang mengobarkan konflik-konflik atas dasar agama. Dalam hal ini, peran negara dituntut untuk hadir dalam meleraikan pertikaian antar umat beragama tersebut. Untuk itu, negara mengusung konsep moderasi beragama (*wasathiyah*) yang bertujuan untuk dalam mewujudkan transformasi sosial.

Hanya saja, konseptualisasi konsep moderasi beragama yang telah dielaborasi dan digaungkan selama beberapa dekade terakhir, bukan tanpa kritik dan tuduhan. Hal itu berdasar dari narasi-narasi dalam upaya *mainstreaming* moderasi beragama yang dianggap sebagai “Islam baik” yang menjadi anti-tesis dari Islam radikal yang dituding sebagai representasi “Islam jahat.” Jika demikian, maka konseptualisasi moderasi beragama yang telah dielaborasi selama ini, tidak dapat dipadankan dengan konsepsi *wasathiyah al-Islâm*. Upaya toleransi dengan pola demikian, menjadikan gagasan moderasi sebagai upaya “perukunan” praktik beragama. Alih-alih sebagai fondasi paradigma kerukunan umat, gagasan tersebut justru cenderung bersifat pembatasan sewenang-wenang terhadap kelompok tertentu, yaitu kepada kelompok Islam radikal yang dianggap intoleran, kaku, konservatif, dan dianggap bertentangan dengan ideologi Pancasila.

Menurut asy-Sya’rawi, konsep *wasathiyah al-Islâm* sepatutnya bersifat integral dan tidak cenderung kepada kutub tertentu dan bersikeras menolak kutub di sisi lainnya. Konsep *wasathiyah al-Islâm*, dilambangkan sebagai sebuah keseimbangan yang tepat antara hak Allah dan hak-hak manusia. Sederhananya, berdasar dari konsep teo-antroposentrisme dalam *Tafsîr asy-Sya’rawî*, interaksi manusia dalam ranah sosial semestinya memuat tiga fondasi dasar, yaitu keseimbangan hak dan kewajiban (*al-muwâzanah bayna al-ḥuqûq wa al-wâjibât*), kebijaksanaan (*al-hikmah*), dan yang terakhir adalah persatuan dan kesatuan masyarakat dalam suatu bangsa (*al-ittihâd wa al-wahdah*).

B. Implikasi dan Saran

Gagasan konsep teo-antroposentrisme dalam paradigma tafsir Al-Qur’an, diharapkan dapat memberi suatu penyegaran dalam pengembangan pemikiran Islam ataupun dalam kajian-kajian tafsir selanjutnya. Prasaran utama dalam penelitian ini bertujuan agar Islam dapat dipahami secara integral, tidak hanya bertumpu pada tendensi teosentris ataupun hanya pada corak antroposentris. Memahami Islam, tidak cukup hanya pada dimensi asketis, lebih dari itu Islam semestinya dipandang sebagai kesatuan sistem universal yang akomodatif terhadap keilmuan-keilmuan yang lahir dari dimensi profan.

Dengan demikian, hal yang perlu dikembangkan dan dielaborasi, adalah untuk mengurai lebih jauh dan secara mendalam relasi interkoneksi antar dimensi keilmuan, baik keilmuan dalam khazanah Islam maupun dalam keilmuan umum. Misalnya, perspektif Islam dalam menaungi problematika kontemporer yang banyak menuai sikap skeptis

dari para cerdik pandai atau sarjana di era kontemporer ini. Mengingat esensi Islam yang *rahmatan li al-'alamîn*, maka eksistensi yang ditampilkan juga harus sejalan dengan tolok ukur rahmat tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Syahrizal. *Filsafat Hukum Islam*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021.
- Abduh, Muhammad dan Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm*. Jilid 2, t.tp.: Mathba`ah al-Manar, 1350 H.
- Abdullah, M. Amin, et al. *Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonetktif dalam Kajian Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2014.
- . *Praxis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014.
- . *Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Agama Islam*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014.
- . *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- . *Falsafah Kalam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.
- Abidin, Muhammad Zainal. *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016.
- Aburaera, Sukarno, et al. *Filsafat Hukum, Teori dan Praktik*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Adfira, Rifdah. "Trend Poligami di Media Sosial dan Kesetaraan Gender." Dalam jurnal *Mizan: Journal of Islamic Law* Vo 6 No. 3 Tahun 2022, hal. 458.
- Affani, Syukron. *Tafsir Al-Qur`an dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Kencana, 2019.

- Afifuddin. *Inklusivisme dan Toleransi, Kontekstualisasi Pendidikan Agama di Sekolah Banyumas*: Pena Persada, 2020.
- Ainain, Said Abu. *asy-Sya 'râwî: alladzî lâ Na 'rifuhû*. Kairo: Akhbar al-Youm, 1995.
- Aini, Adrika Fithrotul. *Al-Qur`an Menolak Patriarki, Tafsir Kontekstual Ayat-Ayat Gender*. Malang: Madza Media, 2022.
- Ajahari. *Studi Islam*, Palangkaraya: Asawaja Presindo, 2017.
- Al-Ghazali. *Kerancuan Filsafat: Tahâfut al-Falâsifah*, diterjemahkan oleh Achmad Maimun dari judul *Tahâfut al-Falâsifah*, Yogyakarta: Forum, 2015.
- . *Rahasia Ilmu Laduni: Bagaimana Cara Kita Mendapatkan Ilmu Khusus dari Allah Ini?* diterjemahkan oleh Kaserun dari judul *ar-Risâlah al-Landuiyyah*. Jakarta: Turos, 2017.
- Alkitab Deoterokanonika*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2019.
- Alusi, Syihabuddin. *Rûh al-Ma`ânî fî Tafsîr al-Qurân al-`Azhîm wa Sab`i al-Matsâni*. Jilid 8. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1415 H.
- Amal, M. Khusna. *Membendung Arus Radikalisme Agama, Kontestasi Islam Moderat Versus Islam Radikal*. Jember: STAIN Jember Press, 2012.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur`an*. Jakarta: Divisi Muslim Demokratis, 2011.
- Amin, Nasihun. *Pemikiran Teologi Islam Modern*. Semarang: Lawwana, 2021.
- Amstrong, Karen. *Sejarah Tuhan, Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun*, diterjemahkan oleh Zaimul Am dari judul *A History of God: The 4000-Yerar Quest of Judaism, Christianity, and Islam*. Bandung: Mizan, 2001.
- Ansharullah. *Pengantar Filsafat*. Barito Kuala: LPKU, 2019.
- Anwar, Khairil. *Moderasi Beragama, Sebuah Diskursus Dinamika Keagamaan di Era Kontemporer*. Yogyakarta: K-Media, 2018.
- Anwar, Mohammad Khoiril, et al. *Tafsir Nusantara: Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir*. Mataram: UIN Mataram Press, 2022.
- Arif, Muhammad, et al. *Dialektika Keilmuan Ushuluddin, Epistemologi, Diskursus, dan Praksis*. Yogyakarta: Q-Media, 2021.
- Arifin, Muhammad. *Teologi Rasional Perspektif Pemikiran Harun Nasution*. Banda Aceh: LKKI, 2021.
- Arifin, Zainal, dan Mardan Umar. *Islam Rahmatan Lil `Alamin: Mengkenalkan Kelembutan dan Kasih Sayang Islam kepada Generasi Milenial*. Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2020.
- Arkoun, Mohammed. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.
- Asari, Hasan. *Sejarah Islam Modern: Agama dalam Negosiasi Historis Sejak Abad XIX*. Medan: Perdana, 2019.

- Asfahani, Raghīb. *al-Mufradat fi Gharibil Qur'an, Kamus Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ahmad Zaini Dahlan dari judul *al-Mufradat fi Gharibil Qur'an*. Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017.
- Asrori, *Fungsi Akal dalam Tasawuf al-Ghazali*. Tangerang: al-Qolam, 2018.
- Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- Auda, Jasser. *al-Maqasid Untuk Pemula*, diterjemahkan oleh Ali Abdelmon'im. Yogyakarta: SUKA Press, 2013.
- , *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- , *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, diterjemahkan oleh Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im dari judul *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: a System Approach*. Bandung: Mizan, 2015.
- Badruddin, *Akhlaq Tasawuf*. Serang: IAIB Press, 2015.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2005.
- , *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*. Bandung: Mizan, 2017.
- Bagir, Zainal Abidin, dan Jimmy M.I. Sormin. *Politik Moderasi dan Kebebasan Beragama, Suatu Tinjauan Kritis*. Jakarta: Kompas Gramedia, 2022.
- , *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2011.
- Bahri, Samsul. *Usul al-Tafsir wa Qawa'iduhu: Dasar dan Kaidah Penafsiran Al-Qur'an*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2023.
- Bakar, Abu. *Integrasi Keilmuan Membangun Pendidikan Merdeka*. Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2022.
- Bakri, Muhiddin Muhammad. *Renungan Tasawuf Muhammd Mutawalli al-Sya'rawi*. Yogyakarta: IDEA Press, 2013.
- Billah, Mu'tashim. *Dinamika Penafsiran dan Nilai-nilai Filosofis terhadap Kisah Musa dan Khadir dalam Al-Qur'an*. Jakarta: PTIQ Press, 2021.
- Butler, Eamon. *Liberalisme Klasik: Perkenalan Singkat*. Friedrich Nauman Jakarta: Foundation Indonesia, 2019.
- Chalik, Abdul. *Islam, Negara, dan Masa Depan Ideologi Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Danial. *Epistemologi Integratif-Interdisipliner Hukum Islam: Studi Kritis terhadap Pemikiran Hukum Maqasid Syariah Jasser Auda*. Deli Serdang: az-Zahra Media Society, 2022.
- Dasopang, Muhammad Darwis, et al. *Paradigma Integrasi Keilmuan dan Konseptualisasinya dalam Kurikulum Universitas se-Sumatra*. Jakarta: Kencana, 2021.

- Doran, Alethea, *et al.* (ed.). *The Biology Book: Big Ideas Simply Explained*. London, DK, 2021.
- Dzahabi, Muhammad Husain. *at-Tafsir wa al-Mufasssirûn*, Jilid 2, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Esposito L., John, *et al.* *Islam and Democracy after The Arab Spring*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur`ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Faradhits, Aghnia. "Poligami dalam Tradisi Tafsir dan Relevansinya terhadap Bangsa Indonesia." Dalam *Jurnal at-Tahfidz: Jurnal Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir* Vol. 4 No. 2 Tahun 2023, hal. 226.
- Faruqi, Ismail Raji. *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982.
- Fauzi, *Politik Islam Perspektif Nurcholis Madjid Serta Pengaruhnya terhadap Kebangkitan Intelektual Indonesia*. Bintan: STAIN SAR Press, 2022.
- Fayyadl, Muhammad. *Teologi Negatif Ibn `Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Faza, Abrar M. Dawud. *Perspektif Sufistik Ali Shariati dalam Puisi "One Followed of Zeroes"* Medan: Panjiaswaja Press, 2010.
- Ferdiansyah, Hengki. *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*. Tangerang Selatan: eBI, 2018.
- Gade, Fithriani. *Orientasi Sains dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*. t.tp.: Bandar Publishing, 2021.
- Hadi, Abdul. "Relasi Gender dalam Tafsir Mutawalli al-Sya'rawi." *Disertasi*, Jakarta: Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Konsentrasi Ilmu Tafsir Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2021.
- Hadi, Syofyan. *Tafsir Qashashi Jilid I: Nabi Adam as, Nabi Idris as, Nabi Nuh as, Nabi Hud as, Nabi Shaleh as, Nabi Ibrahim as, dan Nabi Luth as*. Serang: A-Empat, 2021.
- Hakim, A. Husnul. *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik hingga Kontemporer*. Jakarta: eLSiQ, 2019.
- Hakim, Lukman Nul. *Metodologi Penelitian Tafsir*. Palembang: Noer Fikri, 2019.
- Halimatuzzahro. *Filsafat Politik Ibnu Rusyd: Telaah Kitab al-Daruri fi as-Siyasa: Mukhtasar Kitab as-Siyasah li Aflatun*. Yogyakarta: Pustaka Egaliter, 2022.
- Hamdi, Ahmad Zaini dan Muktafi., (ed.). *Wacana dan Praktik Pluralisme Keagamaan di Indonesia*. Jakarta: Daulat Press, 2017.
- , *Tujuh Filsuf Muslim Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.
- Hardiman, F. Budi. *Pemikiran Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Yogyakarta: Kanisius, 2019.

- Haryanto, Sindung. *Sosiologi Agama dari Klasik hingga Postmodern*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2015.
- Hasan, Noorhaidi, *et al.* *Fikih Humanis: Meneguhkan Keragaman, Membela Kesetaraan, dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2022.
- Hasani, Muhammad Aulal Fikri, *et al.* “Jejak Peradaban Profetik Ibrahim dalam Islam.” dalam jurnal: *J-Alif, Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Budaya Islam* Vol. 8 No. 2 Tahun 2023, hal. 192.
- Hegel, G.W.F. *Filsafat Sejarah: Edisi Revisi*. Diterjemahkan oleh Leo Rauch dari judul: *Introduction to the Philosophy of History*. Yogyakarta: Panta Rhei Books, 2014.
- Hermanto, Agus dan Rohmi Yuhani’ah. *Fikih Makanan dan Minuman Kontemporer*. Malang: Literasi Nusantara, 2024.
- Heywood, Andrew. *Global Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Hidayat, Nasrul. “Konsep Washtiyah dalam Tafsir al-Sya’rawi.” *Tesis*, Makassar: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016.
- Hidayatullah, Syarif. *Islam “Isme-Isme,” Aliran dan Paham Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Hujaji, Hilman. “Paradigma Moderasi Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi.” *Tesis*. Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, 2023.
- Iqbal, Muhammad. *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*. Diterjemahkan oleh Hawasi dan Musa Kazhim dari judul: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Bandung: Mizan, 2021.
- Iyazi, Muhammad Ali. *al-Mufasssîrûn Hayâtihim wa Manhajihim*. Teheran: Wazarah ats-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islami, 2006.
- Jabri, Mohammed Abed. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. London: I.B. Tauris Published, 2009.
- Jadid, Abdullah. *al-Muqaddimât al-Asâsiyah fî ‘Ulum al-Qur`ân*. Leeds: Markaz al-Buhuts al-Islamiyah, 2001.
- Jauhari, M. Nurwathani. “Konsep Hukum Waris dalam Q.S. An-Nisa’ [4]: 7-11, (Aplikasi Pendekatan Qira`ah Muntijah Nashr Hamid Abu Zaid).” dalam Jurnal: *UInSCof: The Ushuluddin International Conference* Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 461.
- Junaidi, Heri. *Sistem Ekonomi Sayyid Quthb: Kajian Tematik Tafsir fî Zhilal Al-Qur`an*. Palembang: NoerFikri, 2020.
- Juwaini, *et al.* *Moderasi Beragama dalam Masyarakat Multikultural*. Banda Aceh: Bandar Publishing. 2022.
- Kamali, Muhammad Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam*. New York: Oxford University Press, 2015.

- Kamus al-Ma'ani (online), <https://www.almaany.com/id/dict/ar-id/%D9%88%D8%B3%D8%B7/> diakses pada 13 September 2024.
- Kamus Besar bahasa Indonesia (KBBI).
- Katsir, Ibnu. *Qashash al-Anbiyâ` min al-Bidâyah wa an-Nihâyah*. Jilid 1. Kairo: Mathba'ah Dar al-Ta`lif, 1968.
- Katsir, Ibnu. *Tafsîr Ibnu Katsîr*. Jilid 3. Surakarta: Insan Kamil, 2015.
- Kaufman C., James dan Robert J. Sternberg (ed. *The Cambridge Handbook of Creativity*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Kementerian Agama RI. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- Kertanegara, Mulyadi. *Essentials of Islamic Epistemology: A Philosophical Inquiry into the Foundation of Knowledge*. Gadong: UBD Press, 2014.
- Kerwanto. "Metode Tafsir Esoekslektik: Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an." *Disertasi*. Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2018.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul Fiqih*. Semarang: Dina Utama Semarang, 2014.
- Khisni, A. *Perkembangan Pemikiran Hukum Islam: Ikhtiyar Pendidikan Doktoral Membekali Calon Mujtahid Menggali Maqashid al-Syari'ah Untuk Mewujudkan Hukum Islam yang Kontektual*. Semarang: UNISSULA Press, 2014.
- Kojin. *Kosa Kata dalam Al-Qur'an*. Malang: Intelegensia Media, 2017.
- Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- Kurniawan, Agung Widhi dan Zarah Puspitaningtyas. *Metode Penelitian Kuantitatif*. Yogyakarta: Pandiva Buku, 2016.
- Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an dan Badan Litbang Diklat Kementerian Agama RI, *Kisah Nabi Pra-Ibrahim dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, 2012.
- Latif, Muhaemin. *Hermeneutika Kitab Suci*, Jakarta: Orbit Publishing, 2021.
- , *Teologi Pembebasan dalam Islam*. Jakarta: Orbit Publishing, 2017.
- Lubis, Dahlia. *Kerukunan Persepektif Psikologi Agama, Pemikiran Zakiah Daradajat tentang Kerukunan Umat Beragama*. Medan: Perdana Publishing, 2017.
- Madi, Faisol Nasar Bin. *Ilmu Kalam*. Jember: IAIN Jember, 2015.
- Maghamisi, Shalih. *Durûs li asy-Syaikh Shâlih al-Magâmisi*, (t.d.).
- Mahalli, Jalal al-Din al- dan Jalal al-Din Suyuti. *Tafsîr al-Jalâlaîn*. Kairo: Dar al-Hadits, t.t.
- Maimun dan Mohammad Kosim. *Moderasi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2019.
- Malik, Shoaib Ahmed. *Islam dan Evolusi: Imam al-Ghazali dan Paradigma Evolusi Modern*, diterjemahkan oleh Kardno Setyorahmadi dari judul

- Islam and Evolution: al-Ghazali and The Modern Evolutionary Paradigm*. Jakarta: Rene Turos, 2023.
- Maraghi, Ahmad Mustafa. *Terjemah Tafsir al-Maraghi*. Jilid 4., diterjemahkan oleh Bahrun Abubakar dan Hery Noer Aly dari judul *Tafsir al-Maraghî*. Semarang: Toha Putra, 1993.
- Marhani, *Relevansi Pemikiran Akhlak al-Ghazali dalam Kehidupan Sosial Masyarakat*. Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2021.
- Martanto, Ucu, et al. *Meredam Teror: Pencegahan Terorisme dan Radikalisme Berperspektif Hak Asasi Manusia*. Surabaya: PUSHAM, t.th.
- Masduqi, Irwan. *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, Bandung: Mizan, 2011.
- McGeady, T.A., et al. *Veterinary Embryology*, Iowa: Blackwell Pub, 2006.
- Moghissi, Haideh. (ed.). *Muslim Diaspora: Gender, Culture, and Identity*. Abingdon: Routledge, 2006.
- , *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books Ltd, 1999.
- Mu'min, Ma'mun. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Mufid. Fathul dan Subaidi. *Madzhab Pertama Filsafat: Filsafat Paripatetik*. Kuningan: Goresan Pena, 2016.
- Muhammadun. "Epistemologi Fikih Wahbah az-Zuhaili dan Relevansinya Bagi Pengembangan Hukum Keluarga di Indonesia." *Disertasi*. Yogyakarta: Program Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.
- Muhibudin, Irwan. *Tafsir Ayat-Ayat Sufistik: Studi Komparatif Tafsir al-Qusyairi*. Jakarta: UAI Press, 2018.
- Muhtarom, Ali, et al. *Moderasi Beragama: Konsep, Nilai, dan Strategi Pengembangannya di Pesantren*. Jakarta: Yayasan Tali Buana Nusantara, 2020.
- Munawar-Rachman, Budi, (ed.). *Karya Lengkap Nurcholis Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Nurcholis Madjid Society, 2019.
- , *Ensiklopedi Nurcholis Madjid: Pemikiran Islam Kanvas Peradaban*. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- , *Reorientasi Pembaruan Islam, Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme: Paradigma Baru Islam Indonesia*. Jakarta: LSAF, 2010.
- Muniron. *Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jember: STAIN Jember Press, 2010.
- Muslim, Buhori. *Nilai-nilai Moderasi Beragama dalam Buku Ajar Al-Qur'an Hadits di Madrasah Aliyah*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2022.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta, LKiS, 2010.

- Nasa'i, Abu Abd al-Rahman Ahmad bin Syuaib. *as-Sunan al-Kubra* Jilid 4, Beirut: Yayasan al-Risalah, 2001, hal 355.
- Nasiwan, *et al.* *Membongkar Hegemoni Negara Kapitalis atas Negara Berkembang, Mozaik Pemikiran Ilmu Sosial Profetik*. Yogyakarta: FISTRANS Institute, 2013.
- , *Seri Teori-teori Ilmu Sosial*. Yogyakarta: UNY Press, 2016.
- , *Filsafat Ilmu Sosial: Menuju Ilmu Sosial Profetik*. Yogyakarta: FISTRANS Institute, 2014.
- Nasrullah, Achmad Muzammil Alfan. *Pengantar Ilmu Hukum Islam*. Malang: Literasi Nusantara, 2023.
- Nasution, Hanifah Nur. *Perkembangan Peserta Didik dalam Menghadapi Revolusi Perkembangan Teknologi Informasi*. Yogyakarta: Penamuda Media, 2024.
- Nur, Afrizal. *Memahami Orientasi dan Corak Penafsiran Buya Hamka*. Yogyakarta: Kalimedia, 2021.
- Nurchayono, Okta Hadi. *Antropologi*. Jakarta: Pusat Perbukuan, Badan Standar, Kurikulum Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, 2021.
- Nuruddin, Muhammad. *Logical Fallacy: Mengungkap Kesalahan-kesalahan Berpikir yang Kerap Kita Jumpai Sehari-hari*. Depok: Keira Publishing, 2023.
- Pongsibanne, Lebba Kadorre. *Islam dan Budaya Lokal: Kajian Antropologi*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2017.
- Pratama, Bayu Indra, *et al.* *Metode Analisis Isi*, Malang: Unisma Press, 2021.
- Purba, Hadis dan Salamuddin. *Theologi Islam: Ilmu Tauhid*. Medan: Perdana Publishing, 2016.
- Purnama, Sigit, *et al.* *Islam dan Ilmu Sosial Humaniora*. Yogyakarta: Multiartha Jatmika, 2021.
- Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010.
- Qomar, Mujamil. *Moderasi Islam Indonesia, Wajah Keberagaman Progresif, Inklusif, dan Pluralis*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- Quddus, Abdul. *Perbandingan Pemikiran Islam, Theologi, Fiqih, dan Tasawuf*. Mataram: Sanabil, 2015.
- Qurtubi, Muhammad bin Ahmad al-Anshari al- *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Jilid 5. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1964.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir fi Zhilalil Qur'an, di Bawah Naungan Al-Qur'an: Surah an-Nisaa` 71- Pengantar Surah al-An'aam*. Jilid 3. Diterjemahkan oleh As'ad Yasin dari judul: *Tafsir fi Zhilal al-Qur'ân*. Jakarta: Gema Insani, 2002.
- Rahma, Andi Rika Nur. "Etika Keilmuan Islam dalam Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo." *Tesis*. Yogyakarta: Program Studi Magister Aqidah dan

- Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2023.
- Rahmadi. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Banjarmasin: Antasari Press, 2011.
- Rahman, Abdul, *et.al. Corak Tasawuf dalam Kitab-Kitab Tafsir Karya K.H. Ahmad Sanusi*. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020.
- Rahman, Fazlur, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an." dalam: *Journal of Religious Ethics* Vol. 1 No. 2 Tahun 1983.
- , *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*. Diterjemahkan oleh Iryad Rafsadie. Bandung: Mizan, 2017.
- Rahmawati. *Dinamika Pemikiran Ulama dalam Ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015.
- Rasyid, Hamzah Harun Al. *Pandangan Sufistik Ibnu 'Arabi: Studi tentang Wahdat al Wujud dan Panteisme*. Makassar: Alauddin University Press, 2021.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, Jilid 2. t.tp.: Hai'ah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990.
- Ridwan, Nur Khalik, *et al. Gerakan Kultural Islam Nusantara*, Yogyakarta: JNM, 2015.
- Ridwan. *Dinamika Pembangunan Global*. Yogyakarta: Yayasan Sahabat Alam Raflesia, 2023.
- Rifai, Muhammad. *Gus Dur: Biografi Singkat 1940-2009*. Yogyakarta: Garasi, 2014.
- Ro'uf, Abdul Mukti. *Kritik Nalar Arab Muhammad Abid al-Jabiri*. Yogyakarta: LKiS, 2018.
- Rohmanu, Abid, *Kritik Nalar Qiyasi al-Jabiri: Dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani*. Ponorogo: STAIN Ponorogo, 2014.
- , *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- , *Jihad dan Benturan Peradaban, Identitas Poskolonial Khaled Medhat Abou El Fadl*. Yogyakarta: Q Media, 2015.
- , *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak*. Ponorogo: STAIN PO Press, 2012.
- Romadhon, Muhammad. "Pengharaman *Khamar* dalam Al-Qur'an (Aplikasi Semiotika Charles Saunders Pierce)" dalam jurnal: *el-Furqania*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2024, hal. 53-74.
- Rubaidi. *Radikalisme Islam, Populisme Islam, NU, dan Masa Depan Demokrasi Indonesia di Era Post-Truth*. Surabaya: Lingkaran, 2020.

- Rumi, Fahd. *Ittijâhât at-Tafsîr fî Qarn ar-Râbi‘ ‘Asyar*. t.tp.: Dar al-Buhuts al-‘Ilmiyah wa al-Ifta‘ wa al-Da‘wah wa al-Irsyad fi al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su‘udiyah, 1986.
- . *Prinsip Dasar dan Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*. Banjarmasin: Antasari Press, 2019.
- Rusydah, Evi Fatimatur. *Aliran dan Paradigma Pemikiran Pendidikan Agama Islam Kontemporer*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2019.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur`an: Towards a Contemporary Approach*. Abingdon: Routledge, 2006.
- . *Reading the Qur`an in The Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. Abingdon: Routledge, 2014.
- Sahasrad, Herdi dan Al Chaidar. *Fundamentalisme, Terorisme dan Radikalisme: Perspektif atas Agama, Masyarakat, dan Negara*. Jakarta: Freedom Foundation dan CSS-UI, 2017.
- Said, Hasani Ahmad. *Diskursus Munasabah Al-Qur`an dalam Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: AMZAH, 2015.
- Saifuddin, Lukman Hakim. *Moderasi Beragama, Tanggapan atas Masalah, Kesalahpahaman, Tuduhan, dan Tantangan yang Dihadapinya*. Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 2022.
- Salminawati. *Filsafat Pendidikan Islam: Membangun Konsep Pendidikan yang Islami*. Medan: Citapustaka Media Perintis, 2011.
- Sami‘, Imad Ali Abd. *at-Taysîr fî Ushûl wa at-Tijâhât at-Tafsîr*, Alexandria: Dar al-Iman, 2006.
- Schneier, Edward. *Muslim Democracy: Politics, Religion and Society in Indonesia, Turkey, and the Islamic World*. New York: Routledge, 2016.
- Segaf, Alawi bin Abd al-Qadir al (ed.). *al-Mausû‘at at-Târikhiyah*. Jilid 11. t.tp.: al-Durar al-Sunniyyah, 1433 H.
- Selamat, Kasmuri. *Filsafat Ketuhanan Para Filosof Muslim*. Pekanbaru: Cahaya Firdaus Publishing and Printing, 2022.
- Setiawan, Agus Rahman. “Pemaknaan kata Islam dan Status Keberagaman Umat Beragama Perspektif Al-Maraghi” dalam: *Tanzil* Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 11-28.
- Shahrour, Muhammad. *The Qur`an, Morality, and Critical Reason*. Leiden: Brill, 2009.
- Shalih, Muhammad bin Ahmad al-. *Wasathiyah al-Islâm wa Samâhatuhû wa Da‘wathuhû lî al-hiwâr*. (t.d.).
- Shariati, Ali. *Paradigma Kaum Tertindas*, diterjemahkan oleh Saifullah Mahyudi dari judul *On the Sociology of Islam* dan Husen Hashem dari judul *The Visage of Muhammad*. Jakarta: Al-Huda, 2001.
- . *Sosiologi Islam: Pandangan Dunia Islam dalam Kajian Sosiologi untuk Gerakan Sosial Baru*, diterjemahkan oleh Arif Mulyadi dari judul *On the Sociology of Islam*. Yogyakarta: RaushanFikr Institute, 2013.

- Shepard, W. E. *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Transformation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden: Brill, 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*. Tangerang: Lentera Hati, 2017.
- . *Islam yang Saya Pahami: Keragaman Itu Rahmat*. Tangerang: Lentera Hati, 2017.
- . *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Tafsir Bayani: Paradigma Bahasa dalam Kosakata Al-Qur`an*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2024.
- . *Wasathiyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- Sholeh, Khudori. *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Silalahi, Fujiama Diapoldo. *Keamanan Siber: Cyber Security*. Semarang: Yayasan Prima Agus Teknik, t.th.
- Siraj, Diffa Cahyani. "Islamisasi Ilmi Perspektif Syed Muhammad Naquib al-Attas." dalam jurnal: *Fathir, Jurnal Studi Islam* Vol. 1 No. 1 Tahun 2024, hal. 42.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial, Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. Jakarta: SAS Foundation, 2006.
- Soelaiman, Darwis A. *Filsafat Ilmu Pengetahuan Perspektif Barat dan Islam*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- Suaedi. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Bogor: IPB Press, 2016.
- Subhi, Muhammad. *Modul Training of Trainer untuk Auditor: Promosi Toleransi dan Moderasi Beragama*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2019.
- Subhi-Ibrahim, M. *Al-Farabi: Sang Perintis Logika Islam*. Jakarta: Dian Rakyat, 2012.
- Sudrajat, Ajat, et al. *Dinul Islam: Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum*. Yogyakarta: UNY Press, 2016.
- Suhartono, Suparlan. *Dasar-Dasar Filsafat*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2020.
- Sukiman. *Tauhid Ilmu Kalam, dari Aspek Aqidah Menuju Pemikiran Teologi Islam*. Medan: Perdana Publishing, 2021.
- . *Teologi Pembangunan Islam: Membumikan Nilai-Nilai Tauhid dalam Kehidupan Umat Islam Modern*, Medan: Perdana Publishing, 2017.
- Sumbulah, Umi, dan Nurjanah. *Pluralisme Agama, Makna dan Lokalitas Pola Kerukunan Antarumat Beragama*. Malang: UIN-Maliki Press, 2013.
- Suwartono. *Dasar-Dasar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Andi, 2014.
- Suyuti, Jalal ad-Din. *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzû*. Beirut: Dar al-Kutûb al-‘Ilmiyah, t.th.

- Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *al-Fatâwâ: Kullu Mâ Yahmu al-Muslimi fi Hayâtihi wa Yaumihi wa Ghadihi*. Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, t.th.
- *Mu'jizah al-Qur`ân*. Kairo: al-Mukhtar al-Islami li ath-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1978.
- *Tafsîr al-Sya'râwî*, Kairo: Akhbar al-Youm, 1991.
- *Jihad dalam Islam: Tuntunan Al-Qur`an dan al-Sunnah, Implementasi Nabi Muhammad, Perjuangan Para Sahabat Nabi Saw*. Jakarta: Republika, 2011.
- Syaifuddin, Helmi, *et al. Memutus Mata Rantai Ekstremisme Agama*, Malang: UIN-Maliki Press, 2018.
- Tamam, Badru. "Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer." *Disertasi*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.
- Thahir, Lukman S. *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2002.
- Thanahi, Mahmud Muhammad. *Maqâlât ath-Thânâhi, Shafahâtun fî at-Turâts wa at-Tarâjimi wa al-Lughah wa al-Adabi*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyah, 2001.
- Thanthawi, Arafah bin. *al-Manhaj at-Ta'shîli li Dirâsah at-Tafsîr at-Tahlîli*. t.tp.: Tashil: 1442 H.
- Tharhuni, Muhammad bin Riziq bin. *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî Gharbi Afrîqiyya*. Jilid 1. t.tp.: Dar Ibnu al-Jauzi, 1426 H.
- Tim Penanggulangan Terorisme Melalui Pendekatan Ajaran Islam. *Meluruskan Makna Jihad Mencegah Terorisme: Dilengkapi Fatwa MUI tentang Terorisme*. t.tp: Departemen Agama RI, 2006.
- Tirmidzi, Abu Isa. *al-Jâmi' al-Kabîr: Sunan at-Tirmidzî*. Jilid 5. t.tp.: Dar al-Risalah al-'Ilmiyah, 2009.
- Ubaidillah, Aan Fardani, *et al. Teologi Multikultural: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Multikulturalme*. Batu: Literasi Nusantara, 2020.
- Udin. *Implementasi Konsep Dakwah Rahmatan lil 'Alamin dalam Dakwah Kontemporer*. Mataram: Sanabil, 2020.
- Ulfah, Almira Keumala, *et al. Ragam Analisis Data Penelitian: Sastra, Riset, dan Pengembangan*. Madura: IAIN Madura Press, 2022.
- Ulya. *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur`an, Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora, dan Kebahasaan dalam Penafsiran Al-Qur`an*. Yogyakarta: Idea Press, 2017.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.
- Wahid, Abdul dan Hendrawangsyah. *Percik Sains dan Agama: Bacaan dan Refleksi Lingkaran Kalikuma*. Mataram: Alamtara Institute, 2021.
- *Pluralisme Agama: Paradigma Dialog untuk Mediasi Konflik dan Dakwah*. Mataram: LEPPIM IAIN Mataram, 2016.

- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2004.
- Wahidin. *Sains dan Agama: Rekonstruksi Integrasi Keduanya*. Yogyakarta: Ombak, 2015.
- Walid, Khalid. *Tasawuf Mulla Shadra: Konsep Ittihâd al-'Aqil wa al-Ma'qûl dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyyah*. Bandung: Muthahhari Press, t.th.
- Wardani. *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer: Metodologi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017.
- Warraq, Ibn. *Why I Am Not a Muslim*. New York: Prometheus Books, 1995.
- Wathani, Lalu Muhammad Nurul. *Integrasi Pendidikan Islam dan Sains: Rekonstruksi Paradigma Pendidikan Islam*. Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, 2018.
- Whitehead, Alfred North. *Religion in The Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
- Wibowo, Safruddin Edi. *Gerakan al-Ikhwan al-Muslimun Mesir 1928-1949: Dinamika Sejarah, Ideologi Politik, dan Metode Indoktrinasi*. Jember: STAIN Jember Press, 2013.
- . *Hermeneutika: Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*. Jember: IAIN Jember Press, 2019.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an, Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- . *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*. Bandung: Mizan.
- . *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- . *Menatap Wajah Islam Indonesia*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- . *Nalar Kritik Epistemologi Islam, Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thah Husein Muhammad Abid al-Jabiri*. Yogyakarta: Teras, 2014.
- . *Ragam Jalan Memahami Islam: Panorama Sejarah, Dinamika Paradigma, dan Kontestasinya*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- . *Satu Islam Ragam Epistemologi, Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Wildan, Muhammad. *Muslim Minoritas Kontemporer, Sejarah Islam, Tantangan Ekstremisme, Diskriminasi, dan Islamofobia*. Yogyakarta: Idea Press, 2022.
- Yasin, Taslim HM, et al. *Studi Ilmu Kalam*. Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin Universitas Negeri Islam (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, 2014.
- Zahrah, Usamah bin. (ed.). *Al-Mu'jam al-Jami' fî Tarâjim al-'Ulamâ wa Thalabah al-'Ilmi al-Mu'ashirîn*. t.d.

- Zainiyati, Husniyatus Salamah, *et al.* *Pendidikan Berbasis Karakter Perspektif Gus Dur dan Cak Nur*. Depok: Rajawali Buana Pusaka, 2021.
- Zayd, Wasfi Asyur Abu. *Metode Tafsir Maqasidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur`an*. Diterjemahkan oleh Ulya Fikriyati dari judul: *Nahwa al-Tafsîr al-Maqâshidi li al-Qur`ân al-Karîm, Ru`yah Ta`sisîyyah li Manhaj fi Tafsîr al-Qur`ân*. Jakarta: Qaf, 2020.
- Zein, Achyar. *Pesan-pesan Moral dalam Al-Qur`an*. Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Zubaidah, Siti. *Sejarah Peradaban Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2016.
- Zuhaili, Wahbah. *Tafsîr al-Munîr fi al-`Aqîdah wa asy-Syarî`ah wa al-Manhaj*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al Kattani dari judul *at-Tafsîr al-Munîr: fi al-`Aqîdah wa asy-Syarî`ah wa al-Manhaj*. Jakarta: Gema Insani, 2016.
- Zulkifli. *Akhlak Tasawuf: Jalan Lurus Mensucikan Diri*. Yogyakarta: Kalimedia, 2018.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhammad Aulal Fikri Al-Hasani
Tempat, Tanggal Lahir : Limboro, 30 April 2000
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. Kubis Palece, Desa Ugi Baru, Kecamatan
Mapilli, Kabupaten Polewali Mandar, Provinsi
Sulawesi Barat.
e-Mail : alhasany.aulal@gmail.com

Riwayat Pendidikan

Pendidikan Formal.

MTs : MTs PIQ Miftahul Jannah Ambo Padang (2012-2015).
MA : MA Al-Balad Kamande (2015-2018).
Strata-1 : Program Studi al-Ahwal al-Syaksiyyah Institut PTIQ
Jakarta (2018-2022).
Strata-2 : Program Pascasarjana Magister Ilmu AlQur'an dan
Tafsir Universitas PTIQ Jakarta (2022-2024).

Pendidikan Nonformal.

1. Pondok Pesantren Tahfidz Al-Qur'an al-Imam Ashim Makassar (2012).
2. Pondok Pesantren Tahfidz Al-Qur'an Masjid Fatimah Bukit Baruga, Makassar (2013-2016).

Riwayat Pekerjaan

1. Pengajar PSQ IslamEdu (2023-2025).
2. Asisten Guru Agama Sekolah Cikal Lebak Bulus (2023-2025).

Karya Tulis Ilmiah

1. *Pernikahan Dini dalam Perspektif Maqâshid asy-Syari'ah: Studi Konsep Maqâshid asy-Syari'ah Menurut Jasser Auda* (Skripsi/2021).
2. "Jejak Peradaban Profetik Ibrahim dalam Islam." Dalam *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Budaya Islam*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2023. DOI: <http://dx.doi.org/10.35329/jalif.v8i2.4899>.
3. (Book Chapter) "Hermeneutika Demitologisasi: Menyingkap Makna Narasi Mitologis." Dalam *Hantu Maksud Pengarang*, Jakarta: PTIQ Press, 2024.
4. "Contextual Interpretation (Study of Epistemology, History, Variety of Books, and Examples of Interpretation)." Dalam *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2024. DOI: <https://doi.org/10.23917/qist.v3i3.5737>.

