

Penelitian Individual

PANDANGAN DUNIA AL-QUR'AN

(Telaah Terhadap Prinsip-Prinsip Universal al-Qur'an)



Oleh:

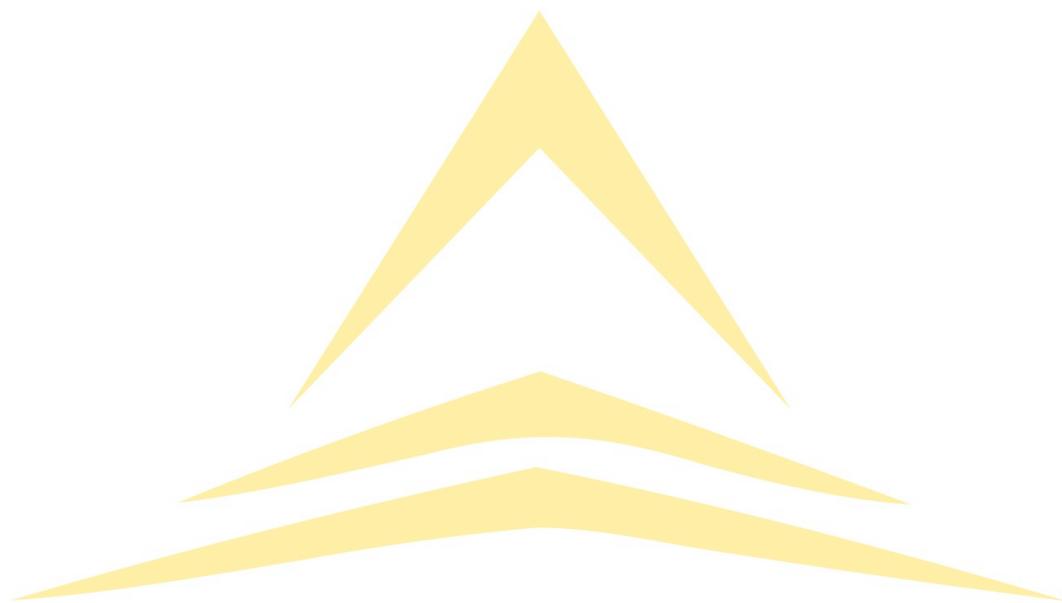
Munawir, S.Th.I., M.S.I.

NIP.: 197805152009011012

LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN

PADA MASYARAKAT (LP3M)

IAIN PURWOKERTO 2015



IAIN PURWOKERTO

LEMBAR PENGESAHAN LAPORAN PENELITIAN

1. a. Judul Penelitian :PANDANGAN DUNIA AL-QUR'AN
(Telaah Terhadap Prinsip-prinsip Universal Al-Qur'an)
- b. Jenis Penelitian : Kepustakaan
- c. Bidang Ilmu : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
2. a. Nama Peneliti : Munawir
- b. NIP. : 197805152009011012
- c. Pangkat/Gol. : Lektor/III C
3. Jangka Waktu Penelitian : 1 semester
4. Sumber Dana : DIPA IAIN PURWOKERTO 2015

Purwokerto, 09 Oktober 2015

Peneliti

a.n. Ketua LP3M IAIN Purwokerto

Sekretaris LP3M

IAIN PURWOKERTO

Munawir, S.Th.I., M.S.I.

Drs. Amat Nuri, M.Pd.I.

NIP: 197805152009011012

NIP: 196307071992031007

ABSTRACT

Keberadaan al-Qur'an adalah sebagai rahmat Allah SWT untuk makhluk-Nya. Oleh karenanya, kehadiran al-Qur'an di tengah-tengah kehidupan manusia tidak ada misi lain kecuali misi kerahmatan dan kehidayahan untuk semesta. Di sisi lain, al-Qur'an adalah kalam Allah SWT yang sampainya kepada manusia melalui dua tahap, yaitu tahap pewahyuan aural dan tahap pewahyuan skriptural. Tahap pewahyuan aural adalah al-Qur'an pada masa Nabi SAW, di mana keberadaannya masih hangat dan utuh, yaitu dalam bentuk teks oral dan konteks. Sedangkan tahap pewahyuan skriptural adalah al-Qur'an pada masa kodifikasinya (pada masa Usman bin Affan), di mana keberadaannya tinggal berbentuk teks tertulis dan terpisah dari konteksnya. Fenomena ini berdampak pada kompleksitas memahami al-Qur'an. Untuk mereka yang hidup di era wahyu aural, relatif tidak ada masalah dalam memahami al-Qur'an, sebab al-Qur'an hadir dalam bentuk yang komplit, yaitu teks dan konteks, akan tetapi untuk mereka yang hidup di era wahyu skriptural jelas mengalami tingkat kesulitan tersendiri dalam memahami al-Qur'an, sebab al-Qur'an sudah berbentuk teks tertulis dan terlepas dari konteksnya, padahal mereka dituntut untuk memiliki pemahaman secara utuh sebagaimana pemahaman mereka yang di era wahyu aural. Di sinilah pentingnya studi tentang pandangan dunia al-Qur'an, sebagaimana yang menjadi studi penelitian ini, sebab studi tentang pandangan dunia al-Qur'an dapat menjembatani problem jarak antara wahyu aural dan wahyu skriptural.

Penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*) yang dalam pengumpulan datanya, sepenuhnya menggunakan telaah kepustakaan dengan menggali karya-karya yang berkaitan dengan tema penelitian. Adapun metode yang digunakan adalah *deskriptif-inferensial*, sebuah metode yang digunakan untuk mendeskripsikan segala hal yang berkaitan dengan pokok penelitian, melacak dan mensistematisasikan berbagai konsep sedemikian rupa. Selanjutnya dengan keyakinan tertentu diambillah kesimpulan umum dari bahan tentang objek persoalannya. Sedangkan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filosofis (*philosophical approach*) dan historis (*historical approach*).

Dari metode dan pendekatan di atas, diperoleh jawaban bahwa misi di balik pewahyuan al-Qur'an adalah misi kerahmatan dan kehidayahan untuk umat manusia. Misi ini berbentuk nilai-nilai universal yang menjadi pandangan dunia al-Qur'an, sementara keberadaannya terbungkus oleh teks dan lisan Arab. Para intelektual studi al-Qur'an -khususnya mereka yang mempunyai pemikiran progresif- merekomendasikan bahwa dalam membaca al-Qur'an sebaiknya tidak hanya menggunakan model pembacaan *lafziyyah* tapi juga harus menggunakan model pembacaan *siya>qiyah* (*go beyond text*), sebab nilai-nilai pandangan dunia al-Qur'an seringkali berada di balik teks. Adapun nilai-nilai pandangan dunia al-Qur'an sebagaimana yang direkomendasikan oleh para pakar studi al-Qur'an adalah: perlindungan terhadap agama, nyawa/kehidupan akal, keturunan, harta fitrah, sikap toleransi, keadilan, kemerdekaan/kebebasan, kesetaraan, keteraturan, kemulyaan, hak, keamanan, persatuan, akhlak, kedamaian, kerjasama, dan saling mengenal.

Kata Kunci: Tekstualitas Al-Qur'an, Kontekstualitas Al-Qur'an, dan *Maqa>sjid al-Qur'a>n*.



IAIN PURWOKERTO

KATA PENGANTAR

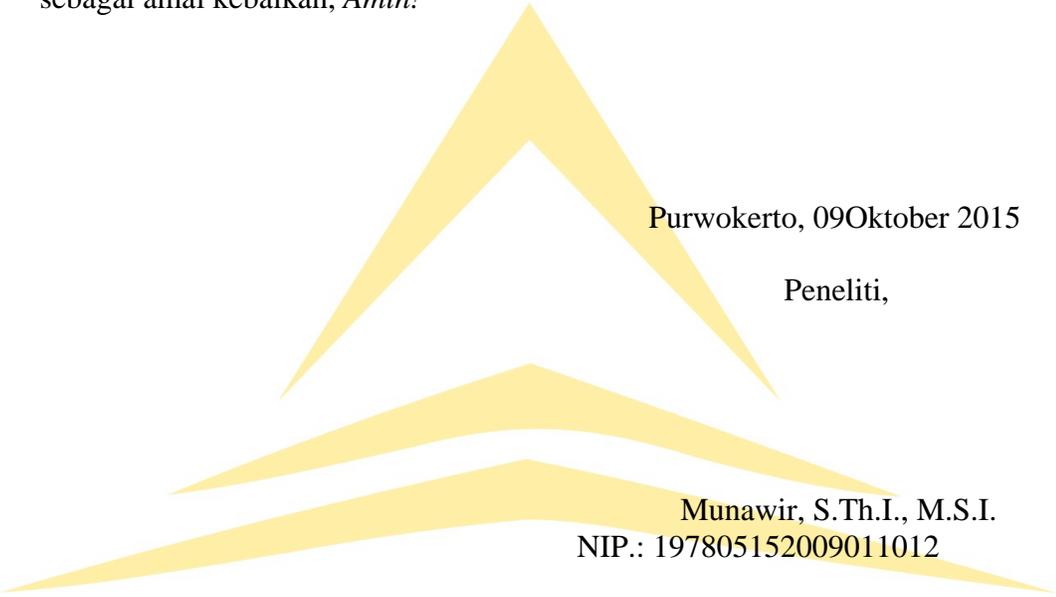
Alh}amdulilla>hi rabbil'a>lami>n, akhirnya penelitian dengan judul: PANDANGAN DUNIA AL-QUR'AN (Telaah Terhadap Prinsip-Prinsip Universal al-Qur'an) ini dapat terselesaikan. Terlepas dari hasil yang diperoleh, penelitian ini merupakan wujud dari tanggung jawab dan sebagai bagian dari proses pengembaraan serta pergulatan intelektualitas penulis, baik sebagai dosen maupun sebagai peneliti di IAIN Purwokerto.

Menyelesaikan penelitian sungguh merupakan sebuah perjalanan berharga yang banyak memberikan pelajaran kepada penulis untuk selalu menundukkan kepala bahwa penelitian ini sarat dengan kekurangan dan masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karenanya, segala kritik-konstruktif dari para pembaca sangat diharapkan demi terjadinya dialektika keilmuan untuk menemukan satu titik kebenaran.

Selanjutnya, kepada orang-orang yang berpartisipasi dalam penyusunan penelitian ini, penulis sampaikan banyak terima kasih, khususnya kepada:

1. Dr. A. Luthfi Hamidi, M.Ag. ketua IAIN Purwokerto dan jajaran pimpinan IAIN Purwokerto atas kesempatan yang diberikan kepada penulis untuk melakukan penelitian.
2. Drs. Muh. Irsyad, M.Pd.I. (Alm. *Alla>hu Yarh}am*) kepala P3M IAIN Purwokerto, sekretaris P3M. Drs. Amat Nuri, M.Pd.I., dan Kepala Pusat Bidang Penelitian Drs. Sony Susandra, M.Ag., beserta para stafnya yang telah memberikan koreksi dan masukan-masukan dalam penyusunan laporan penelitian ini.

3. Teman-teman dosen IAIN Purwokerto yang telah menajamkan pengetahuan penulis lewat diskusi-diskusi ilmiah selama ini.
 4. Duniaku (Evu Mahfudoh) dan dua Bidadari Kecilku (Hurin Hannaniya Cordova dan Ishtar Hayyun Maghza), terima kasih banyak atas semuanya. *Rabbunalla>h!*
- Semoga Allah SWT, Tuhan Yang Maha Kuasa membalas semuanya dan mencatatnya sebagai amal kebaikan, *Amin!*



Purwokerto, 09Oktober 2015

Peneliti,

Munawir, S.Th.I., M.S.I.
NIP.: 197805152009011012

IAIN PURWOKERTO

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
KATA PENGANTAR	iv
ABSTRAK	vi
DAFTAR ISI	vii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian	10
D. Telaah Pustaka	11
E. Kerangka Teori	15
F. Metode Penelitian	18
G. Sistematika Pembahasan	22
BAB II WAHYU, AL-QUR'AN, DAN MUSHAF AL-QUR'AN	
A. Wahyu dan Pewahyuan	24
B. Al-Qur'an; Verbalisasi Wahyu Menggunakan Bahasa Arab	31
C. Mushaf Usmani Kanonisasi Wahyu Berbahasa Arab	40
BAB III MAQA>S}ID AL-SYARI<'AH DAN MAQA>S}ID AL-QUR'A<N	
A. <i>Al-Maqa>s}id</i> ; Definisi dan Sejarah Awal	45
B. Dari <i>Maqa>s}id</i> <i>al-Syari>'ah</i> ke <i>Maqa>s}id</i> <i>al-Qur'a>n</i>	50
C. <i>Al-Maqa>s}id</i> ; <i>Theoretical Framework</i> dan Signifikansi	59
BAB IV PANDANGAN DUNIA AL-QUR'AN	
A. Pandangan Dunia Al-Qur'an; Definisi dan <i>Theoretical Framework</i>	65
B. Pandangan Dunia Al-Qur'an; Metode Perumusan dan Tokoh	68
C. Pandangan Dunia Al-Qur'an; Nilai-Nilai dan Contoh Penafsiran	84
BAB V PENUTUP	
A. Simpulan	91
B. Saran-saran	95

DAFTAR PUSTAKA 97



IAIN PURWOKERTO

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Peradaban Islam –sebagaimana pernyataan Nasr Hamid Abu Zaid- adalah peradaban teks.¹ Hal ini karena semua gerak dan denyut jantung Islam berorientasi pada teks, yaitu al-Qur'an. Al-Qur'an -sebagai Kalam Allah yang diperuntukkan umat manusia- karenanya mempunyai kedudukan sakral di kalangan pembacanya (baca: umat Islam).² Sakralitas al-Qur'an tidak hanya pada aspek sumbernya, tetapi juga pada spek ujaran-ujarannya, bahkan setelah mengalami kodifikasi pada masa Usman bin Affan, Mushaf-nya pun ditempatkan pada tempat yang suci. Inilah yang oleh Arkoun disebut dengan Korpus Resmi Tertutup (*Corpus Officielle Clos*).³

Memang, al-Qur'an sebagai Korpus Resmi Tertutup tidak akan mengalami perubahan. Ayat-ayatnya yang berjumlah kurang lebih 6205/6214/6220/6226/6236 ayat⁴ semenjak meninggalnya Nabi SAW tidak akan ada penambahan (*al-nus}u>s}u mutana>hiyah*). Akan tetapi, al-Qur'an sebagai

¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Ma'rifat al-Nasr: Dirasat Fi Ulu'um al-Qur'an* (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Alimah li al-Kita'b, 1993), hlm. 11-12.

² Lihat QS. al-Baqarah: 2 dan 185.

³ Korpus Resmi Tertutup artinya kanon resmi yang dibaca dan dipahami menurut penafsiran tertentu yang dianggap otoritatif dan mengabaikan kemungkinan beragamnya pemahaman. Dengan kata lain, al-Qur'an menjadi semacam 'Buku Merah' yang menjelaskan dan mengatur semua hal, dan tidak membiarkan sejenak pun bidang kehidupan berjalan tanpa ditundukkan pada aturan-aturannya. Fuad Mustafid, *Antropologi Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKis, 2009), hlm. 31.

⁴ Dikutip dari Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 28.

Kitab Petunjuk yang diperuntukkan seluruh umat manusia, dituntut untuk selalu relevan dalam segala tempat dan waktu (*li kulli zama>n wa maka>n*). Al-Qur'an -sekalipun ujarannya berupa bahasa Arab- ia tidak hanya diperuntukkan bagi orang Arab (apalagi hanya orang Arab yang sezaman dengan Nabi SAW), melainkan ia diperuntukkan bagi semua manusia sampai hari Kiamat. Dengan demikian, al-Qur'an sebagai Kalam Allah, ia akan senantiasa menyapa dan berdialog dengan siapa saja yang 'mengajaknya bicara'. Di sinilah terjadi dualisme dalam diri al-Qur'an, yaitu keabadian dan kesementaraan; keilahian dan kemanusiawian; keabsolutan dan kenisbian; keuniversalan dan keparsialan.

Dualisme yang ada pada diri al-Qur'an di atas, kemudian pada perkembangannya juga menyebabkan pada dualisme mazhab penafsiran.⁵ Pertama, mazhab penafsiran yang mengedepankan aspek keabadian, keilahian, dan keuniversalan al-Qur'an (*lafz}a>n wa ma'na>n min 'indilla>h*), sedang mazhab penafsiran yang kedua lebih mengedepankan pada aspek kesementaraan, kemanusiawian, dan keparsialan. Mazhab pertama dikenal dengan mazhab tekstualis dan tafsirnya dikenal dengan *tafsi>r bi al-ma's/u>r*,⁶ sedang mazhab

⁵ Dua mazhab di sini hanyalah simplifikasi penulis untuk menyederhanakan masalah mengenai arus utama penafsiran, yaitu arus tekstualis dan arus kontekstualis.

⁶*Tafsir bil ma's/u>r* adalah metode penafsiran dengan cara mengutip atau mengambil rujukan pada al-Qur'an, hadist Nabi, perkataan sahabat dan tabi'in. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran/Tafsir*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 227.

yang kedua dikenal dengan mazhab kontekstualis dan tafsirnya dikenal dengan *tafsi>r bi al-ra'y*.⁷

Cara pandang mazhab tekstualis berangkat dari keyakinan terhadap Al-Qur'an sebagai suatu konsep abadi (*lafz}a>n wa ma'na>n*) yang merupakan petunjuk Allah kepada para hamba-Nya. Petunjuk ini dipahami sebagai perintah dan larangan yang bersifat abadi, mengatasi sejarah dan terbebas dari campur tangan manusia dalam pembentukannya. Itu merupakan kehendak Tuhan atas hamba-Nya yang terkandung dalam firman-Nya yang diturunkan secara verbal menurut skenario yang sudah dibuat dari zaman azali. Sikap yang benar dari manusia terhadap-Nya hanyalah patuh dan taat (*sami'na> wa at}a'na>*), tanpa mempertanyakan mengenai keabsahannya dan pengertian bagian-bagiannya yang sudah jelas dan pasti.⁸

Dalam cara pandang seperti ini, wacana kemanusiaan menjadi hilang, yang tinggal hanyalah keabadiannya, atau lebih tepatnya, terjadi pencabutan wahyu (baca: al-Qur'an) dari proses historis. Demikian pula historisitas dari peristiwa kehadiran Islam dalam sejarah manusia. Kehadiran Islam dibayangkan

⁷*Tafsi>r bil ra'yi* ialah penjelasan-penjelasan yang bersendi kepada ijtihad dan akal, berpegang kepada kaidah-kaidah bahasa dan adat istiadat orang Arab dalam mempergunakan bahasanya. *Ibid*.

⁸Lebih jauh, pandangan mazhab tekstualis ini memberikan pengagungan kepada wahyu sedemikian besar sehingga orang lupa atau tidak mempedulikan adanya kenyataan historis bahwa wahyu yang diturunkan itu menggunakan bahasa manusia, tepatnya bahasa Arab pada abad ke-7 Masehi. Ketika membacanya, orang lupa akan adanya jarak yang begitu jauh antara dirinya dengan apa yang dibacanya (jarak waktu dan jarak *episteme*). Bahasa tidak bisa lepas dari aktivitas berpikir, sebagaimana ungkapan kegiatan berpikir juga dibatasi oleh bahasa. Hal ini artinya, ide-ide yang terkandung dalam al-Qur'an disampaikan dalam wadah bahasa Arab pada saat ia diturunkan yang berkait erat dengan cara pandang dan khazanah pemikiran bangsa Arab yang hidup pada waktu itu. Lihat Machasin, "Metodologi Pemikiran Islam Kontemporer Sebuah Auto Kritik", dalam Ulil Absar Abdalla dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), hlm. 20.

sebagai sebuah penyelamatan ilahiyah yang tidak mempergunakan modus manusia dan akibatnya menjadi jauh sekali dari kemungkinan ditiru oleh umat yang datang kemudian. Ketergantungan kepada campur tangan Tuhan menjadi sangat besar dalam kesadaran orang-orang yang masuk dalam mazhab ini.⁹

Berbeda dengan cara pandang mazhab yang pertama, *mazhab* kontekstualis justru kebalikannya. Mazhab ini mencoba membongkar kekudusan cara pandang mazhab yang pertama. Dalam cara pandang mazhab kontekstualis, wacana kemanusiaan dan historisnya mendapat perhatian dan penekanan yang sangat besar. Agama Islam adalah sebuah tradisi kemanusiaan yang terbentuk melalui proses sejarah manusia dalam pergulatannya dengan persoalan zamannya. Hal ini terlihat jelas dalam sejarah Nabi Muhammad SAW yang sadar akan keruntuhan moral dan sistem sosial masyarakatnya, berusaha untuk mencari pemecahan persoalan zamannya dengan menyepi di gua-gua sekeliling Makkah. Dengan demikian, khazanah tradisi dan *ta'rikh* Islam mesti dilihat sebagai khazanah tradisi dan *ta'rikh* manusiawi yang jauh dari kesyakralan dan kekudusan. Nabi SAW tidaklah tercerabut dari sifat-sifat kemanusiaan (*al-a'ra>d} al-basyariyyah*) semisal alpa, salah, dan terbakar emosi dalam semua hal yang beliau lakukan. Wahyu hanyalah membimbingnya ke jalan yang mesti

⁹ Untuk membantu memahami aliran ini, ada baiknya dibaca kesimpulan seorang penulis buku yang berisi tentang tinjauan kritis atas nalar Arab (baca: Islam), bahwa pemikir muslim, dalam pemikiran, mereka tunduk kepada kekuasaan lafal, kekuatan kaum pendahulu, dan kekuasaan *tajwi'z* (kebolehan berbuat apa saja, yakni ketiadaan kausalitas). Ketundukan ini sedemikian rupa kuatnya sehingga dapat dikatakan; akal Arab adalah akal yang berinteraksi dengan kata-kata lebih banyak daripada dengan kondsep-konsep, tidak berpikir kecuali dengan berangkat dari pokok, menuju kepadanya atau dengan bimbingannya.

ditempuh dan menjaganya agar tidak melakukan kesalahan-kesalahan besar dan terperosok dalam kesalahan tanpa kemampuan kembali kepada kebenaran.¹⁰

Dalam cara pandang mazhab kontekstualis ini, wahyu (baca: al-Qur'an) menjadi sarat dengan aspek kesejarahan. Ia berkait kelindan dengan *setting* sosial, politik, dan budaya masyarakat yang pertama kali disapanya. Al-Qur'an memang Kalam Allah, akan tetapi setelah diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dalam kisaran durasi waktu kurang lebih 23 tahun, maka ia telah menjadi wahyu yang menyejarah. Ia hadir sebagai respon terhadap krisis moral yang melanda umat manusia, khususnya Jazirah Arab. Kadang ia hadir sebagai jawaban atas pertanyaan suatu masyarakat, kadang ia hadir sebagai pemutus suatu masalah, kadang ia hadir sebagai penguat mental penyampainya (Nabi SAW), dan lain-lain. Ini semua menunjukkan bahwa al-Qur'an berdialektika dengan audiensnya. Dari sini menjadi bisa dipahami jika Nasr Hamid Abu Zaid menyebut al-Qur'an sebagai produk sejarah (*munta>j al-s/aqa>fi>*). Oleh karena itu, dalam menafsirkan al-Qur'an mazhab penafsiran ini lebih fokus pada penafsiran al-Qur'an yang substansial-kontekstual yang sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah.¹¹

Kedua mazhab penafsiran di atas seakan memang berbeda secara diametral, akan tetapi jika dipahami secara mendalam, maka kedua mazhab

¹⁰ Machasin, "Metodologi Pemikiran...", hlm. 24.

¹¹ Dengan kata lain, penafsiran terhadap al-Qur'an yang dikembangkan adalah penafsiran yang memisahkan mana unsur-unsur Islam yang merupakan kreasi budaya (pengaruh kultur Arab) dan mana yang merupakan nilai-nilai fundamental Islam. Baca Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam (dalam Teori dan Praktek)* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 19.

penafsiran di atas sebenarnya mempunyai titik temu, yaitu sama-sama ingin 'mengajak bicara' al-Qur'an dan sama-sama ingin mengambil 'sesuatu' dari al-Qur'an untuk petunjuk (pedoman) hidup. Hanya saja, sudut pandang dan paradigma pemikiran (*manhajul fikri*) antar keduanya yang berbeda menyebabkan produk penafsirannya berbeda (*muntajul fikri*). Kedua mazhab (baca: para pengusung kedua mazhab) tersebut semuanya adalah umat Islam dan keduanya ada pada satu keyakinan bahwa al-Qur'an adalah Kitab Suci dan menjadi pedoman hidup. Dengan demikian, perbedaan dalam cara mengambil sesuatu dari al-Qur'an antar keduanya dapat dikatakan sebagai 'ijtihad' untuk mendapatkan kebenaran. Sebagai ijtihad, memang ijtihad keduanya tidak bisa saling membatalkan karena *al-ijtihadu la yunqadhu bi al-ijtihadi*,¹² akan tetapi dengan melihat sisi ekstrim keduanya (mazhab pertama ekstrim kewahyuan, sedang mazhab kedua ekstrim kesejarahan), maka dari situ kemudian memunculkan adanya mazhab ketiga yang merupakan gabungan dari keduanya. Dengan kata lain -merujuk pada pola dialektika Hegel-, maka mazhab pertama sebagai tesis, mazhab kedua sebagai antitesis, dan mazhab ketiga sebagai sintesis.

Kerangka berpikir mazhab ketiga ini adalah meyakini adanya sesuatu yang absolut (keabadian) pada diri al-Qur'an sekaligus pada saat yang sama juga meyakini adanya sesuatu yang relatif (kesementaraan) pada diri al-Qur'an. Al-

¹²Husnul Haq, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyah Al-Muyassarah* (Purwokerto: An-Najah Press, 2014), hlm. 116.

Qur'an sebagai wahyu yang turun pada komunitas yang kongkret (masyarakat Arab) dengan sendirinya al-Qur'an akan dipengaruhi oleh sifat dan keadaan khusus yang ada pada komunitas tersebut, tetapi sebagai Kitab yang melanjutkan tradisi pewahyuan sebelumnya, al-Qur'an juga mengandung aspek-aspek universal (absolut).¹³ Sesuatu yang absolut yang ada pada diri al-Qur'an adalah prinsip-prinsip universalnya, sedangkan sesuatu yang relatif pada diri al-Qur'an adalah wadah/teknis pelaksanaan prinsip-prinsip universal tersebut. Meminjam istilah Abdurrahman Wahid, sesuatu yang absolut tersebut adalah *spirit* inspirasi al-Qur'an (nilai-nilai etis al-Qur'an) dan sesuatu yang relatif tersebut adalah *spirit* aspirasi al-Qur'an (kongkritisasi nilai-nilai etis al-Qur'an tersebut).¹⁴

Berdasarkan kerangka pemikiran (mazhab ketiga) di atas, siapa saja yang ingin mengajak bicara al-Qur'an dan apalagi ingin menjadi juru bicara al-Qur'an,¹⁵ maka ia harus bertumpu pada prinsip-prinsip universal al-Qur'an tersebut. Inilah pandangan dunia (*worldview*) al-Qur'an. Suatu nilai etis yang transenden dari Allah (tidak berubah karena perubahan waktu dan perbedaan tempat) dan terbungkus dalam sebuah baju berupa kalimat dan kata-kata Arab.

Dengan demikian, membaca al-Qur'an bukan sekedar membaca teks-teks Arab

¹³ Berkaitan dengan keberadaan al-Qur'an yang seperti disebutkan di atas, Adonis mengistilahkan dengan al-abadiyyah al-mutazammimah (wahyu abadi yang menubuhkan diri dalam waktu dan sejarah kongkret dan particular. Adonis, *Al-Nas} al-Qur'a>niy wa Afaq al-Kita>bah* (Beirut: Dar al-Adab, 1993), hlm. 30.

¹⁴ Dawam Raharjo, "Teks Peradaban dan Hermeneutika Al-Qur'an", dalam Abd Moqsih Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. xxii.

¹⁵ Mengacu pada pernyataan Sayyidina Ali: "*Sesungguhnya al-Qur'an teks mati/bisu yang terhimpun dalam dua sampul, hanya orang-oranglah (para juru bicara al-Qur'an) yang membuatnya hidup/bisa bicara kepada manusia*". *Ibid.*, hlm. 121.

yang tercantum dalam Mushaf, tetapi sekaligus membaca pesan-pesan moral yang menjadi *mainstream* pewahyuan al-Qur'an. Pembacaan seperti ini meniscayakan adanya keinsafan mengenai teks al-Qur'an dan sekaligus konteks yang melatarbelakanginya. Teks yang dibaca dalam al-Qur'an sekarang ini adalah sebagian dari wahyu yang harus dilengkapi dengan pemahaman atas konteks kongkret tempat wahyu dahulu turun.

Di tengah ramainya gerakan-gerakan Islam transnasional yang memperjuangkan agar umat Islam kembali kepada al-Qur'an secara tekstualis, maka model pembacaan al-Qur'an dengan berorientasi pada pandangan dunia al-Qur'an mendapatkan momentumnya. Pandangan yang meletakkan al-Qur'an semata-mata sebagai teks yang terisolasi dari kenyataan di sekitarnya dan atas dasar itu kemudian ditarik kesimpulan bahwa ajaran-ajaran tertentu adalah bersifat mengikat dan permanen hanya karena ada ketentuan harfiahnya dalam al-Qur'an, tentu tidak bisa diterima secara mentah-mentah. Ada visi etis yang melandasi teks-teks al-Qur'an, sehingga gerakan kembali kepada al-Qur'an adalah gerakan kembali kepada visi etis al-Qur'an yang universal.

Di sinilah signifikansi dari penelitian yang penulis lakukan, yaitu memetakan sesuatu yang absolut-universal dan sesuatu yang relatif-partikular dari al-Qur'an; menelusuri sesuatu yang absolut dari al-Qur'an dengan tidak hanya melihat dari bentuk verbal *nas} qat}'i> al-dala>lah*-nya saja, melainkan sampai pada prinsip-prinsip universalnya. Dengan kata lain, penelitian ini memfokuskan pada upaya-upaya (baca: percikan-percikan pemikiran) para

intelektual muslim dalam melakukan pembacaan *go beyond teks* (menyeberangidi balik teks) untuk menengok dan meneguhkan visi-visi etis al-Qur'an yang universal.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang masalah di atas, maka dapat dirumuskan pokok-pokok permasalahan yang dijadikan landasan dalam pembahasan penelitian ini. Untuk ini, maka secara rinci masalah tersebut dirumuskan ke dalam pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana *theoretical framework* penafsiran yang berbasis pada pandangan dunia al-Qur'an?
2. Bagaimana metode merumuskan pandangan dunia al-Qur'an?
3. Apa saja nilai-nilai yang menjadi pandangan dunia al-Qur'an?

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, tujuan yang ingin dicapai penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan dan mendeskripsikan *theoretical framework* penafsiran yang berbasis pada pandangan dunia al-Qur'an
2. Menjelaskan dan mendeskripsikan metode untuk merumuskan pandangan dunia al-Qur'an.

3. Menjelaskan dan mendeskripsikan nilai-nilai yang menjadi pandangan dunia al-Qur'an.

Sedangkan signifikansi penelitian ini adalah:

1. Mengetahui *theoretical framework* penafsiran yang berbasis pada pandangan dunia al-Qur'an, sehingga dapat dipahami secara jelas dan runtut kerangka berpikir dan basis argumentasi penafsiran berbasis pandangan dunia al-Qur'an.
2. Mengetahui metode untuk merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, sehingga menjadi jelas acuan pemikiran (*manhajul fikri*) yang digunakan dalam menemukan nilai-nilai universal al-Qur'an.
3. Mengetahui nilai-nilai universal yang menjadi pandangan dunia al-Qur'an, sehingga dapat dijadikan pijakan untuk menafsirkan (baca: mengajak bicara dan sekaligus menjadi juru bicara) al-Qur'an karena sudah terpilah secara jelas antara aspek normatif dan historis dari wahyu Allah yang 'menyejarah' dengan masyarakat Arab tersebut.

D. Telaah Pustaka

Untuk mendukung penelaahan yang lebih integral dan komperhensif, maka penulis berusaha melakukan tinjauan lebih awal terhadap pustaka (karya-karya) yang mempunyai relevansi dengan objek yang diteliti. Tinjauan karya atau tulisan yang membahas tentang pandangan dunia al-Qur'an ini dilakukan dalam

rangka mengetahui batas penelitian sekaligus nilai beda penelitian ini dengan penelitian lainnya, sehingga dapat terhindar dari kemungkinan adanya duplikasi.

Tema pandangan dunia al-Qur'an sebagaimana yang menjadi objek bahasan penelitian ini sebenarnya adalah identik dengan tema *maqasid*. Berkaitan dengan tema ini, sebelum masuk pada telaah karya-karya kontemporer, ada beberapa karya klasik yang dapat dikatakan sebagai embrio kajian mengenai pandangan dunia al-Qur'an atau *al-maqasid* yang perlu disajikan terlebih dahulu.

Di antara karya-karya tersebut adalah *al-Burhan Fi Usul al-Fiqh* karya Abu al-Ma'ali al-Juwaini.¹⁶ Karya ini dapat dikatakan sebagai karya fikih pertama yang mengemukakan sebuah teori tentang 'jenjang-jenjang kebutuhan dasar' atau yang kita kenal sekarang ini dengan konsep *maqasid*. Ada lima jenjang yang dikemukakan oleh al-Juwaini, yaitu *al-daru'riyat* (keniscayaan), *al-hajjat al-'ammah* (kebutuhan publik), *al-makrumat* (tindakan moral), *al-mandubat* (anjuran-anjuran), dan apa yang tidak dapat dikembalikan kepada maksud yang spesifik.

Kemudian tokoh berikutnya yang mengembangkan teori al-maqasid adalah Abu Hamid al-Ghazali (murid al-Juwaini) dengan karyanya yang berjudul

¹⁶ Abu al-Ma'ali al-Juwaini, *Al-Burhan Fi Usul al-Fiqh* (Mansurah: al-Wafa, 1998).

al-Mustasfa> (sumber yang murni).¹⁷ Dalam karya ini, al-Gazali mengurut keniscayaan yang dirumuskan oleh al-Juwaini menjadi 1) keimanan, 2) jiwa, 3) akal, 4) keturunan, dan 5) harta. Al-Gazali juga merumuskan sebuah istilah baru kaitannya dengan keniscayaan al-Juwaini> yaitu *al-h}ifz}*(pelestarian).

Karya lainnya adalah *Qawa>id al-Ah}ka>m fi> Mas}a>lih} al-Ana>m* (Kaidah-Kaidah Dasar tentang Kemaslahatan Manusia) karya al-Izz bin Abd al-Sala>m.¹⁸ dalam karyanya ini, selain pembahasannya tentang maslahat dan madarat, al-Izz menghubungkan kesahan aturan dengan tujuannya dan hikmah di baliknya. Karya berikutnya adalah *al-Faru>q* tulisan Imam al-Qarafi>. Rumusan *al-maqa>sid* yang dikembangkan al-Qarafi> adalah melalui pembedaan terhadap berbagai macam perilaku/tindakan Nabi SAW berdasar niat (maksud) dari Nabi SAW sendiri.al-Qarafi> melihat ada empat posisi yang harus diperhatikan, yaitu posisi: 1) sebagai seorang Nabi SAW, 2) sebagai mufti, 3) sebagai seorang hakim, dan 4) sebagai kepala negara.¹⁹

Selanjutnya, ada karya milik Al-Sya>tibi> yang berjudul *Al-Muwa>faqa>t Fi> Us}u>l al-Syari>'ah* (Harmonisasi Asas-asas Syari'at).²⁰ Melalui karyanya ini, al-Sya>tibi berkesimpulan bahwa aturan mana pun yang dibuat atas nama Syari'at tidak dapat (boleh) melangkahi *al-maqa>s}id*. Dengan kesimpulan

¹⁷ Abu> Ha>mid al-G}azali>, *Al-Mustasfa> Fi> Ilm al-Us}u>l* (Beiru>t: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 1413 H).

¹⁸ Al-Izz bin Abd al-Sala>m, *Qawa>id al-Ah}ka>m fi> Mas}a>lih} al-Ana>m* (Beiru>t: Da>r al-Nasr, t.th.)

¹⁹ Syihābuddīn al-Qarāfī, *Kitāb al-Farūq* (Kairo: Dār al-Ma'rīfah, t.th.), hlm. 105-208.

²⁰ Al-Sya>tibi, *Al-Muwa>faqa>t Fi> Us}u>l al-Syari>'ah* (Beiru>t: Da>r al-Ma'ri>fah, t.th.)

seperti ini, al-Syatibi mendudukan *al-maqasid* sebagai pengatur utama hukum-hukum islami.

Adapun karya-karya kontemporer yang berkaitan dengan pandangan dunia al-Qur'an antara lain buku karya Fazlur Rahman yang berjudul *Major Themes in The Qur'an*.²¹ Dalam bukunya ini Fazlur Rahman ingin menyajikan sebuah tafsir yang tematis dengan refleksi filosofis. Ada delapan (8) perkara yang menjadi kajian tematiknya, yaitu Tuhan, Manusia sebagai Individu, Manusia Anggota Masyarakat, Alam Semesta, Kenabian dan Wahyu, Eskatologi, Setan dan Kejahatan, dan Lahirnya Masyarakat Islam.

Selanjutnya, buku yang berjudul *Toward An Islamic Reformation* karya Abdullah Ahmad al-Na'im.²² Mengikuti contoh yang ditinggalkan gurunya – Mahmud Muhammad Taha – al-Na'im lewat buku ini merumuskan ulang mengenai definisi qat'i dan zanni. Di samping itu, ia juga membagi ayat-ayat al-Qur'an dalam cara yang ditempuh oleh ulama klasik tetapi dengan pemaknaan baru, yaitu ayat Makiyyah dan Madaniyyah. Ayat-ayat Makiyyah lebih relevan dijadikan sebagai usaha merumuskan hirarki nilai baru dalam Islam, sebab umumnya ayat-ayat Makiyyah berisi konsep-konsep etis universal, sedangkan ayat-ayat Madaniyyah lebih banyak berkaitan dengan cara

²¹ Fazlur Rahman, *Major Themes in The Qur'an*, Terj. Anas Muhyidin, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1966).

²² Abdullah Ahmad al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

penerjemahan konsep-konsep etis itu ke dalam konteks yang spesifik yaitu Madinah.

Berikutnya buku yang berjudul *Metodologi Studi Al-Qur'an* karya Abd Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukani, dan Ulil Absar Abdalla.²³ Buku ini menitikberatkan pada pentingnya menafsirkan al-Qur'an melampaui tekstualitasnya (*go beyond text*). Penafsiran yang tidak terjebak pada makna tekstual, melainkan penafsiran yang berbasis pada dialektika antara teks, konteks, dan kontekstualitas.

Ada lagi, buku yang bisa diacu dalam telaah pustaka penelitian ini yaitu buku yang ditulis oleh Jaser Audah yang berjudul *Al-Maqasid Untuk Pemula*.²⁴ Pada paparan awal buku ini dibahas tentang perbedaan antara *maqasid* dan *masalih* sedangkan pada paparan akhir buku ini adalah *al-maqasid* untuk pembaruan islami kontemporer.

Berdasarkan penelaahan terhadap pustaka-pustaka di atas, dapat disimpulkan bahwa secara umum ada dua kelompok kajian tentang pandangan dunia al-Qur'an (baca: *al-maqasid*) yaitu kelompok ahli fikih (ushul fikih) dan kelompok ahli studi al-Qur'an. Dari kedua kelompok tersebut, penulis melalui penelitian ini ingin menelusuri evolusi konsep *al-maqasid* (pandangan dunia al-Qur'an) antara ahli fikih (ushul fikih) dan ahli studi al-Qur'an. Penelitian ini

²³ Abd Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukani, dan Ulil absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002).

²⁴ Jaser Auda, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, Terj. Ali Abdelmon'im (Yogyakarta: Suka Press, 2002).

mungkin bukan sesuatu yang baru, akan tetapi mengingat kajian *al-maqa>sjid* kaitannya dengan studi al-Qur'an masih relatif sedikit (di banding dalam kajian fikih (ushul fikih), maka penelitian ini di samping memiliki posisi sebagai pengkayaan khazanah studi al-Qur'an (khususnya kajian *maqa>sjid* al-Qur'an) juga sebagai *ta'ki>d li al-ra'yi* bagi karya-karya sebelumnya.

E. Kerangka Teoritik

Penelitian ini secara garis besar berupaya mendeskripsikan pandangan dunia al-Qur'an, dengan *stressing point* pada dialektika antara wahyu dan realita; yang abadi dan yang sementara; nilai-nilai universal dan kongkritisasi nilai-nilai universal tersebut dalam al-Qur'an.

Sebagaimana telah diketahui bahwa persinggungan antara teks (wahyu) dengan realita memiliki maknanya tersendiri karena sejatinya teks (al-Qur'an) lahir bukan dalam ruang yang kosong (*vacum historis*). Sebaliknya, ia selalu muncul seiring dengan konteks realitas yang terus berkembang. Sudah barang tentu teks dalam hal ini memiliki pemaknaan yang luas menyangkut diktum-diktum nash yang terintegrasi dengan konteks pengalaman sejarah umat manusia. Kenyataan sejarah juga menunjukkan terjadinya dialog intergral antara nash (teks al-Qur'an) dengan realitas masyarakat; ketika terjadi persoalan hukum di masyarakat, lalu teks al-Qur'an turun untuk merespons. Dengan demikian, tentunya dapat dimaklumi jika penempatan temuan hukum sesuai konteks realitas

adalah bentuk lain dari penerapan nilai-nilai etis yang amat dianjurkan dalam ajaran Islam.

Nabi Muhammad SAW –sebagaimana rasul-rasul sebelumnya- adalah seseorang yang berbicara kepada manusia atas nama kalam Allah (wahyu).²⁵ Wahyu²⁶ yang mendukung dan memperteguh kenabian Muhammad tidaklah berbedadengan wahyu kenabian-kenabian sebelumnya. Semuanya serupa dan berkontinuitas karena tujuan dan sumbernya satu.²⁷ Dari sinilah, al-Qur'an disebut sebagai wahyu (revelasi) dalam konteks kenabian Muhammad SAW.

Muhammad sebagai seorang Nabi dan Rasul mempunyai ketinggian rasa, keluhuran budi, dan kejujuran dalam menjalankan syari'at Allah. Ia adalah makhluk terbaik dan termulia yang dikaruniai wahyu dari Tuhan. Bagi umat Islam, wahyu (baca: Al-Qur'an) merupakan komunikasi dari Tuhan kepada umat

²⁵ Lihat QS. Al-Nisa': 163-164, yang artinya : “*Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Nuh dan nabi-nabi yang kemudiannya, dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Yaqub, dan anak cucunya Isa, Ayyub, Yunus, Harun, dan sulaiman. Dan kami berikan Zabur kepada Dawud (ayat: 163)*” Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung” (ayat: 164). Departemen Haji dan Wakaf Saudi Arabia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Madinah: Mujamma' Khadim al-Haramain al-Syarafain Raja Fahd, 1412 H), hml.150-151.

²⁶ Wahyu menurut Muhammad Abduh adalah *mas}dar* (kata dasar) dari kata ‘*wah}a>/auh}a>*’ yang berarti ’berita, baik berita itu disampaikan secara tertulis maupun lisan. Dengan kata lain, wahyu adalah segala berita dari seseorang kepada orang lain agar diketahui. Dalam perkembangannya, kemudian kata wahyu dipakai untuk menunjukkan pada segala berita yang disampaikan Allah kepada para nabi-Nya. Adapun secara istilah, wahyu (masih menurut Abduh) adalah pengetahuan yang didapat seseorang dari dalm dirinya dengan penuh keyakinan bahwa pengetahuan itu datang dari Allah SWT, baik melalui perantara maupun tidak. Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, Terj. Ahmad Firdaus A.N. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm.144.

²⁷ Abu> Ja'far bin Jari>r al-T}abari>, *Ja>mi'al-Baya>n Fi> Tafsir al-Qur'a>n*, juz V (Beriu>t: Da>r al-Ma'arif,t.th.), hml.20.

manusia yang dilakukan untuk rencana dan tujuan tertentu²⁸ melalui perantara individu terpilih, yaitu Muhammad SAW. Oleh karenanya, Nabi Muhammad sebagai individu pilihan Allah SWT tentu bertanggung jawab terhadap penyampaian ajaran-ajarannya.²⁹

Dari sini, substansi doktrin yang terdapat dalam wahyu bukanlah hasil rekayasa intelek Nabi SAW semata melainkan dari Tuhan. Dengan kata lain, sifat wahyu kenabian adalah sesuatu yang tidak diperoleh melainkan merupakan suatu yang terberi, sehingga teks wahyu (al-Qur'an) dianggap memiliki kebenaran mutlak.³⁰ Di sinilah muncul konsep kemaksuman pada diri seorang nabi (baca: Muhammad SAW).

Akan tetapi, terlepas dari semua itu paparan diatas, Nabi SAW di samping sebagai seorang yang ma'sum adalah juga sebagai seorang manusia biasa, di mana ketika Nabi SAW menyampaikan teks wahyu pastilah tidak lepas dari situasi kondisi yang melingkupi masyarakat pada masa itu. Dengan kata lain, mustahil Nabi SAW berbicara dalam ruang yang hampa sejarah. Bagaimanapun juga, sebuah gagasan atau ide, termasuk dalam hal ini Nabi SAW selalu *based on historical problems*, yakni terkait dengan problem historis-kultural waktu itu.³¹

²⁸Disamping sebagai justifikasi terhadap kenabian seseorang, juga merupakan sumber inspirasi yang pasti yang harus dijadikan pedoman bagi manusia dalam operasionalisasi ajaran (doktrin). Mustafa, *Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 1971), hlm.137.

²⁹ Fazhur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, Terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm.117.

³⁰Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1982), hlm.101.

³¹Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud Studi Krisis Hadis Nabi Pendekatan Sosio- Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2001), hlm.25.

Di sinilah kiranya perlu dilakukan pemilihan terhadap segala apa yang keluar dari Nabi SAW (baca: al-Qur'an), mana yang bernilai ilahi dan mana yang bernilai manusiawi; mana yang ajaran dan mana yang tradisi; mana yang universal dan mana yang parsial (lokal dan temporal). Inilah sebenarnya landasan epistemologi pandangan dunia al-Qur'an. Kerangka pemikiran seperti inilah yang akan dijadikan penulis sebagai kerangka teori dalam penelitian ini.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yakni penelitian yang dalam pengumpulan data sepenuhnya menggunakan telaah pustaka *an sich*. Artinya, penelitian ini akan didasarkan pada data tertulis, baik yang berbentuk buku, jurnal, atau artikel lepas yang ada relevansinya dengan objek studi penelitian di atas. Adapun sumber data primernya adalah karya Jaser Audah, yang berjudul *Al-Maqasid Untuk Pemula* dan karya Abd Moqsith Ghazali dkk yang berjudul *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Untuk karya pertama, akan menjadi sumber primer dalam konsep *maqasid*, sedang karya yang kedua akan menjadi sumber primer untuk studi al-Qur'an, sehingga dua karya tersebut penulis anggap representatif untuk kajian pandangan dunia al-Qur'an dalam penelitian ini. Sedangkan sumber data sekundernya adalah segala sumber tertulis baik berbentuk buku, jurnal, atau artikel lepas yang berkaitan dengan seputar tema

pandangan dunia al-Qur'an yang dihasilkan oleh penulis lain, namun tetap dianggap valid.

Oleh karena itu, metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah *deskriptif-inferensial*, Sebuah metode yang digunakan untuk mendeskripsikan segala hal yang berkaitan dengan pokok penelitian, melacak dan mensistematisasikan berbagai konsep sedemikian rupa. Selanjutnya dengan keyakinan tertentu diambil kesimpulan umum dari bahan tentang objek persoalannya.³² Dengan demikian, dengan metode ini, kajian dalam tulisan ini tidak terhenti hanya pada taraf deskriptif tetapi dilakukan sampai taraf inferensial (dapat ditarik kesimpulan).

Adapun pendekatan yang dipakai dalam penelitian ini, adalah:

1. Pendekatan Filosofis (*Philosophical Approach*)

Dengan pendekatan ini dimaksudkan untuk meninjau, menganalisis, dan memecahkan permasalahan dengan melalui sudut tinjauan dan cara berpikir filosofis. Lebih jauh, pendekatan ini menjelaskan bahwa berpikir filosofis merupakan ikhtiar berpikir secara radikal. Radikal artinya mulai dari radikal (akarnya) suatu gejala yang hendak dipermasalahkan dan dengan

³²Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah* (Bandung: Transito, 1980), hlm. 139-140. Lihat juga, Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 336.

penjagaan yang radikal itu filsafat berusaha untuk sampai pada kesimpulan yang universal.³³

Permasalahan yang relevan dengan pendekatan filosofis ini adalah konsep *maqasid* (nilai-nilai universal) dalam al-Qur'an. Hal ini karena, *maqasid* adalah sesuatu yang sifatnya ada di balik teks, dengan demikian untuk dapat menemukan *maqasid* diperlukan pembacaan teks al-Qur'an secara radikal (ke akar-akarnya).

2. Pendekatan Historik (*Historical Approach*)

Dengan pendekatan ini dimaksudkan sebagai upaya meninjau, menelaah, dan menganalisis permasalahan-permasalahan yang menjadi objek studi dari sudut pandang kesejarahan.³⁴ Sayid Quthb menyatakan bahwa historik bukanlah peristiwa melainkan tafsiran peristiwa itu dan pengertian mengenai hubungan-hubungan nyata dan tidak nyata yang menjalin seluruh bagian serta memberinya dinamis waktu dan tempat. Olah pikir yang digunakan dalam pendekatan ini mengikuti pola pikir genetik atau pola perkembangan yakni memahami gejala sesuatu bertolak dari asumsi adanya proses perkembangan dari yang elementer menjadi lebih sempurna.³⁵

³³ Musa Asy'ari, *Filsafat Islam Sunnah Nabi SAW dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 1999), hlm. 3-4.

³⁴ Pendekatan ini muncul pada abad ke-19 M dengan tokoh utamanya adalah Leopold Von Ranke (1795-1886), seorang sejarawan terkemuka Jerman. Historisme muncul berbarengan dengan munculnya teori evolusi Charles Darwin (1809-1882). May Rachmawati dan Yudhi R (ed.), *Al-Qur'an Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan* (Bekasi: Gugus Press, 2002), hlm. 85.

³⁵ Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Raka Press, 1989), hlm. 99.

Terapan pendekatan historik dalam studi ini ialah berusaha menetapkan dan menjelaskan dengan teliti tentang kenyataan hidup dari objek yang diteliti. Dalam hal ini adalah aspek evolusi konsep *maqasid* dalam diskursus studi Islam, khususnya studi al-Qur'an.

Berdasarkan semua hal di atas, secara teknis langkah yang akan ditempuh dalam penelitian ini adalah:

1. Mengumpulkan data-data seputar wacana (*discourse*) *maqasid* dalam Islam dan khususnya dalam studi al-Qur'an.
2. Mengumpulkan dan membahas permasalahan yang berkaitan dengan *theoretical framework* dan landasan epistemologi pola penafsiran berbasis pandangan dunia (nilai-nilai universal) al-Qur'an.
3. Mengkaji secara mendalam hubungan antara keabadian dengan kesementaraan; antara keilahian dengan kemanusiaan, antara normatif dengan historis; antara universal dengan partikular (lokal dan temporal) dalam al-Qur'an. Pengkajian mendalam ini diupayakan agar temuan penelitian ini dapat dijadikan pijakan untuk rumusan nilai-nilai universal al-Qur'an, yang pada akhirnya berguna (mempunyai nilai praksis) untuk menafsirkan *al-Qur'an al-Karim*.

G. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian ini dapat dilakukan dengan runtut dan terarah, maka penulisannya dibagi menjadi lima bab yang disusun berdasarkan sistematika berikut ini:

Bab Pertama, berisi pendahuluan yang meliputi, latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan signifikansi penelitian, telaah pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab Kedua, memuat Wahyu, al-Qur'an, dan Mushaf al-Qur'an. Bab ini membahas dialektika antara wahyu terucap menggunakan bahasa Arab (wahyu aural) dan wahyu tertulis dalam bentuk Mushaf (wahyu skriptural). Pembahasan di dalamnya meliputi proses perjalanan wahyu dalam *al-Lauh} al-Mahfu}z}*, wahyu dalam al-Qur'an, dan wahyu dalam Mushaf al-Qur'an.

Bab Ketiga, memaparkan bahasan seputar konsep *maqas}id al-Sya}ri}>'ah* dan *maqas}id al-Qur'a}n*. Cakupan bahasan dalam bab ini adalah definisi *maqas}id*, evolusi *maqas}id al-Sya}ri}>'ah* ke *maqas}id al-Qur'a}n*, dan signifikansi *maqas}id* dalam Islam.

Bab Keempat, menyajikan bahasan tentang pandangan dunia al-Qur'an. Pokok bahasan utamanya adalah tekstualitas dan kontekstualitas al-Qur'an, *theoretical framework*, metode perumusan (pembacaan *go beyond text*), dan nilai-nilai pandangan dunia al-Qur'an.

Bab kelima, adalah bagian penutup dalam penelitian ini yang mencakup simpulan, saran-saran, dan daftar pustaka.



BAB II

WAHYU, AL-QUR'AN, DAN MUSHAF AL-QUR'AN

A. Wahyu dan Pewahyuan

1. Definisi Wahyu

Secara etimologi, ada beberapa ungkapan yang dikemukakan ulama dalam memaknai kata wahyu. Beberapa ungkapan yang dimaksud antara lain:

Wahyu yang berarti “isyarat yang cepat”, seperti terjemah QS. Maryam: 11: “...lalu Ia mewahyukan (memberi isyarat) kepada mereka, hendaklah kamu bertasbih di waktu pagi dan petang”.¹

Wahyu yang berarti memberi tahu/informasi dengan sembunyi, seperti terjemah QS. al-An'a>m: 112: “Dan demikianlah Kami jadikan tiap-tiap nabi itu musuh-musuhnya, yaitu syaitan manusia dan jin. Sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain dengan ucapan-ucapan indah yang memperdayakan”.²

Wahyu yang berarti perintah, seperti terjemah QS. al-Ma>'idah: 111: “Dan ingatlah ketika Aku mewahyukan (memerintahkan) kepada pengikut Isa, yaitu berimanlah kamu sekalian kepada-Ku dan kepada rasul-Ku...”.³

¹ Departemen Agama RI, *Al Quran dan Terjemahnya* (Semarang: CV. ALWAAH, 1993), hlm. 463.

² *Ibid.*, hlm. 206.

³ *Ibid.*, hlm. 182.

Wahyu yang berarti ilham, seperti terjemah QS. al-Qas{a>s}: 7: “Dan Kami telah wahyukan (ilhamkan) kepada ibu Musa, susukanlah dia”.⁴

Dari beberapa pernyataan al-Qur’an tentang wahyu di atas, maka secara umum dapat disimpulkan bahwa arti kata “*wahy*” berkisar sekitar: “*al-isyarat al-sari’ah*” (isyarat yang cepat), “*al-ilham*” (ilham), “*al-i’lam al-khafi*” (pemberitahuan yang bersifat tertutup dan tidak diketahui pihak lain), dan “*al-kalam al-khafi al-sirri*” (pembicaraan yang bersifat tertutup dan tidak diketahui pihak lain dan cepat).

Dari beberapa kisaran arti kata wahyu di atas, secara konklusif Rasyid Rida menyimpulkan bahwa dalam arti *lughawinya*, “*wahy*” adalah “pemberitahuan yang bersifat tertutup dan tidak diketahui pihak lain dan cepat serta khas hanya kepada yang dituju”⁵

Sedangkan secara terminologi, wahyu itu terbagi menjadi dua pengertian, yaitu wahyu dalam arti *inza>l* yang artinya ‘memberi wahyu’ (proses pewahyuan) dan wahyu dalam arti *muh}a> bih* yang artinya ‘yang diwahyukan’ (produk pewahyuan). Dalam hal ini, bukan wahyu yang berarti *muh}a> bih* yang dibahas, tetapi wahyu dalam arti *inza>l*.

Al-Zarqani> menyatakan wahyu adalah pemeberitahuan Allah SWT kepada hamba-Nya yang dipilih akan segala sesuatu yang Ia kehendaki untuk

⁴ *Ibid.*, hlm. 610.

⁵ Rasyid Rida, *al-Wahy al-Muhammadiyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ñidlamiyyah, 2005), hlm.

menampakkannya dari berbagai hidayah dan pengetahuan, akan tetapi dengan cara rahasia dan tidak biasa bagi manusia.⁶

Ahmad Ali mendefinisikan wahyu adalah pemberitahuan rahasia yang bersumber dari Allah kepada hamba-Nya yang terpilih, dengan jalan yang tidak biasa bagi manusia, adakalanya dengan ilham dan adakalanya dengan perantara.

Muhammad Abduh mengatakan wahyu adalah pengetahuan yang didapat oleh seseorang dari dalam dirinya disertai keyakinan bahwa hal tersebut dari Allah SWT baik dengan perantara ataupun tidak.

Dari beberapa pendapat ulama tentang definisi wahyu di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa wahyu adalah pemberitahuan/informasi secara tersembunyi dan cepat (tanpa dipelajari/dipikirkan terlebih dahulu) dari Allah kepada para nabi/rasul untuk disampaikan kepada umat manusia guna dijadikan pegangan hidup.

Sebagai pertimbangan definisi di atas, ada baiknya sedikit dikutip pengertian wahyu menurut Izutsu. Dari segi semantik, Izutsu membedakan wahyu menjadi tiga kelompok. *Pertama*, komunikasi. Ini mengandaikan bahwa di dalam komunikasi terdapat lebih dari satu orang, minimal dua orang. *Kedua*, tidak harus bersifat verbal. Dengan kata lain, isyarat-isyarat

⁶ Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi Ulum al-Qur'an* (Beirut-Libanon: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1995 M/1415 H Jilid I).

yang digunakan dalam komunikasi tidak selalu bersifat linguistik. *Ketiga*, selalu terdapat hal-hal yang bersifat misterius, rahasia, dan pribadi.⁷

Dengan itu semua, maka makna sentral wahyu dalam bahasa Arab adalah “pemberian informasi secara tersembunyi”. Kata ini tentunya juga mengandung nilai rahasia yang hanya dapat dipahami oleh orang-orang yang terlibat dalam tindak komunikasi. Sementara dalam komunikasi tersebut, terkadang menggunakan media bahasa dan terkadang melalui simbol.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa informasi/pewahyuan itu harus mengandung tiga unsur yang saling terkait, yaitu; *pertama*, adanya dua subjek yang terlibat dalam komunikasi, *kedua*, adanya media komunikasi, dan *ketiga*, media itu harus berjalan secara samar, tersembunyi, dan hanya dipahami oleh dua subjek yang terlibat dalam komunikasi tersebut.

2. Cara-cara Pewahyuan

Adapun informasi mengenai cara-cara pewahyuan dapat dirujuk pada

QS. al-Syu>ra>: 51 yang terjemahannya sebagaimana berikut:

“Dan tiada manusia yang Allah berfirman kepadanya, kecuali dengan wahyu, atau dari belakang tirai, atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan izin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana”⁸

⁷⁷ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fskhri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 171-173.

⁸ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 791.

Dari ayat di atas, ada tiga wahyu yang dikaruniakan kepada umat manusia; 1) pewahyuan dengan wahyu, 2) pewahyuan dengan mendengarkan suara dari belakang hijab/tirai, 3) pewahyuan dengan perantaraan malaikat. *Pewahyuan pertama* adalah wahyu dalam pengertian bahasanya yang asli, yaitu isyarat yang cepat (mengenai suatu kebenaran yang disampaikan ke dalam hati seseorang), seperti wahyu kepada Nabi Ibrahim untuk menyembelih Ismail. *Pewahyuan kedua* adalah wahyu yang disampaikan dari belakang tirai, seperti wahyu kepada Nabi Musa. *Pewahyuan ketiga* adalah wahyu dari Tuhan yang disampaikan kepada seseorang melalui perantara malaikat (Jibril). Pewahyuan dengan cara ini adalah pewahyuan paling tinggi yang hanya terbatas pada para rasul, ia tidak hanya sekedar berbentuk konsep, tetapi dibungkus dengan kata-kata, dan inilah yang disebut dengan *wahyu matluw*, sebagaimana kewahyuan al-Qur'an.

Khusus untuk jenis pewahyuan yang ketiga di atas, yaitu pewahyuan kepada Nabi Muhammad dengan perantara malaikat Jibril, menurut beberapa pakar terjadi dengan dua cara. *Pertama*, Nabi SAW dapat melihat kehadiran Jibril dan hal ini ada dua macam; Jibril dilihat Nabi SAW dalam bentuk aslinya (sangat jarang terjadi) atau Jibril menyamar seperti wujud manusia, dan pernah menjelma seperti salah satu rupa sahabat yang bernama Dihyah bin Khalifah. *Kedua*, Nabi SAW tidak melihat Jibril sewaktu menerima wahyu, tetapi

mendengar pada waktu datangnya malaikat itu seperti suara gemerincing bel. Dalam keadaan seperti ini, hanya Nabi SAW lah yang mengetahui hakikatnya.⁹

Berdasar pada penjelasan di atas, secara umum dapat dikatakan bahwa fenomena wahyu adalah fenomena eksternal. Hal ini maksudnya, wahyu itu diperoleh dengan cara ‘diberi’ bukan dengan cara ‘dicari’. Wahyu merupakan pemberian informasi/pengetahuan dari Dzat Yang Maha Kuasa kepada hamba-hamba pilihan-Nya (baca: para nabi/rasul) dan itu adalah hak prerogatif-Nya sebagai petunjuk bagi sekalian makhluk-Nya. Hamba-hamba pilihan (para nabi/rasul) tersebut sebagai pihak yang diberi, maka mereka -dalam proses pewahyuan- adalah berlaku pasif, sedangkan Tuhan –sebagai pihak yang memberi- berlaku aktif. Dengan kata lain, wahyu bukanlah sejenis ilmu *h}us}u>li>* (*iktisa>bi>*) yang didapatkan lewat mengkonsepsi alam luar dengan panca indera dan akal pikiran, tetapi wahyu adalah sejenis ilmu *h}ud}u>ri>* (*kasyfi>*). Wahyu adalah penyaksian hakikat di mana hakikat tersebut merupakan pilar dan hubungan hakiki eksistensi manusia. Manusia - dengan ilmu *h}ud}u>ri>*- mendapatkan hubungan eksistensi dirinya dengan Tuhan dan kalam Tuhan, sebagaimana manusia mendapatkan dirinya sendiri.

⁹ Menurut Ibnu Khaldun, Kedua cara transformasi wahyu di atas dilakukan karena adanya perbedaan eksistensi antara manusia dengan malaikat, sementara perbedaan eksistensi tersebut bisa menghambat kelancaran komunikasi antar keduanya. Cara pertama, Jibril menyamar sebagai manusia adalah cara Jibril untuk masuk ke eksistensi manusia sedang cara kedua wahyu didengar seperti gemerincing suara bel adalah perpindahan eksistensi Nabi SAW sebagai manusia ke eksistensi malaikat, kedua cara ini adalah untuk memudahkan komunikasi antara komunikator dan komunikan karena keduanya ada dalam satu eksistensi. Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Fajri Li Al-Turas, 2004), hlm. 414-415.

Sedikit berbeda dengan paparan di atas, para filosof muslim memahami bahwa fenomena wahyu tidak serta merta fenomena eksternal. Sekalipun hamba-hamba pilihan Tuhan (para nabi/rasul) tersebut dianugerahi bakat intelektual luar biasa (akal kenabian), tetapi mereka mampu mengetahui sendiri semua pengetahuan tanpa bantuan pengajaran dari pihak ataupun sumber eksternal. Dengan kata lain, para nabi dan rasul adalah manusia-manusia yang berproses dan telah mencapai 'akal kenabian', sehingga mereka bisa menerima secara langsung semua emanasi/pancaran pengetahuan dari Akal Aktif (Akal universal/Tuhan).¹⁰

B. Al-Qur'an; Verbalisasi Wahyu Menggunakan Bahasa Arab

1. Dialektika Keazalian dan Kebaruan Al-Qur'an

Sebelum masuk pada pembahasan mengenai keazalian dan kebaruan al-Qur'an, terlebih dahulu akan penulis paparkan mengenai asal usul kata al-Qur'an.

Menurut sebagian pakar, seperti al-Hayyani, ia berpendapat bahwa al-Qur'an adalah bentuk masdar dari kata *qara'a* yang bermakna *tala>*: membaca. Kata *qara'a* tersebut sebenarnya berasal dari bahasa Aromiyah

¹⁰ Karenanya, wahyu adalah pencerahan, sebuah bukti atas realitas dan penegasan atas kebenaran. Setiap gagasan yang di dalamnya ditemukan kebenaran ilahi adalah wahyu, karena ia memperkaya pengetahuan sebagai petunjuk bagi manusia.

yang kemudian mengalami arabisasi sebelum datangnya Islam.¹¹ Sedangkan menurut sebagian pakar lainnya, seperti al-Zujaj, ia berpendapat bahwa kata al-Qur'an adalah bentuk sifat dari akar kata *al-qur'u* yang diikutkan wazan *fu'la>n*. Kata tersebut berarti mengumpulkan (*al-jam'u*).¹² Sementara itu, Asy'ari menyatakan bahwa al-Qur'an berasal dari akar kata *qarana*, sebagaimana perkataan: *qarana al-syai'u bi al-syai'i* (ia mengumpulkan sesuatu dengan sesuatu) dan hasil dari kumpulan itu namanya al-Qur'an.¹³ Di sisi lain, al-Farra' juga mempunyai pendapat bahwa al-Qur'an berasal dari kata *al-qara>'in*.¹⁴ Disebut *al-qara>'in* karena antara satu ayat dengan ayat lainnya saling menopang dan menyempurnakan.¹⁵ Berbeda dengan semua pendapat di atas, al-Sya>fi'i> mengemukakan gagasan bahwa al-Qur'an bukan berasal dari kata apa pun, melainkan isim alam *murtajal*¹⁶ (*proper name*) yang khusus digunakan untuk menyebut nama nama kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.¹⁷

IAIN PURWOKERTO

¹¹ Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), hlm. 10-12.

¹² Dikutip dari Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 58.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Lihat Jala>luddi>n Abd al-Rah}ma>n ibn Abi bakar al-Suyu>ti>, *Al-Itqa>n Fi> Ulu>m al-Qur'a>n*, Juz 1 (Beirut: Maktabah al-Saqafiyah, t.th.), hlm. 58.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Isim alam *murtajal* adalah nama yang sebelumnya tidak pernah digunakan sebagai nama untuk menyebut nama-nama yang lain (ismu lam yasbiq lahu isti'mal qabla al-'alamiyah fi gairihi). Alam *murtajal* merupakan kebalikan dari alam *manqul*. Ibnu Aqil, *Syarh Ibnu Aqil 'Ala> Alfiyah Ibnii Ma>lik*, Juz 1 (Damaskus: Da>r al-Fikr, 1985), hlm.125.

¹⁷ Manna>' Khali>l al-Qatta>n, *Mabah}ji>s/ Fi> Ulu>m al-Qur'a>n* (Riyadh: t.p, 1973), hlm. 20.

Dari semua pendapat yang dikemukakan di atas, kebanyakan ulama lebih memilih pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan bentuk masdar dari kata *qara'a* yang artinya mengumpulkan. Sehingga, kata *qira'ah* yang merupakan derivasi dari kata *qara'a* berarti mengumpulkan huruf-huruf dan kalimat-kalimat antara satu dengan lainnya secara urut.

Penjelasan di atas adalah penjelasan mengenai definisi al-Qur'an dari segi etimologinya, selanjutnya bagaimanakah pengertian al-Qur'an dari segi terminologinya? Mengacu pada definisi yang dipegang oleh mayoritas ulama, al-Qur'an adalah 'Kalam Allah SWT yang melemahkan yang diturunkan kepada Nabi/Rasul terakhir –Muhammad SAW- melalui perantara Malaikat Jibril yang tertulis dalam mushaf-mushaf yang ditransfer kepada kita secara mutawatir di mana membacanya bernilai ibadah, yang dimulai dari surat al-Fatihah dan ditutup dengan surat al-Nas'.¹⁸

Dari pengertian seperti ini paling tidak ada dua hal pokok yang menjadi inti dari pewahyuan al-Qur'an, yaitu 'redaksi' dan 'penurunan'. Redaksi adalah ide/gagasan transenden yang datang dari Allah SWT dan telah terbungkus dalam 'baju' berupa kata-kata dan kalimat, sedang penurunan adalah proses transmisi wahyu redaksional itu kepada Nabi SAW dengan cara diturunkan melalui Malaikat Jibril secara langsung.¹⁹ Oleh karena, pewahyuan

¹⁸ Ali> al-S}a>bu>ni, *al-Tibya>n Fi> Ulu>m al-Qur'a>n* (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, 1985, hlm. 8. Lihat juga Manna>' Khali>l al-Qatta>n, *Mabah}i>s/ Fi> Ulu>m al-Qur'a>n*, hlm. 21.

¹⁹ Abdul Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: GramediaPustaka Utama, 2009), hlm. 55.

al-Qur'an itu dengan cara penurunan (*inza>l* dan *tanzi>l*),²⁰ maka oleh umat Islam diyakini sebagai wahyu yang otentik dari Allah SWT, baik dari segi ide/gagasan maupun dari segi redaksi bahasanya. Sekali lagi, al-Qur'an adalah kalam Allah SWT bukan sekedar kalam biasa yang berasal dari Malaikat (Jibril) apalagi manusia (Nabi Muhammad SAW). Diskursus 'sebagai Kalam Allah SWT' inilah yang kemudian memunculkan polemik di sekitar keazalian dan kebaruan al-Qur'an.

Dalam hal ini, paling tidak ada dua pendapat yang mengemuka dan kedua pendapat tersebut dimotori oleh kalangan teologi, yaitu Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Dari dua pendapat ini, kemudian memunculkan pendapat ketiga, yaitu pendapat yang sifatnya mengkompromikan antara pendapat Mu'tazilah dan pendapat Asy'ariyah.

Pertama, Mu'tazilah (rasionalis), aliran ini berpendapat bahwa al-Qur'an bersifat baru (*h}adi>s/*).²¹ Pendapat ini dalam rangka mentransendensikan Tuhan sebagai Dzat yang suci dari *tasyabbuh* (penyerupaan) dengan makhluk-Nya. Tuhan adalah Maha Esa, baik dalam dzat, sifat, dan perbuatan-Nya. Dengan keyakinan ini, Mu'tazilah menyatakan bahwa al-Qur'an sebagai kalam Allah SWT bukan *qadi>m* (azali), sebab kalau al-Qur'an *qadi>m*, maka akan ada dua hal yang *qadi>m*, yaitu Allah

²⁰ *Inza>l* adalah proses pewahyuan al-Qur'an dari al-Lauh} al-Mah}fu>z} ke *sama>' al-dunya>*, sedang *tanzi>l* adalah proses pewahyuan al-Qur'an dari *sama>' al-dunya>* ke Nabi Muhammad SAW secara berangsur-angsur dalam kurun waktu 23 tahun.

²¹ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*, hlm. 59.

SWT (Tuhan) dan sifat kalam-Nya, dan ini berarti ada *tasyabbuh* antara Khalik dan makhluk sementara *tasyabbuh* menyalahi prinsip ke-Esa-an Tuhan (termasuk Esa dalam ke-*qadi>m-an*). Oleh karena itu, al-Jabba>r –salah seorang tokoh Mu'tazilah- menjelaskan bahwa al-Qur'an sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW pada dasarnya adalah bagian dari nikmat Allah SWT kepada makhluk-Nya (bukan sifat-Nya) yang dengan nikmat tersebut manusia dapat mengetahui halal dan haram; perintah dan larangan; baik dan buruk.²² Dengan demikian, sebagai nikmat Allah SWT, al-Qur'an mempunyai sifat baru (*h}adi>s/*), sebab kata-kata dan kalimat-kalimatnya tersusun secara berurutan; ada yang di depan, di tengah, dan di belakang, dan sesuatu yang berurutan pastilah tidak *qadi>m* melainkan *h}adi>s/* (baru).²³

Kedua, Asy'ariyyah, aliran ini mempunyai pandangan yang berkebalikan dengan Mu'tazilah. Menurut Asy'ariyyah al-Qur'an bersifat *qadi>m* (azali).²⁴ Pendapat ini didasarkan pada Imam Hanbali yang menyatakan bahwa kalam Allah merupakan sifat Tuhan. Karena sifat Tuhan itu melekat pada dzat Tuhan sementara dzat Tuhan itu *qadi>m*, maka sifat juga mempunyai status *qadi>m* sebagaimana dzat-Nya. Dengan demikian, al-

²² Qadhi Abdul Jabba>r, *Syarh} Fi> Us}u>l al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.). hlm. 525.

²³ Alur pemikiran Mu'tazilah mengenai kebaruan al-Qur'an di atas, jika dibawa ke ranah relasi antara akal dan wahyu (al-Qur'an), maka akan berkonsekuensi pada sikap meletakkan akal (rasio) lebih tinggi daripada al-Qur'an. Dalam konteks pemahaman al-Qur'an, maka tidak boleh al-Qur'an menyalahi akal (rasionalitas), jika terjadi pertentangan antara akal dan al-Qur'an maka al-Qur'an harus tunduk pada rasionalitas akal manusia.

²⁴ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*, hlm. 60-61.

Qur'an bukanlah makhluk-Nya yang *h}adi>s/* melainkan kalam-Nya yang *qadi>m*. Keyakinan aliran Asy'ariyah ini juga didasarkan pada QS. al-A'raf: 54: “Ingatlah hanya hak Allah menciptakan dan memerintah”.²⁵ Dari ayat ini, ada dua hal fundamental yang diletakkan berurutan yaitu ‘hak mencipta’ dan ‘hak memerintah’. Penyebutan keduanya dipisah dengan huruf *ataf waw* yang berarti merupakan sesuatu yang berbeda. Mencipta sebagai hak Allah ini berarti hanya Allah lah sebagai Pencipta hakiki di semesta raya ini, sedangkan yang lainnya adalah ciptaan-Nya (makhluk), sedang memerintah adalah kalam Allah, oleh karena itu dalam ayat di atas diredaksikan secara tersendiri menunjukkan bahwa kalam-Nya bukanlah ciptaan-Nya melainkan termasuk sifat-Nya yang *qadi>m*.²⁶

Ketiga, aliran yang mengambil sikap mengkompromikan pendapat Mu'tazilah dan Asy'ariyah.²⁷ Aliran ini menyatakan bahwa al-Qur'an *qadi>m* sekaligus *h}adi>s/*. Di katakana qadim, karena di satu sisi al-Qur'an adalah kalam Allah SWT yang azali, sedang dikatakan hadis karena di sisi yang lain al-Qur'an merupakan makhluk Allah yang baru. Dalam hal ini, Imam Baidhawi –salah seorang tokoh aliran ini- berpendapat bahwa al-Qur'an dibagi menjadi dua bagian, yaitu al-Qur'an sebagai kalam nafsi dan al-Qur'an

²⁵ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm.

²⁶ Alur pemikiran Asy'ariyah mengenai keazalian al-Qur'an –sebagaimana Mu'tazilah- juga mempunyai implikasi pada paradigma menyikapi relasi antara wahyu dan akal. Dalam alur pikir ini, maka wahyu (al-Qur'an) menempati posisi lebih tinggi daripada akal. Kebenaran wahyu adalah mutlak sedang kebenaran akal adalah relatif. Oleh karenanya, jika terjadi pertentangan antara akal dan wahyu, maka akal harus tunduk pada otoritas wahyu.

²⁷ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*, hlm. 62-63.

sebagai kalam lafdzi.²⁸ Sebagai kalam nafsi, al-Qur'an adalah bagian dari sifat Allah yang azali sebagaimana keazalian Dzat-Nya. Ia tidak berupa suara dan juga tidak terdiri dari susunan huruf-huruf, bahkan ia tidak tergambar dan terbersit dalam akal manusia. Ia tersimpan dalam al-Lauh al-Mahfuz yang suci. Sedangkan sebagai kalam lafdzi, al-Qur'an merupakan perwujudan/pengejawantahan dari kalam nafsi. Oleh karena sebagai kongkritisasi dari kalam nafsi, maka al-Qur'an dalam konteks ini statusnya adalah makhluk (hadis). Ia berupa suara dan terdiri dari susunan huruf-huruf. Ia adalah al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dalam bahasa Arab.²⁹

2. Al-Qur'an Berbahasa Arab Kongkritisasi Wahyu Azali

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, al-Qur'an terdiri dari dua bagian, yaitu kalam nafsi dan kalam lafdzi. Sebagai kalam nafsi, ia bersifat ahistoris dan karenanya tidak akan dibahas lebih lanjut, dengan demikian pada sub bahasan ini penulis akan memfokuskan pada al-Qur'an sebagai kalam lafdzi

²⁸ Pendapat Imam Baidhawi di atas juga selaras dengan pendapatnya Ibnu Rusyd yang memandang bahwa dua hal (al-Qur'an *qadi>m* dan al-Qur'an *hjadi>s/*) tidak perlu dipertentangkan, karena keduanya merupakan satu rangkaian dari perjalanan al-Qur'an; al-Qur'an *qadi>m* adalah kalam Allah di al-Lauh al-Mahfu>z, sedangkan al-Qur'an *hjadi>s/* adalah kalam Allah di alam nyata yang merupakan abstraksi dari kalam Allah di al-Lauh al-Mahfu>z. Muhammad Abid al-Ja>biri>, *Naqd Ilm al-Kala>m Ibnu Rusyd: Al-Kasyf 'an Mana>hij Al-Adillah Fi> 'Aqa>'id Al-Millah* (Libanon: Beiru>t: Markaz Dira>sah Al-Wahdah Al-Arabiyah, 1998), hlm. 131.

²⁹ Alur pemikiran ketiga di atas, jika dikaitkan dengan diskursus relasi antara akal dan wahyu, maka akan berkonsekuensi pada paradigma kesejajaran antara keduanya. Dengan kata lain, relasi antara al-Qur'an dan akal bukan relasi hegemonis melainkan relasi dialogis-komplementatif. Jika ada pertentangan antara akal dan al-Qur'an, maka keduanya akan berdialog dalam rangka mengungkapkan sebuah kebenaran.

yang bersifat historis, yaitu al-Qur'an berbahasa Arab sebagai kongkritisasi kalam nafsi yang azali.

Bahasa Arab adalah bahasa yang dipilih sebagai media komunikasi Tuhan dengan audiensnya. Pemilihan tersebut pada dasarnya adalah hak prerogatif Tuhan sebagai komunikator, sebagaimana pemilihan masyarakat Arab sebagai komunikan pertama adalah juga hak prerogatif-Nya. Oleh karenanya, terlepas dari apa pun alasan Tuhan memilih bahasa Arab sebagai media komunikasi-Nya dalam menyampaikan pesan kepada umat manusia, yang jelas dengan pemilihan tersebut menandai adanya proses kesejarahan wahyu. Dengan kata lain, wahyu yang ada di Lauh Mahfuz sebagaimana digambarkan tanpa suara dan tanpa huruf, ketika sudah turun ke bumi dengan menggunakan redaksi bahasa Arab, maka ia telah menyejarah (naturalisasi).³⁰

Ke-menzejarah-an wahyu Tuhan tersebut berdampak pada kemungkinan tereduksinya pesan Tuhan secara keseluruhan, sebagaimana ketika wahyu tersebut masih dalam Lauh Mahfudz. Hal ini terjadi, bukan karena Tuhan (Yang Maha Tak Terbatas) tidak mampu menjamin keseluruhan pesan-Nya sampai kepada manusia, akan tetapi karena bahasa Arab yang menjadi wadah pesan Tuhan tersebut adalah bahasa manusia (yang serba terbatas), maka otomatis sarat dengan keterbatasan juga. Letak keterbatasan

³⁰ Dari sudut filsafat bahasa, telah terjadi perubahan wahyu dari bentuk *parole* (wahyu dalam bahasa non ilmiah) ke bentuk *langue* (wahyu dalam bahasa ilmiah, yaitu bahasa Arab). Perubahan ini merupakan keniscayaan, karena tanpa peralihan bentuk ini mustahil pesan-pesan Tuhan dapat dipahami dan diterima oleh komunitas *audiens* pertamanya secara khusus dan umat manusia secara umum.

tersebut, di antaranya adalah aspek logika bahasa yang aspek logika bahasa tersebut dipengaruhi oleh *setting* sosial kemasyarakatan Arab, misalnya relasi laki-laki dan perempuan. Oleh karena dalam *setting* sosial kemasyarakatan Arab, laki-laki lebih dominan daripada perempuan, maka hal itu juga tercermin dalam bahasa yang ada, di mana penyebutan kata ganti laki-laki seringkali lebih dahulu daripada perempuan, atau bahkan tanpa penyebutan perempuan sama sekali.³¹ Al-Qur'an sebagai wahyu yang menyejarah, ia tunduk dengan logika bahasa tersebut, sehingga dalam meredaksikan pesan Tuhan seakan terkesan pro-laki-laki, padahal pesan yang sebenarnya adalah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Sekali lagi, karena keterbatasan bahasa, maka pesan Tuhan yang utuh itu menjadi tidak keseluruhan terekspresikan lewat bahasa medianya.

Di samping logika bahasa, al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan yang menyejarah itu juga berdialektika dengan masyarakat Arab (Makkah-Madinah) sebagai *audiens* pertamanya; kadang al-Qur'an hadir sebagai jawaban dari sebuah pertanyaan,³² kadang ia hadir sebagai penguat dakwah umat Islam (khususnya Nabi SAW) lewat cerita-cerita nabi terdahulu,³³ dan kadang ia hadir dengan membawa ketetapan hukum,³⁴ dan lain-lain. Dengan

³¹ Misalnya penyebutan kata al-dzakar lebih dahulu dari kata al-untsa (QS. al-Hujurat: 11), penyebutan kata.....

³² Misalnya ayat-ayat yang menjadi jawaban dari pertanyaan tentang khamr, pertanyaan tentang haid, pertanyaan tentang ruh, dan lain-lain.

³³ Misalnya ayat-ayat tentang kisah Nabi Nuh, Nabi Musa, Nabi Ibrahim, dan lain-lain.

³⁴ Misalnya ayat-ayat tentang perintah shalat, perintah zakat, perintah puasa, perintah haji, dan lain-lain.

ini, wajar jika kemudian Nasr Hamid Abu Zaid menyebut al-Qur'an sebagai produk sejarah (*muntaj al-saqafi*),³⁵ yaitu al-Qur'an dalam kapasitas sebagai kalam lafdzi (kongkritisasi wahyu azali Tuhan).

Dari penjelasan di atas, sekali lagi dapat ditegaskan kembali bahwa wahyu sebagai 'wahyu' (kalam nafsi), ia merupakan sesuatu yang tak terjangkau oleh kapasitas akal manusia (supra-natural), ia tidak berupa suara dan juga tidak berbentuk kata-kata. Wahyu dalam wilayah ini bukanlah ajang pembahasan apalagi perdebatan, ia ada dalam Lauh Mahfuz yang suci sehingga tidak bisa menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang suci pula. Sedangkan wahyu sebagai komunikasi Tuhan kepada masyarakat Arab adalah wahyu yang telah mengalami proses naturalisasi. Ia hadir, menyapa, dan berdialektika dengan masyarakat Arab sebagai audiens pertamanya. Ia adalah wahyu Allah SWT yang disampaikan lewat lisan (oral) Nabi Muhammad SAW dengan menggunakan bahasa kaumnya, dan karenanya disebut dengan al-Qur'an. Wahyu dalam wilayah inilah yang harusnya menjadi objek bahasan dan bahkan ajang perdebatan, karena ia bagian dari fakta sejarah yang terlahir selama kurang lebih 23 tahun.

C. Mushaf Usmani Kanonisasi Wahyu Berbahasa Arab

1. Al-Qur'an Ke Mushaf Usmani; Perpindahan Wahyu Lisan ke Wahyu Tulisan

Proses ke-menyejarah-an (naturalisasi) wahyu tidak berhenti sampai kongkritisasinya dalam bentuk bahasa Arab yang tertutur lewat lisan Nabi Muhammad SAW melainkan terus berlanjut sampai kanonisasinya dalam bentuk mushaf. Jika wahyu yang ada (turun) pada masa Nabi Muhammad adalah al-Qur'an dalam bentuk verbal (oral), maka wahyu pada masa sepeninggal Nabi SAW adalah al-Qur'an yang berbentuk tulisan dan terbukukan dalam bentuk mushaf.

Proses dibukukannya al-Qur'an dalam bentuk mushaf, diawali pada Abu Bakar al-Siddiq yang dipicu oleh meninggalnya para huffaz di perang Yamamah.³⁶ Didasari kekhawatiran akan hilangnya al-Qur'an bersamaan dengan meninggalnya para penghafalnya, maka Umar bin Khattab mengusulkan kepada Abu Bakar sebagai Khalifah saat itu untuk melakukan pengumpulan al-Qur'an. Semula Abu Bakar menolak usulan Umar tersebut karena tidak pernah dilakukan oleh Nabi SAW semasa hidupnya, namun dengan pertimbangan kemaslahatan yang lebih besar, yaitu terjaganya al-Qur'an (*hifz al-Qur'an*) dari kepunahan, maka akhirnya Abu Bakar menerima usulan tersebut dan membuat kebijakan pengumpulan al-Qur'an

³⁶ Dalam peperangan tersebut, banyak sahabat penghafal al-Qur'an yang meninggal hingga mencapai 70 orang, bahkan dalam satu riwayat disebutkan 500 orang. Sementara umat Islam yang gugur dalam peperangan tersebut kurang lebih berjumlah 1.200 orang. Al-Zarqani, Muhammad Abd al-Aziz, *Manahil al-'Irfaan Fi Uluum al-Qur'an* (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, t.th), hlm. 249. Lihat juga Ahmad 'Adil Kamil, *Uluum al-Qur'an* (t.kp.: t.p., t.th.), hlm. 38.

dengan menunjuk Zaid bin Sabit sebagai pelaksana teknisnya.³⁷ Pengumpulan al-Qur'an pada periode Abu Bakar ini masih sederhana, yaitu hanya mengumpulkan al-Qur'an kemudian menulisnya dalam satu mushaf, tetapi belum sesistematis seperti Mushaf Usmani.³⁸

Proses dibukukannya al-Qur'an pada tahap berikutnya adalah pada masa Usman bin Affan. Berbeda dengan kasus yang terjadi pada Abu Bakar, pemicu yang melatarbelakangi dibukukannya al-Qur'an pada masa Usman adalah adanya konflik horizontal antar umat Islam yang disebabkan oleh keragaman bacaan al-Qur'an dan fanatisme antar pengikut satu bacaan dengan pengikut bacaan lainnya.³⁹ Menyikapi kondisi seperti ini, Usman kemudian membuat kebijakan melakukan kodifikasi al-Qur'an dalam satu mushaf dan sekaligus menyeragamkan bacaan dalam satu bacaan, yaitu bacaan Quraish.⁴⁰ Kebijakan Usman ini sekalipun dilatarbelakangi oleh masalah sosial-politik, akan tetapi juga berdampak pada standardisasi bacaan al-Qur'an, dan dari

³⁷ Selengkapnya, rekaman dialog antara Abu Bakar, Umar bin Khatib, dan Zaid bin Sabit dapat dilihat pada al-Bukhari, *Syahr al-Bukhari*, juz 5 (Beirut: Dar al-Tibay'at al-Muniriyyat, t.th.), hlm. 314-315.

³⁸ Sumber utama dalam penulisan al-Qur'an tersebut adalah ayat-ayat al-Qur'an yang dituliskan dan dicatat di hadapan Nabi SAW. Di samping itu, untuk lebih hati-hati, catatan-catatan serta tulisan-tulisan tersebut harus dipersaksikan oleh dua orang saksi yang adil. Hasanuddin AF., *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istimbath Hukum Dalam al-Qur'an* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 55.

³⁹ Keragaman bacaan di atas karena perbedaan guru dalam mengajarkan bacaan al-Qur'an, misalnya penduduk Syam berguru dan membaca al-Qur'an dengan qira'at Ubay bin Ka'ab, penduduk Kuffah pada Abdullah bin Mas'ud, sementara penduduk Basrah pada Abu Musa al-Asy'ari. *Ibid.*, hlm. 56.

⁴⁰ Dalam hal ini, Usman bin Affan menunjuk suatu tim yang terdiri atas empat orang sahabat pilihan, yaitu; Zaid bin Sabit, Abdullah bin Zubair, Sa'id bin al-'As, dan Abdurrahman bin al-Haris bin Hisyam. Dikutip dari M. Quraish Shihab dkk., *Sejarah dan Ulumul Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 30.

standardisasi bacaan ini selanjutnya berdampak pula pada standardisasi tulisan al-Qur'an, hingga akhirnya Mushaf al-Qur'an dianggap final dan menjadi Korpus Resmi Tertutup. Dengan ini, maka telah terjadi perpindahan wahyu dari lisan (baca: al-Qur'an) ke tulisan (baca: Mushaf Usmani). Perpindahan ini bukan sekedar perpindahan dari ujaran ke sistem tanda, tetapi lebih jauh dari itu, yaitu perubahan dari wahyu yang masih lengkap antara makna dan peristiwa bahasa ke wahyu yang tinggal makna tanpa peristiwa bahasa. Tentu, ini berkonsekuensi pada kompleksitas penafsiran sebagai upaya penangkapan pesan Tuhan secara utuh.

2. Mushaf Usmani ke Al-Qur'an; Penelusuran Pesan Tuhan dari Tulisan ke Lisan

Sebagaimana telah disinggung di atas, bahwa wahyu dalam al-Qur'an adalah wahyu yang masih lengkap antara makna bahasa dengan peristiwa bahasa, sementara wahyu dalam Mushaf Usmani adalah wahyu yang terpisah antara makna bahasa dengan peristiwanya. Hal ini dikarenakan, ketika wahyu lisan telah dikodifikasi menjadi wahyu tulisan maka tidak mungkin lagi dalam disertakan peristiwa yang menjadi kronologi diturunkannya sebuah wahyu, apalagi susunan ayat dan surat yang ada juga sudah tidak lagi berdasar urutan turun (*tartib al-nuzul*), tetapi lebih kepada urutan mushaf (*tartib al-mushaf*).⁴¹

Dengan demikian, pelacakan terhadap pesan Tuhan yang terkandung dalam

⁴¹ Keterangan lebih lanjut mengenai susunan surat dan penamaannya dalam Mushaf Usmani bisa dilihat Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an Verifikasi tentang Otentisitas Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hlm.23-31.

bahasa tulisan, tidak dapat dilakukan seperti halnya yang dilakukan oleh para sahabat dulu ketika al-Qur'an masih *live* di kehidupan mereka. Padahal, pemahaman umat Islam terhadap al-Qur'an yang sudah berbentuk wahyu tulisan tetap dituntut utuh sebagaimana pemahaman para sahabat ketika memahami al-Qur'an yang masih dalam bentuk wahyu lisan. Sekali lagi, inilah problem dan kompleksitas pemahaman al-Qur'an yang sudah berbentuk tulisan dan tersusun dalam mushaf.

Oleh karena al-Qur'an yang ada sekarang ini adalah al-Qur'an yang tersusun dalam Mushaf, maka memahaminya tentu tidak 'pas' kalau hanya berpegang pada makna tekstualnya, karena kalau hal itu dilakukan justru pembaca bisa terjebak pada penemuan maksud bahasa yang mekanistik. Alih-alih menemukan pesan Tuhan justru bisa jatuh pada sikap mejuah dari pesan Tuhan itu sendiri. Dibutuhkan kesadaran kritis dari pembaca bahwa teks al-Qur'an tidaklah meng-*cover* keseluruhan konteks ketika teks itu diturunkan, oleh karenanya kajian terhadap konteks (*ma h}aula al-Qur'a>n*) menjadi sesuatu yang niscaya. Dengan demikian, untuk sampai pada pemahaman al-Qur'an secara utuh, diperlukan pembacaan *go beyond the text*, yaitu pembacaan yang tidak hanya berhenti pada tekstualitas al-Qur'an tetapi menyeberang sampai ke kontekstualitas al-Qur'an.⁴² Pembacaan seperti ini didasari oleh asumsi bahwa teks adalah sebagian saja dari tempat

⁴² Abdul Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, hlm. 125.

bersemayamnya wahyu, ada sebagian yang lain yang juga menjadi tempat bersemayamnya wahyu, yaitu konteks. Dalam upaya pembacaan seperti ini, ada banyak sekali tawaran yang diajukan oleh pemikir muslim progresif, seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, Farid Esack, dan Khalid Abou el-Fadl.



BAB III

MAQA<S}ID AL-SYARI<'AH DAN MAQA<S}ID AL-QUR'A<N

A. *Al-Maqa>sjid*; Definisi dan Sejarah Awal

1. Definisi *al-Maqa>sjid*

Kata *maqa>sjid* secara etimologi berasal dari akar kata kata *qas}ada*, *yaqs}idu*, *qas}da>n*, *qa>sjidu>n*, yang berarti ‘keinginan yang kuat’ dan ‘berpegang teguh’.¹ Makna ini dapat juga diartikan dengan ‘menyengaja’ atau ‘bermaksud kepada’ (*qas}ada ilaihi*).² Sedangkan kata *maqa>sjid* sendiri adalah bentuk jamak dari kata *maqs}u>d* yang artinya sesuatu yang dituju, sesuatu yang menjadi sasaran, atau sesuatu yang menjadi tujuan akhir.³ Kata ini acapkali disamakan dengan kata *al-hadaf*, *al-g}arad*, *al-mat}lu>b*, dan *al-g}a>yah*.⁴ Dalam diskursus hukum Islam, kata *maqa>sjid* sering disandingkan dengan kata *al-syari>'ah* yang secara bahasa artinya sumber tempat air minum, jalan yang lurus dan terang dan awal dari pada pelaksanaan suatu pekerjaan.⁵ Jika keduanya digabungkan hingga membentuk frase *maq}a>sjid al-syari>'ah*, maka secara bahasa definisinya adalah tujuan-

¹ Ibnu Manzur, *Lisa>n al-Ara>b* (Beiru>t: Da>r al-Masyriq, t.th.), hlm. 594.

² Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Mac Donald & Evan Ltd., 1980), hlm. 767.

³

⁴ Ibnu Asur, *Maqasid al-Syariah al-Islamiyyah* (Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999), hlm. 183.

⁵ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, hlm. 175.

tujuan dan rahasia-rahasia yang diletakkan Allah dan terkandung dalam setiap hukum Islam untuk keperluan pemenuhan manfaat umat.⁶

Adapun secara terminologi *maqasid al-syari'ah* mempunyai beberapa pengertian sebagaimana yang dikemukakan oleh para ahli hukum Islam. Wahbah al-Zuhaili –misalnya- ia mendefinisikan *maqasid al-syari'ah* adalah nilai-nilai dan sasaran *syariat* yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariah, yang ditetapkan oleh *al-syarif* dalam setiap ketentuan hukum. Selanjutnya, al-Syathibi memberikan pengertian bahwa *maqasid al-syari'ah* adalah tujuan ditetapkannya hukum Allah di mana tujuan tersebut adalah untuk kemaslahatan manusia.⁷ Sedangkan Yusuf al-Qardhawi menyatakan *maqasid al-syari'ah* adalah tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia, baik berupa perintah, larangan, dan mubah.⁸

Dari semua definisi di atas, maka dapat disimpulkan bahwa *maqasid al-syari'ah* adalah sejumlah tujuan yang dianggap ilahiyah (konsep akhlak) yang menjadi landasan ditetapkannya sebuah hukum Islam.

⁶ Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh* (Cet. I; Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 233.

⁷ Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy, A Study of Abu Ishaq al-Syathibi's Life and Thought*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad dengan judul *Filsafat Hukum Islam Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Syathibi* (Cet. I; Bandung: Pustaka, 1996), h. 245.

⁸ Dikutip dari Arif Wibowo, *Maqasid Syari'ah: The Ultimate Objective of Syari'ah*, <http://staff.uny.ac.id>. Diakses tanggal 07 Oktober 2015.

2. Sejarah Awal Teori *al-Maqa>sjid*

Sejarah pemikiran *maqa>sjid* adalah sejarah mengenai pergulatan umat Islam dalam menemukan tujuan, maksud, alasan, ataupun hikmah yang melatarbalakangi sebuah teks suci keislaman (al-Qur'an dan hadis), dan sejarah tersebut bisa dirujuk pada masa-masa awal Islam. Sebagai contoh, satu kasus yang sangat populer terjadi pada masa sahabat waktu itu, yaitu instruksi shalat Asar di Bani Quraidzah.

Berdasarkan tuturan sebuah riwayat dijelaskan bahwa waktu itu Nabi SAW sedang mengirim sekelompok sahabat ke Bani Quraidzah, dan memerintahkan mereka untuk tidak melaksanakan shalat Asar kecuali di Bani Quraidzah.⁹ Dalam perjalanan, sekelompok sahabat tersebut berselisih paham mengenai instruksi Nabi SAW tersebut. Hal itu dikarenakan waktu shalat Asar sudah hampir habis, sementara mereka belum sampai di Bani Quraidzah.

Kelompok pertama, mengambil sikap untuk segera melaksanakan shalat Asar karena waktunya sudah hampir habis sekalipun belum sampai di Bani Quraidzah, sedangkan kelompok kedua, mengambil sikap untuk tetap berpegang pada instruksi Nabi SAW, yaitu tidak melaksanakan shalat Asar karena belum sampai di Bani Quraidzah walaupun waktu Asar sudah habis.

⁹ Selengkapnya sabda Nabi SAW tersebut bisa dibaca pada Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab al-Maghaziy.

Kedua kelompok sahabat tersebut berbeda sikap sekalipun instruksinya satu, yaitu jangan shalat Asar kecuali setelah sampai di Bani Quraidzah. Perbedaan sikap tersebut dipicu oleh pergulatan mereka dalam menemukan tujuan di balik instruksi tersebut. Kelompok pertama, memahami bahwa tujuan dari instruksi tersebut bukanlah tujuan tekstualnya, melainkan tujuan kontekstual yaitu untuk cepat-cepat dalam perjalanan agar segera sampai di Bani Quradzah sebelum waktu Asar habis. Sedangkan kelompok yang kedua memahami bahwa tujuan instruksi tersebut ada pada tekstualnya, sehingga sekalipun waktu Asar sudah habis, namun karena belum sampai di Bani Quraidzah, maka mereka tidak melaksanakan shalat Asar.

Selanjutnya, kedua kelompok tersebut menghadap kepada Nabi SAW dan menceritakan perbedaan sikap yang mereka alami. Mendengar tuturan dari peristiwa tersebut, Nabi SAW merestui keduanya, yang dengan ini berarti kedua model ijtihad para sahabat dalam memahami perkataan Nabi SAW tersebut adalah sama-sama diperbolehkan.

Contoh lainnya adalah ijtihad Umar bin Khattab dalam memahami pesan Nabi SAW sebagaimana pada kasus berikut ini.

Diriwayatkan pada saat Umar bin Khattab akan membagikan tanah hasil penaklukan umat Islam di Mesir dan Irak, para sahabat mengusulkan agar tanah-tanah tersebut dibagikan kepada para tentara muslim yang ikut

berperang sebagai bagian dari harta rampasan perang.¹⁰ Hal ini didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an yang sudah jelas mengenai bolehnya membagikan harta rampasan perang kepada para tentara muslim yang ikut berperang.¹¹ Akan tetapi, Khalifah Umar bin Khattab menolak usulan para sahabat tersebut, dengan berpedoman pada ayat al-Qur'an lainnya yang lebih umum yang menyatakan maksud Allah SWT untuk tidak menjadikan harta kekayaan hanya terbatas pada kalangan tertentu saja.¹² Dengan ini, Khalifah Umar bin Khattab mengambil sikap berbeda dengan sebagian sahabat, dengan lebih memilih kepentingan yang lebih besar yaitu pemerataan ekonomi dan meminimalisir terjadinya gap antar kelas.

Kedua sampel contoh di atas memberikan penjelasan mengenai gambaran tentang konsepsi-konsepsi *maqasid* dalam bentuknya yang masih sederhana dan di masa-masa awal Islam.

¹⁰ Dikutip dari Jaser Audah, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, terj. Ali Abdoelmon'in (Yogyakarta: Yogya Press, 2013), hlm. 24.

¹¹ Misalnya QS. al-Anfal: 75 yang terjemahannya: “Dan orang-orang yang beriman sesudah itu kemudian berhijrah serta berjihad bersamamu maka orang-orang itu termasuk golonganmu (juga). Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam Kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu”. Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: CV ALWAAH, 1993), hlm. 274.

¹² Sebagaimana disebutkan dalam QS. Hasyr: 7, yang terjemahannya: “Apa saja harta rampasan (fai') yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukuman-Nya”. *Ibid.*, hlm. 916.

Baru pada periode pasca periode sahabat, konsepsi mengenai *maqasid* mengalami perkembangan yang lebih lumayan. Sekalipun *maqasid* masih belum menjadi disiplin keilmuan yang berdiri sendiri, namun paling tidak perkembangan konsepsi mengenai *maqasid* tersebut sudah mewarnai pola pikir para ulama hukum Islam waktu itu, yakni pada ketiga abad pertama Hijriyah. Warna *maqasid* dalam pola pikir mereka terlihat pada istilah-istilah yang mengemuka dan menjadi diskursus kajian hukum Islam, yaitu *'ilal*, *munasabat*, *ma'ani*, dan lainnya.¹³ Istilah-istilah tersebut muncul dalam penerapan metode istimbat hukum Islam yang mereka rumuskan seperti *istihshan* dan *maslahah*.

B. Dari *Maqasid Al-Syari'ah* ke *Maqasid Al-Qur'an*

1. Teori *Maqasid* Dalam Spektrum Paradigma Thomas Kuhn

Sebelum membahas mengenai perjalanan *maqasid al-syari'ah* ke *maqasid al-Qur'an*, terlebih dahulu akan dipaparkan keberadaan *maqasid al-syari'ah* sebagai sebuah teori yang sifatnya *human construction* berikut konsekuensinya. Hal ini penting, karena pembahasan tersebut akan menjadi landasan pemikiran terjadinya evolusi dari *maqasid al-syari'ah* ke *maqasid al-Qur'an*.

¹³ Jaser Audah, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, hlm. 30.

Dalam hal ini, teori *maqsud* adalah sebagaimana teori-teori keilmuan pada umumnya yang dalam historisitasnya juga mengalami perkembangan/perubahan paradigma. Di sini berlaku teori Thomas Kuhn¹⁴ di mana paradigma menjadi konsep sentral pemikirannya. Dalam teori Kuhn dinyatakan bahwa suatu ilmu yang sudah matang maka ia dikuasai oleh sebuah paradigma tunggal. Selanjutnya, paradigma tunggal ini membimbing kegiatan ilmiah dalam masa ilmu normal (*normal science*).¹⁵ Para ilmuwan berkesempatan menjabarkan dan mengembangkan paradigma ini secara terperinci dan mendalam karena tidak sibuk dengan hal-hal mendasar. Oleh karena paradigma diterima, maka dengan sendirinya para ilmuwan tidak bersikap kritis terhadap paradigma tersebut karena paradigma itulah yang membimbing aktivitas ilmiahnya.

Namun, selama menjalankan penelitiannya, para ilmuwan bisa menemukan pelbagai kejanggalan berupa ketidaksesuaian teori dengan fenomena. Kejanggalan antara teori dan fenomena ini disebut dengan 'anomali'. Kejanggalan atau anomali ini justru merupakan sebuah petunjuk

¹⁴ Thomas Samuel Kuhn lahir di Cicinnati, Ohio pada tanggal 18 juli 1922. Kuhn lahir dari pasangan Samuel L, Kuhn seorang Insinyur industri dan Minette Stroock Kuhn. Ia adalah seorang fisikawan, ahli filsafat, dan juga seni. Di antara karyanya yang terkenal adalah *The Structure of Scientific Revolutions*.

¹⁵ Ilmu normal (*normal science*) adalah penelitian yang dengan teguh berdasar atas satu atau lebih pencapaian ilmiah yang lalu, pencapaian yang oleh masyarakat ilmiah tetrtentu diakui sebagai telah menyediakan dasar atau fondasi bagi praktik selanjutnya. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Jilid 2 No. 2 (London: The University of Chicago Press, 1962), hlm. 10.

yang penting mengenai perkembangan ilmu. Jika anomali semakin menumpuk dan kualitasnya semakin meninggi.

Selanjutnya, dalam krisis tersebut orang mulai mempertanyakan paradigma lama. Pada saat itu, para ilmuwan tidak lagi melakukan ilmu normal (*normal science*). Mereka dihadapkan pada pilihan apakah akan kembali pada cara-cara ilmiah yang lama, atau berpindah pada sebuah paradigma baru (*new paradigm*) yang memecahkan masalahnya dan dengan demikian merupakan tandingan terhadap paradigma lama. Paradigma lama akan ditinggalkan bukan karena atau kurang ilmiah dibandingkan paradigma baru, melainkan karena dianggap tidak sesuai lagi untuk memecahkan masalah.

Teori *maqasid* sekali lagi sebagai bangunan teori yang dikonstruksi oleh pemikiran manusia (*human construction*), maka ia juga mengalami perjalanan sebagaimana teori-teori yang lain. Oleh karena itu, seiring dengan perkembangan zaman dan kompleksitas keilmuan, teori *maqasid* yang telah menjadi *normal science* pada perjalanannya juga mengalami anomali, kemudian krisis, dan selanjutnya muncul paradigma baru, demikian seterusnya, sehingga ia akan selalu mengalami pengembangan. Dengan demikian, dalam teori *maqasid* juga berlaku statemen, 'teori ilmiah yang baik adalah teori ilmiah yang dapat dibuktikan salah, sedangkan teori ilmiah yang tidak baik adalah teori ilmiah yang tidak dapat dibuktikan salah'.

2. Evolusi *Maqa>sjid al-Syari>'ah* ke *Maqa>sjid Al-Qur'a>n*

Sebagaimana penjelasan di atas bahwa pada masa-masa awal teori *maqa>sjid* identik dengan hukum Islam, sehingga secara umum diskursus *maqa>sjid* secara otomatis mengacu pada *maqa>sjid al-syari>'ah*.

Teori *maqa>sjid al-syari>ah* ini mula-mula dirumuskan oleh seorang tokoh yang bernama al-Juwainy (w. 478 H/1085 M).¹⁶ Dalam hal ini, ia merumuskan *maqa>sjid* ke dalam lima kategori. Kemudian teori *maqa>sjid* tersebut dikembangkan oleh muridnya yang luar biasa, yang bernama Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/1111 M).¹⁷ Ia melanjutkan cikal bakal teori *maqāsid* yang dicetuskan gurunya tersebut (al-Harāmāyṅ al-Juwaynī) dengan mensistematisasikannya menjadi apa yang dikenal sekarang sebagai *darūriyyāt*, *hājiyyāt*, dan *tahsīniyyāt*. Selanjutnya, tokoh yang berjasa menjadikan teori *maqāsid* sebagai topik pembahasan tersendiri adalah Imam

¹⁶ Nama lengkapnya adalah Abd al-Malik ibn Abdullah ibn Yusuf ibn Muhammad ibn Hayyuyah al-Juwaini. Ia lahir di Basitiskan, salah satu wilayah Khurasan, Persia, tanggal 18 Muharram 419 H,16[3] dan wafat di daerah kelahirannya pada malam Rabu 25 Rabi' al-Akhir 478 H. Abd al-Malik al-Juwaini, Imam al-Haramain, *Lam'u al-Adillah fi Qawa'id Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, (t.k.: Dar al-Misriyah li al-Ta'lif, 1960), hlm. 9

¹⁷ Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ta'us Ath-Thusi as-Syafi'i al-Ghazali. Beliau lahir di Thus, Khurasan, Iran,⁴ dekat Masyhad sekarang, pada tahun 450 H/1058 M. Secara singkat dipanggil al-Ghazali atau Abu Hamid al-Ghazali. Dan mendapat gelar imam besar Abu Hamid al-Ghazali Hujatul Islam. M. Sholihin, *Epistimologi Ilmu Dalam Sudut Pandang al-Ghazali*, (Bandung : Pustaka Setia, 2001), hlm. 20.

al-Syātībī (w. 790 H/1388 M).¹⁸ Ia membahas teori *maqāsīd* secara mandiri dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*, namun pembahasan ini belum lepas dari ilmu *Usūl al-Fiqh*.¹⁹ Tokoh berikutnya adalah al-Syaikh Muhammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr (w. 1394 H/1973 M).²⁰ Ia adalah tokoh yang memandirikan teori *maqāsīd* menjadi satu bidang ilmu tersendiri. Tokoh-tokoh di atas adalah tokoh-tokoh yang memiliki pemikiran jauh melampaui masanya, sehingga pemikiran mereka masih eksis sampai sekarang bahkan menjadi acuan utama dalam pemikiran pandangan dunia al-Qur’an.

Kembali pada pembahasan mengenai *maqāsīd*, bahwa pada prinsipnya teori *maqāsīd al-Syari’ah* memiliki tujuan untuk menjamin dan melestarikan kemaslahatan bagi umat manusia, khususnya umat Islam. Untuk tujuan itu, dicanangkanlah tiga skala prioritas yang berbeda dalam hirarkinya, tetap saling melengkapi. Tiga skala prioritas tersebut adalah; *d}aru>riyya>t*, *h}a>jiya>t*, dan *tah}si>niyya>t*. *D}aru>riyya>t* didefinisikan sebagai tujuan

¹⁸ Nama lengkapnya Ibrahim bin Musa, bin Muhammad Al-Lakmi Al-Ghamathi Abu Ishak, yang lebih dikenal dengan sebutan Al-Syatibi yang dijuluki dengan *Al-Imam Al-Ālaamah* (yang sangat dalam ilmu pengetahuannya), *Al-Muhaqqiq* (yang memiliki kemampuan untuk meneliti sesuatu guna menemukan kesalahan dan kemudian memberi solusi), *Al-Qudwah* (yang pantas diikuti), *Al-Hafizh* (yang telah menghafal dan menjaga ribuan hadits) dan *Al-Mujtahid* (yang mampu mendayagunakan kemampuan untuk menghasilkan hukum). Imam Al-Syatibi, *Al-I’tisham*, terj. Shalahuddin Sabki dkk (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), hal. Xvii.

¹⁹ *Ibr>ahi>m al-G}irnat}i> al-Sya>tibi>*, *Al-Muwa>faqat Fi> Us}u>l Al-Syari>’ah* (Beiru>t: Da>r al-Ma’ri>fah, t.th.).

²⁰ Nama lengkapnya adalah Muhammad at-Thahir Ibnu Muhammad bin Muhammad at-Thahir bin Muhammad bin Syekh Muhammad as-Syadzili bin al-‘Alim Abdul Qadir bin al-‘Alim az-Zahid al-Wali as-Shalih Syekh Mahmud bin ‘Asyur. Muhammad at-Tahir Ibnu ‘Asyur Dilahirkan di dekat ibu kota Tunisia pada tahun 1296 H. / 1879 M. Beliau adalah keturunan keluarga ulama besar yang dirunut akan sampai hingga ulama Maliki Andalus. Mami’ ‘Abd al-Halim’ *Kajian Tafsir Konprehensif metode Ahli Tafsir*, terj. Faiza Saleh Syahdianur (Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006), hlm. 33.

yang harus ada, yang ketiadaannya akan mengakibatkan hancurnya kehidupan secara total. Dalam hal ini, ada lima keniscayaan, yaitu menjaga agama, menjaga jiwa (nyawa), menjaga akal, menjaga harta, dan menjaga keturunan. *H}a>jiyya>t* didefinisikan sebagai sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk memudahkan pencapaian lima keniscayaan yang ada dalam kategori *d}aru>riyya>t*, sehingga tidak adanya akan mempersulit terwujudnya aspek *d}aru>riyya>t*. Sedangkan *tah}si>niyya>t* didefinisikan sebagai sesuatu yang memperindah proses perwujudan *d}aru>riyya>t* dan *h}a>jiyya>t*, sehingga ketiadaannya akan mengurangi rasa keindahan dan estetika keduanya (*d}aru>riyya>t* dan *h}a>jiyya>t*).

Dari hirarki tiga skala prioritas di atas, maka hirarki *d}aru>riyya>t* adalah hirarki yang tertinggi. Ia menjadi skala prioritas pertama dan utama dalam menjamin keberlangsungan kehidupan manusia. Oleh karenanya, pada aspek *d}aru>riyya>t* inilah konsep *maqas}id al-syari>'ah* itu didasarkan.

Dengan demikian, dalam ungkapan yang sederhana dapat dikatakan bahwa berbicara mengenai *maqas}id al-syari>'ah* adalah berbicara mengenai terjaganya agama, jiwa (nyawa), akal, keturunan, dan harta, karena kelima hal itulah yang menjadi *basic elan maqas}id al-syari>'ah*.

Teori *maqas}id al-syari>'ah* yang berbasis pada tingkat keniscayaan tentang terjagannya lima hal di atas, dalam perkembangannya mendapatkan kritikan, khususnya dari para cendekiawan muslim berikutnya. Hal ini terjadi

pada abad ke-20 ketika para pemikir Islam kontemporer mulai bermunculan.

Di antara kritikan yang diajukan adalah:²¹

- a. Konsep *maqasid al-Syari'ah* yang berorientasi pada tercapainya keterjagaan agama, jiwa/nyawa, akal, keturunan, dan harta lebih berfokus pada ranah individu (per-orangan), sementara ranah keluarga, masyarakat, apalagi manusia secara keseluruhan belum tersentuh sama sekali. Misalnya menjaga nyawa, maka nyawa yang dimaksud adalah nyawa manusia sebagai individu, bukan nyawa masyarakat ataupun nyawa bangsa.
- b. Konsep *maqasid al-Syari'ah* karena berorientasi pada teori dasar keniscayaan, maka tidak meng-cover nilai-nilai fundamental yang diakui secara universal, misalnya keadilan, kesetaraan, dan kebebasan. Dalam rumusan *maqasid al-Syari'ah* mengenai terjaganya lima hal tersebut, nilai-nilai universal seperti yang dicontohkan belum (untuk enggan mengatakan 'tidak') 'berbunyi'.
- c. Konsep *maqasid al-Syari'ah* yang ada oleh *fuqaha* kontemporer dirasa lebih sebagai hasil deduksi dari tradisi dan literature pemikiran mazhab hukum Islam, bukan hasil deduksi langsung dari teks-teks suci keislaman, yaitu al-Qur'an dan hadis Nabi SAW.

²¹ Jaser Audah, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, hlm. 13.

Dari beberapa kritikan di atas, menurut hemat penulis hal mendasar yang mendapat kritikan tajam adalah metode perumusan *maqasid al-Syari'ah* dengan pola deduksi terhadap tradisi dan literatur pemikiran mazhab hukum Islam. Hal ini berarti rumusan *maqasid* tidak digali langsung dari sumber pertama dan kedua hukum Islam (al-Qur'an dan hadis), melainkan digali dari pemahaman para *fuqaha* terhadap kedua sumber tersebut. Menurut para kritikus, metode seperti ini tidak bisa dipertahankan lagi, karena hal itu menyebabkan jangkauan kemaslahatan *maqasid al-Syari'ah* terbatas pada ranah individu saja dan bahkan juga relatif belum menyentuh nilai-nilai universal Islam, seperti keadilan, kesetaraan, dan kebebasan. Oleh karena itu, para pemikir Islam kontemporer mengajukan paradigma perumusan *maqasid* yang baru, yaitu dengan metode deduksi langsung terhadap al-Qur'an (dan hadis Nabi SAW). Hasil dari rumusan baru inilah yang kemudian disebut sebagai *maqasid al-Qur'an*.

Di antara mereka adalah:

- a. Rasyid Ridha, berdasarkan survei yang dilakukannya terhadap al-Qur'an, ia mendapatkan data bahwa maqasid dalam al-Qur'an meliputi; reformasi pilar-pilar keimanan, sosialisasi Islam sebagai agama fitrah, penegakkan akal, pengetahuan, hikmah, dan logika yang sehat, kebebasan, reformasi sosial-politik-ekonomi, dan hak-hak perempuan.²²

²² *Ibid.*, hlm. 16.

- b. Yusuf al-Qardhawi, berdasarkan interaksinya dengan al-Qur'an secara mendetail ia menemukan adanya *point-point* yang menjadi tujuan utama al-Qur'an, yaitu pelestarian akidah yang benar dan harga diri manusia, penyembahan Allah SWT, penjernihan jiwa manusia, perbaikan akhlak, pembangunan keluarga, perlakuan adil terhadap kaum perempuan, pembangunan bangsa muslim yang kuat, dan kerjasama antar umat manusia.²³
- c. Taha Jabir al-Alwani, berdasarkan penelaahannya terhadap al-Qur'an, ia mengidentifikasi bahwa tujuan utama al-Qur'an adalah *tauhid* (keesaan Allah SWT), *tazkiyah* (kesucian jiwa), dan *'imran* (pengembangan peradaban manusia).²⁴
- d. Fazlur Rahman, berdasarkan pembacaannya terhadap al-Qur'an, ia menyarikan kandungan al-Qur'an ke dalam tema-tema pokok, yaitu Tuhan, manusia sebagai individu, manusia anggota masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan, dan lahirnya masyarakat Islam.²⁵

Selanjutnya, dengan peralihan pola berpikir deduktif terhadap literatur dan pemikiran para ahli hukum Islam ke pola berpikir deduktif terhadap ayat-

²³ *Ibid.*, hlm. 18.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 19.

²⁵ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Muhyidin (Bandung: Pustaka, 1966).

ayat al-Qur'an secara langsung, maka hal itu menandai terjadinya evolusi dari maqasid al-syari'ah ke maqasid al-Qur'an.

C. Al-Maqasid: *Theoretical Framework* dan Signifikansi

1. *Theoretical Framework Maqasid al-Syari'ah*

Untuk sampai pada pemahaman mengenai *theoretical framework* pandangan dunia al-Qur'an ini, maka batu pijaknya adalah pertanyaan 'mengapa'. Misalnya pertanyaan; 'mengapa kita memerlukan agama? Untuk menjelaskan hal ini, bisa melalui analisis terhadap sisi kehidupan manusia sebagai makhluk sosial.

Sebagai makhluk sosial, manusia tidak dapat hidup sendirian, karena ada sekian banyak kebutuhan yang tidak dapat dipenuhinya sendiri. Petani misalnya, ia membutuhkan baju yang tidak dapat dibuatnya sendiri, karena keterbatasan waktu dan pengetahuannya. Di sisi lain penenun juga demikian, karena untuk makan ia membutuhkan ikan, garam, nasi, lauk pauk dan sebagainya. Maka untuk memenuhi kebutuhannya tersebut, tentunya ia membutuhkan bantuan orang lain. Nah, dalam konteks makhluk sosial seperti ini, kehidupan manusia bagaikan lalu lintas, masing-masing ingin berjalan dengan selamat sekaligus cepat sampai ke tujuan. Namun karena kepentingan mereka berbeda-beda, maka apabila tidak ada 'lalu lintas kehidupan' pasti akan terjadi benturan dan tabrakan.

Dengan demikian manusia membutuhkan peraturan demi lancarnya lalu lintas kehidupannya. Lalu siapa yang mengatur lalu lintas kehidupan itu? Manusia kah? Paling tidak dalam soal pengaturan di atas, manusia mempunyai dua kelemahan. *Pertama*, keterbatasan pengetahuannya dan *kedua*, sifat egoisme yang dimilikinya. Kalau demikian yang seharusnya mengatur lalu lintas kehidupan adalah Dia yang paling mengetahui, sekaligus yang tidak mempunyai kepentingan sedikit pun, yaitu Allah SWT. Allah SWT sebagai pencipta manusia tentu Dia yang paling tahu dengan baik dan buruknya makhluk ciptaan-Nya itu. Dia adalah Maha Terpuji, sehingga tidak akan membuat aturan apa pun kecuali juga untuk keterpujian makhluk-Nya tersebut. Dengan demikian, di balik semua aturan Allah SWT yang disyari'atkan untuk manusia, pasti ada hikmah, 'illat, atau tujuan, dan kesemuanya itu bermuara pada kebaikan dan kemaslahatan manusia. Pola pikir seperti inilah, kiranya yang menjadi kerangka berpikir (*theoretical framework*) munculnya kajian *maqasid* dalam khazanah pemikiran (hukum) Islam.

Selanjutnya, bagaimanakah proses (cara) berpikir *maqasid al-syari'ah*? Untuk menjawab pertanyaan ini, kita juga bisa berangkat dari pertanyaan 'mengapa'. Misalnya; mengapa kita harus berhenti pada saat lampu merah? Secara sederhana pertanyaan ini bisa dijawab; karena lampu merah adalah tanda untuk berhenti'. Dari jawaban ini, bisa muncul pertanyaan

lagi; memangnya, mengapa harus berhenti? Jawaban sederhana yang bisa dikemukakan; ‘agar tidak ditilang polisi’. Dari sini bisa muncul pertanyaan lagi; ‘mengapa polisi menilang orang yang tidak berhenti pada saat lampu merah? Pertanyaan ini bisa dijawab dengan lebih panjang; ‘karena orang tersebut berjalan pada saat lampu merah dan hal itu bisa membahayakan orang lain’; Kita tidak boleh membahayakan orang lain, karena kita juga tidak mau dibahayakan oleh orang lain; Nabi SAW bersabda ‘*Cintailah orang lain (saudaramu) sebagaimana kamu mencintai dirimu sendiri*’.²⁶ Mengapa Allah SWT menyeru Makhluk-Nya (baca: manusia) untuk mencintai yang lain seperti mencintai dirinya sendiri? Allah SWT itu Maha Adil, dan termasuk dari keadilan-Nya adalah menjadikan semua makhluk-Nya (manusia) sama dan memiliki hak yang sama. Ia menciptakan semesta raya ini berdasarkan keadilan. Dari jenjang-jenjang pertanyaan ‘mengapa’ ini, maka akan mengantarkan manusia untuk berpikir tentang adanya *maqa>sjid* di balik setiap peraturan yang Allah SWT Syari’atkan, dan *maqa>sjid* tersebut pasti berorientasi pada kebaikan dan kemaslahatan manusia, karena Allah SWT Maha Terpuji dan Maha Adil.

2. Signifikansi *Maqa>sjid al-Syari>’ah*

Kajian terhadap teori *maqa>sjid* dalam khazanah pemikiran Islam adalah sesuatu yang harus terus dikembangkan. Kajian ini mendorong umat

²⁶ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Bab al-Iman, Juz 1 (Beirut: t.kp., t.th.), hlm. 14.

Islam untuk mempunyai pemikiran *out of box*. Sebagaimana diketahui bersama bahwa ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW sebagai *al-nus}u>s}* *al-ila>hiyyah* jumlahnya terbatas, sedangkan masalah atau realitas (*al-waqa>'i'*) yang dihadapi oleh umat Islam senantiasa berkembang dan berubah. Di sini umat Islam seakan berada di persimpangan jalan; antara *al-nus}u>s}* dan *al-waqa>'i'*, oleh karenanya dituntut cara berpikir keagamaan yang mendalam, filosofis, dan substantif, dan cara berpikir seperti itu ada pada kajian maqasid. Sekali lagi, spektrum realitas yang terus bertambah dan semakin kompleks, maka rekonstruksi dan reformasi rancang bangun keberislaman yang terbasisi dalam satu framework *maqa>s}id al-syari>'ah* adalah keniscayaan. Hal ini tidak lain dan tidak bukan adalah untuk merealisasikan tujuan utama dari (syariat) Islam, yaitu kemaslahatan dan kerahmatan bagi semesta alam.

Berangkat dari paparan di atas, maka kajian maqasid akan lebih memiliki signifikansi apabila ia diposisikan sebagai metode, bukan diposisikan sebagai doktrin. *Maqa>s}id* sebagai doktrin adalah *maqa>s}id* yang diposisikan sebagai sesuatu yang sudah final dan dengan kasus-kasus yang sudah dianggap baku, sehingga maqasid sebagai jaminan pelestarian kemaslahatan bagi umat manusia (terjaganya agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta) seakan dipahami hanya berlaku untuk kejadian-kejadian itu-itu saja sebagaimana yang dicontohkan oleh para ulama. Tidak ada keberanian dari

para pengkaji untuk membawa *maqasid* tersebut ke kasus/kejadian lainnya. *Maqasid* –way to think yang luar biasa ini- selanjutnya menjadi *product of thinking* yang statis dan beku. Sekali lagi, maqasid harus dikembalikan pada posisinya sebagai metode (*way to think*), agar ia lebih memiliki signifikansi. *Maqasid* sebagai metode adalah sebuah bangunan pola pikir (*way to think*) yang terbasisi oleh nilai-nilai fundamental dan universal hasil ekstrak (perasan) dari al-Qur'an dan hadis Nabi SAW.

Sebagai metode, *maqasid* melintas batas, ia menjadi *trend/basic* pemikiran setiap orang yang berinteraksi, di satu sisi dengan al-Qur'an dan hadis (*al-nusju' al-mutana'hiyah*), dan di sisi lain dengan realitas yang tidak terbatas (*al-waqat' g'airu mutana'hiyah*). Dengan *trend* pemikiran seperti ini, al-Qur'an sebagai sumber pertama (*al-masdar al-awwal*) tidak akan ketinggalan zaman (*out of date*), melainkan ia akan tetap eksis hadir dan menyapa para pembaca dan pengkajinya sesuai dengan ruang dan tempat mereka (*sha'likh likulli zama'n wa maka'n*).

Maqasid sebagai metode bergerak dinamis, ia terus berkembang dan mengalami evolusi. Dari semula yang lebih sebagai pola berpikir deduktif terhadap pemikiran dan literatur para ahli hukum Islam, kemudian berevolusi menjadi pola berpikir deduktif langsung terhadap al-Qur'an dan hadis Nabi SAW; dari semula yang lebih berorientasi pada ranah individu, kemudian berkembang menjadi lebih luas jangkauannya, yaitu masyarakat, bangsa,

bahkan umat manusia secara keseluruhan; dari semula yang hanya menjawab masalah-masalah klasik, kemudian berubah menjadi akrab dengan masalah-masalah kekinian dan kontemporer.



BAB IV

PANDANGAN DUNIA AL-QUR'AN

A. Pandangan Dunia Al-Qur'an; Definisi dan *Theoretical Framework*

1. Definisi Pandangan Dunia Al-Qur'an

Pandangan dunia al-Qur'an adalah sebuah istilah yang terdiri dari dua kata kunci yaitu 'pandangan dunia' dan 'al-Qur'an'. Kata 'pandangan dunia' mengacu pada orientasi kognitif mendasar suatu individu atau masyarakat yang mencakup seluruh pengetahuan dan sudut pandang individu atau masyarakat tersebut, termasuk filsafat alami; anggapan fundamental, eksistensial, dan normatif; atau tema, nilai, emosi, dan etika.¹ Kata ini merupakan *calque* dari bahasa Jerman *Weltanschauung* yang terdiri dari *Welt* ('dunia') dan *Anschauung* ('pandangan').² Selain itu, kata ini juga mengacu pada kerangka kerja ide dan kepercayaan ketika suatu individu, kelompok, atau budaya menafsirkan dunia dan berinteraksi dengannya. Sedangkan al-Qur'an mengacu pada sebuah Kitab Suci yang menjadi pedoman hukum, petunjuk, dan pedoman moral bagi umat Islam. Dengan demikian, pandangan dunia al-Qur'an adalah orientasi kognitif mendasar/kerangka kerja ide al-Qur'an dalam menafsirkan (memandang) dan berinteraksi dengan dunia, atau dengan ungkapan sederhana, pandangan

¹ Gary B. Palmer, *Toward A Theory of Cultural Linguistics* (T.Kp.: University of Texas Press, 1996), hlm. 114.

² [www. Etymonline.com.](http://www.etymonline.com), *Online Etymology Dictionary*, Diakses tanggal 25 september 2015.

dunia al-Qur'an adalah sudut pandang al-Qur'an terhadap dunia, yang dengannya al-Qur'an memperlakukan (memosisikan dirinya atas) dunia.

2. *Theoretical Framework* Pandangan Dunia Al-Qur'an

Bahasan mengenai *theoretical framework* pandangan dunia al-Qur'an ini, kiranya dapat penulis sajikan melalui analisis terhadap filosofi diturunkannya al-Qur'an. Sebagaimana maklum adanya bahwa Allah SWT adalah *al-Rah}ma>n* dan *al-Rah}i>m* (Maha pengasih dan Penyayang) kepada semua makhluk-Nya, khususnya manusia.³ Kasih sayang Allah SWT kepada manusia tersebut meliputi lahir dan batin; dalam bentuk lahir adalah diciptakan-Nya semesta raya ini untuk kepentingan (*hardware*) manusia; sedangkan dalam bentuk batin adalah diturunkannya Kitab Suci (al-Qur'an) sebagai pedoman hukum, petunjuk, dan moral bagi (*software*) manusia. Sekali lagi, Allah SWT adalah Dzat yang menciptakan manusia, oleh karenanya, Dia lah yang paling tahu dengan aturan, petunjuk, dan moralitas yang bisa menjadikan manusia itu baik atau bahagia dunia dan akhirat, bukan manusia itu sendiri. Dengan kasih sayang-Nya, Allah kemudian menurunkan al-Qur'an agar manusia mengetahui aturan, petunjuk, dan moralitas yang jika ia hidup sesuai dengan al-Qur'an tersebut maka akan baik/bahagia, namun jika ia meninggalkannya maka akan buruk/sengsara. Dari sini, menjadi jelas bahwa diturunkannya al-

³ *Al-Rahma>n* mengandung pengertian bahwa Allah SWT mencurahkan rahmat-Nya secara aktual, sedang *al-Rahi>m* mengandung pengertian bahwa Allah SWT memiliki sifat rahmat yang melekat pada Diri-Nya. Di samping itu, ada juga pemahaman yang menyatakan bahwa *al-Rahma>n* adalah sifat Allah SWT yang mencurahkan rahmat-Nya yang bersifat sementara, sedangkan *al-Rahi>m* adalah sifat Allah SWT yang mencurahkan rahmat-Nya yang bersifat kekal. M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi Ayat-Ayat Tahlil* (Jakarta: Lentera Hati 1997), hlm. 8.

Qur'an bukan untuk kepentingan Allah SWT, tetapi untuk kepentingan makhluk terkasih-Nya, yaitu manusia, dan kepentingan itu pasti untuk kebaikan/kebahagiaan manusia sebab Allah SWT adalah *al-Rah}ma>n* dan *al-Rah}i>m*.⁴

Dengan asumsi pemikiran seperti ini, maka diperoleh sebuah keyakinan bahwa di balik pewahyuan al-Qur'an, Allah SWT pasti mempunyai misi/tujuan/hikmah (*maqa>s}id*), dan misi tersebut tidak lain dan tidak bukan pasti lah hanya untuk kepentingan (kebaikan/kebahagiaan) manusia.⁵

Selanjutnya, jika penurunan al-Qur'an mempunyai misi/tujuan/hikmah (*maqa>s}id*) yang berorientasi pada kebaikan manusia, lalu bagaimanakah cara menangkap misi/tujuan/hikmah (*maqa>s}id*) tersebut?

Berdasarkan petunjuk Allah SWT, al-Qur'an adalah Kitab petunjuk yang diperuntukkan untuk semua umat manusia (*huda>n li al-na>s*).⁶

Dengan ini, al-Qur'an bersifat universal (melintasi ruang dan waktu); ketuntukkan al-Qur'an relevan untuk setiap manusia di mana dan kapan pun ia berada. Akan tetapi, berdasarkan petunjuk Allah SWT juga, al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab (*qur'a>na>n*)

⁴ Dalam QS. al-A'raf: 156 disebutkan bahwa "*Rahmat-Ku mencakup segala sesuatu*". Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: CV AL-WAAH, 1993), hlm. 246.

⁵ Dalam hal ini, para pengkaji studi *maqa>s}id* bersepakat bahwa ayat-ayat al-Qur'an diturunkan Allah adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Dengan demikian, mustahil Tuhan menurunkan ayat-ayat-Nya tanpa tujuan tertentu, dan tujuan tersebut adalah untuk manusia.

⁶ QS. al-Baqarah: 185 yang terjemahannya: "*(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang haq dan yang bathil)*". Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 45.

'*ara>biyya>n*).⁷ Dengan ini, al-Qur'an mempunyai sifat lokalitas (terbatas oleh ruang dan waktu); kepentujuannya seakan menjadi monopoli masyarakat tertentu. Dari fenomena ini, maka cara menangkap misi/tujuan/hikmah diturunkannya al-Qur'an adalah dengan pembacaan yang menyeberangi lokalitas al-Qur'an menuju ke universalitas al-Qur'an; pembacaan yang melintasi tekstualitas al-Qur'an menuju *maqas'id al-Qur'a>n*.

B. Pandangan Dunia Al-Qur'an; Metode Perumusan dan Tokoh

1. Normativitas dan Historisitas al-Qur'an

Sebelum masuk pada pembahasan mengenai metode perumusan pandangan dunia al-Qur'an, terlebih dahulu akan penulis paparkan bahasan mengenai tekstualitas dan kontekstualitas al-Qur'an. Hal ini penting, karena pembahasan mengenai tema tersebut akan mengantarkan pada pemahaman tentang kemasukakalan dirumuskannya pandangan dunia al-Qur'an.

Sebagaimana pembahasan pada Bab II, dijelaskan bahwa perjalanan kalam Allah SWT untuk sampai kepada umat manusia melewati beberapa fase perjalanan. *Pertama*, kalam Allah dalam bentuk wahyu di *al-Lauh al-Mahfuz*, *kedua*, kalam Allah dalam bentuk lisan (berbahasa) Arab diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, atau yang disebut dengan al-

⁷ QS. Yusuf: 2 yang terjemahannya: "*Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya*". *Ibid.*, hlm. 348.

Qur'an, dan *ketiga*, kalam Allah dalam bentuk tulisan yang dibukukan pada masa Usman bin Affan, atau yang populer dengan sebutan *Mushaf al-Qur'an*. Sekalipun (barangkali) kadar Kalam Allah yang ada di ketiga fase di atas berbeda, namun kesemuanya tetap mengacu dan mereferens kepada Kalam Allah yang azali. Dengan demikian, apa pun yang disebut, wahyu, al-Qur'an, ataupun Mushaf al-Qur'an, semuanya menunjuk pada satu pemahaman, yaitu Kalam Allah.

Selanjutnya, pembahasan mengenai normativitas -dengan merujuk pada tiga fase di atas- maka tidak ada masalah dengan kalam Allah pada fase pertama, yaitu dalam bentuk wahyu di *al-Lauh al-Mahfuz*, akan tetapi sedikit bermasalah dengan Kalam Allah yang ada pada fase kedua, apalagi pada fase ketiga. Oleh karena itu, normativitas dalam sub bahasan ini, tidak akan diarahkan pada wahyu, tetapi lebih kepada al-Qur'an/Mushaf al-Qur'an.

Pada masa penurunannya, al-Qur'an adalah wahyu aural, yaitu wahyu berbahasa Arab yang diterima umat Islam dari Nabi SAW melalui indera pendengar.⁸ Hal ini selaras dengan nama al-Qur'an itu sendiri yang berarti bacaan, yakni bacaan yang diucapkan bukan dari sebuah buku melainkan dari ingatan. Sebagai wahyu, sekalipun penurunannya melalui lisan Nabi SAW dan menggunakan media bahasa Arab, al-Qur'an bukanlah ucapan Nabi SAW, melainkan kalam Allah SWT, dan karenanya Allah SWT juga yang menjaga kemurnian kalam-Nya itu, baik dari segi makna maupun

⁸ Abdul Moqsih Ghazali, Lutthfi Assyaukani, dan Ulil Absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm. 36.

lafaznya.⁹ Dalam hal ini, Nabi SAW adalah subjek yang pasif (*passive transmitter*), beliau menerima dan menyampaikan al-Qur'an secara apa adanya atau dalam bahasa Hasan Hanafi secara *verbatim*.¹⁰ Dengan ini, semua umat Islam sepakat bahwa al-Qur'an memiliki dimensi normatif, namun mereka berbeda pendapat dalam hal di aspek mana normativitas al-Qur'an itu berada; apakah di bahasanya atautkah di makna/maqasidnya?

Selanjutnya, pada masa pasca penurunan, seiring dengan adanya ekspedisi dan ekspansi militer yang dilakukan oleh generasi (sahabat) setelah Nabi SAW, yang karena adanya masalah krusial, sehingga al-Qur'an yang berupa wayu aural itu kemudian berubah bentuk menjadi wahyu *scripture*, yaitu wahyu yang ditulis dan dibukukan dalam sebuah mushaf.¹¹ Jika pada wahyu aural, al-Qur'an diakses melalui indera pendengar, maka pada wahyu *scripture*, al-Qur'an diakses dengan indera penglihat. Mengenai wahyu *scripture* ini, umat Islam juga masih sepakat bahwa wahyu *scripture* (Mushaf al-Qur'an) adalah memiliki dimensi normatif, namun mereka berselisih pendapat di manakah letak normativitas itu berada; apakah di bahasa (lafaz), tulisan, atautkah makna/maqasidnya?

Terlepas dari jawaban mana yang dipilih, namun satu yang pasti bahwa kesemua itu menunjukkan adanya normativitas dalam al-Qur'an -yang

⁹ Seperti dinyatakan dalam QS. al-Hijr: 9 yang terjemahannya: “Kamilah yang menurunkan al-Qur'an dan Kami pula yang menjaganya”. Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 391.

¹⁰ Yudian Wahyudi, “Hermeneutika Sebagai Pengganti Ushul Fikih?”, dalam Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009), hlm. Vii.

¹¹ Abdul Moqsith Ghazali, Lutthfi Assyaukani, dan Ulil absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, hlm. 43.

sekarang sudah berbentuk mushaf. Mushaf al-Qur'an (Usmani) adalah representasi dari al-Qur'an dan al-Qur'an adalah representasi dari wahyu yang ada di al-Lauh al-Mahfuz, sekalipun berbeda, namun semuanya mengacu pada satu substansi, yaitu Kalam Allah. Inilah alur normativitas al-Qur'an, sehingga apalagi 'mengkaji', 'mengajinya' saja sudah dianggap ibadah.

Al-Qur'an memang memiliki dimensi normatif, akan tetapi keberadaannya sebagai wahyu berbahasa Arab dan diturunkan pada masyarakat Arab, bahkan kadang didahului oleh konteks spesifik menunjukkan bahwa al-Qur'an juga memiliki dimensi historisitas. Dengan kalimat lain, meskipun al-Qur'an adalah Kalam Allah SWT, namun pada kenyataannya ia telah memasuki 'pemukiman' dan menyapa 'audiens' yang historis, maka tidak dapat ditolak lagi bahwa ia adalah bagian dari fakta sejarah. Dalam hal ini, paling tidak ada empat alasan mengenai historisitas al-Qur'an.

Pertama, Allah SWT sebagai Sang Pemilik pesan telah memilih bahasa manusia (bahasa Arab) sebagai kode komunikasi antara Diri-Nya dengan Muhammad sebagai si penerima pesan. Dipilihnya bahasa manusia sebagai media komunikasi antara Tuhan dengan makhluk-Nya ini berkonsekuensi pada 'mengalahnya' bahasa Tuhan (komunikator) kepada bahasa manusia (komunikan) agar bahasa Tuhan yang 'di langit' tersebut dapat dipahami

oleh manusia yang 'di bumi'.¹² Dengan ini, Kalam Allah SWT yang suci telah ditranskrip ke dalam kalam manusia yang profan, yaitu bahasa Arab, dan itu menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah teks historis yang tunduk pada hukum kesejarahan.¹³

Kedua, Nabi Muhammad SAW sebagai penerima pesan adalah manusia yang juga mengalami fluktuasi psikologis; kadang gembira, semangat, dan kuat, tapi kadang juga sedih, lemah, dan agak putus asa. Kondisi psikologi Nabi SAW yang fluktuatif seperti ini kemudian berpengaruh pada respon al-Qur'an terhadapnya, sehingga tidak jarang al-Qur'an yang turun sebagai penghibur jiwa Nabi SAW yang lagi sedih dan di ambang putus asa.¹⁴ Di samping itu, ada juga ayat yang turun sebagai respon atas kondisi batin Nabi SAW yang sedang gembira. Fenomena keterkaitan antara kondisi batin Nabi SAW dengan respon al-Qur'an yang turun menunjukkan bahwa al-Qur'an mengalami proses dialektika sejarah. Dengan kata lain, mengikuti perkembangan al-Qur'an sama dengan mengikuti perkembangan Nabi SAW.¹⁵

IAIN PURWOKERTO

Ketiga, proses penurunan al-Qur'an secara berangsur-angsur selama kurang lebih 23 tahun juga menandai adanya dialektika sejarah antara al-

¹² QS. Yusuf: 2 yang terjemahannya: "*Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya*". Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 348.

¹³ Abdul Moqsith Ghazali, Lutthfi Assyaukani, dan Ulil absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, hlm. 142.

¹⁴ Misalnya QS. al-Dhuha: 3 yang terjemahannya: "*Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu*". Ayat ini turun ketika wahyu kepada nabi Muhammad s.a.w. terhenti untuk sementara waktu, orang-orang musyrik berkata: "Tuhannya (Muhammad) Telah meninggalkannya dan benci kepadanya". Maka turunlah ayat ini untuk membantah perkataan orang-orang musyrik itu.

¹⁵ Abdul Moqsith Ghazali, Lutthfi Assyaukani, dan Ulil absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, hlm. 146.

Qur'an dengan masyarakat (*audiens*) yang pertama kali disapanya. Misalnya, gradualisasi ayat tentang pengharaman khamr. Dalam konteks ini, ayat al-Qur'an sampai turun tiga kali secara berbeda dengan karakter evolutifnya yang khas. Gradualisasi seperti ini menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak turun dalam ruang yang hampa sejarah, melainkan ia hidup dalam (dan saling kait-kelindan dengan) alir sejarah kemanusiaan. (hasan hanafi) Dari sini, dapat dikatakan bahwa mengikuti perkembangan al-Qur'an sama dengan mengikuti perkembangan komunitas di sekelilingnya.¹⁶

Keempat, secara umum, kehadiran al-Qur'an dapat dikatakan sebagai respon Tuhan atas kompleksitas problematika kemanusiaan. Oleh karenanya, semenjak diturunkan al-Qur'an sarat dengan nuansa dialektika dengan realitas yang ada. Banyak sekali peristiwa yang menjadi sebab turunnya ayat al-Qur'an. Dalam hal ini, kadang al-Qur'an hadir memberikan jawaban atas pertanyaan yang diajukan umat waktu itu, kadang ia hadir sebagai penjelas atasmotivasi khusus kehadirannya, kadang ia hadir mengecam/mencela perbuatan tertentu, dan lai-lain. Dengan ini semua, jelas bahwa kehadiran al-Qur'an bersifat kontekstual dan memiliki relevansi dengan realitas (kehidupan) masyarakat saat itu.

2. Metode Perumusan Pandangan Dunia Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai kitab hukum, petunjuk, dan moral untuk seluruh umat manusia memiliki jangkauan yang meliputi masa lalu, masa kini, dan

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 14.

masa yang akan datang. Keberadaannya menjadi poros rujukan dari segala peristiwa yang ada di dalam masa. Dalam hal ini, Imam Syafi'i menggambarkan: *la> tanzilu bi ah}adin min ahli di>nilla>hi na>zilatun illa> wa fi> kita>billa>hi al-dali>l 'ala> sabi>lil huda> fi>ha>* (bahwa setiap peristiwa yang ada di muka bumi ini, semuanya sudah ada dalil hukumnya di dalam al-Qur'an).¹⁷

Terlepas dari sentralitas dan sakralitas al-Qur'an bagi peradaban umat manusia (baca: muslim), namun ada satu hal yang tidak bisa diingkari dari al-Qur'an, yaitu adanya sejumlah kontradiksi di dalamnya. Kontradiksi ini tidak hanya terjadi dari satu lafaz dengan lafaz yang lain, tetapi juga antara satu ide/gagasan dengan ide/gagasan lainnya. Fenomena kontradiksi inilah yang kemudian melatarbelakangi para pegiat studi al-Qur'an untuk melakukan penyelesaian dengan melalui studi terhadap pandangan dunia (*maqa>s}id*) al-Qur'an.

Secara garis besar, ada dua model studi penggalian terhadap pandangan dunia al-Qur'an yang mengemuka, yaitu model kajian *lafdziyah* (tekstualitas al-Qur'an) dan model kajian *siyaqiyyah* (kontekstualitas al-Qur'an).¹⁸ Kedua model ini sama-sama berporos pada al-Qur'an, hanya saja model pertama lebih bertumpu pada *ma> fi> al-na>s*, sedang model kedua lebih bertumpu pada *ma> h}aula al-na>s*.

Para cendekiawan Islam *mutaqaddimi>n*, dalam rangka menyelesaikan kontradiksi antar ayat-ayat al-Qur'an tersebut, mereka lebih

¹⁷ Al-Syafi'i, *al-Risa>lah* (Beiru>t: Da>r al-Fikr, 1997), hlm. 49.

¹⁸ Abdul Moqsith Ghazali, Lutthfi Assyaukani, dan Ulil absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, hlm. 149.

cenderung menggunakan kajian lafziyah. Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab, maka cara terbaik untuk memahaminya adalah dengan mengkaji gramatika bahasanya. Mereka akan mencermati model dan karakter lafaz-lafaz yang membentuk ayat-ayat itu; apakah lafaz ayat itu dikemukakan dengan lafaz '*am*, *mutlak*, dan *mujmal*, atau justru dengan menggunakan lafaz yang *khas*, *muqayyad*, dan *mufasssal*? Dengan ini mereka akan melakukan *tahsis*, *taqiyid*, dan *tafsil*, bahkan *naskh* untuk menyelesaikan kontradiksi antar ayat tersebut. Melalui kajian lafdziyyah seperti ini, maka -menurut mereka- pandangan dunia al-Qur'an dapat diketahui.

Metode penyelesaian lafdziyah sebagaimana yang dilakukan oleh ulama mutaqqaddimin di atas memang canggih dan detil, bahkan efektif untuk kasus kontradiksi antar ayat, akan tetapi untuk kasus kontradiksi antar ide/gagasan dalam al-Qur'an, model penyelesaian lafdziyah dianggap tidak cukup *qualified*. Di sini dibutuhkan model kajian yang kedua, yaitu kajian siyaqiyyah. Model penyelesaian seperti ini banyak ditempuh oleh para cendekiawan muslim kontemporer, khususnya mereka yang memiliki pemikiran progresif. Kajian siyaqiyyah bukan berarti mengabaikan lafziyah, ia tetap mempedulikan teks akan tetapi dilengkapi dengan kajian konteks. Kewahyuan al-Qur'an adalah terdiri dari teks dan konteks, dengan ini tekstualitas al-Qur'an hanyalah sebagian dari wahyu dan karenanya perlu dilengkapi dengan sebagian wahyu yang lain, yaitu kontekstualitas al-

Qur'an. Dengan ini, maka -menurut ulama' *mutakhhirin*- pandangan dunia al-Qur'an dapat ditemukan.

Di luar dua model itu, sebenarnya ada satu model lagi yang sifatnya konfirmatif, yaitu model renungan (dialog dengan) hati nurani.¹⁹ Umat Islam -dalam rangka menemukan pandangan dunia al-Qur'an- setelah melakukan dialog dengan tekstualitas al-Qur'an yang diikuti juga dengan studi objektif terhadap kontekstualitasnya, maka langkah berikutnya adalah melakukan dialog personal dengan hati nuraninya secara intens dan jernih. Hal ini didasarkan asumsi bahwa pandangan dunia al-Qur'an sebenarnya sudah tersebar dalam setiap nurani umat manusia, karena pandangan dunia al-Qur'an adalah konstruksi *maqasid al-Qur'an* yang universal.²⁰ Dalam hal ini, Nabi SAW bersabda: *Istafthi qalbaka!* (mintalah petunjuk pada hati nuranimu). Sabda Nabi SAW ini keudian mendapat pengukuhan dari QS.al-Najm: 11 yang terjemahannya: "*hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya*".²¹

Dengan demikian, berdasarkan paparan di atas dapat ditegaskan bahwa metode perumusan pandangan dunia al-Qur'an adalah melalui pemikiran deduktif langsung terhadap al-Qur'an, atau dengan istilah yang populer "Kembali kepada al-Qur'an" (*al-ruju>' ila> al-Qur'a>n*). Hanya saja dalam perjalanan 'kembali kepada al-Qur'an' ini tidak cukup berhenti

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 151.

²⁰ Mengenai potensi hati ini bisa juga baca Komarudin Hidayat, *Psikologi Ibadah* (Jakarta: Serambi, 2008), hlm. 36.

²¹ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 871.

pada kajian tekstualitas (*lafdziyyah*) al-Qur'an, melainkan harus dilanjutkan dengan kajian kontekstualitas (*siya>qiyyah*) al-Qur'an.

Kembali kepada al-Qur'an dengan cara seperti di atas, dalam kajian studi al-Qur'an kontemporer sering disebut dengan pembacaan '*go beyond text*'. Pembacaan ini didasarkan asumsi bahwa konteks kehidupan manusia yang kongkrit yang melingkupi turunnya al-Qur'an merupakan sesuatu yang konstitutif juga, selain teks al-Qur'an itu sendiri. Jika tekstualitas al-Qur'an merupakan wahyu eksplisit, maka kontekstualitas al-Qur'an merupakan wahyu implisitnya. Membaca al-Qur'an dengan semata-mata fokus pada teks dan melepaskannya dari realitas di sekitarnya adalah pembacaan yang dapat 'membonsai' al-Qur'an. Cara mengambil kesimpulan bahwa ajaran tertentu bersifat mengikat dan permanen karena ada ketentuan harfiahnya dari al-Qur'an adalah cara pengambilan yang 'otoriter'. Pembacaan *go beyond text* adalah pembacaan yang 'menyeberang' di balik teks (bedakan dengan 'meninggalkan' teks) dalam rangka menemukan visi etis (*maqasid*) al-Qur'an yang bersifat universal, sebagaimana yang diisyaratkan oleh Imam al-Ghazali: "*Rahasia al-Qur'an bukanlah ajakan agar umat Islam dan hamba-hamba Tuhan kembali kepada teks al-Qur'an itu sendiri, melainkan kembali kepada 'esensi transendental'*"²² yang ada di balik teks itu.

Selanjutnya, setelah melakukan pembacaan *go beyond text* dan menemukan visi etis yang merupakan pandangan dunia al-Qur'an, maka

²² *Ibid.*, hlm. 135.

temuan tersebut terakhir sekali sebelum benar-benar menjadi kesimpulan sebagai pandangan dunia al-Qur'an, ia harus dikonfirmasi melalui dialog personal dengan hati nurani.

3. Tokoh-tokoh Pandangan Dunia Al-Qur'an

Ada banyak tokoh dalam belantika kajian studi al-Qur'an yang berijtihad untuk menemukan pandangan dunia al-Qur'an. Banyaknya tokoh ini dikarenakan tema pandangan dunia al-Qur'an adalah sesuatu yang meneraik, urgen, dan signifikan dalam menyuarakan dan membumikan kehidayahan al-Qur'an. Tokoh-tokoh tersebut, sekalipun berbeda-beda dalam teknis dan metode perumusan pandangan dunia al-Qur'an, akan tetapi semuanya sama dalam model pembacaannya terhadap al-Qur'an, yaitu pembacaan *go beyond text* (siyaqiyah).

Berikut ini adalah beberapa tokoh yang penulis pilih sebagai representasi dari tokoh-tokoh 'mujtahid' pandangan dunia (maqasid) al-Qur'an. Mereka itu adalah:

a. Fazlur Rahman dan Teori Gerakan Ganda

Fazlur Rahman adalah seorang cendekiawan muslim asal Pakistan. Ia merumuskan sebuah teori pembacaan *go beyond text* dalam rangka menemukan pandangan dunia al-Qur'an yang populer yaitu teori gerakan ganda (*double movement*).²³

Teori ini terdiri dari dua gerakan; gerakan pertama adalah gerakan *touring* ke masa lalu, di mana ayat-ayat al-Qur'an diturunkan beserta

²³ Fazlur Rahman, *Islam And Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 6.

setting sosial-budaya yang mengelilingi dan melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tersebut, baik mikro maupun makro. *Touring* ini dalam rangka menemukan pandangan dunia (*maqasid*) al-Qur'an yang bersifat universal dan abadi; gerakan kedua adalah gerakan kembali ke masa kini, di mana sang pembaca hidup beserta *setting* sosio-kultur yang melingkupinya. Gerakan kembali ke masa kini ini dalam rangka membawa pandangan dunia al-Qur'an yang telah diperoleh dari gerakan pertama untuk diberlakukan/dibumikan pada masa kekinian sesuai dengan lokalitas dan partikularitas yang ada.

b. Farid Esack dan Pembacaan Berbasis Konteks

Farid Esack adalah seorang pemikir muslim progresif dari Afrika. Ia menawarkan model pembacaan terhadap terhadap al-Qur'an dengan cara membawanya pada konteks kekinian, di mana sang pembaca itu hidup.²⁴ Dalam kasus Farid Esack konteks kekinian tersebut adalah konteks Afrika saat ia hidup.

Asumsi dasar dari pembacaan al-Qur'an berbasis konteks ini adalah pada saat turunnya al-Qur'an merupakan respon atas realitas kehidupan masyarakat Arab waktu itu. Akan tetapi, al-Qur'an tidak hanya diperuntukkan bagi masyarakat Arab saja, ia juga diperuntukkan bagi masyarakat di luar Arab, termasuk masyarakat Afrika. Oleh karena itu, jika al-Qur'an pada masa turunnya memiliki efek riil berupa pembebasan pada masyarakat Arab dari kejahiliahannya saat itu, maka agar efek

²⁴ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 51-52.

pembebasan itu juga riil pada masyarakat di luar Arab saat ini, ia harus dilekatkan dengan konteks yang ada sekarang. Dengan ini, al-Qur'an dipahami sebagai wahyu yang seakan-akan baru saja turun dan 'menyapa' masyarakat dengan membawa misi pembebasan masyarakat Afrika dalam konteks kekinian dan kedisinian.

Dengan kata lain, Farid Esack lewat pembacaan berbasis konteks ingin mengambil spirit al-Qur'an ketika menyapa dan berdialog (dengan) masyarakat Arab, untuk kemudian spirit tersebut disapkan dan didialogkan dengan masyarakat Afrika di mana Farid Esack hidup untuk menjadi solusi atas problematika yang dihadapi. Dalam hal ini, spirit yang diambil tersebut adalah spirit al-Qur'an sebagai pembebas masyarakat dari ketertindasan.²⁵

c. Nasr Hamid dan Pembacaan Berbasis Signifikansi

Nasr Hamid Abu Zaid adalah seorang intelektual muslim kontemporer sekaligus kontroversial yang berasal dari Mesir. Dalam membaca al-Qur'an, ia membagi makna (kosa kata) al-Qur'an menjadi dua, yaitu makna objektif (*al-dala>lah*) dan makna signifikansi (*al-maghza>*).²⁶ Makna objektif (*al-dala>lah*) adalah makna awal yang bersifat parsial dan temporal yang terdiri dari dua bentuk, yakni historis dan metaforik. Sedangkan makna signifikansi (*al-maghza*) adalah makna yang bersifat universal dan dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda

²⁵ Aksin Wijaya, *Arah Baru Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 196.

²⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd Khita>b al-Di>ni>* (T.kp.: Sina>' Li al-Nasr, 1994), hlm. 220.

dari kultur awal. Makna awal diperoleh lewat kajian gramatika bahasa (*al-tafsir*), sedangkan makna signifikansi diperoleh lewat kajian terhadap konteks sosio-historis yang melingkupi bahasa tersebut (*al-ta'wil*). Selanjutnya, setelah makna awal ditemukan melalui aktivitas *al-tafsir*, maka diteruskan dengan aktivitas menghubungkan/mengaitkan makna awal tersebut dengan makna konteks sosio-historis, yaitu makna signifikansi (*maghza*), diikuti dengan upaya berikutnya, yaitu mengaitkan makna signifikansi tersebut dengan realitas kekinian, di mana al-Qur'an hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang dihadapi.²⁷

Asumsi pembacaan berbasis signifikansi di atas, mula-mula dibangun atas pondasi kemakhlukan al-Qur'an Mukhtalifah. Dari sini, al-Qur'an diposisikan sebagai teks yang sama dengan teks-teks profan lainnya. Oleh karena al-Qur'an sama dengan teks lainnya, maka ia bisa didekati dengan pendekatan apa saja sebagaimana teks-teks lainnya, termasuk didekati dengan linguistik struktural.

Dalam linguistik struktural, bahasa (*language*) terdiri dari dua pola, yaitu *langue* dan *parole*. *Langue* adalah sistem bahasa, sedangkan *parole* adalah tindak bicara kongkrit seorang individu dengan menggunakan sistem bahasa tersebut untuk menyampaikan pesan/pikiran kepada orang lain yang terlibat dalam komunikasi dengannya. Dengan ini, bahasa Arab yang menjadi bahasa al-Qur'an, maka ia juga memiliki dua pola, yaitu

²⁷ Dalam pandangan Nasr Haid Abu Zaid, makna signifikansi yang telah ditemukan tidak boleh terpisah dari makna awal, makna signifikansi yang hendak dibawa pada kondisi kekinian harus tetap berkaitan dengan makna awal pada saat al-Qur'an diturunkan. Kurdi Dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hlm. 129.

langue dan *parole*. Al-Qur'an sekalipun wahyu transenden, namun karena mewujud dalam bahasa Arab yang imanen, maka ia juga tunduk pada pola *langue* (sistem bahasa) Arab yang ada, sehingga al-Qur'an dalam pola *parole* (ujaran kongkrit) bisa dipahami oleh masyarakat Arab sebagai audiens pertama yang disapanya. Adanya pola *langue* menuntut pemahaman bahasa secara tekstual (makna gramatika), sedang adanya pola *parole* di mana di situ mengindikasikan adanya dua pihak yang terlibat dalam komunikasi maka menuntut adanya makna kontekstual (signifikansi). Dengan demikian, al-Qur'an sebagai wahyu Allah berbahasa Arab, maka untuk memahaminya secara komprehensif diperlukan kajian makna gramatika (*al-dala>lah*) dan makna signifikansi (*al-maghza>*), dan dari pembacaan seperti ini, kiranya pandangan dunia (*maq>sjid*) al-Qur'an itu dapat ditemukan.²⁸

d. Kholid Abou el-Fadl dan Pembacaan Berbasis Negosiasi

Kohlid Abou el-Fadl adalah cendikiawan muslim progresif yang berasal dari Amerika. Setiap pembacaan meniscayakan adanya tiga pihak yang saling berinteraksi, yaitu pihak teks, pihak pengarang (pemilik teks), dan pihak pembaca (penafsir). Al-Qur'an sebagai teks -menurut Kholid- memiliki kedudukan tinggi (otoritatif). Kedudukan tinggi teks al-Qur'an tersebut karena dikaitkan dengan pegarangnya, yaitu Allah SWT

²⁸ Aksin Wijaya, *Arah Baru Ulumul Qur'an*, hlm. 220-221.

(Tuhan seru sekalian alam). Akan tetapi, karena ulah pembaca yang sewenang-wenang, nilai otoritatif al-Qur'an tersebut akhirnya dimanfaatkan untuk melahirkan pembacaan yang otoriter. Dari sinilah Khalid menawarkan model pembacaan al-Qur'an berbasis negosiasi, agar tidak jatuh pada sikap otoritarianisme.²⁹

Ada lima prinsip yang ia usulkan untuk melakukan pembacaan berbasis negosiasi tersebut, yaitu prinsip kejujuran, prinsip kesungguhan, prinsip kemenyeluruhan, prinsip rasionalitas, dan prinsip pengendalian diri. *Kejujuran* adalah sikap tidak pura-pura terhadap apa yang ia tidak/belum pahami dan sikap terus terang tentang sejauh mana ilmu dan kemampuannya dalam memahami pesan-pesan Tuhan. *Kesungguhan* adalah sikap mencurahkan segala upaya rasional untuk menemukan dan memahami pesan-pesan Tuhan, khususnya yang berkaitan dengan masalah yang dihadapi. *Kemenyeluruhan* adalah sikap mengkaji dan meneliti pesan-pesan Tuhan secara menyeluruh, khususnya yang berkaitan dengan tema bahasan dengan tidak melakukan pembacaan yang sepenggal. *Rasionalitas* adalah sikap menafsirkan dan menganalisis pesan-pesan Tuhan sesuai dengan nalar kemasukakalan bukan nalar mistis. *Pengendalian diri* adalah sikap kerendahan hati terhadap hasil penafsirannya bukanlah sebagai satu-satunya kebenaran. Kelima prinsip di atas menurut Abou el-Fadl merupakan syarat utama bagi seorang

²⁹ Kholid Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law Authority and Women* (England: Oneworld, 2003).

‘pembaca’ untuk dapat menemukan pandangan dunia (*maqasid*) al-Qur’an.

C. Pandangan Dunia Al-Qur’an; Nilai-Nilai dan Contoh Penafsiran

1. Nilai-nilai Pandangan Dunia Al-Qur’an

Berdasarkan pembahasan sebelumnya disebutkan bahwa nilai-nilai pandangan dunia al-Qur’an adalah nilai-nilai yang merupakan maqasid al-Qur’an. Nilai-nilai ini bersifat abadi dan menjadi visi etis al-Qur’an. Nilai-nilai ini juga merupakan inti (*spirit*) diturunkannya al-Qur’an. Oleh karenanya, setiap pembacaan terhadap al-Qur’an harus didasarkan pada nilai-nilai inti tersebut. Bahkan, jika ada ketentuan-ketentuan al-Qur’an yang bersifat spesifik dan ‘terkesan’ menyelisih nilai-nilai inti tersebut, maka ketentuan-ketentuan spesifik tersebut harus ditakwilkan; jika ada pembacaan al-Qur’an yang bertentangan dengan visi etis al-Qur’an, maka ‘ada yang salah’ dengan pembacaan tersebut dan dianggap sebagai pembacaan yang bertentangan dengan cita-cita etis al-Qur’an.

Adapun nilai-nilai pandangan dunia al-Qur’an tersebut sebagaimana temuan para pakar studi al-Qur’an dari hasil pemikiran deduktif terhadap al-Qur’an ditambah dengan dialog personal dengan hati nurani adalah:

- a. *Hifz al-din* (perlindungan terhadap agama).
- b. *hifz al-nafs* (perlindungan terhadap nyawa/kehidupan)
- c. *hifz al-aql* (perlindungan terhadap akal)

- d. *hifz al-nasl* (perlindungan terhadap keturunan)
- e. *hifz al-ma>l* (perlindungan terhadap harta)
- f. *hifz al-fithrah* (perlindungan terhadap fitrah)
- g. *hifz al-samâ>hah* (perlindungan terhadap sikap toleransi)
- h. *hifz al-`ada>lah* (perlindungan terhadap keadilan)
- i. *hifz al-hurriyah* (perlindungan terhadap kemerdekaan/kebebasan)
- j. *hifz al-musa>wah* (perlindungan terhadap kesetaraan)
- k. *hifz al-nidzâ>m* (perlindungan terhadap keteraturan)
- l. *hifz al-kara>mah* (perlindungan terhadap kemulyaan)
- m. *hifz al-haq* (perlindungan terhadap hak)
- n. *hifz al-`amn* (perlindungan terhadap keamanan)
- o. *hifz al-wahdah* (perlindungan terhadap persatuan)
- p. *hifz al-akhlâ>q* (perlindungan terhadap akhlak)
- r. *hifz al-salâm* (perlindungan terhadap kedamaian)
- s. *hifz al-ta'â>wun* (perlindungan terhadap kerjasama)
- t. *hifz al-ta'â>ruf* (perlindungan terhadap saling mengenal)

2. Kaidah Pembacaan Al-Qur'an Berbasis Pandangan Dunia Al-Qur'an

Dalam rangka melakukan pembacaan al-Qur'an yang berbasiskan pandangan dunia al-Qur'an, atau pembacaan *go beyond text* terhadap al-

Qur'an, maka ada beberapa kaidah yang direkomendasikan. Beberapa kaidah tersebut adalah:³⁰

a. *Al-'Ibrah Bi Al-Maqa>sid La> Bi Al-Alfa>z*

Kaidah di atas merupakan antipoda dari kaidah lama *al-'ibrah bi 'umu>m al-lafz la> bi khusu>s al-sabab*. Kaidah lama ini berarti bahwa dalam sebuah pernyataan maka yang harus menjadi perhatian/pertimbangan adalah keumuman lafaz bukan kekhususan sebab. Dengan demikian, -mengacu pada kaidah lama di atas- jika ada nash yang menggunakan redaksi umum, maka tidak ada sikap lain (bagi pembaca) kecuali menerapkan nash tersebut berdasarkan keumumannya, sekalipun (misalnya) nash tersebut hadir untuk merespon peristiwa yang khusus. Sekali lagi, kaidah di atas adalah kaidah baru yang direkomendasikan sebagai 'koreksi' atas kaidah yang lama. Karenanya, mengacu pada kaidah baru tersebut, dalam sebuah pernyataan yang harus menjadi perhatian/pertimbangan adalah *maqasid* yang dikandung oleh pernyataan tersebut, bukan susunan/bentuk huruf dan aksaranya. Maqasid al-Qur'an dalam konteks pembacaan al-Qur'an menjadi poros utama yang harus membasisi setiap 'pembaca' al-Qur'an. Oleh karenanya, jika ada 'ibrah yang secara lafziyah bertentangan dengan maqasid al-Qur'an, maka 'ibrah tersebut harus ditakwilkan.

b. *Jawa>z Naskh al-Nusu>s (al-Juz'iyah) Bi al-Mas}lah}ah*

³⁰ Kaidah-kaidah di atas, penulis adopsi dari kaidah-kaidah yang ada di buku Abdul Moqsith Ghazali, Lutthfi Assyaukani, dan Ulil absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, hlm. 152-169.

Berdasarkan asumsi berbasis iman (meminjam istilahnya Kholid Abou el-Fadl) maka diyakini bahwa tidak ada tujuan lain di balik pewahyuan al-Qur'an selain untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal dan untuk menolak segala bentuk kemafsadatan. Dengan ini, maka denyut nadi al-Qur'an keseluruhannya mengarah pada kemaslahatan dan kemasalihan umat manusia. Mengacu pada kaidah di atas yaitu *Jawaz Nashh al-Nusus al-Juz'iyah Bi al-Maslahah* (Bolehnya menasakh nash-nash partikular dengan kemaslahatan), maka jika ada pertentangan antara teks al-Qur'an yang spesifik dengan maslahat, maka yang dimenangkan adalah kemaslahatan. Hal ini dikarenakan kemaslahatan yang *notabene*-nya merupakan *spirit* al-Qur'an memiliki otoritas lebih tinggi di banding teks spesifik tersebut. Dengan kata lain, kemaslahatan merupakan teks yang qath'i sedangkan ketentuan-ketentuan legal spesifik merupakan teks yang dzanni, atau meminjam istilahnya Adonis kemaslahatan merupakan al-sabit (yang tetap, tidak berubah, dan universal) karena merupakan pokok ajaran al-Qur'an, sedang ketentuan-ketentuan legal spesifik merupakan al-mutahawwil (yang berubah, tidak tetap, dan temporal) karena merupakan wadah dari pelaksanaan ajaran pokok al-Qur'an tersebut. Jika ada pertentangan antara yang qath'i dengan yang dzanni atau antara al-sabit dengan al-mutahawwil maka yang diunggulkan adalah yang qath'i atau al-sabit.

c. *Jawaz Tanqih al-Nusus Bi 'Aql al-Mujtama'*

Kaidah di atas dapat diterjemahkan secara bebas dengan ‘akal publik memiliki kewenangan untuk menyortir sejumlah ketentuan ‘partikular’ nash al-Qur’an’. Ayat-ayat al-Qur’an yang berisi tentang ketentuan partikular adalah fiqh al-Qur’an. Ayat-ayat tersebut sepenuhnya merupakan respon al-Qur’an terhadap kasus-kasus tertentu yang terjadi pada lokus tertentu pula. Sebagai fiqh al-Qur’an, ayat-ayat tersebut memiliki kebenaran yang bersifat relatif dan tentatif, karenanya ia memerlukan penyempurnaan dan pembaharuan (*tanqih*) oleh akal publik. Akal publik atau intersubjektif ini sangat diperlukan dalam kinerja tanqih, karena untuk menghindari dari otoritarianisme pendapat atas dasar akal privat. Kemaslahatan yang merupakan coorbusiness al-Qur’an karena menyangkut hajat hidup orang banyak jelas tidak bisa ditentukan oleh akal privat, ia harus merupakan konsensus dari banyak orang (akal mujtama’). Ia merupakan suara intersubjektif dari setiap individu yang berdialektika secara personal dengan hati nuraninya. Ia semacam suara kebenaran mutawatir, di mana tidak mungkin terjadi kesepakatan di antara para penyuaranya tersebut, karena saking banyaknya untuk melakukan kedustaan. Akal publik semacam ini kiranya juga merupakan ushul al-Qur’an, sehingga wajar kalau ia bagian dari suara yang harus didengarkan oleh ‘pembaca’ al-Qur’an ketika ia bersentuhan dengan ayat-ayat kategori fiqh al-Qur’an.

3. Contoh Penafsiran Berbasis Pandangan Dunia Al-Qur’an

Adapun contoh penafsiran berbasis pandangan dunia al-Qur'an adalah penafsiran terhadap ayat tentang kesaksian perempuan. Disebutkan dalam QS. al-Baqarah: 282 yang terjemahannya berbunyi: “... *jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur, dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu), jika tidak ada dua oang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya...*” pada ayat ini disebutkan bahwa ada perbedaan jumlah dalam persaksian antara laki-laki dan perempuan; satu orang laki-laki berbanding dengan dua orang perempuan.

Membaca tekstualitas QS. al-Baqarah ayat 282 di atas, maka akan menimbulkan kesan bahwa al-Qur'an seakan telah melakukan ketidakadilan gender. Ditetapkannya jumlah persaksian 2 orang perempuan sebagai bandingan terhadap persaksian 1 orang laki-laki, mengindikasikan bahwa al-Qur'an telah melakukan bias gender. Oleh karena itu, membaca ayat seperti ini (QS. al-Baqarah: 282) atau yang semisalnya, perlu menerapkan pembacaan berbasis maqasid, yaitu pembacaan yang tidak memandang sebuah ayat sebagai sesuatu yang terpisah dari historisitasnya sehingga bersifat mutlak dan universal, melainkan memandang sebuah ayat sebagai sesuatu yang sarat dengan keterkaitan konteks historisnya, sehingga bersifat lokal dan temporal.

Sebagaimana maklum adanya bahwa al-Qur'an hadir di tengah-tengah masyarakat Arab jahiliyyah, di mana terjadi banyak penyimpangan dan ketimpangan di dalamnya. Salah satu dari banyaknya ketimpangan tersebut adalah ketidakadilan dalam relasi perempuan dengan laki-laki. Al-Qur'an datang membawa gagasan keadilan dan kesetaraan gender. Namun - mengingat kuatnya tradisi Arab pra Islam (Arab Jahiliyyah), di mana laki-laki lebih superior daripada perempuan, maka mengimplementasikan gagasan keadilan dan kesetaraan gender tersebut pada masa awal Islam tentunya meniscayakan adanya pentahapan. Dengan melibatkan perempuan sebagai saksi dalam transaksi perdagangan, ini merupakan perubahan radikal yang diterapkan oleh al-Qur'an, sekalipun jumlahnya masih dua orang perempuan banding satu laki-laki. Sekali lagi, untuk melakukan perubahan kultur yang sudah sangat mengakar dalam masyarakat, tidak bisa dilakukan dengan cara langsung dan revolusioner, butuh pentahapan-pentahapan yang bersifat evolutif; dari semula jarang dilibatkan, kini perempuan menjadi terlibat, dan pada saatnya nanti menjadi setara dengan laki-laki. Secara faktual, al-Qur'an memang menyebut dua orang saksi perempuan sebanding dengan satu orang saksi laki-laki, tetapi secara ide/gagasan, *spirit* al-Qur'an adalah memosisikan perempuan setara dengan laki-laki (satu orang saksi perempuan sebanding dengan satu orang saksi laki-laki, atau bahkan dua orang laki-laki sebanding dengan satu orang perempuan), akan tetapi karena 'keterbatasan' lokus dan tempus Arab saat itu, gagasan kesetaraan dan keadilan gender antara perempuan dan laki-laki

belum bisa termanifestasikan secara kongkrit (satu banding satu), melainkan baru sampai pada tahapan dua perempuan banding satu laki-laki. Dengan demikian, membaca ayat di atas tidak cukup hanya berhenti pada wahyu aspiratif al-Qur'an, membaca ayat di atas harus menembus sampai pada wahyu inspiratifnya, sehingga gagasan al-Qur'an (kesetaraan dan keadilan gender) yang sementara masih 'terbelenggu' oleh lokus dan tempus tertentu bisa dibebaskan dan dikontinyukan, hingga pada akhirnya bisa dibumikan pada lokus dan tempus berikutnya.

Selanjutnya, ide/gagasan al-Qur'an mengenai kesetaraan dan keadilan gender dalam kasus persaksian sebagaimana disebutkan pada ayat di atas pada praktiknya tidak harus selalu satu banding satu, sebab kesetaraan dan keadilan tidak berarti sama, mengunci makna kesetaraan dan keadilan pada keselaluan satu banding satu sama saja mengembalikan al-Qur'an pada keterbelengguannya lagi (ibarat pepatah; keluar dari mulut harimau masuk ke mulut buaya). Ide al-Qur'an mengenai kesetaraan dan keadilan gender dalam konteks persaksian harus dimaknai sebagai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam menyingkap dan mengungkap sebuah kebenaran. Hal ini berarti keduanya sama-sama bisa menjadi saksi demi terungkapnya sebuah kebenaran dari kasus yang mereka persaksikan, adapun jumlah hanyalah sebatas sarana sesuai dengan lokalitas dan temporalitas yang ada.

Dengan demikian, berdasarkan pembacaan berbasis maqasid, maka ayat di atas dapat diklasifikasikan ke dalam dua bagian; *pertama*, bagian yang dianggap lokal/temporal, dan *kedua*, bagian yang dianggap universal.

Berdasarkan analisis objektif terhadap konteks makro mengenai posisi dan peran perempuan di Jazirah Arab (pra Islam) pada saat ayat (al-Qur'an) diturunkan, maka disimpulkan bahwa aspek lokal/temporal ayat di atas adalah mengenai ketentuan tentang jumlah persaksian perempuan, sedang aspek universalnya adalah ideal moral yang menjadi tujuan (*maqasid*) ayat itu, yaitu 'terungkapnya kebenaran dari perkara yang dipersaksikan'. Dengan demikian, dua orang perempuan dalam persaksian adalah sarana, sedang terungkapnya kebenaran dari sebuah kasus adalah tujuan. Sebagai sarana, ketentuan mengenai jumlah kesaksian perempuan tidak dipandang sebagai sesuatu yang prinsip, melainkan yang dianggap prinsip adalah terungkapnya sebuah kebenaran.

BAB V

PENUTUP

A. Simpulan

Berdasarkan penelitian yang telah penulis lakukan mengenai pandangan dunia al-Qur'an, maka *point* penting yang dapat diambil sebagai kesimpulan dari karya ilmiah ini adalah:

1. *Theoretical Framework* Pandangan Dunia Al-Qur'an

Allah SWT pada Diri-Nya melekat sifat pengasih dan penyayang, bahkan kasih sayang-Nya mencakup segalanya. Dengan ini, diperoleh keyakinan bahwa segala kebijakan-Nya pastilah berorientasi pada kasih dan sayang-Nya tersebut. Al-Qur'an adalah kalam-Nya yang diturunkan kepada manusia pilihan-Nya (Rasulullah SAW) untuk disampaikan kepada umat manusia, oleh karenanya penurunan al-Qur'an pastilah juga dalam rangka kasih sayang-Nya kepada makhluk paling mulia ciptaan-Nya tersebut. Dengan demikian, di balik pewahyuan al-Qur'an, -sekali lagi- Allah SWT pasti mempunyai misi/tujuan/hikmah (*maqasid*), dan misi tersebut tidak lain dan tidak bukan pasti lah hanya untuk kepentingan (kebaikan/kebahagiaan) manusia.

Al-Qur'an –berdasarkan informasinya- adalah petunjuk bagi semua manusia (*huda>n li al-na>s*), akan tetapi al-Qur'an turun dengan menggunakan media bahasa Arab (*qur'a>na>n 'ara>biyya>n*), sementara umat manusia (makhluk yang menjadi objek kepetunjukkan al-Qur'an) tidak hanya orang Arab tempat di mana al-Qur'an diturunkan, melainkan umat manusia ada di segala penjuru dunia. Dengan demikian, al-Qur'an sebagai petunjuk untuk segala waktu dan tempat dikaitkan dengan kondisi umat manusia yang ada di berbagai daerah di penjuru dunia tentu meniscayakan adanya ajaran al-Qur'an yang berlakunya tidak terikat oleh waktu dan tempat (universal) dan ada juga ajaran al-Qur'an yang berlakunya terikat oleh waktu dan atau tempat tertentu (temporal dan lokal). Ajaran Islam yang universal itulah yang dalam penelitian ini disebut dengan pandangan dunia al-Qur'an. Sedangkan ajaran al-Qur'an yang temporal dan lokal disebut sebagai bentuk 'pembumian' al-Qur'an terhadap ajaran universalnya.

2. Metode Perumusan Pandangan Dunia Al-Qur'an

Ada dua model studi penggalian pandangan dunia al-Qur'an yang mengemuka, yaitu model kajian lafdziyah (tekstualitas al-Qur'an) dan model kajian siyaqiyyah (kontekstualitas al-Qur'an).

Para cendekiawan Islam klasik, dalam rangka menggali pandangan dunia al-Qur'an, mereka lebih cenderung menggunakan kajian lafdziyah. Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab, maka cara terbaik

untuk memahaminya adalah dengan mengkaji gramatika bahasanya. Metode kajian lafdziyah ini efektif untuk kasus kontradiksi antar ayat dalam al-Qur'an.

Para cendekiawan muslim kontemporer -khususnya mereka yang memiliki pemikiran progresif- dalam rangka menggali pandangan dunia al-Qur'an, mereka lebih cenderung menggunakan kajian *siyaqiyyah* –dalam penelitian ini disebut juga model pembacaan '*go beyond text*'). Kajian *siyaqiyyah* bukan berarti mengabaikan lafdziyah, ia tetap mempedulikan teks akan tetapi dilengkapi dengan kajian konteks. Kewahyuan al-Qur'an adalah terdiri dari teks dan konteks, dengan ini tekstualitas al-Qur'an hanyalah sebagian dari wahyu dan karenanya perlu dilengkapi dengan sebagian wahyu yang lain, yaitu kontekstualitas al-Qur'an. Kajian *siyaqiyyah* ini efektif untuk kasus kontradiksi antar ide/gagasan dalam al-Qur'an.

Di luar dua model itu, ada satu model lagi yang sifatnya konfirmatif, yaitu model renungan (dialog dengan) hati nurani. Umat Islam -dalam rangka menemukan pandangan dunia al-Qur'an- setelah melakukan kajian lafdziyah (tekstualitas) al-Qur'an yang diikuti juga dengan kajian *siyaqiyyah* (kontekstualitas) al-Qur'an, maka langkah berikutnya adalah melakukan dialog personal dengan hati nuraninya secara intens dan jernih. Hal ini didasarkan asumsi bahwa pandangan dunia al-Qur'an sebenarnya sudah tersebar dalam setiap nurani umat manusia, karena pandangan dunia al-Qur'an adalah konstruksi *maqasid al-Qur'an* yang universal.

3. Nilai-Nilai Pandangan Dunia Al-Qur'an

Berdasarkan metode perumusan pandangan dunia al-Qur'an di atas, para pakar merekomendasikan bahwa nilai-nilai pandangan dunia al-Qur'an yang bersifat abadi dan universal, dan karenanya harus menjadi mainstream setiap 'pembaca al-Qur'an adalah:

- a. *Hifz al-din* (perlindungan terhadap agama).
- b. *hifz al-nafs* (perlindungan terhadap nyawa/kehidupan)
- c. *hifz al-aql* (perlindungan terhadap akal)
- d. *hifz al-nasl* (perlindungan terhadap keturunan)
- e. *hifz al-mal* (perlindungan terhadap harta)
- f. *hifz al-fithrah* (perlindungan terhadap fitrah)
- g. *hifz al-samâhah* (perlindungan terhadap sikap toleransi)
- h. *hifz al-'adalah* (perlindungan terhadap keadilan)
- i. *hifz al-hurriyah* (perlindungan terhadap kemerdekaan/kebebasan)
- j. *hifz al-musawah* (perlindungan terhadap kesetaraan)
- k. *hifz al-nidhâm* (perlindungan terhadap keteraturan)
- l. *hifz al-karamah* (perlindungan terhadap kemulyaan)
- m. *hifz al-haq* (perlindungan terhadap hak)

- n. *hifz al-`amn* (perlindungan terhadap keamanan)
- o. *hifz al-wahdah* (perlindungan terhadap persatuan)
- p. *hifz al-akhlâq* (perlindungan terhadap akhlak)
- r. *hifz al-salâm* (perlindungan terhadap kedamaian)
- s. *hifz al-ta'âwun* (perlindungan terhadap kerjasama)
- t. *hifz al-ta'âruf* (perlindungan terhadap saling mengenal)

B. Saran-saran

Setelah mengadakan penelitian terhadap pandangan dunia al-Qur'an, penulis mendapatkan wacana baru (*new discourse*) dalam bidang studi al-Qur'an, sehingga wacana baru itu memotivasi penulis untuk lebih serius dalam suatu penelitian. Oleh karena itu, penulis menyarankan agar:

1. Kepada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto, hendaknya dalam penyediaan literatur-literatur dan perangkat-perangkat keilmuan lebih diperbanyak lagi, khususnya mengenai literatur-literatur berbahasa asing (Arab/Inggris), sehingga apabila terdapat penelitian kepustakaan, masalah yang dikaji dapat diteliti secara lebih jelas dan komprehensif.
2. Kepada segenap Dosen/Tenaga Pengajar, agar lebih giat lagi melakukan diskusi-diskusi keilmuan, sehingga semakin terbuka lebar wilayah-wilayah

yang dulunya *unthinkable* (tidak terpikirkan) menjadi *thinkable* (terpikirkan).

Hal ini perlu karena ruh dari sebuah perguruan tinggi adalah penelitian.

3. Kepada para ‘pembaca’ (penafsir) al-Qur’an, menurut hemat penulis, pandangan dunia al-Qur’an adalah *maqasid al-Qur’an* yang bersifat niscaya, karenanya (meminjam bahasa iklan sebuah produk minuman) “apa pun cara baca Anda, basisnya adalah nilai-nilai pandangan dunia al-Qur’an”.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad, *Risalah Tauhid*, Terj. Ahmad Firdaus A.N., Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Adonis, *Al-Nas} al-Qur'a>niy wa Afaq al-Kita>bah*, Beiru>t: Da>r al-Adab, 1993.
- AF., Hasanuddin, *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istimbath Hukum Dalam al-Qur'an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.
- Al-Bukha>ri>, *S}ah}i>h} al-Bukha>ri>*, juz 5, Beiru>t: Da>r al-T}iba>'at al-Munirriyyat, t.th.
- Aqil, Ibnu, *Syarh Ibnu Aqil 'Ala> Alfiyah Ibni Ma>lik*, Juz 1, Damaskus: Da>r al-Fikr, 1985.
- Asur, Ibnu, *Maqa>s}id al-Syari>ah al-Isla>miyyah*, Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999
- Asy'ari, Musa, *Filsafat Islam Sunnah Nabi SAW Dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI, 1999.
- Athailah, *Sejarah Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Auda, Jaser, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, Terj. Ali Abdelmon'im, Yogyakarta: Suka Press, 2002.
- Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Semarang: CV. ALWAAH, 1993.
- G}azali, Abu> Ha>mid al- >, *Al-Mustasfa> Fi> Ilm al-Us}ju>l*, Beiru>t: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 1413 H.
- Ghazali, Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: GramediaPustaka Utama, 2009.

- Hali>m, Ma>ni' 'Abd al-, 'Kajian Tafsir Konprehensif metode Ahli Tafsir', terj Faisa Saleh Syahdianur, Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006.
- Haq, Husnul, *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah Al-Muyassarah*, Purwokerto: An-Najah Press, 2014.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Husein, Fakhri, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Ja>biri, Muhammad Abid al- >, *Naqd Ilm al-Kala>m Ibnu Rusyd: Al-Kasyf 'an Mana>hij Al-Adillah Fi> 'Aqa>'id Al-Millah*, Libanon: Beiru>t: Markaz Dira>sah Al-Wahdah Al-Arabiyah, 1998
- Jabba>r, Qadhi Abdul, *Syarh} Fi> Us}u>l al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Juwaini, Abd al-Malik al-, *Lam'u al-Adillah fi> Qawa>'id Ahl al-Sunnah wa al-Jama>'ah*, t.k.: Da>r al-Misriyah li al-Ta'lif, 1960.
- Juwaini>, Abu> al-Ma'a>li al-, *Al-Burha>n Fi> Us}u>l al-Fiqh*, Mansu>rah: al-Wafa>, 1998.
- Kama>l, Ah}mad 'A>dil, *Ulu>m al-Qur'a>n*, t.kp.: t.p., t.th.
- Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah Ibnu Khaldu>n*, Jilid 1, Kairo: Da>r al-Fajri Li Al-Tura>s|, 2004.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Jilid 2 No. 2, London: The University of Chicago Press, 1962.
- Machasin, "Metodologi Pemikiran Islam Kontemporer Sebuah Auto Kritik", dalam Ulil Absar Abdalla dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: sebuah Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.
- Manzur, Ibnu, *Lisa>n al-Ara>b*, Beiru>t: Da>r al-Masyriq, t.th..
- Mas'u>d, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy, A Study of Abu Ishaq al-Syathibi's Life and Thought*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad dengan judul *Filsafat Hukum Islam Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Syathibi* Cet. I, Bandung: Pustaka, 1996.

- Mudzhar, Atho', *Pendekatan Studi Islam (dalam Teori dan Praktek)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Raka Press, 1989
- Munawwar, Said Agil Husin dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud Studi Krisis Hadis Nabi Pendekatan Sosio- Historis-Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2001.
- Mustafa, *Filsafat Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 1971.
- Mustafid, Fuad, *Antropologi Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKis, 2009.
- Na'im, Abdullah Ahmad al-, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany, Dekonstruksi Syari'ah: *Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1982.
- Qarafi, Syihābuddīn al-, *Kitāb al-Farūq*, Kairo: Dār al-Ma'rīfah, t.th.
- Qattan, Manna' Khaliq al-, *Mabāhij Fi Uluḡm al-Qur'aḡn*, Riyadh: t.p, 1973.
- Rachmawati, May dan Yudhi R (ed.), *Al-Qur'an Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan*, Bekasi: Gugus Press, 2002.
- Raharjo, Dawam, "Teks Peradaban dan Hermeneutika Al-Qur'an", dalam Abd Moqsih Ghazali, dkk, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes in The Qur'an*, Terj. Anas Muhyidin, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1966.

- Rid}a> Rasyi>d, *al-Wahy al-Muhammadiyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ñidlamiyyah, 2005
- S}a>bu>ni, Ali> al-, *al-Tibya>n Fi> Ulu>m al-Qur'a>n*, Jakarta: Dinamika Berkah Utama, 1985.
- Sala>m, Al-Izz bin Abd al-, *Qawa>id al-Ah}ka>m fi> Mas}a>lih} al-Ana>m*, Beiru>t: Da>r al-Nasr, t.th.
- Shalih, Subhi al-, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Shiddieqy, Hasbi Ash-, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Shihab, M. Quraish dkk., *Sejarah dan Ulumul Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000
- Sholihin, M., *Epistimologi Ilmu Dalam Sudut Pandang al-Ghazali*, Bandung : Pustaka Setia, 2001.
- Surakhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung: Transito, 1980.
- Ratna, KuthaNyoman, *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Al-Suyu>ti,> Jala>luddi>n Abd al-Rah}ma>n ibn Abi bakar al-, *Al-Itqa>n Fi> Ulu>m al-Qur'a>n*, Juz 1, Beirut: Maktabah al-Saqafiyah, t.th.
- Sya>tibi>, Ibr>ahi>m al-G}irnat}i> al-, *Al-I'tis}a>m*, terj. Shalahuddin Sabki dkk, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- , *Al-Muwa>faqa>t Fi> Us}u>l al-Syari>'ah*, Beiru>t: Da>r al-Ma'ri>fah, t.th.
- T}abari>, Abu> Ja'far bin Jari>r al-, *Ja>mi'al-Baya>n Fi> Tafsi>r al-Qur'a>n*, juz V, Beri>t: Da>r al-Ma'arif, t.th.

- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Mac Donald & Evan Ltd., 1980.
- Wibowo, Arif, “Maqasid Syari’ah: The Ultimate Objective of Syari’ah”, <http://staff.uny.ac.id>. Diakses tanggal 07 Oktober 2015.
- Wijaya, Aksin, *Arah Baru Studi Ulumul Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Zaid, Nasir Hamid Abu, *Maqasid al-Nasj: Dirasat Fi Ulu’um al-Qur’an*, Kairo: al-Hai’ah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kita’b, 1993.
- Zarqani, Muhammad Abdul Azim al-, *Manahil al-‘Irfa’n fi Ulu’um al-Qur’an*, Beirut-Libanon: Dar al-Kita’b al-‘Arabiyy, 1995.
- Zein, Satria Effendi M., *Ushul Fiqh*, Cet. I; Jakarta: Kencana, 2005.