

Metodologi Studi Al-Qur'an Jaringan Liberal (JIL)

Ahmad Zaini Dahlan

Sekolah Tinggi Ilmu Dakwah (STID) Mustafa Ibrahim al-Islahuddiny Kediri

Email: zainidahlan.ahmad@gmail.com

ABSTRAK

Keberadaan Jaringan Islam Liberal cukup menyita perhatian masyarakat Muslim di Indonesia karena pesan-pesan atau wacana-wacana kontroversial yang dibawa oleh kelompok ini. Misalnya pertama, tentang teologi inklusif-pluralis, yaitu suatu gagasan yang mendangkalkan akidah umat dengan mengaburkan dan menyamakan semua agama. Kedua, tujuan dibentuknya Jaringan Islam Liberal yaitu untuk menghentikan-gagasan reformis yang secara doktrinal memadukan prinsip *wasatiyyah*. Menurut penilaian mereka, gerakan Islam revivalis dan fundamentalis berbahaya untuk perkembangan demokrasi. Penelitian ini berupaya untuk mengkaji pemikiran Jaringan Islam liberal yang dinilai berbeda dengan model pemikiran biasanya dalam tradisi pemikiran tradisional. Penelitian ini fokus pada kajian karya Metodologi Studi Qur'an yang ditulis oleh tokoh-tokoh Jaringan Islam Liberal yaitu Ulil Absar Abdalla, Luthfi Asyaukani, dan Abd-Moqsith Ghazali.

Kata kunci: Studi Al-Qur'an, Jaringan Islam Liberal (JIL) .

Pendahuluan

Keberadaan Jaringan Islam Liberal cukup menyita perhatian masyarakat Muslim di Indonesia karena pesan-pesan atau wacana-wacana kontroversial yang dibawa oleh kelompok ini. Misalnya pertama, tentang teologi inklusif-pluralis, suatu gagasan yang mendangkalkan akidah umat dengan mengaburkan dan menyamakan semua agama. Kedua, tujuan dibentuknya Jaringan Islam Liberal yaitu untuk menghentikan gerakan reformis atau pembaharuan Islam. Menurut penilaian mereka, gerakan Islam fundamentalis atau reformis yang mereka anggap memiliki proyek yang berbahaya bagi keberlangsungan demokrasi. Peneliti tertarik untuk mengkaji pemikiran Jaringan Islam liberal yang dinilai berbeda dengan model pemikiran biasanya dalam tradisi pemikiran tradisional. Peneliti fokus pada buku "Metodologi Studi Qur'an" yang ditulis oleh tokoh-tokoh jaringan Islam Liberal yaitu Ulil Absar Abdalla, Luthfi Asyaukani, dan Abd Moqsith Ghazali.

Terminologi liberal diambil dari bahasa latin latin *liber*, yaitu *free*. Liberalisme secara terminologis berarti falsafah politik yang menekankan nilai kebebasan individu dan peran negara dalam melindungi hak-hak warganya.¹ Sejarah liberalisme termasuk juga liberalisme agama adalah tonggak baru bagi sejarah kehidupan masyarakat Barat dan karena itu, disebut dengan periode pencerahan. Perjuangan untuk kebebasan mulai dihidupkan kembali di zaman *renaissance*. Doktrin ini muncul ketika terjadi konflik antara pendukung-pendukung Negara Kota yang bebas melawan pendukung Paus.² Prinsip dasar liberalisme adalah keabsolutan dan kebebasan yang tidak terbatas dalam pemikiran, agama, suara hati, keyakinan, ucapan, pers, dan politik. Disamping itu, liberalisme juga membawa dampak yang besar bagi sistem masyarakat Barat, diantaranya adalah mengesampingkan hak Tuhan dan setiap kekuasaan yang berasal dari Tuhan, pemindahan agama dari ruang publik menjadi sekedar urusan individu, pengabaian total terhadap agama Kristen dan gereja atas statusnya sebagai lembaga publik, lembaga legal dan lembaga sosial.³

Pemikiran Islam liberal sebenarnya berakar dari pengaruh pandangan hidup Barat dan hasil perpaduan antara paham modernisme yang menafsirkan Islam sesuai dengan modernitas dan paham posmodernisme yang anti kemapanan. Upaya merombak segala yang sudah mapan kerap dilakukan, seperti dekonstruksi atas definisi Islam sehingga orang non-Islam pun bisa dikatakan Muslim, dekonstruksi al-Qur'an sebagai kitab suci, dan sebagainya. Islam liberal sering memanfaatkan modal murah dari radikalisme yang terjadi di sebagian kecil kaum muslim dan tidak segan-segan mengambil hasil kajian orientalis, metodologi kajian agama lain, ajaran HAM versi humanisme Barat, falsafah sekularisme, dan lain-lain.⁴

Liberalisme dalam Tradisi Kristen

¹ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. XI.

² *Ibid.*....., hlm, XVII.

³ *Ibid.*....., hlm. XXII.

⁴ Fahmi Ismail, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, hlm. 2.

Dalam literatur Kristiani, perkataan liberal/liberalisme telah mulai dipakai sejak tahun 1819, tetapi istilah itu baru populer pada zaman monarki Perancis tengah berkuasa, sekitar tahun 1830. Pada saat itu, penyebutan liberalisme menjadi bagian dari kaleidoskop Eropa Kristen.⁵ Namun demikian, liberalisme dalam agama Kristen menjadi spirit liberalisme dalam agama baru pada tahun 1879, tepatnya ketika John Henry Newman menjadi cardinal. Pada saat itu, liberalisme benar-benar menjadi semangat dalam agama Kristiani. Sejak saat itu, pemikiran liberal dalam Kristen terus berkembang. Pada abad XIX, gereja Jesuit di Belgia memberikan inspirasi bagi liberalisme para penganut Kristen di Inggris. Pengurus Gereja Kristen, James Martineau dan F.D. Maurice, pernah menyatakan:

*“Tidak ada penebusan dosa, yang ada adalah peradaban. Tidak ada keselamatan, tetapi (yang ada adalah –ed) kebudayaan. Tidak ada perbuatan dosa, tetapi membiarkan; tidak ada sorga tetapi kemajuan; tidak ada gereja, tetapi kemanusiaan; tidak ada kredo tetapi science; tidak ada keabadian, tetapi masa depan; tidak ada satu diskusi tentang keajaiban, tetapi melintasi batas pada perjanjian lama, tidak ada pengharapan yang tidak jelas kepada Jews dan Sembilan belas Gereja”.*⁶

Revolusi Perancis telah membawa *aufklarung* bukan hanya di dataran Eropa, tetapi bahkan menjadi simbol pencerahan abad XVII. Inggris dan negara-negara Eropa lainnya tumbuh berkembang menjadi negara-negara yang “memuja” rasionalitas dan kebebasan individu. Revolusi Perancis yang telah membawa kemapanan sosial ternyata mendorong adanya kontrak antara negara sebagai penegak hukum dengan masyarakat. Penyatuan-penyatuan akan kepercayaan kebergamaan sangat variatif, di mana dijumpai adanya skeptisisme akan ekspresi kebenaran. Dari sana kemudian diperdebatkan antara koherensi doktrin-doktrin agama dengan kekuatan historisnya sehingga memunculkan kesadaran-kesadaran baru.

Akan tetapi, pengaruh liberalisme yang paling dominan terhadap agama Kristen dapat dilihat pada adanya kritik-kritik yang dialamatkan pada Al-Kitab.

⁵Alice R Vidler, *Essays in Liberality*, London, 1972, hlm. 9

⁶*Ibid.*....., hlm. 16..

Kritik tersebut berwujud *textual criticism* dan *literary criticism*. *Texttual criticism* dianggap sebagai kritik yang produktif, sementara *literary criticism* atau *higher criticism* cenderung dianggap membahayakan karena dinilai telah merobek-robek Al-Kitab itu sendiri. Anggapan tersebut tidak terlepas dari kenyataan bahwa para pengkritik Al-Kitab telah melancarkan serangan yang menumbuhkan keraguan terhadap Al-Kitab, yang disebabkan Deisme. Dengan pengaruh Deisme, manusia tidak lagi perlu merujuk pada kebenaran wahyu, sebab mencari kebenaran dapat dilakukan dengan menggunakan akal pikiran manusia.⁷

Kaum liberal sebenarnya bermaksud memodernkan pemikiran teologi Kristen. Mereka beranggapan bahwa dengan perkembangan dan perubahan zaman, peraturan yang ditetapkan oleh gereja tidak lagi relevan. Oleh karena itu, perlu pemikiran baru untuk memahami dan menyelidiki kebenaran Al-Kitab. Kaum liberal juga tidak mau berada di bawah satu otoritas gereja untuk menerima pengakuan iman. Mereka berpendirian bahwa iman keagamaan harus diuji dengan rasio dan pengalaman. Oleh sebab itu, dengan berdasarkan pertimbangan kemampuan dan perasaan yang dimiliki, maka manusia seharusnya mampu menyelidiki sifat-sifat tuhan sehingga ada keterbukaan pada manusia untuk melihat sumber-sumbernya. Orang beriman tidak harus tunduk pada satu otoritas dalam menafsirkan kitab suci (Al-Kitab), sebab hasil dari sebuah penafsiran sangat tergantung pada perspektif mana yang dipergunakan.⁸

Sementara itu, muncul teologi pembebasan sebagai respon perasaan ingin merdeka atau proses menuju kemerdekaan, yakni kemerdekaan dari seluruh sistem yang menindas menuju manusia yang mampu menentukan dirinya sendiri dan tujuan-tujuan hidupnya, serta pembebasan dari dosa. Oleh karena itu, teologi pembebasan bisa dikatakan pula sebagai sebuah refleksi kritis atas praksis Kristiani dalam terang sabda.

⁷ . Zuly Qadir, *Islam Liberal*, (Yogyakarta: LKis, 2010), hlm. 71.

⁸ *Ibid.*....., hlm. 72.

Menurut Wahono Nitipawiro, teologi pembebasan ini bergerak dalam beberapa tahapan. *Pertama*, tahap penemuan dan pembakuan; *Kedua*, tahap pengisian teologi pembebasan dengan berbagai topik bahasan; *Ketiga*, tahap koreksi teologi pembebasan atas kealpaan mengesampingkan tradisi dan adat masyarakat lokal atau kaum marjinal. *Keempat*, kesadaran teologi pembebasan akan kemajemukan agama dan budaya serta pluralitas bangsa.⁹

Liberalisme dalam Filsafat Islam

Dalam sejarah Islam, penulisan filsafat secara sistematis baru dimulai pada abad IX M. Sebelumnya, tidak pernah ada upaya sistematis untuk menuliskan filsafat. Yang ada hanyalah kegiatan penerjemahan karya-karya filsafat Yunani dan Suryani. Mungkin juga sedikit wisata ensiklopedis-filosofis oleh sejumlah penerjemah terkemuka, seperti Hasan Ibn Ishak dan Qutha Ibn Luqa. Kedua orang inilah yang berjasa menyusun beberapa risalah kefilosofan yang beberapa diantaranya berbahasa Arab.

Dalam tradisi penulisan filsafat Islam, al-Kindi merupakan tokoh yang memiliki pengaruh sangat penting dalam perkembangan filsafat Islam. Dalam sebuah tulisannya, dia menyebutkan bahwa filsafat merupakan ilmu tentang hakikat sesuatu. Dia mendefinisikan filsafat sebagai pengetahuan sang mahatama dan maha esa yang memberi jalan bagi terbentangnya kebenaran merupakan ilmu tentang hakikat sesuatu. Dia mendefinisikan filsafat sebagai pengetahuan sang mahatama dan maha esa yang memberi jalan bagi terbentangnya kebenaran¹⁰. Dari pendapat itu, al-Kindi mengajak khalayak mencari kebenaran dari sumber-sumber mana pun, kendatipun kebenaran itu berasal dari bangsa-bangsa yang jauh. Sebab, tak ada yang lebih berharga bagi para pencari kebenaran kecuali kebenaran itu sendiri. Para pencari kebenaran tidak seharusnya gentar oleh kalim-klaim rancu para penipu yang atas nama agama menghalangi upaya manusia mencari kebenaran. Mereka ini, dalam pandangan al-Kindi, sebetulnya hanya ingin mempertahankan kedudukan,

⁹ Zuly Qadir, *Islam.....*, hlm. 74.

¹⁰ Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 25.

pangkat, dan keuntungan sesaat yang mereka peroleh tanpa jerih payah, dengan mencatat nama agama. ¹¹

Sekalipun al-Kindi sangat mengagumi Aristoteles, namun sebagai Muslim yang baik, dia menyakini peran penting filsafat dalam mendampingi agama. Menurutnya, kebenaran yang dicari oleh para filsuf tidak berbeda dengan kebenaran yang disampaikan Nabi Muhammad Saw. Hal itu bisa dibuktikan melalui pijakan-pijakan rasional yang hanya diributkan oleh orang-orang pandir. Dari al-Kindi inilah tradisi filsafat Islam terus bergerak dan bergelora. ¹²

Islam dan Kebebasan berfikir

Sebagai bentuk kebebasan berpikir dalam filsafat, al-Qur'an juga mengakui adanya otonomi akal. Kekhawatiran dan juga tuduhan bahwa otonomi akal hanya akan membawa pada kesesatan adalah tuduhan yang berlebihan. Sebab, jika akal melakukan kerja falsafati dan hasil kerjanya salah, hal itu tidaklah akan berakibat kriminal sebab al-Qur'an senantiasa memerintahkan manusia untuk berpikir dan bahwa Nabi Muhammad juga mendorong umatnya untuk berpikir secara sungguh-sungguh (*berijtihad*). Ada pun yang sebenarnya perlu diwaspadai adalah absolutisme akal, sebab yang demikian itu akan menimbulkan anarki.

Dalam tradisi filsafat, setidaknya ada dua corak pemikiran yang berkembang: *Pertama*, pemikiran Platonik dan Neoplatonis yang lebih cenderung berpegang pada dunia idea yang abstrak intelektualis-historis. *Kedua*, pemikiran Aristotelian yang kemudian berkembang “melampaui” batas-batas rasionalisme-empirisisme. Dalam sejarahnya, dunia pemikiran Islam terlihat lebih memilih pemikiran idealisme dan rasionalisme. ¹³

Al-Kindi dikenal sebagai “bapak filsufat Muslim” berhasil menjadikan filsafat sebagai sebuah kajian sistematis sehingga filsafat berkembang luas. Dia mengembangkan doktrin etis yang menempatkan kebijaksanaan sebagai kebajikan

¹¹ Madjid Fakhry, *Sejarah*....., hlm. 27.

¹² *Ibid*....., hlm. 27.

¹³ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm.34.

atau kesempurnaan sebagai puncak rasio, keberanian sebagai puncak bagi amarah, dan pengendalian diri sebagai puncak dari syahwat. ¹⁴ Dari situlah al-Kindi mengembangkan teori intelek. Dia membagi intelektual menjadi empat : intelek yang selalu dalam aksi, intelek potensial, intelek yang telah melampaui batas potensialnya menuju aktual atau intelek capaian, dan intelek manifest yang berfungsi mengabstraksikan bentuk-bentuk universal dari segenap benda materil. Intelek ini boleh jadi sama dengan intelek aktif, yang memberi pengetahuan jiwa tentang spesies aneka benda manakala ia lulus dari tahap intelektual ciptaan. ¹⁵

Setelah al-Kindi, ar-Razi tampaknya adalah filsuf Islam yang sangat jelas pendapatnya tentang otonomi akal dalam memahami banyak hal, termasuk mengetahui kebenaran. Dalam hal otonomi akal, ar-Razi berpendapat bahwa akal sudah cukup untuk mencerahi dan membimbing manusia mengetahui kebenaran. oleh karena itu, kenabian adalah hal yang berlebih-lebihan. terlebih lagi, kata ar-Razi, jika kita cermati dalam sejarah agama-agama, kita akan mendapatkan bahwa kenabian atau klaim kewahyuan justru telah mendorong terjadinya penumpahan darah dan mengorbankan peperangan antara bangsa-bangsa yang memiliki kitab suci, seperti bangsa Arab.¹⁶

Senada dengan ar-Razi, Ibn ar-Rawandi juga memiliki pandangan yang hampir sama terkait dengan otonomi akal dan kemampuan akal mencari kebenaran. Dia menyatakan :

“ Akal tanpa bantuan wahyu bisa memilah kesejatian dan kepalsuan; antara kebenaran dan kesalahan. Dengan demikian, kenabian adalah hal yang sangat berlebihan, dan kemukjizatan Al-Qur'an dalam segi bahasa (ijaz), yang menjadi bukti bagi kenabian Muhammad secara rasional tidak dapat dibuktikan. ” ¹⁷

Pandangan yang hampir sama terkait otonomi akal juga dikemukakan oleh Abu Ala al-Ma'arif. Dia berpendapat bahwa akal adalah sebagai satu-satunya guru

¹⁴ *Ibid.*....., hlm. 36.

¹⁵ *Ibid.*....., hlm. 33.

¹⁶ *Ibid.*....., hlm. 38.

¹⁷ *Ibid.*....., hlm. 41.

yang paling bijak bagi manusia. Bagi para filsuf, orang yang paling bijaksana adalah yang menguasai kaidah-kaidah pembuktian hingga mencapai tingkat tertinggi dalam bidang matematika, fisika, dan metafisika. Antara akal dan jiwa harus saling mengontrol sehingga terjadi dialog menuju kebijaksanaan etik. Sebab, kebajikan etik inilah yang sejatinya akan dapat mengendalikan hasrat dan amanah jiwa yang cenderung gandrung pada perusakan dan pengorbanan jiwa.

Di sisi lain, pikiran-pikiran rasional dalam Islam historis juga muncul di bidang teologi, kalam, dan fiqh. Dalam bidang teologi, muncul kelompok Mu'tazilah yang sangat mengagungkan akal dalam memahami Tuhan dan ajaran-ajaran Islam, sementara dalam bidang fiqh juga muncul aliran *Ahlu ar-ray'i*, yakni kelompok intelektual yang sangat mengedepankan akal dalam memahami hukum-hukum. Kelompok-kelompok ini selalu mencoba memahami ajaran Islam secara rasional, baik di bidang teologi maupun hukum; melakukan interpretasi atas Al-Qur'an untuk disesuaikan dengan perkembangan zaman.

Dari kenyataan di atas, bahwa Islam sebenarnya sangat menghormati kebebasan akal. Meskipun tradisi berfilsafat pernah mengalami kemandekan, yakni ketika belajar filsafat dianggap sebagai hal yang tidak bermanfaat, namun pada perkembangan selanjutnya, tradisi filsafat dalam Islam terus tumbuh dan berkembang tanpa bisa dihentikan. Bahkan saat ini, studi keislaman, baik di Timur tengah, Amerika, Eropa, dan Indonesia juga mempelajari filsafat sebagai bidang ilmu termasuk juga sosiologi, antropologi, dan komunikasi dan semua diletakkan berbarengan dengan studi Al-Qur'an.

Berdasarkan uraian singkat di atas, dapatlah dikemukakan bahwa tradisi liberalisme sebenarnya telah mewarnai Islam sejak zaman klasik. Hal tersebut bisa dibuktikan dengan munculnya berbagai aliran dalam Islam, baik di bidang filsafat, teologi, maupun hukum, seperti Qadariyah, Mu'tazilah, *Ahl ar-Ra'yi*, dan kelompok-kelompok rasional lainnya. Aliran-aliran tersebut terus berkembang dan mewarnai kehidupan umat Islam di berbagai penjuru dunia.

Peta Pemikiran Al-Qur'an Kaum Liberal

Terkait dengan pemikiran kaum liberal, Nurcholis Madjid mengatakan Islam ingin ditafsirkan dan dihadirkan secara liberal-progresif dengan metode hermeneutika, yakni metode penafsiran dan interpretasi terhadap teks, konteks, dan realitas. Pilihan ini merupakan pilihan sadar yang secara intrinsik di kalangan Islam liberal sebagai metode untuk membantu usaha penafsiran dan interpretasi¹⁸. Metode hermeneutika ini dipopulerkan oleh Nasr Hamid Abu zaid, dia juga mengatakan bahwa Islam adalah sebuah peradaban teks. Pendekatan hermeneutika al-Qur'an, sebagai sebuah alternatif dan baru tentang bagaimana memahami ayat-ayat suci, berasal mula-mula dari metode pemahaman teks tulisan manusia, lalu diterapkan pada Injil dan kemudian al-Qur'an yang dipercayai sebagai kalam Tuhan atau wahyu. Metode hermeneutika ini berbeda dengan pendekatan tafsir al-Qur'an tradisional yang bertolak dari kepercayaan bahwa al-Qur'an itu adalah kalam ilahi. Dalam pengertian itu, Tuhan tidak dipandang sebagai pengarang, sebagaimana manusia yang mengarang puisi atau prosa. Dalam menafsirkan al-Qur'an, para penafsir tidak melihat latarbelakang sosial Tuhan yang mempengaruhi perkataan Tuhan. Sedangkan dalam hermeneutika, penafsir teks berusaha memahami teks dengan mempelajari pengarangnya, bahkan pembacanya, ketika teks itu diciptakan atau ditafsirkan kemudian.

Omit Safi dalam *Progressive Moeslim*, tipologi liberal progresif lebih merujuk pada perhatian intelektual Muslim terhadap kondisi kultural yang ada, baik dalam bidang politik maupun keagamaan, mengenai keadilan sosial, keadilan gender dan pluralisme.¹⁹ Dengan Islam dihadirkan dengan liberal-progresif posisi kultural atau sosio-historis yang menyertai sebuah wahyu berada dalam aspek penting sebagai ujung tombak dalam menafsirkan al-Qur'an.

Dalam pendekatan ini, kaum liberal memposisikan teks al-Qur'an sebagai bagian dari produk sejarah manusia. Sebagai sebuah buku, al-Qur'an merupakan hasil dari proses panjang pengumpulan, penyeleksian, pengeditan, dan percetakan,

¹⁸ Budhi Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 2010), hlm. 388.

¹⁹ Omit Safi, *Progressive Muslim on Justice, Gender and Pluralisme*, (Oxford: Oneworld Publication, 2003), hlm. 17.

hingga akhirnya menjadi sebuah kitab suci. Sumber utama penulisan al-Qur'an adalah wahyu yang disampaikan oleh Nabi Muhammad. Proses penulisan kitab suci lebih dari sekedar penulisan buku, melibatkan berbagai unsur: budaya, bahasa, politik, dan kekuasaan. Bentuk final dari kitab suci adalah perjalanan panjang dalam mengakomodasi seluruh unsur ini.²⁰

Penafsiran dengan model ini, berusaha memahami konteks sosial dan konteks sejarah dari teks itu sendiri. Tuhan memang tidak memiliki konteks sosial tapi teks itu sendiri memiliki konteks sosial dan historis. Dari sinilah kemudian lahir konsep "tafsir kontekstual" yang mempelajari konteks sosial dan historis ketika suatu ayat atau surat itu diturunkan dan kemudian diproyeksikan, melalui metode analogi atau qiyas dengan melihat perubahan sosial ketika ayat atau surat itu ditafsirkan atau dipahami maknanya atau esensinya. Misalnya memahami ayat tentang riba, poligami, atau relasi gender pada zaman kontemporer. Dengan metode hermeneutika yang mencoba memahami teks berikut dengan mempelajari konteks, sehingga para penafsir bisa menemukan esensi makna suatu ayat atau surat, tanpa sangat terikat dengan bahasa teks yang mungkin saja keliru sebagaimana pernah diwacanakan oleh Muhammad Abduh.²¹

Metodelogi Studi Qur'an JIL

a. Maqashid Syariah Sebagai Rujukan Utama²²

Dalam pandangan ilmu tafsir dan ushul fiqh klasik, selalu dinyatakan bahwa sumber hukum paling pokok dalam Islam secara hirarkis hanya ada empat yaitu al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas. Sementara *maslahat mursalah, istihsan, syar'u man*

²⁰ Ulil Abshar Abdalla, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia, 2009), hlm. 2-30.

²¹ Ulil Absar Abdalla, et. Al., *Metodologi...*, hlm. XIX. Lihat juga Luthfi Assyaukanie, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), hlm. 9.

²² Ulil Absar Abdalla, et. Al., *Metodologi.....*, hlm. 147.

qablana, *'urf*, dan yang lain-lain merupakan deretan sumber pada level sekunder, atau disebut dengan *mashadir taba'iyah*. Tentu saja ini sebuah kategori-kategori cerdas saat itu yang mesti mendapat apresiasi dari umat Islam yang datang kemudian.

Dalam pandangan JIL, gagasan perihal hirarki sumber hukum dalam Islam perlu ditawarkan kembali bahwa *maqashid al-syari'ah* merupakan sumber hukum pertama dalam Islam baru kemudian diikuti secara beriringan al-Qur'an dan al-Sunnah. *Maqashid Syari'ah* merupakan inti dari totalitas ajaran Islam. *Maqashid Syari'ah* menempati posisi lebih tinggi dari pada ketentuan-ketentuan spesifik al-Qur'an. *Maqashid syari'ah* ini merupakan sumber inspirasi tatkala al-Qur'an hendak menjalankan ketentuan-ketentuan legal-spesifik di masyarakat Arab. *Maqashid syari'ah* adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam, termasuk sumber dari al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, sekiranya ada satu ketentuan baik di dalam al-Qur'an maupun al-Hadis yang bertentangan secara substantif terhadap *maqashid syari'ah*, perlu ditakwilkan. Ketentuan tersebut harus batal atau dibatalkan demi logika *maqashid al-syari'ah*.

Maqashid al-Syari'ah itu bukan hanya digali melalui proses dialektik antara umat Islam dan teks al-Qur'an, melainkan juga sebagai hasil dari dialog yang bersangkutan dengan hati nuraninya di satu pihak dan interaksi mereka dengan realitas kehidupan di pihak yang lain. Berinteraksi dengan realitas, berdialog dengan teks suci dan dilanjutkan dengan dialog personal dengan hati nurani secara terus menerus oleh setiap anak manusia sepanjang masa kiranya akan melahirkan suatu susunan dan konstruksi *maqashid al-syari'ah* yang universal. *Maqashid al-Syari'ah* sejatinya telah bertebaran di setiap hati nurani umat manusia. Bukankan dengan nuraninya, manusia sudah mampu membedakan antara perkara yang buruk dan yang baik ? perihal dengan ini, Nabi saw. Pernah mengatakan *istafti qalbak* (mintalah petunjuk pada hati nuranimu). Pandangan nabi ini kemudian mendapatkan pengukuhan dari firman Allah SWT. "*fa alhamaha fujuraha wa taqwaha*". Inilah dalil bahwa *maqashid al-syari'ah* bukan hanya berada di dalam

lipatan teks-teks suci yang tak bersuara, melainkan justru terhunjam di kedalaman hati nurani manusia.

Khazanah ushul fiqh klasik telah merumuskan maqashid al-syari'ah itu adalah keadilan (*al-adl*), kemaslahatan (*al-mashlahah*), kesetaraan (*al-musawah*), hikmah-kebijaksanaan (*al-hikmah*), dan cinta kasih (*al-rahmah*), dan belakangan kemudian ditambahkan dengan pluralism (*al-ta'addudiyah*), hak asasi manusia (*huquq al-insan*), dan kesetaraan gender. Al-ghazali menyatakan bahwa maqashid al-syariah itu adalah hak hidup (*hifzh al-nafs aw al-hayah*), hak beragama (*hifz al-din*), hak untuk berfikir (*hifz al-'aql*), hak untuk memiliki harta (*hifzh al-mal*), hak untuk mempertahankan nama baik (*hifz al-'irdh*), dan hak untuk memiliki garis keturunan (*hifzh al-nasl*). Menurut al-Ghazali, pada komitmen untuk melindungi hak-hak kemanusiaan inilah seluruh ketentuan hukum dalam al-Qur'an (Islam).

b. Kaidah Tafsir al-Qur'an Alternatif

1). Al-Ibrah bi al-Maqashid la bi al-Alfadh/

العبرة بالمقاصد لا بالالفاظ

Kaidah ini berarti bahwa yang mesti menjadi perhatian seorang mujtahid di dalam mengistinbatkan hukum dari al-Qur'an dan al-Sunnah bukan huruf dan aksaranya melainkan dari maqashid yang dikandungnya. Yang menjadi aksis adalah cita-cita etik-moral dari sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya. Untuk mengetahui maqashid ini seseorang dituntut mengetahui konteks-tentu saja bukan hanya konteks personal yang *juz'iy-partikular*, melainkan juga konteks impersonal yang *kulli-universal*. Pemahaman tentang konteks yang lebih dari sekadar ilmu sebab *al-nuzul* dalam pengertian klasik itu merupakan prasyarat utama menemukan maqashid al-syari'ah. ²³

²³ *Ibid*....., hlm. 152.

Dalam ulumul Quran ditegaskan bahwa hal-hal yang menjadi petunjuk suatu sebab *al-nuzul*, diantaranya, pertama, ketika al-Qur'an menjelaskan sendiri. Misalnya, "mereka bertanya kepadamu" (*yas'alunaka*), "katakan kepada mereka" (*was'alhum*). Kedua, sebagaimana dikatakan sebelumnya, al-Qur'an langsung menyebut nama dari objek yang disasanya seperti penyebutan Abu Lahab, Zaid (ibn Haritsah). Kaidah *Al-Ibrah bi al-Maqashid la bi al-Alfazh* yang diajukan merupakan antipoda dari kaidah lama yang berbunyi *al-ibrah bi umum al-lafadz la bi khusus al-sabab*. Yang berarti bahwa yang harus menjadi pertimbangan adalah keumuman lafaz, bukan khususnya sebab. Ini berarti, jika suatu *nash* menggunakan redaksi yang bersifat umum, tidak ada pilihan lain selain menerapkan *nash* tersebut, sekalipun *nash* itu hadir untuk merespon suatu peristiwa yang khusus. Menurut Nasr hamid Abu Zaid "pasrah pada keumuman lafadz hanya akan menyebabkan kita senantiasa berada dalam kerangka makna linguistik."²⁴

Terdapat sekian banyak kritik terhadap kaidah konvensional ini. Misalnya, pertama, kaidah ini dipandang terlalu banyak berkonsentrasi dan bergerak pada medan semantik dengan menepikan peranan sebab *al-nuzul*. Implikasinya, para pengguna kaidah ini kerap terjebak pada suatu kenaifan; bahwa semakin harfiah seseorang membaca al-Quran, semakin dekat ia pada kebenaran; sebaliknya, semakin jauh yang bersangkutan dari makna literal al-Qur'an, ia semakin terlempar dari kebenaran. Itulah bentuk kenaifan yang menyatakan bahwa semakin literal seseorang di dalam memperlakukan al-Qur'an, semakin dekat ia pada ketakwaan, dan semakin substantif seseorang di dalam memandang al-Qur'an, semakin jauh ia dari ketakwaan.

Kedua, dalam kaidah yang terakhir itu, realitas hendak di subordinasikan kedalam bunyi harfiah teks. Yang dituju adalah kebenaran teks dengan konsekuensi mengabaikan konteks (*al-siyah al-tarikhi*) yang mengitari. Konteks didudukkan dalam posisi yang rendah dan sekunder. Ini menjadi maklum, karena para pemakai kaidah ini menganut ideologi universalisme dan ketidakberhinggaan kebenaran

²⁴ *Ibid*....., hlm. 155.

huruf (*shalahiyyah al-nansh dalaliyan li kulli zaman wa makan*), sehingga kita tidak perlu kaget ketika ushul fiqih lama berbicara tentang lafaz dalam porsi yang demikian besar. Segala jenis perbincangan kebahasaan (*abhats lughawiyah min mabahits al-alfazh*) seperti mengenai *'amm-khashsh, muthlaq-muqayyad, mujmal-mubayyan, muhkam-mutasyabih, qath'i-zhanni* merupakan upaya untuk menegakkan otoritas teks semata. Para pemakai kaidah kedua ini mungkin tepat sekiranya disebut sebagai kata (*'ubbad al-alfazh*), sementara kata (*lafdz*) adalah *shaman yu'bad* (patung yang disembah).

Tampak bahwa analisis yang berhenti hanya pada konteks linguistik saja tidak akan cukup memadai untuk mengejar kebenaran hakiki (*maqashid asasiyah*) yang diusung oleh teks. Analisis mestinya dilanjutkan pada penyingkapan makna yang terdiamkan (*al-maskut 'anhu*), yaitu makna yang tak tercakup secara verbatim di dalam aksara sebuah teks. Pencapaian terhadap makna-makna itu akan meniscayakan adanya sebuah analisis yang bukan hanya terhadap struktur kalimat melainkan yang justru pondasional adalah analisa kelas dan struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kehadiran teks. Karena itu, kejarlah maqashid al-syari'ah dengan berbagai cara, tanpa terlalu banyak terpesona terhadap keindahan sebuah teks. Sebab keterpesonaan merupakan tindakan ideologis yang hanya akan menumpulkan kreativitas dalam pencarian makna objektif. ²⁵

Dalam makna sekarang, pengetahuan dan pemahaman tentang maqashid al-syari'ah merupakan aspek paling krusial dan vital dalam melakukan ijtihad. Orang yang mencadangkan diri hanya pada makna lahir ayat atau penghampiran lafzhiyah serta terikat dengan sebab juz'i suatu ayat dan abai pada maksud-maksud pensyariatan hukum akan dihadapkan pada kekeliruan-kekeliruan yang fatal dalam berijtihad.

2) Jawaz Naskh al-Nushush (al-Juz'iyyah) bi al-Mashlahah ²⁶

²⁵ *Ibid*....., hlm. 156.

²⁶ *Ibid*....., hlm. 160.

جواز نسخ النصوص الجزائية بالمصلحة

Sesungguhnya syari'at (hukum) Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*Jalb al-Mafasid*). Ibnu Qayyim al-jawziyah, seorang tokoh Islam bermadzhab Hambali, menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, yaitu kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan (al-hikmah). Prinsip-prinsip ini harus menjadi dasar dan substansi dari seluruh persoalan hukum. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran para ahli fiqih ketika memutuskan suatu kasus hukum. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti menyalahi cita-cita hukum Islam. ²⁷

Kemaslahatan memiliki otoritas untuk menganulir ketentuan-ketentuan legal spesifik teks suci. Inilah yang dimaksud dengan ungkapan "*naskh al-nushush al-juz'iyah bi al-mashlahah*". Sebagai spirit dari teks (nushush) al-Qur'an, kemaslahatan merupakan amunisi untuk mengontrol balik dari keberadaan teks dengan menganulir beberapa teks yang sudah "aus" dan tidak relevan. Dengan cara ini, cita-cita kemaslahatan akan senantiasa berkreasi untuk memproduksi formulasi teks keagamaan baru di tengah kegagapan dan kegagalan formulasi dan teks keagamaan lama. ²⁸

Tidaklah mustahil bahwa sesuatu yang bernilai maslahat dalam suatu tempat dan waktu tertentu kemudian berubah menjadi mafsadat dalam suatu ruang dan waktu yang lain. Bila kemaslahatan dapat berubah karena perubahan konteks, dapat saja Allah Swt menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung kemaslahatan, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui di lapangan acuan tersebut tidak lagi menyuarakan kemaslahatan. Ibnu Rusyd dalam bukunya *Fasl al-maqal fi Taqirir Ma Bayna al-Syari'at wa al-Hikmah*

²⁷ *Ibid*....., hlm. 160.

²⁸ *Ibid*....., hlm. 161.

min al-Ittishal menyatakan bahwa hikmah (kemaslahatan) itu merupakan saudara kandung dari syari'at-syari'at yang telah ditetapkan Allah Swt.

Teks suci tanpa kemaslahatan memang tak berfungsi apa-apa buat manusia, kecuali untuk teks itu sendiri. Teks baru bermakna sekiranya menyertakan cita-cita kemaslahatan bagi umat manusia. Kemaslahatan adalah pondasi paling pokok dari setiap perundang-undangan syari'at Islam. ini bukan karena ajaran Islam memang perlu dicocok-cocokkan secara oportunistik dengan perkembangan kemaslahatan, melainkan karena tuntutan kemaslahatan itu secara objektif niscaya mengharuskan demikian.²⁹ Dengan ini, kemaslahatan itu merupakan ajaran agama. Perlu dicatat bahwa *nasakh* tidak dapat dilakukan terhadap teks al-Qur'an yang mengandung prinsip-prinsip ajaran yang universal, ajaran mana yang telah melintasi ruang dan waktu, mengatasi pelbagai etnis dan keyakinan. Ayat-ayat ini disebut sebagai ayat dengan kedudukan paling tinggi (*al-ayat al-'ala qiymatan*) atau *al-ayat al-ushuliyat* atau *ushul al-Qur'an*. Ayat-ayat seperti ini memang tidak banyak jumlahnya, bahkan bisa dhitung dengan jari tangan. Masuk dalam kategori ayat yang tidak bisa di *naskh* ini, seperti ayat “*wa idza hakamta baina al-nas an tahkumu bi al-adl*” [apabila kalian memberikan putusan hukum diantara umat manusia, maka putuskan dengan dengan penuh keadilan], “*I'dilu huwa aqrabu li al-taqwa*” [berbuat adillah karena keadilan itu lebih dekat pada taqwa], dan sebagainya. Naskh terhadap ayat yang demikian bukan saja bertentangan dengan semangat kehadiran awal Islam awal, melainkan juga bertentangan dengan logika *nasakh* sendiri.³⁰

Pembentukan suatu ketentuan hukum atau ajaran harus selalu dirujukkan atau mempertimbangkan kondisi-kondisi lokal dan tingkat peradaban yang dicapai manusia, itu sebuah kebutuhan pokok yang tidak bisa diingkari. Karena itu, sebagian ulama mempersyaratkan bagi seorang mufasir atau mujtahid untuk mengetahui sebab al-nuzul dari sebuah ayat. Memahami kandungan suatu ayat yang hanya berjangkar pada argumen-argumen gramatikal dengan menepikan peristiwa-peristiwa lokal yang menyertainya telah terjebak pada logosentrisme

²⁹ *Ibid*....., hlm. 161.

³⁰ *Ibid*....., hlm. 164.

bahasa secara penuh. Padahal, dalam kehidupan ini pada mulanya bukanlah kata, melainkan realitas. Sebuah realitas dilaporkan dengan meminjam perangkat bahasa.

3). *Tanqih al-Nushush bi Aql al-Mujtama' Yajuzu*³¹

تنقيح النصوص بعقل المجتمع يجوز

Kaidah ini hendak menyatakan bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk menyortir sejumlah ketentuan “partikular” agama menyangkut perkara-perkara publik, baik dalam al-Qur'an maupun dalam al-Sunnah, sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiah teks ajaran, akal publik punya otoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya. Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti ayat *'uqubat dan hudud* (seperti potong tangan dan rajam), *qishah, waris*, dan sebagainya. Ayat-ayat tersebut dalam konteks sekarang alih-alih bisa menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan, yang terjadi bisa-bisa merupakan bagian dari masalah yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqih* yang berupa *taqyid bi al-aqal, takhshish bi al-aql, dan tabyin bi al-aql*.

Ayat-ayat semacam itu disebut sebagai fiqh al-Qur'an. Sebagai sebuah fiqh ayat-ayat tersebut sepenuhnya merupakan respon al-Qur'an terhadap kasus-kasus tertentu yang berlangsung dalam lokus tertentu pula, yaitu masyarakat Arab. Dengan demikian, kebenaran ayat-ayat tadi bersifat relatif dan tentatif, sehingga memerlukan penyempurnaan, pembaharuan, dan penyulingan. Dalam tataran itu, universalisasi fiqh al-Qur'an tanpa melalui proses *tanqih* harus dihindari, karena membiarkan fiqh al-Qur'an persis seperti dalam bunyi harfiahnya hanya akan mengantarkan al-Qur'an pada perangkat yang mematikan spirit dan elan vital al-Qur'an.³²

Kerja *tanqih* ini pada hakikatnya inheren di dalam diri setiap manusia yang berakal budi. Dalam jiwa manusia terdapat impuls abadi yang tak pernah padam untuk ber-

³¹ *Ibid*....., hlm. 166.

³² *Ibid*....., hlm. 167.

tanqih. Terdapat dorongan adekuat untuk senantiasa berpihak pada kebenaran dan keadilan. Selalu ada kecenderungan untuk mengoreksi pelbagai kekliruan dan menyempurnakan segala kekurangan. Akal publik dan akal privat ini dibutuhkan tentu untuk menghindari oligarki pendapat atau otoritarianisme dalam merumuskan dan memecahkan urusan-urusan publik.

Pandangan di atas sangat berbeda dengan pandangan mainstream, baik yang klasik maupun yang kontemporer yang terus menerus mendevalusi akal dibawah kedigdayaan teks. Baik kalangan As'ariyah maupun Mu'tazilah pada hakikatnya sama-sama memposisikan akal hanya sebatas alat untuk membenarkan dan metakwil teks, karena teks adalah pangkal atau asal yang absolut. Selain itu, dalam buku-buku teologi klasik akal manusia telah diletakkan sebagai subordinatif dari teks. Akal mengalami penyusutan peran. Seolah-olah akal manusia begitu rendah, sehingga kalau dibiarkan manusia secara masal akan bertelanjang bulat di jalan-jalan sebagaimana binatang, berzina beramai-ramai. Sikap ini merupakan bentuk tidak apresiatif bahkan merendahkan akal sebagai karya agung Allah Swt. Ditegaskan bahwa, manusia adalah subjek yang bisa menentukan sendiri landasan nilai dan berbagai kriteria dalam kehidupannya, manusia adalah subjek yang akan terusbergerak ke depan dan bukan surut ke belakang.

Perlu dipertegas bahwa akal publik harus diberi posisi yang penting. Ia tidak cukup hanya diperlakukan sebagai pengelola dan alat penafsir terhadap teks. Menyangkut perkara-perkara mu'amalah, akal publik perlu mendapatkan wewenang untuk mempertanyakan relevansi dan signifikansi ketentuan-ketentuan spesifik legal al-Qur'an. Bahkan, sekiranya dari data empiris diketahui secara pasti ketidak-berdayaan sebuah teks di dalam mengatasi perkara-perkara publik, akal publik mesti mempertimbangkan ulang ketentuan tersebut. Akal publik mempunyai tanggung jawab moral-intelektual untuk *men-tanqih* ayat-ayat yang problematis pada implementasinya di lapangan.

4. Analisis Metodologi Studi Quran Kaum Liberal

a. Antara Tafsir dan Hermeneutika

Konsep wahyu yang digunakan oleh kaum liberal nampak mengikuti wahyu dalam pengertian Kristen yang dikemukakan oleh L.S. Thornton sebagai “*a made of divine activity by wich the Creator communicates himself to man and by so doing, evokes man's response and cooperation*”. Sebuah aktifitas ketuhanan yang mana pencipta mengkomunikasikan kehendaknya kepada manusia, yang menyulut dan akhirnya melibatkan respons dan kerja sama manusia dalam proses pewahyuan itu.³³

Dari Konsep wahyu al-Qur'an yang disamakan dengan Kristen ini, maka kaum liberal mengajukan modifikasi metode tafsir agar sesuai dengan zaman sekarang. Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti ayat-ayat *uqubat, hudud, qishahs, waris* dan sebagainya. Ayat-ayat tersebut dalam konteks sekarang, alih-alih bisa menyelesaikan problem-problem kemanusiaan, yang terjadi merupakan bagian dari masalah yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqih*.³⁴

Prinsip penafsiran yang dipakai oleh kaum liberal adalah hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan teks, konteks, dan realitas. Al-Attas memberikan kritik terhadap penggunaan hermeneutika dalam menafsirkan al-Quran dan bukanlah metodologi penafsiran al-Quran. Al-Attas menggaris bawahi bahwa ilmu pertama dikalangan umat Islam (Ilmu tafsir) bisa berkembang karena sifat ilmiah struktur bahasa arab. Tafsir kata dia, “benar-benar tidak identik dengan hermeneutika Yunani, Kristen, dan tidak sama dengan ilmu interpretasi kitab suci dari kultur dan agama lain”. Ilmu tafsir al-Qur'an sangat penting karena ia merupakan ilmu dasar yang di atasnya dibangun seluruh struktur, tujuan pengertian pandangan dan kebudayaan agama Islam.³⁵

³³ *Ibid*....., hlm. 57

³⁴ *Ibid*....., hlm. 167.

³⁵ Fahmi Ismail, *Kritik*....., hlm. 6.

Al-Qur'an diwahyukan dalam bahasa Arab dengan mengikuti cara-cara retorika orang-orang Arab, orang-orang yang hidup sezaman dengan nabi bisa memahami makna ayat al-Qur'an berikut konteks ketika diturunkannya (*asbab al-nuzul*). Meski demikian, terdapat aspek-aspek ayat dan ajaran al-Qur'an yang memerlukan penjelasan dan penafsiran nabi, baik secara verbal maupun behavioral yang kemudian dikenal dengan sunnah. Penafsiran dan penjelasan al-Qur'an seperti yang dibahas di atas, kebanyakan berdasarkan analisis semantik dengan pertimbangan latar belakang sosial-historis agar dapat memperoleh pengertian yang tepat. Kebenaran ayat-ayat al-Qur'an mengenai metafisik, hukum-hukum sosial dan sains tidak dibatasi oleh kondisi sosial-historis ketika diturunkannya. Sementara itu, Fazlur Rahman dalam *Islam and Modernity* kelihatan terlalu menekankan pentingnya latar belakang sosio historis turunnya ayat-ayat al-Qur'an.

Al-Attas dengan tetap mengakui perlunya hal itu, menolak mentah-mentah jika kondisi sosio-historis itu dijadikan asas untuk merelatifkan ajaran hukum dan etika. Jika demikian, Nabi semestinya tidak akan menyusun kitab suci al-Qur'an seperti yang kita dapati sekarang ini yang tidak mengikuti urutan sejarah. Semua pertimbangan ini yang seluruhnya didasarkan pada sifat ilmiah bahasa Arab dan adanya dukungan sejarah yang autentik, telah membantu menghasilkan tafsir-tafsir al-Qur'an yang otoritatif, yang tidak terdapat dalam tradisi-tradisi kitab suci lainnya.³⁶ Umat Islam secara universal mengakui al-Qur'an sebagai kata-kata Tuhan yang diwahyukan secara verbatim kepada nabi, dan banyak yang menghafal dan menulis ayat-ayat ketika nabi masih hidup. Adanya pelbagai variasi bacaan al-Qur'an telah diketahui dan diakui oleh orang-orang terdahulu yang berwenang sebagai suatu yang tidak signifikan, perbedaannya hanya dalam kata-kata yang mengandung pengertian yang sama.

Al-Attas menggarisbawahi dengan perkataan yang pasti bahwa tafsir merupakan benar-benar metode ilmiah. Hal ini disebabkan tafsir yang benar adalah yang berdasarkan ilmu pengetahuan yang mapan mengenai 'bidang-bidang makna'

³⁶ *Ibid*....., hlm. 7.

(*semantical fields*), seperti yang disusun dalam bahasa Arab, diatur dan diaplikasikan di dalam Al-Qur'an, serta tercermin dalam hadis dan sunnah. Oleh karena itu, al-Attas menyatakan bahwa di dalam tafsir tidak ada ruang bagi dugaan yang gegabah, atau ruang bagi interpretasi-interpretasi yang berdasarkan pembacaan atau pemahaman subjektif atau yang hanya berdasarkan ide relativisme historis, seakan-akan perubahan semantik telah terjadi dalam struktur-struktur konseptual kata-kata dan istilah-istilah yang membentuk kosakata kitab suci.³⁷

Tafsir al-Qur'an adalah interpretasi berdasarkan ilmu pengetahuan yang mapan. Ia adalah kata benda infinitif yang diderivasi dari kata kerja "*fassara*" yang menurut leksikolog Arab klasik berarti menemukan, mendeteksi, mengungkapkan, memunculkan atau membuka sesuatu yang tersembunyi, atau membuat sesuatu menjadi jelas, nyata, atau gamblang, menerangkan, menjelaskan, atau menafsirkan. Di situ, tafsir, untuk diterapkan terhadap al-Qur'an menunjukkan arti memperluas, menjelaskan, atau menginterpretasikan cerita yang ada di dalam al-Qur'an dan memaklumkan pengertian kata-kata atau ekspresi yang janggal, serta menjelaskan keadaan ketika ayat-ayat itu diwahyukan. Pengertian tafsir yang telah mapan adalah suatu usaha untuk memberikan arti melalui bukti nyata atau eksternal sebagai bandingan dari bukti internal atau tersembunyi yang terkandung dalam ta'wil atau interpretasi yang lebih mendalam.³⁸

Metode ilmiah tafsir, karena sifat ilmiah bahasa Arab, dapat dibuktikan dari kenyataan hasil-hasil kerja tafsir yang betul adalah ilmu pengetahuan yang pasti, sama pastinya dengan ilmu eksakta, seperti ilmu fisika dan matematika. Kesalahan juga dapat terjadi pada ilmu pasti, baik dalam formulasi paradigma dan prosedurnya maupun dalam aplikasinya atau pada keduanya. Namun, tafsir sebagai ilmu pasti tidak mungkin salah, karena didasarkan pada aturan linguistik dan bidang semantik mengenai makna yang baku serta pandangan hidup al-Qur'an dan sunnah nabi yang shahih. Tafsir sebagai ilmu pasti tidak memberikan penjelasan final, karena hal itu

³⁷ *Ibid.*....., hlm. 8

³⁸ *Ibid.*....., hlm. 9.

termasuk dalam ruang lingkup ta'wil. Pandangan al-Attas mengenai sifat ilmiah tafsir adalah suatu jawaban yang tajam terhadap pandangan kaum hermeneutik.

Karena sifat al-Quran tidak diragukan lagi dan kodifikasi hadis-hadis nabi yang dilakukan secara ilmiah, metode dan produk-produk tafsir bahkan ta'wil, seperti diuraikan oleh al-Attas bukanlah usaha serampangan dan subjektif yang mencerminkan kondisi sosial historis dan orientasi ideologis para penafsir, sebagaimana terjadi pada penafsiran teks-teks keagamaan atau teks-teks lainnya. Sehingga jelaslah bahwa tafsir dan ta'wil bukanlah pemahaman serampangan dan subjektif yang mengikuti perubahan-perubahan sosial-historis, meskipun rujukan-rujukan historis tetap dipertimbangkan. Fakta bahwa orang-orang Islam terpelajar dan bijaksana yang memahami dan mempertahankan tafsir para pakar otoritatif di masa lampau dengan menghilangkan batasan-batasan etnis, geografi, sosial ekonomis, dan historis adalah argumentasi yang lebih dari cukup untuk mendiskreditkan pendapat bahwa tafsir dikondisikan dan dibatasi oleh situasi-situasi sosial historis dan ekonomi.

b. Kemaslahatan yang relatif

Salah satu pintu masuk hermeneutika untuk menafsir ulang doktrin hukum Islam adalah prinsip maslahat dan maqashid syari'ah dalam konstruksi hukum Islam. Kaum liberal mengklaim bahwa dengan masalah dan maqashid syari'ah tidak ingin merobohkan syari'ah, melainkan hendak menjaga maqashid dan substansinya, tanpa harus terikat dengan bentuk formalnya. Mereka hendak membatalkan dan merobohkan seluruh bangunan fikih dan ilmu ushul fikih Islam, dan mencakup diri dengan konsep maqashid yang cenderung sekuler untuk menjustifikasi semua produk hukum dan peradaban Barat modern dan postmo. Alias semuanya bisa dibenarkan atas nama maqashid syari'ah. Itu sama saja menghancurkan hukum-hukum syari'ah atas nama syari'ah itu sendiri.

Ulama' Mesir yang konsern mematahkan argumentasi kaum liberal Mesir, Yusuf al-Qardawi menyindir pendekatan interpretasi model ini sebagai sikap latah

dan minder dihadapan Barat. Sehingga, mengikuti *worldview* dan model interpretasi mereka. Ia mengatakan ³⁹

*“Kaum sekuler-liberal ingin umat memandang sesuatu dengan kaca mata Barat, mendengar dengan kuping Barat, dan berfikir dengan nalar atau framework barat. Sehingga apa saja yang bagus menurut barat maka baik menurut Allah dan apa saja yang dinilai buruk oleh Barat maka ia pun buruk menurut Allah. Mereka hendak memaksakan kepada kita filsafat Barat dalam soal bagaimana kita harus hidup, pandangan Barat tentang agama, konsep Barat tentang sekularisme dan berbagai teori Barat dalam bidang hukum, sosial, politik, bahasa, dan kebudayaan”.*⁴⁰

c. Ilmuan Barat Menolak Hermeneutika

Seorang sarjana Barat modern menyatakan bahwa hermeneutika tidak cocok untuk diterapkan dalam konteks Studi Islam, seperti terungkap dari Joseph Van Ess, profesor emeritus dan pakar teologi Islam di Universitas Tuebingen Jerman:

*"Namun, kita harus menyadari fakta bahwa hermeneutika Jerman tidak dibuat untuk penelitian Islam seperti itu. Pada awalnya merupakan produk teologi Protestan. Schleiermacher menerapkannya pada Alkitab. Kemudian, Heidegger dan muridnya Gadamer sangat mengenal literatur dan zaman kuno Jerman. Ketika orang-orang seperti itu mengatakan teks, itu berarti artefak sastra, sesuatu yang menarik secara estetika, biasanya teks kuno yang hanya ada dalam satu versi, mengatakan sebuah tragedi oleh Sophocles, dialog Plato, sebuah puisi oleh Holderlin. Ini tidak harus begitu dalam studi Islam."*⁴¹

Jadi, menurut dia, hermeneutika Jerman tidak pernah digagas untuk kajian Islam, sebab asal mulanya adalah produk pemikiran teologi Protestan. Schelairmacher menerapkannya dalam kajian kritis Alkitab, lalu dilanjutkan oleh

³⁹ Yusuf Al-Qardawi, *Dirasah Fi Fiqh Maqashid Syari'ah*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2006), hlm. 96.

⁴⁰ Fahmi Ismail, *Kritik.....*, hlm. 9.

⁴¹ Irene A. Bierman (ed), *Teks & Konteks dalam Komunitas Islam Membaca*, (Inggris: Ithaca Press, 2004), hlm. 7

Heidegger dan Gadamer untuk mengulas susastra dan naskah-naskah kuno. Metode intinya tidak lah cocok untuk studi Islam. Namun terus saja hal tersebut diabaikan, dan kelompok liberal terus menerus menjajakan hermeneutik untuk menafsirkan firman Allah swt.

Kesadaran palsu para penganjur sekularisasi teks al-Qur'an dan ilmu - ilmu al-Qur'an telah mendorong mereka untuk menyederhanakan hal ini berhubungan erat dengan problematika metodologi yang digunakan untuk menganalisis Al-Qur'an. Target mereka tak lain adalah untuk menarik 'sisa-sisa limbah' metodologi yang telah menyesaki ilmu humaniora peradaban Barat, yang mana hal itu tidak sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dan rincian isi ajarannya. Limbah metodologi Barat itu diproyeksikan untuk menyerang dan melumpuhkan Islam yang telah diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw.

Dan masih tersisa lagi satu ilmu dasar ilmu-ilmu humaniora ini tidak pernah berhasil untuk menjadi hakim dan kata putus dalam studi-studi al- Qur'an. Alasannya sederhana, itu sangat logis sesuatu yang relatif dapat diatur dan menentukan nilai yang absolut. Fakta keilmuan inilah yang selalu diperhatikan oleh para pakar ilmu syariah dalam rangkaian sejarah peradaban Islam. Ilmu-ilmu humaniora Barat tidak dapat menjadi isi bagi nash al-Qur'an. Logikanya adalah teori yang sangat spekulatif dan relatif. Ilmu-ilmu humaniora Barat dibangun untuk memenuhi tujuan tertentu jadi sudah tidak objektif lagi, seperti diungkap oleh Jabir al-Haditsi dalam artikelnya yang berjudul "*Azmat al- 'Ulum al-Insaniyyah*" (*Krisis Ilmu Humaniora*) dalam jurnal al-Fikr al'Arabi edisi 37. Objektivitas ilmiah yang diklaim ada dalam kajian humaniora Barat adalah "hipokrasi" intelektual yang mesti diungkap sebagai skandal. Krisis internal dalam kajian humaniora ini sebenarnya berdimensi ideologis, jadi tidak pernah melahirkan di kalangan golongan intelektual Barat yang bergelut di dalamnya.

Selain itu aspek teknis dari krisis internal itu tercermin dalam tidak adanya teori tafsir yang utuh dan komprehensif dalam ilmu humaniora Barat, seperti diungkap oleh Michele Foucoult. Hal ini bisa dibuktikan oleh teori interpretasi

sejak Marx, Freud, Nitsche tidak berkesudahan. Sebab bagi mereka yang paling besar adalah kepercayaan terhadap suatu tanda-tanda yang memiliki wujud asli dan penting. Guna menentukan teori interpretasi, berbagai pendekatan yang dilakukan yang pasti setiap takwilunan untuk mentakwilkan (reinterpretasi) diri sendiri. Tidak ada lagi. Michele Foucault menukarkan hal itu dengan kata-kata yang sudah ada ensiklopedi untuk seluruh tehnik interpretasi dalam ilmu humaniora Barat, sangat sedikit yang ditulis untuk tujuan ini.

Kesimpulan

Tradisi liberalisme sebenarnya telah mewarnai Islam sejak zaman klasik. Hal tersebut bisa dibuktikan dengan munculnya berbagai aliran dalam Islam, baik di bidang filsafat, teologi, maupun hukum, seperti Qadariyah, Mu'tazilah, Ahl ar-Ra'yi, dan kelompok-kelompok rasional lainnya. Aliran-aliran tersebut terus

berkembang dan mewarnai kehidupan umat Islam di berbagai penjuru dunia. Pemikiran kaum liberal menggunakan metode hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu dengan melihat teks, konteks (latar belakang sosial dan historis teks tersebut), dan realitas sekarang. Sehingga, proses penafsiran yang digunakan bercorak kontekstualisasi, dekontekstualisasi dan rekontekstualisasi.

Metodologi studi al-Qur'an JIL yaitu dengan mengutamakan Maqashid Syariah, sehingga menurut mereka hierarki sumber hukum dalam Islam yaitu maqashid al-syari'ah kemudian al-Qur'an dan al-Sunnah. Ada beberapa kaidah alternatif yang ditawarkan JIL yaitu *Al-Ibrah bi al-Maqashid la bi al-Alfadh, Jawaz Naskh al-Nushush (al-Juz'iyah) bi al-Mashlahah, Tanqih al-Nushush bi Aql al-Mujtama' Yajuzu*. Analisis terhadap metodologi studi qur'an kaum liberal yang mengesampingkan nilai kebahasaan Arab itu sendiri, sehingga hermeneutika itu bukanlah bagian dari tafsir karena tafsir mempunyai ukuran yang pasti dan berawal dari bahasa Arab menurut al-Attas, menyatakan bahwa di dalam tafsir tidak ada ruang bagi dugaan yang gegabah, atau ruang bagi interpretasi-interpretasi yang berdasarkan pembacaan atau pemahaman subjektif atau yang hanya berdasarkan ide relativisme historis, seakan-akan perubahan semantik telah terjadi dalam struktur-struktur konseptual kata-kata dan istilah-istilah yang membentuk kosakata kitab suci.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin. 1996. *Falsafah Kalam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abshar, Abdalla Ulil. 2009. et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia.

Assyaukanie, Luthfi. 2002. *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, Jakarta: Jaringan Islam Liberal.

Bierman (ed), Irene A. 2004. *Teks & Konteks dalam Komunitas Islam Membaca*, Inggris: Ithaca Press.

Kurzman Charles. 2001. *Wacana Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina.

Madjid Fakhry.2002. *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, Bandung: Mizan.

Munawar, Rachman Budhi. 2010. *Reorientasi Pembaruan Islam*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF).

Qardawi, Yusuf. 2006. *Dirasah Fi Fiqh Maqashid Syari'ah*, Kairo: Dar al-Syuruq.

R Vidler Alice. 1972. *Essays in Liberality*, London.

Safi Omit, *Progressive Muslim on Justice, Gender and Pluralisme*, Oxford: Oneworld Publication.

Zuly Qadir. 2010. *Islam Liberal*, Yogyakarta: LKis.

Artikel Ismail Fahmi, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*.