

**REINTERPRETASI METODOLOGI STUDI ISLAM
(Landasan Teoritis Tajdid Dalam Penafsiran AL-Qur'an
Perspektif Abdullah Saeed dan M. Quraish Shihab)**

Miftahul Ulum¹

miftahul_ulum2001@yahoo.com

Vicky Izza El-Rahma²

vikyizaelrahma@yahoo.co.id

Nasiri³

gusnasir_abadi@yahoo.co.id

Abstrak

Studi ini berupaya untuk meninjau dasar-dasar teoretis yang digunakan oleh Abdullah Saeed dan M. Quraish Shihab dalam melakukan studi Tajdid dalam interpretasinya. Meninjau dua landasan teoritis tajdid populer menjadi menarik karena masih ada paradigma sastra dalam memahami teks agama pada umat Islam. Dengan demikian membuat mereka membangun argumen kuat untuk melegalkan tajdid dalam interpretasi mereka. Namun, karena alat ukur yang digunakan berbeda, secara otomatis batas ukuran tajdid yang dihasilkan juga berbeda.

Kata kunci: Metodologi, tafsir, Abdullah Saeed, M. Quraish Shihab

Abstract

This study seeks to review the theoretical foundations used by Abdullah Saeed and M. Quraish Shihab in conducting Tajdid projects in their interpretation. Reviewing their two theoretical foundation of tajdid stretchy to be interesting because there is still a literary paradigm in understanding the text of religion in Muslims. Thus making them first build strong arguments in order to legalize tajdid in their interpretation. However, because the measuring instrument used is different, automatically the size limit of the resulting tajdid is also different.

Keywords: Methodology, interpretation, Abdullah Saeed, M. Quraish Shihab

¹ Dosen STAI Syaichona Moh. Cholil Bangkalan

² Dosen STAI Syaichona Moh. Cholil Bangkalan

³ Dosen STAI Taruna Surabaya

Pendahuluan

Al-Qur'an, seperti dinyatakan sendiri, adalah kitab petunjuk bagi manusia⁴ yang tidak mengandung sesuatu yang meragukan sedikitpun⁵. Al-Qur'an juga merupakan kitab suci terakhir yang menyempurnakan kitab-kitab terdahulu yang diturunkan kepada para nabi sebelum Nabi Muhammad saw.⁶

Dengan merujuk pada ayat-ayat di atas itulah, misalnya, umat Muslim memosisikan Al-Qur'an sebagai teks⁷ yang tidak semata dibaca dan dipahami, tapi juga teks yang didengar petuah-petuhannya.⁸

Kendati demikian, karena Al-Qur'an adalah "Kitab Terbuka" — *open work*, atau *opera aperta*, dalam istilahnya Umberto Eco; "teks polifonik", kata M. Bakhtin⁹—sepanjang 14 abad usianya, Al-Qur'an telah melahirkan sebukit komentar dan karya turunan (tafsir) yang tidak jarang saling berseberangan—sekedar tidak mengatakan kerap kali bertolak belakang—antara satu karya dengan karya lainnya. Apalagi, sembari memosisikan Al-Qur'an sebagai "teks berbahasa Arab terbesar dengan sumbangan susastranya yang juga terbesar" sepanjang sejarah, sebagian mufasir seperti Amin al-Khulli, misalnya, menganggap disiplin tafsir sebagai salah satu bidang keilmuan Islam yang memang belum lagi mapan apalagi

⁴ QS. al-Baqarah [2]: 185

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ

Bulan Ramadan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Alquran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang batil). M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), 28. Selanjutnya terjemahan ayat-ayat Alquran dalam tulisan ini akan memakai referensi yang sama.

⁵ QS. al-Baqarah [2]: 2

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

Kitab (Alquran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.

⁶ QS. Āli 'Imrān [3]: 3

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ

Dia menurunkan Kitab (Alquran) kepadamu dengan sebenarnya; membenarkan kitab yang telah diturunkan sebelumnya dan menurunkan Taurat dan Injil,

⁷ Miftahul Ulum, "Memahami Dasar Filosofi Hukum Ekonomi Islam", 'Anil Islam, Vol. 10, No. 1 (Juni, 2017), 59.

⁸ Abdullah Saeed, "Contextualizing", dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 41.

⁹ Goenawan Mohamad, "Tentang Teks dan Iman", dalam *Eksotopi: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas* (Jakarta: Grafiti, 2002), 213-223.

gosong (la nađija wa la ihtiraqa)—jika dibandingkan dengan bidang Nahwu dan Usul yang dianggapnya *nađija wa ihtiraqa*, atau Fikih dan Hadis yang *nađija wa ma ihtiraqa*.¹⁰

Selain itu, walaupun kehadiran Al-Qur'an diakui oleh setiap Muslim sebagai sumber petunjuk bagi seluruh manusia, tapi bagi siapa pun yang mencoba memahaminya akan tampak dengan jelas bahwa sebagian besar ayat-ayat Al-Qur'an turun dalam konteks sosio-historis¹¹ yang khusus dan sebab itu tidak bisa dipahami dengan mudah oleh seluruh umat Muslim.¹²

Dalam sebuah tulisannya seputar dasar-dasar untuk memahami Al-Qur'an, Abu al-A'la al-Maududi malah secara tegas menyatakan bahwa, "Sebagian besar yang dinyatakan Al-Qur'an selalu mengacu pada konteks cita-rasa orang-orang Arab, lingkungan, dan tradisi mereka" dan pada gilirannya, bagi sebagian pembacanya yang tidak begitu memiliki dasar-dasar keilmuan untuk memahami Al-Qur'an, potensial menerbitkan wasangka ihwal universalisme pesannya.¹³

Tapi kompleksitas dan kerumitan teks Al-Qur'an itulah yang justru menyebabkan lahirnya pluralitas tafsir, di satu sisi; dan meniscayakan studi tafsir terus digalakkan serta diperbaharui agar tidak kehilangan relevansinya dengan semangat zaman, di sisi lain.

Begitulah, dari studi seputar literatur tafsir hasil aktivitas intelektual kaum Muslim, tidak perlu mengundang tanya jika ditemukan berbagai karya tafsir dengan metodologi (*Ijmālī*, *Tahlīlī*, *Muqāran*, dan *Mawḍū'ī*), substansi dan materi tafsir (*Tafsīr bi al-Ma'thūr* dan *Tafsīr bi al-Ra'yī*), jenis dan corak

¹⁰ Amīn al-Khūllī, *Manāhij Tajdīd fī al-Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1995), 229.

¹¹ Miftahul Ulum, "Fikih Organisasi (Reaktualisasi Sejarah Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia)", *Al-Insyiroh Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 5, No. 2 (September 2019), 55.

¹² Miftahul Ulum, "The Concept Of Maslahah By Al-Imam Malik And Al-Imam Al-Tuḥfī (Comparatif Studi of Maslahah Al-Imam Malik and Al-Imam Najm al-Din Al-Tuḥfī)", *Veteran Law Review*, Vol. 2, No. 1 (Mei 2018), 58.

¹³ Abū al-A'la Al-Mawḍūdī, "Mabādi Asāsiyyah li Fahm al-Qur'ān," dalam Abdallah Yousuf Ali, *The Glorious Kur'an: Translation and Commentary* (Beirut: Dar Al-Fikr, t.th.), 26.

(*Falsafī, Ṣūfī/Ishārī, ‘Ilmī, Fiqhī, dan Adabī-Ijtimā’ī*), serta pendekatan (*Tekstual dan Kontekstual*) yang begitu beragam.¹⁴

Sebab, itu juga berarti, betapapun berharganya khazanah literatur tafsir peninggalan para mufasir masa lalu, tafsir yang diandaikan bisa menyahuti selera zaman saat ini dan di sini, tetap saja harus lahir dari rahim zaman kini, di sini; dan pembaruan (*tajdid; modernisasi; reaktualisasi*) dalam tafsir, pada gilirannya, juga mustahil ditampik urgensinya. Sebuah kesadaran yang bisa dipastikan betul-betul mengendap padat pula dalam benak para penafsir kontemporer seperti Abdullah Saeed dan M. Quraish Shihab yang—seperti tampak pada karya-karya mereka—berupaya untuk melahirkan bentuk tafsir yang peka terhadap konteks pewahyuan, dan pada saat yang bersamaan juga peka terhadap kondisi kekinian dan kedisinian. Namun karena masih adanya paradigma literalistik dalam memahami teks agama dalam umat Islam, membuat mereka terlebih dahulu membangun argumentasi-argumentasi kuat guna melegalkan teori *tajdid* yang mereka gadangkan. Hanya saja, karena alat ukur yang digunakan keduanya berbeda, maka secara otomatis batasan ukuran *tajdid* yang dihasilkan pun juga berbeda.

Pada noktah inilah, tulisan ini selanjutnya akan mengurai landasan teoritis dari konsep *tajdid* yang diusung oleh Abdullah Saeed dan M. Quraish Shihab.

Pengertian Tajdid

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, *tajdid* diartikan dengan pembaruan; modernisasi; restorasi.¹⁵ Makna ini sesuai dengan bahasa asal—yang mana Bahasa Indonesia menyerap kata *tajdid* dari—nya, yakni bahasa

¹⁴ Pemetaan klasifikasi metodologi, pendekatan, corak, dan jenis tafsir di atas masih bersifat fleksibel dan tidak *fixed* atau *clear-cut*. Selanjutnya, silakan baca, Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 40-53; Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 113-119.

¹⁵ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 899.

Arab. Dalam *Lisān al-‘Arab*, secara etimologi, tertulis bahwa tajdid mengandung makna pemantapan, pencerahan, dan pembaruan.¹⁶

Tajdid dalam arti pemantapan diperintahkan oleh Nabi Muhammad saw. melalui sabda beliau:

جَدِّدُوا إِيمَانَكُمْ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: كَيْفَ نَجِدُّو إِيمَانَنَا؟ قَالَ: أَكْثَرُ مِنْ
قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

“Perbaruilah iman kamu! Ditanyakan: “Wahai Rasul Allah, bagaimana memperbarui iman?” Beliau menjawab: “Perbanyaklah (mengucapkan/menanamkan di benak) ucapan *Lā Ilāha illa Allāh*.”

Perintah tajdid iman pada hadis diatas, tentu saja, dalam arti memantapkannya, sebab perkembangan zaman dapat mengaburkan atau menodainya dengan kekeruhan *bid’ah* dan *khurafāt*. Kalimat tauhid berfungsi mengingatkan tentang kemurnian akidah sebagaimana diajarkan oleh Nabi Muhammad saw. Tidak sedikit kepercayaan yang dianut oleh umat Islam, dewasa ini, yang paling tidak bisa dinilai sebagai debu-debu yang mengeruhkan kemurnian iman/akidah. Debu-debu itulah yang perlu disingkirkan/dibersihkan dengan jalan memantapkan *Lā Ilāha illa Allāh*.

Adapun tajdid dalam pengertian pencerahan, dan pembaharuan, para ulama masih berada pada ranah perdebatan arti mana yang layak dilekatkan pada ajaran-ajaran Islam. Kendati—sebagaimana disinggung sekilas pada bab pendahuluan—mereka mengakui dan menyadari perlunya tajdid, terlepas apakah mereka menilai sahih atau tidak hadis yang diriwayatkan Abu Daud dari sahabat Abu Hurairah,

إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا

“Sesungguhnya Allah akan mengutus untuk umat ini pada setiap seratus tahun, siapa yang memperbarui untuk mereka (tuntunan) agama mereka.”¹⁷

Namun demikian dalam pengertian serta pengamalannya, sekali lagi, terjadi perbedaan-perbedaan yang tidak kecil. Busthami Muhammad Said,

¹⁶ Jamāl al-Dīn ibn Mandhūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Šādir, 1990), 383..

¹⁷ *Sunan Abī Dāud*, jilid IV, (Kairo: al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1980), 109.

misalnya, menyimpulkan pengertian tajdid seperti yang dikemukakan Sahl al-Sha'luki (w. 387 H.) sebagai “ajaran agama sebagaimana keadaannya pada masa salaf pertama”.¹⁸ Sementara itu, Ahmad Ibn Hanbal memahami pengertian tajdid sebagai “penyebarluasan ilmu”.¹⁹ Dengan menggabungkan keduanya, sementara ulama menyatakan bahwa tajdid tidak lain kecuali “menyebarluaskan dan menghidupkan kembali ajaran agama seperti yang dipahami dan diterapkan pada masa *al-salaf al-awwal*”. Dengan kata lain, tajdid dalam pandangan golongan pertama ini didudukkan dalam konteks restorasi.

Di sisi lain, ada pula ulama yang memahami tajdid sebagai “usaha untuk menyesuaikan ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan jalan menakwilkan atau menafsirkannya sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial masyarakat.”²⁰

Dari pengertian yang disebut terakhir, muncul dua opsi yang bisa ditempuh dalam tajdid. *Pertama*, menghadirkan tajdid dalam arti pencerahan yang mencakup penjelasan ulang dalam bentuk kemasan yang lebih baik dan sesuai menyangkut ajaran-ajaran agama yang pernah diungkap oleh para pendahulu dan masih relevan hingga kini, namun disalahpahami oleh masyarakat. Sebab boleh jadi apa yang diungkap oleh para pendahulu di masa lalu, ketika itu ditolak karena kurang lengkapnya argumentasi, atau belum siapnya kondisi masyarakat ketika itu untuk menerimanya.²¹

Kedua, mendudukkan tajdid dalam arti pembaruan sebagai persembahan yang benar-benar baru, baik karena belum dikenal pada pada masa lalu maupun telah dibahas pada masa lampau, tetapi yang lalu tidak lagi sesuai dengan perkembangan masyarakat.²²

¹⁸ Bustāmi Muḥammad Sa'īd, *Mafhūm al-Tajdīd al-Dīn*, (Kuwait: Dār al-Da'wah, 1984), 25.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Abū al-Ḥasan al-Nadawī, *Al-Shūrā bayna al-Fikrah al-Islāmiyyah wa al-Fikrah al-Gharbiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Taḳaddum, 1977), 71.

²¹ Ibid., 72.

²² Ibid., 73.

Atas dasar tersebut, baik Abdullah Saeed mengambil pengertian tajdid sebagai pembaruan. Menurutnya, kebanyakan praktik penafsiran, khususnya ayat-ayat *ethico-legal*, hanya berbasis tradisi. Ia telah mengalami pemapanan terutama pasca formulasi hukum Islam. Karena itu perlu digalakan tajdid dalam penafsiran Al-Qur'an yang berbasis akal, tentu saja, dengan bangunan yang lebih sistematis dan komprehensif daripada sebelumnya.²³

Sementara itu, M. Quraish Shihab ketika menyandingkan kata “tajdid” dengan frasa “tafsir Al-Qur'an” memberi makna, tajdid bukan hanya berarti pembaruan, tapi juga pencerahan. Dengan gamblang Quraish Shihab menulis,

Hemat kami, memahami ajaran-ajaran agama atau menafsirkan Al-Qur'an sebagaimana dipahami dan ditafsirkan *al-salaf* tidak sepenuhnya benar. Ini bukan saja karena Al-Qur'an harus diyakini berdialog dengan setiap generasi serta memerintahkan mereka untuk mempelajari dan memikirkannya sedang hasil pemikiran pasti di pengaruhi oleh sekian faktor antara lain pengalaman, pengetahuan, kecenderungan serta latar belakang pendidikan yang berbeda antara generasi dan generasi lainnya, bahkan antara pemikiran dan pemikiran lainnya pada suatu generasi. Tapi juga karena memaksa suatu generasi untuk mengikuti keseluruhan hasil pemikiran generasi masa lampau mengakibatkan kesulitan bagi mereka. Ini tidak sejalan dengan ciri agama²⁴ serta tidak sejalan pula dengan hakikat masyarakat yang senantiasa mengalami perubahan.²⁵

Di pihak lain, melakukan tajdid dengan jalan menghapus atau membatalkan ajarannya, pada hakikatnya menghilangkan ciri ajaran Al-Qur'an yang dinilai “selalu sesuai dengan setiap masa dan tempat”. Selain itu, menafsirkan dan menakwilkannya sejalan dengan perkembangan masyarakat atau penemuan ilmiah tanpa seleksi

²³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 67.

²⁴ Di antara ciri atau karakteristik ajaran Islam adalah (1), *rabbāniyyah*/ketuhanan, (2) *insāniyyah*/kemanusiaan, (3) *al-shumūl*/ketercakupannya semua aspek, (4) *al-wāqī'iyyah*/realistis, (5) *al-wasāṭiyyah*/moderasi, (6) *al-wuḍūh*/kejelasan, (7) *qillat al-taklīf*/sedikitnya tugas keagamaan, (8) *al-tadarruj*/penahapan dan keberangsuran, (9) *'adam al-ḥaraj*/tidak memberatkan, (10) *ṣāliḥ li kulli al-zamān wa al-makān*/sesuai dengan semua tempat dan kondisi. M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*, (Jakarta: :Lentera Hati, 2011), 34-44.

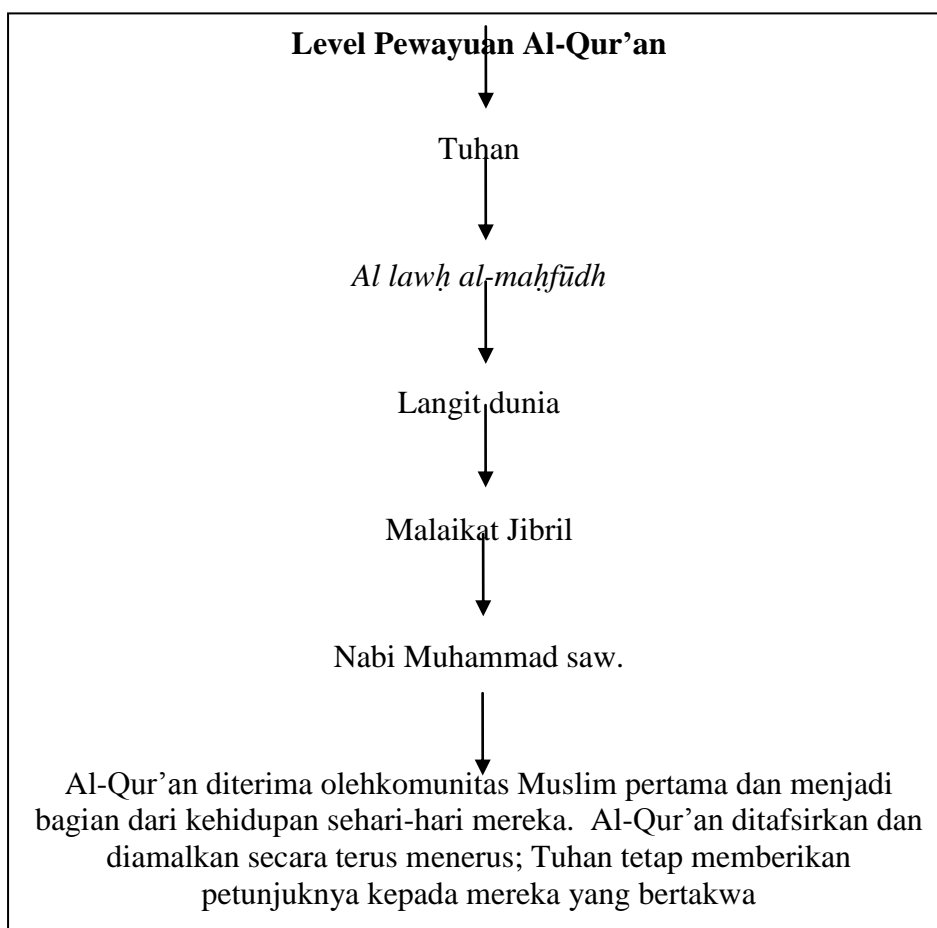
²⁵ Lihat QS. al-Fath [48]: 29 yang mengisyaratkan perkembangan dan pertumbuhan umat Islam. Isyarat ini secara otomatis merujuk pada adanya sesuatu yang berbeda atau berubah dari sebelumnya.

mengandung bahaya yang tidak kecil. Ini karena perkembangan masyarakat dapat merupakan akibat potensi positif manusia dan dapat juga sebaliknya. Demikian pula dengan penemuan ilmiah: ada yang bersifat objektif dan telah mapan dan ada pula yang sebaliknya.²⁶

Landasan Teoritis Tajdid dalam Penafsiran Al-Qur'an Prespektif Abdullah Saeed

1. Wahyu

Saeed menggambarkan konsep wahyu yang ditawarkannya dan disebutnya sebagai *broader understanding of the concept of Qur'anic revelation* dalam bagan berikut,²⁷



²⁶ M. Quraish Shihab, "Tafsir dan Modernisasi" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 8 (t. h.), 35.

²⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 39-41; Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction* (London and New York: Routledge, 2008), 32-33.

Pertama, Tuhan—*al lawh al-mahfūdh*—langit dunia—malaikat Jibril. Pada level ini, pewahyuan berada pada level gaib dan karenanya metode transmisinya tidak dapat diketahui karena berada di luar jangkauan pikiran manusia.

Kedua, malaikat Jibril—pikiran Nabi Muhammad saw.—eksternalisasi—konteks sosio-historis. Pada level ini pewahyuan memasuki dunia fisik yang berarti, pewahyuan pada level ini berlangsung dalam bentuk yang bisa dipahami oleh manusia. Karena itulah, wahyu diturunkan ke dalam bahasa manusia (bahasa Arab). Wahyu difirmankan dalam konteks manusia pada waktu itu, karena itu ia berhubungan secara mendalam dengan kebutuhan dan persoalan Nabi dan umatnya pada saat itu sebagaimana terbukti dalam rujukan Al-Qur'an tentangnya.

Ketiga, teks—konteks—teks yang lebih luas (*enlarged text*). Setelah wahyu dieksternalisasi dan dikomunikasikan oleh Muhammad kepada komunitas, wahyu menjadi teks (baik oral maupun tertulis) yang berhubungan erat dengan konteks pada masanya. Teks tersebut diceritakan, dibaca, dikomunikasikan, dipelajari, dijelaskan dan diamalkan (aktualisasi teks). Teks menjadi bagian vital dari masyarakat dan dipahami dengan cara yang berbeda-beda. Teks kemudian tidak hanya semata teks. Ia menjadi berkembang. Dari masa ke masa, dengan aktualisasi teks yang semakin luas dan beragam, pemahaman teks menjadi semakin berkembang.

Keempat, teks tertutup—komunitas interpretif—konteks—ilham. Setelah wafatnya Nabi, teks telah menjadi final dan tertutup. Namun demikian, aspek-aspek tertentu dari pewahyuan (*non-prophetic, non-linguistic, dan non-tekstual*) akan tetap ada. Dua aspek pewahyuan akan terus berlangsung sepanjang waktu. *Pertama*, praksis yang berada dalam bimbingan wahyu yang dimulai oleh Nabi, generasi Muslim pertama dan secara terus-menerus ditransmisikan kepada generasi-generasi berikutnya. *Kedua*, petunjuk ilahiah (ilham, *inspiration*) yang akan terus menerus diberikan Tuhan kepada mereka yang bertakwa kepada-Nya dan

berupaya untuk tetap berada di jalan-Nya. Sepanjang waktu, akan terus terjadi dialektika antara wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Nabi (Al-Qur'an) dengan wahyu yang tersebut terakhir.

Melalui pemahaman wahyu yang demikian, Saeed menegaskan bahwa konteks sosio-historis menjadi elemen wahyu yang penting. Sehingga interpretasi harus berangkat dari realitas di mana wahyu itu diturunkan.²⁸

2. Fleksibilitas Makna

Pada sub bab ini, akan dibahas tentang beberapa fenomena pada masa Nabi saw.—yang menurut Saeed—bisa dijadikan sebagai indikasi, kalau boleh dikatakan sebagai justifikasi, adanya tajdid dalam mendekati Al-Qur'an. Pada masa Nabi, Al-Qur'an telah berperan secara aktif, berdialektika dengan cara yang sesuai dengan kebutuhan dan kondisi saat itu. Terbukti, Al-Qur'an tidak bersikap kaku mempertahankan kediriannya dan memaksa pembacanya untuk mengikuti tanpa tawar-menawar apapun.

a. *Sab'ah Ahrūf*

Berdasarkan sebuah hadis terkenal, Al-Qur'an diwahyukan dalam tujuh huruf (*Sab'ah Ahrūf*) secara etimologis, kata *ḥarf* memiliki banyak makna bukan hanya sekedar “huruf, tetapi misalnya “tepi” atau “pinggir”. Bentuk jamak dari *ḥarf* (*aḥruf*) lazimnya diartikan sebagai cara-cara atau dialek-dialek.²⁹

Beragam makna dikemukakan para pakar terkait pengertian terminologis dari term *sab'ah ahrūf*.³⁰ Namun demikian, makna yang paling umum—sekaligus yang diamini oleh Saeed—adalah tujuh dialek utama bangsa Arab yang ada pada saat Al-Qur'an diwahyukan. Sedangkan dalam kaidah penafsiran ada pandangan bahwa *sab'ah*

²⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 41.

²⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 69.

³⁰ Menurut Abu Faḍl al-Rāzī (w.460/1068). *sab'ah ahrūf* menunjukkan perbedaan yang berhubungan dengan tujuh aspek dalam bahasa Arab; (1) *mudhakkar*; (2) *muannas*; (3) *fi'il māḍī*, (4) *mudāri'*, dan (5) *amr'*, serta (6) pengurangan dan (7) penambahan perenggantian dan dialek. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 70.

ahrūf merujuk pada tujuh bacaan (*qirā`āh*) Al-Qur'an yang dianggap otoritatif dan valid.³¹ Artinya kata tertentu dalam Al-Qur'an bisa dibaca menggunakan kata lain yang merupakan sinonim dari kata itu berdasarkan dialek-dialek yang ada. Pemahaman ini didasarkan pada hadis-hadis yang bercerita mengenai perbedaan cara baca pada masa Nabi. Hadis-hadis tersebut menunjukkan bahwa Nabi mengakui adanya perbedaan dalam cara baca dan masing-masing bacaan tersebut benar sesuai pewahyuan.

Pengakuan mengenai *sab'ah ahrūf* ini menjadi pembenaran yang masuk akal untuk mendekati teks Al-Qur'an dengan cara yang lebih fleksibel. Bagi kaum kontekstualis, termasuk Saeed di dalamnya, fakta fleksibilitas ini menjadi sesuatu yang menarik untuk diposisikan sebagai upaya Nabi dalam mengakomodir kebutuhan zaman, untuk menariknya ke dalam pengalaman sekarang. Nabi telah memungkinkan fleksibilitas demi menyesuaikan Al-Qur'an dengan kebutuhan umat pada masa itu. Karena itu, fleksibilitas itu bisa juga *exist* demi mengakomodir kebutuhan umat pada masa sekarang.

b. Naskh

Secara etimologi, *naskh* berarti merekam, menggantikan, menghilangkan, menghapuskan atau membatalkan. Secara teknis, *naskh* sering diartikan sebagai membatalkan sebuah hukum tertentu oleh hukum yang datang belakangan. Konsep naskh ini sering didasarkan pada QS. Al-Baqarah [2]: 106.³² Bagaimanapun juga, konsep ini sebenarnya sangat problematis, dalam arti masih dalam perdebatan. Meskipun demikian, sebagian besar ulama mengakui

³¹ Yakni Abū Bakar, 'Uthmān, 'Alī, Ibn Mas'ūd, Ibn 'Abbās, Ubayyibn Ka'ab. Lihat 'Abd al-Rahmān Ibn Abī Bakr Muḥammad Ibn Sābiq al-Khudārī al-Suyūṭī, *al-Itqān fi'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 81.

³² QS. al-Baqarah [2]: 106:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾

“Kami tidak menasakhkan (membatalkan atau mengganti) satu ayat pun, atau Kami menanggulkan (hukum)-nya (kecuali) Kami datangkan yang lebih baik darinya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?”

konsep ini. Konsep ini menjadi salah satu bahasan penting dalam usul fikih maupun *ulūm al- Qur'ān*.

Mayoritas ulama dan masyarakat Muslim menyepakati bahwa Al-Qur'an bukan makhluk, artinya tidak diciptakan. Disebut demikian karena huruf-huruf, kata-kata dan ayat-ayat yang ada di dalamnya merupakan manifestasi dari Tuhan demi kebutuhan manusia.³³ Pemahaman ini kemudian dibawa ketika menafsirkan ayat di atas. Ayat di atas menjadi ditafsirkan sebagai bahwa Al-Qur'an telah terekam di *al-Lawḥ al-Mahfūdh* kekal sejak awal penciptaannya. Disebut demikian karena Allah mengetahui segala hal di masa lalu, masa sekarang dan masa depan. Sehingga, hukum Tuhan kebal dari perubahan.³⁴ Ditambah lagi, akibat penekanan al-Shafi'i bahwa setiap hukum yang ada dalam Al-Qur'an dan Sunnah harus diikuti.³⁵

Pemahaman di atas menggiring kepada sebetulnya implikasi bahwa teks dan hukum Al-Qur'an tidak dapat dijangkau oleh sebetulnya perubahan pun. Hukum-hukum Al-Qur'an diyakini sebagai abadi, tidak bisa diubah, permanen dan terkunci. Mereka mengakui adanya perubahan, akan tetapi yang berhak untuk mengubah hukum-hukum dalam Al-Qur'an hanyalah Tuhan dan Nabi artinya, ia hanya terjadi pada masa Nabi masih hidup saja. Pasca itu, mengubah praktik Al-Qur'an menjadi sesuatu yang tidak mungkin. Akibat selanjutnya, konsepsi metodologis menyempitkan makna *naskh*, *naskh* dipelajari hanya sebagai fakta sejarah bukan pelajaran untuk merumuskan sebuah metode hukum.

Berbeda dengan kedua golongan di atas, kaum kontekstualis beranggapan ada sisi-sisi yang terabaikan dari fakta *naskh*. *Naskh*, menurut mereka, mempunyai implikasi logis terhadap mungkinnya perubahan hukum dalam Al-Qur'an. *Naskh* merupakan sebuah gagasan yang paling relevan untuk menunjukkan bahwa dalam

³³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 82-83.

³⁴ *Ibid.*, 83.

³⁵ *Ibid.*, 85.

menurunkan hukum-hukumnya. Tuhan menyesuaikan dengan audien saat itu. Ketika masyarakat berubah, demikian juga perintah moral.³⁶

Meski, menurut Saeed, kelompok tekstualis dan semi kontekstualis menyatakan bahwa sudah tidak ada perubahan yang bisa terjadi dalam hukum Islam seiring dengan turunnya QS. al-Maidah [5]: 3, namun kaum kontekstualis berupaya untuk mengambil pelajaran dari fakta sejarah bahwa Al-Qur'an

tidaklah menghapus tujuan (*the objective*) dari sebuah hukum. Al-Qur'an malah memperkuat tujuan itu melalui pengembangan hukum itu sendiri. Salah satu contoh yang bisa dihadirkan di sini adalah perkembangan hukum minum khamr. Ketika diamati lebih jauh, tidak ada satupun ayat-ayat khamr yang menunjukkan bahwa tujuan utama pemberlakuan hukum itu, yakni mencegah nilai merusak dari khamr diubah. Dalam kasus ini dan dalam kasus naskh secara lebih luas, yang diubah "hanyalah" sisi operasional dari tujuan hukum tersebut.

Selanjutnya, ketika dikaitkan dengan konteks kekinian, setelah tujuan moral telah dipahami, langkah berikutnya adalah menganalisis bagaimana metode Al-Qur'an dalam mewujudkan tujuan moral tersebut. Dalam langkah ini, menurut Saeed, perbedaan waktu, budaya dan situasi kondisi atau yang biasa disebut konteks yang mengiringi peristiwa naskh itu harus diperhatikan.³⁷

Landasan Teoritis Tajdid dalam Penafsiran Al-Qur'an Prespektif M. Quraish Shihab

1. Dukungan Al-Qur'an terhadap Proyek Tajdid

Bila Abdullah Saeed menggunakan tradisi sebagai landasan teoritis guna melegalkan teori tajdid yang digadangnya, maka M. Quraish

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

Shihab cenderung menghimpun dalil-dalil naqli yang terdapat di dalam Al-Qur'an.

Metode yang juga dinamai sebagai *tafsir mawdū'ī* atau tafsir tematik tersebut, sejak awal memang telah menjadi ciri khas Quraish Shihab dalam mengemukakan argumentasi-argumentasi keagamaannya. Baginya, melalui metode tematik dapat diungkapkan pendapat-pendapat Al-Qur'an tentang berbagai masalah kehidupan. Melalui metode *mawdū'ī*, dapat dimunculkan bukti bahwa ayat Al-Qur'an sejalan dengan perkembangan iptek dan kemajuan peradaban manusia.

Kembali pada pokok pembahasan, dalam konteks landasan teoritis yang dikemukakan Quraish Shihab pada praktik tajdid yang diusungnya, Quraish Shihab memulai uraiannya dengan QS al-Baqarah [2]: 185. Di dalam ayat tersebut Al-Qur'an memperkenalkan dirinya, antara lain, sebagai *hudan li al-nās* (baca antara lain QS. al-Baqarah [2]: 185)³⁸ “agar manusia keluar dari kegelapan menuju terang benderang” (QS. Ibrāhīm [14]: 1).^{39 40}

Pada ayat yang lain, Al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia tadinya merupakan suatu kesatuan (*ummah wāhidah*; QS. al-Māidah [5]: 48),⁴¹ tetapi sebagai akibat lajunya pertumbuhan penduduk serta

³⁸ QS. al-Baqarah [2]: 185:

سَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ

“(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadan, (bulan) yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Alquran (sebagai) petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk (itu) serta pembeda (antara yang haq dan yang batil)”.

³⁹ QS. Ibrāhīm [14]: 1:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

“(Itulah) Kitab (Alquran) yang Kami turunkan kepadamu (Nabi Muhammad saw.) supaya engkau mengeluarkan manusia dari aneka kegelapan menuju (satu) cahaya terang benderang dengan izin Tuhan Pemelihara mereka, yaitu jalan (yang lebar dan luas yang mengantar menuju) Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji.”

⁴⁰ M. Quraish Shihab, “Tafsir dan Modernisasi”..., 34.

⁴¹ QS. al-Māidah [5]: 48:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ

“Jika seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat (saja), tetapi Dia hendak menguji kamu terhadap yang telah diberikan-Nya kepadamu.”

pesatnya perkembangan masyarakat, maka timbullah persoalan-persoalan baru yang menimbulkan perselisihan dan silang pendapat. Sejak itu Allah mengutus Nabi-nabi dan menurunkan Kitab Suci, agar mereka—melalui Kitab Suci tersebut—dapat menyelesaikan perselisihan mereka serta menemukan jalan keluar bagi penyelesaian problem-problem mereka (QS. al-Baqarah [2]: 213).^{42 43}

Agar Al-Qur'an berguna sesuai dengan fungsi-fungsinya yang digambarkan di atas, Al-Qur'an memerintah umat manusia untuk mempelajari dan memahaminya (baca antara lain QS. Şād [38]: 29),⁴⁴ sehingga mereka dapat menemukan melalui petunjuk-petunjuknya yang tersurat dan tersirat apa yang dapat mengantarkan mereka menuju terang benderang.⁴⁵

Di sisi lain, Al-Qur'an menggambarkan masyarakat ideal (masyarakat yang dibentuk oleh Nabi Muhammad saw.) sebagai “tanaman yang mengeluarkan tunasnya, maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat, lalu menjadi besarlah ia dan tegak lurus di atas

⁴² QS. al-Baqarah [2]: 213:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفوا فيه^c

Manusia dahulunya adalah umat yang satu. Lalu Allah mengutus nabi-nabi sebagai pemberi kabar peringatan, dan Dia menurunkan bersama mereka Kitab Suci yang haq (dengan benar dan mengandung kebenaran), untuk memberi keputusan di antara manusia tentang apa (perkara) yang mereka perselisihkan.

⁴³ M. Quraish Shihab, “Tafsir dan Modernisasi”..., 34.

⁴⁴ QS. Şād [38]: 29:

كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكًا لِيَذَّبَ رُءُوسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَأَعْيُنَهُمْ وَابْنِئْتَهُمْ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾

(Alquran yang engkau sampaikan, wahai nabi muhammad saw., adalah) sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu, penuh berkah supaya mereka (manusia seluruhnya) memperhatikan ayat-ayat-Nya dan supaya *ulū al-albāb* (orang-orang yang berakal bersih, murni, dan cerdas) mendapat pelajaran.

⁴⁵ M. Quraish Shihab, “Tafsir dan Modernisasi”..., 34.

كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١٠١﴾

(Itulah) Kitab (Alquran) yang Kami turunkan kepadamu (Nabi Muhammad saw.) supaya engkau mengeluarkan manusia dari aneka kegelapan menuju (satu) cahaya terang benderang dengan izin Tuhan Pemelihara mereka, yaitu jalan (yang lebar dan luas yang mengantarkan menuju) Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji.

pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya.” (QS. al-Fath [48]: 29).^{46 47}

Penggalan ayat tersebut menggambarkan betapa masyarakat ideal tersebut terus-menerus berubah dan berkembang menuju kesempurnaannya. Bahkan dalam konteks melihat perkembangan itu, Al-Qur'an sendiri memberi rincian petunjuk/hukum yang dapat diterapkan bila masanya tiba. Pada awal Surah al-Muzammil, misalnya, Allah memerintahkan Nabi Muhammad saw. untuk melaksanakan *qiyām al-layl*. Banyak sahabat yang kemudian ikut melaksanakannya bersama nabi saw., tetapi pada akhir surah itu Al-Qur'an memberikan tuntunan sebagai alternatif pengganti, jika masyarakat Islam mengalami perubahan dan perkembangan.

عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ ۖ وَءَاخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ

فَضْلِ اللَّهِ ۖ وَءَاخِرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا

الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ

مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ۗ

“Allah mengetahui bahwa akan ada di antara kamu orang-orang yang sakit dan orang-orang yang berjalan di muka bumi mencari sebagian karunia Allah; dan orang-orang yang lain lagi yang berperang di jalan Allah, maka bacalah apa yang mudah (bagi kamu) dari Al-Qur'an dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan berikanlah pinjaman kepada

⁴⁶ QS. al-Fath [48]: 29:

كَرَزَعٍ أُرْجِحَ شَطَطُهُ، فَفَارَزَهُ، فَاسْتَغْلَطَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوْقِهِ، يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 453.

Allah pinjaman yang baik. Dan kebaikan apa saja yang kamu perbuat untuk diri kamu niscaya kamu memperoleh (balasan)nya di sisi Allah sebagai balasan yang paling baik dan yang paling besar pahalanya.” (QS. al-Muzammil [73]: 20).⁴⁸

Kalau gambaran di atas dikaitkan dengan hakikat kemodernan yang, antara lain, bercirikan dinamika dan perubahan terus menerus, serta dikaitkan pula dengan fungsi Kitab Suci seperti yang dijelaskan sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa Al-Qur’an menganjurkan pembaruan (tajdid; modernisasi; reaktualisasi).

2. Aspek-aspek dalam Al-Qur’an yang Terjamah Proyek Tajdid

Tajdid dalam kerangka pencerahan dan pembaruan—sebagaimana diejawantahkan oleh QuraishShihab sebelumnya—meniscayakan kesesuaian ajaran Islam untuk setiap waktu dan relevansinya untuk setiap tempat. Akan tetapi ini bukan berarti bahwa Islam berkembang. Sebab konsekuensi logis bila Islam disifati dengan sifat berkembang (*mutatawwir*) adalah tidak ada nilai atau ajaran yang tetap dalam Islam. Padahal tidak demikian adanya. Sebagai contoh gambaran konkret dari konsekuensi berkembangnya Islam di bidang akidah adalah ungkapan yang menyatakan bahwa “Dulu Tuhan berbilang, sekarang berubah menjadi Tuhan yang Esa, dan suatu saat Tuhan akan berubah menjadi dua.”

Adapun gambaran berkembangnya nilai-nilai akhlak adalah ungkapan yang menyatakan “Hari ini kebenaran adalah suatu keutamaan dan perbuatan terpuji, tetapi kelak ia akan berubah menjadi sesuatu yang buruk.”

Contoh lain di bidang syariah, jika dikatakan bahwa Islam berkembang maka itu berarti bisa saja minuman keras dulu terlarang dan merupakan simbol kebiadaban. Namun karena kehidupan sekarang semakin maju, syariah pun semakin berkembang, sehingga sekarang minuman keras merupakan simbol kejantanan. Tamsil lain, di bidang

⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an Jilid 2...*, 455-456.

syariah, adalah pendapat yang menyatakan bahwa hukum cambuk dan rajam serta potong tangan merupakan sanksi yang berlaku pada masa Rasulullah saw., dan karena Islam berkembang, maka sanksi-sanksi tersebut sudah saatnya dihapus sebab tidak dapat berlaku lagi pada masa sekarang, sehingga perlu dicarikan sanksi-sanksi lain yang lebih tepat dan sesuai dengan zaman kini dan di sini.⁴⁹

Tidak salah memang jika dikatakan bahwa dulu ketika Al-Qur'an diturunkan penetapan hukumnya dilakukan secara bertahap (*tadarruj*). Aturan tentang *khamr*, misalnya, bermula dari hanya menyinggung *khamr* sebagai bagian dari nikmat-nikmat Allah yang dianugerahkan-Nya kepada manusia, sesuai firman-Nya:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا^ط

“Dan dari buah kurma dan anggur, kamu membuat darinya minuman yang memabukkan dan rezki yang baik” (QS. al-Nahl [16]: 67).

Kemudian turun firman-Nya sebagai jawaban atas pertanyaan menyangkut *khamr* dan perjudian,

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ^ط قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ

وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا^ط

“Mereka bertanya kepadamu tentang *khamr* dan judi. Katakanlah bahwa pada keduanya terdapat dosa besar dan manfaat buat manusia” (QS. al-Baqarah [2]: 219).

Sampai di sini belum ditegaskan keharamannya walau telah dinilai keburukannya lebih banyak dari manfaatnya. Kemudian disusul lagi dengan firman-Nya:

⁴⁹ M. Quraish Shihab, *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 33.

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا

تَقُولُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat dalam keadaan kamu mabuk, hingga kamu menyadari apa apa yang kamu ucapkan” (QS. al-Nisā’ [4]: 43).

Pada ayat tersebut telah ada larangan walau hanya ada pada waktu-waktu tertentu. Sampai akhirnya turun larangan tegas yang menyatakan:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ

عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya *khamr*, judi, berhala-berhala, panah-panah (yang digunakan mengundi nasib) adalah kekejian yang termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah ia agar kamu mendapat keberuntungan.” (QS. al-Māidah [5]: 90).⁵⁰

Namun demikian, ketetapan hukum yang bertahap itu telah diakhiri dengan ketetapan hukum final yang tidak dapat dikoyak oleh siapapun,

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ

دِينًا

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Logika Agama...*, 37-38

“Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agama kamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagi kamu.” (QS. al-Māidah [5]: 3).⁵¹

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah jika tidak ada nilai atau ajaran yang berubah di dalam Islam, lalu di mana letak kesesuaian ajaran Islam untuk setiap waktu dan relevansinya untuk setiap tempat?

Menjawab pertanyaan ini, Quraish shihab mengemukakan beberapa poin berikut, yang menurutnya menyokong kelenturan ajaran Islam untuk diaplikasikan pada segala situasi dan kondisi, juga—secara otomatis—mendukung gagasan tajdid yang diusungnya.

1. Islam memperkenalkan dua macam nilai ajarannya. *Pertama*, langgeng tidak berubah dan ada juga yang kenyal/fleksibel. Yang pertama bersifat mendasar, universal, dan abadi, berlaku kapan dan dimana saja, karena itu ia dinamai juga dengan *al-thawābit*. Sedangkan yang kedua bersifat praktis, lokal, dan temporal sehingga diistilahkan dengan *al-mutaghayyirāt*. Kedua jenis ini terisyaratkan dalam QS. Āli ‘Imrān [3]: 104:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang mengajak kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.”

Al-Khayr adalah nilai-nilai universal yang terdapat di dalam Al-Qur’an dan Sunnah. Ini menyangkut ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan keperluan manusia yang tidak bisa berubah. Quraish Shihab menamsilkan dengan tidak adanya perubahan pada insting manusia menyangkut ibu bapaknya, atau kecemburuan

⁵¹ Ibid., 39-40.

perempuan terhadap perempuan lain yang menjadi madunya. Atas dasar ini, urai Quraish Shihab lebih lanjut, lahir ketentuan yang tidak dapat berubah, yakni larangan mengawini ibu/bapak dan larangan menghimpun dua orang bersaudari sebagai istri.

Adapun *al-ma'rūf* merupakan sesuatu yang baik menurut pandangan umum satu masyarakat selama tidak bertentangan dengan *al-khayr*. Quraish Shihab menegaskan bahwa *al-ma'rūf* tidak dapat diukur dengan waktu tertentu karena ia terus menerus berubah dan berkembang sesuai dengan perubahan kondisi dan perkembangan situasi masyarakat, tetapi sekali lagi ia tidak boleh bertentangan dengan *al-khayr*. Contoh yang disodorkan Quraish Shihab adalah sikap Islam yang membenarkan berbagai macam varian mode pakaian asal tetap menutup aurat.

Pada akhir urainnya terkait poin pertama ini, Quraish Shihab menuturkan bahwa *al-khayr* dan *al-ma'rūf* memiliki peranan besar dalam menciptakan ketentuan-ketentuan rinci yang menjamin kemaslahatan individu dan masyarakat dalam perkembangan dan perubahannya.⁵²

2. Islam tidak menekankan bentuk-bentuk formal menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan perkembangan ilmu dan teknologi. Islam pada aspek tersebut lebih mengandalkan sisi substansi dan jiwa ajaran. Sebagai permisalan, Nabi Muhammad saw. pada mulanya berdiri untuk berkhotbah tanpa mimbar. Beliau berdiri di atas tumpukan tanah. Lalu tatkala seorang pendatang mengusulkan untuk membuat sesuatu yang lebih nyaman bagi beliau, beliau pun menyetujuinya. Sehingga dibuatlah dari bahan semacam pohon cemara satu mimbar yang terdiri dari tiga atau empat tangga. Kini, dapat dilihat aneka ragam model mimbar. Bahkan di masjid Rasulullah saw, di Madinah, model dan bahan pembuat mimbar

⁵² M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an Jilid 2...*, 41-42.

sudah silih berganti.⁵³ Dari sini terlihat pula bahwa Islam tidak mengkultuskan alat atau materi.⁵⁴

3. Islam memperkenalkan apa yang dinamai ijtihad, yakni upaya sungguh-sungguh untuk menemukan dalil-dalil Al-Qur'an dan Sunnah. Ini membuka peluang bagi lahirnya tuntunan baru yang sebelumnya belum dikenal. Dalam konteks berijtihad, upaya tersebut tidak diperkenankan berada pada ruang tuntunan agama yang terkait dengan ibadah *maḥḍah* (murni/ritual). Sebab dalam ruang ini setiap tuntunannya harus diterima apa adanya. Adapun selebihnya, maka setiap tuntunan hendaknya apa 'illat/motivasinya.⁵⁵ Bila 'illat itu telah tiada, maka hukum dapat berubah.⁵⁶
4. Islam memperkenalkan apa yang disebut Quraish Shihab sebagai "Hak Veto", yakni kendati telah ada ketetapan-ketetapan hukum yang pasti, tetapi bila timbul dari pelaksanaannya *mudārāt*/kesulitan, maka ketetapan hukum tersebut dapat diveto sehingga berganti, atau berubah menjadi lebih ringan, bahkan batal secara hukum. Ini sejalan dengan prinsip/ciri lain dari ajaran Islam, yakni 'adam al-ḥaraj (tidak memberatkan).⁵⁷ Hakikat ini berkali-kali dikemukakan penegasannya dalam Al-Qur'an, antara lain dalam QS. al-Ḥajj [22]: 78:

وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.”

⁵³ M. Quraish Shihab, *Logika Agama...*, 57-58.

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an Jilid 2...*, 42-43.

⁵⁵ Para pakar hukum Islam membedakan antara 'illat dan *ḥikmah*. Sekian banyak syarat harus dipenuhi untuk menamakan sesuatu sebagai 'illat. Salah satu di antaranya adalah 'illat merupakan sesuatu yang jelas dan terukur bahwa atas dasar ada atau tidak adanya ia, suatu hukum ditetapkan atau ditiadakan (tidak berlaku lagi). Sehingga jika apa yang diduga sebagai 'illat itu tidak dapat terukur, maka ia bukanlah 'illat, melainkan hanya *ḥikmah*. M. Quraish Shihab, *Logika Agama...*, 40.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an Jilid 2...*, 43-44.

⁵⁷ *Ibid.*, 38.

Prinsip umum tersebut dapat membatalkan rincian sekian banyak ketentuan, hingga lahir kaidah yang berbunyi:

إِذَا ضَاقَ الشَّيْءُ اتَّسَعَ

“Kalau sesuatu yang sudah sedemikian sempit/menyulitkan, maka otomatis akan lahir ketentuan yang memudahkan dan melapangkan.”

Kaidah lain datang dari sabda Rasul saw. yang berbunyi:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

“Tidak (boleh ada) kemudharatan pada diri sendiri dan tidak (boleh ada) kemudharatan pada orang lain.”

Hadis tersebut di atas merupakan ketentuan agama yang melahirkan sekian kaidah keagamaan yang mengantar pada kelenturan agama Islam dalam menghadapi aneka perubahan, antara lain:

- الضَّرَرُ يَدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ

“Kemudaratan ditolak sedapat mungkin (baik sebelum terjadinya maupun sesudahnya).”

- الضَّرَرُ الْأَشَدُّ يَدْفَعُ بِالضَّرَرِ الْأَخْفِ

“Kemudaratan yang besar dihindari dengan kemudaratan yang kecil.”

Atau Kaidah yang berbunyi:

إِخْتِيَارُ الْأَخْفِ مِنَ الضَّرَرَيْنِ

“Memilih kemudaratan yang lebih ringan.”

- دَرءُ الْمَفَاسِدِ مَقْدَمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

“Menampik keburukan lebih baik daripada meraih kemaslahatan.”

- الضَّرَارَاتُ تَبِيحُ الْمَحْضُورَاتِ

“Keadaan darurat dapat membolehkan sesuatu yang haram.”

Agar kaidah ini bukan tanpa batas, maka dirumuskan kaidah:

الضرورات تقدر بقدرها

“Darurat harus diukur sesuai kadarnya.”⁵⁸

3. Siapa yang Berhak Melakukan Tajdid?

Salah seorang ulama kontemporer yang kompeten—sehingga dikutip pendapatnya oleh Quraish Shihab—dalam bidang ini adalah Almarhum Shaykh ‘Abdul Halim Mahmud. Menurutnya, syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang yang akan tampil melakukan tajdid melalui upaya ijtihad adalah:

- a) Pengetahuan yang mantap tentang bahasa Arab.
- b) Menguasai Al-Qur’an dan memahaminya secara baik dan ini terkait dengan pengetahuan tentang sebab *nuzūl* atau ayat-ayat yang ada sebab *nuzūl*-nya.
- c) Pengetahuan tentang hadis-hadis Nabi Muhammad saw., khususnya yang berkaitan dengan hukum.
- d) Pengetahuan tentang sunnah *‘amaliyyah* (pengamalan Rasul saw.), baik di Makkah maupun Madinah.
- e) Pengetahuan yang jelas tentang *sīrah* (sejarah hidup) Rasul saw.⁵⁹

Sementara itu Yusuf al-Qardhawi, salah seorang ulama kontemporer, menyebut dalam bukunya, *al-Ijtihād fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, syarat-syarat sebagai berikut:

- a) Memahami Al-Qur’an beserta sebab *nuzūl* serta *naskh* dan *mansūkh*-nya.
- b) Memahami hadis *riwāyah* dan *dirāyah*.
- c) Memiliki pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab.
- d) Mengetahui masalah-masalah yang telah menjadi *ijma’* ulama.
- e) Mengetahui usul fikih.
- f) Mengetahui *maqāsid al-sharī‘ah*.
- g) Memahami masyarakat dan adat istiadatnya.

⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Logika Agama...*, 61-62.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an Jilid 2...*, 470.

h) Bersifat adil dan takwa.⁶⁰

Selain syarat-syarat yang dinukil Quraish Shihab dari ulama lain—yang dianggapnya kompeten—di atas, Quraish Shihab juga menambahkan syarat lain yang dianggapnya tidak boleh diabaikan, yakni pengetahuan yang memadai terkait permasalahan yang akan dibahas hukum Islamnya. Quraish Shihab mencontohkan, jika seorang *mujaddid/mujtahid* hendak membahas masalah yang berkaitan dengan persoalan ekonomi, maka diperlukan pengetahuan ekonomi. Begitu pula bila seorang *mujaddid/mujtahid* hendak membahas masalah yang berkaitan dengan persoalan biologi, maka diperlukan pula pengetahuan di bidang ekonomi.⁶¹

Pada akhir uraiannya terkait dengan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang *mujaddid/mujtahid*, Quraish Shihab mengungkapkan keprihatinannya terhadap fenomena yang berkembang kini, dimana sebagian orang mengemukakan pendapat keagamaan tanpa memenuhi syarat-syarat minimal. Mereka, dalam pandangan Quraish Shihab, melakukan tindakan tersebut dengan alasan bahwa Al-Qur'an turun untuknya dan berdialog dengannya.

Di sisi lain, Quraish Shihab mengakui bahwa sangat sulit menghalangi seseorang merenungkan, memahami, serta mengemukakan pendapat tentang ajaran agama. Namun, sekali lagi dia menegaskan bahwa setiap disiplin ilmu memiliki syarat-syaratnya. Sehingga tidak semua orang bebas mengemukakan pendapat tentang suatu masalah tanpa memiliki otoritas tentang bidang yang dibicarakannya.⁶²

Lebih lanjut Quraish Shihab menulis,

Jika memang mereka—yang berpendapat tentang ajaran agama tanpa memenuhi syarat—mengikuti tuntunan Al-Qur'an, tentu mereka akan mengindahkan firman Allah yang, antara lain,

⁶⁰ Ibid., 472.

⁶¹ Ibid., 473.

⁶² Ibid.

melarang mengemukakan sikap dan pendapat menyangkut hal-hal yang tidak berada dalam batas pengetahuan mereka.⁶³

Tuntunan Al-Qur'an yang dimaksud Quraish Shihab dalam kutipan di atas adalah QS. al-Isrā' [17]: 36:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ

كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

“Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggung jawabnya.”

Penutup

Demikian terlihat bahwa meski keduanya berseberangan dalam membangun landasan teori bagi proyek tajdid dalam penafsiran mereka, namun keduanya bersearah tentang pentingnya melakukan tajdid dalam penafsiran Al-Qur'an. Sebab sebagaimana disinggung dalam sub bab pendahuluan bahwa betapapun berharganya khazanah literatur tafsir peninggalan para mufasir masa lalu, tafsir yang diandaikan bisa *salih li kulli zamān wa al makān*, tetap saja harus lahir dari rahim zaman kini, di sini; dan pembaruan (tajdid; modernisasi; reaktualisasi) dalam tafsir, pada gilirannya, juga mustahil ditampik urgensinya.

⁶³ Ibid., 474.

DAFTAR PUSTAKA

- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Ibn Mandhūr, Jamāl al-Dīn. *Lisān al-'Arab*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Şādir, 1990), 383..
- Khūllī [al], Amīn. *Manāhij Tajdīd fi al-Naḥwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb.
- Mawdūdī [al], Abū al-A'la. “Mabādi Asāsiyyah li Fahm al-Qur'an,” dalam Abdallah Yousuf Ali, *The Glorious Kur'an: Translation and Commentary* (Beirut: Dar Al-Fikr, t.th.
- Mohamad, Goenawan. “Tentang Teks dan Iman”, dalam *Eksotopi: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas*. Jakarta: Grafiti, 2002.
- Nadawī [al], Abū al-Ḥasan. *Al-Shūrā bayna al-Fikrah al-Islāmiyyah wa al-Fikrah al-Gharbiyyah*. Kairo: Maktabah al-Taqaaddum, 1977.
- Saeed, Abdullah. “Contextualizing”, dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- _____. *Interpreting the Qur'an: Towarda Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006.
- Sa'īd, Buṣṭāmī Muḥammad. *Mafhūm al-Tajdīd al-Dīn*. Kuwait: Dār al-Da'wah, 1984.
- Shihab, M. Quraish. *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005).
- _____. *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Jakarta: :Lentera Hati, 2011.
- _____. “Tafsir dan Modernisasi” dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 8.
- Suyūṭī [al], Abū Bakar 'Uṭhmān, 'Alī, Ibn Mas'ūd, Ibn 'Abbās, Ubayibn Ka'ab. Lihat 'Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr Muḥammad Ibn Sābiq al-Khuḍārī. *al-Itqān fi'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.

Ulum, Miftahul. “*Understanding The Philosophical Basis of Islamic Economic Law*”, ‘Anil Islam Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman, Vol. 10 Nomor 1, Juni 2017.

Ulum, Miftahul. “*Fikih Organisasi (Reaktualisasi Sejarah Nahdlatul Ulama di Indonesia)*”, Al-Insyiroh Jurnal Studi Keislaman, Vol. 5 Nomor 2, September 2019.

Ulum, Miftahul. “*The Concept of Maslahah By Al-Imam Malik And Al-Imam Al-Tufi (Comparatif Study of Maslahah Al-Imam Malik and Al-Imam Najm al-Din Al-Tufi)*”, Journal of Veteran Law Review, Vol. 2, No. 1, Mei 2019.