

***Ta'wīl al-Maqāsidī* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī:  
Analisa Arkeologi Pengetahuan**

**TESIS**

**Diajukan untuk Memenuhi  
Sebagian Syarat Guna Memperoleh gelar Magister  
dalam Ilmu Al-Qur'an dan tafsir**



Oleh :

**NASHIFUDDIN LUTHFI**

**1904028007**

**PROGAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
SEMARANG  
2022**

## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

### Pernyataan Keaslian Tesis

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Lengkap : Nashifuddin Luthfi  
NIM : 1904028007  
Judul Penelitian : *Ta'wîl AL-Maqâsidi* Muhammad Sâlim Abû Âsî: Analisa  
Arkeologi Pengetahuan  
Program Studi : UIN Pasca Sarjana Walisongo Semarang  
Konsentrasi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul :

***TA'WÎL AL-MAQÂSIDI* MUHAMMAD SÂLIM ABÛ ÂSÎ: ANALISA ARKEOLOGI  
PENGETAHUAN**

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang diruju sumbernya.

Semarang, 9 November 2022

Pembuat Pernyataan,



Nashifuddin Luthfi  
NIM: 1904028007

## PENGESAHAN TESIS



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG  
PASCASARJANA

Jl. Walisongo Nomor 3-5 Semarang 50185 Telp/Faks. (024) 7614454  
Email : pascas@walisongo.ac.id Website : http://pascas.walisongo.ac.id

### SURAT KETERANGAN REVISI PROPOSAL TESIS

Kepada Dewan Penguji Proposal Tesis dengan ini menerangkan dengan sesungguhnya bahwa:

Nama : **Nashifuddin Luthfi**  
NIM : 1904028007  
Judul Penelitian : **Ta'wil al-Maqāyidi Muhammad Sālim Abū Āyī: Analisa Arkeologi pengetahuan**

Telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 7 Desember 2022 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan

Tanggal  
12/12/2022

**Dr. H. Sulaiman, M.Ag**

NIP.197306272003121003

Ketua Sidang/Penguji

14/12/2022

**Dr. H. Moch. Nor Ichwan, M.Ag**

NIP.198607072019031012

Sekretaris Sidang/Penguji

14/12/2022

**Dr. Zainul Adzfar, M.Ag**

NIP. 197308262002121602

Pemtimbing/Penguji

15/12/2022

**Prof. Dr. H. Suparman Syukur, M.A**

NIP. 196004111993031602

Penguji 1

14/12/2022

**Dr. Machrus, M.Ag**

NIP. 19630105199001002

Penguji 2

13/12/2022



## NOTA PEMBIMBING

NOTA PEMBIMBING

Semarang, 31 Oktober 22

Kepada  
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora  
UIN Walisongo  
Di Semarang

*Assalamualaikum Wr. Wb.*

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap tesis saya yang ditulis oleh:

Nama : Nashrudin Lathfi

NIM : 1904028007

Program Studi: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Penelitian: Ta'wil Maqasidi Muhammad Saifin Abi Asy: Arkeologi Pengetahuan

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada dekan fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diajukan dalam sidang Ujian Tesis.

*Wassalamu'alaikum Wr. Wb.*



NOTA PEMBIMBING

Semarang, 25 Oktober 22

Kepada  
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora  
UIN Walisongo  
Di Semarang

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap tesis saya yang ditulis oleh:

Nama : Nashifuddin Luthfi

NIM : 1904028007

Program Studi: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Penelitian: Ta'wil Maqāsidī Muhammad Sālim Abū Āsī: Arkeologi Pengetahuan

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada dekan fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diajukan dalam sidang Ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing II  
  
Dr. Zaidul Anzfar, M.Ag

## ABSTRAKS

Sisi persamaan yang terdapat dalam istilah *ta'wīl* dan hermeneutik, membangkitkan sebagian orang untuk merekonstruksi teori tafsir Al-Qur'an untuk bisa menghasilkan produk tafsir yang sesuai kebutuhan umat Islam di era kontemporer ini. Pandangan para intelektual modern, melihat bahwa menerapkan teori hermeneutik sebagai teori tafsir Al-Qur'an adalah salah satu solusi agar umat Islam bisa bangkit menjadi lebih maju dan mampu mengejar ketertinggalannya dari dunia Barat-Eropa yang modern dan canggih. Namun ambisi tersebut, harus dibayar dengan harga mahal, yaitu mereka cenderung mengerdilkan dasar, sumber-sumber ilmu dan pokok-pokok dari ajaran Islam. Sehingga perbedaan pandangan terkait kedudukan teks Al-Qur'an dengan teks kitab suci Taurat dan Injil, tidak perlu dibedakan lagi dari segi fungsi, orisinalitas dan cara penurunannya. Dari perdebatan wacana tersebut, lahirlah istilah *ta'wīl al-maqāṣidi* sebagai pemenang dalam mendominasi wacana ilmu pengetahuan Barat terhadap agama Islam.

Studi tentang *ta'wīl al-maqāṣidi* ini menggunakan pendekatan dan analisa arkeologi pengetahuan. Tujuan dari penggunaan pendekatan dan analisa arkeologi pengetahuan ini adalah untuk mencari relasi kuasa-pengetahuan yang terdapat dalam *ta'wīl al-maqāṣidi* sebagai sebuah teori tafsir. Langkah-langkah penelitiannya adalah mengumpulkan informasi dan data terkait setting sosial-keagamaan dan politik di Mesir. Kemudian mencari *episteme* yang membentuk pengetahuan masyarakat Mesir era klasik dan modern, dan kemudian melacak jejaring kuasa-pengetahuan di masyarakat Mesir yang membentuk pengetahuan *ta'wīl al-maqāṣidi*.

Hasil dari penelusuran terhadap jejaring intelektual muslim Mesir di era Muhammad Sālim Abū Āṣi, ditemukan informasi bahwa wacana intelektual modern di Mesir yang mendominasi adalah rekonstruksi ilmu pengetahuan Islam oleh pemikir Islam modern. Tokoh-tokohnya umumnya dipelopori dari alumni dari Universitas Prancis dan Barat. Kemudian wacana ini menggeser perhatian intelektual modern Mesir dari menekuni ilmu-ilmu tradisional menuju ilmu-ilmu modern-kontemporer. Dialektika wacana tradisional dan kontemporer ini melahirkan metode alternatif yang disebut sebagai *ta'wīl al-maqāṣidi*.

Kata kunci: *Ta'wīl Al-maqāṣidi, Arkeologi Pengetahuan, Tradisi Penafsiran Klasik-Modern, Hermeneutik, dan Muhammad Sālim Abu Āṣī*

## Abstract

The similarity contained in the terms *ta'wīl* and hermeneutics, led some people to reconstruct the qur'anic interpretation theory to be able to produce interpretive products that suit the needs of Muslims in this contemporary era. The view of modern intellectuals, seeing that applying hermeneutic theory as a theory of interpretation of the Qur'an is one of the solutions so that Muslims can rise to be more advanced and able to catch up with the modern and sophisticated West-European world. These ambitions, however, must be paid a heavy price, that is, they tend to dwarf the basis, sources of knowledge and the essentials of Islamic teachings. So that the difference in views regarding the position of the Qur'anic text with the text of the Torah and the Gospels, does not need to be distinguished anymore in terms of function, originality and the way it is derived. Thus was born from this apathy the term *ta'wīl al-maqāṣidi* as a result of the dominance of Western scientific discourse over Islam.

This study of *ta'wīl al-maqāṣidi* uses an archaeological approach and analysis of knowledge. The purpose of using this approach and archaeological analysis of knowledge is to look for the power-knowledge relationship contained in *ta'wīl al-maqāṣidi* as a theory of interpretation. His research measures were to collect information and data on the socio-religious and political setting in Egypt. Then search for the *epistemes* that shaped the knowledge of classical and modern Egyptian society, and then trace the network of power-knowledge in Egyptian society that shaped *the knowledge of ta'wīl al-maqāṣidi*.

As a result of a search of the intellectual networks of Egyptian Muslims found information that the dominance of modern intellectual discourse in Egypt was a reconstruction of Islamic science. His figures were generally spearheaded from alumni from French and Western Universities in general. Then this discourse shifted the attention of modern Egyptian intellectuals from pursuing the traditional sciences to the modern-contemporary sciences. This dialectic of traditional and contemporary discourse gave birth to an alternative method referred to as *ta'wīl al-maqāṣidi*.

Keywords: *Ta'wīl Al-maqāṣidi, Archaeology of Knowledge, Traditions of Classical-Modern Interpretation, Hermeneutics, and Muhammad Sālim Abu Āṣī*

## ملخص البحث

إن جانب التشابه الوارد في مصطلحي التأويل والهرمنيوطقا، يثير بعض الناس لإعادة بناء نظرية تفسير القرآن الجديدة لتحصلت على إنتاج منتجات التفسير المناسبة والمكافآت باحتياجات المسلمين المعاصرين. و المفكرون المعاصرون يتخيلون ويتفكرون أنه من خلال تطبيق الهرمنيوطيقا كنظرية لتفسير القرآن يمكن للمسلمين أن ينهض التقدم بالحقاق بالعالم الغربي الأوروبي الحديث والمتطور. لكنهم ينسون أساس ومصادر المعرفة والطبيعات بين المجتمعات الإسلامية والغربية والأوروبية المختلفة من ذاتها، و .يختلف أيضا بين مكانة نص القرآن بنص التوراة والأنجيل من حيث الوظيفة والأصالة وطريقة التنزيل. إن موقف من علماء المعاصرين المتشكيك بمنهج العلوم الإسلام يسبب نفوسهم لإعادة الفكر الإسلامي. وهم يقولون ان مناهج العلوم الاسلامية جمود فلذا لا بد ان تجددها. وهذه المظاهر تجعل الاحتكاكات والشقوق في نظرية المعرفة في العلوم الإسلامية على حد سواء الدرعية والروية. والمجتمع الإسلامي قسم إلى عدة مجموعات لمعالجة ولادة التأويل الحديث أو التأويل كنظرية لتفسير القرآن. هناك من يدعم وجوده ويعتدله ويرفضه. والسبب ذلك أنّ الغزوة الفكرية. ظهرت اصطلاحا الجديد في علم التفسير وهو التأويل المقاصدي.

هذه الدراسة التأويل مقاصدي تستخدم منهجا حفرة المعرفة . والغرض من استخدام هذا النهج والتحليل الحفرية للمعرفة هو البحث عن العلاقة بين القوة والمعرفة الواردة في تأويل المقاصدي كنظرية للتفسير. والتحليل على هيئة الظروف الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية في مصر، يمكن أن توجد الصلات والعلاقات والإرتباطات المبكرة الكامنة وراء ولادة مصطلحي التأويل المقاصدي والإبستمي الذي يتكون في دراسة نظرية التفسير الحديثة. أن الإستعمار من الغربي لا يتوقف بل يتغير ويبدل الى الشكل الاخر وهو المهجية العلمية والنظرية الغربية.

محمد سالم أبو عاصي لا يدفع عن التجديد في علم التفسير مادام مصلحا في الدين والناس اجمعين. بل بشرط أن تجديد لا يدمر عن حقيقة النص كنص إلهي وأمور ضروري في الدين. وظهور التأويل المقاصدي كعامل مميز بينما أثبت أن منهجية العلوم الإسلامية يمكن أن تستوعب وتحقق في كل حاجة الناس في زمن العصر. و التجديد لا يهدم حقيقة الدين، ولكن يجمع كل مصدر إرث العلوم الإسلامية في بناء المناهج العلوم النافعة بل صالحة في الدين والدنيا والناس. الكلمات المفتاحية: التأويل المقاصدي، علم حفرة المعرفة، الهرمنيوطيقا، محمد سليم أبو عاصي



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K  
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

### 1. Konsonan

No	Arab	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	J
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	D
9	ذ	Ẓ
10	ر	R
11	ز	Z
12	س	S
13	ش	Sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	F
21	ق	Q
22	ك	K
23	ل	L
24	م	M
25	ن	N
26	و	W
27	ه	H
28	ء	’
29	ي	Y

### 2. Vokal Pendek

اَ = a	كَتَبَ	Kataba
اِ = i	سُئِلَ	Su’ila
اُ =	يَذْهَبُ	Yaz\habu

### 3. Vokal Panjang

أ... = ā	قَالَ	Qâla
إِي = ī	قِيلَ	qîla
أُ = ū	يَقُولُ	Yaqûlu

### 4. Diftong

أَي = ai	كَيْفَ	Kaifa
أَوْ = au	حَوْلَ	Haula

### Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras teks Arabnya.

## MOTTO

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يُفَؤُلُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلِ جَاءَتْ سُئِلَ رَبَّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَمْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ  
نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ حَسِبُوا أَنَّنِي أَسْمَاءُ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

“Tidakkah mereka hanya menanti-nanti bukti kebenaran (al-Qur’ān) itu? Pada hari bukti kebenaran itu tiba, orang-orang sebelum itu mengabaikannya berkata: “Sungguh, rasul-rasul Tuhan kami telah datang membawa kebenaran. Maka adakah pemberi syafa’at bagi kami yang akan memberikan pertolongan kepada kami atau agar kami dikembalikan (ke dunia) sehingga kami akan beramal tidak seperti perbuatan yang pernah kami lakukan dahulu? “Mereka sebenarnya telah merugikan dirinya sendiri dan apa yang mereka ada-adakan dahulu telah hilang lenyap dari” mereka. (Qs. Al-A’raf 8/53)

اللَّهُمَّ فَفِيهِ فِي الدِّينِ وَعَلِمَهُ التَّائِيلِ

“Ya Allah Pahamiilah ia (Ibnu Abbas) terhadap agama dan ajarilah ia takwil”.  
(al-Hadis)

الْقُرْآنُ كَنْزٌ وَلَعْنَةُ الْعَرَبِ مِفْتَاحُهُ وَالسُّنَّةُ بَابُهُ

Al-Qur’an bagaikan gedung, dan bahasa Arab bagaikan kuncinya dan Sunnah bagaikan pintunya

(Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiḥ al-Dilālah fi al-Qur’an al-Karīm*, 7)

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan lagi Maha Penyayang. Atas segala karunia-Nya yang melimpah, petunjuk, bimbingan dan pertolongan-Nya, penulis telah berhasil menyelesaikan tugas akhir semester berupa menulis tesis ini. Shalawat serta salam senantiasa penulis *haturkan* kepada baginda agung, pemimpin dari para nabi dan rasul, Nabi Muhammad Saw. beserta keluarga dan para sahabatnya.

Tesis ini mengambil judul “*Ta’wīl Al-maqāṣidi* Muhammad Sālim Abū Āṣi: Analisa Arkeologi Pengetahuan” disusun untuk memperoleh gelar strata dua (S.2) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang. Penulis mengucapkan beribu terimakasih kepada berbagai pihak yang telah membantu, membimbing dan memberikan saran-saran terhadap penulis dalam proses menyelesaikan tesis ini. Terkhusus penulis menyampaikan rasa terimakasih kepada:

1. Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag, Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang yang telah memberikan izin penulis untuk belajar di UIN Walisongo Semarang.
2. Dr. Hasyim Muhammad, M.Ag., Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo yang telah mengarahkan dan memotivasi penulis untuk segera menyelesaikan tesis ini.
3. Dr. Moh. Nor Ichwan., M.Ag., Ketua Jurusan IAT Pasca Sarjana Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo, dan Dr. H. Ahmad Tajuddin Arafat, M.S.I, Sekretaris Jurusan IAT Pasca Sarjana Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang yang mengizinkan penulis menulis tesis ini.
4. Dr. H. Nasihun Amin., M.Ag dan Dr. Zainul Adzfar, M.Ag, sebagai pembimbing I dan II, yang telah meluangkan waktu, tenaga, dan pikirannya, dalam membimbing dan mengarahkan penulis untuk menyelesaikan penulisan tesis ini.
5. Dosen-dosen yang telah mengajar penulis di kelas Magister IAT, dan para penguji, serta staf yang membantu proses administrasi tesis.
6. Orang tua penulis, Bapak H. Muhammad Nawawi al-Idris *al-magfurlah* dan Ibu Siti Rafiqah, yang tidak pernah berhenti mendoakan penulis hingga bisa mencapai titik ini. Tidak lupa juga, penulis haturkan terima kasih kepada adik-adik penulis yang senantiasa mendukung perjuangan penulis dalam menyelesaikan penulis.
7. Istri penulis, Anisa Salma Fuada, yang senantiasa mendampingi penulis dan memberikan semangat untuk menyelesaikan tesis ini. Tidak lupa kepada kedua anak penulis, Azkira Mumtaz Chairunnisa’ dan Raden Muhammad Puspo Diningrat, menjadi penyemangat dan pelipur ketika penulis hilang semangat.

8. Orang tua angkat penulis, KH. KPP. Noer Nasroh Hadiningrat dan Ibu Hj.R.Ay. Ani Zakiyati, beserta keluarga besar, yang selalu mendoakan dan mendukung penulis untuk menyelesaikan tesis ini.
9. Pengasuh Pondok Pesantren Al-Kautsar Kajen Margoyoso Pati, KH. Ahmad Zakky Fuad Abdillah dan Ibu Hj. Rabiah Adawiyah sebagai guru penulis, selalu memberi dukungan dan motivasi kepada penulis untuk berjuang menyelesaikan tesis ini.
10. Sahabat dan teman-teman di UIN Walisongo, terkhusus kepada para sahabat penulis di Kelas IAT angkatan 2019 gasal, Hafizh Syah Reza Pahlevi, Akhmad Khalil, Afshahul Anam, Dewi Rabiah, Martiyah, Iis Saidatul, Dewi Muniroah, dan Raisyah Miftahur Rahmah.
11. Semua pihak yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan tesis ini.

Atas segala kebaikan dan pertolongannya, penulis mengucapkan beribu terimakasih. Penulis berdoa, semoga Allah selalu memberikan rahmat kepada mereka semua, dan membalas segala amal kebbaikannya dengan sebaik-baiknya balasan. Semoga Allah menerima dan melimpahkan keberkahan kepada mereka semuanya. Penulis berharap semoga tesis ini membawa kemanfaatan dan keberkahan. Amiin.

Semarang, 9 November 22

Penulis,

Nashifuddin Luthfi

1904028007

## DAFTAR ISI

<b>PERNYATAAN KEASLIAN TESIS</b> .....	<b>i</b>
<b>PENGESAHAN TESIS</b> .....	<b>i</b>
<b>NOTA PEMBIMBING</b> .....	<b>iii</b>
<b>ABSTRAKS</b> .....	<b>i</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN</b> .....	<b>viii</b>
<b>MOTTO</b> .....	<b>ix</b>
<b>KATA PENGANTAR</b> .....	<b>x</b>
<b>DAFTAR ISI</b> .....	<b>xii</b>
<b>BAB I</b> .....	<b>1</b>
<b>PENDAHULUAN</b> .....	<b>1</b>
A. Latar Belakang .....	1
B. Perumusan Masalah.....	5
C. Tujuan Penelitian.....	6
D. Manfaat dan Kegunaan Penelitian.....	6
E. Penelitian Terdahulu yang Relevan.....	6
F. Kerangka Teori.....	9
G. Metodologi Penelitian .....	11
H. Sistematika Pembahasan .....	12
<b>BAB II</b> .....	<b>14</b>
<b>DISKURSUS HERMENEUTIK DAN <i>TA'WĪL</i> DALAM KAJIAN <i>ULŪM AL-QUR'ĀN</i></b> .....	<b>14</b>
A. Pro dan Kontra Hermeneutik.....	15
B. Epistemologi Hermeneutik.....	25
C. Epistemologi <i>Ta'wīl</i> .....	28
D. Relasi Kuasa-Pengetahuan <i>Ta'wīl</i> dan Hermeneutik dalam Pemikiran Islam.....	34
<b>BAB III <i>TA'WĪL AL-MAQĀṢIDI</i> MUHAMMAD SĀLIM ABŪ 'ĀṢĪ ..</b>	<b>40</b>
A. Sketsa Biografi Intelektual Muhammad Sālim Abū Āṣī, Karya dan Jejaring Intelektualnya.....	40
1. Biografi dan Karya.....	40
2. Jaringan Intelektual Muhammad Sālim Abū Āṣī .....	43

3. Lanskap Pengetahuan Ulama Mesir Abad 21 dan Sikap Muhammad Sālim Abū Āṣī.....	46
4. Posisi Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam Politik Keagamaan di Mesir Abad 21 .....	55
B. Pemikiran <i>Ta'wīl Maqāsid</i> Muhammad Sālim Abū 'Aṣī.....	59
1. <i>Maqāsid</i> dalam Usul Fikih .....	68
2. <i>Maqāsid</i> dalam Pemikiran Muhammad Sālim Abū Āṣī.....	75
3. <i>Dasar-dasar Ta'wīl</i> Muhammad Sālim Abū Āṣī.....	77
4. <i>Ta'wīl</i> Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī.....	102
5. Contoh <i>Penerapan Ta'wīl Maqāsidī</i> .....	109
<b>BAB IV ARKEOLOGI PENGETAHUAN DALAM TA'WĪL AL-MAQĀSIDĪ.....</b>	<b>112</b>
A. Relasi Kuasa yang Terdapat dalam <i>al-Ta'wīl al-Maqāsidī</i> Muhammad Sālim Abu 'Āṣī.....	112
B. Corak Moderat Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam <i>Ta'wīl Al-maqāsidī</i> .....	126
1. Aspek Makna <i>Zāhir</i> dan <i>Baṭīn</i> .....	127
2. Aspek Metodologis .....	131
3. Aspek Politik.....	134
4. Aspek Isu Kontemporer .....	137
<b>BAB V PENUTUP.....</b>	<b>139</b>
A. Kesimpulan.....	139
B. Saran.....	140
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>142</b>
Sumber Primer.....	142
Sumber Buku Sekunder.....	142
Sumber Umum.....	145
Sumber Jurnal.....	148
Sumber Internet .....	148
<b>GLOSARIUM.....</b>	<b>150</b>
<b>INDEKS.....</b>	<b>151</b>
<b>RIWAYAT HIDUP.....</b>	<b>154</b>

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Diskursus hermeneutik dalam wacana ilmu keislaman tidak pernah lepas dari pro dan kontra. Dampaknya, pro dan kontra membawa pada setiap kelompok di Islam mengklaim paling benar dalam membawakan wacana pemikiran keislaman, terutama kelompok yang didukung oleh lembaga-lembaga formal di masyarakat, tentunya klaim dan hegemoni wacananya berkuasa atas segala pengetahuan. Implikasinya, masyarakat Islam terbagi dua kelompok, pertama, kelompok yang menggunakan hermeneutik dilabeli dengan kafir dan kelompok yang menolak hermeneutik dilabeli dengan *jumud*. Sedangkan kelompok ketiga, kurang menarik minat dikaji, karena tidak mendapatkan dukungan lembaga-lembaga formal dalam membangun wacananya. Meskipun demikian, wacananya tetap bertahan di tengah arus kelompok radikal vs liberal.<sup>1</sup> Dengan menelisik lebih jauh akar sejarah pertikaian istilah muncul, maka mengkaji sisi kelompok moderat dan pemikirannya, relasi kuasa-wacana yang menyebabkan kurang berkembangnya wacana metode kaum moderat bisa ditemukan sebagai alternatif solusi untuk menjawab problematika kontemporer.

Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī adalah salah satu di antara pemikir Islam dari Mesir, berlatar belakang dari Universitas al-Azhar, menekuni bidang tafsir sejak pendidikan di S1 hingga S3, menawarkan pandangan ilmiah dan objektif terkait perkembangan ilmu tafsir kontemporer, khusus hermeneutik dan berada posisi moderat. Dalam buku *Maqālat fi al-Ta’wīl*, Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī menyampaikan kegelisahannya bahwa hermeneutik sebagai teori tafsir kontemporer, berpotensi menghancurkan sistem-sistem pengetahuan ilmu tafsir

---

<sup>1</sup> Muzayyin, *Resepsi Hermeneutik dalam Penafsiran al-Qur’an Oleh M. Quraish Shihab*, Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara, 1, (2015), 111-116; Bandingkan dengan kajian yang dilakukan oleh Muhammad Imarah dalam bukunya yang berjudul *Qirā’ah Nas al-Dīnī baina al-Ta’wīl al-Garbī wa al-Ta’wīl al-Islāmī*. Membandingkan tradisi takwil antara Islam dan Barat baik dari segi metode yang pengaplikasiannya. Meski pada kesimpulannya, Muhammad Imarah menganggap bahwa penggunaan hermeneutik sebagai metode membaca keilmuan Islam dianggap sia-sia dan berlebihan. Muhammad Imarah, *Qirā’ah Nas al-Dīnī baina al-Ta’wīl al-Garbī wa al-Ta’wīl al-Islāmī*. (Kairo, Maktabah Syurūq, 2006), 81; Bandingkan juga dengan Nasruddin Baidan yang menganggap bahwa hermeneutik tidak jauh berbeda dengan ilmu tafsir. Nasruddin Baidan, *Tinjauan Kritis Konsep Hermeneutik*, (Esensia, Vol. 2, No. 2, 2001) 165-180; Bandingkan juga kritik Nasr Hamid terhadap hermeneutik Hasan Hanafi yang mengabaikan teks-teks agama yang memiliki nilai otonom sendiri atau statis. Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, (Maroko, Markaz Al-Tsaqafi Al-Araby, 2007), 115-183; M. Quraish Shihab, *Tafsir, Ta’wīl, dan Hermeneutika*, (Jurnal Suhuf, Vol. 2, No. 1, 2009), 1-10, Sahiron Syamsuddin dkk, *Hermeneutika Al-Qur’an Madzhab Yogya*, (Yogyakarta, penerbit Islamika, 2003), 60, Hasan Hanafi, *Dirāsah Islāmīyah*, (Kairo, Maktabah Anglo Misriyah, 1981) 63, E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Masalah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 26

yang selama ini telah dibangun oleh ulama-ulama klasik. Salah satu pokok ide yang menjadi objek kritiknya adalah gagasan historisitas teks yang mengalahkan konsep teks ilahi. Artinya, Muhammad Sālim Abū ‘Āsī menolak bahwa penafsiran harus tunduk pada konteks saja. Hal ini baginya, justru membatasi makna teks itu sendiri.<sup>2</sup>

Gagasan tersebut kemudian diistilahkan dengan *ta'wil al-al-maqāṣidi*. Hal ini menandakan bahwa istilah *ta'wil* dan hermeneutik mempunyai kemiripan satu sama lain sebagai sebuah istilah dan metode. Keduanya mempunyai beban sejarah yang perlu dijernihkan tujuan dan fungsinya, agar istilah tersebut tidak disalahpahami maksud dan tujuannya maka penjernihan istilah keduanya perlu dilakukan.<sup>3</sup> Sedangkan dari segi sistem pengetahuannya, keduanya juga mempunyai kemiripan satu sama lain, *ta'wil* menghendaki makna terdalam suatu teks melalui usaha-usaha penerjemahan signifikansi teks dan tradisi yang mengitarinya. Hermeneutik juga demikian, menafsirkan maksud tersembunyi teks melalui dialektika penafsir, konteks dan teks. Prinsip hermeneutik selalu menekankan bahwa makna teks bisa berubah sesuai kondisi penafsir dan konteks yang mengitarinya.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Muhammad Sālim Abū ‘Āsī, *Maqālāt fi al-Ta'wil*, (Kairo, Dar Imam al-Razi, 2016), 142

<sup>3</sup> Menurut Kuntowijoyo, setiap sistem ilmu pengetahuan, terdapat bias-bias filosofis dan paradigmatisnya. Hal tersebut perlu diwaspadai untuk menjadikan ilmu sebagai ilmu yang bermfaat terhadap setiap orang. Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu; Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 2006), 23

<sup>4</sup> Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, (Bandung, Mizan, Media Utama, 2000), 83; Sedangkan dalam bukunya Richard E. Palmer, definisi hermeneutika dibagi menjadi 6. Pertama, hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci. Bentuk hermeneutik ini bisa ditemukan dalam tradisi gereja yang mana masyarakat Eropa berusaha untuk menemukan otentisitas Bibel dalam rangka menemukan kejelasan makna dari teks Bibel. Tokoh-tokoh yang menerapkan bentuk hermeneutik ini, antara lain, J.C. Dannhauer. Kedua, hermeneutik sebagai sebuah metode filologi. Pemicu utama munculnya bentuk kedua ini adalah bangkitnya rasionalisme di Eropa pada abad 18. Tokoh yang memulai gerakan ini adalah Ernesti pada tahun 1761 M. Ketiga, hermeneutik sebagai ilmu pemahaman linguistik (*science of linguistic understanding*). Pada bentuk ketiga ini, hermeneutik sebagai ilmu dan hermeneutik sebagai sebuah pemahaman dibedakan. Tokoh yang menjadi pelopor gerakan ini, antaranya Fendrick Schleiermacher. Keempat, hermeneutik sebagai fondasi ilmu kemanusiaan. Kerangka dari bentuk hermeneutik ini diawali oleh Wilhelm Dilthey. Dilthey berusaha menggunakan hermeneutik untuk menafsirkan ilmu kemanusiaan. Kelima, hermeneutik sebagai fenomena *das sein* dan pemahaman eksistensial. Tokoh yang menjadi pelopor pada bentuk hermeneutik ini adalah Martin Heidegger. Keenam, hermeneutik sebagai sistem penafsiran. Pada bentuk ini, hermeneutik hadir sebagai sebuah sistem penafsiran yang digunakan untuk menyibak makna teks melalui seperangkat aturan-aturan linguistik-bahasa yang sudah dirumuskan oleh tokoh-tokoh sebelumnya. Richard E. Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, And Gadamer*, (Evanston, Northwestern University Press, 1969), 33-45; Bandingkan dengan definisi yang dilahirkan oleh Jose Bleicher dalam bukunya *Contemporary Hermeneutics*, mengatakan bahwa hermeneutik dibagi menjadi tiga bagian. Pertama, hermeneutik sebagai sebuah metodologi; kedua, hermeneutik sebagai filsafat; ketiga, hermeneutik sebagai



Ide besar dari konsep *ta'wil al-maqāṣidi* tersebut adalah mengembalikan prinsip *ta'wil* yang lebih luas, yaitu problem bahasa secara umum. Kalimat tidak sekedar diartikan dengan susunan lafal yang berfaedah, bisa dipahami, dan diletakkan dengan sengaja, akan tetapi maksud dari kalam lebih luas dari semuanya. Baik kalimat tersebut bersifat umum, khusus, maupun mutlak. Menurut Muhammad Sālim Abū 'Āṣī, kalimat umum yang sudah dikhususkan maknanya sudah termasuk bagian dari *ta'wil*.<sup>5</sup> Gagasan belum banyak ditemukan dalam ilmu-ilmu tafsir Al-Qur'an secara umum.

Selain mengembalikan konsep *ta'wil* ke makna lebih luas, *ta'wil al-maqāṣidi* menfokuskan kritiknya tertuju kepada gagasan semantik, sintagmatik dan paradigmatis. Konsep *ta'wil* tersebut berbeda dengan konsep *ta'wil* dan hermeneutik dalam khazanah pemikiran Islam. Yakni, tidak hanya mengacu pada pemaknaan esoteris sebagaimana nukilan *ta'wil batiniyah* pada umumnya, dan tidak terjebak pada bias modernitas, yakni mendewakan rasionalitas dan mengalahkan spiritualitas, tapi menyadari peran tradisi pada adat kebiasaan yang berlaku di masyarakat klasik maupun modern tanpa membenturkan prinsip-prinsip utama dalam agama Islam, yaitu akidah tauhid.<sup>6</sup>

Pembeda tersebut, menarik penulis untuk meneliti lebih jauh konsep *ta'wil al-maqāṣidi*-nya Muhammad Sālim Abū 'Āṣī. Selain konsep *ta'wil*-nya tetap menggunakan istilah-istilah yang populer di ilmu-ilmu Al-Qur'an (konsep *ām* dan *kh'Āṣī*, *Muqayyad*, *mutlak*, *musytarak*, *sharīh*), namun penjelasannya dan pemahamannya menggunakan kerangka yang baru. Sehingga konsep-konsep tersebut bisa berpotensi untuk dikembangkan sebagai pelengkap metode tafsir kontemporer saat ini. Dari sini, maka lahirlah bentuk epistemologi *ta'wil al-maqāṣidi* yang dibuktikan oleh Muhammad Sālim Abū 'Āṣī melalui penerapan-penerapan pada teks dan wacana seperti dalam karyanya yang berjudul *Lā Raiba Fīh* dan *Min Mawāthina al-Zalali*.

Misalkan di dalam menjelaskan keharaman hukum *khomr* di Q.S Al-Maidah/5: 7, Muhammad Sālim Abū 'Āṣī berangkat dari fenomena di Arab tempo dulu, bahwa masyarakat Arab Makkah setiap harinya tidak lepas dari minum-minum arak hingga mabuk. Kebiasaan tersebut seakan-akan sudah menjadi nafas dalam kehidupan mereka sehari-sehari. Oleh sebab itu, turunnya larangan *khomr* tidaklah dengan seketika mengharamkan *khomr*, tapi perintah larangan diturunkan secara bertahap. Tujuannya adalah agar masyarakat Arab tidak mengalami keberatan dalam melaksanakan perintah Allah. Maka pada Q.S. Al-Nahl/16: 64,

---

kritik. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London, Routledge & Kegan Paul, 1980), 1-5

<sup>5</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsiu al-Dilālah fī al-Qur'ān al-Karīm*, ..115

<sup>6</sup> Abdul Karim Hamidi menjelaskan bahwa setiap memahami teks, penafsir selalu cenderung kepada tiga hal, pertama, cenderung kepada sisi esoterisnya, kedua, cenderung kepada eksoterisnya, ketiga, cenderung kepada rasionalitasnya. Abdul Karim Hamidi, *Dawābiṭ fī Fahmī al-Nas*, (Qatar, Wazaratul Auqaf wa Syuun al-Islāmiyyah, 2005), 4-61. Namun Muhammad Sālim Abū Āṣī mencoba menggabungkan ketiga unsur tersebut. Namun Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālāt fī al-Ta'wīl*,..27-31. Muhammad Ahmad Hifni, *Hermeneutika Moderat: Studi Teori Ta'wīl Abd Qohir al-Jurjani dan Hermeneutika Paul Ricoeur*, (Kuningan, Nusa Literasi Inspirasi, 2018), 51-63

Allah menyebutkan bahwa masyarakat Arab menjadikan buah-buahan anggur menjadi arak yang memabukkan dan sebagian lagi menjadi rezeki yang baik. Pada ayat ini, Allah mensifati hal baik hanya tertuju pada kata rezeki, namun tidak memberikan sifat baik pada kata *sakaran* yang artinya memabukkan. Hal itu menunjukkan bahwa perbuatan memabukkan termasuk perbuatan buruk. Setelah adanya pemberitahuan sifat baik dan buruk terkait pembuatan dan pemanfaatan anggur untuk bermabuk-mabukan, kemudian turun perintah larangan *khomr*. Penjelasan yang merangkum dari sudut pandang budaya, konteks teks, *siyāq*, *wajhu dilālah*, sebagai proses *ta'wīl* terhadap ayat Al-Qur'an.<sup>7</sup>

Pada contoh kasus yang lain, tentang asal usul kata Al-Qur'an. Menurut Orientalis, bahwa kata Al-Qur'an tidak berasal dari Arab, akan tetapi berasal dari bahasa Ibrani, atau Nabatieh, atau Habasi. Muhammad Sālim Abū 'Āṣī menjawab tuduhan ini dengan pendekatan bahasa, mengatakan bahwa antara kalimat yang dituduhkan tidak mempunyai kesesuaian arti, akan tetapi apabila kita mengembalikan Al-Qur'an sebagaimana tradisi di Arab, maka akan menemukan kecocokannya dengan asal muasal dari bahasa Arab, baik kecocokan dan kesesuaiannya dari segi suara, arti dan makna. Apabila suku-suku kata tersebut dikembalikan ke dalam bentuk *sigāh*, *bināk*, macam-macam bentuk *ismiah* dan *fiilnya*. Dari segi *bināk* yang dikenal oleh masyarakat Arab, maka kata Al-Qur'an sesuai dengan *wazan fa'lānun*. *Wazan fa'lānun* ini bisa ditemukan dalam lafal Arab seperti *syukrānu*, *gufṛānu* dan *tuklānu*.<sup>8</sup>

Berdasarkan dari contoh-contoh, penulis mendapati Muhammad Sālim Abū 'Āṣī sebagai orang yang konsisten di dalam menerapkan pendekatan bahasa sebagai pisau analisa terhadap pokok-pokok permasalahan yang terkait dengan *ta'wīl* sebuah ayat atau problem sosial dan bersikap ilmiah. Oleh sebab, atas konsistensi inilah menyebabkan penulis tertarik untuk mengkaji epistemologi Muhammad Sālim Abū 'Āṣī lebih mendalam lagi.

Selain contoh-contoh tersebut, contoh kritikan Muhammad Sālim Abū 'Āṣī terhadap hermeneutik Al-Qur'an yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh pemikir Islam kontemporer, seperti Muhammad Arkoun. Dalam konsep Muhammad Arkoun, makna Al-Qur'an yang objektif bisa ditemukan melalui tiga tahap. Dengan meminjam dari pendekatan strukturalis dan semiotis untuk mengungkap makna dibalik teks Al-Qur'an tersebut. Tahapan pertama, seorang penafsir perlu mengkaji mendalam makna dari sisi linguistiknya; tahapan kedua, seorang penafsir perlu mengenali dimensi bahasa *usturiyahnya* atau disebut dengan bahasa legenda; tahapan ketiga, merekonstruksi tafsir klasik atas makna yang sudah ditetapkan pada teks Al-Qur'an. Contoh pernyataannya di bawah ini:

“Kita tidak akan bertindak konyol untuk merumuskan -nantinya- makna benar (kata) Al-Qur'an. Begitu banyak generasi penafsir telah terperangkap dalam ilusi tersebut. Akibatnya, penelitian makna, dewasa ini, harus mulai mendemistifikasikan berbagai interpretasi yang bertubi-tubi dengan

---

<sup>7</sup> Muhammad Salim Abu Asi, *Min Mawāthini Zalali fi Tafṣīr al-Qur'an*, (Kairo, Maktabah Wahbah, 2019), 13-18

<sup>8</sup> Muhammad Salim Abu Asi, *La Raiba Fīh; Naqd Awhām Ḥaul al-Qur'an al-Karīm*, (Kairo, Dar AlHadm, 2019), 15-17

melepaskan sekumpulan arti asal dari berbagai endapan segenap entitas yang dipermainkan oleh pemikiran spekulatif...”<sup>9</sup>

“Pengkaji haru mencakup tiga momentum untuk melakukan aktualisasi makna Al-Qur’an. Pertama, momentum linguistik yang akan menompang kami untuk mengungkapkan suatu tatanan terpendam di bawah suatu ketakteraturan yang gamblang; kedua, memontum antropologis yang akan konsisten untuk mengenali kembali struktur misis di dalam Al-Qur’an; ketiga, momentum historis yang dimana jangkauan dan batas-batas penafsiran logika-leksikografis dan penafsiran imajinatif yang diupayakan oleh kalangan muslim hingga pada masa kita ini akan dirumuskan.”<sup>10</sup>

Konsep tersebut direspon Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī, bahwa ketiga momentum yang dimaksudkan oleh Muhammad Arkoun melewati beberapa hal yang prinsipil dalam menafsirkan Al-Qur’an. Pada momentum pertama, hal yang dilupakan oleh Muhammad Arkoun adalah sisi gramatikal Bahasa Arab, terutama tentang *siyāq dan sibāq*. Dua konsep tersebut sangat mendasar dalam ilmu bahasa Arab, akan tetapi dalam konsep momentum linguistik yang diusulkan oleh Muhammad Arkoun tidak memuat dua hal tersebut. Bukti tersebut ditemukan dalam pernyataan Muhammad Arkoun yang mengatakan bahwa *siyāq* tidak penting dalam menentukan makna Al-Qur’an.<sup>11</sup> Kedua, Muhammad Arkoun terlalu menggeneralisir makna ‘batin’ teks Al-Qur’an dan menganggap kisah-kisah yang terdapat dalam Al-Qur’an sebagai sesuatu yang tida nyata dan *khurafāt*. Bersumber dari alasan tersebut, Muhammad Arkoun menganjurkan untuk menggunakan pendekatan antropologi untuk mengungkap makna asli di balik kisah dalam Al-Qur’an, karena kisah-kisah tersebut bersifat simbolis. Hal ini bertentangan dengan sifat Al-Qur’an sebagai kitab suci, bukan kitab kisah yang menceritakan dongeng tanpa berdasar fakta sama sekali. Artinya, kisah-kisah yang diceritakan Al-Qur’an adalah perihal nyata dan terjadi di ruang realitas manusia, bukan sekedar dongeng semata. Ketiga, Muhammad Arkoun mengajak umat Islam untuk kritis terhadap tafsir klasik, terlebih tafsir sunni, akan tetapi, Muhammad Arkoun tidak kritis terhadap tafsir syiah dan menerima apa adanya makna esoteris dan kaidah penafsiran dari kaum Syiah dengan tanpa penolakan.<sup>12</sup>

Berdasarkan uraian di atas, maka penulis mengajukan tesis ini sebagai sebuah penelitian yang akan mengkaji tentang epistemologi konsep *ta’wīl al-maqāṣidi*-nya Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī: Analisa Arkeologi Pengetahuan. Penulis berharap akan menemukan keunikan-keunikan dan originalitas dari pemikiran Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī meski tidak menggunakan istilah-istilah populer di dalam ilmu Al-Qur’an.

## B. Perumusan Masalah

---

<sup>9</sup> Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur’an*, (Bandung, Pustaka, 1998), 44-65

<sup>10</sup> Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur’an*,... 44-65

<sup>11</sup> Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-Qur’an*,...

<sup>12</sup> Muhammad Salim Abu Asi, , *Maqālat al-Ta’wīl; Ma’alīm fī al-Manhaj Warasdu Lilinḥiraf*, (Kairo, Dar Imam Ar-Razi, 2016),201

Mempertimbangkan latar belakang dan identifikasi masalah di atas, maka penulis akan merumuskan pertanyaan-pertanyaan sebagai langkah untuk memperjelas penelitian ini. Ada dua pertanyaan yang hendak penulis jadikan pedoman dalam penelitian ini. Dua pertanyaan tersebut antara lain:

1. Bagaimana relasi kuasa yang melatar-belakangi lahirnya epistemologi *Ta'wīl Maqāsid* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī?
2. Bagaimana posisi moderat Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dalam mengkritik hermeneutik?

### **C. Tujuan Penelitian**

Berdasarkan uraian dan penjelasan latar belakang dan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini mempunyai beberapa tujuan yang hendak dicapai, antara lain:

1. Penelitian ini bertujuan untuk menemukan relasi kuasa yang membentuk epistemologi *Ta'wīl Al-maqāsi* Muhammad Sālim Abū Āṣī. Seperti *epistema* dunia intelektual mesir di abad 21, jejaring intelektual yang mempengaruhi perkembangan Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dan dominasi ilmu modern di Mesir.
2. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui posisi moderat dari pemikiran Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dalam hal kemoderat di bidang ilmu pengetahuan agama Islam, terutama dalam mengkritik ilmu tafsir kontemporer, khususnya di teori hermeneutik. Hal apa saja yang bisa ditawarkan oleh Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dalam membangun kembali teori tafsir kontemporer.

### **D. Manfaat dan Kegunaan Penelitian**

Selanjutnya, penulis mempunyai harapan bahwa hasil dari penelitian ini bisa bermanfaat dan memberi kegunaan untuk penelitian selanjutnya. Di antaranya manfaat dan kegunaan yang bisa diharapkan dari penelitian ini sebagai berikut:

1. Membuka wacana pengembangan teori *maqāsid* sebagai paradigma baru dalam memperkaya khazanah keilmuan Islam, terlebih di dalam ilmu tafsir Al-Qur'an.
2. Penelitian ini diharapkan mampu digunakan untuk membantu para pengkaji ilmu tafsir di dalam mengembangkan teori *ta'wīl al-maqāsi* sebagai tafsir Al-Qur'an untuk menjawab problematik kontemporer.
3. Penelitian ini diharapkan bisa memberikan manfaat terhadap para pemerhati hermeutik sebagai ilmu tafsir Al-Qur'an untuk mempertimbangkan kembali kaidah-kaidah hermeneutik yang bertentangan dengan akidah Islam sehingga hermeneutik bisa dimanfaatkan sebagai sarana ilmu baru dalam menafsirkan teks Al-Qur'an atau mengkaji produk tafsir, sebagaimana usaha yang pernah dilakukan oleh Imam Ghazali dalam meng-independensikan ilmu mantik dari Yunani sebagai ilmu yang bersandingan dengan usul fikih.

### **E. Penelitian Terdahulu yang Relevan**

Sebuah penelitian perlu melampirkan data-data dan informasi dari penelitian terdahulu. Hal tersebut bertujuan untuk mengkonfirmasi dan menjelaskan sisi

perbedaan ide dan sisi orinalitas dari penelitian terdahulu dengan penelitian yang sedang menjadi objek peneliti. Lampiran penelitian terdahulu minimal memuat tiga tujuan. Pertama, menginformasikan kepada pembaca hasil penelitian-penelitian lain terkait penelitian yang sedang diproyeksikan. Kedua, mengkomunikasikan serta mengembangkan penelitian terdahulu dengan penelitian yang sedang dikerjakan untuk melengkapi kekurangan dari penelitian sebelumnya. Ketiga, membangun kerangka yang berguna untuk memberikan peta penelitian untuk mempermudah dalam membandingkan penemuan satu dengan penemuan yang lain.<sup>13</sup>

Terkait penelitian terdahulu yang relevan dengan topik ini, penulis menemukan beberapa karya yang temanya membahas tentang kritik terhadap hermeneutik sebagai metode tafsir Al-Qur'an. Namun metodologi, pendekatan dan objek penelitian berbeda dengan penelitian kali ini. Umumnya, penelitian terdahulu mengkaji secara global gagasan hermeneutik, kemudian menyikapinya dengan tandesius serta melabeli liberal ataupun sebagainya. Sedangkan pada penelitian kali ini, penulis lebih menfokuskan gagasan seorang tokoh yang mengkritik hermeneutik dengan didasari prinsip-prinsip ilmiah, tanpa menjatuhkan vonis kafir atau liberal.

Oleh sebab itu, penulis akan menyebutkan beberapa karya penelitian yang mengkaji tentang studi kritik hermeneutik sebagai tafsir Al-Qur'an sebatas penulis ketahui. Antara lain sebagai berikut:

Pertama, Kritik Studi Terhadap Al-Qur'an Kaum Liberal oleh Fahmi Salim. Karya ini awalnya adalah sebuah tesis yang diajukan oleh Fahmi Salim ketika kuliah di Universitas Al-Azhar Kairo sebagai syarat wajib untuk memperoleh gelar MA. Karya ini awalnya berbahasa Arab, kemudian diterjemahkan oleh penulisnya sendiri ke dalam Bahasa Indonesia. Fokus penelitian pada buku ini adalah mengkritik metodologi barat secara umum dan hermeneutik secara khusus. Menurut Fahmi Salim, dalam penelitiannya, hermeneutik mengakibatkan terjadinya deskonstruksi ajaran-ajaran Islam atas nama pembaharuan. Untuk mendukung hipotesanya tersebut, Fahmi Salim mencoba menelusuri sejarah dari hermeneutik dari Barat menuju ke Islam. Namun diakhir bukunya, Fahmi Salim lebih cenderung memberikan stigma negatif daripada memberikan kritik ilmiah, seperti mengatakan bahwa pengusung metode Barat melakukan sinkretisme metodologi dan eklektisme metodologi. Bila hal tersebut benar demikian, Muhammad Abduh yang mengadopsi teori sosial dalam penafsirannya juga bagian stigma tersebut?! Atau pun imam Ghazali di era klasik yang mengadopsi ilmu mantik dalam usul fikih apakah juga bagian stigma tersebut?!.<sup>14</sup> Karena dalam pandangan Fahmi Salim, dua hal tersebut adalah bukti ketidakmampuan pengusung metode impor dalam memahami metodologi Barat. Dan ini berlaku ke semua pengguna metode impor.

---

<sup>13</sup>John W. Creswel, *Research Design, Qualitative and Quantitative Approache*, (Jakarta, KIK Press, 1994), 18

<sup>14</sup> Fahmi Salim, *Kritik Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta, Gema Insani, 2010), 486

Kedua, buku *Qirāatu al-Nash al-Dīni Baina al-Ta'wīl al-Garbi wa al-Ta'wīl al-Islam* oleh Muhammad Imarah. Karya ini meneliti tentang awal mula munculnya hermeneutik dalam tradisi pemikiran Islam dan kesamaannya dengan takwil oleh kaum *Baṭīniyah* yang menerima makna esoteris dan menolak eksoteris. Tidak ada penelitian ini yang menyinggung pemikiran dari Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dalam mengkritik hermeneutik. Akan tetapi penelitian ini menjadi acuan penting dalam meneliti tokoh-tokoh pengkritik hermeneutik sebagai pijakan awal dalam memahami alasan penolakan mereka terhadap hermeneutik.<sup>15</sup>

Ketiga, *Menimbang Paradigma Hermeneutik Dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, Rudy Alhana. Kajian Rudy Alhana ini meneliti tentang kepastian hermeneutik sebagai metode tafsir Al-Qur'an. Rudy Alhana berpendapat bahwa tidak semua metode hermeneutik sesuai bila digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an. Beberapa diantaranya mempunyai problem terkait dengan eksistensi Al-Qur'an dan makna Al-Qur'an itu sendiri. Rudy Alhana mencontohkan gagasan dari Schleiermacher yang mengatakan bahwa penafsir lebih mengerti dan lebih baik dari pengarangnya, sangat tidak tepat bila diterapkan dalam penafsiran Al-Qur'an. Tidak seorang pun para penafsir Al-Qur'an yang menyatakan lebih mengerti daripada pengarang Al-Qur'an. Umumnya para penafsir Al-Qur'an lebih menggunakan ungkapan *wallahu a'lam* untuk menjelaskan dan mengakhiri dari penafsirannya terhadap ayat Al-Qur'an. Begitu juga Rudy mencontohkan ungkapan dari Dilthey yang mengatakan bahwa pengarang tidak mempunyai otoritas atas makna teks, tapi sejarahnya yang menentukan maknanya. Gagasan dari Dilthey menurut Rudy tidak relevan bila diterapkan untuk menafsirkan Al-Qur'an, sebab tidak mungkin Allah dipengaruhi oleh sejarah, akan tetapi Allah -lah yang berhak mengubah sejarah.<sup>16</sup>

Keempat, *Al-Tafsīr baina al-Qudama' wa al-Muhaddisīn* oleh Jamal Bana, seorang tokoh intelektual Mesir yang diberi karunia umur yang panjang. Dalam penelitiannya ini, Jamal Al-Bana mencoba bersikap proposional. Artinya, selain mengkritik kelompok dari penafsir klasik, Jamal Al-Bana juga mengkritik dari kalangan penafsir kontemporer terkait metodologi penafsirannya. Kemudian dalam penelitiannya tersebut Jamal Al-Bana membuat kesimpulan bahwa para pengkaji tafsir Al-Qur'an dari era At-Tabari hingga Nasr Hamid belum berhasil menghadirkan kekuatan dari Al-Qur'an itu sendiri. Mereka hanya menghadirkan diri mereka dengan berbagai kemampuan mereka dalam berintraksi dengan Al-Qur'an.<sup>17</sup>

Kelima, *Al-Ta'wīl al-Al-maqāṣidi wa Masāliku Tajdīd al-Manẓumah al-Uṣūliyyah* oleh Abdul Ghani Quzaibaar. Artikel ini mengkaji tentang pedoman-pedoman *ta'wīl* beserta parameternya dalam menemukan maksud-maksud tersembunyi pada sebuah teks. Seorang penafsir tidak boleh meringkas

---

<sup>15</sup> Muhammad Imarah, *Qira'ah al-Nash al-Dīni*, (Kairo, Maktabah Syuruq al-Dauliyah, 2006), 7-12

<sup>16</sup> Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, (Surabaya, PT. Revka Petra Media, 2014), 83

<sup>17</sup> Jamal Al-Bana, *Al-Tafsīr al-Qur'an baina al-Qudama' wa al-Muhaddisīn*, (Kairo, Dar Suruq, 2008), 401

pemahamannya hanya berdasar makna literal, gramatikal bahasa, tanpa mendalami konteks teks atau siyaq, serta tradisi-budaya yang mengitari turunnya wahyu.<sup>18</sup>

Berangkat dari uraian di atas, penulis menegaskan bahwa penelitian ini adalah sebuah kajian yang berbeda dari penelitian sebelumnya tentang kritik hermeneutik di atas. Selain objek penelitian sebelumnya bersifat tematik dan tidak menyentuh pada pemikiran Muhammad Salim Abu Asi, maka penulis tertarik mengkaji lebih jauh motif dari kritik Muhammad Salim Abu Asi terhadap hermeneutik dan bagaimana epistemologi *al-ta'wil al-maqāsidinya* dalam merespon tawaran tafsir kontemporer. Oleh sebab itu, fokus penelitian penulis di sini adalah mengkaji pemikiran dari tokoh Muhammad Sālim Abū 'Āsī terkait konstruk epistemologi *al-ta'wil al-maqāsidinya* dan catatan kritisnya terhadap hermeneutik.

## F. Kerangka Teori

Arkeologi pengetahuan adalah salah satu pendekatan yang dikenalkan oleh seorang filsuf Prancis bernama Michel Foucault. Michel Foucault menggunakan arkeologi pengetahuan sebagai alat untuk membedah sisi tidak terbaca dalam sejarah, bahwasannya sejarah tidaklah satu kesatuan, akan tetapi sejarah adalah kumpulan serpihan-serpihan yang berserakan. Setiap masyarakat mempunyai kondisi sejarah dan aturan yang membentuk cara bernalar dalam merumuskan ilmu pengetahuan. Sistem tersebut melahirkan sebuah logika, taksonomi, dan berbagai kemungkinan teoritis dalam ilmu pengetahuan. Sistem tersebut hadir bukan merupakan pilihan sadar dan mendasar suatu masyarakat.<sup>19</sup> Dengan memahami relasi kuasa-pengetahuan tersebut, yang tersimpan dalam setiap serpihan sejarah, maka seseorang bisa menemukan diskontinuitas-diskontinuitas dari sejarah sebagai konsekuensi kuasa-pengetahuan.

Michel Foucault menegaskan kembali pernyataan tersebut dalam bukunya *The Order of Thing*, bahwa perubahan isi pengetahuan tidak menjadi suatu tujuan penting, melainkan memahami relasi pengetahuan membentuk elemen-elemen positivitas ide-ide sebagai kekuasaan yang mampu mendisiplinkan objek tanpa perlu melakukan tindakan represif menjadi satu kajian penting. Bagi Michel Foucault pengetahuan tidak ditentukan oleh logika otonom yang inheren dalam tubuh pengetahuan itu sendiri, atau kecemerlangan para pemikirnya, melainkan relasi-jejaring dan kepentingan yang membentuk paradigma masyarakatnya. Setiap pecahan fragmen sejarah di masyarakat adalah ruang bermakna dan membentuk pola pikir masyarakatnya, sehingga paradigma yang tersebut melalui jejaring ide dan pernyataan di masyarakat pada suatu masa membentuk kuasa dan

---

<sup>18</sup> Abdul Ghani Quzaibaar, *Al-Ta'wil al-Maqāsidī wa Masāliku Tajdīd al-Manẓumah al-Usūliyyah*, (Majalah Jazerah, Tafakkur, 18, (2018), <http://journals.uofg.edu.sd/index.php/tfkr/article/view/1239>

<sup>19</sup> Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, (New York, Harpes & Row, 1972), 60-70

pengetahuan. Melalui kuasa dan pengetahuan, seseorang bisa menemukan kebenaran yang disembunyikan oleh sistem kekuasaan tunggal.<sup>20</sup>

Kekuasaan dalam wacana Michel Foucault tidak diartikan sebagai kekuatan represif dan tidak bersifat subjektif. Kekuasaan bagi Michel Foucault adalah kekuatan yang menyebar tanpa mampu dideteksi atau dilokalisasi dan mampu meresap ke dalam seluruh jejaring sosial. Kekuasaan beroperasi dan bukan dimiliki oleh oknum siapapun dalam relasi pengetahuan, ilmu, dan lembaga-lembaga-lembaga formal. Kekuasaan bersifat produktif dan menormalisasi suatu keadaan. Kekuasaan adalah sebuah teknik untuk mengontrol objek melalui pengetahuan-pengetahuan yang tentangnya. Hubungan kekuasaan tidak bisa dipisahkan dari hubungan-hubungan yang ada dalam proses ekonomi, penyebaran pengetahuan, kesehatan, pengetahuan seksual, kegilaan, politik dan regularitas-regularitas sosial yang ada. Dengan arti lain, kekuasaan adalah strategi untuk mendisiplinkan objek tanpa kekerasan.<sup>21</sup>

Kekuasaan tidak bisa dipisahkan dengan pengetahuan. Pengetahuanlah yang membentuk kekuasaan dan kekuasaan melahirkan pengetahuan. Oleh sebab itu, pengetahuan dalam wacana Michel Foucault diartikan sebagai suatu cara, bagaimana kekuasaan memaksakan diri kepada subjek tanpa memberi kesan bahwa ia datang dari subjek tertentu, karena ada kriteria keilmiahannya, seakan-akan mandiri terhadap subjek. Pengetahuan bisa ditemukan pada setiap relasi-relasi yang membangun hubungan dengan kekuasaan. Agar pengetahuan bisa berguna untuk menjamin kekuasaan, maka arkeologi pengetahuan meminjam bahasa sebagai instrumen yang digunakan untuk mengartikulasikan kekuasaan pada saat kekuasaan harus mengambil bentuk pengetahuan, karena ilmu-ilmu pengetahuan terumus dalam bentuk pernyataan-pernyataan dan ide-ide.

Kekuasaan dan pengetahuan membentuk sebuah kebenaran melalui pernyataan-pernyataan ilmiah. Kebenaran dalam perpektif arkeologi pengetahuan tidaklah sesuatu yang sudah berada 'di sana', tak terlejang oleh waktu dan cukup berusaha menemukannya, melainkan terjalin secara intrinsik dalam relasi wacana yang digunakan manusia untuk mengungkapkan kebenaran itu sendiri, sistem kekuasaan yang berlaku dan kedudukan subjek yang terlibat. Kebenaran bergerak saling terkait relasi sirkular dengan sistem kuasa yang menghasilkan dan mendukungnya serta mempengaruhi kuasa yang dalam memperluas jaringannya.<sup>22</sup>

Adapun langkah-langkah arkeologi pengetahuan sebagai sebuah pendekatan adalah sebagai berikut:

- a. Arkeologi pengetahuan tidak bersifat Alegoris. Artinya wacana yang dikembangkannya tidak untuk menemukan kesatuan sejarah dan melegitimasi pemikiran tertentu. Akan tetapi, arkeologi pengetahuan menawarkan pembacaan diskursus di atas diskursus untuk

---

<sup>20</sup> Haryatmoko, *Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan*, Jurnal Basis, 1-2, (2002), 8-11

<sup>21</sup> Alfathri Adlin, "*Michel Foucault: Kuasa/Pengetahuan, (Rezim) Kebenaran, Parrhesia*", Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam, 1(2016), 15

<sup>22</sup> Michel Foucault dan Colin Gordon, *Power and Knowledge; Selected Interviews and Other Writings*, terj. Leo Marshall dkk, (New York, Pantheon Book, 1977), 132



menemukan peristiwa-peristiwa kecil, namun berpengaruh pada tatanan sosial. Arkeologi pengetahuan ingin menentukan sendiri diskursus dan mendefinisikannya.

- b. Arkeologi pengetahuan bukanlah doksologi yang berupaya untuk menemukan kontinuitas sejarah dan membicarakan peristiwa yang besar dalam sejarah. Arkeologi pengetahuan berupaya menemukan retakan-retakan sejarah, kemudian menggunakannya untuk mendefinisikan kembali sejarah dan mendefinisikan ulang pengetahuan tentangnya hingga dapat dikenali lebih dekat.
- c. Arkeologi pengetahuan berbeda dengan pendekatan antropologi, sosiologi, psikologis, yang objek pengetahuannya didasarkan pada figur-figur tertentu. Namun sebaliknya, Arkeologi berusaha mencari sudut pandang berbeda yang selama ini dikucilkan dalam ruang diskursus.
- d. Arkeologi pengetahuan mendeskripsikan sistematis arsip sejarah yang tercatat dalam pernyataan-pernyataan ilmu pengetahuan sebagai sebuah episteme untuk mengungkapkan kebenaran yang tersimpan dalam jalinan relasi sosial, wacana, sistem kekuasaan dan kedudukan subjek yang terlibat.<sup>23</sup>

Berdasarkan uraian kerangka teori di atas, studi tentang *Ta'wīl al-maqāṣidi* akan menekankan pada relasi kuasa-wacana pengetahuan yang melatarbelakangi istilah *Ta'wīl al-maqāṣidi* lahir sebagai sebuah pengetahuan dan kekuasaan. Kemudian menjadi strategi untuk mendisiplinkan wacana-wacana asing dalam panoptik *Ta'wīl al-maqāṣidi*.

## G. Metodologi Penelitian

Langkah selanjutnya untuk memperjelas penelitian ini adalah memilih metode penelitian. Mengingat subjek penelitian ini adalah kaji tokoh pemikir Islam dan objek penelitiannya adalah kritik Muhammad Sālim Abū 'Āṣī terhadap hermeneutik; kajian kritis epistemologis, maka penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan atau disebut dengan *library research*.

Penelitian kepustakaan adalah penelitian yang subyek penelitiannya tidak terlepas dari literatur atau buku dan dokumen. Artinya penelitian ini semua datanya berasal dari buku, jurnal, naskah, dokumen dan lain-lain. Bila dikaitkan pada subyek dan objek penelitian ini, maka data-data penelitian bersumber dari buku-buku dan jurnal serta bahan-bahan tertulis lainnya.

Sumber-sumber tersebut, dibagi menjadi dua kategori. Pertama, sumber data primer. Kedua, sumber data sekunder. Pada sumber data primer, berasal dari karya sang penulis Muhammad Sālim Abū 'Āṣī yang terkait metodologi kritik dan konstruksi kritik epistemologinya. Buku-buku tersebut antara lain adalah:

1. *Maqālāt fi al-Ta'wīl Maālimu fi al-Manhaj wa Rasdu liliḥirāf*. Kitab ini menjadi sumber primer, sebab dalam kitab banyak kritikan yang disampaikan oleh Muhammad Sālim Abū 'Āṣī terkait mekanisme *ta'wīl* yang digunakan oleh tokoh-tokoh kontemporer

---

<sup>23</sup> Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 145-148

2. *Ulūm Al-Qur'an 'Inda al-Syatibi min Khilāli Kitābih al-Muwafaqāt*. Dalam kitab ini, konsep dasar *ta'wīl al-maqāṣidi* dilahirkan. Muhammad Sālim Abū 'Āṣī tidak pernah melepaskan bahasa Arab, gramatikalnya, sastranya, tradisinya sebagai salah satu komponen penting memahami teks Al-Qur'an dan hadis. Oleh sebab itu, buku menjadi data primer dalam penelitian ini
3. *Manāsiu al-Dilālah fi Al-Qur'an al-Karīm*, kitab ini mengkaji tentang pengambilan konsep dilalah pada ayat-ayat Al-Qur'an agar sesuai dengan kaidah-kaidah dalam ilmu bahasa Arab dan maksud-maksud dari Al-Qur'an.
4. *Min Mawāṭini al-Zilali fi Tafsīr al-Qur'ā*, kitab ini mengkaji tentang sumber penyebab penafsir Al-Qur'an mudah tergelincir dalam menafsirkan Al-Qur'an, salah satunya adalah maraknya penafsir mengikuti sisi *ad-dakhīl* tanpa mempertimbangkan *al-Asālah*.
5. *Lā Raiba Fīh, Naqḍ Awhām Haul Al-Qur'ān al-Karīm*, kitab ini mengkaji tentang subhat dan tuduhan digunakan oleh tafsir kontemporer dalam membangun paradigma tafsirnya.

Kedua, adapun sumber data sekunder yang menjadi refrensi pada penelitian kali ini adalah buku-buku karya pemikir Islam yang masih ada kaitannya dengan permasalahan *ta'wīl* dan *maqāṣid al-Qur'ān*. Serta buku yang masih relevan dan bisa menguatkan data penelitian serta analisa pembuktian penelitian kali ini.

Kajian penelitian kepustakaan ini bersifat deskriptif-analitis. Pertama, latar belakang intelektual dari Muhammad Sālim Abū 'Āṣī akan dideskripsikan terlebih dahulu beserta pandangan-pandangannya terkait kritik Hermeneutik. Kemudian setelah data-data tersebut dideskripsikan, maka akan dianalisa dengan menggunakan pendekatan arkeologi pengetahuan. Penggunaan arkeologi pengetahuan bertujuan untuk mencari relasi kuasa-wacana pengetahuan antara hermeneutik dan *ta'wīl* yang menyebabkan keduanya terpinggirkan dalam pengembangan metode tafsir Al-Qur'an. Di samping hal tersebut, pendekatan ini bertujuan untuk melacak jejak ideologis dan bias kepentingan yang mengendap pada setiap kritik yang disampaikan dari dua arah, baik dari Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dan tokoh yang dikritik. Sehingga penelitian tidak bersifat normatif-subjektif, tapi bisa juga kontekstual-objektif.

Adapun teknik pelaporan dan penulisan tesis ini mengacu pada kaidah penulisan ilmiah UIN Walisongo Semarang dari buku Panduan Penulisan Karya Ilmiah Pasca Sarjana UIN Walisongo Tahun 2022, diterbitkan oleh Pasca Sarjana UIN Walisongo Semarang.

## H. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan ini terdiri dari lima bab. Masing-masing dari setiap bab mempunyai sub bab yang saling berkaitan antara satu dengan yang lain. Kerangka sistematika pembahasan ini antara lain sebagai berikut:

Bab pertama, terdiri dari pendahuluan. Pada pendahuluan ini melingkupi latar belakang masalah penelitian yang akan dikaji, rumusan masalah, pembatasan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, menjelaskan tentang sejarah perkembangan hermeneutik dan *ta'wīl* dalam kajian di *ulūm al-Qur'ān*. Pembahasan ini meliputi tentang pendapat

para tokoh yang pro dan kontra terhadap hermeneutik sebagai metode tafsir Al-Qur'an, dan pendapat tokoh yang moderat dalam menyikapi penggunaan metode hermeneutik sebagai metode tafsir Al-Qur'an. Selain dari pada itu, pada pembahasan ini mencari relasi persinggungan antara hermeneutik dan *ta'wīl* serta konstruksi epistemologi keduanya. Bagaimanakah relasi kuasa membentuk cakrawala pengetahuan agama di negara Mesir, dan melahirkan kekuasaan untuk menormalisasi keadaan di bawah bayangan *ta'wīl Al-maqāṣidi*.

Bab ketiga, mendeskripsikan *ta'wīl al-maqāṣidi* milik Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dari segi keunikannya dan originalitasnya. Maka pada pembahasan ini, penulis menyinggung singkat biografi Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dan jejaring intelektualnya, bagaimanakah *landscap* pengetahuan ulama Mesir berkelit-kelindan membentuk wacana untuk berebut wacana kebenaran di atas ilmu agama untuk mendisiplinkan masyarakat agar bisa taat terhadapnya dan menggambarkan tentang corak politik keagamaan di Mesir pada abad modern, di mana Muhammad Sālim Abū 'Āṣī hidup. Selain itu, pada bab ini akan menjelaskan tentang perbedaan yang mendasar antara terminologi *maqāṣid* yang digunakan oleh usul fikih dengan terminologi *maqāṣid* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī. Kemudian penulis juga memperdalam kajian bangunan epistemologi *ta'wīl* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dalam melahirkan *ta'wīl al-maqāṣidi*, termasuk di dalamnya, mengkaji konsep *Khās, Am, muqayyad, Mutlak, Takhsis Am, Mustarak, Sāriḥ*, definisi *ta'wīl*, kata dan susunan kata dan contoh penerapan *ta'wīl*, sehingga bisa memotret utuh bangunan epistemologi *ta'wīl al-maqāṣidi* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī.

Bab Keempat, menjelaskan arkeologi pengetahuan terkait *ta'wīl al-maqāṣidi lahir* sebagai episteme. Maka pada bab ini, penulis akan menjelaskan tentang relasi kuasa dalam *ta'wīl al-maqāṣidi* yang terjalin pada pernyataan-pernyataan ilmiah dan sistem kuasa yang meliputinya. Kemudian, penulis akan menjelaskan sisi keunikan dan bentuk moderat dari *ta'wīl al-maqāṣidi* yang menjadi ciri pembeda dari metode yang lain.

Bab kelima, setelah menguraikan berbagai pandangan di atas, pada bab ini berisi kesimpulan dan sikap Muhammad Sālim Abū 'Āṣī terkait tradisi mengkritik tokoh intelektual muslim terhadap metode hermeneutik. Serta menjelaskan konstruksi relasi-kuasa yang melatarbelakangi lahirnya *ta'wīl al-maqāṣidi* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dan posisi moderat pemikiran Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dalam pemikiran *ta'wīl al-maqāṣidi*. Kesimpulan ini sebagai jawaban atas rumusan dari pertanyaan tentang latar belakang munculnya *ta'wīl al-maqāṣidi* dan budaya mengkritik hermeneutik dalam tradisi pemikiran Islam. Selain berisi tentang kesimpulan, pada bab ini, penulis melampirkan saran-saran konstruktif bagi para peneliti tafsir yang berminat dalam melanjutkan penelitian *ta'wīl al-maqāṣidi* untuk kedepannya.

## BAB II

### DISKURSUS HERMENEUTIK DAN *TA'WĪL* DALAM KAJIAN *ULŪM AL-QUR'ĀN*

Dua teori yang berjasa dalam perkembangan ilmu-ilmu agama adalah *ta'wīl* dan hermeneutik. Dua teori tersebut telah digunakan oleh para tokoh intelektual dari era klasik hingga modern di dalam menafsirkan teks. Pada era modern, hermeneutik menjadi teori tafsir modern dalam memahami teks sejak Friedrich Schleiermacher (1768-1834) mengemukakannya dalam karyanya *On the Concept of Hermeneutics in Relation to F.A Wolf's Indications and Ast's Manual*.<sup>1</sup> Setelah masa hermeneutik romantisme, muncul hermeneutik objektif, yang dikenalkan oleh Wilham Dilthey (1883-1991). Wilham Dilthey tidak membatasi peran hermeneutik sebagai tafsir kitab suci, tetapi dilebarkan fungsinya untuk mengkaji ilmu sosial dengan menggabungkan pendekatan dari ilmu alam. Harapannya, agar ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan bisa berdiri sejajar dengan ilmu alam yang selama ini dianggap objektif.<sup>2</sup> Perkembangan terakhir, hermeneutik digunakan untuk mengkritisi motif-motif tersembunyi dari sebuah teks. Hermeneutik ini kemudian dikenal dengan hermeneutik kritis. Tokoh yang mempopulerkan hermeneutik ini adalah Jurgen Habermas.<sup>3</sup> Hal yang sama terjadi pada *ta'wīl* dalam tradisi ilmu penafsiran di agama Islam. *Ta'wīl* menjadi teori penafsiran dan pemahaman teks Arab klasik sebagai sebuah diskursus akademik sejak lama. Penggunaannya tidak hanya terbatas dari tokoh-tokoh ilmu tafsir saja, tapi menyeluruh ke intelektual di ahli fikih, ilmu kalam, para sufi, kritikus sastra dan ilmu Islam lainnya.<sup>4</sup> *Ta'wīl* yang mulanya diartikan sama dengan ilmu tafsir, tanpa mempunyai problem epistemologis sebagai metode penafsiran, kemudian *ta'wīl* mempunyai ragam varian, baik bersifat subjektif maupun objektif.<sup>5</sup> Kemudian pada era modern, seakan-akan istilah *ta'wīl* terputus hubungannya dengan konsep *ta'wīl* tradisional. *Ta'wīl* tidak lagi digunakan untuk menafsirkan dan menjelaskan kandungan kitab suci, tapi juga untuk kepentingan lebih umum.

---

<sup>1</sup> Menurut perumusan dari Richard E. Palmer, ada dua tokoh yang berpengaruh yang membentuk Schleiermacher merumuskan teori hermeneutik modern. Dua tokoh tersebut adalah Friedrich Ast (1778-1841) dan Friedrich August Wolf (1759-1824). Maka pengkaji yang berusaha memahami konsep hermeneutik Schleiermacher, perlu memahami karya dari dua tokoh tersebut. Richard E. Palmer, *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, ter. Musnur Hery & Damanhuri Muhammad (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2016), 85

<sup>2</sup> F. Budi Hadirman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, (Depok, PT Kanisius, 2015), 64

<sup>3</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, ter. Muhammad Syukri (Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2006) 60-64

<sup>4</sup> Adil Khalaf Abdul Aziz, *Falsafah Al-Ta'wīl 'Inda Abī Hayyan Al-Tawhidī*, (Kairo, Haiyah Misriyah Ammah li al-Kitab, 2017), 7-8

<sup>5</sup> Ahmad Hifni, *Hermeneutika Moderat; Studi Teori Ta'wīl Abd al-Qahīr al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur*, (Kuningan, Penerbit Nusa Literasi Inspirasi, 2018), 27-30

Sisi kemiripan yang dimiliki oleh *ta'wīl* dengan hermeneutik membawa para periode baru untuk istilah *ta'wīl*. *Ta'wīl* adalah hermeneutik dan hermeneutik adalah *ta'wīl*. Oleh sebab itu, istilah *ta'wīl* dianggap padanan yang sesuai sebagai kata ganti hermeneutik apabila diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Namun tidak semua yang tercakup dalam kata hermeneutik bisa terwakili oleh istilah *ta'wīl*. Hal ini ditandai dengan adanya kelompok yang menolak istilah hermeneutik sebagai teori tafsir Al-Qur'an dan membedakan dengan istilah *ta'wīl*.<sup>6</sup>

#### A. Pro dan Kontra Hermeneutik

Keberadaan hermeneutik sebagai teori tafsir untuk teks keagamaan di Islam melahirkan pro dan kontra. Lahirnya sebuah pro dan kontra biasanya dilatarbelakangi sudut pandang yang berbeda dan tidak bisa dikompromikan. Hermeneutik termasuk bagian objek kajian yang melahirkan pro dan kontra dalam tradisi Islam. Salah satu di antara penyebabnya adalah perbedaan pendapat dan paradigma dalam melihat hermeneutik sebagai alat tafsir untuk kitab suci.

Selain faktor perbedaan paradigma, menurut Michael Foucault berkata bahwa di setiap episteme suatu masa, terdapat di dalamnya kontradiksi-kontradiksi. Artinya, bahwa di setiap kekuasaan, maka di sana terdapat resistensi meski dalam skala kecil. Hermeneutik lahir di tengah-tengah kekuasaan pengetahuan Barat menghegemoni pengetahuan Islam, khususnya setelah Napoleon berhasil menjajah Mesir dan menanamkan kekuasaan di sana. Napoleon berhasil mendisiplinkan rakyat Mesir menjadi patuh terhadap peraturan dibuatnya.<sup>7</sup> Napoleon meninggalkan banyak warisan pengetahuan seperti penelitian terhadap manuskrip sejarah di Mesir, membuat surat kabar dan membangun percetakan serta delegasi dari tokoh-tokoh muslim yang bertugas untuk mendiskusikan situasi politik negara Mesir yang diambil dari berbagai elemen masyarakat Mesir. Napoleon yang awalnya bertujuan untuk menguasai jurusan Suez agar bisa menguasai jalur perdangan Eropa, melihat potensi lain dari masyarakat Mesir, yaitu kekayaan budayawan dan khazanah intelektual di Mesir. Napoleon mendorong tokoh-tokoh agama dan masyarakat untuk bersikap mandiri dalam mengelola ekonomi dan hukum kenegeraan di Mesir agar tidak selalu bergantung pada kerajaan Turki Usmani yang mulai melemah. Maka Napoleon mempersilahkan kepada setiap tokoh agama dan masyarakat untuk menggunakan alat penelitiannya dan mesin percetakannya. Napoleon berhasil mengatur dan menundukkan keinginan rakyat Mesir kepada perintahnya.

Setelah periode kekuasaan Prancis terhadap negara Mesir, tokoh-tokoh muslim berusaha untuk meniru kemajuan yang dicapai oleh negara Prancis. Salah satunya adalah pemimpin Mesir Muhammad Ali Pasha. Muhammad Ali Pasha mempunyai cita-cita agar negara Mesir bisa berkembang dan maju layaknya

---

<sup>6</sup> Muhammad Taqi Fa'ali Dkk, *Al-Ta'wīl wa al-Hermenuṭīqā: Dirāsāt fī Āliyyāti al-Qirāah wa al-Tafsīr*, (Beirut, Markaz al-Hadarah litanmiati al-Fikri al-Islāmī, 2011), 116

<sup>7</sup> Muhajir Abdr. Rahman, "Ekspedisi Napoleon Ke Mesir: Ide-Ide Baru Yang Dibawa," *Jurnal Mediasi: Jurnal Dakwah dan Kemasyarakatan* (Abd.Rahman, 2007), 2, (2007), 97-107

negara Prancis. Untuk menunaikan cita-citanya tersebut, Muhammad Ali Pasha mengirimkan delegasi-delegasi dari kalangan terdidik yang menonjol kecerdasannya untuk belajar di Eropa dan Barat. Dari sinilah, bibit-bibit ide pembaharuan terhadap pemikiran Islam lahir oleh para tokoh-tokoh muslim yang belajar dikirim untuk belajar di dunia Barat-Eropa. Tokoh tersebut di antaranya adalah Qasim Amin dan Rif'ah Tahtawi. Keduanya sangat vokal dalam menyuarakan kebebasan perempuan dari jerat tradisi dan budaya. Perempuan berhak mendapatkan posisi yang sama-sama terhormat sebagaimana posisi yang dimiliki oleh kaum lelaki.

Salah satu gagasan dominasi wacana yang menonjol dari generasi Rif'ah dan Qasim Amin adalah wacana kebebasan perempuan dalam ruang publik dan kesetaraan dalam memperoleh pendidikan. Pada periode ini, wacana pembebasan perempuan ke ruang publik mendominasi wacana intelektual di Mesir. Wacana ini berkembang sebab keadaan sosial masyarakat Mesir masih tertutup dan terbelakang. Perempuan tidak boleh beraktivitas di publik dan mendapatkan pendidikan yang setara dengan kaum laki-laki. Alasannya adalah ajaran agama yang melarang. Wacana membatasi perempuan di ruang publik dan tidak mendapatkan pendidikan yang layak disingkirkan dengan hadirnya wacana pembebasan wanita dari sekat tradisi dan ajaran agama yang disalah pahami. Penanda bahwa wacana tersebut mendominasi di Mesir lainnya adalah lahirnya banyak karya buku yang membela kebebasan perempuan, seperti karya dari Rifa'a Tahtawi dan Qasim Amin. Misalnya karya *al-Mursyid al-Amīn fi Tarbiati al-Banāt wa al-Banīn*, *Tahrīr al-Ma'rah* atau *The Liberation of Women* pada tahun 1899; *al-Mar'ah al-Jadīdah*; *Huqūqu al-Nāṣ fi al-Islam*. Karya ini menjadi bukti betapa kuatnya wacana kebebasan berkembang dari masa ke masa di Mesir. Kemudian dilanjutkan tokoh-tokoh modern dari Mesir, umumnya belajar dari universitas dari Prancis.

Melihat Mesir sudut pandang yang lain, perkembangan intelektual di Mesir juga tidak bisa lepas dari kaum Orientalis dalam menyerukan perang wacana terhadap kaum muslim sejak penjajahan Napoleon Bonaparte. Mesir sejak tahun 1516 M. telah mengalami kemunduran dalam segala hal. Meski pemerintahannya masih dibawah kekuasaan Turki Usmani, namun hanya simbol belaka. Melihat peluang tersebut, kaum Orientalis berupaya untuk menguasai umat Islam di Mesir dengan menyebarkan paham-paham baru terkait pemahaman agama, khususnya terkait keontetikan Al-Qur'an. Kaum orientalis berpendapat, bahwa satu-satunya jalan untuk menguasai umat Islam adalah menyerang sumber pengetahuan umat Islam, yaitu Al-Qur'an. Bagi Orientalis, menguasai umat Islam melalui perang militer tidak akan berhasil, sebab agama Islam bagi mereka, bagaikan spirit yang bisa menghilangkan rasa ketakutan mereka terhadap perang.<sup>8</sup> Pengaruh dari perang pemikiran ini, semakin memperburuk situasi, kondisi-sosial di Mesir. Maka, para intelektual muslim berupaya mengkontekstualisasi ajaran Islam sesuai kebutuhan zaman. Berawal dari sini, mulai muncul ide-ide pembaharuan pemikiran Islam.

---

<sup>8</sup> Ibrahim Syarif, *Ittijahatu al-Tajdīd fi Tafsīr al-Qur'an al-Karīm fi Masr*, (Kairo, Daru Turast, 1982), 32-48

Ibrahim Syarif menjelaskan bahwa para ulama menempuh dua langkah untuk menjaga dan membangkitkan kembali ajaran Islam di Mesir. Pertama, membersihkan segala *subhāt* ajaran Islam yang menyebabkan kemunduran dan lemah. Kedua, bersikap kritis terhadap tantangan Barat, baik dari sisi akidah, filsafat, dan sistem pengetahuannya. Langkah selanjutnya adalah melakukan pembaharuan dalam pemikiran Islam. Salah satu pembaharuan yang menjadi perhatian khusus adalah kontekstualisasi tafsir Al-Qur'an.<sup>9</sup>

Kondisi ini juga yang melatarbelakangi Hasan Hanafi mengusulkan untuk dilakukan pembaharuan terhadap turast dengan menggunakan perangkat dan metodologi dari Barat. Hasan Hanafi memulai langkah ini dengan menerapkan hermeneutik sebagai metode tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam karyanya *Les Methodes d'Exegese, Essai Sur La Science des Fordemen d ela Comprehension, 'Ilm Ushūl al-Fiqh* (1965).

Hasan Hanafi, sebagai salah satu pelopor utama dalam mengaplikasikan hermeneutik ke ranah diskursus ilmu Islam, mengatakan bahwa hermeneutik tidak sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai tingkat kenyataan, dan lugas sampai praksis serta juga tampaknya wahyu dan pemikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.<sup>10</sup>

Farid Esack juga menyatakan hal yang intinya kurang lebih sama, bahwa hermeneutik menjadi salah metode tafsir yang mampu membebaskan masyarakat Afrika Selatan dari penindasan. Pendapat ini dilandaskan karena realitas yang mengitari Farid Esack mendesak intelektualnya untuk menggali ajaran Al-Qur'an yang selama ini masih asing di hadapan kaum muslim Afrika Selatan. Farid Esack hidup ditengah-tengah masyarakat yang mengalami penindasan. Melalui pendekatan hermeneutik Faurid Esack merumuskan enam kata kunci untuk pembebasan umat muslim Afrika Selatan. Enam kata kunci tersebut antara lain, taqwā, tauhid, an-nās, mustadh'afīn, fi al-ardh, 'adhl dan qisth, jihad.<sup>11</sup>

Berbeda dari Hasan Hanafi, Sayyid Qutub menolak pandangan hidup Barat dan berpegang teguh terhadap Islam sebagai pedoman hidup. Penolakan Sayyid Quthb terhadap Barat, sebab pandangan mereka, Barat, bersumber dari filsafat. Sayyid Quthb menolak kapitalisme, sosialisme, komunisme, dan paham-paham Barat lainnya. Sayyid Quthb menyerukan pembaharuan dalam masyarakat Islam harus bersumber dari ajaran Islam dan tidak mengambil dari Barat.<sup>12</sup>

Munculnya resistensi seperti deskripsi di atas, Abdullah Saed membagi tiga kelompok besar pada tubuh umat Islam di dalam merespon tantangan yang diberikan oleh gagasan, institusi dan nilai modern. Pertama, kelompok yang

---

<sup>9</sup> Ibrahim Syarif, *ijtihātu al-Tajdīd fi Tafsīr al-Qur'an al-Karīm fi Masr*,...46-47

<sup>10</sup> Hasan Hanafi, *Islam In The Modern World, Vol. II, Tradition, Revolution, and Culture*, ( Kairo, The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), 184; Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta, Qalam, 2002), 34-35

<sup>11</sup> Farid Esack, *Qur'an, Liberation, Plurarism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford, Oneworld, 1997), 51-52

<sup>12</sup> Afif Muhammad, *Dari Teologi ke Ideologi, Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*, (Bandung, Penerbit Pena Merah, 2004), 55-57

berpendapat bahwa tidak perlu ada perubahan dalam tradisi Islam yang sudah berjalan selama 14 abad dan menganggap bahwa modernisasi sebagai bentuk dekonstruksi terhadap ajaran Islam. Kedua, kelompok yang berpendapat bahwa bersikap apatis terhadap perubahan zaman adalah suatu sikap yang kurang bijaksana apabila ingin menghadirkan ajaran Islam terlibat aktif di dunia modern. Kelompok ini menerima pembaharuan dalam tubuh Islam, namun tidak melangkah jauh hingga menawarkan perubahan gagasan, institusi dan seperangkat nilai Islam tradisional. Ketiga, kelompok yang bersikap kritis dengan mempertanyakan kembali aspek-aspek kunci tradisi, tidak memperdulikan tradisi yang kurang relevan dengan zaman modern dan menkontekstualisasikan sebisa mungkin ajaran Islam sesuai kebutuhan zaman modern.<sup>13</sup>

Melihat resistensi yang terjadi di atas, Montgomery Watt, seorang tokoh Orientalis pernah membuat suatu pernyataan bahwa salah satu ciri kaum fundamentalis adalah mencukupkan diri pada diri sendiri, yakni agama Islam, dan agama Islam adalah agama terakhir bagi umat manusia. Maka oleh sebab itu, agama Islam tidak membutuhkan perubahan mendasar apa pun.<sup>14</sup> Pernyataan Montgomery Watt ini seakan seperti penjara intelektual muslim agar tidak mengembangkan potensi ilmu yang terdapat dalam Islam dan perkembangan pemikiran Islam selalu diawasi melalui metode-metode ilmiah yang dikembangkan melalui institusi pendidikan seperti universitas. Sehingga kebenaran ilmiah tidak terakui apabila belum menerapkan metode ilmiah yang disepakati oleh intelektual dari orientalis, Barat dan Eropa.

Pernyataan yang dibuat oleh Montgomery Watt di atas meski tidak berkaitan langsung dengan Sayyid Quthb, telah menciptakan satu diskursus tentang ciri-ciri fundamentalis dalam Islam, yaitu menolak segala hal dari Barat. Sehingga hermeneutik sebagai salah satu ilmu yang berasal dari Barat, oleh sebagian kelompok Islam ditolak kehadirannya karena berasal dari Barat. Misalnya, di Indonesia, Adian Husaini menulis buku tentang hermeneutik dan tafsir Al-Qur'an menganggap hermeneutik sebagai penghacur ajaran Islam adalah contoh penolakan terhadap hermeneutik.<sup>15</sup>

Hermeneutik adalah istilah yang lahir dari tradisi Yunani. Berasal dari kata hermeneuin,<sup>16</sup> sebuah kata kerja dan hermeneus berasal dari kata benda dari bahasa Yunani. Dua istilah tersebut terkait erat dengan nama dewa yang ada dalam

---

<sup>13</sup> Abdullah Saeed, terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualitas Al-Qur'an*, (Yogyakarta, Lembaga Kadang kata, 2015), 6-7

<sup>14</sup> Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (London dan New York, Routledge, 1998), 4

<sup>15</sup> Buku ini dalam satu sisi berusaha untuk menampilkan fakta-fakta dan sejarah terkait hermeneutik, namun disayangkan, buku ini seperti pendakwah yang menghukumi jamaah. Sehingga buku ini terkesan hilang sisi ilmiahnya. Adian Husaini dan Abdurrahman al-Bagdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, (Jakarta, Gema Insani, 2007), 1-42

<sup>16</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah kajian Hermeneutika*, (Jakarta, Paramadina, 1996), 126; F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derida*,... 11



mitologi Yunani kuno. Dewa tersebut dikenal dengan nama Hermes. Hermes adalah seorang utusan dari para dewa untuk menerjemahkan bahasa “langit” (pesan Tuhan) dengan bahasa yang dipahami oleh umat manusia.<sup>17</sup> Penerjemahan bahasa tersebut melahirkan tradisi yang disebut interpretasi. Kemudian tradisi interpretasi ini dikenal dengan istilah hermeneutik.

Penjelasan dari asal usul kata tersebut, maka bisa diartikan bahwa hermeneutik adalah ilmu yang digunakan untuk menjelaskan sebuah kata, sebuah kejadian dan budaya masa lalu agar bisa dipahami oleh masyarakat di zaman sekarang. Hermeneutik adalah teori yang mengkaji cara kerja pemahaman manusia dalam memahami pesan-pesan yang terkandung dalam teks. Objek utamanya adalah maksud dari teks dan makna teks yang terkandung di dalamnya disertai variabelnya. Dengan demikian, hermeneutik bertugas untuk mencari untuk dinamika internal teks dan mengatur struktur kerja suatu teks untuk mengeksternalkan makna dan maksud yang ada dalam dirinya.<sup>18</sup>

Analisa yang dihasilkan oleh hermeneutik bisa menghasilkan kesimpulan yang sama dengan pemilik teks, bisa juga berbeda, karena pemilik teks telah menuliskan wacananya dalam bentuk tulisan. Sehingga tulisan menjadi sarana untuk melestarikan makna wacana, sebagaimana yang dikatakan oleh Paul Ricoeur. Melalui analisa tanda-tanda yang terdapat dalam tulisan, pembaca bisa menelusuri maksud-maksud yang tersimpan dalam teks. Paul Ricoeur mengatakan bahwa wacana teks menyimpan tiga rangkap makna dan peristiwa. Pertama, makna yang otonom dari pengarang. Kedua, makna yang otonom dari konteks sosio-historis awal yang melatarbelakanginya. Ketiga, otonom dari kelompok sasaran awalnya.<sup>19</sup> Dari sifat otonom inilah, penafsir bisa mendapatkan kesimpulan yang sama dengan penulis teks atau berbeda dengan penulis teks.

Beranjak dari pemikiran di atas, maka tidak heran, umumnya, problem utama dalam hermeneutik adalah mencari makna objektif dan subjektif pada sebuah teks. Perbedaan sudut pandang tersebut, melahirkan paradigma berbeda dari setiap tokoh-tokoh hermeneutik modern. Secara globalnya, hermeneutik dibagi menjadi tiga kelompok. Pertama, hermeneutik teoritis. Kedua hermeneutik filosofis. Ketiga, hermeneutik kritis.<sup>20</sup>

Pertama, hermeneutik teoritis adalah hermeneutik yang menfokuskan objek kajian pada problem pemahaman. Artinya, bagaimana seseorang mampu memperoleh makna objektif dari teks yang dibaca sesuai yang dikehendaki oleh penulis teks. Hermeneutik ini bertujuan untuk memahami secara objektif maksud

---

<sup>17</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutic: Interpretation Theory in Shleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston, Northwestern University Press, 1996), 13-14

<sup>18</sup> Howard, *Hermeneutika, Wacana Analitik, Psikososial, dan Ontologis*, (Bandung, Yayasan Nuansa Cendekia, 2000), 14

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, John B. Thompson, (ed & terj), (London-New York, Cambridge of Universit Press, 1982), 145.

<sup>20</sup> Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutis: Hermeneutics as Method, Philosophy And Critique*, (London, Routledge & Kegan Paul, 1980), 1-5

penulis teks dan merekonstruksi makna teks. Hermeneutik ini dikenal dengan istilah hermeneutik romantis.<sup>21</sup>

Salah satu tokoh yang berpengaruh pada hermeneutik teoritis ini adalah Schleiermacher. Ada dua pendekatan yang ditawarkan hermeneutik teoritis Schleiermacher. Pertama, pendekatan linguistik yang berorientasi pada konsep teks, strukturnya dan signifikansinya. Kedua, pendekatan psikologis yang digunakan untuk mengungkap sisi mental penulis dan situasi kondisi psikologis-subjektif penulis. Dua pendekatan ini menjadi satu kesatuan yang tidak boleh dipisahkan apabila digunakan untuk membaca, menafsirkan dan memahami teks. Ciri paling menonjol dari hermeneutik teoritis Schleiermacher adalah seorang penafsir seolah-olah berada di posisi penulis pada satu waktu dan seakan mengalami kejadiannya secara pribadi. Cara ini dianggap mampu menyingkap makna objektif dari sebuah teks.<sup>22</sup>

Penerus dari gagasan Schleiermacher adalah Wilhem Dilthey. Wilhem Dilthey berusaha untuk merumuskan metode tafsir sosial yang objektif sebagaimana metode eksplanasi di ilmu alam. Gagasan Wilhem Dilthey dilatarbelakangi pemikiran dari Lebensphilosophie, sebuah aliran filsafat yang berkembang di Jerman pada abad 18. Aliran ini lahir dari aksi protes-protes terhadap formalisme, rasionalisme, antiseptis dan segala pemikiran abstrak yang melampui kesuluruhan pribadi. Paham filsafat ini berorientasi pada perjuangan manusia dalam mendahulukan kehidupan batiniah dan kemanusiaan untuk melawan hedonisme yang menjauhkan manusia dari sisi kemanusiaannya. Epistemologi hermeneutik ini berkuat pada tiga konsep kunci. Pertama, penghayatan (Erleben). Kedua, ungkapan (Ausdruck). Ketiga, memahami (vertehen).<sup>23</sup>

Perbedaan hermeneutik Schleiermacher dengan Wilhem Dilthey terkait makna objektif. Makna objektif dalam hermeneutik Schleiermacher adalah makna yang dikehendaki oleh penulis, maka makna objektif dalam hermeneutik Wilhem Dilthey adalah makna teks dalam konteks kesejarahannya. Karena Wilhem Dilthey berpendapat bahwa tujuan dari hermeneutik tidaklah untuk mengungkapkan ekspresi mental pengarang, tapi memahami teks sebagai ekspresi sejarah. Oleh sebab, merekonstruksi makna peristiwa suatu teks bisa mendorong lahirnya sebuah teks untuk mengungkap sebuah ekspresi sejarah. Hal demikian tidak bisa dilakukan apabila hanya menyelami pengalaman pengarang.<sup>24</sup>

Mempertimbangkan konsep hermeneutik objektif di atas, apabila diterapkan dalam teks keagamaan, seperti menafsirkan teks Al-Qur'an, maka hal yang perlu dipersiapkan oleh penafsir adalah pertama, menguasai ilmu gramatika bahasa Arab

---

<sup>21</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Deridda*, ...27-62

<sup>22</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik Dari Schleiermacher sampai Deridda*,...27-62

<sup>23</sup> Terkait konsep penjelasan tiga konsep bisa dibaca di buku F. Budi Hardiman, *Seni Memahami dari Schleiermacher sampai Deridda*. F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik Dari Schleiermacher sampai Deridda*.. 63-96

<sup>24</sup> F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi; Menyingkap Kepentingan Pengetahuan bersama Jurgen Habermas*, (Yogyakarta, Buku Baik, 2004), 184-185

dengan baik. Kedua, memahami sosio-kultur di mana Al-Qur'an diturunkan, baik dari tradisi yang berkembang di waktu itu, atau pun daerah wilayah yang menjadi saksi turuannya ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>25</sup>

Kedua, Hermeneutik Filosofis. Ada juga yang menyebutnya dengan hermeneutik subjektif. Tokoh-tokoh pada hermeneutik ini yang berpengaruh di antaranya adalah Hans-Georg Gadamer dan Jacques Derrida. Ide pada hermeneutik ini berbeda dengan dengan hermeneutik objektif, yang menekankan ada makna objektif pada sebuah teks. Hermeneutik filosofis lebih menekankan pada tindak memahami yang terkait dengan watak interpretasi.

Gadamer selaku penggagas hermeneutik ini menyatakan bahwa problem utama dalam hermeneutik filosofis tidak terletak pada bagaimana memahami teks dengan benar dan objektif, tetapi bagaimana tindakan memahami itu sendiri dan watak interpretasi. Gadamer menolak gagasan dari hermeneutik objektif, karena pemahaman objektif itu adalah perbuatan yang tidak mungkin dilakukan. Gadamer berkata demikian, karena ada dua alasan. Pertama, penafsir tidak mungkin menempatkan dirinya pada posisi pengarang seasli mungkin. Kedua, problem memahami tidaklah mengkomunikasikan jiwa-jiwa secara misterius, akan tetapi menggabungkan horizon-horizon dari antara penafsir dan horizon teks. Dua alasan ini yang melandasi Gadamer menolak hermeneutik objektif.

Hermeneutik filosofis melihat teks sebagai korpus yang terbuka, dan boleh diinterpretasikan oleh semua orang. Teks dalam konsep hermeneutik filosofis bersifat mandiri apabila sudah diwujudkan dalam bentuk tulisan dan tidak mempunyai hubungan lagi dengan penulis. Teks tidak perlu dipahami melalui psikologi pengarang, namun cukup dipahami melalui materi yang tersedia dalam teks itu sendiri. Seorang penafsir hanya perlu menafsirkan teks dengan kreativitas pikiran yang dimilikinya. Penafsir mempunyai modal dengan apa yang dimilikinya saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang dimiliki kemudian hari (*vorgriff*). Dengan demikian, hermeneutik filosofis menekankan pada pengalaman yang dimiliki penafsir dan tradisi yang mengitarinya, tidak pada pengalaman pengarang dan tradisinya, sehingga hermeneutik bisa berfungsi memproduksi wacana baru demi kebutuhan dan kepentingan era kini, tidak sekedar mereproduksi wacana lama saja.

Relevansi hermeneutik subjektif atau filosofis ini dalam menafsirkan teks keagamaan, khususnya Al-Qur'an, adalah menafsirkan teks Al-Qur'an sesuai konteks dan kebutuhan di era modern, tanpa perlu menyelami pengalaman seorang pengarang Al-Qur'an. Seorang penafsir hanya perlu mengkontekstualisasikan *asbāb-asbāb nuzūl Al-Qur'an* sesuai dengan realitas historis di era modern. Realitas historis masa lalu tidaklah berdiri terpisah dengan realitas saat ini, karena bagi Gadamer, jarak antara masa lalu dan masa kini tidak saling terpisah, tapi

---

<sup>25</sup> Ahmad Khudori Soleh, "Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir," Jurnal Unida, vol. 1, No.1,( 2011), 35

saling berkesinambungan satu sama lain. Hubungan antara realitas ini yang melahirkan kesadaran seseorang terhadap realitas historis di era modern.<sup>26</sup>

Ketiga, hermeneutik kritis. Hermeneutik kritis mempunyai tujuan untuk membongkar kepentingan yang tersimpan dalam sebuah teks. Tokoh yang berpengaruh pada hermeneutik ini adalah Jurgen Harbemas. Menurut Jurgen Harbemas, dalam setiap teks yang tertulis mewakili sebuah ambisi yang bertujuan untuk mendominasi dan menguasai orang lain. Oleh sebab itu, seorang penafsir, selain berusaha untuk memahami horizon penafsir, mencurigai kepentingan dibalik teks adalah bagian dari tugas hermeneutik.<sup>27</sup>

Menurut Jurgen Harbemas, ada dua hal yang perlu dipahami dalam hermeneutik kritis, yaitu metode ilmiah dan teks sebagai hasil terdistorsi. Metode ilmiah dalam perpektif Jurgen Harbemas dibagi menjadi dua tipe, yaitu psikoanalisis Freud dan kritik ideologi Marx. Kedua tipe metode ilmiah tersebut akan berhadapan dengan teks abnormal atau teks tidak lazim. Hal ini disebabkan karena susunan-susunan makna yang tertulis di dalam teks merupakan hasil dari distorsi sistematis yang tidak disadari oleh pengarang atau empu teks itu sendiri. Tujuan dari hermeneutik kritis adalah untuk memberikan pemahaman terhadap penulisnya sendiri terhadap apa yang sudah ditulis oleh dirinya, sehingga sang penulis terbebas dari distorsi-distorsi dan ideologi. Memahami dalam konsep hermeneutik kritis tidak sekedar pekerjaan kognitif tapi juga pekerjaan seluruh dimensi praktis dan sosialnya.<sup>28</sup>

Memperhatikan ketiga bentuk hermeneutik di atas, dapat disimpulkan bahwa hermeneutik dalam tradisi Barat juga mengalami kesenjangan dan mengalami kontradiksi-kontradiksi antara satu sama lain. Kontradiksi-kontradiksi ini yang melatarbelakangi hermeneutik menjadi salah satu alat kontrol yang baik untuk mengarahkan manusia menjadi penafsir kontekstual sesuai dengan era modern. Sehingga manusia-manusia modern menjadi objek yang tepat untuk menguji subjek penelitian teks agama agar relevan atau pun tidak. Semisal Hasan Hanafi mengembangkan tafsir Pembebasan yang dikembangkan dari hermeneutik untuk membaca pemikiran Islam. Hermeneutik yang dikembangkan bersumber dari hermeneutik filosofis Gadamer. Tujuan dari hermeneutik pembebasan ini adalah untuk melahirkan tafsir yang bisa aplikatif terhadap kehidupan, serta mampu membangkitkan semangat hidup masyarakat dan mengubah mereka menuju kehidupan lebih baik.<sup>29</sup>

Berbeda dengan pandangan Quraish Shihab terhadap hermeneutik. Menurut Quraish Shihab, hermeneutik bisa saja dikatakan sama dengan ilmu tafsir, bisa juga berbeda dengan ilmu tafsir, karena kedua berasal dari latar belakang dan

---

<sup>26</sup> Martinho G. Da Silva Gusmāno, *Hans-Georg Gadamer: Penggagas Filsafat Hermeneutik Modern yang Mengagungkan Tradisi*, (Yogyakarta, PT Kanisius, 2017), 106-116

<sup>27</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleimacher sampai Derrida*,...203-234

<sup>28</sup> F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Harbemas*, (Yogyakarta, Kanisius, 2009), 190

<sup>29</sup> Khudari Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2016), 54-66 (Soleh K. , 2016)

epistemologi yang berbeda. Apabila hermeneutik hanya diartikan sebagai ilmu tafsir untuk teks, mungkin saja, karya-karya ulama dulu bisa disebut juga hermeneutik, namun kehendak pemikir muslim tidaklah demikian, mereka menginginkan konsep hermeneutik yang konstruktif, dalam artian, bisa berdaya mendobrak kemandegan berpikir intelektual muslim, sehingga bisa menjawab tantangan zaman modern. Pada poin ini, menurut Quraish Shihab, hermeneutik tidak serta merta diterima baik oleh banyak pakar Islam, bahkan oleh penganut aliran-aliran hermeneutik.

Berbeda dengan Quraish Shihab, Khudari Soleh mengatakan bahwa hermeneutik mempunyai kemiripan dengan ilmu tafsir. Pertama dengan *tafsīr bi al-ma'sūr*. Kemiripan hermeneutik dengan tafsir bil ma'tsur adalah keduanya sama-sama mencari makna objektif dari yang dikehendaki pengarang teks. *Tafsīr bi al-matsūr* adalah teori tafsir Al-Qur'an yang penjelasannya bersumber dari Al-Qur'an sendiri, penjelasan dari Nabi Muhammad Saw., dan dari para sahabat. Teori tafsir ini mempunyai tujuan utama berupa memahami dan menjelaskan teks Al-Qur'an sesuai dengan dengan apa yang dikehendaki oleh pengarang, yaitu Allah SWT. Ada dua pokok yang perlu dipersiapkan penafsir untuk menerapkan teori tafsir ini. Pertama, penafsir perlu mengkonfirmasi makna teks Al-Qur'an dengan pengarang, atau dengan orang yang mempunyai hubungan dengan pengarang, atau kepada orang-orang yang mempunyai otoritas dalam penafsiran. Bentuk konfirmasi yang dimaksud di atas adalah penafsiran Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an. Bentuk ini mempunyai pola kemiripan dengan konfirmasi dari yang dikehendaki oleh Allah; penjelasan dari Nabi Muhammad Saw. bagian bentuk konfirmasi atas seseorang yang dekat dengan pengarang, yaitu Allah; penjelasan dari sahabat bentuk konfirmasi makna dari orang-orang yang dapat memahami Al-Qur'an dengan baik. Kedua, penafsir perlu memahami konteks dan situasi historis teks, atau disebut dengan istilah *asbāb al-nuzūl*. Tujuan dan fungsi dari memahami konteks dan situasi dari teks adalah agar penafsir tidak salah paham dalam memahami maksud teks. Al-Wahidi mengatakan bahwa seorang penafsir mustahil bisa memahami ayat Al-Qur'an tanpa mempelajari dan mengetahui situasi historis dan kondisi di mana ayat Al-Qur'an diturunkan. Ibnu Daqid juga menyatakan demikian, bahwa cara yang ampuh untuk memahami teks Al-Qur'an adalah mempelajari sebab-sebab turun ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>30</sup>

Memperhatikan penjelasan di atas, bisa disimpulkan bahwa kelompok ketiga yang moderat terhadap ilmu Barat, seperti hermeneutik bisa diterima dengan beberapa syarat, di antaranya sisi kesamaannya dengan tafsir *bil a-Ma'tsūr*. Tafsir *bi al-Matsūr* dalam pandangan kelompok moderat, tidak jauh berbeda dengan hermeneutik teoritis atau objektif yang sama-sama mengajukan konsep memahami teks dari sisi psikologi pengarang, dalam hal ini diwakili oleh ayat-ayat Al-Qur'an, dan memahami konteks, yang diwakili oleh *asbāb-asbāb al-nuzūl*.

Kedua *tafsīr bi al-ra'yi*. Hermeneutik mempunyai kemiripan dengan *tafsīr bi al-ra'yi*. Sisi kemiripan *tafsīr bi al-ra'yi* dengan hermeneutik dari segi subjektifitasnya. *Tafsīr bi al-ra'yi* adalah teori tafsir yang bersumber dari proses

---

<sup>30</sup> Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Itqān fi Ulūm al-Qur'an*, (Kairo, Dar al-Hadist, 2008), 108-140

ijtihad yang berbasis nalar rasio.<sup>31</sup> Husain Al-Dzahabi menambahkan bahwa apabila penafsir menghendaki ingin menerapkan teori *tafsir bi al-ra'yi*, maka perlu menyiapkan beberapa bekal yang perlu dilengkapi sebagai syarat. Pertama, penafsir harus menguasai ilmu gramatika bahasa Arab, dari nahwu, sharaf, balaghah dan sebagainya. Kedua, penafsir harus menguasai ilmu-ilmu kaidah berpikir, misal seperti *ushūl al-fiqh*, *ulūm Al-Qur'an*, ilmu qirāah dan lain sebagainya. Ketiga, penafsir harus memahami prinsip-prinsip utama dalam agama, doktrin-doktrin dan ajarannya. Misalnya, ilmu *ushū al-dīn*. Keempat, penafsir harus mengetahui dan mempelajari ilmu sebab-sebab turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Kelima, penafsir perlu memahami ilmu-ilmu penunjang dalam penafsiran, misalkan ilmu hadis beserta sebab-sebab kehadirannya teks hadis tersebut. Kelima tersebut hanyalah rumusan singkat terkait syarat yang perlu dilengkapi oleh penafsir sebelum menafsirkan Al-Qur'an dengan metode tafsir bi al-ra'yi.<sup>32</sup>

Setelah mencermati penjelasan dari *tafsir bi al-ra'yi*, antara *tafsir bi al-matsur* dan *bi al-ra'yi* sama-sama berusaha untuk menemukan makna objektif teks, namun keduanya berbeda dari sisi sumber-sumber penafsirannya. Tafsir *bi al-matsūr* mengambil sumber dari Al-Qur'an sendiri, hadis dan pendapat dari para sahabat, sedangkan *tafsir bi al-ra'yi* menggunakan sumber dari akal, bahasa dan tradisi atau biasa disebut bersumber dari ijtihad. Namun apabila diperhatikan lebih mendalam, sumber penafsiran dalam *tafsir bi al-ra'yi* lebih luas dari ijtihad saja.

*Tafsir bi al-ra'yi* umumnya juga mengadopsi pendekatan kontekstualitas. Artinya penafsir tidak hanya mencari makna yang objektif saja, tapi juga berusaha mencari makna kontekstual sesuai dengan problem di masanya. Kadangkala juga penafsir melakukan takwil terhadap ayat-ayat agar sesuai dengan kepentingannya atau sesuai dengan ideologi yang dianutnya, atau pun sesuai prinsip-prinsip utama dalam agama Islam. Kadangkala juga penafsir mencari nilai-nilai yang tersimpan dalam *asbāb al-nuzūl* untuk dikontekstualisasikan sesuai semangat zamannya, sehingga *asbāb al-nuzūl* tidak hanya digunakan sebagai mengetahui historisitas teks, tapi melampaui itu.<sup>33</sup>

Merujuk pada penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa *tafsir bi al-ra'yi* mempunyai sisi kemiripan dengan hermeneutik subjektif yang memfokuskan makna pada kontekstualitas dan produktif. Kedua-keduanya juga bersumber dari ijtihad dan tidak lepas dari ideologi yang melingkupinya. Meski ada persamaannya, keduanya juga memiliki perbedaan. Perbedaan disinilah terkait epistemologi-epistemologi yang menjadi bangunan keilmuan hermeneutik dan tafsir *bi al-ra'yi* yang diwakili *ta'wīl*. Untuk membedakan secara mendetail, perlu membedah terlebih dahulu epistemologi hermeneutik dan konsep *ta'wīl* dalam tradisi tafsir Al-Qur'an.

---

<sup>31</sup> Ali Shabuni, *Al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut, Alam al-Kutub, 1985), 65; Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir al-Mufasssirūn*, vol. 1 (Beirut, Dar al-Fikr, 1976), 25

<sup>32</sup> Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsir al-Mufasssirūn*, 266-268

<sup>33</sup> Muhammad Andi Rosa, "Prinsip Dasar dan Ragam Penafsiran Kontekstual dalam Kajian Teks Al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw." *Jurnal Holistic al-Hadis*, 1, No.2 (2015), 172-224

Perbedaan dan kesamaan hermeneutik dengan tradisi tafsir Al-Qur'an menjadi pertimbangan selanjutnya mengkaji bentuk epistemologi keduanya, khususnya tradisi *ta'wil*-nya. Demikianlah kilas balik pro-kontra hermeneutik dalam tradisi keilmuan umat Islam. Ada kelompok yang menerima dengan baik dan menjadikannya sebagai pisau analisa dalam merancang-bangun keilmuan Islam untuk kebutuhan modern; namun ada pula yang menolak menggunakan metode hermeneutik sebagai pisau bedah dalam membaca teks-teks agama Islam; dan kelompok ketiga berada di tengah-tengah, tidak sepenuhnya menolak dan tidak sepenuhnya menerima, tapi menyaring hal-hal positif yang bisa digunakan untuk mengembangkan tradisi keilmuan Islam di era modern-kontemporer. Hal ini menjadi kekayaan intelektual yang perlu diambil nilai-nilai positif untuk kemajuan bersama.

## B. Epistemologi Hermeneutik

Epistemologi berasal dari istilah Yunani, berakar dari kata *episteme* yang mempunyai arti pengetahuan, logos dan teori.<sup>34</sup> Epistemologi mempunyai makna etimologi sebagai teori pengetahuan. Oleh sebab itu, epistemologi bisa dinarasikan sebagai teori tentang pengetahuan, teori tentang metode, atau pondasi dari ilmu pengetahuan atau kajian tentang hakikat kebenaran tertinggi dan ambang batas ilmu manusia. Kaitannya dengan hermeneutik, epistemologi hermeneutik, artinya kajian yang membahas tentang teori pengetahuan tafsir, atau teori tentang metode tafsir, atau pondasi dari hermeneutik.

Hermeneutik berasal dari bahasa Yunani *hermeneuin*, mempunyai arti tentang mengartikan, menafsirkan, menerjemahkan dan sebuah tindakan penafsiran untuk membedakan hermeneutik dengan hermetik. Hermetik adalah sebuah kata yang berasosiasi dengan filsafat atas tulisan-tulisan hermetik: sebuah literatur Yunani klasik yang berkembang setelah Kristus pada permulaan abad dan tulisan ini berasal dari tokoh Hermes Trismegistus.<sup>35</sup> Sedangkan *hermeneuin* adalah karta kerja yang mempunyai arti menafsirkan atau menerjemahkan. Dari kata kerja *hermeneuin* tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa kata *hermeneuin* memuat tiga bentuk makna dasar, yaitu mengungkap, menjelaskan dan menerjemahkan.<sup>36</sup>

Kata *hermeneuin* diterjemahkan dalam bahasa Inggris menjadi *hermeneutics*. Istilah ini tidak bisa lepas dari tokoh mitologis Yunani bernama Hermes yang bertugas untuk menyampaikan pesan terhadap umat manusia. Dan istilah ini juga sering ditemukan karya-karya dari filsuf Yunani, semisal Aristoteles dalam bukunya berjudul *Peri Hermeneias*. Hal ini membuktikan bahwa istilah hermeneutik mempunyai peran untuk mengontrol kebebasan manusia dalam segala hal, termasuk kebebasan berpikir dan berbahasa. Dalam buku tersebut,

---

<sup>34</sup> Burhanuddin Salam, *Logika Materi: Filsafat ilmu Pengetahuan*, (Jakarta, PT, Remika Cipta, 1997), 97

<sup>35</sup> Alan Lihardson (ed), *Dictionary of Christian Theology*, (London, SCM Press, 1969), 154-155

<sup>36</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami dari Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,... 11-12

Aristoteles menyatakan bahwa kata-kata yang kita ucapkan adalah simbol dari pengalaman mental kita, dan kata-kata yang ditulis adalah perwujudan dari kata-kata yang diucapkan.<sup>37</sup>

Penjelasan di atas berkaitan makna dari hermeneutik yang berasal dari bahasa Yunani *Hermeneuin* dan *hermenia*, maka bisa disimpulkan secara ringkas, bahwa kata tersebut mengandung tiga proses unsur makna, yaitu, 1) mengungkap kata-kata, misalnya “*to say*”, 2) Menjelaskan, seperti menjelaskan situasi; 3) menterjemahkan, seperti di dalam terjemahan asing. Pertama, mengungkapkan kata-kata, artinya mengungkapkan sesuatu yang ada dalam pikiran melalui kata-kata atau ungkapan sebagai medium penyampaian. Kedua, maksud dari menjelaskan adalah memberikan pengertian yang rasional atas sesuatu yang masih samar-samar arti dan maknanya. Ketiga, menterjemahkan bahasa asing ke bahasa lain yang bisa dipahami oleh bahasa audien. Ketiga proses tersebut dinamakan sebagai interpretasi.<sup>38</sup> Berdasar dari penjelasan tiga unsur tersebut, maka tidak heran apabila hermeneutik diartikan sebagai seni memahami atau menafsirkan; atau hermeneutik sebagai metode penafsiran atau hermeneutik sebagai filsafat penafsiran.

Hermeneutik sebagai seni menafsirkan atau pun pada pengertian yang lebih luas, tidak pernah terpisah dari bahasa. Hermeneutik selalu berhubungan dengan bahasa. Sebab manusia selalu berpikir menggunakan bahasa dan mengungkapkan isi pikirannya juga dengan bahasa. Manusia berbicara dan menulis juga dengan bahasa. Kemudian bahasa menjelma menjadi satu alat komunikasi manusia untuk saling berhubungan dan memahami satu sama lain. Untuk bisa memahami hermeneutik, maka manusia juga perlu memahami kehadiran bahasa, fungsinya dan tradisi yang mengitarinya. Oleh sebab itu, Komaruddin Hidayat membedakan bahasa agama dengan bahasa sosial pada umumnya.<sup>39</sup>

Hermeneutik awalnya digunakan sebagai teori tafsir kitab suci agama, pada perkembangan zaman, hermeneutik digunakan sebagai pendekatan berbagai disiplin ilmu. Ilmuan seperti sosiolog, antropolog, ekonom, sejarawan, teolog, filosof, dan kaum agamawan, hampir semuanya menggunakan hermeneutik sebagai pendekatan keilmuan atas setiap kajian yang ditelitinya.

Ada tiga langkah yang harus dilakukan pengkaji apabila hendak menggunakan hermeneutik sebagai pendekatan disiplin ilmu:

Pertama, menelaah hakekat teks. Teks dalam konsep hermeneutik mencakup makna luas. Tidak hanya diartikan sebagai sebuah tulisan. Fakta sosial, kebudayaan masyarakat, tradisi-tradisi dan simbol keagamaan bisa disebut sebagai teks. Teks dalam konsep hermeneutik berdiri mandiri apabila sudah diciptakan. Penafsir bebas menafsirkan teks tersebut melalui simbol-simbol yang dipahami dan dikonstruksi sesuai pengetahuan dimilikinya. Teks adalah konsep bahasa yang meliputi waktu dan budaya yang membentuk pengarang dalam membangun teks.

---

<sup>37</sup> Mudjia Raharjo, *Hermeneutika Gadamerian Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur* (Malang, UIN Maliki Press, 2010), 88

<sup>38</sup> Faisal Attamimi, *Hermeneutika Gadamer dalam Studi Teologi Politik*, (Jurnal Hunafa Studia Islamika, Palu, vol. 9, No. 2, 2012), 278-279

<sup>39</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, sebuah Kajian Hermeneutik*, ..3-11



Apabila penafsir hendak membongkar teks, maka perlu kondisi kebudayaan, bahasa dan tradisi yang mengitarinya. Tujuan dari memahami hakekat teks ini agar penafsir mampu menafsirkan teks sesuai tujuan dari tujuan ataupun melampaui maksud dari teks.

Kedua, proses apresiasi. Kebenaran tekstual seringkali memberikan ketidakpuasan terhadap penafsir. Untuk membebaskan diri dari bentuk ketidakpuasan ini, muncul tindakan apresiasi yang mencoba menelusuri dan memahami latarbelakang penulis atau pengarang teks sebagai bentuk apresiatif. Hal ini sesuai dengan pernyataan Wilhem Dilthey bahwa setiap teks yang diproyeksikan kebelakang dipastikan memuat tiga hal. Pertama, gagasan penulis atau world view pengarang yang perlu dipahami dengan baik; kedua, memahami relasi simbol-simbol yang membentuk teks; ketiga, bersikap objektif atas peristiwa ditimbulkan oleh teks.<sup>40</sup> Melalui proses ini, pembaca atau penafsir bisa memahami secara keseluruhan dari peristiwa terbentuknya teks dan hal-hal yang mengitarinya.

Ketiga, proses interpretasi. Setelah menelaah hakekat teks dan mengapresiasi latar belakang pengarang, proses terakhirnya adalah menafsirkan. Menafsirkan adalah tindakan menjembatani peristiwa masa lalu dengan masa kini untuk menemukan makna yang kontekstual sesuai zamannya. Agar proses penafsiran tidak menjauh dari maksud semestinya dari pengarang teks, maka pembaca perlu memiliki kesadaran sejarah sebagai kontrol atas asumsi-asumsi yang menyesatkan penafsir. Keadaan demikian disebut sebagai situasi hermeneutik.

Terkait dengan bentuk epistemologi hermeneutik dari segi sumbernya, penulis melihat bahwa epistemologi hermeneutik dari segi sumbernya tergantung terhadap jenis hermeneutik yang akan dipilih. Seperti yang diuraikan di atas, bahwa hermeneutik dibagi menjadi beberapa jenis, yaitu hermeneutik objektif-teoritis, hermeneutik subjektif dan hermeneutik kritis. Bentuk hermeneutik objektif-teoritis mempunyai sumber pengetahuan yang berasal dari pengetahuan terhadap bahasa dan psikologi pengarang. Parameter dalam hermeneutik ini makna harus terbebas dari pengaruh ideologi dan berada di luar jangkauan pengarang. Pengarang tidak berhak lagi menentukan makna terhadap teks yang diletakkan. Berbeda dengan hermeneutik subjektif, dan berbeda pula dengan hermeneutik kritis. Sedangkan hermeneutik subjektif atau filosofis, mendasarkan pada sumber pengetahuan tentang dirinya sebagai manusia. Manusia melalui bahasa mewujudkan eksistensinya untuk mengalami 'ada'. Apa yang dipahami oleh manusia terhadap dirinya, dari segi psikologi, sosiologi, historis dan lain sebagainya yang membentuk kesadaran tentang dirinya, menjadi sumber pemahaman dirinya untuk memaknai teks. Kegagalan manusia memahami tentang keberadaan dirinya, penafsirannya belum dikategorikan sebagai hermeneutik. Dan terakhir hermeneutik kritis sumber pengetahuannya berasal dari kecurigaan terhadap setiap objek yang dikajinya. Setiap objek yang dikajinya menyimpang kepentingan. Untuk mengungkap kepentingan tersebut, hermeneutik kritis

---

<sup>40</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta, PT. Kanisius, 1999), 57

menggunakan bantuan psikoanalisis dari Freud dan kritik ideologi dari Marx. Kedua perangkat tersebut digunakan untuk memahami konstruksi teks yang tidak semestinya. Teks yang tertulis bersama susunan maknanya adalah merupakan hasil distorsi sistematis yang tidak disadari oleh penulis atau pemilik teks. Tujuan akhir dari hermeneutik kritis adalah untuk membebaskan penulis dari komunikasi yang terdistorsi secara sistematis hingga melahirkan teksnya. Perbedaan dari hermeneutik kritis dengan hermeneutik lainnya, adalah pertama, hermeneutik objektif-teoritis bertujuan untuk mereproduksi makna dari yang dikehendaki penulis; kedua, hermeneutik subjektif-filosofis bertujuan untuk mereproduksi makna baru untuk masa depan, dan hermeneutik kritis membebaskan penulis dari distorsi-distorsi.<sup>41</sup>

Demikianlah sekilas gambaran ringkas dari berbagai jenis hermeneutik. Hermeneutik sejak awal dikenalkan sebagai metode tafsir telah berkembang menjadi metode yang mandiri. Hermeneutik awalnya sebagai teori tafsir kitab suci, melembaga sebagai teori tafsir sosial yang ilmiah. Hermeneutik berkembang menjadi satu metode tafsir yang tidak hanya digunakan untuk teks kitab suci, tapi juga bisa diterapkan untuk kasus-kasus sosial. Lalu berkembang lagi menjadi teori yang mengkaji tentang kesadaran manusia sebagai manusia dan berkembang lagi menjadi sistem interpretasi. Perkembangan hermeneutik yang meluas ini, menyebabkan sumber-sumber pengetahuan untuk hermeneutik juga meluas jangkauannya. Oleh sebab itu, sebelum menerapkan hermeneutik sebagai teori tafsir, hendaknya memetakan terlebih dahulu, hermeneutik mana yang akan menjadi pisau analisa objek.

### C. Epistemologi *Ta'wīl*

Seperti yang diulas diatas, dalam tradisi Islam ada teori tafsir yang digunakan untuk memahami teks, teori tersebut disebut *ta'wīl*. Ahmad Hifni menyebut *ta'wīl* sebagai teori hermeneutik Arab klasik di dalam tesisnya berjudul *Hermeneutik Moderat; Studi teori Ta'wīl Abd al-Qahīr al-Jurjāni dan Hermeneutik Paul Ricoeur*.<sup>42</sup> Pernyataan Ahmad Hifni ini menjadi salah satu bukti bahwa dalam sistem pengetahuan Islam terdapat teori tafsir yang disebut dengan istilah *ta'wīl*.<sup>43</sup>

*Ta'wīl* secara bahasa mengikuti bentuk *wazan tafī'lun*, sedangkan asal-usul katanya, para ulama berbeda pendapat. Ada yang berpendapat bahwa asal muasal *ta'wīl* berasal dari kata al-awal, ada juga yang berpendapat *al-iyālah*. Oleh sebab itu, dari akar perbedaan pendapat dari ulama tentang asal mula kata *ta'wīl*, maka ada yang mengartikan *ta'wīl* sebagai mengembalikan ke sumber yang asli, atau

---

<sup>41</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*,...223-225

<sup>42</sup> Ahmad Hifni, *Hermeneutika Moderat; Studi Teori Ta'wīl Abdul Qahīr al-Jurjāni dan Hermeneutika Paul Ricoeur*, (Kuningan, IKAPI, 2018), 233

<sup>43</sup> Lihat juga perkembangan fenomena *ta'wīl* dalam tradisi pemikiran Islam kontemporer yang disamakan antara *ta'wīl* dan hermeneutik. Khalid bin Abdul Azizi, *Ẓāhiratu al-Ta'wīl al-Hadīshah fī al-Fikri al-Arabīy: Dirāsah Naqdiyah Islāmiyyah*, (Mamlakah Saudi al-Arabiyah, Markaz al-Ta'ṣīl li al-Dirāsāt wa al-Buḥūs, 2015), 35

mengembalikan kepada maksud yang dikehendaki oleh pengarang.<sup>44</sup> Namun ada juga yang mengartikan memalingkan arti lafal kepada salah satu dari beberapa arti yang bermacam-macam.<sup>45</sup>

Husain Hamid Shaleh juga menyatakan bahwa asal usul *ta'wil* beragam, hal ini disebabkan karena signifikansi *ta'wil* juga beragam. Pada mu'jam (kamus) bahasa ditemukan sekitar lima *dilālah*, antara lain, *al-ruju'* artinya kembali; *al-tafsīr* artinya menjelaskan atau menafsirkan, *al-jam'u*, artinya mengumpulkan, *al-islāh* artinya memperbaiki, *al-siyāsah* artinya berpolitik.<sup>46</sup>

Memperhatikan dari ragamnya *dilālah* dari kata *al-ta'wil* ini maka definisi *al-ta'wil* dari segi terminologi juga mengalami perluasan dan beragam. Umumnya definisi *al-ta'wil* secara terminologi adalah menafsirkan kalimat dan menerangkan maksud dari kalimat baik segi esoteris maupun eksoteris. Ulama usul fikih mendefinisikan *al-ta'wil* sebagai teori tafsir yang memalingkan atau memindahkan makna literal menuju makna kontekstual, atau memindahkan makna dhahir menuju makna bathin. Makna dhahir artinya makna yang muncul pertama dari lafad, kemudian makna tersebut dialihkan menuju makna kedua dan seterusnya sesuai dengan penanda-penanda yang mengitarinya. Melalui penanda-penanda tersebut, dialektika makna terjadi dan berbagai pertimbangan, akhirnya makna kedua diunggulkan. Mengunggulkan makna kedua dibandingkan makna pertama ini disebut sebagai *al-ta'wil*.<sup>47</sup>

Ibnu Qutaybah menyebutkan bahwa *al-ta'wil* adalah proses mengembalikan makna teks ke dalam bentuk awal, dinamis dan kontekstualis. Seorang penafsir akan melakukan pelacakan makna terhadap sebuah lafaz atau ayat melalui metode-metode tertentu untuk sampai makna subjektif dan objektif. Penafsir tidak boleh mengklaim bahwa makna yang ditemukannya adalah makna paling benar. Penafsir harus menyadari bahwa hasil ijtihadnya terhadap makna sebuah lafad bersifat relatif. Ibnu Qutaybah menyatakan demikian sesuai dengan pengertian *al-ta'wil* yaitu usaha untuk mengkontruksi makna melalui dialektika penanda-penanda yang mengitarinya dan memilih makna kedua, dibandingkan makna pertama.<sup>48</sup>

Adapun menurut 'Ishām dalam tulisannya tentang Abu Hayyan al-Tawhidi, mengatakan bahwa *ta'wil* adalah perangkat dari beberapa perangkat berpikir yang dirumuskan secara sistematis.<sup>49</sup> Apabila seseorang mempelajari sistem dari *ta'wil* maka bisa menyelamatkannya dari jurang ketaklidan buta pada sesuatu dan kesalahan berpikir. *Ta'wil* bisa menjadi rodak penggerak dalam membangkitkan

---

<sup>44</sup> Muhammad Salim Abu Asi, *Maqālāt fī al-Ta'wil Ma'ālimun fī al-Manhaj wa rasdu li al-Inhīrāf*, (Kairo, Dar al-Imam Razi, 2016), 15-16

<sup>45</sup> Ahmad Hifini, *Hermeneutika Moderat; Studi Teori Ta'wil Abdul Qahir al-Jurjani dan Hermeneutika Paul Ricoeur*,..51

<sup>46</sup> Husain Hamid Shalih, *Al-Ta'wil al-Lugawi fī al-Qur'an al-Karīm Dirāsah Dalāliyyah*, (Beirut, Dar Ibnu Hazm, 2005), 15-16

<sup>47</sup> Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsīr al-Mufasssiru*, Juz 1, (Kairo, Maktabah Wahbah, 2000), 17-18

<sup>48</sup> 'Abdullah Ibnu Muslim ibn Qutaybah al-Dinawari, *Ta'wil Musykil al-Qur'an* (Kairo, Dar al-Turast, 1973), 77

<sup>49</sup> 'Ishām Bahā, *al-Kalām 'alā al-Kalām fī Fikri Abī Hayyan al-Tawhīdīy*, Majalah Fasl: Dirasah fī Naqd wa al-Adāb, 1995, 196

daya pikir kritis, sehingga manusia tidak lagi mempunyai pemikiran yang stagnan. Oleh sebab itu, manusia tidak bisa lepas dari *ta'wīl*.<sup>50</sup>

Hal-hal yang perlu diperhatikan dalam menggunakan *ta'wīl* adalah makna dahir dan makna batin. Mengetahui sumber-sumber munculnya makna dalam suatu kata, adalah bagian metode *ta'wīl*. Dalam tradisi pemikiran Islam sendiri, metode *ta'wīl* telah digunakan oleh beberapa kelompok dalam agama Islam. Kelompok yang mempelopori maraknya penggunaan *ta'wīl* salah satunya adalah kelompok Muktaẓilah. Kelompok Muktaẓilah menggunakan *ta'wīl* untuk membela kepentingan kelompoknya dengan cara menakwilkan teks-teks Al-Qur'an yang dianggap bertentangan dengan prinsip teologi Muktaẓilah. Sumber pengetahuan yang digunakan oleh Mutazilah adalah penyucian Tuhan dari sifat-sifat makhluk. Allah tidak mempunyai sifat dan kebaikan dan keburukan adalah mutlak urusan makhluk, tidak ada kaitannya dengan Allah. Prinsip dikenal sebagai *uṣul al-khamsah*. Pokok-pokok lima ini menjadi bagian dari parameter kebenaran *ta'wīl* Muktaẓilah. Kemudian setiap hasil penakwilan harus diseleksi kembali menggunakan akal. Mereka akan mendahulukan akal dibandingkan wahyu, sebab bagi mereka akal lebih dahulu mengenal kemaslahatan sebelum adanya wahyu.<sup>51</sup>

Kelompok selanjutnya adalah Syiah. Syiah tergolong kelompok yang aktif dalam menggunakan metode *ta'wīl* dalam ajaran mereka. *Ta'wīl* juga digunakan untuk membela kepentingan dan teologi kelompok mereka. Apabila ditemukan dalam ajaran mereka, sebuah keyakinan yang bertentangan teks Al-Qur'an maka mereka menggunakan *ta'wīl* untuk menggali makna yang sesuai dengan prinsip mereka. Sumber pengetahuan *ta'wīl* kelompok Syiah adalah makna batin. Al-Qur'an diturunkan, yang paling utama adalah maknanya. Ayat-ayat Al-Qur'an mengikuti maknanya. Apabila ada makna bertentangan dengan susunan kata, maka didahulukan makna tersebut. Sumber selanjutnya adalah keyakinan mereka terhadap Ali bin Thalib sebagai pewaris Nabi Muhammad Saw. yang sah. Oleh sebab itu, mereka menambah rukun iman terakhir adalah percaya terhadap imam-imam atau pemimpin mereka, sebab pemimpin mereka dilindungi Allah dari kesalahan. Imam-imam ini adalah keturunan dari Hasan dan Husain. Dan di antara dari kelompok Syiah ini, terdapat kelompok yang sangat ekstrim dalam menggunakan makna batin dan mereka menolak makna *zāhir*. Kelompok disebut sebagai kelompok Batiniyah dan goulatiyah. Mereka berani membunuh kelompok lain yang mementang mereka, meskipun sama-sama dari Syiah.<sup>52</sup>

Kelompok lainnya adalah Asy'ariyah dan Asya'irah. Kelompok ini dianggap sebagai kelompok yang moderat dalam menggunakan *ta'wīl*. Kelompok tidak mengunggulkan nalar rasionalitasnya, maupun mengunggulkan makna

---

<sup>50</sup> 'Adil Khalaf Abdul Aziz, *Falsafah Abī Hayyan al-Tawhidīy*, (Kairo, Haiah al-Ammah al-Misriyah, 2015),19

<sup>51</sup> Ahmad Amin, *Žuhrul al-Islām, juz 4*, (Kairo, Maktabah al-Nahdhah al-Misriyah, 1975), 21-22; Ali Musthafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islāmiyyah wa Nasy'at al 'Ilmi al-Kalam*, (Mesir, Dar al-Ma'arif, t.th),237; Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta, Universitas Indonesia, 1986), 38-43

<sup>52</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Tarīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah fi al-Siyasah wa al-Aqāid*, (Kairo, Dar al-Fikr al-Arabīy, 1996), 32

esoteris teks dan tidak tekstualis. Mereka mencoba memadukan dan menggabungkan semuanya menjadi satu wadah dengan parameter dan standar-standar yang sudah ditetapkan bersama. Sumber yang menjadi pengetahuan mereka dalam menggunakan metode *ta'wīl* adalah sumber rasional, sumber tekstual dan sumber makna esoteris.

Selanjutnya kelompok yang ikut andil dalam mewarnai penggunaan metode *ta'wīl* adalah kelompok filsuf. Kelompok ini tidak mempercayai begitu saja makna lahiriyah dari teks Al-Qur'an maupun hadis. Mereka melakukan perenungan mendalam untuk mendapatkan maksud tersembunyi dari teks. Kelompok juga menyandarkan sumber pengetahuannya kepada akal lebih dominan dibandingkan sumber wahyu. Mereka mencoba mencari kebajikan-kebajikan dari ajaran-ajaran agama Islam.<sup>53</sup>

Adapun sebelum lahirnya kelompok-kelompok Islam di atas, *ta'wīl* dianggap sama dengan ilmu tafsir pada umumnya. Periode ini terjadi pada abad I-III H. Sedangkan pasca abad III H. *ta'wīl* sudah menjadi perebutan oleh setiap kelompok untuk memenangkan wacana keilmuan pemikiran Islam. Oleh sebab itu, dalam kelompok Islam terdapat kelompok yang menolak dalam menggunakan *ta'wīl*, sebab bisa menyebabkan denstruksi maksud dari ajaran Islam. Salah satu sahabat yang enggan melakukan *ta'wīl* adalah kelompok *Zāhiriyyah*.<sup>54</sup>

Berangkat dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa sumber-sumber *ta'wīl* dalam tradisi keilmuan Islam sangat beragam. Keragaman dan perbedaan ini didasarkan pada latar belakang masing-masing dari kelompok pengguna metode *ta'wīl*. Hal ini juga terjadi pada sumber epistemologi hermeneutik yang dipengaruhi oleh latar belakang dari kelompok masing-masing pengguna.

Metode *ta'wīl* bisa berguna dan berfungsi dalam menafsirkan teks secara ilmiah, harus memuat lima hal. Pertama, sumber *ta'wīl* tidak meninggalkan bahasa Arab sebagai induk Bahasa Al-Qur'an. Artinya penakwil harus memahami dan mendalami bahasa Arab dari tingkatan dasar hingga tingkatan ahli. Sebab bahasa Arab adalah bahasa penerjemah dari maksud Allah. Kedua, dalam menggunakan metode *ta'wīl* pasti bertemu makna-makna yang saling bertentangan. Penakwil tidak boleh meninggalkan dalil-dalil dari wahyu apabila tidak ditemukan dalil kecuali dalil yang lemah. Penakwil tetap menggunakannya meskipun dalil tersebut bersifat lemah. Ketiga, penakwil tidak boleh beranggapan bahwa bermodalkan kemungkinan saja, penakwil bisa mencapai kebenaran. Anggapan tersebut menyulut pandangan bahwa turunya Al-Qur'an dan diutusnya seorang utusan, Rasul, Nabi Muhammad Saw. tidak mempunyai faedah sama sekali. Keempat, bersumber pada kemungkinan-kemungkinan saja, bisa membawa pada debat tiada habis dan membawa pada keingkaran terhadap ilmu pengetahuan. Kelima, penakwil perlu menyadari bahwa Al-Qur'an diturunkan sebagai bukti dari Allah untuk orang-orang kafir yang didukung bukti-bukti rasional. Andaikan bukti-bukti kemukjizatan Al-Qur'an tidak muncul di bangsa Arab, cukuplah bukti-bukti

---

<sup>53</sup> Adil Khalaf Abdul Aziz, *Falsafah al-Ta'wīl 'Inda Abī Hayyān al-Tawhīdīy*, ..38-54

<sup>54</sup> Mu'min Rauf, *Pendekatan Takwil al-Marāghī Terhadap Ayat-Ayat Mutasyabihāt*, (Tesis, Universitas Syarif Hidayatullah, 2007) 54

rasional menjadi bukti kemukjizatan Al-Qur'an. Oleh sebab itu, Muhammad Sālim Abū Āṣī mengatakan bahwa wajib bagi para penakwil untuk belajar dan menguasai ilmu bahasa dan usul fikih sebagai barometer dan parameter *ta'wīl* agar tidak keluar dari pedoman-pedoman agama Islam.<sup>55</sup>

Pendapat ini disepakati oleh mayoritas ulama dari tafsir dan usul fikih. Mereka mengatakan bahwa kegunaan dari parameter dan kaidah penakwilan sebagai penjaga bagi penakwil agar tidak tersesat dalam menafsirkan teks Al-Qur'an. Sehingga metode *ta'wīl* tidak menjadi penyebab untuk menghancurkan agama. Ada beberapa kaidah *ta'wīl* yang perlu diketahui oleh penakwil. Kaidah-kaidah dan parameter tersebut antara lain:

Pertama, *zāhir* adalah makna original sebuah teks. Pedoman ini disepakati dalam kaidah-kaidah penafsiran dan pokok ilmu takwil. Makna *zāhir* tidak boleh dialihkan ke makna batin apabila tidak benar-benar dibutuhkan. Seperti yang dikatakan oleh Imam Thabari, bahwa praktek menakwilkan Al-Qur'an sebaiknya sesuai dengan teks bunyinya antara kata dan makna sama tujuannya. Kecuali ada maksud khusus yang dibuktikan dengan dalil yang khusus pula, maka tidak menjadi masalah beralih ke makna kedua.

kedua, memilih makna kata yang lebih masyhur dan sering digunakan. Prinsip kedua ini mengajarkan seorang penakwil hendaknya memilih makna yang populer. Makna yang digunakan oleh masyarakat Arab pada saat Al-Qur'an diturunkan dan sebaiknya menghindari makna yang tidak digunakan oleh masyarakat Arab pada waktu itu. Maksud dari menggunakan makna yang masyhur ini tidak menghalangi penakwil untuk menggunakan makna majazi yang populer pada waktu itu. Seperti kata *yad* diartikan *qudrah*, hal tersebut berlaku di waktu masyarakat Arab di saat turunnya Al-Qur'an.

Ketiga, memalingkan makna kata yang masih ada kaitannya. Imam Thabari mengatakan bahwa boleh saja seorang penakwil mengarahkan makna teks terhadap makna lain yang sudah maklum di waktu era risalah kenabian. Seperti kata *raaitu* diartikan sebagai '*alimtu*. Pemaknaan ini sudah maklum di era masyarakat dulu, namun sebaliknya tidak ditemukan kata '*alimtu* diartikan menjadi *raaitu*.

Keempat, makna yang dipilih oleh penakwil harus sesuai dengan konteks teks, atau *siyaq*. Imam Thabari mengatakan bahwa seorang penakwil hendaknya memperhatikan kesesuaian ayat, *siyaq* dari ayat agar bisa meletakkan yang sesuai maksud ayat. Karena kosakata dalam bahasa Arab, berbeda *siyaq* juga berbeda makna dan maksudnya. Oleh sebab itu penakwil perlu memahami perubahan *siyaq* dalam sebuah kalimat melalui *dilālah* dari susunan kalimatnya.

Kelima, produk *ta'wīl* tidak boleh bertentangan dengan hal-hal primer dalam syariah yang bersifat tetap. Seperti menyelisihi pokok-pokok dalam agama, rukun-rukun iman, rukun Islam, dan kaidah-kaidah syariah. Apabila hasil *ta'wīl* menyelsihi hal-hal tersebut, maka *ta'wīl*nya dianggap tidak sah.

Keenam, penakwil adalah orang yang ahli dalam ilmu agama, ilmu bahasa Arab, ilmu syariah dan hukum-hukumnya, dan lain sebagainya yang menjadi

---

<sup>55</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālatāni fi al-Ta'wīl: Ma'ālimu fi al-Manhaj wa Raṣd li al-Inḥiraf*..27

syarat-syarat yang dimiliki oleh penakwil. Tujuannya adalah agar hasil dari penakwilan bisa membawa kemaslahatan bagi umat Islam baik di dunia maupun di akhirat.<sup>56</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa sumber-sumber yang digunakan dalam teori *al-ta'wīl* adalah kontruks intelektual-keilmuan seseorang penafsir, daya nalar dan kekuatan akal, penguasaan ilmu kebahasaan, memahami dinamika sejarah Arab pra-Islam dan pasca Islam mengenai aliran-aliran bangsa Arab, tipologi bahasa Arab atau uslubnya, memahami nuasa sosial-politik dan budayanya serta hal-hal lain yang mendukung. Sebagaimana yang disampaikan oleh Husain al-Dhahabi, teori *al-ta'wīl* harus dibangun melalui kajian mendalam tentang kesadaran penakwil terhadap objek kajiannya, hal ini untuk menghindari tumpang tindih opini penakwil dengan hasil ijtihad penakwil. Hal ini disebabkan karena teori *al-ta'wīl* berdiri atas ijtihad, bukan riwayat, di dalam menemukan dan menyimpulkan makna teks yang melimpah ruah.<sup>57</sup>

Selain mempertimbangkan dari segi sumber-sumber tersebut, penakwil juga perlu memahami prinsip-prinsip dalam menggunakan teori *al-ta'wīl*. Prinsip-prinsip *al-ta'wīl* berguna untuk mengantarkan penakwil menuju makna yang paling mendekati kebenaran dibandingkan makna-makna yang lain. Prinsip tersebut antara lain adalah penakwil boleh memberikan makna pada sebuah teks setelah penakwil melakukan serangkaian proses ijtihad, dan mengklasifikasi penanda-penanda di dalam teks dan di luar teks. Langkah tersebut difungsikan sebagai usaha untuk mencampai makna yang paling baik menurut penakwil.

Prinsip lainnya, penakwil harus menyadari bahwa proses ijtihad yang dilaksanakannya mempunyai kemungkinan hasil yang salah, bisa juga mempunyai kemungkinan yang benar, sebagaimana yang disampaikan oleh Ibnu Qutaybah dalam kitab *Ta'wīl Mushkil Al-Qur'an*.<sup>58</sup>

Ibnu Abbas sebagai seorang sahabat Nabi Muhammad Saw, pernah memberikan contoh terkait mekanisme penggunaan *al-ta'wīl*. Mekanisme yang dicontohkan oleh Ibnu Abbas adalah penakwil bisa memperoleh makna dari ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggabungkan dua pendekatan dari unsur bahasa dan sejarah. Unsur bahasa, Ibnu Abbas menggunakan bahasa Arab dan dialek bangsa Arab, sebelum turunnya Al-Qur'an sebagai perbandingan untuk memahami maksud Al-Qur'an. Misalnya, Ibnu Abbas menggunakan puisi, syair jahili untuk menggambarkan makna dari ayat-ayat Al-Qur'an yang sukar untuk dipahami. Sedangkan unsur sejarahnya, Ibnu Abbas menggunakan cerita-cerita dari umat Yahudi dan Nasrani yang terdokumentasi dalam kitab Taurat dan Injil. Dari contoh mekanisme Ibnu Abbas tersebut, penakwil juga perlu memahami mekanisme *ta'wīl* sebelum menggunakan *ta'wīl* sebagai teori penafsiran teks.

Demikianlah penjelasan tentang epistemologi *ta'wīl*. *Ta'wīl* tidak mendekotruksi teks al-Qur'an dan tidak mempertentangkan wahyu dengan rasionalitas. Epistemologi *ta'wīl* tetap mengakui adanya sakralitas dalam teks al-

---

<sup>56</sup> Husain Hamid Shaleh, *Al-Ta'wīl al-Lugawī fi al-Qur'an al-Karīm; Dirāsaj Dalāliyah, ...*80-87

<sup>57</sup> Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsīr al-Mufasssīrūn*, ..16-17

<sup>58</sup> Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'an, ...*17

Qur'an, namun tidak dengan epistemologi hermeneutik. Hermeneutik cenderung mendekonstruksi sakralitas teks dan memposisikan teks al-Qur'an sama dengan teks yang dikonstruksi budaya. Sehingga teks al-Qur'an sebagai wahyu dan mukjizat termarjinalkan dalam konsep epistemologi hermeneutik sehingga bisa menjauhkan penafsir dengan maksud al-Qur'an.

#### **D. Relasi Kuasa-Pengetahuan *Ta'wīl* dan Hermeneutik dalam Pemikiran Islam**

Seperti yang sudah dijelaskan di atas, bahwasannya *ta'wīl* dan hermeneutik adalah dua istilah berbeda. Namun mempunyai sisi kemiripan dalam menggali makna teks. Sisi kemiripan inilah, menjadi pedoman untuk menerjemahkan istilah hermeneutik dalam bahasa Arab dengan istilah *ta'wīl*. Dari sini, kemudian hari muncul kerancuan pemahaman dalam penggunaan dua kata tersebut, sebab setiap istilah mempunyai sejarahnya sendiri-sendiri. Sehingga terjadi tumpang-tindih epistemologi dari *ta'wīl* dan hermeneutik sebagai sebuah istilah keilmuan.

Sebelum era hermeneutik, *ta'wīl* sudah digunakan oleh umat Islam sejak era sahabat. Para sahabat sudah menggunakan *ta'wīl* sebagai alat untuk mengungkap makna tersirat teks. Seperti yang dilakukan oleh Abdullah bin Mas'ud dalam menjernihkan istilah *al-hāmil* pada Q.S. al-Talāq/65: 4. Awalnya istilah *al-hāmil* dianggap bertentangan antara sisi tersurat teks dan tersirat teks. Apakah masa iddah seorang wanita yang ditinggal wafat suaminya dalam keadaan hamil, yaitu setelah melahirkan atau tiga kali suci an, lama atau sebentar? Ayat ini apabila dilihat secara tersurat maka akan terbaca masa iddah wanita hamil adalah setelah melahirkan, dan masa iddah wanita yang ditinggal wafat suaminya adalah empat bulan sepuluh hari. Secara tersurat seperti bertentangan. Kemudian sahabat Abdullah bin Mas'ud menjawab dengan ayat yang mengkhususkan ayat tersebut, yaitu Q.S. *Al-Baqarah/2: 234*. Bahwa masa iddah wanita yang ditinggal wafat suaminya adalah empat bulan sepuluh hari.<sup>59</sup>

Adapun ijthad dari sahabat Ali terkait masa iddah perempuan yang meninggal sebab tinggal wafat suaminya dan dirinya mengandung adalah menggabungkan dua ayat tersebut dengan dalam satu penjelasan. Sahabat Ali mengatakan bahwa masa iddah perempuan atau wanita yang ditinggal wafat suaminya, ada dua pilihan. Pertama, apabila dalam keadaan hamil, maka masa iddahnya lama, yaitu setelah melahirkan anaknya. Kedua, empat bulan sepuluh hari, waktunya sebentar, yaitu bagi perempuan atau wanita yang tidak dalam keadaan hamil.

Ini adalah praktek *ta'wīl* dari para sahabat Nabi, yaitu menggunakan ayat kedua sebagai rujukan makna atau pengkhususan terhadap ayat pertama. Praktek ini dilakukan oleh Ibnu Mas'ud. Sedangkan Ali bin Abu Thalib menggunakan dua ayat tersebut sebagai dalil yang mandiri untuk menghukumi peristiwa iddah seorang perempuan yang ditinggal wafat oleh suaminya. Berangkat dari sini, bisa dipahami, bahwa praktek *ta'wīl* pada era sahabat adalah mengharmonisasikan ayat-ayat yang terkesan bertentangan dari segi *dhahirnya*, sehingga ayat-ayat tersebut tidak terjadi bertentangan lagi.

---

<sup>59</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'an al-Karīm, ...113*



Selain sahabat Ibnu Mas'ud dan sahabat Ali bin Thalib, sahabat Umar bin Khattab juga melakukan *ta'wīl*. Misalnya, ijtihad Umar bin Khattab pada Q.S Al-*Anfāl*/8: 41. Pada ayat ini, secara umumnya dipahami sebagai tata cara pembagian harta ghanimah. Seperlima untuk Allah dan rasul-Nya, seperlima lainnya untuk anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil. Pembagian ini pernah diimplementasikan oleh Rasulullah saat perang di Khaibar. Akan tetapi Umar bin Khattab punya ijtihad lain yang berbeda dari pemahaman umumnya. Harta ghanimah tidak bagikan kepada para tentara, namun dibiarkan tetap menjadi milik penduduk, namun Umar bin Khattab mewajibkan para penduduk, pemilik tanah untuk membayar pajak kepada negara, sehingga hasil dari tanah bisa digunakan untuk kepentingan negara. Kedua, mengurangi jumlah pengangguran dan pengemis, apabila tanah dari milik penduduk dibagikan kepada tentara, maka bisa menyebabkan para penduduk menjadi pengemis. Sehingga dengan minimnya pengangguran dan pengangguran, maka problem sosial bisa dihindari. Ijtihad yang dilakukan oleh Umar bin Khattab ini didasarkan pada kemasalahatan umum. Umar bin Khattab tidak melihat teks dari sisi logika bahasa saja, tapi juga melihat kepentingan publik.<sup>60</sup> Inilah bentuk-bentuk praktek di masa sahabat.

Praktek-praktek *ta'wīl* selanjutnya di era tabiin. Contohnya Imam Syaukani. Imam Syaukani pernah berpendapat bahwa apabila harta manusia dikuasi dan harga jual barang ditahan, maka tugas dari pemimpin negara adalah menjaga kemasalhatannya rakyatnya. Pemerintah tidak perlu ikut campur dalam menentukan harga pasar. Harga pasar hanya boleh ditentukan oleh pembeli dan penjual. Pemerintah bertugas menjaga ketertiban dan keamanan. Maka dari itu, selayaknya seorang pembeli tidak boleh menuntut harga barang untuk diturunkan nominalnya semurah-murahnya, begitu juga dengan penjual tidak boleh menaikkan harga barang dagangannya dengan harga sangat mahal. Sebab keduanya sama-sama saling mencari kebaikan untuk dirinya dan orang lain. Oleh sebab itu, keridhaan dari keduanya adalah prinsip utama dalam jual beli. Seperti Q.S Al-Nisa/4: 29.<sup>61</sup>

Fakta ini menunjukkan bahwa praktek-praktek *ta'wīl* sudah ada sejak dulu. *Ta'wīl* hadir sebagai sebuah alat atau metode berpikir ulama untuk mengeskplor makna tersembunyi teks. Tujuannya, tidak lain, untuk membawa kemasalahatan umat Islam pada waktu itu baik kemasalahatan duniawi maupun ukhrawi. Hal ini terjadi, sebab umat Islam seperti kehilangan kompas setelah mangkatnya Nabi Muhammad Saw., maka sejak saat itu, praktek *ta'wīl* meruyak ke permukaan oleh

---

<sup>60</sup> Fathi Darīni, *al-Manāhij al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihad bi al-Ra'yi fī Al-Tasyri' al-Islāmī*, (Lebanon, Muasasah al-Risalah, 2013), 148; Contoh *ta'wīl* Umar bin Khattab oleh Mohammad Andi Rosa dijadikan sebagai contoh tafsir kontekstual dalam tulisannya di Jurnal Holisctk dengan judul: Prinsip Dasar dan Ragam Penafsiran Kontekstual dalam Kajian Teks al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw. Mohammad Andi Rosa, "Prinsip Dasar dan Ragam Penafsiran Kontekstual dalam Kajian Teks al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw," Jurnal Holistic al-Hadis, 1, (2015),174 ; Sedangkan dalam pandangan Abdullah Saed dalam bukunya Penafsiran Kontestualitas atas Al-Qur'an menanggapi bahwa Umar bin Khattab adalah tokoh yang memperkenalkan cara penafsiran bi -ra'yi. Abdullah Saed, terj. Lien Iffah Naf'atun dan Ari Henri, *Penafsiran Kontekstualitas atas Al-Qur'an*,... 128

<sup>61</sup> Fathi Darīni, *al-Manāhid al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihad bi al-Ra'yi fī Al-Tasyri' al-Islāmī*, ... 149

para sahabat, tabiin dan para ulama. Hingga kemudian dirumuskan kaidah-kaidah *ta'wīl* yang teradapat ilmu usul fikih dan ilmu kalam.

Sayangnya pada era modern saat ini, seolah-olah umat Islam tidak mempunyai metode tafsir yang hebat seperti hermeneutik. Sehingga intelektual modern mengimpor metode tersebut ke dalam wacana Islam sebagai alat untuk mengkontekstualisasikan ajaran Islam di era modern. Pakem-pakem yang lahir dari tradisi *ta'wīl* salaf ditinggalkan sebab dianggap tidak mampu untuk menampung wacana modern. Di sini terjadi pembiasaan akan tujuan dibalik penggunaan hermeneutik di dalam wacana keagamaan umat Islam. Oleh sebab itu, Ibrahim Syarif mengatakan bahwa masifnya penggunaan metode Barat sebagai alat untuk membaca wacana agama Islam sebagai hegemoni intelektual Barat terhadap umat Islam. Umat Islam harus tunduk terhadap wacana dari Barat, sebab salah satu tujuan dari wacana Barat adalah menaklukkan umat Islam dengan mengubah prinsip-prinsip ajaran agama Islam dan menguasai sumber ilmu pengetahuannya, yaitu menguasai Al-Qur'an dan hadis. Kemudian keduanya dirubah sesuai kepentingan dari Barat.<sup>62</sup>

Abu Hayyan at-Tawhidi 923-1023 H. mempunyai definisi menarik terkait *ta'wīl*. *Ta'wīl* menurut Abu Hayyan at-Tawhidi adalah metode berpikir yang digunakan untuk menyusun pemikiran sistematis, terstruktur dan mandiri dari jerat-jerat taklid buta terhadap pemikiran lain.<sup>63</sup> Definisi ini menjadi penanda bahwa *ta'wīl* sebelum era modern sudah menjadi metode berpikir sistematis untuk menafsirkan teks agama. Kemudian maraknya kajian ilmu kalam, khususnya setelah lahirnya kelompok Muktaẓilah, *ta'wīl* menyempit definisi dan ruang cakupannya. *Ta'wīl* menjadi teori yang beroperasi dalam bidang memalingkan makna teks dhahir ke makna batin saja.<sup>64</sup>

Efek dari penyempitan makna *ta'wīl*, umat Islam seakan-akan anti dalam menggunakan *ta'wīl* sebagai metode penafsiran. Para tokoh umat Islam lebih memilih istilah lain untuk mengutarakan penafsiran dengan istilah kontesktual dan hermeneutik. *Ta'wīl* dianggap membawa kesesatan terhadap umat Islam dan menjerumuskan umat Islam ke dalam jurang kesyirikan dan ke atheis-an. Mereka lupa, umat Islam, bahwa Allah memerintahkan hamba-Nya untuk memaksimalkan potensi akal untuk mencari pelajaran-pelajaran dari segala ciptaan-Nya sehingga Allah menaikkan derajatnya.

Penyempitan terhadap istilah *ta'wīl* menyebabkan *ta'wīl* kehilangan perannya sebagai metode berpikir sistematis. Pada sisi lain, istilah *ta'wīl* lebih dikenal perannya setelah digunakan oleh kelompok Muktaẓilah sebagai sistem menafsirkan teks agama. Muktaẓilah menggunakan *ta'wīl* sebagai cara untuk membela kelompoknya dari tuduhan salah dari kelompok lain. Hal yang sama juga

---

<sup>62</sup> Ibrahim Syarif, *Ittijāhātu al-Tajdīd fi al-Tafsīr al-Qur'an*,...32-51; Sayyid Muhammad Husain Fadhlullah dkk, *Qirāāt mu'āṣirah fi al-Naṣ al-Qur'ānī*, (Beirut, Maktabah Mukmin Quraish, 2008), 193-230

<sup>63</sup> 'Isam Baha, al-Kalām 'alā al-Kalām Qirāatu fi Fikri Abī Hayyan Al-Adabī, (Kairo, Majalah, Haiah Ammah, jilid 14, 1995) 196

<sup>64</sup> Adil Khalaf Abdul Aziz, *Falsafah al-Ta'wīl 'Inda Abī Hayyān al-Tawhidī*, (Kairo, Haiah Masriyah al-Ammah, 2017), 17-18

dilakukan oleh kelompok Syiah, menggunakan *ta'wīl* sebagai cara untuk membela kepentingan dan tujuan kelompoknya berdasarkan teks agama.

Pada fase ini, *ta'wīl* telah kehilangan fungsinya dan terputus sifat objektifnya. Namun dicermati lebih dalam, *ta'wīl* telah berubah menjadi pengontrol kekuasaan ilmu Islam di era Muktazilah dan Syiah sehingga menyebabkan dominasi ilmu-ilmu Islam atas ilmu luar Islam. Ilmu Islam mengalami masa kejayaan dan berkuasa atas perkembangan ilmu pengetahuan. Maka dapat dimengerti, bahwa era dulu, semakin pandai seseorang menggunakan *ta'wīl* maka semakin berkuasa dia dalam memberikan pengaruh terhadap perkembangan pemikiran Islam di waktu itu.

Hal ini juga yang terjadi pada hermeneutik. Hermeneutik pertama kali dikenalkan oleh Hasan Hanafi dalam karyanya berjudul *Les Methodes d'Exegese, Essai sur La Science des Fondements de la Comprehension, Ilm Usūl al-Fiqh* (1965). Hasan Hanafi ingin menunjukkan penguasaannya terhadap bidang hukum dengan mencoba melepaskan sisi positivitas hukum Islam. Hukum Islam dianggap rigid, tidak berkembang. Salah satu penyebab tidak berkembangnya hukum Islam adalah metode ijtihadnya. Melalui hermeneutik, Hasan Hanafi berharap bisa mengkontekstualisasikan hukum Islam sesuai spirit modern.<sup>65</sup>

Bentuk relasi kuasa dan pengetahuan hermeneutik meresap dalam tradisi ilmu Islam adalah munculnya kekaguman Prof. K. Yudian Wahyudi Ph. D atas wacana Hasan Hanafi terkait hermeneutik Al-Qur'anya. Yudian Wahyudi sangat memuji ide-ide yang disampaikan oleh Hasan Hanafi. Yudian Wahyudi menganggap bahwa Hasan Hanafi setara dengan seorang mujtahid dan menganggap bahwa al-Azhar sebagai kaum mandul.<sup>66</sup> Sehingga tidak mengherankan apabila UIN SUKA, notabennya tempat bernaung Yudian Wahyudi, menjadikan hermeneutik sebagai kurikulum pelajaran kuliah di Universitas UIN SUKA. Mulai dari sini, UIN SUKA, sebagai laboratorium pendisiplinan wacana hermeneutik untuk umat Islam, dan Yudian Wahyudi bersama murid-murid dan koleganya di UIN SUKA sebagai kontrol aktivitas hermeneutik, serta menyiapkan sarana pra sarana agar pendisiplinan wacana hermeneutik menjadi lebih baik. Alhasil, UIN SUKA dikenal sebagai salah satu agen mencucuar metode hermeneutik diterapkan sebagai teori tafsir Al-Qur'an di Indonesia.<sup>67</sup>

Mencermati dari sisi lain ,hermeneutik juga menjadi pilihan favorit pemikir Islam di Timur Tengah, semisal Muhammad Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Muhammad Sahrur. Hal ini menunjukkan bahwa ide

---

<sup>65</sup> Sahiron Syamsuddin, DKK, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta, Islamika, 2003), 60

<sup>66</sup> Yudian Wahyudi, *Senam Hermeneutik Bersama Hasan Hanafi*, dalam *Hermeneutika Al-Qur'an* oleh Hasan Hanafi, ( Yogyakarta, Pesantren Nawasea Press, 2009), xvii-xxxi

<sup>67</sup>Perhatikan buku-buku yang diterbitkan oleh dosen-dosen dari UIN SUKA yang antusias menyuarakan hermeneutika. Di sini terlihat jalinan kuasa hermeneutika sebagai pengetahuan untuk mengontrol pemikiran umat Islam modern. M. Amin Abdullah, *Islamic Studies: Pendekatan Intregatif-Interkoneksi*, ( Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2012), 244-285

hermeneutik sangat berpengaruh terhadap perkembangan ilmu-ilmu Islam di zaman modern, sebagai metode *ta'wīl* sangat berpengaruh di abad pertengahan. Pilihan mereka terkait hermeneutik, didukung oleh penerbitan karya-karya mereka yang menjamur di Mesir dan kawasan Timur Tengah pada umumnya. Masyarakat umum bisa menjumpai karya-karya tersebut di rak-rak toko buku dengan harga yang terjangkau. Selanjutnya, pemikiran mereka didukung oleh stasiun televisi yang mengundang mereka untuk menjadi nara sumber terkait rekonstruksi pemikiran Islam. Dukungan-dukungan tersebut menjadi salah satu faktor hermeneutik mendominasi wacana keilmuan di Mesir pada khususnya dan di Timur Tengah pada umumnya.<sup>68</sup>

Menurut Khalid bin Abdul Aziz al-Saef, munculnya fenomena maraknya penggunaan metode dari Barat dan Eropa sudah dimulai sejak penjajahan Napoleon. Napoleon tidak hanya membawa prajurit, tapi juga membawa ilmuwan ketika berada di Mesir. Kemudian Ali Pasha, selaku pemimpin rakyat Mesir, mengirim delegasi untuk belajar ke Prancis, yaitu Rifa'ah Tahtawi dan beberapa pemuda lainnya ke Eropa. Setelah periode tersebut, munculnya Thaha Husain mencoba menerapkan pendekatan historisitas dan sosiologi ke dalam kritik sastra dan diikuti oleh Ahmad Amin, murid dari Thaha Husain. Kemudian tokoh dari luar Islam, ada Sibli Samuel, Ya'qub Sorof, Faris Namr, Jirji Zidan, Farah Anton, dan lainnya. Mereka mempunyai peran strategis dalam mengenalkan ilmu Barat di Mesir, yaitu melalui media massa dan intansi-intansi sosial yang ada di Mesir. Fakta ini menunjukkan, perang wacana Islam dan Barat selalu bergulir meski tidak dalam bentuk perang militer. Barat selalu mengawasi perkembangan intelektual muslim di manapun berada. Mereka tidak akan membiarkan ilmu Islam berkembang lagi seperti dahulu berada di atas mereka.<sup>69</sup>

Khalid bin Abdul Aziz membagi dua periode perubahan *ta'wīl*. Pertama, *ta'wīl* yang penggunaan istilah sama sesuai dengan signifikansi makna bahasa aslinya. Kedua, *ta'wīl* yang menjadi istilah baru dan membawa signifikansi penandanya sesuai dengan peristiwa modern-kontemporer. Istilah *ta'wīl* di periode kedua ini tidak ditemukan dalam kajian literatur ulama salaf. Istilah *ta'wīl* di era baru ini, menurutnya adalah sesuatu yang benar-benar baru.

Umumnya, istilah *ta'wīl* ditundukkan dalam kaidah-kaidah dan standar untuk membantu kelompok dalam Islam dalam mewacanakan pemikirannya tentang ajaran Islam. *Ta'wīl* berorientasi pada teks-teks agama. *Ta'wīl* tidak menjadi alat untuk memahami teks secara umum. Namun dalam periode kedua, *ta'wīl* digunakan sebagai metode, perangkat dan pendekatan untuk memahami teks. *Ta'wīl* tidak sekedar menjelaskan makna yang tersembunyi, tapi metode untuk membongkar struktur teks beserta tujuan-tujuannya. Sehingga pada periode

---

<sup>68</sup> Fakta ini sudah menjadi rahasia umum, terutama di periode abad 20, pemikir muslim di Mesir hampir rata-rata terpengaruh dengan gagasan sosialis. Muhammad Alī Abū Hind, *Masyrūu al-Nahdah baina al-Islām wa Al-Māniyyah*, (Kairo, Dar Salam, 2010), 49-60;

<sup>69</sup> Khalid bin Abdul Aziz Al-Saef, *Zāhiratu al-Ta'wīl al-Hadīṣah fī al-Fikri al-Arabīy al-Mu'āṣir: Dirāsāt Nadiyah Islamiyyah*, (Jeddah, Markaz al-Ta'ṣil li al-Dirāṣah al-Buḥūs, 2015), 141-158

kedua ini, seakan-akan *ta'wīl* telah menjadi ilmu yang mandiri dan bisa digunakan untuk menafsirkan ilmu-ilmu kemanusiaan secara umum.

Perubahan dan perkembangan yang dialami oleh *ta'wīl* mempunyai kesamaan dengan metode hermeneutik. Awalnya metode hermeneutik digunakan sebagai alat tafsir kitab suci, kemudian hermeneutik berubah menjadi teori tafsir sosial. Peristiwa ini juga dialami oleh *ta'wīl*, awalnya digunakan oleh kelompok Islam untuk menafsirkan teks Al-Qur'an demi kepentingan mereka, kemudian di era modern, *ta'wīl* dilepaskan dari belenggu teologi. Oleh sebab, dalam wacana pemikiran Islam Arab kontemporer, teori tafsir modern seringkali disinonimkan antara hermeneutik, takwil, dekonstruksi, dan pendekatan ilmu kontemporer lain. Maka tidak mengherankan apabila dalam wacana tafsir Al-Qur'an, muncul penafsiran teks Al-Qur'an menggunakan metode ilmu sosial dengan pendekatan psikologi, sosiologi ataupun pendekatan ilmu lainnya. Ini menandai bahwa *ta'wīl* di era modern, mempunyai perbedaan yang mendasar dengan *ta'wīl* dari tradisi ilmu tradisional.<sup>70</sup>

Berangkat dari uraian ini, setiap kemajuan ilmu tidak bisa lepas dari pengaruh Barat atas Islam. Hal ini menunjukkan betapa mendalamnya kaum intelektual Barat, khususnya Orientalis, menguasai pengetahuan umat Islam, sehingga mereka bisa mengarahkan generasi umat Islam mencintai produk Barat, dibandingkan mencintai tradisi asli Islam.

Barat telah berhasil menanamkan metode hermeneutik sebagai metode ilmiah tertinggi dibandingkan *ta'wīl*. Meski secara relasi-kuasa, keduanya sama-sama digunakan sebagai teknik untuk mengontrol suatu peradaban dan mengawasinya. Keduanya tidak hanya sekedar istilah, namun juga pengetahuan untuk menelanjangi setiap sel dari pengetahuan umat Islam. Kemudian pengetahuan tersebut dipisahkan dari induknya agar paradigma dan pondasi ilmu pengetahuan Islam menjadi lemah. Sehingga Barat bisa mengatur lajunya umat Islam sesuai agenda Barat dan membebek setiap metode ilmiah yang dilahirkan dari tradisi Barat. Oleh sebab itu, *ta'wīl* tidak boleh lenyap dalam wacana tradisi pemikiran Islam.

---

<sup>70</sup> Khalid bin Abdul Aziz Al-Saef, *Zāhiratu al-Ta'wīl al-Hadīshah fī al-Fikri al-Arabī al-Mu'āshir: Dirāsah Nadiyah Islamiyyah*,...36

### BAB III

## TA'WĪL AL-MAQĀŠIDI MUHAMMAD SĀLIM ABŪ 'ĀŠĪ

*Ta'wīl al-maqāšidi* adalah istilah baru dalam wacana keilmuan Islam. Istilah ini lahir awalnya berasal dari tokoh-tokoh intelektual modern yang berusaha untuk mencari metode alternatif sebagai langkah penting dalam melakukan kontekstualisasi pemikiran Islam di era modern-kontemporer ini. Awal maksud dari *ta'wīl al-maqāšidi* tidak lain adalah usaha untuk mengeksklore lebih mendalam terkait makna-makna dibalik huruf Al-Qur'an untuk menemukan 'ruh' dari Al-Qur'an dan meletakkan tujuan-tujuan yang telah Allah Swt berikan dalam pokok masalah dari ayat-ayat tersebut.

Pada mulanya, prinsip dari *ta'wīl al-maqāšidi* adalah menyandarkan segala sesuatu pada kaidah kemalalahan yang bisa fleksibel setiap zaman. Apabila zaman telah berubah, maka kemaslahatan juga mengalami perubahan. Memahami faktor-faktor yang menyebabkan perubahan pada setiap zaman, termasuk bagian dari memahami kemaslahatan yang sesuai zamannya. Namun pada perjalannya, prinsip kemaslahatan dalam *ta'wīl al-maqāšidi* tidak selaras dengan prinsip-prinsip pokok dalam agama Islam yang bersifat tetap sehingga menyebabkan adu wacanaa terkait hal yang diperbolehkan berubah dalam agama dan hal yang tidak diperbolehkan. Berangkat dari adu wacana tersebut, lahir wacana tandingan dari Muhammad Sālim Abū Āšī terkait *ta'wīl al-maqāšidi* sebagai upaya untuk menawarkan metode yang sesuai untuk menggali *maqāšid* dalam teks Al-Qur'an. Untuk mengantarkan pada konsep tersebut, penulis akan *merivew* terlebih dahulu latar belakang dan biografi dari Muhammad Sālim Abū Āšī.

Pada bab ini dibagi menjadi dua hal penting, pertama tentang sketsa biografi Muhammad Sālim Abū Āšī terkait, karya, jaringan intelektualnya, latar belakang sosial yang mempengaruhinya dan wacana politik keagamaan di Mesir yang membentuk pemikirannya. Kedua, terminologi *maqāšid* secara umum dan secara khussu dari konsep *ta'wīl al-maqāšidi* Muhammad Sālim Abū Āšī beserta dasar-dasar dari *ta'wīl al-maqāšidinya*.

#### A. Sketsa Biografi Intelektual Muhammad Sālim Abū Āšī, Karya dan Jejaring Intelektualnya

##### 1. Biografi dan Karya

Muhammad Sālim Abū Āšī adalah orang yang dilahirkan di Mesir, menjadi seorang pemikir yang tumbuh dan berkembang dari meja pendidikan Universitas Al-Azhar. Universitas al-Azhar adalah salah satu Universitas tertua di dunia dalam mengajarkan ilmu-ilmu keislaman dan salah satu Universtas yang menjadi benteng, melindungi umat dari wacana gerakan radikalisme dalam beragama. Di Universitas tersebut, Muhammad Sālim Abū Āšī mendalami ilmu-ilmu keislaman secara umum dan bertemu dengan tokoh-tokoh besar yang berpengaruh terhadap perkembangan intelektualnya sehingga mendorongnya untuk mendalami ilmu tafsir Al-Qur'an sebagai keahlian ilmu pengetahuannya.

Muhammad Sālim Abū Āṣī dilahirkan pada tahun 1962 tanggal 20 Maret. Pada masa ini, kondisi sosial-keagamaan Mesir sedang mengalami transisi. Mesir sebelumnya bersistem kerajaan yang menginduk pada peraturan dari kerajaan Turki Usmani, kemudian merdeka dari penjajah pada tahun 1922 dari cengkraman Inggris, dan berkembang menjadi negara yang republik setelah terjadi revolusi pada tahun 1948 dari kerajaan Faruk yang menjadi boneka dari Inggris. Tepatnya pada tahun 1953 negara Mesir resmi menggunakan sistem republik sebagai konsep negaranya. Muhammad Sālim Abū Āṣī tumbuh dalam situasi pergolakan politik, wacana keagamaan dan pemikiran Islam yang saling berebut dominasi dan kuasa. Maka tidak heran, kondisi ini memberikan corak beragam terhadap pemikiran Muhammad Sālim Abū Āṣī didepanya.

Muhammad Sālim Abū Āṣī memulai pendidikan dari tingkat Tk hingga SD di sekolah yang dikelola oleh Menteri Pendidikan. Pada masa-masa pendidikan dasar ini, Muhammad Sālim Abū Āṣī dikenalkan dengan seseorang tokoh moderat yang terkenal dengan keutamaan dan perjuangannya. Tokoh tersebut adalah seorang pendakwah yang terkenal, Syekh Abdul Hamid Kosyik. Tokoh ini terkenal dengan kefasihan bahasa Arabnya, mudah dicerna, dan mengandung kesastraan. Muhammad Sālim Abū Āṣī tumbuh berada di dalam pendidikan dan pengawasannya. Salah bukti bahwa keduanya mempunyai hubungan yang erat adalah berhasilnya Muhammad Sālim Abu Āṣī dalam menyelesaikan pembacaannya terhadap kitab Qathru Nada karya Ibnu Hisyam sebagai salah satu contoh, dihadap Syekh Abdul Hamid Kosyik.

Setelah menamatkan dari pendidikan dasar dari sekolah yang dikelola oleh Menteri Pendidikan, Muhammad Sālim Abū Āṣī melanjutkan pendidikan menengah di Al-Azhar. Pada jenjang sekolah menengah, Muhammad Sālim Abū Āṣī tidak puas belajar hanya dalam kelas, Muhammad Sālim Abū Āṣī mengikuti pelajaran yang disampaikan di aula-aula *ma'had-ma'had* yang dimiliki oleh al-Azhar dan berkunjung ke rumah-rumah guru yang menjadi pengajar di al-Azhar untuk mengambil ilmu-ilmu mereka.

Setelah selesai dari jenjang menengah dan atas, Muhammad Sālim Abū Āṣī melanjutkan pendidikan ke jenjang lebih tinggi, yaitu S1 di universitas al-Azhar. Pada jenjang ini, Muhammad Sālim Abū Āṣī mendekati diri kepada ulama dan tokoh intelektual di universitas al-Azhar, khususnya Prof. Dr. Muhammad Abdul Mun'im al-Qi'i, guru besar dari fakultas Ushuluddin jurusan Tafsir, menjadi guru sekaligus orang tua bagi Muhammad Sālim Abū Āṣī. Melalui Prof. Dr. Muhammad Abdul Mun'im al-Qi'i, Muhammad Sālim Abū Āṣī mengambil banyak manfaat darinya, terutama membantunya di dalam memperoleh gelar magisternya yang mengambil judul tesis *Tafsīr Āyāt al-Syart fī al-Qur'ān al-Karīm*. Hal ini menunjukkan adanya hubungan yang kuat antara Muhammad Sālim Abū Āṣī dengan Prof. Dr. Muhamad Abdul Mun'im al-Qi'i hingga selesai ujian tesis, prof. Dr. Muhammad Abdul Mun'im al-Qi'i menangis antara bahagia dan sedih.

Ulama kedua yang berpengaruh terhadap perkembangan intelektual Muhammad Sālim Abū Āṣī adalah Prof. Dr. Ibrahim ar-Rahman Khalifah. Tokoh kedua ini selalu ada dan mempunyai hubungan yang kuat dengan Muhammad Sālim Abū Āṣī sebagaimana hubungan anak kepada ayahnya.

Prof. Dr. Ibrahim Khalifah menjadi pembimbing Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī dalam menulis risalah doctoral dengan mengambil judul *Al-Ta’līl fī al-Qur’ān al-Karīm dirāsatan wa tafsīran*. Hubungan keduanya menjadi satu bukti betapa kuatnya pengaruhnya Prof. Dr. Ibrahim Khalifah terhadap dirinya, hingga Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī menuliskan tentang gurunya dengan pernyataan bahwa gurunya adalah seorang guru yang menguasai ilmu *al-manqūl wa al-ma’qūl*. Melalui gurunya tersebut, dirinya, Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī, menstaashihkan segala persoalannya dan ilmunya kepadanya. Menurutnya, gurunya telah membuka-kkan pintu keilmuannya kepadanya, sehingga dirinya banyak mengambil manfaat darinya.<sup>1</sup>

Berikut Daftar pendidikannya:

1. Lulus dari Universitas al-Azhar strata s1 pada tahun 1986 M.
2. Lulus dari Universitas al-Azhar Fakultas Uşūluddin pada tahun 1990 M.
3. Memperoleh gelar Doktor dari Universitas al-Azhar Fakultas Uşūluddin pada tahun 1993 disertai rekomendasi untuk dicetak.
4. Menjadi dosen pembantu di Fakultas Uşūluddin Universitas Al-Azhar Kairo pada tahun 1992-1994 M.
5. Guru pengajar di Fakultas Uşūluddin Universitas al-Azhar pada tahun 1994-1999 M.
6. Dosen pengajar di Fakultas Syariah wa al-Qanūn di Universitas Misqāt Oman pada tahun 1997 M.
7. Dosen luar biasa Fakultas Uşūluddin Kairo dan Syariah wa al-Qanūn di Misqāt Oman pada tahun 1999 M.
8. KAJUR Uşūluddin di Fakultas Syariah wa al-Qanūn Universitas Misqāt
9. Dosen Fakultas Universitas al-Azhar di Kairo 2004 M.
10. Dosen Fakultas Syariah dan Kajian Keislaman di Universitas Qatar
11. Dosen luar biasa di Universitas Islam Internasional di India 2002 M.
12. Anggota panitia seminar ilmiah di dua Fakultas Uşūluddin di Kairo dan Syariah wa al-Qanūn di Misqāt 1999-2003 M.
13. Anggota Studi Ilmiah di Fakultas Syariah wa al-Qanūn di Misqāt 1999-2003 M.
14. Anggota penelitian al-Syariah di Lembaga Bahasa Arab Kairo
15. Anggota Panitia Eksiklopedia Perbedaan Kelompok-kelompok Islam di Lembaga Majlis A’lā li al-Syuūn al-Islāmiyyah
16. Anggota panitia seminar ilmiah di Uşūluddin Fakultas Syariah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah DI Universtas Qatar.<sup>2</sup>

Adapun guru-gurunya di antaranya:

1. Al-Imām Zakkiyyuddin Ibrahim

---

<sup>1</sup> Asyraf Saad Mahmūd, *Syaikhina al-Ustāz Sālim Abū ‘Āṣī, dalam ‘Ulūm al-Qur’an ‘Inda Syatibī min Khilālī Kitābihi al-Muwāfaqāt* oleh Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī. 5-10, Kairo, Dar Al-Bashair, 2005

<sup>2</sup>Asyraf Saad Mahmud, pengantar: Syaikhina al-Ustāz al-Duktūr Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam buku ‘Ulūm al-Qur’ān min Khilālī Kitābihi li al-Muwāfaqāt, Muhammad Sālim Abū Āṣī, (Kairo, Dar Bashāir, 2005), 9



2. Syekh al-Alāmah Ahmad Fahmī Abu Sanah, dosen Ilmu Usul Fikih
3. Syekh Abdul al-‘Āl Dosen Fikih Hanafī
4. Syekh Abdul Jalil Qaransyawī, dosen Fakultas Syariah
5. Syekh Kaḥīl, Dosen Gramatikal Arab
6. Syekh Abū Nur Zuhair, Dosen Usul Fikih
7. Syekh Mustafa ‘Imrān, dosen Ilmu Kalam dan Mantik
8. Syekh Ibrahim Khalifah, Guru Besar ilmu Tafsīr di Universitas al-Azhar
9. Syekh Ramadhan al-Buthi,
10. Syekh Muhammad Ghazali
11. Syekh Dr. Nurrudin ‘Ithr

Selain mengajar, Muhammad Sālim Abū ‘Āṣ juga produktif dalam berkarya. Beberapa di antara karyanya, antara lain sebagai berikut:

1. *Ba‘du Afkār Ibnu Taimiyah fī al-‘Aqīdah ‘Arḍun wa Taḥlīlun,*
2. *‘Ulūm al-Qur’ān ‘Inda al-Syātibi min Khilāli Kitābihi al-Muwāfaqāt,*
3. *Tafsīr Ayāt al-Syarat fī al-Qur’ān al-Karīm,*
4. *Al-Ta‘līl fī al-Qur’ān wa al-Sunnah,*
5. *Al-Mustasfā fī ‘Ulūm al-Qur’ān,*
6. *Asbābu al-Nuzū:*
7. *Tahḍīdu Mafāhīm waraddu Syubhātīn,*
8. *Lā Ya’tūna bimislihi: Dirāsatan fī I’jāzi al-Qur’ān,*
9. *Awraqū Uṣūliyatīn,*
10. *Fatāwā al-Syaikh Bakhīt al-Muḥīṭ: Jam’un wa Taḥqīqun,*
11. *Lā Raiba Fīh: Naqḍu Awhāmi Ḥaula al-Qur’āni,*
12. *Maqālāt fī al-Ta’wīl: Ma’ālimu fī al-Manhaj wa Raṣḍu li al-Inḥirāf,*
13. *Aḍwā’u ‘Alā Ta’wīli Musykili al-Qur’ān liibni Qutaibah,*
14. *Fahmu Juzūri al-Bayān li al-Syaikh Gazlān, Al-Nabā’ al-‘Azīm: Haqāiqūn wa Tajalliyātun,*
15. *al-Madkhāl li Qirāti Bida’i al-Taf’Āṣīr.*
16. *Da’wā Tarīkhiyatu al-Naṣ al-Qur’āni: Taḥlīlu wa Ta’qībun,*
17. *Da’wā al-Qur’ān ilā al-‘Aqīdah*
18. *Manāsyiu al-Dilālah fī al-Qur’ān al-Karīm*
19. *Min Mawāfīni al-Zilali fī Tafsīr al-Qur’ān*
20. *Asy’ariyun Anā: Madākhilun wa Masāilun.*<sup>3</sup>

## 2. Jaringan Intelektual Muhammad Sālim Abū Āṣī

Sebagaimana yang sudah penulis jelaskan di biografi singkat di atas, Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī mempunyai guru yang membimbingnya sejak masih di pendidikan dasar adalah seorang pendakwah yang terkenal, yaitu Abdul Hamid Kishk. Abdul Hamd Kishk seorang tokoh pendakwah, juga seorang ulama yang mempunyai karya berjumlah 108. Salah satu di antaranya karya tentang tafsir Al-Qur’an yang berjudul fī Riḥāb Al-Qur’ān. Selain aktif dalam berdakwah, Abdul Hamd Kishk juga aktif dalam hal berpolitik. Salah satu kegiatan politik yang dilakukan olehnya adalah beroposisi dengan gerakan

<sup>3</sup> [https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد\\_سالم\\_أبو-عاصي](https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_سالم_أبو-عاصي)

politik Ikhwanul Muslimin dan Jamal Abdul Nasr. Abdul Hamd Kishk mencoba bersikap moderat dalam segala hal, seperti membela hukuman yang dijatuhkan terhadap Sayyid Qutub oleh Jamal Abdul Nasr. Namun dalam satu sisi, Abdul Hamd Kischk tidak setuju gerakan Sayyid Qutub yang radikal.<sup>4</sup>

Pada tahun 1957, Abdul Hamd Kishk menjadi kaprodi di fakultas Ushuluddin. Hal ini menunjukkan aktivitasnya yang padat selain berdakwah, juga berkontribusi dalam pembangunan pendidikan. Meski telah menjadi kaprodi, tidak menghalangi Abdul Hamd Kishk untuk tetap berdakwah di masjid, maka pada tahun 1961, setelah berhenti dari kaprodi di fakultas Ushuluddin, Abdul Hamd Kischk melanjutkan dakwahnya di masjid-masjid, terutama di Masjid kawasan jalan Masr dan Sudan hingga pada tahun 1981, karena dirinya dilarang untuk menyampaikan pidato-pidato di masjid. Berawal dari dilarangnya menyampaikan khutbah ini, Abdul Hamid Kischk mengabdikan dirinya untuk menekuni Al-Qur'an, hingga melahirkan karya tafsir Al-Qur'an yang dinamakan *Fī Rihāb al-Tāfsīr*.<sup>5</sup>

Melalui karya tersebut, Abdul Hamid Kischk menyampaikan kepeduliannya terhadap pendidikan. Dalam kitab tersebut Abdul Hamid Kischk mencoba menuliskan konsep-konsep pendidikan yang bersumber dari Al-Qur'an. Ide ini dituliskan setelah Abdul Hamid Kischk menjalani kehidupan di penjara. Abdul Hamid Kischk mencoba membuktikan bahwa gagasan dari Al-Qur'an bisa bersaing dengan gagasan modern dari kaum intelektual di masanya. Situasi ini juga dilukiskan oleh Syekh Ahmad Tayyib, Grand Syekh Azhar saat ini pada saat memberikan kata pengantar atas bantahan terhadap buku Hasan Hanafi tentang *Turāst wa tajdīd* bahwa 3 abad sebelumnya hingga di masa mudanya, para intelektual Mesir pada waktu itu sedang dilanda pemikiran sosialis-marxis. Efek dari pemikiran tersebut, marak ide yang menyuarakan pembaharuan dalam Islam.<sup>6</sup>

Selain dari Abdul Hmaid Kischk, Muhammad Sālim Abū 'Āsī membangun jejaring intelektual dengan ulama-ulama yang ahli dalam bidang fikih dan usul fikih. Semisal Dr. Ahmad Fahmi Abu Sanah dan Dr. Abdul Jalil Qaransawi. Dalam bidang ilmu bahasa, Muhammad Sālim Abū 'Āsī juga membangun jejaring intelektual dengan tokoh-tokoh ulama *lugah*. Semisal, Prof. Dr. Ibrahim Ali Abu Khasyab, Yusuf Daba', Ahmad Hisi Kahl. Hal ini menunjukkan jejaring intelektual yang dibangun oleh Muhammad Sālim Abū 'Āsī sangat luas. Ini menjadi bukti bahwa keilmuan yang dikuasai lintas fakultas dan jurusan.

Dr. Ahmad Fahmi Abu Sannah dikenal sebagai ulama usul fikih yang mampu menyederhanakan pembahasan usul fikih menjadi lebih mudah diterima oleh para murid. Umumnya, materi usul fikih dikenal sebagai materi yang susah untuk dipahami oleh pelajar muslim baik dari usul fikih jumbuh maupun dari madhab Hanafi. Namun, Dr. Ahmad Fahmi Abu Sunnah mampu

---

<sup>4</sup> <https://www.kalamullah.com/angels.html>

<sup>5</sup> Ahmad Yahya, kata pengantar *Fi Rihāb al-Tāfsīr*, (Kairo, Maktabah al-Ashri al-Hadis, tt), xi

<sup>6</sup> Ahmad Tayyib, *al-Turāst wa Tajdīd*, (Kairo, Majalah Azhar, 2014), 3-17

menggabungkan dua metode tersebut dalam *muhadharahnya* tentang usul fikih. Hal ini nantinya bisa dilihat dari karya Muhammad Sālim Abū Āṣī yang selalu menggabungkan dua materi usul fikih, dari usul fikih jumhur dan usul fikih hanafi.<sup>7</sup> Fakta ini menunjukkan bahwa Dr. Ahmad Fahmi Abu Sunnah pemikirannya berpengaruh terhadap perkembangan intelektualnya Muhammad Sālim Ābū Āsi.

Hal istimewa dari Dr. Ahmad Fahmi selain aktif di pendidikan Universitas al-Azhar, juga mengajar di Madrasah di Makkah dan Irak. Pemikirannya cukup diterima dari berbagai kalangan madhab karena keluasa ilmu pengetahuannya. Tokoh ulama dari Syiria, Muhammad Abu Zahroh, tidak segan-segan mengajak Dr. Ahmad Fahmi Abu Sannah untuk berkontribusi dalam membuat ensiklopedia Sunnah. Permintaan dari Muhammad Abu Zahroh menunjukkan pengakuan ulama luar Mesir atas ilmu pengetahuan yang dimiliki oleh Dr. Ahmad Fahmi Abu Sannah.<sup>8</sup>

Dr. Ahmad Fahmi Abu Sannah mempunyai karya tulis yang jumlahnya kurang lebih ada 13 buah. Semuanya buku tersebut kurang lebih condong ke dalam pembahasan ilmu usul fikih. Seperti risalah doktorolnya tentang *urf* dan adat dalam hukum Islam. Dalam karya lain, Dr. Ahmad Fahmi Abu Sannah, pemikirannya condong berkaitan topik *Maqāsid al-Syarīah*, fikih keluarga, ilmu ekonomi, hak-hak perempuan dalam politik dan usul fikih secara umum. Lingkaran ini membentuk kepribadian Muhammad Sālim Ābū ‘Āṣī menjadi intelektual yang ahli dalam segala bidang ilmu agama Islam.

Tokoh usul fikih selanjutnya yang berperan membentuk pemikiran Muhammad Sālim Ābū ‘Āṣī dalam bidang usul fikih adalah Dr. Jalil Qoransawi. Tokoh ini lahir di negara Mesir pada tahun 1908 bulan Februari. Kemudian Dr. Jalil Qoransawi mendapat gelar profesor, Dr dari Universitas al-Azhar pada tahun 1946 dan meninggal pada tahun 2001. Dan di antara murid Dr. Jalil Qoransawi yang pemikirannya menyebar dan mempunyai pengaruh di abad 21 adalah Syekh Ali Jum’ah, yang pernah menjabat menjadi mufti Mesir.<sup>9</sup>

Selanjutnya jejaring intelektual yang berperan penting dalam membangun pemikiran Muhammad Sālim Ābū ‘Āṣī adalah Syekh Nurudin Itr, Syekh Said Ramadhan al-Buthy dan Syekh Muhammad Ghazali. Ketiga tokoh dikenal sebagai tokoh moderat dalam agama Islam. Misalnya Syekh Said Ramadhan al-Buthi, menentang gagasan pemahaman teks agama secara literal. Karena pemahaman secara literal bisa menyebabkan hancurnya sifat inklusifitas Islam sebagai agama pembawa rahmah untuk semesta alam.<sup>10</sup> Hal sama dilakukan

---

<sup>7</sup> Perhatikan dalam bukunya *Manāsyiu al-Dilālah* menjelaskan perpekstif ahli usul mayoritas dan ahli usul dari Hanafi. Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fī al-Qur’ān al-Karīm*, (Kairo, Dār al-Haram, 2011).

<sup>8</sup><https://islamsyria.com/>: <https://islamsyria.com/ar/-سنة> الشيخ-احمد-فهمي-أبو الفقيه/الكبير/التراج

<sup>9</sup>[https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد\\_الجليل\\_القرنشاوي](https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الجليل_القرنشاوي)

<sup>10</sup> Umi Wasilah, "Pemikiran Sa'ide Ramadhān Al-Būthī Terhadap Isu-Isu Feminisme: Kajian atas Penafsiran Sa'īd Ramadhān Al-Būthī terhadap Ayat-ayat Hijab, Kepimpinan Perempuan, Hak Waris, dan Poligami," *Jurnal Studi al-Qur'an: Membangun Tradisi Berpikir Qur'ani*, vol. 18.1, (2022), 130

oleh Muhammad Ghazali. Pada awalnya Syekh Muhammad Ghazali tergabung dalam barisan organisasi Ikhwanul Muslimin, lalu kemudian memisahkan diri dari kelompok Ikhwanul Muslimin karena dianggap sudah berubah haluan dari organisasi sosial-keagamaan menjadi pendukung politik keagamaan tertentu. Kemudian Syekh Muhammad Ghazali menyibukkan dalam berkarya dan berdakwah melalui lembaga Darul Ifta' dan di Universitas al-Azhar. Sedangkan Syekh Nurrudin Itr, mengkonsentrasikan intelektualnya dalam bidang ilmu hadis. Kedua tokoh Syekh Said Ramadhan al-Buti dan Syekh Nurrudin Itr adalah tokoh yang mempengaruhi perkembangan Muhammad Sālim Ābū 'Āṣī yang berasal dari luar negara Mesir, yaitu berasal dari negara Suria.

Mencermati dari tokoh-tokoh yang berada dalam lingkaran Muhammad Sālim Ābū 'Āṣī, menjadi satu petunjuk untuk memahami wacana pemikiran Muhammad Sālim Ābū 'Āṣī sebagai tokoh intelektual yang mampu memahami tradisi turast dan modern dengan baik. Meski konsentrasi keilmuannya adalah bidang tafsir, namun penguasaannya dalam ilmu Islam yang lain juga mendalam. Terutama gurunya, Syekh Said Ramadhan al-Buti sering berdialog dengan berbagai tokoh, baik dari kalangan literalis maupun kalangan modernis seperti Muhammad Arkoun. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran yang dimiliki oleh Muhammad Sālim Ābū Āsi adalah bentuk perlawanan dan pertahanan dalam menghadapi gerakan pembaharuan pemikiran Islam. Dimana pembaharuan tersebut telah mencerabut akar tradisi keilmuan Islam sebagai dasar pembangunan ilmu Islam untuk menjadi solusi di era modern dan menggantikannya dengan *membebek* pada akar tradisi barat yang menekankan pada sisi rasionalitas saja.<sup>11</sup> Namun tidak menolak sepenuhnya pembaharuan tersebut. Maka di sinilah benih-benih pemikiran Muhammad Sālim Ābū 'Āṣī lahir dalam menjawab perkembangan dan tawaran pemikiran modern. Untuk memahami perkembangan dari pemikiran modern, pada sub-bab selanjutnya akan membahas tentang *landscap* pemikiran ulama abad 21.

### **3. Landskap Pengetahuan Ulama Mesir Abad 21 dan Sikap Muhammad Sālim Abū Āṣī**

Mesir, pada abad 21 memasuki suatu masa yang disebut era pasca-kolonial. Sebab Mesir telah lepas dari penjajahan dari Perancis secara fisik dan negara adikuasa lainnya seperti Inggris. Namun apakah benar demikian? Apabila ditelisik lebih mendalam, kekuasaan negara Perancis dan Inggris yang mencoba menghegemoni Mesir sebagai negara jajahannya tidak mengalami banyak perubahan, baik secara budaya, ekonomi, maupun politik. Mesir secara pemikiran, mencoba mengikuti tradisi Barat-Eropa dalam membangkitkan gairah intelektual yang redup di abad modern ini. Intelektual Mesir bercita-cita meniru sistem kebangkitan Eropa dengan mengunggulkan rasionalitas dan

---

<sup>11</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālāt fī al-Ta'wīl Ma'ālimun fī al-Manhaj wa Raṣdu li al-Khiraḥ*, (Kairo, Dar Al-Imām Al-Razzi, 2015), 57-62

meninggalkan sumber *naql* dari agama, karena dianggap menghalangi proses kebangkitan.<sup>12</sup>

Ada banyak faktor yang melatarbelakangi perubahan yang terjadi di Mesir. Salah satunya gerakan intelektual yang dipelopori oleh Rifa'ah Tahtawi dalam melakukan liberalisme untuk membebaskan perempuan dari sekat budaya dan agama. Perempuan di era Rifa'ah Tahtawi mengalami diskriminasi segala hal, baik dari pendidikan, kebebasan dan hak berpolitik. Kemudian Rifa'ah Tahtawi mewacanakan tentang hak perempuan dalam memperoleh pendidikan yang sama dengan kaum laki-laki.<sup>13</sup> Melalui gagasan ini, Rifa'ah Tahtawi dikenal sebagai pelopor liberalisme di Mesir.

Rifa'ah Tahtawi adalah Murid kesayangan dari Syaikh Hasan Al-Attar. Syaikh Hasan Al-Attar dikenal sebagai ulama yang mempunyai hubungan dekat dengan para intelektual yang menjadi pendamping Napoleon ketika berada di Mesir. Jejaring yang dimiliki gurunya ini mendukung Rifa'ah untuk belajar di lembaga yang dikelola oleh para intelektual dari Prancis sekaligus belajar dengan Syaikh Hasan Al-Attar. Setelah kelulusannya dari lembaga penerjemahan dan bimbingan dari Syaikh Hasan al-Attar, dikirim ke Prancis untuk belajar di sana selama 5 tahun pada tahun 1824. Pasca dari pendidikan di Prancis, Rifa'ah Tahtawi mengabdikan diri menjadi guru bahasa Prancis dan menjadi ketua lembaga penerjemahan serta surat kabar "al-Waqi' al-Misriyah" di Mesir milik Ali Pasha. Berkat perjuangan dan usahanya, Rifa'ah Tahtawi melahirkan beberapa karya, di antaranya adalah *Talkhīs al-Abrzīzi fī Talkhīs al-'Ashriyah*, *Manāhij al-Albāb al-Misriyah fī Manāhij al-Adab al-'Asriyah*, *Al-Mursyid al-Amīn li al-Banāt wa al-Banīn*, *al-Qaul al-Sadīd fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd*, *Anwāru Taufiqi al-Jalīl fī Akhbāri Mishra wa Tautsiqi Bani Ismāil*.<sup>14</sup> Melihat latar belakang Rifa'ah Tahtawi demikian, maka tidak heran apabila wacananya tentang membebaskan perempuan dari sekat-sekat sosial, agama dan budaya di dengar oleh pemerintah dan masyarakat pada umumnya.

Perubahan selanjutnya dari segi politik juga memberi dampak terhadap wacana pembebasan perempuan di ruang sosial. Mesir pada awalnya adalah negara yang menginduk pada kebijakan dan pemerintahan dari Turki Usmani membatasi peran perempuan. Kemudian karena kekuatan Turki Usmani tidak menjangkau negara Mesir secara baik, maka Mesir mengalami penjajahan dari Prancis dan Inggris. Mesir yang awalnya menganut sistem kerajaan, kemudian di abad 20, Mesir mengadopsi pemerintahan berupa negara demokrasi. Hal ini terjadi tepatnya pada tahun 18 juni 1953. Perubahan sistem kerajaan monarki mempengaruhi juga diterimanya wacana perempuan di ruang publik.

Melihat kebelakang sedikit, sesungguhnya situasi politik Mesir mempunyai tiga tipe nasionalisme. Corak nasionalisme tersebut muncul kurang

---

<sup>12</sup> Jabir Ufūr, *Anwār al-Aqli*, ( Kairo, Haiah al-Masriyyah al-Ammah lil Kitāb, tt), 21-30

<sup>13</sup> Afrizal M, *Filsafat Islam di Mesir Modern*, (Jakarta, PT, Raja Grafindo Persada, 2014), 19

<sup>14</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam. Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1996), 42-45

lebih pada tahun 1860-1914 m. Pertama, corak nasionalisme yang didasarkan pada persamaan agama atau disebut dengan *religious Nasionalism*. Kedua, corak nasionalisme yang bertumpu pada bangsa dan bahasa atau disebut *Ethnic/linguistic Nasionalism*. Ketiga, Nasionalisme yang bertumpu pada kesamaan tempat atau wilayah, atau disebut dengan *Territorial Patriotism*. Corak nasionalisme yang bersandar pada kesamaan tempat memang dominasi wacananya pada tahun 1870-1880. Rakyat Mesir melahirkan slogan Mesir untuk rakyat Mesir, sebagai bentuk sikap untuk melepaskan dari kekuasaan Turki. Namun harapan rakyat Mesir terkikis habis, akibat Inggris sebagai pemenang Perang Dunia, menjajah rakyat Mesir. Sisi lain, kekuasaan yang dimiliki oleh Inggris terhadap Mesir, melahirkan politik praktis yang diwakili lahirnya partai Nasionalis atau *Hizb Wathon*, partai Umat atau *Hizb al-Ummah*, partai Khadive. Lahirnya beragam partai, melahirkan beragam wacana tentang nasionalisme. Perbedaan pendapat tentang nasionalisme membawa kepada lahirnya aliran politik baru yaitu Ikhwan Muslim. Kelompok lahir dari ketidakpuasan atas partai-partai politik yang ada karena telah menimbulkan konfrontasi antara penduduk umat beragama sebab mendapat tekanan dari Inggris agar tidak mendapatkan kebebasan sebagai negara. Situasi politik ini juga mempengaruhi wacana keagamaan Mesir dari waktu ke waktu, yaitu tentang hubungan negara dan agama, khususnya tentang kedudukan perempuan di ruang publik.

Wacana pembebasan perempuan dari sekat sosial yang digulirkan oleh Rifa'ah Tahthawi, Qasim Amin dan tokoh-tokoh intelektual pada eranya terus berkembang setiap waktu hingga di era Persiden Jamal Abdul Naser. Wacana tersebut mendapat dukungan dari pemerintah di setiap eranya. s berkembang mendorong intelektual Mesir untuk merumuskan pemikiran Islam yang sesuai dengan kondisi dan situasi politik-budaya masyarakat Mesir. Oleh sebab, pasca kolonial ini, di Mesir terjadi banyak wacana-wacana pemikiran baru yang berkembang. Di antara wacana yang berkembang dan berpengaruh hingga saat dalam berbagai pemikiran adalah wacana tradisi dan pembaharuan. Topik utamanya antara lain, tentang kebebasan wanita di ruang publik, pendidikan, kemajuan ekonomi, toleransi dan Islam sebagai agama yang moderat.

Hasan Hanafi, contoh salah satu tokoh pembaharu di abad 21, juga mewacanakan pembaharuan terhadap turast. Menurut Hasan Hanafi, pembaharuan perlu dilakukan terhadap tradisi Islam, apabila masyarakat Islam hendak memajukan masyarakat, ilmu, budaya dan politiknya. Hasan Hanafi melalui pisau fenomenologinya, mencoba membedah tradisi-tradisi yang ada dalam tubuh Islam. Langkah awal yang dilakukan, adalah rekonstruksi epistemologi ilmu-ilmu Islam, terutama ilmu-ilmu bersifat rasional. Hasan Hanafi melakukan kritik dari dua arah. Pertama, kritik atas tradisi Islam; kedua, kritik terhadap tradisi Barat-Modert. Salah satu pemikiran terbeasarnya adalah menggunakan akidah sebagai dasar revolusi umat Islam modern apabila hendak membangun negaranya. Hasan Hanafi menuliskan gagasan tersebut dalam buku dari teologi menuju revolusi. Hasan Hanafi melakukan kritik ini, karena melihat bahwa penyebab krisis dan mundurnya umat Islam dalam segala hal, ada dua faktor. Pertama, umat Islam hanya mampu menukil karya dari orang

lain; kedua, umat Islam, khususnya para ahli fikih, menganggap filsafat bukan bagian Islam, sehingga tidak perlu dipelajari.<sup>15</sup>

Wacana tersebut mendapat respon dikemudian hari oleh ulama dari al-Azhar Syekh Ahmad Tayyib yang menulis kritik terhadap gagasan dari Hasan Hanafi terkait proyek tradisi dan pembaharuan. Semisal pernyataan Hasan Hanafi yang menggunakan *asbāb al-nuzūl* sebagai dasar bahwa pembaharuan tradisi harus berangkat dari ruang realitas. Hal ini kemudian dikritik oleh Syekh Ahmad Tayyib bahwa tidak semua teks agama dalam Islam mempunyai *asbāb al-nuzūl*. Syekh Ahmad Tayyib mengkritik Hasan Hanafi karena menjadikan realitas sebagai sumber utama dan mengalensiasikan wahyu sebagai sumber utama dalam pembangunan pemikiran Islam.

“sesungguhnya kita telah menunggu usaha dari Prof. Dr. Hasan Hanafi agar tidak tergesa-gesa dalam melakukan pembaharuan pada *turāst* dan tidak mudah dalam melewati macam-macam penanda yang menandai tradisi dalam Islam. Misalnya, kesalahan yang fatal mengatakan bahwa setiap dari ayat Al-Qur’an mempunyai *asbāb al-nuzūl*, padahal sudah menjadi pemahaman umum dalam tradisi intelektual Islam, bahwa sebab turunnya Al-Qur’an terbagi menjadi dua. Pertama, Al-Qur’an turun tanpa disertai sebab kausalitas; Kedua, Al-Qur’an turun menyertai fenomena sosial di zamannya atau sebab pertanyaan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw.”<sup>16</sup>

Jabir Usfur merumuskan bahwa dinamika pencerahan di Mesir oleh para intelektual bermula sejak Rifa’ah Tahtawi, Qasim Amin hingga era Hasan Hanafi di Abad 21 ini terbagi menjadi dua model. Pertama, pembaharuan pemikiran Islam yang menonjolkan sisi modernitas, yaitu rasionalitas. Efeknya, kelompok ini meninggalkan tradisi keilmuan Islam. Kelompok ini menganggap bahwa penyebab masyarakat Islam tertinggal dari Eropa dan Barat disebabkan oleh ilmu Islam sendiri. Kedua, kelompok yang tetap mempertahankan tradisi keilmuan Islam sebagai basis untuk mengembangkan dan membangkitkan umat Islam dari hegemoni modern.<sup>17</sup>

Ibrahim Syarif juga menjelaskan demikian, bahwa dinamika pembaharuan pemikiran ilmu Islam terbagi menjadi dua madrasah. Pertama, madrasah yang dipenuhi oleh ulama-ulama yang ikhlas dalam berjuang membangkitkan ajaran Islam, tetap mempertahankan tradisi, seperti Muhammad Abduh, Farid Wajdi dan Rasyid Ridha. Kedua, mengadopsi pendekatan-pendekatan baru dalam memahami ilmu Islam dan meninggalkan tradisi yang dianggap menghalangi kemajuan zaman. Seperti Thaha Husain, mengenalkan pendekatan historis-sosiologis sebagai metode berpikir untuk mengatasi krisis pemikiran dan pembangunan masyarakat Mesir.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Hasan Hanafi, *Min al-Naqli ila Al-Ibda’ al-‘Aqi*, ( Kairo, Dar Kutub Al-Masriyah, 2008) 7

<sup>16</sup> Ahmad Tayyib, *Al-Turāst wa al-Tajdīd Munāqasyāt wa rudūd*, ...38

<sup>17</sup> Jabir Usfur, *Anwār al-Aqli*,...31-59

<sup>18</sup> Muhammad Ibrahim Syarif, *Ittijahātu al-Tajdīd fi Tafsīr al-Qur’an fi Misr*, (Kairo, Dar AL-Turās,1982), 194-197

Menurut Ibrahim Syarif, berkembangnya pemikiran yang menginduk terhadap tradisi Eropa-Barat, adalah bagian penjajahan dalam bentuk baru. Eropa-Barat, awalnya mencoba menaklukkan masyarakat Islam melalui militer, seperti yang terjadi pada peristiwa perang salib. Namun usaha penaklukan Barat terhadap Islam tidak berhasil dengan perangkat militer. Kemudian pada abad 19 hingga 20, Barat, khusus orientalis, melakukan perubahan strategi, dari militer menuju pemikiran. Berawal dari sini, muncul peneliti-peneliti dari Barat atau disebut orientalis, mengkaji sejarah, teks primer dan sekunder Islam untuk meruntuhkan pondasi-pondasi agama Islam dari pemeluknya.<sup>19</sup>

Seperti pernyataan dari Anwar Jundi: “bahwa sesungguhnya tidak ada jalan untuk menaklukkan Islam dengan cara peperangan, karena agama Islam mendorong kepada setiap pemeluknya untuk berjuang dengan sepenuh hati membela agamanya hingga ajal menjemput. Mereka, kaum muslim mampu menghalau badai perang, oleh sebab itu, maka jalan lain untuk menundukkan kaum muslim adalah mengubah sumber pemikiran mereka dan melemahkannya sebagai senjata baru untuk menghancurkan umat Islam. Salah satu caranya adalah memalsukan akidah mereka, menghancurkan sumber pemikiran mereka.”<sup>20</sup>

Munculnya beberapa madrasah pemikiran yang memperjuangkan kebangkitan Islam di atas, mengalami paradoks. Pada satu sisi, pemikir modern seperti Farah Anton, Thaha Husain, Hasan Hanafi, dan Nasr Hamd, menawarkan model pembacaan baru terhadap turast, pada sisi lain, metode tersebut menghancurkan pondasi-pondasi turast itu sendiri. Hal ini sesuai dengan tujuan dan keinginan orientalis yang menghendaki agar sumber dan pondasi agama Islam mulai dihancurkan dan dipalsukan.<sup>21</sup>

Paradoks ini semakin terlihat ketika negara Mesir mencoba menerapkan perundang-undangan dari sumber-sumber agama Islam pada tahun 1978. Para ulama Mesir bekerja sama dengan berbagai lintas tokoh mencoba melepaskan belenggu dari negara Inggris yang memaksa mereka untuk menggunakan hukum kenegaraan dari Inggris sejak tahun 1883 M. Para ulama mencoba mengganti sistem negara dan hukumnya dari sumber-sumber Islam. Namun, Muhammad Said Asmawi mengeluarkan pernyataan yang menolak penerapan undang-undang tersebut. Hal ini terjadi setelah diadakan muktamar di Amerika yang membahas tentang rencana Mesir menggunakan sumber agama Islam sebagai pijakan untuk bernegara dan hukum kontitusinya.

“Sejak awal, para pemuda Mesir, mempunyai perhatian yang serius terhadap pemikiran Islam –kemanusiaan dan universalitas pemikiran Islam. Kemudian perhatian saya beralih ketika terjadi gerakan Islam politik semakin membesar...orang-orang dipaksa menerima

---

<sup>19</sup> Muhammad Ibrahim Syarif, *Ittijahātu al-Tajdīd fi Tafsīr al-Qur’an fi Misr*, ...33

<sup>20</sup> Anwar Jundi, *Ssyubhātu al-Tagrīb fi Gajwi al-Fikri al-Islāmī*, (Beirut, Al-Maktab al-Islāmī, 1978) (Jundi, 1978), 15

<sup>21</sup> Ibrahim Syarif, *Ittijahātu al-Tajdīd fi Tafsīr al-Qur’an fi Masr*, ...32-45



perundangan-undangan dari syaria'ah Islam dan menutup undang-undang yang sedang digunakan serta mengubah keseluruhannya..”<sup>22</sup>

Kondisi ini memaksa ulama Mesir untuk menemukan solusi yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis. Ada dua hal yang dilakukan oleh ulama Mesir dari masa ke masa. Pertama, ulama Mesir berusaha untuk menjernihkan subhat-subhat yang melemahkan ajaran agama Islam. Kedua, menjawab tantangan dari pemikiran Barat dengan membandingkan antara akidah, filsafat, dan sistem dari Barat. Faktor ini juga mempengaruhi Muhammad Sālim Abū Aṣī mendalami ilmu-ilmu modern dalam kajiannya untuk mengembangkan ilmu tafsir al-Qur'an.

Para ulama menjelaskan bahwa pembaharuan pemikiran Islam, khususnya di bidang tafsir Al-Qur'an, adalah kewajiban utama bagi umat Islam untuk menjembatani jurang pemisah antara ajaran agama Islam, prinsip nilai-nilai yang luhur dan realitas umat Islam yang ambigu. Prinsip-prinsip keluhuran nilai Islam diselewengkan dan dipalsukan dengan pandangan yang sempit; para pemikir hanya membatasi pada makna literal dalam kajian keislaman. Bila cara menjernihkan tidak mampu dilaksanakan, maka cara kedua adalah menjawab tantangan pemikiran dari Barat dengan merekonstruksi pemikiran Islam di dunia modern.

Ulama pertama yang melakukan pembaharuan dalam bidang ilmu tafsir adalah Jamaludin Afghani. Pembaharuan yang dilakukan oleh Jamaludin Afghani adalah memperbaiki dasar-dasar beragama melalui kontekstualisasi tafsir Al-Qur'an. Setiap kontekstualisasi yang dilakukan, Jamaludin Afghani juga berusaha memberikan kesadaran ilmiah tentang kondisi umat Islam saat itu agar bangkit dan berjuang untuk melakukan perubahan untuk umat Islam melalui pengembangan-pengembangan pemikiran Islam dari segala sisi, khususnya pada sisi ilmu filsafat dan antronomi.<sup>23</sup> Pemikiran ini kemudian diteruskan oleh Muhammad Abduh sebagai murid dari Jamaluddin Afghani. Kemudian hari madrasah ini dikenal sebagai madrasah Muhammad Abduh. Penanda yang penting dari madrasah ini adalah mengeluarkan karya yang menolak gagasan dari kaum pemuja waktu atau disebut dengan *Dahriyyun*. Judul dari karya adalah *al-Raddu alā Dahriyyin*. Gagasan penting lainnya dari madrasah ini adalah memerangi segala bentuk *kejumuddan*, mengaplikasikan nilai-nilai keislaman pada setiap realita yang berkembang atau mengkontesktualisasikannya dan menolak segala bentuk penyudutan terhadap agama Islam.

Pernyataan yang menarik dari madrasah ini adalah “bahwa sesungguhnya Islam tidaklah menafikan kemajuan zaman, tidak pula menentang penggunaan akal atau rasio dan ilmu pengetahuan secara umum”. Oleh sebab itu, sistem demokrasi tidak sepatutnya ditolak secara sepihak tanpa mempertimbangkan sisi kemaslahatan yang dibawahnya.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Muhammad Said Asmawi, *Al-Islām al-Siyāsī*, (Kairo, Madbuli, 1979), 211-212

<sup>23</sup> Fadhil Ashur, *Al-Tafsīr wa Rijālulu*, (Mesir, Majma' Buhus al-Islāmiy, 1970),

<sup>24</sup> Muhammad Ibrahim Syarif, *Ittijahātu al-Tajdīd fi Tafsīr al-Qur'an*,...51-52

Terma yang mencolok dari madrasah ini adalah tentang maqāsid Al-Qur'an. Puncak kematangan dari gagasan maqāsid Al-Qur'an diwujudkan oleh Muhammad Rashid Ridho, selaku murid dari Muhammad Abduh, dalam karya yang berjudul *al-Wahyu al-Muhammadiyah*. Muhammad Rashid Ridho mengatakan termasuk bagian dari *Maqāsid al-Qur'ān* adalah mendidik umat manusia agar menjadi umat yang bermanfaat untuk manusia dan lingkungannya. Apabila manusia sudah mempunyai kesadaran pengetahuan, keilmuan, akalunya menjadi terdidik, dan jiwanya menjadi lebih bersih, maka umat manusia bisa membangun peradaban lebih maju dan baik. Sehingga tradisi-tradisi yang membawa keburukan bisa dicegah dan dihindari.<sup>25</sup>

Wacana *maqāsid* ini kemudian berkembang dalam tema-tema intelektual di Mesir. Tokoh pendiri Hasan al-Bana, pada tahun 1933 hingga 1948 mengusung tema maqāsid Al-Qur'an pada serial kajian di majalah Ikhwan Muslimin, majalah al-iniḍāl, majalah al-mannar, majalah al-nadzīr, majalah mingguan Ikwān Muslimin dan majalah syihab. Wacana ini sebagai bentuk relasi kuasa yang dibentuk oleh Muhammad Abduh dalam merespon gerakan *tajdīd* pada ilmu-ilmu Islam. Dan pertarungan wacana ini berlanjut hingga di Abad 21. Bukti bahwa wacana tersebut adalah relasi kuasa-wacana dari Muhammad Abduh adalah pernyataan Hasan al-Bana sendiri.

“ Muhammad Abduh berpesan kepada sebagian muridnya: selalu *langgengke* membaca Al-Qur'an, memahami perintah dan larangan dari Al-Qur'an, mengambil nasehat dan *ibrah* dari Al-Qur'an sebagaimana ketika Al-Qur'an diturunkan di masa Nabi Muhammad Saw., dan berhati-hatilah terhadap berbagai penanda-penanda dari ayat-ayat Al-Qur'an yang beragam, kecuali lafad tersebut, makna dan maksudnya seperti yang dipahami oleh orang Arab, atau mempunyai relasi meski terlihat samar. Kemudian, bawalah maksud Al-Qur'an tersebut kepada dirimu untuk mencapai tujuan yang dikehendaki oleh Al-Qur'an.”<sup>26</sup>

Setelah era Hasan al-Bana, ada madrasah Yusuf Qordhowi yang mewacanakan istilah maqāsid Al-Qur'an. Terutama dalam bukunya *kaifa natā'malu ma'a Al-Qur'an*, Yusuf Qordhowi menjelaskan pembagian *maqāsid al-Qur'ān* menjadi tujuh bagian. Diantaranya, tujuan dari Al-Qur'an adalah

---

<sup>25</sup> Pada pembahasan ini, Muhammad Rashid Ridho membagi *maqāsid al-Qur'an* menjadi sepuluh *maqāsid*. Pertama, tentang hakikat dari rukun agama. Kedua, menjelaskan tentang hakikat dari ketidak-tahuan umat manusia tentang tujuan dari tugas kenabian, kerasullan, dan risalah mereka. Ketiga, Islam sebagai agama yang suci, rasio, bijaksana, logis, argumentatif, menyeuarakan kebebasan dan intuitif. Keempat, kesalehan sosial berasal dari kesalehan individual. Kelima, keisitemewaan Islam adalah mewajibkan umatnya untuk melaksanakan segala perintah Allah dan meninggalkan larangan-Nya. Keenam, politik keislaman. Ketujuh, perbaikan sistem kelola keuangan dan harta benda. Kedelapan, memperbaiki sistem peperangan, dan menolak segala kerusakan. Kesembilan, memberikan hak-hak yang dimiliki oleh perempuan dalam segala bidang. Kesepuluh, salah satu bentuk hidayah dari al-Qur'an membebaskan budak. Muhammad Rashid Ridho, *Al-Wahyu al-Muhammadiyah*, (Beirut, Muassasah Izzuddin, 2008), 191

<sup>26</sup> Hasan Al-Bana, *Maqāsid al-Qur'an*, (Kuwait, Dar Wasīqah, 2004), 42

memperbaiki akidah-akidah yang melenceng, mengakui derajat mulia manusia, mengajak kembali menyembah Allah Swt, membersihkan diri, membangun keluarga yang baik, membangun umat yang menghargai perbedaan dan bisa bersikap moderat dalam segala hal dan mengajak umat manusia untuk saling tolong menolong.<sup>27</sup>

Menurut Muhammad Imarah, Yusuf Qordhowi termasuk salah satu pengagum dari Muhammad Rashid Ridha dan Hasan al-Bana. Oleh sebab itu, madrasah Yusuf Qordhowi juga dikenal sebagai madrasah yang bertujuan menghidupkan ruh agama dalam kehidupan sosial dan pembaharuan pemikiran Islam. Selain daripada itu, yang membedakan Yusuf Qordhowi dari ulama lain adalah tawaran pemikirannya yang mengedapankan Islam moderat. Moderat menurut Yusuf Qordhoawi adalah bagian dari metode kenabian, metode yang menawarkan keseimbangan; keseimbangan antara ruh dan jasad, antara akal dan hati, antara dunia dan akhirat, antara alam ide dan realitas, antara teori dan praktek, antara ghaib dan nyata, antara kebebasan dan tanggungjawab, antara individu dan komunal, antara pengikut dan kreatifitas.<sup>28</sup> Namun peristiwa politik di abad 21, menjadikan tawaran-tawaran dari Yusuf Qordhowi lenyap di Mesir.

Mencermati dari pola dan relasi kuasa dari wacana tersebut, ada ciri khas dari madrasah Yusuf Qordhowi yang membedakan dari Muhammad Abduh, adalah penggunaan metode dari luar Islam. Yusuf Qordhowi dan Hasan al-Bana, kedua menolak impor metode dari luar Islam. Oleh sebab itu, tokoh-tokoh seperti Thaha Husain dan Ahmad Khalafullah ditolak pemikirannya karena dianggap pro dengan orientalis. Sedangkan Muhammad Abduh mengadopsi penafsirannya dengan menggunakan pisau analisa ilmu sosial. Maka di sini, universitas Cairo mewacanakan untuk mengawinkan dua pengetahuan dari Islam dan Barat sebagai solusi alternatif untuk membangkitkan Islam dari ketertinggalan zaman.

Universitas Kairo menyelenggarakan program yang bertujuan agar para intelektual selain ahli dalam ilmu luar Islam juga menguasai tradisi-tradisi keilmuan Islam. Langkah yang ditempuh adalah membuat rekaman ceramah ilmiah dari para ahli, dalam hal diwakili oleh Syekh Ali Jum'ah selaku mufti negara Mesir. Program ini dimulai pada tahun 2000 M. Sebagai tahun penanda awal abad 21.<sup>29</sup> Namun program mengalami stagnan, sebab wacana yang bergulir di abad 21 tetap pembaharuan pemikiran Islam sebagai proyek Hasan Hanafi dan Nasr Hamid. Hal ini dilihat dari kritik Ahmad Tayyib selaku Grand Syekh Al-Azhar yang menganggap bahwa pemahaman tokoh yang menginginkan pembaharuan terhadap turast Islam, melenceng dari pemahaman

---

<sup>27</sup> Yusuf Qordhow, *Kaifa Nata'ammalu ma'a al-Qur'an al-'Adzīm*, (Kairo, Dar Suruq, 2000), 171-123

<sup>28</sup> Muhammad Imarah, *al-Madrasah al-Fikriyah wa al-Masru' al-Fikrī*, (Kairo, Dar Nahdah Mesir, 1997) 29-30; Yusuf Qordhawi, *Kaifa Nata'ammalu Ma'al Sunnah al-Nabawiyyah*, (Kairo, Dar Suruq, 1990), 24

<sup>29</sup> Ali Jum'ah, *Al-Tharīq ilā al-Turāst al-Islāmī Muqaddimah ma'rifiyah wa madākhili Manhajiyah*, (Kairo, Dar Nahdah Mesir, 2004), 5-10

yang disepakati oleh mayoritas ulama. Hal ini menjadi ambigu, sebab pembaharuan yang diwacanakan berakibat mendekonstruksi keaslian dan hal-hal pakem dalam Islam.

Pada tahun 2015, Ahmad Tayyib selaku Grand Syekh Al-Azhar, mengadakan muktamar di aula Rihab Al-Azhar dengan mengusung tema “Diskusi Panel untuk Muktamar Pembaharuan Pemikiran dan Ilmu-ilmu Keislaman”. Dalam diskusi ini, inti yang menjadi objek kajiannya adalah berusaha untuk menghimbau agar para intelektual yang menginginkan pembaharuan agar mempunyai persiapan keilmuan yang matang baik dalam ilmu Islam maupun ilmu luar Islam. Karena tanpa adanya persiapan ilmu yang matang, maka menyebabkan krisis menjadi lebih parah.

“cukup menjadi bukti terjadinya kekacauan yang ditimbulkan oleh wacana pembaharuan pemikiran keagamaan, sebagian dari pendapat tokoh berusaha untuk membuang wacana-wacana agama secara global maupun terperinci. Mereka melihat bahwa sebagian dari wacana agama tersebut menyebabkan krisis atas wacana yang lain. Dari sini, maka pembaharuan tidak menjadi solusi”.<sup>30</sup>

Berangkat dari uraian-uraian di atas, penulis melihat bahwa lanskap pengetahuan ulama Mesir abad 21 adalah mengevaluasi kembali wacana-wacana pembaharuan yang ditawarkan pemikir dari klasik hingga kontemporer agar wacana tersebut tidak menghilangkan spirit moderat dari agama Islam. Hal ini juga sebagai langkahantisipasi agar Islam tidak disalahpahami kembali menjadi agama radikal dan dihegemoni oleh luar Islam disertai menemukan alternatif metodologi dalam pengembangan keilmuan agama Islam untuk dunia.

Maraknya wacana pembaharuan pemikiran Islam di Mesir, tidak luput dari perhatian Muhammad Sālim Abū Āṣi. Muhammad Sālim Abū Āṣi menyikapi pembaharuan pemikiran Islam dengan moderat. Artinya, Muhammad Sālim Abū Āṣi tidak menolak sepenuhnya dan tidak menerima sepenuhnya. Ada dua periode pembaharuan pemikiran Islam di Mesir menurut Muhammad Sālim Abū Āṣi. Pertama, periode Muhammad Abduh. Muhammad Abduh mengadopsi metode Barat untuk menakwilkan al-Qur’an. Sehingga kandungan-kandungan dan mukjizat al-Qur’an bisa dipahami oleh masyarakat modern. Pendekatan ini kemudian dikembangkan oleh Sayyid Tantawi dalam menafsirkan al-Qur’an sehingga melahirkan karya tafsir ilmi yang dikenal dengan tafsir al-Jawāhir. Kemudian ada Abu Zaid Damanhuri yang melahirkan karya al-Hidayah wa al-Irfān fi Tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’an dan Mustafā Mahmūd yang melahirkan karya al-Tafsīr al-‘Asrī.

Adapaun periode kedua, corak pembaharuan pemikiran Islam cenderung ke bentuk-bentuk kelompok *batiniyah* dalam baju modernitas. Umumnya mereka menggunakan pendekatan strukturalis sebagai metode analisisnya. Karya yang lahir dari penggunaan metode ini di antaranya adalah *al-‘Ālāmiyah al-Islāmiyyah al-Ṣāniyah* dan *Manhajyyatu al-Qur’ān al-Ma’rifiyah* oleh Abu

---

<sup>30</sup> Ahmad Tayyib, *pengantar buku, Maqālāt fi Tajdīd*, (Kairo, Dar Qudus, 2015),

Qasim Haj Hamd. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirāat Mu'aṣarah* oleh Muhammad Sahrur.

Kelompok periode pertama, menurut Muhammad Sālim Abū Āṣi tidak keluar dari kaidah-kaidah tafsir klasik meskipun telah menggunakan pendekatan metode dari Barat. Sedangkan kelompok periode kedua, cenderung meninggalkan kaidah-kaidah dari tafsir klasik beserta *dilālah* yang dibawa oleh al-Qur'an dan hadis. Mereka lebih cenderung menggunakan makna-makna baru yang diperoleh dari pendekatan strukturalis sebagai ganti makna klasik.<sup>31</sup> Pernyataan ini menjadi bukti bahwa perkembangan ilmu pengetahuan Islam juga menjadi perhatian Muhammad Sālim Abū Āṣi. Sebagai bentuk respon terhadap perkembangan ilmu Islam, lahirlah wacana *ta'wīl al-maqāṣidi* versi Muhammad Sālim Abū Āṣi.

#### 4. Posisi Muhammad Sālim Abū Āṣi dalam Politik Keagamaan di Mesir Abad 21

Mesir, semenjak menjadi negara merdeka, berusaha menerapkan sistem negara dengan mengadopsi sumber dari Islam. Namun proses tersebut mengorbankan banyak hal. Sebab tidak semuanya, pemikir-pemikir negara Mesir menyetujui dengan ide negara Islam. Ada kelompok yang menolak sepenuhnya; ada kelompok yang menyetujui sepenuhnya; dan ada kelompok yang berada di tengah-tengah –tidak menolak sepenuhnya dan tidak menyetujui sepenuhnya.

Semisal, Persiden Jamal Abdul Naser, menolak konsep negara Islam. Jamal Abdul Naser melihat bahwa konsep negara Islam kurang mampu mewadai keberagaman yang ada di masyarakat. Sebab, seringkali pertikaian dan perpecahannya diawali dari sentimen keagamaan. Jamal Abdul Nasr yang mengadopsi ideologi sosialis-marxis ini kemudian mempunyai rencana menjadikan Mesir sebagai negara yang mewadai semuanya, tanpa ada kelas didalamnya.

Muhmut Syaltut, selaku pimpinan ulama Azhar di era Persiden Jamal Abdul Nasser, mengadopsi beberapa ide dari filsafat sosialis sebagai media untuk membangkitkan pemikiran Islam. Namun, Mahmud Syaltut bersikap moderat dalam menyikap dibentuknya negara Islam. Mahmud Syaltut tidak menolak sepenuhnya dan tidak menyetujui sepenuhnya.<sup>32</sup>

Berbeda dengan kelompok Ikhwan Muslimin. Kelompok ini mengadopsi pemikiran untuk mendirikan negara Islam. Gagasan ini sesungguhnya sudah lahir semenjak era Hasan al-Bana. Yaitu era di saat Mesir belum merdeka dan terjajah dengan kehadiran kelompok kolonial Perancis beserta sekutu-sekutunya. Kelompok ini mempunyai beberapa fase perubahan, dari kelompok bersifat sosial keagamaan atau disebut sebagai *civil society*, menjadi kelompok

---

<sup>31</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣi, *Maqālatāni fī al-Ta'wīl, ...* 60-62

<sup>32</sup> Amin Husein Nasution, "Pemikiran Politik Mahmūd Syaltūt," Jurnal MIQAT, XXXIII, (2009), 69-83

bergerak dalam bidang politik, kemudian menjadi kelompok yang menjadikan Islam sebagai ideologi.<sup>33</sup>

Wacana tersebut terjadi, sebab Mesir mempunyai penduduk yang beragam. Penyebabnya, karena penduduk Mesir ada yang terpengaruh dari Mediterania dan Arab dari utara dan Arab dari selatan yang mempunyai penduduk berkulit hitam. Hal ini menjadikan menuntut Mesir menjadi wadah untuk semua ras yang hidup di sana. Dalam sisi lain, kehidupan di Mesir umumnya dipengaruhi oleh kegiatan keagamaan. Misalnya adzan berkumandang lima kali sehari, terdapat menara masjid dan gereja yang saling menjulang tinggi. Sehingga kondisi ini menyebabkan para pemikir di Mesir berdebat dalam membentuk dan membangun kontitusi negara.

Pada tahun 1971, kontitusi Mesir mencoba menerapkan perundang-undangan disesuaikan dengan syariat Islam. Hal ini dilakukan sepeninggal persiden Jamal Abdul Nasser yang meninggal pada tahun 1970. Alasannya penerapan syariat Islam di Mesir, sebab 90% penduduk Mesir mayoritasnya adalah beragama Islam, sedangkan 10% menganut agama Kristen, diantaranya Krsiten Kopti-Ortodok, Katolik Koptik dan Prostetan Koptik.<sup>34</sup>

Tidak mengherankan apabila wacana perdebatan politik keagamaan di Mesir selalu bersitenggang, karena banyak keinginan yang berbeda-beda. Puncak perdebatan wacana ini terjadi pada tahun kisaran 1980-1990. Pada masa ini, Pan-Islamisme menerpa Mesir dan negara Timur Tengah secara umum. Pengaruh dari kelompok ini adalah pemikiran yang radikal dan ganas. Ciri khas mereka adalah menolak perbedaan dan menuntut orang lain untuk mengikuti jalan mereka. Kekerasan yang dilakukan mereka, salah satunya adalah menyerang gereja Koptik, mengakuisisi bisnis para penganut Kristen Koptik, meneror pejabat pemerintah yang dianggap melakukan kezaliman, menyerang wisatawan asing yang berkunjung ke situs-situs purbakala peninggalan dari era Fir'aun. Kelompok di antaranya adalah Jamaah Islamiyyah yang terkenal keganasannya. Kelompok ini dipimpin oleh Syekh Umar Abdurrahman. Syekh Abdurrahman pada abad 21 dianggap ikut membantu penyerangan yang dilakukan teroris, termasuk peristiwa pengeboman WTC di Amerika Serikat.<sup>35</sup>

Berangkat dari peristiwa tersebut, memicu ketegangan antara kelompok kanan (Islamis) dan kelompok kiri (sekularis) sehingga menjadikan kondisi sosial-politik Mesir tidak stabil pada waktu itu. Kelompok Islamis menuntut agar Mesir menjadi negara Islam dan syariat Islam diterapkan secara maksimal. Kemudian wacana ini direspon oleh sekularis. Para pendukung sekularis mengadakan wacana debat ilmiah dengan aktivis Islamis di publik dan di media masa. Tokoh sekularis yang berani menyuarakan ini antara lain

---

<sup>33</sup> Rusydi Sulaiman, *Ikhwanul Muslimin dan Politik Kenegaraan Mesir*, Madania: Jurnal Kajian Keislaman, XVIII, 2 (2014), 243-261

<sup>34</sup> Putri Meilasari, *Mesir PadaMasa Pemerintaahn Anwar Sadat; Upaya Anwar Sadat dalam Perdamaian Mesir-Israel*, (Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2010), p.2

<sup>35</sup> Faraq Fauda, *Al-Haqiqah al-Ghāibah, ter. Novritantoni*, (Jakarta, Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012), p.xi

adalah Muhammad Said Asymawi, Faraq Fauda, Salah Isa, Rifat Al-Said, Mustafa Al-Faki, Muhammad Hasanain Haikal dan Usama Al-Baz.<sup>36</sup>

Faraq Fauda berpendapat, bahwa ide pendirian negara Islam dan menjadikan syariat sebagai sumber hukum dan konstitusi, tidak mampu menjelaskan secara mendetail kegiatan politik kepada masyarakat. Sehingga gagasan ini seperti berangan-angan dalam mimpi. Padahal untuk membangun negara yang stabil dibutuhkan rencana politik yang mendetail dalam segala sisi, baik dalam bidang ekonomi, kebudayaan, pemerintahan, sistem pendidikan, dan kegiatan-kegiatan umum lainnya. Hal tersebut akan memudahkan masyarakat untuk keluar dari keteringgalan zaman.<sup>37</sup> Pernyataan ini menjadi penanda bahwa Faraq Fauda meragukan konsep negara Islam yang ditawarkan dari kelompok Islamis.

Mencermati dari premis-premis di atas, menunjukkan relasi kuasa-wacana yang dibangun oleh Perancis terhadap masyarakat Mesir belum sepenuhnya hilang, meski penjajahan secara fisik sudah tidak ada. Hal ini terjadi melalui perdebatan-perdebatan yang terjadi antar intelektual dalam terma yang sama. Sebagaimana teori Michel Foucault yang mengatakan bahwa relasi kuasa terjadi di antara perdebatan-perdebatan ide terhadap suatu hal.

Corak politik abad 21 belum bisa lepas sepenuhnya dari pengaruh yang diciptakan oleh Napoleon Bonaparte. Napoleon Bonaparte ketika menginjakkan kakinya di Mesir telah memilih 10 orang, dan 10 orang tersebut berasal dari Universitas al-Azhar. Tujuan dari pemilihan 10 orang tersebut adalah untuk memilih dan menetapkan dewan rektorat Universitas al-Azhar. Pemimpin dari dewan rektor ini adalah Abdullah Syarqowi.<sup>38</sup>

Napoleon Bonaparte berhasil mengumpulkan 10 orang tersebut dengan berdalih bahwa bangsa Perancis menyembah Tuhan lebih banyak dari pada bangsa Mamluk dan bangsa Perancis menghormati Nabi Muhammad Saw. dan Al-Qur'an sebagai kitab suci. Hal ini menjadi bukti bahwa bangsa Perancis sesungguhnya adalah muslim sejati.<sup>39</sup>

Sumbangsih yang diberikan oleh Napoleon Bonaparte terhadap negara Mesir adalah mengenalkan alat percetakan. Alat percetakan ini bisa memuat huruf Latin, Arab dan Yunani. Melalui alat percetakan ini, maka negara Mesir dikenal sebagai negara yang produktif dalam menerbitkan buku di waktu itu. Selain daripada itu, Napoleon juga mendirikan Institut d'Egypte yang berorientasi sebagai lembaga ilmiah. Ada empat bidang kajian yang menjadi fokus lembaga ini, di antaranya, kajian ilmu pasti, kajian ilmu alam, kajian ekonomi-politik, dan kajian tentang sastra-seni. Untuk mendukung proyek besar ini, disediakan alat-alat perlengkapan ilmu alam seperti teleskop, mikroskop, alat-alat percobaan kimiawi dan lain sebagainya. Hasil dari riset

---

<sup>36</sup> Faraq Fauda, *al-Haqiqah al-Ghaibah*, ..P.xii

<sup>37</sup> Faraq Fauda, *Al-Haqiqah al-Ghaibah*,..14

<sup>38</sup> Hasan Ibrahim Hasan, ter. Djahdan Humam, *Islamic History and Culture Frim*, (Yogyakarta, Kota Kembang, 1968), 352

<sup>39</sup> Albert Hourani, ter. Imam Baihaqi dan Ahmad Baidhowi, *The Original Title Islam in European Thought*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998), 18.

ini kemudian diterbitkan melalui lembaga penerbitan yang diberi nama *Le Courrier d'Egypte*. Meskipun dibalik tujuan pendirian lembaga riset ilmiah dan penerbitan adalah agar para ilmuwan dari Perancis bisa membawa dan mengumpulkan *description de l'Egypte* untuk bisa diterbitkan di Paris.<sup>40</sup> Kuasa ini yang menciptakan terhadap masyarakat Mesir tidak bisa lepas dari belenggu Perancis.

Kuasa-wacana tersebut kemudian ditanamkan oleh Napoleon Bonaparte melalui sistem pemerintahan Republik Mesir. Napoleon Bonaparte berperan penting dalam membentuk sistem pemilihan kepala negara yang dipilih oleh parlemen untuk berkuasa dalam jangka waktu tertentu. Masa kuasa ini diatur melalui Undang-Undang Dasar (UUD). Dan Undang-Undang Dasar ini dibuat oleh parlemen melalui kesepakatan bersama untuk menentukan kriteria dan kredibilitas seseorang untuk menjadi kepala negara. Sistem baru ini baru dikenal oleh masyarakat Mesir sejak Napoleon Bonaparte berkuasa di Mesir. Oleh sebab itu, masyarakat Mesir sulit untuk mencari sinonimitas kata yang tepat untuk istilah tersebut. Kemudian pada abad 20 muncullah istilah al-Jumhuriyyah al-Misriyyah sebagai kata ganti republik Mesir.

Relasi ini semakin menguat ketika Napoleon Bonaparte mengenalkan wacana egaliter. Napoleon Bonaparte mewacanakan kesamaan hak dan kedudukan antara penguasa dengan rakyat yang dipimpinnya. Tentunya wacana ini bertolak belakang dengan sistem pemerintahan Mesir yang mengadopsi sistem kerajaan dimana tidak ada persamaan antara pemimpin dan rakyat. Agar wacana ini berjalan lancar, Napoleon Bonaparte juga menyediakan lembaganya yang diberi nama *Diwan al-Ummah*. *Diwan* ini bertujuan untuk mendiskusikan problem nasional secara bersama. Sistem yang dijalankan adalah bahwa setiap dari daerah Mesir mengirimkan perwakilan berjumlah 9 orang. Kesembilan orang tersebut berbeda-beda latar belakangnya, tiga orang berasal dari ulama, tiga orang dari pedagang dan tiga orang lagi dari petani, kepada desa dan kepala suku bangsa Arab. Pada tahun 1798, *Diwan* ini telah berhasil melakukan sidang pertama yang melahirkan gagasan tentang perubahan peraturan pajak yang ditetapkan oleh kerajaan Usmani.

Hal lain yang menjadi penanda adanya relasi kuasa-wacana tentang corak politik keagamaan di Mesir abad 21 adalah ide tentang kebangsaan. Napoleon Bonaparte dalam satu kesempatan menyatakan bahwa orang Perancis merupakan suatu bangsa dan kaum Mamluk adalah orang asing yang datang ke Mesir. Wacana ini mengguncang masyarakat Mesir, sebab pada waktu itu, masyarakat Mesir yang beragama Islam hanya mengenal istilah umat Islam. Bagi masyarakat Islam, setiap umat Islam adalah saudaranya. Mereka tidak mempunyai kesadaran tentang bangsa dan suku. Sehingga pada waktu itu, terjemahan untuk kata *nation* belum ditemukan, maka secara terpaksa

---

<sup>40</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta, PT. Bulan Bintang, 1992), 30



menggunakan bahasa *Millah* sebagai padanan nation. Istilah ini kemudian berkembang dan berubah menjadi *qaum*, *syā'ab* dan ummah.<sup>41</sup>

Mencermati relasi kuasa-wacana tersebut, maka menjadi maklum apabila para ulama dan intelektual Mesir mencari formulasi yang tepat terkait ajaran Islam agar bisa mengejawantah dalam kehidupan sosial-politik masyarakat Mesir. Misalnya, Syekh Ahmad Tayyib selaku Grand Syekh Al-Azhar, mengadakan muktamar internasional dengan tema *al-Ikhwah al-Insāniyyah* pada tahun 2019 di Abu Dabi. Tujuan dari muktamar ini adalah mengembalikan kembali tujuan agama sebagai sarana umat manusia untuk memperoleh kedamaian. Kemudian pada tahun 2020, Syekh Ahmad Tayyib mengadakan muktamar yang bertema *liltajdīd fi al-Fikri wa al-Ulūm al-Islāmiyyah*, sebagai respon munculnya tema-tema pembaharuan oleh tokoh-tokoh modernis Mesir yang melakukan pembaharuan dengan mendekonstruksi bangunan epistemologi keilmuan Islam.<sup>42</sup> Hal ini akibat dari pengalaman masa lalu terkait polemik negara Islam, gerakan Islam radikal yang membunuh pemikir Islam dan fenomena pengkafiran sesama muslim dengan pemahaman yang literal dan dangkal. Maka pada beberapa kesempatan, Syekh Ahmad Tayyid mewacanakan kembali spirit agama Islam sebagai pembawa rahmah dan kedamaian dalam hubungan politik, pemerintah, sosial dan budaya, tanpa harus saling mengkafirkan satu sama lain. Namun semuanya saling membantu untuk membangun negara bersama.

Hal yang sama dilakukan oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī, mendorong para mahasiswa untuk mengkaji ilmu-ilmu *aqliyāt* sebagai dasar untuk menandingi wacana modernitas di Mesir. Langkah yang dilakukan oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī adalah membuka seminar dan diskusi publik terkait metode al-Azhar dalam mengembangkan politik moderat dalam segala bidang.<sup>43</sup> Fenomena ini menandakan bahwa dominasi rekonstruksi ilmu pengetahuan Islam oleh kaum modern, juga membangkitkan wacana rekonstruksi ilmu pengetahuan Islam dari kalangan intelektual al-Azhar.

## B. Pemikiran *Ta'wīl Maqāsid* Muhammad Sālim Abū 'Aṣī

Terma *maqāsid* bukan hal baru, terma ini pertama kali digunakan oleh Ibrahim al-Nakha'i (w. 96 H), seorang tabiin, mengatakan bahwa setiap hukum Allah mempunyai tujuan-tujuan untuk membawa kemaslahatan umat manusia. Meski tema *maqāsid* pada waktu belum menjadi sebuah keilmuan yang matang. Namun hal ini menandakan bahwa ulama salaf dulu juga memperhatikan tujuan dibalik hukum Allah.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam sejarah Pemikiran dan Gerakan*,...23-33

<sup>42</sup> <https://www.alimamaltayeb.com/Conferences/Details/41> diakses pada tanggal 19 oktober 2022

<sup>43</sup> Wacana ini disiarkan langsung oleh salah satu televisi di Mesir. Diskusi terekam dalam youtube di chanel <https://www.youtube.com/watch?v=4aMGV1Aodk0>. Diakses 7 november 2022

<sup>44</sup> Hammadi al-Ubaydi, *al-Shāṭibī wa Maqāsid al-Sharī'ah*, (Beirut, Dar Qutaybah, 1996), 134-135

Pada awal abad 4 hijriyah, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ali Al-Turmudhi atau masyhur dengan nama Turmudhi al-Hakim (w. 320 H.) membicarakan maqāsid syarīah dalam bukunya *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā* dan *al-Ḥajj wa Asrāruhā*. Meskipun uraian belum sistematis dan definitif, namun wacana ini mulai menjadi perhatian ulama salaf dalam merumuskan tujuan-tujuan dibalik hukum Allah.<sup>45</sup> Kemudian muncul tokoh setelahnya Abu Bakr Al-Qaffal al-Shashi (w.365) dengan mengangkat judul dalam karyanya *Mahāsin al-Syarīah* dalam satu versi. Sedangkan dalam versi lain menyebutkan karyanya berjudul *al-Jawāb wa al-Dalāil wa al-‘i’lal* sebab karya *Mahāsin al-Syarīah* adalah karya dari Abu Bakar al-Abhari (w.375).<sup>46</sup>

Setelah era ini, banyak juga ulama yang melahirkan karya dalam bidang *maqāsid syarīah*. Namun karya-karya tersebut belum menyentuh dalam konsep *dharuriyat khamsat*. Karya tersebut antara lain, *al-I’lām bi Manāqib al-Islām, Ahkām wa al-I’lal*, dan *‘Ilal al-Syarā’i*. Kemudian di era Imam Juwaini, *maqāsid* dibagi menjadi tiga bagian, yaitu primer (*dharuriyyat*), sekunder (hajjiyat) dan tresier (*tahsiniyyat*). Karya dari Imam Juwaini ini kemudian disempurnakan oleh Imam Ghazali dengan menjelaskan maksud-maksud dari *dharuriyat khomsat* yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Ide yang paling penting dari imam Ghazali adalah bahwa kemaslahatan yang bisa diterima sebagai tujuan syariah apabila memelihara dari tujuan-tujuan syariah tersebut.<sup>47</sup>

Pasca Imam Ghazali, *maqāsid* masih menyatu dengan usul fikih. Artinya *maqāsid* masih menjadi bagian dari usul fikih, belum menjadi ilmu yang mandiri. Kajian *maqāsid* sebagai ilmu yang utuh mencapai kematangannya di tangan Abu Ishaq as-Syatibi (w. 790). Pada masa inilah, Abu Ishaq as-Syatibi mengkaji secara terperinci tentang unsur-unsur yang membentuk *maqāsid*. Tidak hanya menjelaskan saja, Abu Ishaq As-Syatibi mengkomparasikan pendapat dari ulama-ulama sebelumnya terkait *maqāsid* dengan hasil ijtihad yang dilakukannya. Selain memperdalam kajian tentang tujuan primer dari syariah yaitu, memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal, Abu Ishaq as-Syatibi juga membuat kaidah-kaidah atau prinsip-prinsip terkait *maqāsid al-syarī’ah*. Tujuan dari kaidah-kaidah tersebut adalah untuk memayungi hukum yang dilahirkan oleh ulama selalu berada dalam pengawasan *maqāsid al-Syarī’ah*. Atas penemuan dan pengembangan yang dilakukan oleh Abu Ishaq as-Syatibi ini, dirinya mendapat julukan sebagai bapak *maqāsid al-Syarī’ah*. Namun, panca era Abu Ishaq as-Syatibi, kajian *maqāsid* seakan berhenti hingga datang era Ibnu Asyur. Ibnu Asyur selaku mufti Tunisia, mewacanakan kembali *maqāsid* ke masyarakat Islam secara khusus dan dunia secara umum. Terlebih lagi, Ibnu Asyur menggunakan *maqāsid* sebagai pendekatan untuk mengkontekstualisasikan pesan-pesan Al-Qur’an sebagai kitab petunjuk umat Islam di era kontemporer. Ibnu Asyur mengatakan bahwa *maqāsid* lahir dari rahim ilmu usul fikih, namun lahirnya *maqāsid* tidak bisa lepas dari ayat-

---

<sup>45</sup> Ahmad al-Raisunim *Nazāriyat al-Maqāsid ‘inda Al-Imam al-Syātībi*, (Beirut, Al-Ma’had al-A’lami li Fikr al-Islami, 2009), 40

<sup>46</sup> Ahmad Raysuni, *Al-Madhāl ila Maqāsid al-Syarīah*, (

<sup>47</sup> Abdul Helim, *Maqāsid al-Sharī’ah versus Uṣūl al-Fiqh*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2019),13

ayat Al-Qur'an, hal ini menunjukkan bahwa *maqāsid* bisa diterapkan untuk penafsiran Al-Qur'an.<sup>48</sup>

*Maqāsid al-Qur'ān* menurut Ibnu Asyur dalam kitab tafsirnya *Tahrīr wa Tanwīr* membagi menjadi tiga bagian dulu. Pertama, Al-Qur'an sebagai alat untuk memperbaiki kehidupan individu manusia. Langkah-langkahnya adalah mengajarkan dan menganjurkan setiap individu manusia untuk membersihkan dirinya dari penyakit hati. Kedua, Al-Qur'an memerintahkan dalam hidup bermasyarakat harus saling menghormati. Namun, agar di dalam masyarakat tercipta kerukunan, maka kembali ke individu masing-masing. Oleh sebab itu, memperbaiki individu adalah pondasi utama. Ketiga memperbaiki peradaban. Langkah-langkahnya adalah menjaga sistem dunia yang diciptakan oleh masyarakat Islam. Dan poin pembahasan sangat luas dari sekedar permasalahan sosial. Dari ketiga hal ini, kemudian Ibnu Asyur menjelaskan secara terperinci dari tujuan-tujuan dari kehadiran Al-Qur'an di dunia. Ada delapan bagian yang dirumuskan oleh Ibnu Asyur. Pertama, memperbaiki keyakinan dan mengajarkan keyakinan yang benar. Kedua, memberikan pendidikan akhlak. Ketiga, Al-Qur'an sebagai petunjuk pembentukan hukum Islam, baik bersifat khusus maupun bersifat umum. Keempat, mengajarkan politik ke-umat-an atau kebangsaan. Kelima, menjadikan kisah-kisah terdahulu sebagai pejalaran. Keenam, pendidikan selalu mengajarkan kesadaran zaman dan sosial. Ketujuh, Al-Qur'an sebagai nasehat-nasehat, peringatan, kabar menyedihkan dan kabar menggembierikan untuk umat manusia. Kedelapan, tujuan Al-Qur'an sebagai bukti mukjizat kerasulan nabi Muhammad Saw.<sup>49</sup>

Wacana yang disuarakan oleh Ibnu Asyur tidak terlepas dari pengaruh Muhammad Abduh yang mencoba melakukan pembaharuan tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Sisi lain, sebab imprealisme yang menguasai daerah tunisia, mendorong Ibnu Asyur untuk membangkitkan kembali nilai-nilai agama Islam melalui mengembangkan *maqāsid* sebagai sebuah pendekatan. Artinya, apa yang dilakukan oleh Ibnu Asyur tidak jauh berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Muhammad Abduh di Mesir yaitu melakukan pembaharuan tafsir Al-Qur'an sebagai solusi untuk melawan imprealisme. Maka di sini tercipta relasi kuasa-wacana saling berdialektika antara modern dan tradisi.<sup>50</sup>

Seperti ungkapan Ibnu Asyur pada saat bertemu Muhammad Abduh di Tunisia:

“ Wahai Prof Muhammad Abduh, sesungguhnya prinsip-prinsip mulia yang ditembakkan oleh panah kemajuan menerjang musuh tanpa jelas arah tujuan.... sesungguhnya, saya mengharuskan diriku untuk bisa bertemu dengan kamu,

---

<sup>48</sup> Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, (Tunisia, Dār Sahnūn, 1997), 38

<sup>49</sup> Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*,...39-41

<sup>50</sup> Ismail al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqāshid 'Inda al-Imām Muhammad al-Thāhir bin 'Asyur*. (Virginia, al-Ma'had al-Ilmiy li al-Fikr al-Islāmiy, 1995), 82; Sahbiy al-Atiq, *Al-Tafsīr wa al-Maqāshid 'inda al-Syaikh Muhammad al-Thāhir bin 'Asyur*, (Tunis, Dār Al-Sanābil, 1989), 11;

disertai rasa cintaku yang mendalam terhadap kamu...<sup>51</sup>. Setelah pertemuan tersebut, Muhammad Ibnu Asyur sering berdiskusi dengan Muhammad Abduh dalam segala hal, khususnya terkait problematika umat Islam.<sup>52</sup>

Mencermati lahirnya diskursus *maqāsid* di atas, dapat disimpulkan bahwa *maqāsid* bisa menjadi alternatif pendekatan baru dalam tafsir Al-Qur'an, karena hakikatnya setiap surah dan ayat Al-Qur'an mempunyai *maqāsid* yang tersembunyi untuk kesalehan umat di setiap zaman dan tempat. Sehingga atas dasar tersebut, ulama modern terdorong untuk menemukan maksud-maksud tersebut dengan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an dengan kacamata *maqāsid*. Kajian-kajian terhadap *maqāsid-maqāsid* melahirkan wacana tentang *maqāsidu Al-Qur'an* dan *tafsīr al-maqāsid*.

*Maqāsid Al-Qur'ān* awalnya diilhami tafsir Muhammad Abduh yang mencoba mengembalikan fungsi Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Muhammad Abduh mempunyai paradigma bahwa Al-Qur'an diturunkan ke muka bumi dengan membawa tujuan yaitu menjadi petunjuk umat manusia dalam menghadapi krisis sosial, peradaban, ekonomi, politik dan keilmuan di era modern. Gagasan ini kemudian diterjemahkan kembali oleh Rasyid Ridha, selaku muridnya Muhammad Abduh dalam kitab *al-Wahyu al-Muhammadī*. Rasyid Ridha mengatakan bahwa salah satu dari tujuan Al-Qur'an adalah mendidik umat manusia, dari individu hingga masyarakat secara umum untuk menjadi lebih baik. Umat manusia diajarkan untuk selalu mengambil ilmu pengetahuan dan membangun persaudaran dalam bingkai kemanusiaan, meningkatkan intelektualnya serta membersihkan dirinya dari penyakit hati.

Ada 10 *maqāsid Al-Qur'ān* dalam rumusan Rashid Ridha. Pertama, tujuan dari Al-Qur'an diturunkan ke bumi adalah untuk menjelaskan hakikat dari rukun-rukun agama. Rukun agama yang paling mendasar adalah menyadari bahwa Allah mengutus seorang rasul untuk menuntun manusia memperoleh kebahagiaan. Al-Qur'an menjelaskan tiga generasi umat beragama dari Yahudi hingga Islam serta hal-hal yang membuat umat-umat terdahulu terjatuh dalam kesesatan sebab tidak mengikuti petunjuk dari utusan Allah. Dan umat generasi setelahnya, dituntut untuk mengambil hikmah dan pelajaran dari kesalahan umat terdahulu. Seperti prilaku mereka yang mengubah kitab suci dan memalsukannya, membunuh para Nabi, dan mengikuti hawa nafsu mereka. Al-Qur'an mengingatkan untuk kembali kepada perintah Al-Qur'an karena Al-Qur'an adalah kitab suci yang masih terjaga kemurniannya.

Rukun agama pertama adalah Iman kepada Allah. Iman kepada Allah adalah rukun agama yang paling agung di antara rukun-rukun yang lain. Umat-umat terdahulu mulai tersesat setelah berkeyakinan bahwa Allah seperti manusia, mempunyai rasa menyesal dan sebagainya, sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi. Sedang orang-orang Nasrani menyamakan nabi Isa sebagai Tuhan dan mengkultuskannya. Mereka membuat patung Nabi Isa di Gereja.

---

<sup>51</sup> Al-Basyir bin Al-Haj Ustman Syarif, *Adwā' alā Tarīkh Tūnis*, (Tunis, Dar Busalamah al-Thab'ah, 1924), 272.

<sup>52</sup> Muhammad Fadhil bin Asyur, *Al-Harakah al-Adabiyah wa Al-Fikriyyah fi Tūnis*, (Kairo, Nasr Ma'had al-Dirāsāt al-'Arabiyyah, 1956), 53

Mereka menjadi tersesat setelah meninggalkan keaslian ajaran tauhid. Al-Qur'an diturunkan oleh Allah untuk menjelaskan kesesatan mereka dan mengingatkan kembali untuk bertauhid kepada Allah dan tidak menyukutkannya. Al-Qur'an datang untuk memperbaiki kedua ajaran tersebut yang mulai berubah dari aslinya.

Rukun agama yang kedua adalah percaya adanya hari kebangkitan dan pembalasan. Masyarakat Arab era Nabi Muhammad Saw. tidak mempercayai adanya hari kebangkitan dan pembalasan. Sedangkan orang-orang Yahudi dan Nasrani telah mengubah isi dari kitab mereka, sehingga mereka kehilangan keaslian dari kitab suci tersebut. Mereka percaya adanya hari kebangkitan dan pembalasan, namun tidak sesuai dengan ajaran dari kitab mereka yang asli. Kemudian Al-Qur'an datang menjelaskan bahwa orang yang beriman kepada Allah akan mendapatkan balasan yang baik, sedangkan yang ingkar kepada Allah dan melakukan kezaliman, maka dia mendapatkan balasan yang setimpal.

Rukun agama yang ketiga adalah beramal saleh. Allah Swt. mengutus seorang rasul untuk mengajak umat manusia berbuat dan beramal saleh. Setiap amal yang baik akan membuahkan kebaikan nanti di akhirat. Namun sebaliknya, amal yang buruk akan merusak keimanan seseorang. Oleh sebab itu, setiap orang beriman hendaknya meniatkan amal-perbuatannya untuk mencari ridha dari Allah Swt. semata.

Ketiga poin tersebut hanyalah ringkasan dari uraian Rasyid Ridha yang panjang. Dari penjelasan tersebut, Rasyid Ridha hendak menyampaikan bahwa Al-Qur'an datang untuk umat manusia sebagai kitab yang memuat petunjuk umat manusia. Al-Qur'an tidak diturunkan sebagai kitab yang memuat teori-teori keilmuan. Maka dari itu, manusia diperintahkan untuk merenung dan menghayati pesan-pesan dari Al-Qur'an agar memperoleh hidayah dari Allah.

*Maqāsid Al-Qur'ān* yang kedua adalah menjelaskan tentang minimnya pengetahuan umat manusia tentang problem kenabian, risalah dan fungsi kerasullan. Tujuan ini didasari oleh konteks masyarakat Arab pada waktu itu yang mengingkari wahyu dan risalah kenabian, hanya sedikit dari mereka yang percaya terhadap wahyu dan risalah kenabian. Masyarakat Arab mempunyai perpektif demikian, sebab mempunyai anggapan bahwa seorang nabi atau rasul hanyalah manusia biasa seperti mereka. Rasul dan nabi tidak mempunyai keistimewaan sama sekali dihadapan mereka.

*Maqāsid Al-Qur'ān* yang ketiga adalah menyempurnakan kepribadian manusia baik dalam skala individu, berkelompok hingga dalam lingkup negara. Pendidikan kepribadian tersebut dikurikulumkan melalui ajaran agama Islam. Islam adalah agama suci, bersih, menjunjung tinggi rasional, pemikiran, ilmu, kebijaksanaan, kebebasan, kemandirian, empati sosial, filosofis-ilmiah dan argumentatif. Prilaku ini tercemin dalam kepribadian Nabi Muhammad yang tiada berhenti untuk mengajak umat manusia keluar dari jurang kesesatan.

*Maqāsid Al-Qur'ān* yang keempat adalah memperbaiki kondisi umat manusia, sosial, politik, rasa nasionalisme untuk membangun persatuan. Persatuan umat, persatuan kemanusiaan, persatuan dalam bingkai kegamaan, kesatuan dalam egaliter, kesatuan dalam persaudaran perpolitikan, persatuan dalam hukum peradilan, dan kesatuan dalam bahasa. Tujuan ini bisa disimpulkan demikian, sebab ketika Islam datang dan Al-Qur'an diturunkan, umat manusia sedang dalam

keadaan terpecah belah. Manusia saling bermusuhan satu sama lain memperebutkan keunggulan ras, bahasa, tanah air, agama, ideologi, sekte, tempat minuman, kabilah, rakyat, pemerintahan, politik, dan lain sebagainya. Lalu Islam datang mengajak umat manusia untuk bersatu kembali dalam panji kemanusiaan dan melarang untuk saling bermusuhan satu sama lain.

*Maqāsid Al-Qur'ān* yang kelima adalah menetapkan keistimewaan Islam dalam memberikan hukum *taḳlif* kepada setiap individu, tentang kewajiban dan larangan. Ada 10 poin penting terkait keistimewaan terkait individu manusia. Pertama, Islam memberikan hak yang sama antara ruh dan jasad, antara kemaslahatan di dunia dan di akhirat. Kedua, tujuan akhir agama Islam adalah memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat dengan membersihkan diri dari segala penyakit hati, mempertebal keimanan kepada Allah, beramal sholeh, berakhlak baik dan berbuat baik. Ketiga, tujuan saling mengenal antar umat manusia adalah untuk saling mempererat tali persaudaraan. Keempat, hukum Islam selalu bersifat memudahkan, tidak mempersulit. Kelima, Islam melarang perbuatan berlebihan, menyiksa diri sendiri, memakai perhiasan berlebihan dan bersikap sombong. Keenam, Islam bersifat meringankan beban seseorang dan mudah untuk dipahami. Ketujuh, perintah *ta'klīf* dalam Islam dibagi menjadi dua, *azāim* dan *rukhuṣ*. Kedelapan, teks Al-Qur'an dan petunjuk dari hadis berfungsi ditunjukkan kepada umat manusia sesuai kapasitas yang dimilikinya. Teks-teks yang bersifat *qat'i dilālahnya* ditunjukkan kepada setiap umat manusia, sedang yang tidak pasti penandanya, maka berbeda pemahamannya dan objeknya. Islam tidak mengharuskan setiap orang untuk menjadi mujtahid, hanya orang yang berkapasitas dalam berijtihad saja dibolehkan menjadi mujtahid. Kesembilan, Islam selalu menghukumi sesuatu yang terlihat, sedangkan hal-hal tersembunyi dikembalikan kepada Allah, tidak ada satu pun manusia yang bisa menilai hati seseorang. Kesepuluh, segala keperluan dalam ibadah *dhāhir* semuanya merujuk kepada apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., maka tidak dibolehkan setiap individu berpendapat menurut dirinya. Sedangkan perihal hati, batin, diniatkan karena Allah. Kesepuluh poin ini bisa menjadi penanda khusus untuk menyingkap tujuan-tujuan wahyu dan menjadi pembimbing untuk mengenali tujuan-tujuan dari Allah.

*Maqāsid Al-Qur'ān* yang keenam, menjelaskan wilayah Islam dalam hal politik dan bernegara. Islam adalah agama hidayah, sekaligus Islam memperhatikan dan mengatur perihal perpolitikan dan hukum. Namun tujuan semuanya adalah untuk membawa kebaikan umat manusia dalam segala lingkup kehidupannya, baik secara personal, sosial dan negara. Islam selalu mengedepankan dan menuntut untuk bersikap adil, membela kebenarannya.

*Maqāsid Al-Qur'ān* yang ketujuh adalah memberikan petunjuk di dalam mengelola harta benda. Salah satu penyebab hancurnya peradaban, masyarakat, keluarga dan kepribadian seseorang menjadi buruk adalah sebab rakus terhadap harta benda. Oleh sebab itu, Al-Qur'an mengajurkan setiap orang untuk berimbang dalam menggunakan agama dan akal, ilmu, hikmah dan hukum. Al-Qur'an mengingatkan bahwa adanya harta yang banyak adalah sebagai ujian untuk umat manusia. Al-Qur'an membenci penipuan dan kekejaman atas nama hart; Al-Qur'an membenci kekikiran, kesombongan dan pamer atas harta benda yang

dimiliki; Al-Qur'an mengingatkan harta-benda yang dimiliki semua berasal dari nikmat yang diberikan oleh Allah dan akan dibalas sesuai iman, amal yang baik; Al-Qur'an menghimbau untuk menjaga harta benda dengan baik agar tidak hilang; Al-Qur'an menganjurkan agar sebagian harta yang dimiliki agar disodaqahkan di jalan Allah; Al-Qur'an membedakan kewajiban dan kesunahan seseorang terhadap harta benda.

*Maqāsid Al-Qur'ān* yang kedelapan adalah memperbaiki sistem peperangan dan menghindari kerusakan yang berlebihan serta mengurangi kegiatan berperang untuk kegiatan yang lebih baik dan positif. Al-Qur'an mengingatkan bahwa tabiat manusia adalah berselisih, bertengkar, namun Al-Qur'an menganjurkan agar mempertimbangkan kembali pilihan berperang dan mengalihkan pilihan lain untuk kemaslahatan bersama. Membuat sistem dan kesepakatan bersama atas segala kebutuhan yang dimimpikan sehingga bisa saling menghindari peperangan adalah salah satu alternatif tidak menggunakan peperangan untuk menguasai wilayah orang lain.

*Maqāsid Al-Qur'ān* yang kesembilan adalah memberikan perempuan hak-haknya sebagai umat manusia, umat beragama dan umat berperadaban. Kaum perempuan sebelum adanya Islam dalam keadaan terdzalimi dan dirampas segala haknya. Oleh sebab itu, setelah Islam datang, Allah memberikan kedudukan yang mulia kepada perempuan melalui syariat Islam. Islam memberikan segala hak-hak perempuan yang sebelumnya sudah dirampas.

*Maqāsid Al-Qur'ān* yang kesepuluh adalah melawan perbudakan. Al-Qur'an datang menyerukan agar perbudakan di dunia dihapuskan. Sebelum Islam datang, orang-orang yang kuat selalu berusaha untuk menguasai orang-orang yang lemah. Orang yang menang dalam berperang berhak untuk menjadikan musuhnya sebagai budak tawanan, dan fenomena dilawan oleh Al-Qur'an. Peradaban Mesir, Babilonia, Persia, Hindia, Yunani, Romawi, Arab, dan lainnya selalu mengambil budak dari musuhnya yang kalah dan orang yang lemah dalam segala hal. Al-Qur'an menyuarakan persamaan hak dan kewajiban atas status manusia dihadapan Allah. Langkah Al-Qur'an dalam melawan perbudakan diterapkan dalam Islam adalah membatasi pembaharuan dalam perbudakan dan menganjurkan untuk bersikap lemah lembut terhadap budak dan membebaskan para budak dengan cara bertahap.<sup>53</sup>

Demikianlah rumusan singkat dari *maqāsid Al-Qur'ān* versi dari Rasyid Ridha. Kemudian di era modern-kontemporer, diskursus *maqāsid Al-Qur'ān* kembali diwacanakan oleh Yusuf Qordhawi dalam kitabnya *Kaifa Nata'amalu ma'a Al-Qur'ān*. Perbedaannya rumusan Yusuf Qordhawi dengan Rasyid Ridha adalah pembagiannya menjadi lebih sedikit, yaitu tujuh bagian. Diantaranya adalah pertama, tujuan Al-Qur'an sebagai penyeleksi terhadap akidah-akidah agama yang sudah ada sebelum Islam; kedua, mengakui dan menetapkan derajat kemuliaan manusia; ketiga, menyembah Allah dan bertakwa kepada-Nya; keempat, membersihkan diri dari segala penyakit hati; kelima, membangun dan membentuk keluarga bahagia dan berpendidikan baik; keenam, membina umat untuk bisa

---

<sup>53</sup> Rasyid Ridha, *al-Wahyu al-Muhammadiyah*, ..193-340

menyaksikan kerukunan bersama; ketujuh, mengajak umat manusia untuk saling tolong menolong.<sup>54</sup>

Macam-macam *maqāṣid* yang dirumuskan oleh tokoh Islam sebelumnya kemudian dikerucutkan menjadi tiga bagian, yaitu *maqāṣid* umum, *maqāṣid* surah dan *maqāṣid* terperinci pada ayat-ayat Al-Qur'an. Tokoh yang merumuskan salah satunya adalah Ahmad Al-Rasysuni dalam artikelnya yang berjudul *al-Juhūd al-Ummah fī Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*. Artikel ini disampaikan oleh Ahmad Raysuni dalam konferensi internasional pertama untuk para pengkaji Al-Qur'an dan ilmu-ilmu Al-Qur'an yang mengusung tema "Upaya Umat dalam Berkhidmah kepada Al-Qur'an dan Ilmu-ilmunya" di kota Marokoh.<sup>55</sup>

Berangkat dari diskursus *maqāṣid al-Qur'ān*, Waṣṣī Āsyūr Abū Zayd merumuskan metode tafsir baru yang disebut dengan metode *tafsīr al-maqāṣidi*. Kontruks epistemologi Tafsir *al-maqāṣidi* bersumber di antara adalah konsep *maqāṣid Al-Qur'an*. *Maqāṣid al-Qur'ān* menurut Waṣṣī Āsyūr Abū Zayd dibagi menjadi lima bagian. Pertama, *Maqāṣid* umum Al-Qur'an. Kedua, *Maqāṣid* khusus Al-Qur'an. *Maqāṣid* khusus ini dibagi menjadi dua, pertama, tujuan yang membahas tentang hukum syariah, akidah, etika, interaksi sosial, pernikahan, perceraian, warisan, hukum dan vonisnya, politik internal dan eksternal, edukasi, masyarakat dunia dan lain sebagainya. Kedua, tujuan khusus yang membahasnya berdasarkan tema-tema yang ada. Pendekatan ini disebut sebagai tafsir tematik yang menghususkan kajiannya tema tertentu pada satu surah tertentu atau pada ayat-ayat yang mempunyai hubungan dengan tema. Ketiga, *Maqāṣid* Surah-Surah Al-Qur'an. Keempat, *Maqāṣid* terperinci dari ayat-ayat Al-Qur'an. Kelima, *Maqāṣid* kata dan huruf Al-Qur'an. Bagi penafsir yang hendak mengaplikasikan pendekatan dari *tafsīr al-maqāṣidi* maka penafsir tersebut wajib mengetahui rumusan *maqāṣid Al-Qur'ān*, tujuannya adalah untuk mengotrol pemikirannya agar bisa menafsirkan Al-Qur'an sesuai tujuan-tujuan Al-Qur'an diturunkan dan tidak menafsirkan sesuai kehendak dirinya; memaksimalkan *maqāṣid Al-Qur'ān* untuk menyikapi tema-tema kontemporer agar sesuai dengan agenda dari syariah Islam dan banyak hal positif lainnya.<sup>56</sup>

diskursus *maqāṣid* berkembang sebagaimana uraian di atas, menunjukkan bahwa diskursus *maqāṣid* tidak hanya di bidang usul fikih saja, namun berkembang dalam bidang pemikiran Islam lebih luas, sebagaimana yang diuraikan oleh Jaser Audah dalam kitab *al-Ijtihād al-Maqāṣidiy*, dikembangkan menjadi universal, dari menjaga keturunan berkembang menjadi menjaga keluarga, dari menjaga harta benda hingga menjadi mengembangkan potensi ekonomi, dari menjaga keturunan hingga menjadi menjaga kehormatan dan hak-

---

<sup>54</sup> Yusuf Qordhawi, *Kaifa Nata'amālu Ma'a al-Qur'an al-Adzīm*, (Kairo, Dar Syuruq, 2000)71-123

<sup>55</sup> <https://raissouni.net/6911>; bandingkan dengan karya dari Thaha Abidin Thaha, menggunakan istilah *Maqāṣid al-Kubrā* dan *Maqāṣid al-Sugrā*. Thaha Abidin Thaha, *al-Maqāṣid al-Kubrā: Dirāsah Ta'ṣiliyah*, (Makkah, Muassah al-Naba' al-Adzīm, 2020), pdf, 43-45

<sup>56</sup> Waṣṣī Āsyūr Abū Zayd, *ter. Ulya Fikriyati, Metode Tafsir Maqāṣidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran al-Qur'an*, (Jakarta, PT Qaf Media Kreativa, 2019), 28-82



hak manusia, dari menjaga akal hingga menjadi mengembangkan kemampuan berpikir dan intelektual, dari menjaga agama menjadi merawat kebebasan beragama. Kemudian dari konsep-konsep *maqāsid syarīah* tersebut disusun kembali untuk berjihad dalam bidang usul fikih, bidang fikih, bidang pemikiran dan bidang akidah.<sup>57</sup>

Perbedaan dari *Maqāsid syarīah*, *Maqāsid al-Qur'ān*, dan *Tafsīr al-maqāšidi* adalah objeknya. *Maqāsid Syarīah* mengkaji tujuan dari hukum-hukum syariah diturunkan Allah untuk umat manusia, terutama tentang hukum-hukum fikih, sedangkan *Maqāsid Al-Qur'ān* mengkaji tujuan dari akidah, syariah, tujuan yang universal dan parsial, perintah dan larangan, agama, dan ekonomi serta hal lainnya secara umum. Dari segi epistemologinya juga berbeda, *Maqāsid al-Qur'ān* bersumber dari Al-Qur'an saja, sedangkan *Maqāsid Syarīah* bersumber dari Al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan *Qiyās*. Sedangkan *Tafsīr al-maqāšidi* adalah ilmu yang baru. Embrio kemunculannya lebih banyak dipengaruhi oleh *Maqāsid al-Qur'ān* dan syariah. Menurut Thaha 'Abidin Thaha, *Tafsīr al-maqāšidi* adalah hasil kumulatif dari tafsir bi ar-Ra'yi dan tafsir bi al-Ma'tsūr, sebab untuk memahami maksud Al-Qur'an, penafsir perlu memaksimalkan akalinya dan perpesktif dari bahasa dan ilmu fikih. Seorang penafsir yang tidak melibatkan perpekstif dari ilmu bahasa, ilmu fikih dan lainnya untuk menggali *maqāsid al-Qur'ān* sebagai pendekatan *tafsīr al-maqāšidi* tidak mungkin berhasil. Dari segi objeknya, *tafsīr al-maqāšidi* mengkaji tentang rahasia dibalik surat maupun ayat Al-Qur'an. Sedangkan dari segi metodenya, *Tafsīr al-maqāšidi* menggunakan metode induktif untuk mengumpulkan berbagai pandangan ulama terkait *maqāsid al-Qur'ān* dan melakukan penelitian terkait makna-makna dibaling surat, ayat dan tema-tema Al-Qur'an.<sup>58</sup>

Merujuk pada penjelasan di atas, secara relasi, ketiga kajian *maqāsid* saling berhubungan satu sama lain. Yang perlu dicermati adalah kelahiran wacana *maqāsid* sebagai ilmu baru di era kontemporer akibat dominasi wacana teori-teori tafsir kontemporer yang selama dimenangkan oleh intelektual modern dari produk Barat. Seperti Muhammad Abid Jabiri, Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid dan Hasan Hanafi adalah contohnya. Dominasi pengetahuan kotemporer dimenangkan oleh intelektual modern-Barat, sebab mendapat dukungan dari pemerintah. Misalnya, di Mesir, sejak 1840-1952, lembaga Universitas al-Azhar dikuasai pemerintah dan menyempitkan peran pendidikannya. Universitas al-Azhar dibatasi dalam hal politik dan dihapuskan kemandirian finansialnya. Kekayaan yang dimiliki Universitas dikuasai penuh pemerintah, sehingga wacana keilmuan dari ulama Al-Azhar tidak berkembang. Sedangkan gerakan yang pro-Barat dibebaskan, dan difasilitasi penerbitan dan penyebarannya. Kuasa inilah yang melahirkan wacana ilmu baru yang disebut sebagai *tafsīr al-maqāšidi*, *maqāsid Al-Qur'ān* dan *maqāsid syarīah* lahir setelah cengkraman pemerintah

---

<sup>57</sup> Jaser Auda, *al-Ijtihād al-Maqāšidi min al-Tašawwuri al-Ušūli ilā al-Tanzīl al-Ilmī*, (Beirut, Syabakah al-Arabiyyah li al-Abhās wa al-Nasyar, 2013), 15-30

<sup>58</sup> Thaha Abidin Thaha, *al-Maqāšid al-Kubrā: Dirāsah Ta'šiliyyah*, ..48; Waṣfi Āsyūr Abū Zayd, *ter. Ulya Fikriyati, Metode Tafsīr Maqāšidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran al-Qur'an*,..84-107

menjadi loggar di Mesir. Hal ini terjadi semenjak peristiwa revolusi 25 Januari 2011 dan kudeta militer di Mesir pada tahun 2013. Pada tahun ini universitas al-Azhar melepaskan diri dari pemerintah.<sup>59</sup>

Namun, permasalahannya adalah mekanisme untuk menemukan *maqāsid* mengharuskan kepada umat manusia untuk mempunyai landasan keilmuan Islam yang memadai. Apabila syarat-syarat penafsir dan mujtahid tidak dipenuhi, bisa menyebabkan terjadinya dekonstruksi epistemologi ilmu-ilmu Islam. Fenomena tersebut, era modern telah mulai menyebar di media, baik media buku, video dan audio. Atas sebab itu, istilah *ta'wīl al-maqāsid* muncul sebagai respon terhadap lahirnya mekanisme takwil untuk pembaharuan pemikiran Islam maupun untuk tafsir Al-Qur'an. Untuk memperjelas maksud dari *ta'wīl maqāsid* di sini, maka penulis akan memaparkan konsep *maqāsid* menurut ulama usul fikih dan menurut Muhammad Sālim Abū Āsi.

### 1. *Maqāsid* dalam Usul Fikih

Terma *maqāsid* dalam usul fikih selalu berdampingan dengan kata syariah. Sebelum menjadi istilah, dua kata tersebut mempunyai makna independen. *Maqāsid* adalah bentuk jamak (plural) dari kata *maqṣad* yang mempunyai makna tujuan atau arah. Kata *maqṣad* berasal dari fi'il qasada. Menurut Ibnu Faris huruf qaf, shad, dan dal adalah huruf pokok, salah satu diantaranya menunjukkan arti mendatangkan sesuatu melalui petunjuknya. Arti yang dari kata qasada adalah gudang penyimpanan segala sesuatu. Apabila qasada ditasrif *qasadtuhu qasdan wa maqsadan*, bab ini berasal dari kata *aqsadahu al-sahmu*, kalimat tersebut seakan-akan mempunyai arti apabila seseorang terkena panah, maka orang tersebut akan terbunuh. Meskipun kata qasada mempunyai makna demikian juga, akan tetapi kata tersebut tidak termasuk bagian dari definisi. Oleh sebab itu, dalam bahasa Arab kata *qasada* mempunyai bentuk sumber dasar makna yang beragam, dan bentuk-bentuk tersebut mempunyai jarak berbeda antara satu dengan yang lainnya.<sup>60</sup>

Pengertian di atas agar lebih mudah, penulis menyajikan beberapa contoh. pertama, kata *al-qasdu* juga mempunyai arti *istiqomah*. Seperti dalam ayat Al-Qur'an Q.S Al-Nahl/16, *wa 'alā al-lahi qasdu al-sabīli wa minhā jāir*. Artinya Allah telah memberikan penjelasan terkait jalan yang lurus dengan menampilkan berbagai argumentasi dan bukti yang sangat nyata dan sebagian dari jalan tersebut jalan tidak lurus, bukan jalan yang mengantarkan tujuan.<sup>61</sup> Kedua, *qasada* mempunyai arti adil. Sebagaimana syair yang disampaikan oleh Abu Laham al-Taglibi: *'alā al-ḥakami al-ma'ti yauman idza qaḍā qaḍiyyatahu an lā yajūra wa yaqsida*. Ibnu Bari menjelaskan bahwa makna dari syair

---

<sup>59</sup> Muhammad Anas & Yon Machmudi, *Perbedaan Pandangan Politik antara Al-Azhar dan Ikhwan al-Muslimin dalam Merespon Kudeta Militer Tahun 2013*, Jurnal ICMES, vol 3, (2009), 184-199; Rusydi Sulaiman, *Ikhwanul Muslimin dan Politik Kenegaraan Mesir*, Jurnal Madania, vol. XVIII. (2014), 243-261

<sup>60</sup> Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqāsiyi al-Lughah*, (Beirut, Darul Fikr, vol. 5, 1979), 95

<sup>61</sup> Ibnu Munzir, *Lisān al-'Arab*, (Kairo, Dar al-Ma'arif, t.th), 3642-3643

tersebut adalah hakim yang menghendaki agar hukum yang ditaati, maka seorang hakim tidak boleh berlaku curang tetapi harus berlaku adil.<sup>62</sup> Ketiga, *al-qasdu* mempunyai arti moderat, tidak berlebihan dalam sesuatu. Pernyataan ini seperti yang disampaikan dalam sebuah hadis yang mengatakan '*alaikum hadyan qāsīdan*'. Kata *qāsīdan* di sini diartikan jalan yang tengah atau moderat.<sup>63</sup> Keempat, *al-Qasdu* diartikan sebagai petunjuk dan mendatangkan atau mengarahkan sesuatu. Contoh dalam ayat Al-Qur'an *walā āmmīna al-baita al-harām* (Q.S Al-Maidah/5: 2). Artinya mereka sedang menuju ke Baitu al-Harām. Kelima, *al-qasdu*, diartikan sebagai kemudahan. Seperti dalam ayat Al-Qur'an *law kāna aradhan qarīban wasafaran qāsīdan lattabaūka* (Q.S. Taubah/9: 42). Ibnu Arafah mengartikan safaran qāsīdan dengan tidak menyusahkan.<sup>64</sup> Keenam, *al-qasdu* diartikan menjadi kaidah dari syair. Seperti pernyataan Ibnu Jinni yang mengatakan kenapa dinamakan *qasidah*, sebab berasal dari kata *qasada* dan menjadi tonggak maksud seroang penyair.<sup>65</sup> Lalu apabila diperbandingkan dengan maksud *maqāsīd* maka jauh berbeda, sebab *maqāsīd* yang dikehendaki adalah tujuan dan hakekat dari ucapan. Meskipun arti-arti bahasa tersebut apabila diperhatikan dengan cermat, sesungguhnya saling berkaitan satu sama lain. Oleh sebab itu, penulis akan mengutip beberapa pendapat dari ahli usul fikih.

Definisi *maqāsīd* secara terminologi dalam usul fikih belum terbakukan dengan baik hingga di era Muhammad Thahir Ibnu Asyur. Dalam tradisi usul fikih, *maqāsīd* tidak lepas dengan kata syariah, sebagaimana penulis singgung di atas. Syariah sendiri mempunyai arti air yang mengalir dan keluar dari sumbernya. Air tersebut kemudian digunakan untuk memenuhi kebutuhan semua makhluk hidup di bumi ini. Sifat urgensi yang dimiliki oleh air ini sebagai kebutuhan primer untuk makhluk hidup, maka diperlukan jalan atau metode untuk memindahkan air dari sumber menuju tempat makhluk hidup. Dari arti etimologi ini, kemudian syariah diartikan sebagai jalan, atau metode yang digunakan untuk sampai kepada agama Allah.<sup>66</sup>

Melalui pengertian di atas, syariah secara etimologi diartikan sebagai agama Allah, *millah*, metode, jalan, dan sunnah. Sedangkan secara terminologi syariah adalah aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh Allah untuk umat manusia terkait dengan cara manusia berakidah, mengambil hukum-hukum atas amal perbuatan mereka.<sup>67</sup> Namun ada juga yang mengartikan syariah sebagai

---

<sup>62</sup> Ibnu Munzir, *Lisān al-'Arab*, ..vol.3 353

<sup>63</sup> Muhammad bin Muhammad bin Abdurrazaq al-Murtadho al-Zabidi, *Tāju al-Arūs*, (Kuwait, Hukumah Kuwait, 1965, vol 9), 95

<sup>64</sup> Khalil bin Ahmad al-Farahidi, *Kitāb al-'Ain*, (Beirut, Darul Kutub Ilmah, 2003, vol. 1), 377

<sup>65</sup> Ibnu Mundzir, *Lisān al-Arāb*, ..vol.3, 354

<sup>66</sup> Nur al-Din Ibn Mukhtar al-Khadimi, *Ilmu al-Maqāsīd al-Syarīah*, (Riyad, Maktabat al-'Abikin, 2001).

<sup>67</sup> Muhammad Sa'ad, *Maqāsīd al-Syariah al-Islāmiyyah wa 'Alaqatuhā bi Adillat al-Syarīah*, (Riyad, Dar al-Hijrah, 1998), 29-30

sejumlah atau sekumpulan hukum-hukum atas amal perbuatan yang bersumber dari Al-Qur'an dan sunnah.<sup>68</sup>

Mencermati pengertian di atas, apabila *maqāsid* dan syariah digabungkan menjadi istilah, maka membentuk pengertian baru yang menggabungkan kedua unsur dari dua kata tersebut. Diantara pengertian tersebut adalah tujuan-tujuan dari Allah untuk memberikan kemaslahatan yang hakiki kepada umat manusia melalui hukum-hukum yang ditetapkan untuk manusia. Atau tujuan atau rahasia yang tersimpan pada hukum yang ditetapkan oleh Allah untuk manusia.<sup>69</sup>

Definisi *maqāsid syariah* lainnya adalah sebagai berikut: makna-makna dan hikmah-hikmah yang diberikan oleh Allah untuk manusia di setiap hukum-hukum syariah atau kandungan dari hukum syariah yang ditetapkan-Nya.<sup>70</sup> Atau tujuan dan rahasia-rahasia hukum yang diletakan oleh Allah pada setiap hukum dari beberapa hukum dari-Nya. Atau makna-makna, tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh Allah di dalam proses terbentuknya hukum syariah, atau kandungannya atau rahasia-rahasia yang melarbelakangi ditetapkan hukum syariah tersebut.<sup>71</sup>

Ibnu Asyur sebagai bapak dari *maqāsid syariah* mendefinisikan sebagai makna-makna dan hikmah-hikmah yang diberikan oleh Allah di dalam semua hukum-hukum-Nya beserta kandungannya. Makna-makna dan hikmah-hikmah tersebut tidak terbatas pada hukum yang bersifat khusus, tapi mencakupi hukum yang bersifat umum, tujuan umum, makna-makna yang terkandung dalam ketentuan hukum dan makna-makna yang menjadi perhatian dari Allah dalam setiap hukum-hukum yang tidak terhitung banyak macamnya.<sup>72</sup>

Definisi yang diberikan oleh Ibnu Asyur di atas menandai pengertian baru terhadap diskursus *maqāsid*. Awalnya *maqāsid* belum dipandang sebagai metodologi untuk menetapkan hukum Islam, melalui definisi yang dirumuskan oleh Ibnu Asyur tersebut, ada peralihan diskursus *maqāsid* dari bagian dari usul fikih menjadi diskursus yang mandiri.

Mayoritas ulama usul fikih berpendapat bahwa antara 'illah dan hikmah adalah sesuatu yang berbeda. Bagi ulama usul fikih, 'illah adalah penyebab timbulkan sebuah hukum dan tiadanya suatu 'illah juga menyebabkan hilangnya sebuah hukum atas hal. Hal ini sesuai dengan kaidah usul fikih yang mengatakan *inna al-hukma yadūru ma'a 'illatihi lā ma'a hikmatihī wujūdan wa 'adaman*. Dari kaidah ini, maka bisa dipahami bahwa illah dan hikmah adalah sesuatu yang berbeda. keberadaan 'illah bisa menyebabkan adanya sebuah

---

<sup>68</sup> Ahmad Raysuni, *Al-Fikr al-Maqāsidī Qawā'iduh wa Fawā'iduh*, (Rabat, Darul Bayda', 1990), 10

<sup>69</sup> Umar ibn Salih, *Maqāsid al-Syarīah 'Inda al-Imam al-Izz al-Din Ibn 'Abd al-Salām*, (Yordania, Dar al-Nafais, 2003), 88

<sup>70</sup> Ismail Hasani, *Naẓariyat al-Maqāsid 'Inda al-Imam Muhammad al-Tāhir ibn 'Ashūr*, (Virgina, al-Ma'had al-'Islami l al-Fikr al-Islāmī, 1995), 117

<sup>71</sup> Ismail Hasani, *Naẓariyat al-Maqāsid 'Inda al-Imam Muhammad al-Tāhir ibn 'Ashūr*,...118

<sup>72</sup> Muhammad Thahir bin Asyur, *Maqāsid al-Syarīah al-Islāmiyyah*, (Beirut, Daru al-Kutub al-Lubnāni, 2011), 82

hukum, berbeda dengan hikmah, tidak bisa menjadi motif timbulnya sebuah hukum, karena hikmah yang dipahami oleh ulama dengan ulama yang lain berbeda.<sup>73</sup> Namun hadirnya definisi dari Ibnu Asyur di atas, maka perbedaan dari ulama usul terakomodasi menjadi satu, bahwa penyebab hadirnya maqāsid dalam sebuah hukum adalah wujudnya makna-makna, illah dan hikmah.

Selanjutnya, maqāsid syariah dibagi menjadi dua macam yaitu maqāsid al-syāri dan maqāsid al-mukallaf. Namun ada juga yang mengistilahkannya dengan maqāsid al-ammah dan maqāsid al-khās.<sup>74</sup> Pengertian dari jenis pertama dari Maqāsid al-Syā'ri adalah maksud-maksud yang dikehendaki oleh Allah dengan menetapkan aturan suatu hukum. Maksud-maksud tersebut dibagi menjadi empat macam: pertama, setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah untuk manusia adalah untuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun diakhirat. Kedua, aturan-aturan hukum yang diletakkan oleh Allah harus bisa dipahami oleh manusia. Ketiga, aturan-aturan hukum yang diletakkan oleh Allah harus dilaksanakan oleh manusia, sebab aturan tersebut bagian dari taklīf (kewajiban) bagi umat manusia. Keempat, aturan hukum yang diletakkan tersebut semuanya berada dipengawasan hukum Allah, al-Syā'ri'.<sup>75</sup>

Selanjutnya, pengertian kedua, dari maqāsid al-mukallaf, adalah maksud-maksud dikehendaki oleh manusia selaku pelaksana hukum dalam setiap hal dikehidupannya, baik yang terkait dengan i'tikad, perkataan dan perbuatan. Perbuatan-perbuatan yang sesuai dengan perintah al-Syā'ri atau Allah, maka perbuatan tersebut disebut perbuatan baik, namun sebaliknya, apabila perbuatan-perbuatan tersebut bertentangan dengan perintah Allah maka perbuatan tersebut dianggap buruk.<sup>76</sup> Adanya maqāsid al-mukallaf ini sebagai pembeda dari kebiasaan dan ibadah.

Pengertian kedua maqāsid di atas tidak jauh berbeda dengan pengertian dari maqāsid al-ammah dan al-khās. Maqāsid al-ammah adalah menjaga dan memelihara setiap hukum-hukum syariah atau hukum secara lebih umum. Misalnya menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga keturunan, menjaga akal dan menjaga harta benda, atau mempermudah manusia yang sedang dilanda kesusahan dengan 'illah kemaslahatan. Sedangkan maqāsid al-khās adalah tujuan hukum yang dipelihara oleh syariah atas hukum parsial, seperti tujuan dari zakat, sadaqah, haji, hukum qisas dan lain sebagainya. Contoh mereka mengatakan bahwa tujuan dari adanya mahkamah adalah untuk mencegah kezaliman, menolong orang-orang yang terdzalimi, dan memutus tali permusuhan.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1, (Damaskus, Dar al-Fikr, 2001), 651

<sup>74</sup> Abu Ishāq al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid 1, (al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Su'udiyah, Dar Ibnu Affān, 1997), 10

<sup>75</sup> Abu Ishāq al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid 1, ..., 11

<sup>76</sup> Abu Ishāq al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid 1, ..., 11-13

<sup>77</sup> Ismail Hasani, *Naẓariyyatu al-Maqāsidī 'Inda al-Imām Muhammad al-Tāhīr bin 'Asyūr*, ... 119

Pemahaman maqāsid di atas tidak sepenuhnya dipahami oleh tokoh-tokoh intelektual modern. Umumnya, tokoh-tokoh intelektual modern, seperti Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Arkoun dan lainnya, menganggap bahwa maqāsid syariah adalah membahas spirit dari agama Islam saja. Mereka seperti menyamakan maqāsid seperti teori kemaslahatan, membawa rahmat, intisari dan simbolik. Mereka mencoba mengeksploitasi maqāsid syariah dari sisi logika teks saja. Oleh sebab itu, wacana yang mereka tawarkan terkait tentang ajaran Islam terlihat kering, seperti rumah tapi tidak berpenghuni. Mereka hanya meminjam istilah jauhar, ruh untuk menggambarkan sisi maqāsid dari ajaran Islam. Namun wacana tersebut belum mencapai standar maqāsid dari gagasan ulama usul fikih. Untuk memperjelas perbedaan ini, penulis akan melampirkan perbedaan dari dua teori maqāsid dari salaf dan modern.

Pertama, teori maqāsid dari versi ulama salaf, khususnya Imam Syatibi, bertumpu pada kemaslahatan di dunia dan di akhirat kelak. Imam Syatibi mengatakan di dalam kitab al-Muwāfaqāt bahwa syariah Islam diletakkan oleh Allah untuk membawa kemaslahatan umat manusia di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan di dunia maksudnya adalah melindungi segala hak yang menjadi miliknya dan menolak segala kerusakan yang diarahkan kepada dirinya. Sedangkan kemaslahatan di akhirat kelak adalah selamat dari siksa Allah. Di sinilah poin pentingnya syariah diletakkan sebagai landasan hidup umat manusia. Namun wacana ini, hilang dalam teori maqāsid kontemporer. Kepentingan dunia dan kepentingan akhirat harus saling berelasi satu sama lain. Kemaslahatan tidak boleh hanya tunduk oleh nafsu saja. Artinya hukum syariah tidak boleh meninggalkan hak Allah dan hak hamba-Nya. Kepentingan dunia tidak boleh mengabaikan kepentingan akhirat, begitu juga dengan sebaliknya. Apabila keduanya tidak saling mengisi dan berelasi, maka hancurlah kemaslahatan di dunia dan diakhirat.

Kedua, teori maqāsid ulama salaf tidak lepas dari teks. Mereka memusatkan teori maqāsid pada teks. Kemaslahatan yang tidak masuk list teks, atau kemaslahatan tersebut digagalkan oleh dalil dari teks, maka kemaslahatan tersebut dianggap sia-sia. Imam Syatibi mengatakan bahwa Allah Swt meletakkan syariah didasarkan pada tiga kaidah, yaitu menjaga hal-hal primer, menjaga hal sekunder dan menjaga hal tersier. Tiga kaidah semuanya dirumuskan berdasarkan dalil dari teks agama. Dalil teks ini ada kalanya bersifat pasti dan bersifat asumsi. Dalil yang masih bersifat asumsi akan ditolak apabila bertentangan dengan pokok-pokok dari syariah, sebab pokok-pokok dalam syariah adalah hal yang asli. Apabila dalam agama, menerima apa adanya dalil yang masih bersifat asumtif, tentunya syariat Islam, baik dari akar dan cabangnya bersifat asumtif dan prediksi dan tidak pasti. Dan hal ini tentu tidak mungkin, oleh sebab itu, dalil-dalil agama harus bersifat pasti terlebih dahulu yang menjadi sumber dasar utama. Berangkat dari sini, teori maqāsid selalu bersumber dari dalil naqli terlebih dahulu, baru kemudian diikuti dalil yang bersifat rasional, atau aqli. Dan dalil-dalil naqli tidak boleh bertentangan dengan dengan hal-hal yang bersifat rasional. Keduanya dikumpulkan untuk saling menguatkan.

Teori maqāsid dari ulama salaf, bersandar pada metode istidlāl yang bersumber dari teks juga. Bangunan metode istidlāl ini bersumber dari penguasaan bahasa Arab, sebab bahasa Arab adalah bahasa asli Al-Qur'an diturunkan. Namun dalam wacana teori maqāsid kontemporer, metode tersebut dihilangkan dan lebih memilih menggunakan teori linguistik kaum Strukturalis.

Ketiga, teori maqāsid salaf bertumpu pada penelitian induktif dan pendekatan intergratif. Imam Syatibi mengatakan bahwa usul fikih adalah ilmu pasti untuk agama. Usul fikih tidak ilmu bersifat dugaan saja. Bukti bahwa ilmu usul fikih bersifat pasti dalam urusan agama, adalah keputusan yang dihasilkan selalu kembali pada watak syariah yang bersifat universal dan humanis. Atas dasar tersebut, teori maqāsid dibangun dengan penelitian induktif dari hal-hal yang sudah diputuskan oleh ilmu usul fikih untuk kepentingan yang lebih universal. Dalil-dalil yang bersifat universal mendukung dalil-dalil yang bersifat parsial. Begitu juga dengan sebaliknya, dalil-dalil yang bersifat parsial mendukung dalil-dalil universal. Tidak boleh dalil parsial menganggalkan dalil universal, begitu juga sebaliknya. Keduanya saling mendukung. Kemudian penelitian induktif ini ditetapkan dengan dalil-dalil naqli dan aqli.

Keempat, maqāsid syariah yang dihasilkan dari teori maqāsid ini bersifat tetap. Artinya maqāsid syariah yang sudah dilahirkan tidak akan hilang, karena hasil-hasilnya bersumber dari hal-hal yang bersifat universal sekaligus parsial. Imam Syatibi mengatakan bahwa andaikan hukum taklif selalu diwajibkan sampai batas tidak tertentu, maka selamanya akan seperti itu,.. Allah Swt menurunkan syariah sebagai pedoman hidup untuk menggapai kemaslahatan di dunia maupun di akhirat. Hal tersebut tidak akan berubah sama sekali baik dari sisi universalitasnya maupun sisi parsialitasnya. Andaikan sisi universal maupun sisi parsial berubah, tentunya syariah tidak lagi membawa kemaslahatan di dunia maupun di akhirat.

Teori-teori maqāsid tersebut akan ditinggalkan oleh teori maqāsid dari intelektual kontemporer. Sebab pedoman intelektual kontemporer dalam membangun teori maqāsid adalah filsafat Barat dan teori linguistik-Strukturalism. Mereka hanya berusaha mencari spirit agama tanpa memperdulikan hakikat dari teks itu sendiri. Tujuan mereka adalah mencari hikmah dibalik teks untuk membawa kemaslahatan di era kontemporer. Di antara sistem pengetahuan yang dijadikan sumber teori maqāsid di bawah ini:

Pertama, teori mereka disandarkan pada pengertian bahwa baik-buruk harus bisa diukur dengan rasionalitas. Mereka mengatakan bahwa akal adalah bukti untuk mengukur segala sesuatu yang dianggap maslahat. Apabila ada kemaslahatan yang harus bertentangan dengan teks, maka perlu ditakwilkan. Teori ini diadopsi dari teologi muktazilah yang menggunakan akal sebagai parameter kemaslaahatan. Seperti pernyataan Ahmad Kamal Abu Majad yang mengatakan bahwa sesungguhnya Islam adalah sistem kehidupan yang dibangun atas dasar hukum-hukum dan penyebab-penyebab. Hukum tidak bisa lepas dari ilah atau sebab-akibat. Di mana ada hukum, maka di sana ada ilat. Keduanya tidak bisa dipisah. Dan alat untuk menemukan ilat adalah akal. Oleh sebab itu, akal adalah parameter untuk kemaslahatan. Hal yang sama

disampaikan oleh Hasan Hanafi dalam kitab *min al-Naṣ ilā al-wāqī'*, bahwa akal adalah alat untuk menyingkap kemaslahatan, maka tidak mungkin akal bertentangan dengan kemaslahatan itu sendiri. Dan syariah berdiri untuk membawa kemaslahatan, maka tidak mungkin akal bertentangan dengan syariah, karena syariah adalah kemaslahatan itu sendiri.

Kedua, teori maqāsid kontemporer bertumpu pada kuasa maslahat atas teks. Maskudnya adalah bahwa syariah hadir sebagai pondasi untuk menjaga kemaslahatan umat manusia, dan kemaslahatan harus bisa diterima oleh rasional. Oleh sebab itu, kemaslahatan syariah tidak hanya kebutuhan primer, sekunder dan tersier, tapi kemaslahatan bersifat material, sosial dan etika. Para intelektual modern ini berusaha untuk menjadikan maqāsid syariah sebagai sarana untuk membangun kemakmuran di bumi dan membangun peradaban Islam yang megah, seperti di era Abbasiyah-Muktazilah. Namun di sisi lain, mereka melupakan sisi keimanan, ketaatan pada agama, kewajiban beribadah yang menjadi kewajiban seorang mukallaf. Kemaslahatan bersifat rasional harus diutamakan daripada teks itu sendiri, karena teks bersifat terbatas, sedangkan rasional bisa mengikuti zaman.

Ketiga, teori maqāsid kontemporer bersumber dari dialektika universal dan parsial. Hal ini tentu berbeda dengan teori maqāsid salaf yang mencoba mengintergrasikan keduanya dan saling menguatkan. Teori dialektika ini diambil dari filsafat Hegel, kemudian diaplikasikan untuk membaca hukum-hukum syariah. Hukum syariah yang bersifat parsial saling berdialektika untuk membangun kaidah universal, sehingga kaidah universal ini bisa bermanfaat untuk membawa perubahan pada hal-hal yang parsial.

Keempat, teori maqāsid dari tokoh kontemporer beranggapan bahwa hukum-hukum syariah tidak bersifat tetap. Artinya hukum-hukum syariah bisa berubah sesuai dengan kebutuhan zamannya. Hal ini kembali pada prinsip intelektual kontemporer bahwa syariah hadir untuk membawa kemaslahatan umat manusia, sehingga apabila ada hukum syariah tidak layak di era kontemporer, maka perlu dirubah. Hal ini yang disampaikan oleh Muhammad Asymawi dalam kitabnya *Jauhar Islam*.<sup>78</sup>

Berdasarkan dari uraian di atas, dapat dipahami ada jurang perbedaan yang mendalam antara teori maqāsid dari ahli usul fikih dan intelektual modern. Hal ini menandakan bahwa hegemoni Barat terhadap Islam telah menjalar dalam ilmu pengetahuan sehingga kuasa mereka melahirkan pengetahuan baru berupa teori maqāsid rasional. Berbeda dengan teori maqāsid dari ahli usul fikih, bawah akal dan syariah diberikan oleh Allah Swt untuk saling melengkapi.

Muhammad Sālim Abu Āṣī mencoba mempertahankan dan memperjuangkan teori maqāsid ahli usul fikih dengan mengintergrasikan dari berbagai pengertian maqāsid syariah dalam kaca mata ahli usul fikih. Maqāsid Syariah adalah ilmu yang spesifik mengkaji tentang hukum-hukum Allah untuk umat manusia, baik itu maqāsid syariah yang bersifat umum maupun bersifat

---

<sup>78</sup> Khalid bin Abdul Aziz Al-Saef, *Zāhiratu al-Ta'wīl al-Hadīṣah fī al-Fikri al-Arabīy al-Mu'āṣir: Dirāsāt Nadiyah Islamiyyah*,..271-284



khusus, keduanya beroperasi dalam wilayah hukum syariah. Teori maqāsid ini digunakan untuk menopang penafsiran Al-Qur'an agar tafsir Al-Qur'an bisa berkembang dan kontekstual sesuai kebutuhan zamannya. Sehingga umat manusia bisa beradaptasi dengan berbagai kemajuan tanpa harus meninggalkan demi kebahagiaan di dunia saja, tapi untuk kebahagiaan di akhirat juga.

## 2. *Maqāsid* dalam Pemikiran Muhammad Sālim Abū Āṣī

Beranjak pada konsep pemikiran Muhammad Sālim Abū Āṣī tentang *maqāsid*. Sesungguhnya gagasan *maqāsid* Muhammad Sālim Abū Āṣī diilhami dari para intelektual modern yang mencoba melakukan kontekstualisasi tafsir Al-Qur'an. Muhammad Sālim Abū Āṣī terdorong untuk melakukan auto-kritik terhadap gagasan tersebut karena gagasan tersebut berpotensi menghancurkan pondasi-pondasi dari sumbernya. Sejak awal Muhammad Sālim Abū Āṣī menekankan sebuah kesadaran, Pertama, bahwa teks Al-Qur'an bersifat *ilahiy* yang diwahyukan dari alam ghaib menuju alam nyata kepad baginda Muhammad Saw. kemudian teks tersebut ditransmisikan kepada umat Islam secara mutawatir (tervalidisasi). Kedua, Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan pengantar bahasa Arab. Oleh sebab itu, dalam penafsiran Al-Qur'an, kaidah bahasa Arab, signifikansinya, tradisi bahasa yang mengitarinya dan bentuk-bentuk ungkapan bahasa Arab, tidak boleh ditinggalkan. Namun Muhammad Sālim Abū Āṣī melihat bahwa fenomena metode tafsir kontemporer meninggalkan tradisi Bahasa Arab dan bentuk-bentuk linguistik yang mengitarinya. Dan mereka mengklaim telah menemukan tujuan-tujuan dibalik teks Al-Qur'an dengan metode *ta'wīl* yang mereka wacanakan. Berangkat dari sini, istilah *ta'wīl al-al-maqāsid* lahir.

Maqāsid adalah bentuk plural dari kata maqṣad dan kata maqṣad adalah mencari sesuatu dan menghendaknya. Misalkan ucapan qasadaḥu dan ammaḥu mempunyai arti satu. Hal ini sudah selesai dibahas di dalam kitab kamus bahasa. Lalu tujuan Allah terhadap hukum yang diletakan-Nya adalah tujuan-tujuan dan keinginan-keinginan-Nya untuk hamba-hamba-Nya. Teks-teks yang menjelaskan tentang tujuan-tujuan dari Allah untuk hamba-Nya yang terkandung dalam syariah-Nya sudah banyak sekali. Syariah-syariah tersebut bertujuan untuk menjaga kemaslahatan dan kebaikan untuk umat manusia. Seperti firman Allah Swt dalam Q.S Al-Anfāl/8: 11: wa yunazzilu 'alaikum mina al-samā'i mā'a liyutahirakum bihī wa yudhiba 'ankum rijza al-syaithāni wa liyarbita 'alā qulūbikum wa yusbita bihī al-aqdām; Q.S. Al-Anfāl/8: 24: yā ayyuha al-laḥina āmanūs tajībū lillāhi wa li al-rasūli ida da'akum limā yuhyīkum; Q.S Al-Ḥaṣr 59: 9: mā afā allāhu 'alā rasūlihi min ahli al-qurā fa li al-lāhi wa li al-rasūli waliḍi al-qurbā wa al-yatāmā wa al-masākīna wa bni al-sabīli kay lā yakūna dūlatam baina al-agniyāi minkum. Dan lain sebagainya.

Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, apabila ayat tersebut diperhatikan dengan baik, sesungguhnya ayat-ayat tersebut sedang berbicara tentang tujuan-tujuan dari Allah untuk hamba-Nya melalui syariah yang diturunkan-Nya. Tujuan-tujuan tersebut baik berupa prinsip-prinsip, dan hukum-hukum bisa dijejalahi melalui 'ilat-'ilat yang tersirat maupun tersurat. Keberadaan 'ilat-'illah tersebut supaya apabila dalam suatu problem, tidak ditemukan dalil dari

Teks Agama, maka seseorang bisa menggunakan qiyās sebagai metode untuk mengambil dalil hukum dari sumber asli melalui kesamaan illat antara hukum usūl dan furu'. Kedua, fungsi dari adanya 'illah untuk memberikan penjelasan bahwa kedatangan dari syariah adalah sebagai upaya untuk merealisasikan kemaslahatan dan mencegah timbulnya kerusakan. Ketiga, adanya proses pencarian dan penetapan illat atas hukum memberikan faedah untuk mengingatkan kepada manusia bahwa adanya sebuah hikmah dari sesuatu terjadi sebab seseorang menjalankan perintah Allah dengan benar, namun sebaliknya, tiadanya hikmah dari hukum Allah sebab manusia tidak mengingat Allah sama sekali, sehingga manusia diuji dengan nafsunya merasa lebih terasa berat dalam menghadapi cobaan hidup tanpa mengetahui sebab yang pasti pada dirinya. Keempat, Allah Swt. menampakkan dan mengirimkan beberapa illat dari sebuah hukum-Nya sebagai bukti parsial agar manusia bisa mengambil hikmah yang bersifat universal sehingga bisa mengenal kesempurnaan Allah lebih baik. Setiap hikmah adalah cerminan kesempurnaan sedangkan kesia-siaan adalah cerminan kekurangan. Kelima, Allah mengajarkan kepada kita melalui 'illah dari hukum-hukum-Nya agar manusia tidak bertindak sewenang yang tidak dibenarkan oleh syariah. Keenam, pada setiap penjelasan al-ta'lil, menjadi sarana manusia untuk memahami kesempurnaan rahmat Allah untuk umat manusia. Penjelasan ini diperoleh melalui dua arah. Pertama, diperoleh melalui contoh-contoh dari problem-problem sebelumnya sehingga umat Islam bisa mengambil hikmah dari peristiwa tersebut meskipun tidak menyebutkan 'illahnya secara jelas. Kedua, diperoleh melalui ketaatan yang mutlak kepada Allah bahwa setiap perintah Allah wajib dilaksanakan dan larangan dari Allah wajib ditinggalkan. Apabila hukum perintah dan larangan diterima secara sepenuh hati, maka umat Islam dipastikan mendapatkan rahmat dari Allah.

Penjelasan dari Muhammad Sālim Abū Āṣī secara terlintas terkesan sama dengan penjelasan dari ulama usul fikih. Hal yang membedakan dari Muhammad Sālim Abū Āṣī dengan ahli usul fikih adalah kedudukan maqāsid syariah dan maqāsid Al-Qur'an. Ulama usul fikih tidak menyamakan dua hal tersebut, namun Muhammad Sālim Abū Āṣī menyamakan kedua hal tersebut.

Muhammad Sālim Abū Āṣī menyatakan bahwa maqāsid al-syarīah adalah maqāsid Al-Qur'an dan maqāsid al-sunnah al-nabawwiyah. Tidak kurang dan tidak lebih."<sup>79</sup> Apabila maqāsid al-syarīah bertujuan untuk kemaslahatan makhluk hidup di dunia maupun di akhirat, begitu juga dengan maqāsid Al-Qur'an. Untuk mendukung pendapatnya, Muhammad Sālim Abū Āṣī mengutip pendapat dari Abu Ishaq Al-Syatibi yang mengatakan bahwa Allah meletakkan syariah sebagai pertimbangan untuk umat manusia dalam merealisasikan kemaslahatan bersama; dan mengutip Waliyullah al-Dahlawi yang mengatakan bahwa seseorang yang berpikiran bahwa hukum syariah tidak membawa kemaslahatan sesungguhnya pikiran dan prasangka orang tersebut keliru dan hal tersebut menyalahi sunnah dan ijma'.

---

<sup>79</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālat fī al-Takwīl ma'ālim fī al-Manhaj wa rasdu li al-Inḥiraf*, (Kairo, Dar ar-Razi, 2016),144

Selain dari menyamakan kedudukan *maqāsid al-syarīah* dengan *maqāsid Al-Qur'an*, pernyataan menarik dari Muhammad Sālim Abū Āṣī, pertama adalah bahwa untuk memperoleh *maqāsid* tidak selalu diawali dengan sebab-akibat dari realitas sebab Allah adalah penyebab pertama dari segala hal. Kedua, tahapan *illat* antara usul fikih dan ilmu berbeda. misalkan seperti 'illah *ilgāiyyah*, yaitu tujuan yang tersimpan dalam jiwa manusia, tujuan tersebut mendorong umat manusia untuk melakukan hal yang bersifat sebab-akibat agar tujuan dan keinginan di dalam dirinya tercapai di alam nyata. 'illah *ilgāiyyah* bersifat apriori, kemudian dengan bantuan dari sebab-sebab material maka keinginan dan tujuan manusia yang ada dalam dirinya tercapai. 'illah *ilgāiyyah* ini menjadi bukti bahwa umat manusia bersifat lemah, tidak berdaya, karena untuk mencapai apapun yang menjadi keinginan dan cita-citanya, manusia memerlukan sebab-akibat bersifat material. Melalui pengertian bisa dipahami, bahwa Allah Swt. disucikan dari 'illah *ilgāiyyah*, karena Allah tidak membutuhkan sebab-akibat untuk menciptakan sesuatu. Penyucian terhadap sifat Allah ini adalah proses dari 'illah dalam ilmu kalam. Proses-proses tersebut tidak ada dalam usul fikih.

Ada dua hal yang perlu diperhatikan menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam menentukan *maqāsid*. Pertama, *maqāsid syarīah* tidak bisa dipisahkan dengan dalil-dali syarīah, yakni Al-Qur'an, sunnah, *ijma'* dan *qiyās*. Sebab setiap hukum yang bersifat parsial yang ditopang oleh dalil yang bersifat universal, dan dalil universal tidak bisa bermanfaat tanpa ditopang oleh hukum yang bersifat parsial. Keduanya saling melengkapi satu sama lain. Kedua, seseorang yang menghendaki mencari *maqāsid* dari suatu hukum, wajib bagi dirinya untuk selalu bersandar kepada dalil. Tiada *maqāsid* tanpa dalil.<sup>80</sup>

Kesimpulannya, *maqāsid al-syarīah* bukanlah suatu yang keluar dari Teks agama, atau terpisahkan dengan Teks agama. Tetapi Teks agama datang untuk merealisasikan *maqāsid al-syarīah*. Oleh sebab itu, tidak seyogyanya memahami Teks agama atau menakwilkannya menjauhi dari maksud syarīah Allah. Hal ini sesuai dengan sebuah kaidah yang mengatakan bahwa setiap Teks agama membawa piranti untuk merealisasikan maksud dari Allah, maka sebaiknya apabila memahami Teks agama harus memahami maksud Allah dengan baik agar tidak terjadi penyelewengan.

### 3. Dasar-dasar *Ta'wīl* Muhammad Sālim Abū Āṣī

*Maqāsid al-syarīah* dan *maqāsid Al-Qur'an* menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī adalah hal yang sama, bahwa *maqāsid al-syarīah* merupakan bagian dari *maqāsid Al-Qur'an* begitu juga dengan sebaliknya. Untuk mengetahui *maqāsid Al-Qur'an* maupun *maqāsid al-syarīah* dibutuhkan penguasaan terhadap dalil. Oleh sebab itu, untuk menunjang memahami dalil-dalil tersebut diperlukan penguasaan dasar-dasar *ta'wīl*. Apabila dalam *maqāsid al-syarīah*, ilmu penunjangnya adalah usul fikih, dan usul fikih tidak bisa terlepas dari logika, maka *maqāsid al-syarīah* dalam konsep usul fikih mempunyai tahapan-

---

<sup>80</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālat fi al-Takwīl ma'ālim fi al-Manhaj wa rasdu li al-Inḥiraf...*148

tahapannya sendiri. Di antaranya adalah *istiqrā'*, menggali motif ('Allah) dari perintah dan larangan syariah, memahami perintah dan larangan yang permulaan dan yang penjas; mempelajari keinginan hukum itu sendiri; lafal-lafal yang mengandung kemaslahatan dan kerusakan; memahami persolan yang belum dikatakan oleh syariah atau disebut *al-maskut anhu* dan lain sebagainya. Sedangkan dalam konsep Muhammad Sālim Abū Āṣī, untuk mengaplikasikan *ta'wīl*, lebih menekankan pada bentuk-bentuk tempat lahiriah *dilālah*. Tempat lahiriah tersebut tersurat dan tersirat dalam kalimat maupun kata yang bersifat *khās*, *muqayyad*, *ām*, *mutlak*, *takhsis ām*, *musytarak* dan *shāriḥ*.

Dilālah adalah keberadaan suatu kata, apabila kata tersebut diucapkan maka maknanya bisa dipahami. Al-Qur'an mempunyai dilālah yang bertingkat, ada dilālah mudah dipahami dibandingkan yang lain, ada juga yang sulit dipahami. Hal ini disebabkan dua hal apabila dilihat dari segi bentuk kalimatnya. Pertama. Dilālah waḍiyyah; kedua, dilālah gairu waḍ'iyah. Dilālah ini berguna untuk menuntun penafsir dalam menelusuri lorong ayat-ayat Al-Qur'an yang seperti lautan tiada bertepi. Oleh sebab itu, penafsir tidak akan mampu memperoleh makna dari ayat Al-Qur'an apabila mampu menelusuri lorong-lorong gelap tersebut.

Perlu diketahui, bahwa setiap penafsir klasik tidak pernah melepaskan pegangannya dari dilālah disebabkan karena lorong-lorong gelap dari ayat-ayat Al-Qur'an. Mereka selalu berpegang selalu melalui ayat Al-Qur'an sendiri, hadis nabi, dan tradisi bahasa Arab Quraish tempo dulu. Al-Qur'an adalah gedung, dan bahasa Arab adalah kuncinya, sedang hadis Nabi adalah pintunya. Oleh sebab itu, mengetahui bahasa Arab beserta rahasia-rahasianya adalah kunci memahami Al-Qur'an. Metode ini disebut *manāḥij al-dilālah*.

*Manāḥij al-dilālah* adalah metode yang digunakan untuk memahami Al-Qur'an, mengeksplor makna-makna dan *maqāsid* Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa memahami ilmu dilālah adalah hal yang penting. Ilmu dilālah, baik yang dikaji dalam ilmu bahasa Arab maupun yang dikaji dalam usul fikih adalah bagian dari ilmu 'Ulūm Al-Qur'an. Dengan mempelajari ilmu dilālah, membantu penafsir memahami seluk beluk penafsiran penakwilan. Di sinilah letak pentingnya dasar-dasar *ta'wīl*nya Muhammad Sālim Abū Āṣī.

Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, tingkatan dilālah Al-Qur'an terbagi menjadi dua, pertama, memahami arah dilālah dari teks Al-Qur'an; kedua, memahami tempat munculnya dilālah tersebut. Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, dengan mengenali kedua ciri-ciri tersebut, maka penafsir telah mempunyai kunci untuk membuka gedung makna teks Al-Qur'an dan bisa menghindari kesalahan dalam penafsiran dan menghindari kesesatan.

## a. Melihat *Dilālah* Dari Segi Meletakkan Lafad Untuk Makna.

### 1) *Al-Khās*:

#### ❖ Definisi *al-khās*

*Khās* secara etimologi adalah tunggal. Apabila ada yang mengatakan *khaṣahu bikaṣa fahtaṣsa biḥi*, artinya saya mengisolasi, maka dia menjadi tunggal. Apabila makna ini ditarik lebih, maka bisa dipahami bahwa maksud dari *al-khās* adalah arti

yang khusus itu mengalensiasi atau menyingkirkan makna-makna yang bersifat umum dan *isytirāk*. Sedangkan ulama usul mengatakan hawa *al-khās* adalah lafad yang diletakkan menunjukkan pada arti tunggal dengan jalan mengisolasi dari yang lain.

*Kata tunggal dari definisi tersebut mencakup beberapa hal. Pertama, tunggal di dalam jenisnya, seperti manusia dan hewan. Kata manusia itu mempunyai arti tunggal, tapi mencakupi seluruh jenis manusia, baik yang berkulit hitam, putih, sawo matang, ras Asia, Melayu, dan lainnya. Hal yang sama berlaku untuk hewan, mencakupi segala jenis bentuk hewan dan hewan itu adalah bentuk tunggal. Kedua, tunggal di dalam kategori, contoh laki-laki dan perempuan. Laki-laki dan perempuan adalah kategori dari manusia. Laki-laki meski secara kalimat bermakna tunggal, namun dalam kandungannya, laki-laki memuat beragam spesifik orang-orang, seperti zaid, muhammad, dan anton. Ketiga, tunggal di dalam kepribadian. Misalnya, Zaidun dan Hindun adalah pribadi-pribadi yang tunggal, menyeleksi pribadi-pribadi yang lain selain Zaidun dan Hindun. Keempat, kata tunggal mencakup kondisi, seperti qobalan. Kelima, tunggal bagian dari beberap arti, seperti kebahagiaan dan keberhasilan. Keenam, tunggal mencakup bagian dari bentuk asal dari isim fā'il seperti dhāribu, isim mafūl seperti madrūbun, dan sifat musyabihah, seperti husnun, afāl tafdīl, bentuk-bentuk dari sigat mubalagoh, baik yang sima'i maupun yang qiyāsi dan lain sebagainya. Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, seorang penafsir perlu mengetahui kata khās yang mempunyai refrensi makna beragam. Hal ini tidak ada perbedaan antara bentuk khās yang berupa hakikat maupun berupa jumlah, maupun bilangannya. Meskipun kata ismu 'adad menunjukkan makna lebih dari satu, namun syīghah-nya tetap isim mufrad yang mempunyai arti satu.*

#### ❖ **Hukum Khās**

maksud dari hukum *khās* adalah materi-materi yang menjadi media untuk menunjukkan keberadaan dari *dilālah* dari makna sebuah kata atau menunjukkan jejak-jejak yang membantu pemahaman atas sebuah kata. Kata *khās* secara esensialnya menunjukkan arti yang menunjukkan makna secara pasti dan hal tersebut sudah menjadi kesepakatan ahli bahasa Arab.

Fungsi dari hukum khas ini menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī adalah untuk memperjelas maksud dari sebuah kata. Sebuah kata tidak bisa menerima penjelasan apabila kata tersebut tidak bersifat global; tidak problematik; tidak ada penanda yang menjadi petunjuk untuk menentukan makna dari berbagai ta'wīl. Oleh sebab itu, makna yang hakiki tidak bisa dipalingkan oleh khās kecuali ada dalil. Apabila kata hanya berandai-andai tentang makna tanpa diawali dengan dalil maka makna tersebut hanya sebuah angan-angan saja, tidak jelas maknanya.

Kebermungkinan makna sebuah kata apabila dikuatkan dengan dalil maka kata khās bisa memalingkan makna hakiki ke makna majazi. Seperti kata syāt dalam fikih diartikan macam-macam kambing di dalam masalah zakat kambing. Kata syāt yang makna khususnya untuk hewan ternak kambing zakat dialihkan maknanya ke pembayaran kontan sesuai kebutuhan dan meninggalkan ruang yang lebar, sehingga makna ini banyak digugat karena tidak mempertahankan situasi kebutuhan kambing untuk zakat.

Para ahli usul fikih, memperjelas persoalan khās ini dengan mengatakan bahwa maksud dari khās ini sudah jelas, maka khas tidak membutuhkan penjelasan dan penafsiran. Adapun penjelasan yang bersifat menetapkan dan mengubah, adalah termasuk bagian dari khās. Sebab keterangan dan penjelasan yang bersifat menetapkan bisa berguna untuk menghilangkan keburaman makna yang muncul tanpa dalil. Misalkan ayat Q.S Al-An'am/6: 38 wa man min dābbatin fi al-ardhi wa lā tāiriy yatīru bijanāhaihi illā umamun amsālukum. Pada ayat ini, terdapat kata bijanāhaihi sebagai keterangan atas kata dari yatīru untuk mencegah ada penyimpangan pemahaman terhadap arti dari kata yatīru. Apabila tidak ada kata bijanāhaihi, maka makna yatīru bisa meluas tidak burung atau pun sejenisnya.<sup>81</sup>

Konsep khas ini diterapkan oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam Al-Qur'an. Contoh Q.S Al-Nūr/24: 40: wa al-lāzīna yarmūna al-muḥsanāti ṣumma lam ya'tū biarbaati syuhadā fajlidūhum sāmānīna jaldatan wa taqbalū lahum syahādatan abada. Pada ayat ini, menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī ada empat kata yang semuanya bentuk dari khās dan menunjukkan arti pasti. Empat kata tersebut adalah tsamānīna, syuhadā'a, ajlidūhum, walā taqbalū dan abadan. Ada dua bentuk kata 'adad yang tidak bisa dikurang atau ditambah jumlahnya; ada dua bentuk kata amar dan nahi yang tidak bisa dipahami sebaliknya; ada kata syuhadā yang tidak mungkin diartikan sebagai saksi dari wanita; dan kalimat abadan yang mempunyai arti waktu selamanya. Empat kata tersebut mempunyai makna yang jelas dan tidak bisa tafsirkan ke dalam penafsiran yang lain. Oleh sebab itu, ayat tersebut bisa dipahami bahwa apabila ada seseorang yang menuduh orang lain zina, kemudian tuduhannya keliru, maka kesaksiannya selamanya tidak bisa diterima meski dia telah bertaubat. Dan tafsir ini berbeda dengan ijihad dari Imam Syafii yang mengatakan bahwa orang yang menuduh zina, kesaksiannya tetap bisa diterima apabila dia sudah bertaubat.<sup>82</sup>

Inilah fungsi dari hukum khās yang membedakan dari metode tafsir dari kaum modernis. Oleh sebab itu, Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'ān al-Karīm*, selalu menekankan

---

<sup>81</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo, Dar Al-Haram, 2021), 10-12

<sup>82</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'ān al-Karīm*,...13

penguasaan bahasa Arab dan menggunakan tradisi linguistiknya untuk menafsirkan Al-Qur'an. Apabila bahasa Arab beserta tradisi-tradisi yang mengitarinya ditinggalkan maka membawa kesalahpahaman dalam memahami Al-Qur'an.<sup>83</sup>

#### ❖ **Macam-Macam *Khās***

Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, kata *khās* bagi menjadi empat macam, yaitu kata *amar*, *kata nahi*, *kata mutlak* dan *kata muqayyad*. Pertama, kata *amar*. *Amar* secara etimologi adalah munculnya permintaan atau tuntutan terhadap sesuatu dengan bentuk *sīgat* yang sudah masyhur, yaitu *uf'ul*, fi'il mudhari' yang didahului dengan lam amar, atau masdar yang dibaca nasab, atau yang mengikuti *wazan* fa'alī; fiil mudhari' yang menggunakan *sīghat ikhbār*, namun mempunyai maksud perintah atau permintaan. Contoh Q.S Al-Baqarah/2: 233: *wa al-wālidātu yurḍi'na awladahunna*. Kata *yurḍi'na* adalah fi'il mudhari, namun mempunyai arti perintah, yaitu memerintahkan ibu-ibu untuk menyusui anaknya.

Adapun konsep amar dalam kacamata ahli usul adalah kata yang menunjukkan makna perintah yang wajib untuk dilaksanakan sebab perintah tersebut berasal dari kedudukan yang di atasnya. Para ahli usul fikih menempatkan pembahasan amar dan nahi sebagai hal yang istimewa sebab keduanya bersumber teks sakral, dari Allah. Adapun ahli bahasa tidak demikian, mereka membicarakan konsep amar dari segi paling umum, tidak hanya terbatas pada teks ilahi saja. Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, hal yang paling penting dari konsep amar adalah kewajiban yang harus dipenuhi. Kewajiban ini akan menjadi pembeda terhadap hal-hal yang bersifat sunnah.

Konsep amar bisa dilihat dan dipahami dari dua arah. Pertama, dari segi penggunaannya; kedua, dari segi linguistiknya. Adapun contoh penggunaan konsep amar dari segi pemakaiannya bisa ditemukan banyak di bahasa Arab secara umum maupun di ayat Al-Qur'an secara khusus. Misal contoh dari Al-Qur'an, Q.S Al-Baqarah/2: 43: *wa aqīmū al-salāta wa ātuz zakāt*. Kata *aqīmu* adalah kata amar yang mempunyai arti kewajiban untuk dilaksanakan. Namun ahli usul fikih berpendapat bahwa kata amar mempunyai arti hingga 16 makna.<sup>84</sup> Dan perkara yang bisa memalingkan arti kata amar ada beberapa kondisi, misalnya *siyāq*, *maqām*, *qarīnah* dan lain sebagainya. Hal ini perlu diperhatikan juga dalam penakwilan dan penafsiran.

Macam *khās* yang kedua adalah *nahi*, larangan. Kata *nahi* adalah lawan kata dari *amar*, yaitu perintah. Ulama usul fikih mendefinisikan

---

<sup>83</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Min Mawātin al-Zilāl fi al-Tafsīr al-Qur'an*, (Kairo, Maktabah Wahbah, 2020), 3-5; Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālāt fi al-Ta'wīl Ma'alim fi al-Manhaj wa Raṣdu li al-Inhiraf*, ..7-8

<sup>84</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'ān al-Karīm*,..16

nahi dengan perintah untuk menghindari, atau larangan. Sedangkan menurut Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī adalah keharusan untuk mencegah terjadinya perbuatan atas sesuatu. Akibat kata nahi adalah larangan, maka dilālah nahi merujuk pada hukum-hukum haram.

Kata nahi terbentuk melalui sīgat yang sudah dikenali dalam tradisi Bahasa Arab. Bentuk sīgat tersebut adalah lā taf’al. contohnya Q.S. Al-Baqarah/2: 221: wa lā tunkiḥu al-Musyrikāti ḥatta tu’minna. Kata wa lā tunkiḥu adalah bentuk nahi yang mempunyai arti larangan untuk menikah antara orang muslim dengan perempuan musyrik. Namun ada kalanya, bentuk nahi tidak datang dari sīgat nahi. Contoh Q.S. Al-Nisa’/4: 23: ḥurrimat alaikum ummahatikum. Ayat tersebut tidak menggunakan sīgat dari lā taf’al, namun menggunakan kata fiil untuk menjelaskan sebuah larangan menikah dengan saudara kandung dan mahram lainnya. Menurut Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī, ada bentuk ungkapan nahi dalam Al-Qur’an yang tidak menggunakan wazan lā taf’al. ada kalanya menggunakan ungkapan kata kerja nahi, kata taḥrīm, kata meninggalkan, dan menafikan sebuah keadaan.<sup>85</sup> Hal yang sama berlaku terhadap kata nahi yang berimbas dalam menghasilkan sebuah larangan, haram, makruh, pentunjuk untuk sepakat terhadap larangan, permintaan atau doa. Menjelaskan sebab akibat, meminimalisir cinta pada dunia dan memperbanyak cinta akhirat, dan putus asa.<sup>86</sup>

Macam khās ketiga, adalah mutlak. Mutlak biasa disebut dengan itlāq artinya adalah terbuka. Apabila ada orang yang mengatakan atlaqtu al-‘usfūr, artinya adalah saya membuka pintu kurungan untuk burung. Itlāq juga mempunyai makna menyebar dan makna inilah yang sering dipakai. Seperti ahli usul fikih menyatakan bahwa mutlak adalah lafad khusus yang menunjukkan kata mufrad tapi mempunyai makna yang luas apabila tidak ada kata yang menjadi pembatasnya.

Mutlak dan ‘ām dalam bahasa Arab mempunyai kemiripan namun berbeda. apabila ada kata nakiroh yang diletakkan dalam konteks nafi, nabi, syarat atau istifhām,berfaedah makna umum. Sedangkan apabila ada nakiroh diletakkan pada konteks isbāt mempunyai faedah makna mutlak, bukan umum. Perbedaan antara ‘ām dan mutlak adalah kata umum bersifat umum karena kata umum maknanya mencakupi afrād yang tidak terbatas. Misalkan kata al-mu’minun mempunyai makna orang-orang mukmin semuanya tanpa ada batasan, sedangkan mutlak tidak harus komprehensif, namun kata-katanya menyebarkan makna yang tidak jelas batasnya dan meliputi segala hal. Misalkan kata fataḥrīru raqabatin. Kata raqabah di sana maknanya luas sekali, meliputi segala macam jenis budak, apabila diletakkan pembatas berupa yang beriman, maka artinya budak yang beriman. Dari contoh bisa disimpulkan bahwa mutlak meski sudah diletakkan

---

<sup>85</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fī al-Qur’ān al-Karīm,..18*

<sup>86</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fī al-Qur’ān al-Karīm,..19*



pembatas untuk kata budak, tetap kata budak masih ada, sedangkan pembatas diletakkan untuk kata yang bersifat umum, maka sifat umumnya hilang. Seperti ayat Al-Qur'an Q.S. Al-Nūr/24: 4-5: wa ulāika humu al-fāsiqūna illa al-ladzīna tābū. Hukum 'am di sini hanyalah orang fasik tidak berlaku untuk yang sudah bertaubat. Tapi ada kalanya kata dalam bahasa Arab bisa mencakupi mutlak, nakirah, umum dan khusus sekaligus. Hal ini bisa dilihat dari dua arah yang saling menyatukan. Contoh kata rajulan dari susunan idrib rajulan. Pada kata ucapa tersebut bisa dipahami setiap laki-laki, bukan hanya satu laki-laki saja, karena rajulan bisa berfungsi umum.<sup>87</sup>

Mutlak dibedakan dalam kategori khusus dari tiga hal. Pertama, al-Syuyū'; kedua, tidak komprehensif; ketiga, tidak bersifat al-tahsīs. Contoh ayat Al-Qur'an Q.S Al-Baqarah/2: 67: Inna al-lāha ya'murukum an tadbahū baqaratan. Kata baqaratan dalam ayat tersebut termasuk kategori mutlak. Sebab makna baqarah dalam kata redaksi ayat tersebut bermakna luas, mencakupi segala jenis nama sapi, namun tidak bersifat menggantikan semua jenis sapi, hanya mewakili. Dari sini bisa dipahami bahwa kata baqarah dalam redaksi ayat tersebut memuat jenis dari beberapa jenis sapi yang ada namun tidak semuanya. Pemaknaan ini untuk membedakan dilālah yang ditunjukkan oleh kata umum yang bersifat komprehensif; kata musytarak yang menunjukkan arti lebih dari satu; membedakan khas dari muqayyad. Kalau muqayyad merujuk pada makna di antara kata yang dibatasi dan penjelasnya. Oleh sebab itu, ciri dari kata mutlak makna luas, tidak komprehensif dan tidak menghususkan.

Fungsi mutlaq dalam bentuk legislatifnya adalah menjaga makna mutlak dari sebuah kata hingga datang qayyid untuk membatasi makna mutlak. Contoh ayat Q.S. Al-Baqarah/2: 234: wa al-ladzīna yutawaffawna minkum wayazarūna azwajan yatarabasna bianfusihinna arbaata asyhuri wa asyra. Kata azwaja di sini bersifat mutlak, artinya setiap istri yang ditinggalkan meninggal oleh suami, maka dia wajib melangsungkan masa 'iddah, baik istri sudah dinafkah batin atau pun belum. Hal ini berlaku demikian, sebab ayat tersebut tidak ada qayyid yang membatasi kemutlakan makna dari kata azwajan, maka kata azwaja dikembalikan kepada sifat katanya yang mutlak.

Macam khās keempat adalah al-muqayyad. Definisi al-muqayyad adalah lafad yang mempunyai arti luas, lalu dibatasi menggunakan kata tambahan yang mandiri secara maknanya. Misal kata baqaratan Q.S. al-Baqarah/2: 67, awalnya arti dari kata baqarah, sapi, luas pengertiannya, kemudian ada tambahan kata sifat berwarna kuning, belum pernah digunakan untuk membajak sawah, masih muda, tidak pernah disentuh manusia, mempersempit arti baqarah menjadi lebih spesifik. Dalam kitab Musallam al-Tsubūt disampaikan bahwa

---

<sup>87</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'ān al-Karīm*,...,21

pengertian muqayyad adalah membatasi dan mengeluarkan sesuatu hal yang menyebabkan tersebarnya makna seperti kata raqabah mu'minah, mengeluarkan budak-budak yang tidak beriman. Namun yang perlu diperhatikan dalam khās qayyid ini adalah bahwa kata yang mutlak tidak hilang sifat mutlaknya meskipun sudah ada qayyidnya.<sup>88</sup>

Kedudukan muqayyad dalam syariah adalah sesuatu yang sudah diakui atau mu'tabar. Kata yang awalnya bersifat mutlak tetap menjadi mutlak selama tidak ada qayyidnya. Namun apabila kata mutlak yang sudah ada qayyidnya, maka hukum qayyid-nya berlaku. Sebab, keberadaan qayyid adalah syarat berlakunya 'illah pada sebuah hukum. Dari sini bisa dilihat, bahwa fungsi dari qayyid adalah untuk menafsirkan kata mutlak dan menjelaskan makna-makna yang dikehendaki oleh mutlak.

## 2) *Al-Āmm*

### ❖ **Definisi *Al-Āmm***

Kata *al-āmm* secara etimologi diartikan sebagai bentuk kata ataupun kalimat yang maknanya mencakupi berbagai macam perkara, baik perkara tersebut bersifat *lafad* atau pun bersifat lainnya. Contoh orang mengatakan *'ammuhum al-khoir*, artinya segala hal, situasi, kondisi dan kabar, semuanya baik.

Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, salah satu keistimewaan yang dimiliki bahasa Arab adalah sistem bahasa Arab menyerupai sistem dalam struktur keluarga dalam kehidupan umat manusia. Dalam bahasa Arab, sebuah kata-kata yang tersusun mengumpulkan berbagai kelompok huruf, wazan, asal kata, kedudukan kata, yang melahirkan berbagai macam dilālah sesuai dengan kebiasaan penggunaannya. Seperti kata 'ama, artinya meliputi secara keseluruhan. Untuk menguatkan pendapatnya, Muhammad Sālim Abū Āṣī, mengutip pendapat dari Ibnu Faris yang mengatakan bahwa kata umum yang diletakan dalam bentuk susunan kalimat, maka kata umum tersebut tidak meninggalkan sesuatu apapun dalam dirinya. Artinya semuanya dalam cakupannya.<sup>89</sup>

Kata umum dalam kaca mata usul fikih adalah kata tunggal yang maknanya meliputi segala sesuatu yang sesuai dengan maksudnya. Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, definisi dari ahli usul fikih tentang kata umum, sesungguhnya beragam, namun semuanya mengerucut pada satu pemahaman bahwa kata umum meski terdiri dari kata tunggal tapi maknanya meliputi segala hal yang sesuai dengan maksudnya. Untuk memperjelas maksud dari tersebut, Muhammad Sālim Abū Āṣī, membagi kata umum menjadi tiga bentuk kategori. Pertama, kata umum yang topik dan lafadnya sama. Kedua, kata umum mempunyai sandangannya, apabila macam-

---

<sup>88</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fī al-Qur'ān al-Karīm*,...24

<sup>89</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fī al-Qur'ān al-Karīm*,...36

macam afraid atau kata bantunya diletakkan pada sebuah kata, maka maknanya tidak terbatas. Ketiga, semua afraid atau kata bantu dari umum, maknanya selalu melingkupi segala objek yang menjadi pembahasannya, bukan sebagai kata ganti, penjelasan atau pun sebagai penafsiran, tapi menelan di dalam keumumannya.

Melalui definisi dari kata umum di atas, Muhammad Sālim Abū Āṣī, menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan umum adalah kata, bukan makna. Sebab makna, tidak termasuk bagian dari umum. Kata umum merujuk pada objek yang jelas, dan meliputi segala hal yang menjadi objeknya. Kata umum juga mempunyai makna tunggal yang jelas dalam segi bahasa, tidak mempunyai makna bercabang seperti kata musytarak, atau majaz.

Muhammad Sālim Abū Āṣī, menjelaskan bahwa untuk bisa menjadi kata ‘ām atau umum, biasa ditandai dengan perabot khusus. Pertama, Kata-kata tersebut antara lain, kata kullu dan jamīun. Dalam Al-Qur’an banyak sekali ayat-ayat yang diawali dengan kullu dan diakhiri dengan jamī’un. Agar bisa memahami hubungan kullu dan jamī’un, penafsir harus pandai memahami siyaq (konteks teks) dan qarāin (penanda-penanda). Kekeliruan memahami konteks teks dan penanda, bisa membawa kesalahpahaman dalam memahami maksud teks. Kedua, kata-kata jama’ atau bermakna banyak, yang dima’rifatkan dengan al yang bermakna istigraqiyyah dan idhāfiyyah. Dalil memasukkan kata jama’ yang ada al-nya sebagai kata umum, terdapat kaidah-kaidah bahasa Arab.<sup>90</sup> Ketiga, kata al pada kata mufrad juga mempunyai faedah umum seperti kata al-riba, artinya semua jenis transaksi yang mengandung riba; al-bai’ artinya semua jenis jual-beli. Keempat, isim syarat. Dalam bahasa Arab, apabila ada isim syarat pada kalimat, maka juga berfaedah umum. Di antara huruf-huruf syarat adalah man, mā, aina, ḥaisu. Contoh Q.S. al-Baqarah/2: 185: faman syahida minkummu al-syahra falyamhu. Pada ayat ini, ada isim syarat yaitu man, memberikan faedah bahwa maksud dari ayat tersebut adalah setiap orang yang mengetahui datang bulan Ramadhan, maka wajib baginya untuk melaksanakan puasa. Muhammad Sālim Abū Āṣī, menjelaskan bahwa kewajiban berpuasa pada diri seseorang berkaitan dengan menyaksikan bulan Ramadhan dan orang-orang yang diwajibkan untuk melakukan puasa Ramadhan adalah orang-orang yang mendapat taklīf atau beban dari syariah, yaitu orang-orang muslim. Apabila ada hukum wadh’i dan hukum al-taklīfī, semua merujuk pada hukum syariah. Dari pengertian tersebut, dapat dipahami, bahwa kata faman dari ayat tersebut adalah merujuk pada semua umat Islam yang menyaksikan bulan Ramadhan maka wajib bagi dirinya untuk berpuasa. Kelima, isim-isim istifhām juga termasuk kategori umum. Huruf-huruf istifhām, antara lain mā, man, matā, aina. Apabila ada kalimat yang

---

<sup>90</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur’ān al-Karīm*,... 43

diawali isim istifhām maka kalimat tersebut mengandung umum. Keenam, isim mauṣūl. Isim mauṣūl mempunyai perabot, antara lain, man, mā, al-ladzī, al-latī, al-ladzīna, al-lātī, al-lā'ī. Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, isim mauṣūl tersebut kategori umum, karena kata tersebut mempunyai makna yang meliputi orang-orang berakal, individu, dua orang, orang banyak, laki-laki dan perempuan. Contoh seperti kata man, mempunyai makna yang ditunjukkan pada orang berakal, mencakup per-orangan, dua orang, maupun berkelompok. Dengan memahami penanda-penanda ini, penafsir bisa berhati-hati dalam menafsirkan teks.

Contoh penerapan lain dalam memahami umum dalam ayat Al-Qur'an. Lihat Q.S al-Hijr/15: 30: fasajada al-malāikatu kulluhum ajma'ūna. Pada ayat ini terdapat kata kullu dan jam'ūn, menunjukkan pada arti bahwa seluruh jenis malaikat semuanya sujud (menghormati) kepada nabi Adam. Maknanya tunggal, yaitu malaikat, tapi meliputi seluruh jenis malaikat yang anggotanya tidak terhitung jumlahnya.

Setelah Muhammad Sālim Abū Āṣī menjelaskan konsep umum, juga menjelaskan catatan penting dari ahli usul fikih tentang umum. Menurut ahli usul fikih, pertama, tidak setiap kalimat atau pun kata yang diletakkan setelah kullu bisa dianggap lebih umum dari kata yang tidak ada kullu. Kedua, Setiap kata yang didahului kata kullu apabila disandarkan pada nakirah maka berfaedah memberikan keumuman dalam bentuk afrad tertentu, dan apabila diletakkan pada ma'rifah maka sifat umumnya berlaku pada objek yang bersifat parsial. Contoh pada Q.S Ali Imron/3: 185: kullu nafsin zāiqatu almaūt. Pada ayat ini, kata kullu disandarkan nafsi yang bersifat nakiroh. Maka yang termasuk dalam arti dari kalimat tersebut adalah segala jenis dari makhluk hidup yang mempunyai jiwa dan nyawa, tidak hanya manusia. Contoh kata kullu disandarkan pada makrifat seperti orang mengatakan qara'tu kulla al-kitābi. Pada kalimat tersebut, kata kullu disandarkan pada al-kitāb yang bersifat ma'rifah, maka arti yang dimaksud adalah setiap lembaran-lembaran dari buku tersebut, semuanya sudah dibaca. Ketiga, kata kullu termasuk perangkat umum yang paling kuat dibandingkan perangkat yang lain, baik diletakkan sebagai awalan kata, ataupun sebagai penguat kata. Keempat, perabot kullu dan jam'ūn bersifat muhkam, artinya jelas makna dan fungsinya. Perabot ini tidak bisa digunakan di dalam kata-kata ḥuṣūs. Kelima, setiap perabot kullu berupaya untuk menunjukkan dan menandai maksud yang bersifat komprehensif. Keenam, setiap perabot umum yang diletakkan setelah huruf nafi, maka mempunyai maksud komprehensif dan berfungsi sebagai penunjuk makna tentang ketetapan perbuatan atas setiap individu. Namun apabila kullu diletakkan sebelum huruf nafi, maka maksudnya adalah fardu dari bagian afrād yang umum. Poin menarik dari Muhammad Sālim Abū Āṣī adalah memberikan penjelasan

bahwa kata umum selain bermakna melingkupi, juga bermakna lebih banyak. Misalnya seperti dalam Q.S al-Ahqāf/46: 25: tudammiru kulla syai'in biamri rabbiha. Kulla syai'in diartikan dengan berlimpah dan banyak, yakni apabila kamu menghancurkan segala sesuatu, maka segala apapun di sampingnya ikut hancur semuanya.

Contoh untuk jenis umum kedua yang menggunakan al. Misal dalam Q.S Al-Taubah/9 71: wa al-mu'minūna wa al-mu'minātu ba'dhum awliyā'u ba'dhi ya'murū'na bi al-ma'rūfi wa yanhawna an al-munkari. Pada ayat ini ada kata al-mu'minūn dan al-mu'minātu. Kedua kata tersebut berupa bentuk jama, yang artinya lebih dari dua orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan. Maka kata tersebut disebut sebagai umum yang artinya melingkupi seluruh orang-orang mukmin baik laki-laki maupun perempuan dan tidak mencakupi seluruh umat manusia.

#### ❖ **Jenis-Jenis Al-‘Āmm**

Jenis-jenis umum ada lima kategori. Pertama, jenis umum yang menggunakan perabot umum ditunjukkan untuk hal umum. Jenis pertama ini bisa dilihat dari dua arah. Pertama, hal-hal yang berkaitan dengan sunatullah. Kedua, hal-hal yang berkaitan dengan hukum-hukum taklif. Kedua, jenis umum yang menggunakan perabot umum, namun maksud yang dikehendaki adalah khusus.

Contohnya, Q.S. al-Nisā'/4: 54: am yahsudūna al-nāsa 'alā mā ātāhumullahu min fadhlihi. Ayat tersebut ada kata al-nās yang merupakan bagian dari kata umum, namun maksud dari kata tersebut adalah ditunjukkan pada orang tertentu, yaitu nabi Muhammad Saw. Ketiga, jenis umum yang ditandai dengan dalil khusus, maka hukumnya teks tersebut menjadi umum-khusus. Contohnya, Q.S al-Baqarah/2: 185: faman syahida minkumu al-syahra falyasumhu. Ayat ini ditunjukkan untuk setiap orang yang menyaksikan bulan Ramadhan, maka wajib bagi dirinya untuk puasa wajib. Namun kemudian datang dalil yang mengecualikan orang-orang tertentu seperti sakit dan musafir, maka diperbolehkan untuk tidak berpuasa. Pengertian khusus ini terdapat dalam Q.S al-Baqarah/2: 184. Keempat, jenis umum yang menghendaki maksud umum dan khusus sekaligus. Contoh Q.S al-Taubah/9: 41: infirū khifāfan wa tsiqālan wa jaāhidū bi amwālikum wa anfusikum fī sabīlillah. Ada dua bentuk umum yaitu infirū dan jāhadū. Dua bentuk umum ditunjukkan untuk umat Islam secara keseluruhannya, dan secara spesifiknya ditunjukkan kepada orang-orang yang mampu berdiri, cerdas dalam berbagai hal dalam peperangan. Seandainya, semua umat Islam tidak mau berjuang untuk agama Allah, maka umat Islam semuanya bisa berdosa. Kelima, jenis umum yang mursal, yaitu kata umum yang mengandung makna khusus dan tidak adanya penanda yang menandai kekhususan serta mengeluarkan hal yang tidak bagian umum.

Melihat dari pembagian jenis umum, membawa pada persoalan tentang petanda dan penanda umum dalam memperoleh makna, apakah bersifat qat'iyah atau bersifat dzanniyah? Muhammad Sālim Abū 'Āṣī mengatakan bahwa dilālah kata umum bersifat qat'i, hal sesuai kaidah Bahasa yaitu apabila lafad diletakkan untuk makna, maka makna sudah menjadi bagian lafad dan harus ada di sana. Kaidah ini digunakan oleh usul fikih madhab Hanafi dan digunakan oleh imam Syatibi yang bermadhab Maliki. Meskipun selain madhab Hanafi mengatakan bahwa dilālah umum bersifat dzanniyah. Sikap ini sesuai dengan dua kaidah yang mengatakan pertama, Bahasa adalah sebagai penanda untuk wahyu, maka hal-hal yang umum bersifat pasti, qat'i hingga ada dalil khusus menyepitkan maksudnya. Kedua, para sahabat juga mempertahankan bentuk keumuman sebuah kata di dalam berargumen, padahal mereka termasuk orang Arab asli dan orang paling memahami Bahasa Arab. Contoh sahabat Ali tetap berpegang bentuk keumuman kata dari massa iddah wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, walau belum berhubungan badan atau pun sudah, tetap sama; Q.S al-Baqarah/2: 234.

❖ ***Dilālah Al-'Āmm antara yang bersifat Qat'iyāt dan Zaniyyāt***

Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī ada lima masalah terkait penanda-penanda di kata umum. Pertama, kata umum menunjukkan makna komprehensif setiap kata digunakannya. Sifat komprehensif tersebut meliputi segala hal, tanpa batas tertentu. Kedua, hukum yang tetap pada kata umum meliputi setiap jenis *afrād* yang termasuk dalam kategorinya. Ketiga, kata umum tetap bertahan dalam sifat keumumannya maknanya, apabila tidak ada dalil yang mengkhususkannya. Keempat, kata umum meliputi makna khusus yang bisa diukur secara rasional. Terkadang hal-hal yang rasional didatangkan dari teks khusus pada ruang realitas untuk mengkhususkan kata umum tersebut. Kelima, kata umum, apabila sudah dikhususkan pada ruang realitas, maka *dilālahnya* menjadi bersifat *zaniyyat*, tidak bisa menjadi *qat'iyah* lagi.

Jumhur dalam Madhab Hanafi mengatakan bahwa hukum dari dilālah al-'amm yang qat'iyah hukumnya seperti dilālah al-khās. Kecuali ada dalil yang sudah mengkhususkannya, maka hukumnya berubah menjadi dilālah zaniyyat. Adapun menurut selain madhab Hanafi, tetap mengatakan bahwa hukum dilālah al-'amm bersifat zaniyyat, tidak qat'iyat.

Alasan madhab Hanafi mengatakan kata umum yang mempunyai dilālah qat'iyah disebabkan dua alasan. Pertama, mereka bersandar pada korpus bahasa,. Keaslian bahasa al-Qur'an berada di dalam dilālah kewahyuan. Kedua, para sahabat nabi tetap mempertahankan kata umum dan dilālahnya sebagai sebuah dalil atau hujjah bagi mereka. Dan para sahabat adalah orang-orang yang paling memahami

bahasa Arab dan mereka juga menyaksikan diturunkan wahyu kepada Nabi Muhammad Saw.<sup>91</sup>

Adapun alasan para madhab Hanafi mengembalikan bahasa karena kata apabila diletakkan makna terhadapnya, maka makna tersebut melekat terhadapnya hingga ada dalil yang menunjukkan pada makna lain. Oleh sebab, selama makna dari kata umum bersifat umum, maka makna umum tersebut tetap melekat dan bersifat qat'ī hingga ada dalil yang mengkhususkannya.

Contoh, ijthad sahabat Ali bin Abi Thalib yang tetap mempertahankan pendapat masa iddah bagi perempuan yang ditinggal meninggal suaminya selama empat bulan sepuluh hari. Hal tersebut berlaku untuk setiap istri yang sudah disetubuhi oleh suaminya ataupun belum.

Adapun problem pengkhususan kata yang umum dengan hal-hal yang bersifat rasionalis ditolak menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī. Alasannya, karena dilālah yang ditunjukkan oleh hal-hal yang rasionalis tidak bersifat qat'ī, sehingga tidak bisa digunakan sebagai pengkhusus makna dari kata umum.

Berpegang dari pedoman di atas, Muhammad Sālim Abū āṣī berpendapat bahwa dilālah al-'ām tetap menjadi acuan untuk mempertimbangkannya sebagai pentuntun memperoleh maksud dari sebuah kata dan tidak boleh membatasinya sebuah kata dari makna-makna tertentu, karena bisa menggugurkan universalitas ayat-ayat al-Qur'an.<sup>92</sup>

#### ❖ *Tahsīsu al-'Āmm*

Kata al-'āmm atau umum, selalu menampilkan kemungkinan-kemungkinan beragam. Sebagaimana yang sudah dijelaskan di atas, apabila ada kata umum mempunyai makna jelas terkait maksud dari Allah, maka tidak ada perlu ada kemungkinan-kemungkinan ta'wīl. Namun apabila dalam kata umum, ada beberapa kemungkinan maksud dari Allah maka diperlukan takhṣīs.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa keberadaan dari takhṣīs tidak sebagai lawan dari 'ām, namun sebagai penjelas maksud dari lafad 'ām. Karena 'ām kadangkala mempunyai dua kemungkinan, pertama, kata umum mempunyai maksud umum; kedua, kadangkala kata umum mempunyai maksud khusus. Muhammad Sālim Abū Āṣī sepakat kedudukan taḥṣīṣ adalah sebagai penjelas dan penafsir atas kata yang umum untuk memperjelas maksud dari kata umum tanpa memperdulikan keadaan dalil bersifat qat'iyyat, dzanniyat mustaqil, atau ghairu mustaqil, baik disertai waktu, atau tidak disertai waktu.

93

---

<sup>91</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'ān al-Karīm*,...55

<sup>92</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'ān al-Karīm*,...,56

<sup>93</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'ān al-Karīm*,...57

Muhammad Sālim Abū Āṣī kemudian menyertakan perbandingan konsep taḥṣīṣ dari usul fikih Hanafi. Taḥṣīṣ dalam usul fikih juga diposisikan sebagai penjelasn atas kata umum, namun di dalam taḥṣīṣ, menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī terdapat pertentangan di dalamnya. Maksud dari pertentangan di sini adalah, bahwa keberadaan dari taḥṣīṣ adalah sebagai penjelas, dan kedudukan dari kata umum dan khusus dalam syariat sama-sama dianggap bersifat qa'ti dalilnya. Oleh sebab itu, dalam usul fikih Hanafi, kondisi taḥṣīṣ dibagi menjadi tiga keadaan. Pertama, ada kalanya dalil yang mengkhususkan kata 'ām berdiri secara mandiri dari susunan kalimat umum. Kedua, ada kalanya dalil khusus berbarengan dengan kata umum di masa turunnya hukum syariah. Ketiga, ada kalanya dalil khusus dan kata umum sama-sama qat'iyat, atau dzaniyyat, atau dilālahnya kuat.

Jenis-jenis dalil yang mengkhususkan umum ada yang bersifat mandiri dan ada juga yang tidak mandiri. Dalil-dalil khusus yang bersifat mandiri terdiri dari akal dan 'urf. Sedangkan dalil-dalil khusus yang tidak mandiri, antara lain isti'sna' al-muttaṣil, al-syarat, al-sifat, dan al-gāyah. Dengan memperhatikan jenis-jenis dalil, penafsir menjadi lebih berhati-hati dalam meletakkan untuk sebuah lafad.

Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, ada hal yang perlu diperhatikan dari sisi urgensitas *taḥṣīṣ* dalam kajian umum, yaitu kata umum yang terjadi karena ada peristiwa khusus mendahului, tetap dalam kategori umum, karena kejadian khusus tidak bisa mengubah keumuman dari kata. Alasan pertama, karena tujuan utama syariah diturunkan adalah bersifat umum. Kedua, sebab khusus tidak bisa menghilangkan kata yang umum. Ketiga, peristiwa yang khusus menjadi sebab turunnya teks umum, menunjukkan bahwa tujuan kedatangan teks syariah adalah untuk umum. Keempat, banyak hukum syariah diturunkan karena sebab tertentu, namun ungkapan yang digunakan bersifat umum.

Hal ini menunjukkan bahwa hukum umum tetap berlaku, walaupun asalnya hadir dalam dunia nyata diawali peristiwa tertentu. Atas dasar tersebut, Muhammad Sālim Abū Āṣī berpendapat bahwa penyebab Nasr Hamid Abu Zaid gagal memahami persolan *taḥṣīṣ al-ām* adalah gagal memahami konsep *taḥṣīṣu al-ām*. Hal inilah yang perlu diperhatikan dalam memahami konsep umum menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī.

### 3) *Musytarak*

Kajian selanjutnya, melihat penggunaan kata yang mempunyai makna beragama, kata tersebut diistilah dengan kata *musytarak*. *Musytarak* digunakan oleh ahli bahasa untuk kata yang mempunyai makna lebih dari satu. Paul Ricoeur mengistilahkan dengan polisemis,



yaitu kata yang mempunyai makna lebih satu.<sup>94</sup> Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, kosa kata bahasa apabila diperhatikan dengan mendalam, maka kata dalam bahasa memuat tiga level makna. Pertama, kata yang menunjukkan pada objek benda yang tidak bisa diartikan selainnya. Contoh kata gunung, hanya digunakan untuk mewakili nama khusus dari perbukitan tinggi. Kedua, kosakata satu, namun mempunyai makna beragam dengan penanda-penanda, signifikansi makna yang sama kuatnya hubungannya. Kata dan kosakata ini disebut kata *musyarak*. Kata *musyarak* ini dibagi menjadi dua bagian. Pertama, apabila ada dua makna yang saling bertentangan dalam satu kata di dalam asal bahasa, seperti kata ‘*ain* bisa diartikan untuk *bāṣirah* (mata), bisa juga diartikan *al-mā’* (air), *wajīh al-qaum* (tokoh penting), *jasūs* (mata-mata), *naqdain* (mata uang). Kedua, apabila ada dua makna yang saling berlawanan seperti kata *jawn* (hitam putih), *al-qar’u* (suci dan haid). Ketiga, level kata sinonim, yaitu apabila makna satu tetapi mempunyai rujukan kata beragam, seperti pedang, mempunyai rujukan kata *al-saif*, *al-muhannad*, *al-ṣārim*, *al-ḥusām*, *al-firdīd*, *al-samhariy*. Macam-macam kata ini perlu dipelajari dan diperhatikan oleh penafsir dalam menafsirkan teks sehingga kontekstualitasnya dikehendaki penafsir tidak menghancurkan maksud teks.<sup>95</sup>

Penjelasan Muhammad Sālim Abū Āṣī tentang *musyarak* atau hamonim, ada sedikit kesamaan dan ada perbedaan dengan penjelasan dari sarjana tafsir dari Indonesia, Quraish Shihab. Quraish Shihab menjelaskan bahwa relas kata dengan makna ada empat macam. Pertama, lafzd-lafazd yang beraneka ragam dan mempunyai makna beraneka ragam juga, misalnya, kata *insān* artinya manusia, *faras* artinya kuda, *qalam* artinya pena. Kata-kata tersebut berbeda dan mempunyai berbeda juga. Kedua, satu kata mempunyai bermacam-macam makna, seperti ‘*ain* artinya mata, organ yang digunakan melihat, dapat diartikan perhatian, mata-mata, sumber mata air dan lain sebagainya. Kata ini disebut *musyarak*. Menurut Quraish Shihab, *musyarak* dibagi menjadi dua, yaitu *musyarak lafdzī* dan *musyarak maknawī*. Ketiga, beraneka kata mempunyai satu makna. Contoh *saif*, *ḥusām*, *muhannad*. Kata-kata ini disebut sinonim. Keempat, kata yang mempunyai dua makna yang saling bertolak-belakang, misalkan, ‘*as’as* artinya datangnya malam dan perginya malam. Dua kata tersebut saling bertolak belakang. Oleh sebab itu, menurut Quraish Shihab, penafsir memilih satu makna apabila makna-makna yang tidak bisa diterima secara bersama.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Paul Ricoeur, terj. Husnul Hery, *Teori Interpretasi, Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya*, (Yogyakarta, IRCiSod, 2012), 45

<sup>95</sup> Abdul Karīm Hamidi, *Dhawabitu fi Fahmi al-naṣ*, (Qatar, Wazaratu al-Awqaf wa al-Syuun al-Islamiyyah, 2005), 118

<sup>96</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafṣīr*, (Jakarta, Penerbit Lentera Hati, 2015), 107-109

Keberadaan musytarak diakui oleh mayoritas ulama, namun sebagian ulama lain menolak adanya musytarak. Penyebab mereka menolak musytarak adalah melupakan penanda-penanda yang menjadi penunjuk makna dan pembatasnya, sehingga mereka menjadi buta terhadap kata yang bermakna hamonim. Sedangkan argumentasi bagi yang menyatakan ada adalah karena makna tidak terbatas, sedangkan kata-kata sebagai wadah makna terbatas. Kemudian pendapat Muhammad Sālim Abū Āṣī mengatakan bahwa kata musytarak ada, namun tidak meluas pengertiannya sebab ada beragam syarat baik dari segi lingkungan maupun waktu.

Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī ada delapan penyebab munculnya kata musytarak. Pertama, perbedaan lingkungan dan tradisi, sehingga berbeda di dalam meletakkan kata untuk sebuah makna. Kedua, ada pengaruh asimilasi dari bahasa asing, seperti kata *al-sarā*, diserap dari bahasa Suryani, yang mempunyai arti bengawan. Dalam bahasa Arab, kata tersebut diartikan sebagai orang mulia atau derajat mulia dihadapan manusia. Misalkan syair, *la yaslūhu al-nās fawḍā la sarāta lahum wa lā sārata iẓa juhāluhum sādū*, artinya kehidupan manusia tidak akan menjadi baik tanpa adanya pemimpin yang baik, dan tidak ada pemimpin yang baik apabila orang-orang bodoh menjadi pemimpin di masyarakat. Ketiga, metafor-metafor yang dilupakan, contoh Q.S Maryam/19: 23, *yālaitanī mittu qabla haẓā wa kuntu nasyam mansiyya*.

Pada ayat tersebut, kata *nasyam mansiyya* mempunyai beragam makna, karena bersandingan dengan satu kenyataan yang pahit. *Al-nasiya*, artinya adalah sesuatu yang hina, kemudian kata *nasiya* dipindah dari sesuatu yang dilupakan maka artinya menjadi sesuatu hina, sebab sesuatu yang hina akan mudah dilupakan. Ini adalah salah satu bentuk keindahan susunan Al-Qur'an. Keempat, sumber-sumber dari kata-kata musytarak berasal dari tafsirifnya yang mempunyai bentuk sama antara isim *fāil* dengan isim *maf'ūl*, contoh kata *yudārra* mempunyai bentuk yang sama ketika isim *fāil* dan isim *maf'ūl*. Kelima, pergantian huruf, seperti pergantian antara *tṣa'* dengan *fa'*, *ta'* dengan *tha'*. Contoh, kata *ajdās* diartikan dengan kuburan, keduanya berasal dari kata *jadaṣa* dan *jadafa*. Antara *makhraj fa'* dan *ṣa* mempunyai kemiripan, sehingga menjadikan kalimat ini sering menimbulkan musytarak. Keenam, nama sesuatu yang sangat berbeda dengan artinya apabila diucapkan, seperti kata *salīm* diartikan menyengat seperti *laẓīg*. Padahal bisa saja arti *salīm* diartikan sebagai keselamatan. Ketujuh, kata-kata yang mempunyai baru, namun tetap mempertahankan makna yang lama, seperti kata *ṣalāt*, mempunyai arti sebagai baru ritual ibadah wajib, dan arti lama sebagai berdoa. Kedelapan, kata yang diletakkan untuk dua arti yang saling berasimilasi. Misalnya kata, *qur'u*, asalnya adalah nama waktu untuk hal yang bersifat khusus, kemudian kata ini digunakan untuk menghitung waktu haid seorang wanita dan waktu suci wanita, kemudian makna yang awalnya tidak bertentang menjadi seakan-akan bertentangan dan hal ini

kemudian dilupakan oleh manusia.<sup>97</sup> Oleh sebab itu, Muhammad Sālim Abū Āṣī mengutip Abdul Ghafar al-Hilali, mengatakan bahwa apabila seseorang menemukan kata musytarak, maka langkah dilakukan adalah mengamati dan memahami pertanda-pertanda yang mengelilingi kata tersebut, apabila ada dua makna dalam satu kata yang saling bertentangan, maka carilah pertanda dan penanda yang menunjukkan maksud dari kata tersebut dengan memenangkan makna dari salah satunya.<sup>98</sup>

## **b. Melihat Kata Dari Segi Penggunaannya**

### **1) *Ṣarīh***

Pakar bahasa membagi penggunaan kata-kata dalam bahasa Arab menjadi dua bagian. Pertama menggunakan kata-kata dengan melihat dari segi hakikat. Kedua, menggunakan kata-kata dengan mempertimbangkan segi metaforanya. Kedua bentuk kata-kata tersebut dikelompok dalam bentuk kata yang *ṣarīh* (jelas) dan *kinayah* (metafor). Kemudian pembagian kata-kata tersebut, dalam segi penggunaannya, diaplikasikan oleh ulama usul fikih dalam memahami teks-teks agama untuk melahirkan sebuah hukum agama Islam.

Tokoh agama dari Syuriah, Syaikh Ramadhan al-Buthi, mengatakan bahwa pembagian kata-kata atau lafad menjadi hakikat dan majaz menunjukkan tentang keadaan betapa sempitnya sebuah kata untuk menampung ritis dan makna-makna. Sebuah ritis dan makna, lebih dahulu hadir kemudian diwujudkan dalam bentuk ungkapan yang bisa mewakili maksud dan tujuan ritis dan makna tertentu. Makna dan sebuah ritis, selalu berkembang dalam pikiran seseorang hingga tidak terbatas dan sebuah kata selalu terbatas untuk mewakili ungkapan dari makna dan ritis sosial, spiritual dan kebudayaan.<sup>99</sup>

Kebutuhan manusia atas sebuah kata untuk mewakili maksud dan kehendaknya, terciptalah sebuah bahasa komunikasi untuk mewakili segala makna dan ritis kehidupannya. Kebutuhan ini sangat dibutuhkan dalam kehidupan umat manusia. Oleh sebab itu, manusia selalu berusaha menciptakan kata-kata yang terkadang mempunyai maksud jelas, terkadang juga mempunyai maksud tidak jelas, sebab keluar dari wilayah makna yang semestinya. Untuk menjembatani pluralitas makna, perasaan, dan ritis, diciptakan pembagian kata menjadi hakikat dan majaz untuk memudahkan pemahaman manusia terhadap sebuah kata dalam kalimat.

### **Kināyah**

Sebuah kata yang menyembunyikan maksudnya dari orang, dan tidak bisa dipahami kecuali dengan memperhatikan penanda yang mengitari kata-

---

<sup>97</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'ān al-Kārīm*, ..76-77

<sup>98</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyi'u al-Dilālah fi-alQur'ān al-Karīm*,.,77

<sup>99</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyi'u al-Dilālah fi-alQur'ān al-Karīm*,.,81

kata tersebut. Istilah lain disebut semantik dan semiotik, yang memperhatikan penanda-penanda kata dari gramatikal dan sosial lingkungan di mana bahasa tersebut tercipta. Kemudian baru bisa memutuskan makna dari kata tersebut bersifat hakikat atau majaz.

Ulama usul fikih menganggap bahwa kinayah lebih umum dibandingkan kinayah dalam konsep ulama bahasa. Sebab kinayah dalam konsep ulama usul fikih membawahi konsep kata hakikat dan majaz. Sedangkan dalam konsep ulama bahasa, konsep kinayah adalah sinonim dan perbandingan dari konsep majaz, yaitu sama-sama diartikan sebagai metafor. Misalnya *ṭawīlu al-najadi*. Artinya sarung pedang Zaid sangat panjang. Maksud dari kata ini adalah bahwa tingginya badan Zaid. Penggunaannya makna keduanya adalah bagian konsep kinayah menurut ulama bahasa.

Status dari kinayah tidak bisa berfungsi terhadap makna kedua, sebagaimana konsep mestinya, apabila sang pembicara tidak mempunyai niat terhadap makna kedua tersebut. Atau sang pembicara tidak menyertakan penanda untuk menandai situasi, bahwa hal yang dimaksud adalah maksud kedua. Oleh sebab itu, menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, kata kinayah bersifat membawa kebermungkinan, maka untuk memastikan hal tersebut adalah menyelidiki motif pembicara atau disebut sebagai niat awal menggunakan kata-kata tersebut.

Status *ṣarīh* dan *kināyah* pada sebuah kata, dibagi dibawahnya, masing-masing kata hakikat dan majaz. Dengan memahami kata hakikat dan majaz, maka penafsir bisa membedakan penggunaan kata *ṣarīh* dan *kināyah* dalam ilmu bahasa Arab dan usul fikih. Dibawah uraian hakikat dan majaz menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī.

#### ❖ **Hakikat**

Setelah memperhatikan dari segi makna kata, penafsir perlu memperhatikan makna kata dari segi penggunaannya. Konsep ini menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī termasuk dasar-dasar dari penafsir untuk menakwilkan teks. Muhammad Sālim Abū Āṣī mengutip pendapat dari ulama usul fikih untuk menguatkan pendapatnya, bahwa mengenali kata hakikat dan majaz berguna untuk membantu memahami dan ber-*instimbat* terhadap teks-teks dari Al-Qur'an dan sunnah. Hal ini menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī bagian dari primer untuk penafsir, sebab bahasa bersifat luas cakupannya, maka penafsir perlu membuka tirai yang menutupi ritus-ritus kata dan makna, metodenya adalah dengan memahami kata hakikat dan majaz dari penanda-penanda yang ada disekitar kata.

Hakikat adalah kata yang digunakan untuk mewartakan makna dan wacana yang ditentukan. Muhammad Sālim Abū Āṣī menyatakan bahwa dalam ilmu bahasa ada kata yang diletakan sebagai wadah makna, seperti kata bersifat etimologi, *syar'i*, dan adat. Dan hakikat mewartakan tiga pembagian kata dari segi peletakan-nya. Maka yang dimaksud melihat kata hakikat dari segi penggunaannya adalah realisasi kata atas peristiwa yang wujud dalam kenyataan. Oleh sebab, apabila seseorang ingin memahami dan mengetahui hakekat dari kata,

maka perlu memahami tiga dimensi signifikansi yaitu dari segi bahasa, syariah, dan urf atau adat yang melingkupi terciptanya bahasa.

Hukum hakikat dibagi menjadi tiga; pertama, makna yang diletakkan dalam kata baik yang bersifat umum, khusus, perintah dan larangan, baik yang disengaja oleh pembicara, maupun tidak, bersifat tetap, statis. Contoh Q.S al-Haj/22: 77: *warka'ū wa al-sujudū*. Pada ayat ini terdapat perintah untuk bersujud dan ruku' dan keduanya bersifat khusus. Maknanya juga sesuai dengan maksud dari kata. Kedua, hakikat adalah mencegah tiadanya makna pada kata diletakkan. Maka tidak mengatakan ayah, namun maksudnya bukan ayah, mengucapkan kakek, namun bukan kakek yang dihendaki, tapi bapak, padahal bapak tidak bisa menggantikan kakek meski sebagai majaz. Maka hakikat meniadakan hal demikian. Ketiga, mendahulukan hakikat dibandingkan majaz, sebab kata hakikat tidak membutuhkan penanda untuk memahaminya, berbeda dengan majaz, membutuhkan penanda untuk memahaminya. Dan kedudukan majaz adalah untuk menggantikan hakikat melalui penanda-penandanya yang disematkan.

#### ❖ **Majaz**

Selanjutnya memahami penggunaan kata dari segi penggunaannya berupa majaz. Majaz secara bahasa adalah melewati suatu tempat dan *majāz* mengikuti wazan dari maf'alun. Sedangkan secara terminologi adalah kata yang digunakan untuk mewadai makna yang tidak sebenarnya. Untuk menghubungkan antara kata dan makna tersebut diletakkan sebuah *qarīnah* sebagai pintu masuk memahami maksud dari kata metafor dan mencegah makna hakikat dari sebuah kata.

Muhammad Sālim Abū Āṣī mengatakan bahwa metode untuk mengetahui hakikat adalah dengan mentramisikan makna bahasa, sedangkan metode majāz atau metafor adalah kemampuan pembicara meletakkan hubungan makna dengan kata dengan mempertimbangkan hakikat dan objek pembicaraan, sehingga pendengar bisa mengenali penanda-penanda makna sebagai kata metafor.

Muhammad Sālim Abū Āṣī juga mengingatkan bahwa di dalam bahasa Al-Qur'an terdapat kata-kata bersifat hakikat dan metafor. Namun sebagian orang yang tidak kredibel dalam bidang ilmu Al-Qur'an kemudian mengatakan bahwa metafor dalam Al-Qur'an tidak ada. Bahasa Al-Qur'an semuanya bersifat hakikat. Bagi Muhammad Sālim Abū Āṣī, argumentasi yang digunakan oleh intelektual dalam menolak keberadaan metafor dalam Al-Qur'an tidaklah kuat dan lebih kuat dengan pendapat yang mengatakan ada metafor dalam Al-Qur'an.

Kaidah yang digunakan oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam menentukan hakikat dan majāz adalah bahwa keaslian kata adalah menggunakan makna hakikat, kecuali ada penanda yang memalingkan makna hakikat ke makna majāzi. Kaidah ini disepakati oleh ahli fikih dan ahli tafsir yang mengatakan bahwa penggunaan kata untuk makna hakiki, tidak dilarang apabila memang yang dikehendaki teks adalah hal tersebut, atau pun memilih menggunakan majāzi juga tidak menjadi masalah apabila penanda makna mengalihkan ke makna majāzi.

Selain kaidah tersebut, hal yang perlu diperhatikan dari pembagian hakikat dan majazi adalah sifat dari dua kata tersebut ada yang bersifat jelas (ṣarīhan dan bersifat kināyah. Bersifat jelas, karena kata tersebut sering digunakan, baik kata tersebut kategori hakikat maupun majaz. Sedangkan disebut kināyah karena maksud dari kata hakikat dan majazi tidak bisa dipahami dengan baik apabila tidak memahami penandanya terlebih dahulu.

Hukum dari teks sārīh adalah maknane bersifat tetap, atau merealisasikan maksud dari pembicaraan, tanpa melihat niat, atau memperhatikan kehendak pembicara, atau pun tidak memperperhatikannya, baik kata tersebut hakikat ataupun majāz. Sedangkan hukum dari kināyah adalah maknanya tidak tetap, kecuali dilihat dari niat, ataupun melihat penanda yang menggantikan posisi niat pembicara. Pengertian majāz dan kināyah seperti penjelasan di atas adalah hal kedua yang perlu perhatikan oleh penafsir saat menafsirkan teks. Konsep ini hampir mirip dengan konsep Paul Ricoeur tentang makna sebagai arti dan referensi. 100

### c. Melihat Kata Dari Segi Makna Teks Dan Konteks

Konsep dasar *ta'wīl* Muhammad Sālim Abū Āṣī selanjutnya adalah melihat makna kata dari segi *zāhir* (nampak) dan *khāfi* (samar). Hal disebabkan, karena tidak semua kata mempunyai signifikansi yang sama. Ketidapahaman terhadap wacana ini, menyebabkan terjebaknya sang penafsir terhadap gelapnya makna teks. Oleh sebab itu, Muhammad Sālim Abū Āṣī membagi konsep kata dari segi nampak dan samarnya menjadi dua bagian. Pertama, kata yang jelas maknanya. Kata ini dibagi menjadi empat bagian, yaitu *al-zāhir*, *al-Naṣ*, *al-mufassar* dan *al-muhakkam*. Kedua, kata yang tidak nampak jelas maksudnya. Kata ini juga dibagi menjadi empat, yaitu *al-khāfi*, *al-musykil*, *al-mujmal*, dan *al-mutasyabih*. Batas-batas ini bagi Muhammad Sālim Abū Āṣī menjadi dasar utama untuk setiap penafsir agar tidak salah paham terhadap teks yang sedang dikaji.

Ada tiga penyebab, kata-kata yang diletakkan menjadi semakin jelas. Pertama, keinginan Allah menghendaki makna dari pasar teks untuk menempuh tujuan yang mulia. Kedua, Allah menghendaki agar maksud-maksud syariah

---

<sup>100</sup> Paul Ricoeur, *Teori Interpretasi, Memahami Teks, Penafsiran dan Metodologinya*,...52

terjaga sehingga *bisa* menghindari *ta'wīl*. Ketiga, sesungguhnya teks agama yang hendak ditafsirkan *mencakupi* hukum-hukum abadi yang terhubung dengan pokok-pokok agama. Berdasarkan itu, teks tersebut bersifat tetap sehingga *dilālah* teks tidak selalu sama.

Berdasarkan uraian di atas, maka kata yang jelas maksudnya terbagi menjadi *empat* bagian. Metode yang digunakan untuk memahami teks ini antara ahli bahasa, ahli gramatikal Arab, dan ahli usul sama, tidak perbedaan. Indikator yang digunakan untuk *mengatakan* sebuah kata termasuk kategori jelas adalah materi i'rabnya yang mampu menjelaskan maksud Allah dalam kandungan teks.

Hal ini seperti yang dinyatakan oleh al-Darini, munculnya pembagian kata atau pun menjadi empat bagian karena ada perbedaan pandangan tentang kejelasan suatu teks atau kata. Yaitu kejelasan tentang kemungkinan kata untuk ditakwilkan atau tidak mungkin ditakwilkan. Sehingga ketika teks semakin jelas maksudnya maka keberadaan teks di dalam pengertian bahasa, tidak meninggalkan lagi wilayah untuk ditakwilkan. Oleh sebab itu, ahli usul mewariskan dua metode untuk menverikasi sebuah teks. Pertama, membatasi wilayah *ta'wīl* terhadap teks yang sudah jelas maksudnya. Kedua, mendahulukan teks yang jelas maksudnya dibandingkan teks lain apabila terjadi pertentangan.

#### a. Kata-kata yang Jelas Maknanya:

##### 1) *Al-Zāhir*

Definisi dari kata *al-zāhir* adalah kata atau *al-lafẓ* yang makna bahasanya tiba-tiba muncul di dalam akal apabila membaca teks atau kata tersebut, atau mendengarkan kata tersebut tanpa memerlukan penjelasan tambahan dari luar teks atau kata. Setiap menguasai bahasa, maka luas pengetahuannya tentang makna teks. Makna ini belum menentukan maksud asli dari perwujudan teks. Teks tersebut membawa kemungkinan takwil, dari kata umum membutuhkan kata khusus; kata yang mutlak membutuhkan *taqyīd*; kata yang khusus membawa kemungkinan menjadi metafor. Hal bisa mungkin terjadi terhadap perwujudan teks. Pengertian membawa satu penjelasan bahwa *al-zāhir* sebagai penunda makna untuk maksud teks.

Kemungkinan-kemungkinan yang diberikan teks, ataupun kata, juga mungkin mengalami perubahan sebab ada *nasīkh-mansukh* di periode turunya risalah kenabian hingga sampai akhirnya risalah tersebut. Oleh sebab itu, tidak ada *nasīkh-mansūkh* setelah periode kenabian. Karena otoritas yang bisa menasikh hanya Allah sang pembuat hukum.

Posisi ini menguatkan peran *al-zāhir* sebagai sebuah teks, yaitu membedakan teks-teks lain yang masih buram maknanya. Maka hukum teks *al-zāhir* adalah mempunyai signifikansi yang jelas dan penafsir wajib berpegang terhadapnya, kecuali ada dalil yang bisa memalingkannya dari signifikansi makna tersebut. Berdasarkan penjelasan ini, dapat dipahami bahwa *al-zāhir* mempunyai kemungkinan ditakwilkan apabila ada dalil

yang memalingkan maksudnya dan bisa dinasakh tapi dalam kurun di era risalah kenabian.

Muhammad Sālim Abū Āṣī menegaskan bahwa makna bahasa, etimologi menjadi pijakan pertama bagi penafsir apabila hendak menafsirkan teks ataupun kata. Hal ini berlaku untuk ijtihad *bi al-ra'yi* ataupun tafsir *bi al-ra'yi*. Ada tiga langkah dalam penafsiran *bi al-ra'yi*. Pertama, makna yang nampak pertama dalam akal, tidaklah maksud utama dari sebuah teks, tapi makna tersebut adalah makna sekunder sebagai pembuka untuk menelusuri maksud teks. Makna sekunder dibantu dengan penanda-penanda teks, sebab hadirnya teks, keadaan dari kondisi dialog teks, dan hal-hal yang mempengaruhi teks dalam menelusuri maksud dari teks. Kedua, penggunaan dalil pada sebuah teks menyempurnakan penggunaan takwil terhadap kata yang bersifat *al-zāhir*. Ketiga, menghilangkan sisi pertentangan antara makna yang *al-zāhir*, bahasa, dan makna setelah penggunaan *ta'wīl*. Misalkan Q.S. al-Baqarah/2: 275: *wa aḥalallahu al-bai'a*. Makna yang nampak dari ayat ini adalah halalnya perihal jual beli secara umum, namun makna umum ini tidak yang dimaksud oleh syariah, karena pada zaman jahili terdapat jual beli yang diharamkan oleh syariah, seperti jual beli yang terdapat unsur penipuan, jual beli atas barang yang tidak milik pribadi. Maka bisa dipahami, bahwa jual beli yang diharamkan adalah jual beli yang tidak mengandur unsur penipuan, milik pribadi dan sesuai akad perjanjian.

## 2) *Al-nash*

Definisi dari *al-nash* adalah teks atau kata yang menunjukkan maksud asli dari konteksnya disertai kemungkinan terjadinya takwil. Teks yang bersifat *al-nash* ini lebih sangat jelas maksud dan makna teks, hal ini disebabkan maksud kata yang bersifat *al-nash* ini mempunyai maksud utama dinampakkan. Untuk mengetahui maksud dari teks *al-nash* ini memperhatikan konteks dari teks, sebab teks yang bersifat *al-nash* ini selalu ditopang oleh konteks. Oleh sebab ada sebuah pernyataan yang mengatakan bahwa mati hidupnya teks dipengaruhi konteks teks.<sup>101</sup>

Teks yang bersifat *al-nash* ini mempunyai dua prinsip. Pertama, wajib mendahulukan maksud teks. Kedua, kemungkinan terhadap teks tidak menjadi prioritas, berbeda dengan *al-zāhir* yang mewajibkan pada takwil. Ketiga, wilayah ijtihad pada teks hanya diperbolehkan ketika terjadi pertentangan antara makna *al-zāhir* dengan makna *al-nash*. Contoh pertentangan dua makna dari *al-zāhir* dan *al-nash* Q.S al-Nisā'/4 24: *wa uḥilla lakum mā warā'azalikum*. Ayat ini secara umum membolehkan umat Islam menikah tanpa ada batasan jumlah, namun pada ayat Q.S al-Nisā'/4: 4, menjelaskan bahwa batasan dan larangan menikah lebih dari empat. Ayat pertama disebut *al-zāhir* karena bisa dipahami tanpa menggunakan tambahan dalil lain, membolehkan menikah tanpa batasan jumlah, sedangkan ayat kedua melarang menikah lebih

---

<sup>101</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'an al-Karīm*,...91



dari empat. Larangan menikah lebih dari empat dari maksud asli dari ayat, sehingga berlaku kaidah mendahulukan teks yang bersifat *al-nash* dibandingkan teks yang bersifat *al-zāhir* sebab *al-nash* lebih jelas maksudnya dibandingkan *al-zāhir*.

### 3) *Al-Mufassar dari Bentuk Isim Fail*

Teks yang *al-mufassir* mempunyai definisi yang sama dengan *al-nash*, yaitu teks menunjukkan maksud asli, namun tidak membutuhkan *ta'wīl*. Alasan teks *al-mufassir* tidak memerlukan *ta'wīl* disebabkan teks *al-mufassir* lebih nampak jelas maksudnya karena disusun oleh bentuk khusus isim fail ataupun selain isim Fail. Berbeda dengan teks-teks yang lain, kata-kata yang tersusun bersifat random, sehingga mempengaruhi kejelasan maksud teks.

Misalnya, Q.S al-Taubah/9: 36: *wa qātilū al-musyrikīna kāffatan kamā yuqātilūnakum kāffah*. Pada ayat ini kata *kāffah* yang terdiri dari isim *fā'il*, mempunyai makna umum, namun menolak untuk *ditaḥṣīs* sebab maksudnya sudah jelas dan dapat dipahami. Kata-kata yang terbentuk dari isim *fā'il* demikian disebut *al-mufassir*.

Adapun *al-mufassir* yang tidak terbentuk dari wazan *fā'il* tapi mempunyai maksud yang jelas adalah kata yang terdapat *qayyid*, sifat, atau apapun yang membentuk teks, sehingga teks tersebut tidak mungkin ditakwilkan. Contoh-contoh kata yang digunakan untuk istilah hukum-hukum syariah, umumnya disertai *qayyid* yang jelas, atau penjelasan sifat yang jelas, sehingga menolak adanya takwil. Umumnya kata syariah mempunyai makna kebahasaan dan makna secara kesyariahan, dan makna istilah atau syariah adalah yang dimaksud.

### 4) *Al-Muhkam*

*Al-muhkam* menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī adalah esensi dari *al-mufassir*. Hanya saja, *al-muhkam* tidak memungkinkan terjadinya nasakh sebab kata-kata *al-muhkam* selalu dipastikan jelas makna dan maksudnya. Namun bagi Muhammad Sālim Abū Āṣī, yang perlu dipertimbangkan adalah tingkatan-tingkatan dari kejelasan kata, karena kata *al-muhkam* tidak ada kemungkinan makna asal. Semakin jelas maksud dari sebuah kata, maka semakin tidak mungkin mengalami nasakh sejak di era kenabian.

Semisal, ayat Al-Qur'an yang membahas tentang iman kepada Allah dan rasul-Nya; ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung nilai-nilai positif dan menolak nilai-nilai negatif; hal-hal abadi yang terkandung dalam teks seperti tidak keterimanya saksi dari orang yang pernah menuduh orang berzina apabila tuduhannya tidak cukup dalil. Semuanya ciri ini disebut dengan muhkam dari asal katanya.

Adapun *al-muhkam* sebab dari yang lain adalah mendatangkan hukum di luar teks asli, seperti teks-teks yang dihadirkan setelah meninggalnya Nabi Muhammad Saw. termasuk kategori muhkam apabila

tidak ada nasakh. Hukum-hukum yang keluar dari kata-kata yang bersifat *al-muḥkam* semuanya wajib dikerjakan.

Contoh Q.S *al-Thalāq/65:2: wa asyhidū żaway adlim minkum*. Pada ayat ini ada ayat yang bersifat *mufassirah* signifikansi menunjukkan pada makna wajibnya dua saksi yang adil. Definisi adil dalam fikih adalah orang yang tidak pernah melakukan dosa, atau melakukan dosa kemudian bertaubat. Artinya ayat ini menolak saksi apabila tidak adil. Hanya saksi yang adil, yang diterima oleh agama. Tetapi ayat ini bertentangan ayat Q.S *al-Nūr/24: 4*, yang mengatakan tidak diterimanya persaksian dari orang yang menuduh zina orang lain apabila tidak bisa menghadirkan empat saksi untuk menguatkan kesaksiannya. Dampak dari menuduh maupun dituduh sama-sama ditolak kesaksiannya walaupun sudah bertaubat. Ayat ini bersifat abadi dan muḥkam. Apabila terjadi pertentangan demikian maka yang didahulukan adalah ayat kedua, karena muḥkam, sedangkan yang pertama bersifat *mufassir*

## b. Kata-kata yang Samar Maknanya

### 1) *Al-Khāfi*

Selain memperhatikan sisi kata yang mengandung makna jelas, juga perlu memperhatikan sisi kata yang mengandung makna *al-khāfi* atau samar. Kata *al-khāfi* adalah kata yang mempunyai signifikansi jelas terhadap maknanya, tapi kata tersebut menawarkan makna lain yang keluar dari bentuk aslinya, sehingga menyebabkan kata tersebut menjadi samar-samar maksudnya. Dan maksud dari kata tersebut tidak bisa diungkap kecuali dengan menganalisa dengan baik dan berijtihad.

Contoh kata *al-khāfi* Q.S *al-Maidah/5: 38: wa al-sāriqu wa al-sāriqatu faḡṡa'ū aidiyahumā.al-sāriq* mempunyai makna yang jelas, yaitu seseorang yang mengambil harta orang lain yang disimpan dengan cara sembunyi-sembunyi; atau definisi *al-sāriq* juga mengambil harta seseorang yang di simpan pakaian yang digunakan; mengambil harta seseorang atau kain kain kafan di dalam kuburan. Pada ayat ini, kata *al-sāriq* diartikan tiga hal, yaitu mengambil harta yang tersimpan, mengambil harta disaku seseorang, mengambil harta di dalam kubur, tiga makna ini menyebabkan kata *al-sāriq* menjadi samar. Untuk memperjelas maksud dari teks tersebut adalah tugas fuqaha' mana pencuri a yang berhak di potong tangannya dan mana tidak termasuk kategori pencuri yang harus dipotong tangannya.

Pengaruhnya kata *al-khāfi* dalam menentukan makna ini, maka Muhammad Sālim Abū Āṡī mengatakan dan mengenalkan penyebab muncul teks *al-khāfi* ada tiga keadaan. Pertama, sifat yang melekat pada teks; kedua, sifat-sifat yang mirip pada makna teks sehingga menyebabkan maksud teks menjadi samar; ketiga, umumnya signifikansi yang

mengarah pada makna teks dan tidak bisa diungkap kecuali dengan berijtihad dengan sungguh dan menganalisisnya.

## 2) *Al-Musykil*

Selanjutnya kata yang samar adalah *al-musykil*. *Al-Musykil* adalah kata yang signifikansinya tersembunyi, tidak nampak, dari bentuk teks itu sendiri atau gaya bahasa teks itu sendiri, dan tidak mungkin menemukan maksudnya kecuali dengan merenung dan berijtihad. Bila proses ini tidak dipenuhi, maka akan terjadi kesalahpahaman dalam memahami teks.

Ada dua jenis *al-musykil*, pertama, kata yang problematik bersumber dari kata atau gaya bahasa itu sendiri. Seperti kata *al-musyarak* pada Q.S. al-Baqarah/2: 228, *wa al-mutallaqātu yatarabasna bianfusihinna šalašata qurū*. Kata *al-qur'u* termasuk bagian dari kata *musyarak* karena mempunyai dua makna, yaitu haid dan suci. Pada awalnya kata diletakkan dalam dimensi bahasa untuk menggapai makna hakekat, kemudian muncul dua makna yang diakui oleh bahasa, maka di sini timbullah permasalahan antara makna yang dikehendaki oleh syariah atau tidak. Oleh sebab itu, ahli fikih berdebat tentang masalah *qur'u* dan berusaha menghilangkan problematik dalam kata tersebut, hal sebagai bukti bahwa kata *al-musykil* mempunyai yang samar dan menyebabkan perbedaan pandangan.

Jenis kedua, kata *al-musykil* muncul disebabkan pertentangan yang nyata di antara teks-teks. Misalnya, Q.S al-Baqarah/2: 228: *wa al-mutallaqātu yatarabasna bianfusihinna šalāsata qurū*. Kata *al-mutallaqatu* bersifat umum, mengambil arti yang berkatian tentang *al-mutallaqatu* atau cerai. Teks ayat menunjukkan kewajiban adanya masa iddah bagi wanita yang diceraikan. Maka tidak halal bagi perempuan untuk menikah lagi kecuali setelah habis masa iddahnya, yaitu tiga bulan lebih. Namun pada ayat lain, Q.S *al-Talāq*:65: 4, menjelaskan masa iddah wanita yang diceraikan suaminya ketika hamil adalah selesai melahirkan. Pertentangan yang ada adalah kata cerai pertama bersifat umum, mencakupi masa iddah perempuan secara umum, kemudian ditentang Q.S al-Talāq/65: 4, yang menjelaskan masa iddah wanita hamil yaitu hingga melahirkan.<sup>102</sup> Muhammad Sālim Abū Āsī berpendapat setelah ulama berijtihad mengenai kedua ayat tersebut, ditemukan bahwa ayat yang kedua, Q.S *al-Thalaq*/65: 4, turun lebih akhir dibandingkan Q.S Al-Baqarah/2: 228. Kemudian dari sini, dapat disimpulkan bahwa ayat yang kedua mengganti hukum kepada ayat yang pertama, atau mengkhususkan dari hal umum.

## 3) *Al-Mujmal*

Jenis kata yang samar ketiga disebut *al-mujmal*. *Al-Mujmal* adalah kata yang samar sejak dalam bentuk katanya, dan tidak mungkin menemukan maknanya kecuali setelah mengkajinya dengan mempelajari istilah syariah atau dengan penjelasan yang dikehendaki oleh pembicara.

---

<sup>102</sup> Muhammad Sālim Abū Āsī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'an al-Karīm*, ..98

Seperti contoh Q.S *al-Haj/22: 30: wa uḥillat lakumu al- 'an'āma illā mā yutlā alaikum*. Kata *yutlā* pada ayat ini dikategorikan sebagai *mujmal* atau global, kemudian maksud dari kata *yutlā* dijelaskan pada ayat al-Maidah 3, *ḥurrimat 'alaikum al-maitatu wa al-dammu*.

Jenis-jenis *al-mujmal* sebelum datang penjelasan dari syariah ada tiga macam. Pertama, kata *mufrad* yang maksudnya masih samar disebabkan tidak masyhurnya kata tersebut. Seperti kata *halū 'a* dan *al-qāriah*. Kedua, kata *musytarak* yang maknanya saling bercampur satu sama lain dan tidak ada penanda untuk membedakan satu sama lain. Ketiga, kata yang artinya sudah dipindahkan oleh istilah *syarīah* sehingga menjadikan tumpang tindih maksud dari kata tersebut, seperti kata *al-ṣalāh*.

#### 4) *Al-Mutasyabih*

Jenis kata samar yang ke empat adalah *al-mutasyabih*. *Al-mutasyabih* adalah kata yang maksudnya tidak terdeteksi, disebabkan kesamaan antara makna dan bentuk kata, meski sudah dijelajahi dengan pendekatan rasional, akal, maupun dengan syariah. Umumnya ahli usul menyamakan antara mutasyabih dengan mujmal, namun tidak dengan ahli usul dari hanafi. Menurut ahli usul hanafi, *al-mutasyabih* maksud hakikinya hanya Allah yang Maha Tahu.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa kata-kata mutasyabih seringkali berkaitan tentang sifat-sifat Allah. Apabila para ulama menemukan kata-kata sifat yang makna sudah *ditemukan*, maka mereka lebih memilihkan untuk melemparkan maksud teks kembali kepada Allah atau disebut dengan istilah *tafwid*.

Muhammad *Sālim* Abū *Āṣī* mengatakan bahwa ada dua langkah untuk melakukan *tafwid*. Pertama, meniadakan makna kemustahilan bagi Allah, karena sesuatu yang tidak mungkin terjadi bagi Allah bertentangan dengan ayat-ayat muhkam. Seperti ungkapan Al-Qur'an *laisa kamislihi syaiun*. Kedua, mengembalikan segala pengetahuan kepada Allah Swt. Tindakan *tafwid* tidak mungkin terjadi kecuali setelah menyucikan Allah dari sifat-sifat yang tidak pantas untuk-Nya. Apabila cara ini tidak memuaskan, ulama memilih cara kedua, yaitu menakwilkan kata *al-mutasyabih* sesuai dengan konteks dari sifat Allah.

#### 4. *Ta'wīl* Menurut Muhammad *Sālim* Abū *Āṣī*

##### a. *Ta'wīl*

Pengertian *ta'wīl* secara etimologi adalah kembali. Kata *ta'wīl* mengikuti *wazan taf'ilun*. Asal kata *ta'wīl* para ulama berselisih pendapat. Ada yang mengatakan bahwa asal kata *ta'wīl* berasal dari kata *al-awwalu*; ada juga yang berpendapat dari asal kata *al-iyālah*. Ibnu *Asīr* dan Ibnu *Manzur* mempunyai pemikiran yang sama terkait asal kata dan artinya, yaitu mengembalikan.<sup>103</sup> hal yang sama disampaikan oleh Ragib al-*Asfihani* bahwa *ta'wīl* berasal dari kata awal, artinya mengembalikan kepada aslinya,

---

<sup>103</sup> Ibnu *Manzur*, *Lisan Al-Arab*, ...vol. 1132-33

maka *ta'wīl* adalah mengembalikan sesuatu kepada tujuan awalnya, baik secara ilmu pengetahuan maupun secara tindakan, ataupun cara untuk memperoleh tujuan utama.<sup>104</sup> Berangkat dari pengertian maka kata *ta'wīl* memuat beberapa makna, yaitu kembali, menjelaskan, mengumpulkan, mendamaikan, dan berpolitik.<sup>105</sup>

Secara terminologi *ta'wīl* mempunyai banyak pendefinisian. Pertama, dari kalangan ahli tafsir Al-Qur'an, mengatakan bahwa *ta'wīl* adalah memalingkan ayat menuju makna yang sesuai dengan maksud dari ayat sebelumnya dan sesudahnya, disertai tanpa bertentangan atau menyelesaikan Al-Qur'an dan hadis setelah dilakukan kajian mendalam.<sup>106</sup> Kedua dari kalangan ahli usul fikih mengatakan bahwa *ta'wīl* adalah membawa lafad kepada signifikansi makna makna esoteris disertai dalil yang menguatkannya; atau menggunakan makna yang tidak diunggulkan terhadap kata *dhāhir*.<sup>107</sup>

Menurut Muhammad Sālim Abū 'Āsī pandangan antara ahli tafsir dan usul fikih tidak jauh berbeda mengenai definisi *ta'wīl*, namun yang membedakan adalah objek teks, apabila ahli tafsir, objek *ta'wīl* bersifat umum, berbeda dengan ahli usul fikih objek teksnya bersifat khusus tentang permasalahan hukum Islam. Namun ada hal digaris bawahi oleh Muhammad Sālim Abū 'Āsī adalah tradisi orang Arab dalam memilih makna, selalu mendahulukan makna *dhahir* kecuali ada dalil yang menunjukkan kepada makna yang lain. Kebiasaan orang Arab dalam melihat teks ini kemudian disepakati oleh ulama bahasa dan syariah dalam menentukan arti kata, atau pun kalimat. Yakni selalu mendahulukan makna *dhahir* yang dibawa oleh teks hingga ada dalil yang mengalihkan makna tersebut.<sup>108</sup> Berangkat dari pengertian tersebut, Muhammad Sālim Abū 'Āsī berkesimpulan bahwa definisi dan fungsi *ta'wil* dalam ilmu Al-Qur'an lebih umum dibandingkan *ta'wil* dalam pengertian ahli usul fikih, yaitu tidak hanya memalingkan kata dari makna eksoteris ke makna eksoteris tapi juga memalingkan makna dari eksoteris ke eksoteris yang lain.<sup>109</sup>

---

<sup>104</sup> Ragib Al-Asfihan, *al-Mufradāt fi Ulūm al-Qur'an*, ( Damaskus, Dar al-Qolam, 2009), 31

<sup>105</sup> Husain Hamid al-Sālih, *Al-Ta'wīl al-Lugawiy fi al-Qur'an al-Karīm Dirāsah Dalāliyah*, (Beirut, Dar Ibn Hazm, 2005), 15

<sup>106</sup> Badrudin Muhammad bin Muhammad bin Abdullah, *Al-Burhān fi Ulūm al-Qur'ān*, juz 2, (Lebanon, Maktabah Aşriyah, 2009), 95-97; Jalaludin Abdurahman As-Syuyuthi, *At-Takhbīr fi Ilmi al-Tafsīr*, (Riyad, Darul Ulum, 1982), 37; Jalaludin Abdurrahman As-Syuyuti, *Al-Itqān fil ulūm al-Qur'ān*, jus 4, (Kairo, Darul Hadis, 2006) 449-451

<sup>107</sup> Husain Hamid al-Sālih, *Al-Ta'wīl al-Lugawiy fi al-Qur'an al-Karīm Dirāsah Dalāliyah*, ...19

<sup>108</sup> Muhammad Sālim Abū Āsī, *Maqālāt fi al-Ta'wīl*, (Kairo, Dar Imam al-Razi, 2015), 24-25

<sup>109</sup> Muhammad Sālim Abū Āsī, *Manāsyiu al-dilāla fi al-Qur'an al-Karīm*,...116-117

Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī juga melihat tradisi bahasa Arab sumber pemaknaan teks Al-Qur’an dan hadis, sebab bagi ulama usul fikih, seperti Imam Syatibi, menurut Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī ada lima hal pedoman menjadikan bahasa Arab sebagai rujukan makna teks agama Islam. Pertama, Bahasa Arab adalah bahasa yang menerjemahkan tujuan dari syaria Islam, dan bahasa Arab meniadakan hal yang menjadikan makna kedua teks sebagai makna utama, apabila tidak ada dalil yang menguatkan. Kedua, andaikan diperbolehkan dalam menggunakan makna kedua tanpa disertai dalil yang kuat, maka syaria Islam tidak mempunyai pondasi argumentasi yang kuat. Ketiga, andaikan syaria hanya dipenuhi kemungkinan-kemungkinan saja, maka tidak kitab suci Al-Qur’ tidak perlu diturunkan dan Nabi Muhammad Saw tidak perlu diutus, karena tidak ada fungsinya. Keempat, hanya menggunakan dalil kemungkinan makna, hanya membuka pintu perdebatan tiada ujung. Kelima, Al-Qur’an adalah kitab suci yang berisi argumentasi untuk mengalahkan argumentasi-argumentasi orang-orang yang tidak beriman kepada Allah atau disebut kafir, baik argumentasi bersifat rasional, atau argumentasi lainnya. Atas dasar pedoman tersebut, Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī bersikukuh mempertahankan konsepsi ta’wil ulama usul disertai menggabungkan konsepsi ta’wil dari ulama tafsir, kemudian digabungkan dengan cara mengungkan maqāsid teks.

Peran ta’wil bagi Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī terlihat di dalam metode rasional di saat berstimbat atas makna umum dengan landasan-landasan, standar-standar, yang mengantarkan dinamika tafsir teks, ijtihad, untuk mengeksplor maksud-maksud tersembunyi teks dan mencegah terjadinya penyelewengan makna teks. Peran ta’wil sebagai bukti bahwa ta’wil tidak hanya dilihat dari peran bahasa saja, tapi juga ada peran dari luar bahasa dalam mengeksplor makna.

Berdasarkan penjelasan di atas, Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī merumuskan bahwa terminologi ta’wil mengandung dua pengertian. Pertama, ta’wil sebagai penafsir teks dan menjelaskan makna teks baik makna yang sesuai dengan literal teks atau berbeda dengan literal teks. Kedua, ta’wil adalah hakikat dari sesuatu yang pemaknaannya ditunjukkan kembali kepada hakikat itu sendiri. Misalnya, seperti perkataan Yusuf haḏa ta’wīlu ru’yāya min qobl. Realitas dan hakikatnya berakhir kepada hakikat dari realitas itu sendiri, yaitu nabi Yusuf bermimpi tentang melihat bintang dan rembulan, dan realitasnya dirinya menjadi orang besar dalam pemerintahan di kerajaan Mesir. Oleh sebab, pandangan ulama Al-Qur’an, menurut analisa Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī, bahwa ta’wil mengeluarkan makna dari perkataan, atau kata-kata disertai dengan kreativitas pemikiran, pengamatan mendalam, penelitian, dan berkontemplasi untuk menemukan makna teks.

Penerapan konsep ta’wil Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī adalah memperhatikan wilayah-wilayah teks yang bisa dita’wilkan. Wilayah ta’wil menurut Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī terbagi menjadi 3. Pertama, menghindari wilayah-wilayah yang pasti, yaitu teks-teks yang mempunyai makna spesifik dan tidak memungkinkan terjadinya penakwilan, kecuali ada

dalil yang membuka wacana baru terkait makna teks. dan maksud dari makna-makna khusus di sini adalah pokok-pokok agama yang universal, kaidah-kaidah syariah yang umum dan muhkam, atau hal-hal yang sudah maklum dalam agama. Kedua, menghindari teks-teks muhkam, sebab bagi ahli tafsir, ayat-ayat muhkam tidak termasuk kategori teks yang bisa dita'wilkan, karena maksud Allah sudah jelas dalam teks tersebut. Ketiga, tidak hanya berpegang pada konsep ulama usul fikih.

Hal-hal yang merusak metode ta'wil adalah tiadanya standar, kaidah, signifikansi bahasa dan ilmiah yang jelas. Sehingga maksud teks adalah jelas, namun dipahami secara metafisis. Atas sebab kesalahan ini, menjadikan pemaknaan teks bertentangan dengan hal-hal yang sudah maklum dalam agama; bertentangan juga dengan kaidah-kaidah umum syariah dan bertentangan pula dengan logika bahasa yang universal. Untuk menghindari hal tersebut, ada syarat yang perlu diperhatikan seorang penakwil teks. Pertama, makna yang ditakwilkan hendaknya masih ada hubungan relasi dengan teks. Kedua, argumentasi yang digunakan bersifat ilmiah dan dapat dipertanggung jawabkan dalam koridor ilmu agama Islam. Sehingga tafsir yang dihasilkan tidak tumpang tindih dengan ajaran-ajaran pokok dalam agama Islam. Ketiga, tidak menentang antara teks-teks yang bersifat qat'i dilālahnya, sebab teks-teks tersebut dianggap sebagai sistem dari syariah secara umum. Keempat, makna ta'wil yang dipilih sebagai pengganti makna eksoteris, harus mempunyai bukti-bukti, penanda-penanda, dan dalil yang lebih kuat.

Memahami prosedur-prosedur ta'wil ini membawa penakwil kepada maksud-maksud yang tersimpan pada teks. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Abu Ishaq al-Syatibi, bahwa metode untuk menyingkap maksud teks syariah bisa dilihat dari beberapa cara, salah satunya adalah memperhatikan bentuk kata perintah, bentuk kata larangan, baik yang bersifat jelas maupun metafor. Sebab dalam konsep kata perintah dan kata larangan di tradisi usul fikih, dan bahasa Arab, mempunyai bentuk yang beragam, ada perintah yang harus dilaksanakan seketika itu, atau ada juga perintah ataupun larangan yang waktunya tidak dibatasi.<sup>110</sup>

Berangkat dari perpektif ini, maka ta'wil maqāsidī Muhammad Sālim Abū 'Āsī adalah ta'wil maqāsidī yang tidak hanya melihat sisi esoteris teks dengan dalih mengambil spirit Al-Qur'an sebagai wacana kontekstual ajaran Islam, namun meninggalkan hukum-hukum syariah terdahulu. Sebaliknya, penakwilan terhadap teks agama selalu mendukung hukum-hukum syariah terdahulu disertai argumentasi-argumentasi yang kuat dan ilmiah. Semisal tentang hukum mencuri, maka orang tersebut berhak untuk di potong tangannya. Muhammad Sālim Abū 'Āsī berpendapat, andaikan hukum potong tangan di era modern tidak selaras dengan kondisi pemerintahan dan politik-hukum negara, maka hukum penjara termasuk bagian dari penerapan hukum mencuri selama tujuan dari hukum penjara

---

<sup>110</sup> Muhammad Sālim Abū 'Āsī, *maqālāt fī al-Ta'wīl*, ...157

sama dengan tujuan hukum potong tangan, yaitu membuat pencuri menyadari kesalahannya dan bertaubat.

Berdasarkan uraian-uraian di atas, penulis menyimpulkan bahwa langkah-langkah ta'wil maqāsidi yang benar menurut Muhammad Sālim Abū 'Āṣī adalah pertama, meneliti dan menentukan terlebih dahulu ungkapan-ungkapan kata bersifat kuantitatif, seperti kata umum ('āmm), partikular (khāṣ ); memperhatikan ungkapan-ungkapan bersifat kualitatif, seperti kata mutātaqah (persesuaian), tadzammun (inklusi atau intensi), dan iltizam (korelasi); memperhatikan terma-terma saling berkolerasi, seperti kata-kata mutarādif (sinonim), mutabāyinah (univokal), musyarakah (homonim), mutawāti'ah (multivokal); memperhatikan nadzm (kontekstur): ungkapan dan makna; penelitian ini ditekankan pertama pada kata sebagai wadah makna. Langkah kedua, memperhatikan kata dari segi penggunaannya; ketiga, memperhatikan makna dari segi kemunculan dan kesamarannya; keempat, memperhatikan kata dari segi wacana, dilālah dan ilatnya. Sederhananya, penafsir harus bisa mengikuti wacana teks dan illah yang dibawa oleh teks, baik dari Al-Qur'an maupun dari hadis agar menuntun penafsir memperoleh maksud syāri' (Allah) kehendak-Nya. Penentuan maksud Allah ini bisa dilakukan dengan tiga cara yaitu analisis tekstual, ijma' dan sabr wa taqṣīm (pengujian dan pembagian) dan penentuan kehendak-Nya, melalui tiga langkah, yaitu taḥqīq al-manāt (implementasi maksud), tanqīh al-manāt (meneliti maksud dengan cermat), dan takhrij al-manāt (identifikasi maksud). Kedua, meneliti hukum-hukum parsial, memperhatikan hal-hal yang mengikuti hukum tersebut, serta mengkontemplasikannya agar tujuan sesungguhnya dari hukum syariah yang parsial.

#### **b. Syarat-syarat Ta'wīl**

Seperti yang disinggung di atas, ulama bahasa Arab sepakat bahwa menafsirkan sebuah kata berdasarkan petunjuknya yang nampak adalah hal yang wajib, sebab hal tersebut bagian keaslian dari makna kata. Kaidah ini juga disepakati oleh ulama Al-Qur'an, ulama usul fikih dan ulama ahli bahasa. Sebuah kata berlaku keumumannya selama tidak ada dalil khusus yang membatasinya; kata mutlak berlaku kemutlakannya selama tidak dalil yang membatasinya. Semua penafsiran harus melalui seleksi dalil yang ketat.

Mempertimbangkan hukum tersebut, maka penafsir perlu memahami syarat-syarat ta'wīl. Adapun syarat-syarat ta'wīl antara lain: pertama, makna yang hendak ditakwilkan dari kata hendaknya mewakili maksud dari kata tersebut, baik dari segi mantūk dan mafhūmnya. Kata pada satu tempo diletakkan sesuai makna bahasanya, terkadang sesuai makna metaforanya, terkadang sesuai kebiasaan dan penggunaannya atau terkadang sesuai sunatutillah.

Misalkan, kata umum apabila hendak dialihkan maknanya pada varian maknanya yang lain, maka harus disertai dalil. Penakwilan demikian menurut Muhammad Sālim Abū 'Āṣī termasuk kategori ta'wīl yang benar.



Hal yang sama berlaku terhadap kata mutlak, apabila hendak mengartikannya makna tertentu, penafsir hendaknya menghadirkan kata qayyidnya untuk memperjelas maksudnya. Namun apabila kata-kata umum maupun mutlak maupun yang lain, memilih makna sesuai hasrat dirinya, maka hal tersebut tidak dibenarkan dalam kaidah ta'wīl.

Kedua, penggunaan dalil yang benar digunakan untuk mengalihkan makna yang nampak atau tekstual menuju makna kontekstual disebut juga dalil unggul. Sebab keaslian di ungkapan-ungkapan yang digunakan oleh Allah untuk memediasi maksudnya selalu menyertakan dalil-dalil yang nampak. Polarisasi dilalah adalah hal yang wajar terjadi, kecuali terbukti ada dalil lain yang menguatkan makna lain, maka tidak menjadi masalah dialihkan ke arti yang lain.

Contoh, apabila terjadi pertentangan antara dalil naqli dan dalil aqli, maka dalil tersebut tidak bisa digunakan. Alasannya, keduanya harus bisa saling melengkapi dan meniadakan bersama. Tidak mungkin membuang keduanya secara bersamaan; tidak mungkin menghilangkan penafian dan penetapan; tidak mungkin menggunakan akal tanpa melibatkan pengutipan atau naql. Sebab dalil naql adalah hasil dari akal, maka gurunya dalil bersifat rasional juga menggugurkan dalil bersifat naql, refrensial. Keberadaan dalil-dalil yang bersifat rasional bertujuan untuk menguatkan dalil-dalil yang bersifat refrensial. Membuang hal yang asli dan memilih hal yang cabang, sama saja menuduh bukti-bukti rasional sebagai penipu, menuduh dalil bersifat rasional penipu, sama saja menganggap dalil naqli atau refrensial juga penipu, tidak benar adanya. Oleh sebab itu, tujuan ta'wīl adalah mendamaikan keduanya.

Ketiga, syarat selanjutnya adalah ta'wīl tidak boleh bertentangan dengan teks-teks mempunyai petunjuk yang jelas maknanya. Karena petunjuk yang jelas adalah bagian dari sistem teks syariah secara umum. Misalkan penakwilan seseorang terhadap ayat-ayat kisah di dalam Al-Qur'an yang mengalihkan maknanya sesuai imajinasinya, maka penakwilan tersebut bertentangan dengan petunjuk kata yang jelas maknanya, yaitu bersumber dari sejarah. Keempat, syarat ta'wīl petunjuk makna esoteris yang dijadikan sebagai dalil harus lebih kuat dibandingkan petunjuk dalil dari makna eksoteris. 111

Seorang penakwil, selain memperhatikan syarat-syarat tersebut, penakwil perlu juga memperhatikan wilayah jangkauan dalil ta'wīl. Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣi wilayah ta'wīl ada tiga. Pertama, jangkauan dalil-dalil yang masyhur, yakni dalil-dalil dari Al-Qur'an, hadis mutawatir dan hadis masyhur. Kedua, dalil-dalil yang bersumber dari kaidah umum syariah. Ketiga, dalil-dalil kemaslahatan baiknya tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis Nabi Saw.

Semisal hukum potong tangan yang dita'wīlkan lain oleh Umar bin Khattab dengan mewajibkan para pencuri bekerja setiap hari, sebab keadaan

---

<sup>111</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣi, *Manāsyīu al-Dilālah fī al-Qur'an al-Karīm*, ..129-132

ekonomi sedang melemah dan membutuhkan bantuan para pemuda yang mencuri, sebagai gantinya mereka diwajibkan bekerja kepada pemerintah disertai diawasi. Hukum potong tetap berlaku hingga hari kiamat, namun apabila ada keadaan yang mendesak, seperti yang dialami di era Umar bin Khattab, maka mengambil opsi lain sebagai kemaslahatan bersama diperbolehkan.<sup>112</sup>

Demikianlah syarat-syarat yang perlu diperhatikan penakwil disaat berhadapan dengan teks Al-Qur'an. Penakwil perlu menyiapkan diri tentang berbagai dalil, baik bersumber naqli maupun aqli, dan menggunakan keduanya untuk membangun makna. Dan makna yang maslahat juga tidak boleh bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis sebagai pedoman hukum syariah Islam.

### c. **Macam-macam Dilālāh**

Setelah penakwil mengetahui syarat-syarat *ta'wīl*, maka penakwil perlu memahami macam-macam signifikansi *ta'wīl* atau *dilālāh* menurut Muhammad Sālim Abū Āṣi. Secara umumnya, konsep *dilālāh* yang dikonsepsikan Muhammad Sālim Abū Āṣi tidak jauh berbeda dengan konsep usul fikih, bedanya adalah penggabungan dari dua teori usul fikih dari Hanafi dan Syafii.

Dilālāh pada umumnya dibagi menjadi tiga. Pertama, dilālāh *mutābaqāh* (persesuaian), yaitu petunjuk dari kata yang mengisyaratkan sempurnanya makna terhadap kata. Bahasa lainnya adalah makna yang diletakkan melalui konvensi Bahasa. Misalnya firman Allah Q.S Al-Baqarah/2: 278: *wa aḥalallahu al-bai'a wa ḥarrama al-ribā*. Artinya dibolehkan saling bertukar harta benda sebagai bentuk transaksi jual beli. Kesesuaian makna dengan kata tanpa penalaran akal, disebut dilālāh *mutābaqāh*. Kedua, dilālāh *tadzamuniyah* (inklusi atau intensi) yaitu petunjuk kata yang mengisyaratkan pada Sebagian objek yang dimaksud. Dilālāh dalam ilmu semantik disebut referen dan referensi. Misalnya kata manusia ditunjukkan untuk mewakili semua manusia sebagai bagian dari hewan yang berpikir. Kata manusia tersebut dinamakan dengan referen inklusi atau intensi atau dilālāh *tadzammuniyah*. Ketiga, dilālāh *iltizamiyah* (korelasi atau ekstensi), yaitu dilālāh yang digunakan untuk mengkaitkan kata pada objek yang bukan bagian dirinya sendiri, tapi saling berkorelasi. Misalnya burung gagak berwarna hitam. Warna hitam pada burung gagak bukanlah berasal dari gagak, tapi setiap gagak pasti berwarna hitam.

Pembagian ketiga dilālāh tersebut disepakati oleh ulama dari usul fikih, bahasa dan ulama mantik. Ketiga dilālāh disebut dilālāh *wad'iyyah*, karena diletakkan untuk menandai maksud suatu kata. Setiap kata selalu menyimpan ketiga dilālāh tersebut baik dalam bentuk kata, kalimat dan paragraf. Maka dari sini dapat dipahami bahwa dilālāh adalah memahami makna dari kata ketika diucapkan ataupun dituliskan. Untuk menemukan dilālāh kata atas makna yang dikandungnya, Madhab Hanafi membagi menjadi empat

---

<sup>112</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣi, *Manāsyiu al-Dilālāh fi al-Qur'an al-Karīm...* 118

kategori. Pertama, *ibāratu al-naṣ*; kedua, *isyaratu al-naṣ*; ketiga, *dilālah al-naṣ*; keempat, *iqtidha'ū al-naṣ*. Sedangkan *dilālah* yang tidak digunakan untuk memahami kata, disebut *dilālah dharuriyah*.

*Ibāratu al-naṣ* adalah sebuah ungkapan yang menunjukkan beberapa macam arti, karena ungkapan, atau kata-kata adalah alat tafsir untuk menampakkan sesuatu yang tersembunyi. Sedangkan menurut pengertian ahli usul adalah petunjuk kata yang digunakan untuk menjelaskan hukum yang dimaksud teks berdasarkan konteks *siyaq*, asli atau tidak. Suatu teks yang sudah diletakkan pasti mempunyai hukum yang dikehendaki. Maka hukum tersebut menjadi tujuan awal dari sebuah teks. Atau bahasa lainnya adalah makna yang diperoleh dari ungkapan dan dimaksudkan oleh tanda-makna literal. Sedangkan *isyaratu al-naṣ* adalah makna yang ditunjukkan oleh ungkapan sekalipun tidak diucapkan atau dimaksudkan secara eksplisit; *dilālah al-naṣ* adalah makna yang dihasilkan dari kontekstur namun tidak diperoleh dari ungkapan teks; dan terakhir *iqtiḍāu al-naṣ* adalah makna yang dihasilkan dari teks namun difungsikan setelah masuknya terma-terma tertentu walaupun sudah diasumsikan dengan tanda, tetapi tanda tersebut diabaikan.

Selanjutnya penakwil perlu memahami juga *dilālah manṭūq* dan *dilālah mafhūm*. *Dilālah manṭūq* adalah makna yang diperoleh melalui ungkapan dan maknanya diperoleh secara mudah. Sedangkan *dilālah mafhūm* adalah makna diperoleh melalui pemahaman atau kontekstur. *Dilālah manṭūq* dibagi menjadi dua, *manṭūq sārīh* yaitu diungkapkan secara jelas, eksplisit dan maknanya diperoleh dengan mudah; kedua *dilālah ghairu sārīh*, yaitu kata yang tidak diungkapkan secara jelas, atau implisit. *Dilālah manṭūq ghairu shariq* dibagi menjadi tiga, yaitu *dilālah isyarah* dan *dilālah ima'* dan *dilālah iqtida'*. *Dilālah isyarah* adalah *dilālah* yang menunjukkan bahwa makna bisa diperoleh dari teks meskipun tidak disebutkan secara eksplisit. Sedangkan *dilālah ima'* adalah *dilālah* yang menunjukkan bahwa makna bisa diperoleh dengan cara mengkaitkan antara yang terdapat dalam ungkapan dengan 'illahnya. Dan terakhir *dilālah iqtida'* adalah *dilālah* yang menunjukkan bahwa makna bisa didapatkan dari teks setelah mengembalikan dan meneliti ulang kembali terhadap terma-terma yang diabaikan.

Berlanjut *dilālah mafhūm* dibagi menjadi dua, yaitu *mafhūm muwafaqah* dan *mafhūm mukhalafah*. *Mafhūm muwafaqah* adalah memahami makna implisit ketika ada ketegasan atas makna yang diungkapkan. Sedangkan *mafhūm mukhalafah* adalah terjadinya perebutan makna implisit teks ketika tidak ada makna yang diungkapkan. Klasifikasi *dilālah* ini menurut Muhammad Sālim Abū Āṣi juga perlu dipahami oleh penakwil yang hendak mengungkap maksud-maksud dari teks-teks Al-Qur'an.<sup>113</sup>

## 5. Contoh Penerapan *Ta'wīl Maqāsidi*

---

<sup>113</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣi, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'an al-Karīm*,...136-

Al-Qur'an adalah teks dari Allah baik secara lafad maupun maknanya, diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. melalui malaikat Jibril dan ditransmisikan kepada umatnya secara terstruktur, tersistem dan terverifikasi baik secara tulisan maupun hafalan. Istilah ulama Islam disebut mutawatir. Siapapun yang hendak mempelajari Al-Qur'an dan menafsirkannya, hendaknya berpegang pada metode tersebut. Sebab meninggalkan metode tersebut secara tidak langsung menghancurkan eksistensi teks Al-Qur'an itu sendiri.

Selain dari pada itu, Al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab, siapapun yang hendak mempelajarinya, maka dia harus menggunakan semantik, semiotik dan sosiolinguistik bahasa Arab sebagai perangkat utama dalam bersosialisasi dengan teks Al-Qur'an. Dengan menggunakan bantuan dari tradisi bahasa Arab, membantu untuk mendekati konsep maqāsid hingga maqāsid Al-Qur'an.<sup>114</sup>

Contoh penerapan ta'wīl al-maqāsidī, pertama, menakwilkan teks dengan maksud yang paling dekat teks. Semisal contoh, Q.S al-Maidah/5: 6: *yā ayyuhā al-lāzina āmanū izā qumtum ila al-ṣalāti fagsilū*. Pada ayat ini, secara ekplisit menjelaskan tentang kewajiban berwudhu apabila hendak melaksanakan solat. Pernyataan ini bertentangan dengan logika dari pernyataan tersebut, sebab wudhu bagian syarat sahnya solat. Sedangkan yang dimaksud dengan syarat adalah sesuatu yang dilakukan atau ada wujudnya baik secara akal maupun terminologi. Maka dari sini, perlu menakwilkan kata *qiyām* pada ayat “*izā qumtum*” dengan makna metafor yang terkandung dari kata tersebut. Maka arti ta'wīlnya menjadi al-qiyām artinya bertekad akan melaksanakan... Pada pengertian ini, maka akan membawa pengertian sebab-musabab, apabila menghendaki terkabulnya solat, maka hendaknya melaksanakan wudhu terlebih dahulu.<sup>115</sup> Langkah kedua, menakwilkan pada kemungkinan paling jauh dari kata tersebut.

Contoh penerapan ta'wīl maqāsidī, kedua, memperhatikan tujuan dari nama surat dan tujuan dari ayat itu sendiri, hubungan antara tujuan surat dan penamaanya. Contoh surat al-Fateha. Nama al-Fateha mempunyai dua tujuan, Pertama, sebagai penerjemah atas realitas-realitas yang terjadi dari Al-Qur'an. Kedua, mengekstrak dan memunculkan manfaat yang tersimpan dalam Al-Qur'an. Ketiga, sebab al-Fateha bermakna pembuka, sebagai pembuka surat-surat Al-Qur'an ditandai dengan diletakkan di awal mushaf.

Setelah menjelaskan tujuan dari nama surat, dilanjutkan menjelaskan maksud dari surat al-Fateha. Ada dua pokok tujuan dari surat al-Fateha, pertama, mengetahui Allah yang Maha Benar; kedua, menyucikan Allah dan berpegang kepada kebaikan. Ayat al-fateha pertama hingga ketiga sebagai prinsip pertama, kedua dan ketiga. ayat pertama, *rabbu al-‘ālamīn*, prinsip utama, ayat kedua, *ar-rahmān al-rahīm*, sebagai sumber rahmah untuk semua makhluk hidup di duna, ayat ketiga, *māliki yaumiddin*, Allah sebagai pemilik

---

<sup>114</sup> Muhammad Sālim Abū Āsī, *al-Mustasfa fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Kairo, Maktabah Wahbah, 2021), 245-264

<sup>115</sup> Muhammad Sālim Abū Āsī, *Manāsyiu al-Dilālah fi al-Qur'an al-Karīm,..132-*

yang akan meminta pertanggungjawaban atas segala tindakan manusia. Ayat keempat sampai kelima *iybaka na'budu dan ihdina al-ṣiraṭ*, manusia hendaknya melakukan kewajibannya pertama, yaitu beribadah, kemudian meminta pertolongan kepada Allah sebagai imbalan atas hak manusia. Kemudian manusia hendaknya melakukan perbuatan-perbuatan yang diridhai oleh Allah sebagai bentuk rasa syukur kepada-Nya. Ayat keenam dan ketujuh, *ṣiraṭ al-laẓīna an'amta*, menjelaskan bentuk-bentuk perbuatan-perbuatan yang menyimpang dari umat-umat terdahulu. Kategori perbuatan menyimpang, pertama berkhiat atas ilmu; kedua, kebodohan menyebabkan kerusakan besar.

Berdasarkan dari sana, dapat disimpulkan, tujuan-tujuan dari surat al-Fateha antara lain. Pertama, menjelaskan tentang mengenal Allah dari *zāt*, *sifāt* dan hari pembalasan. Kedua, beribadah kepada Allah adalah hak Allah. Ketiga, akhlak baik menjadi media memperoleh kebahagiaan. Keempat, cerita-cerita umat terdahulu sebagai nasehat dan kebenaran janji dan ancaman Allah. 116

Demikianlah contoh-contoh penerapan *ta'wil maqāsidī* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī dalam menafsirkan Al-Qur'an. Muhammad Sālim Abū 'Āṣī tidak meninggalkan pedoman-pedoman tafsir yang lama, tapi mengembangkannya pedoman tafsir yang lama dengan menggabungkan metode tafsir kontemporer yaitu pendekatan *maqāsid*. Hal ini tercerminnya dalam pemikirannya yang menggunakan dan menganggap urgen *maqāsid* Al-Qur'an, surat dan ayat.

---

<sup>116</sup> Muhammad Sālim Abū 'Āṣī, *al-Mustaṣfā fi Ulūm al-Qur'an*..., 254-256

## BAB IV

### ARKEOLOGI PENGETAHUAN DALAM *TA'WĪL AL-MAQĀSIDĪ*

Arkeologi Pengetahuan adalah pendekatan yang dilahirkan dan digunakan oleh Michael Foucault. Pendekatan ini digunakan untuk melacak relasi kuasa dan pengetahuan yang tercipta suatu peradaban tertentu. Michel Foucault menempatkan arkeologi pengetahuan sebagai diskursus di atas diskursus. Pengetahuan sebagai diskursus menciptakan sebuah kekuasaan dan kekuasaan sebagai alat kontrol di atas pengetahuan dengan menciptakan wacana-wacana alat untuk kepentingan kekuasaan, hegemoni, dominasi budaya dan ilmu pengetahuan. Sehingga kekuasaan menjelma seperti benang yang mengikat objeknya, mengontrol objek tanpa disadari.

ada beberapa prinsip yang perlu dipahami dari arkeologi pengetahuan sebelum diaplikasikan pada suatu objek. Prinsip-prinsip tersebut antara lain:

Arkeologi pengetahuan tidak bersifat alegoris. Cara kerja arkeologi pengetahuan tidak berusaha untuk membangun kesatuan suatu pemikiran, representasi, tema, citra, cara berpikir manusia dalam dirkursus-diskursus tertentu. Namun tujuan dari arkeologi pengetahuan adalah mendefinisikan diskontinuitas yang terjadi pada suatu diskursus di atas diskursus sendiri.

Arkeologi pengetahuan berfungsi sebagai analisa diferensial atas materi-materi dan modalitas diskursus, tidak sebagai doksologi. Artinya, arkeologi tidak bertujuan untuk menemukan kontinuitas-kontinuitas, tapi mendeskripsikan cara-cara bagaimana kekuasaan bisa beroperasi setiap masa dalam bentuk yang berubah-berubah. Kekuasaan meski terlihat sudah terputus dengan sebelumnya, namun sejatinya kekuasaan tidak terputus, namun berubah dalam bentuk yang lain, lebih halus.

Arkeologi pengetahuan tidak bekerja melalui tokoh, momen tertentu, namun arkeologi bekerja melalui intitusi-intitusi yang diciptakan sosial yang diciptakan oleh pengetahuan untuk melanggengkan suatu kekuasaan.

Arkeologi pengetahuan bekerja untuk melacak kekuasaan yang telah menyebar tanpa bisa dilokalisasi dan meresap di dalam jalinan sosial. Kekuasaan ini kemudian dideskripsikan secara sistematis bukan untuk merangkai cita-cita ideal manusia pada waktu tertentu.

Pada penelitian wacana *ta'wīl al-maqāṣidi*, Arkeologi Pengetahuan di sini untuk mendeskripsikan pengetahuan dan kekuasaan yang terjalin pada wacana *ta'wīl al-maqāṣidi* dengan perkembangan pemikiran Islam kontemporer. Secara gagasan dan ide, seakan-seakan gagasan pembaharuan pemikiran Islam antara hermeneutik dengan *ta'wīl al-maqāṣidi* tidak saling terkait. Namun apabila dilihat dari kondisi sosial politik dan wacana keagamaan di Mesir, nampaknya gagasan-gagasan pembaharuan pemikiran di Mesir selalu bermetamorfosa dari waktu ke waktu dalam bentuk berbeda.

#### **A. Relasi Kuasa yang Terdapat dalam *al-Ta'wīl al-Maqāṣidī* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī**

Istilah *Ta'wīl al-maqāṣidi* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī lahir sebagai respon terhadap Muhammad Syarafi dalam kitabnya yang berjudul *al-Islām wa al-*

*Hurriyyah; al-Iltibas al-Tārikhī*. Dalam kitab tersebut, *Muhammad Syarafī* mencoba memberikan tawaran metode membaca teks Al-Qur'an agar pesan-pesan Al-Qur'an terkonstektualisasi di era modern, sehingga kebutuhan umat Islam *tercover* melalui kontekstualisasi pesan Al-Qur'an.<sup>1</sup>

Gagasan tersebut kemudian direspon oleh Muhammad Sālīm Abū 'Āsī dengan mengatakan bahwa dasar utama yang menjadi pertimbangan untuk memahami signifikansi teks adalah apa yang menjadi maksud teks. Apabila memperoleh maksud teks bisa dilaksanakan tanpa memahami struktur yang melibatkan teks, maka hal tersebut bisa menyebabkan hukum eksistensi teks terbuang, sehingga teks tidak berfungsi apa-apa demi mendapatkan maksud teks. Perpekstif ini, menghancurkan teks, sebab tidak mungkin memahami maksud teks tanpa memahami *illah-illah* yang menjadi penyebab berubahnya teks. Oleh sebab itu tidak seyogyanya pembaca teks kehilangan penyebab yang menjadikan hukum berubah, sebab dengan kehilangan sebab-musabab tersebut, maka pembaca teks tidak akan mendapatkan maksud dari teks, atau mendapatkan maksud dari teks, tetapi tidak maksud dari teks.<sup>2</sup>

Sikap kritis Muhammad Sālīm Abū Aṣī terhadap istilah *ta'wīl al-maqāṣidi* dipengaruhi oleh guru-gurunya yang umumnya, kritis, rasionalis meski tradisional. Sebagaimana gurunya Ramadhan al-Buthi, kritis terhadap perpekstif Barat sebagai kacamata membaca teks Islam. Namun kritis tersebut tidak semata mengkafirkan atau menolak semuanya, tetap menghargai hal-hal yang bisa digunakan untuk perkembangan ilmu Islam. Ramadhan al-Buthi mengatakan bahwa masyarakat Arab Islam, secara akhlak belum mencerminkan nilai-nilai keindahan dari ajaran akhlak seorang muslim, sedangkan dalam masyarakat Barat yang tidak beragama Islam, akhlak masyarakatnya mencerminkan nilai-nilai dari ajaran Islam. Pandangan Ramadhan al-Buthi yang mengakui keberadaan Islam dalam tubuh masyarakat Barat adalah sikap objektif dan hal ini juga mengalir dalam pemikiran Muhammad Sālīm Abū Aṣī di atas, mengkritisi konsep *ta'wīl al-maqāṣidi* tetap objektif.<sup>3</sup>

Pengaruh guru-gurunya juga nampak dalam analisa Muhammad Sālīm Abū Āsī yang memulai pendekatan bahasa dalam setiap analisa tafsirnya. Semisal mengkaji tentang fungsi huruf 'Al' dalam sebuah kata. Seperti penafsiran terhadap ayat al-Maidah 38, yang menjelaskan tentang pencurian. Dalam pandangan Muhammad Sālīm Abū Āsī, huruf 'Al' dalam kata *wa al-sāriqū wa al-sāriqatu faqtaū aydiyahuma*, adalah 'Al' yang bermaksud untuk menjelaskan tentang jenis dari perilaku mencuri. "Al" ini disebut sebagai 'Al' *jinsiyah*. Perilaku seseorang yang sudah terbiasa dalam mencuri sehingga menjadi satu identitas sendiri, maka perilaku demikian termasuk dalam istilah *al-sāriq*. Namun apabila seseorang hanya mencuri satu atau dua kali maka belum termasuk kategori *al-sāriq*, hingga dirinya menjadi ahli. Dengan memotong tangannya, bertujuan agar keahliannya mencuri menjadi berhenti. Analisa Muhammad Sālīm Abū Āsī tidak hanya sekedar

---

<sup>1</sup> Muhammad Syarafī, *al-Islām al-Hurriyyah; al-Iltibās al-Tārikhī*, (Al-Fank, Tunisia, tt), 138-140

<sup>2</sup> Muhammad Sālīm Abū Āsī, *Maqālāt fi al-Ta'wīl, ..172*

<sup>3</sup> Ramadhan al-Buthi, *Al-Islām wa al-Garbū*, (Damaskus, Dar Fikr, 2007)17

mengartikan dari segi makna katanya saja, tapi juga mempertimbangkan fungsi ‘Al’ yang melekat pada kata sebagai identifikasi maksud teks.

Selanjutnya, Muhammad Sālim Abū Āṣi juga mempertimbangkan makna dari kata *faqtā’ū* dan *fajlidū*, bahwa dua kata sering menyebabkan kesamaran penafsiran. Penafsir sering menafsirkan makna dari kedua tersebut adalah hukum memotong tangan untuk para pencuri mubah tidak wajib. Maka sebaiknya, usulan dari penafsir kontemporer, hukuman bagi pencuri dan pezina tidaklah memotong tangan dan tidak merajam. Untuk mengkritisi pendapat tersebut, Muhammad Sālim Abū Āṣi memulai dari analisa bahasa.

Pertama, para ulama bahasa menetapkan bahwa isim fail pada kata *al-sāriq* dan *al-zāni* menunjukkan tentang hakikat dari perbuatan mencuri dan berzina itu sendiri. Kata tersebut tidak sedang menunjukkan tentang pembaharuan sifat pada esensi perbuatan dan tidak juga menunjukkan tentang pengulangan perbuatan. Imam Ibnu Malik, seorang ahli tata bahasa dalam bahasa Arab mengatakan bahwa Isim Fail sifat yang menunjukkan tentang pelaku, berlaku untuk laki-laki dan perempuan yang melingkupi kata kerja *Mudhārif* dan *Madhī*. Ulama bahasa dari Basrah dan Kuffah sepakat bahwa isim fail tidak menunjukkan arti tentang banyaknya perbuatan yang dilakukan. Lalu bagaimana para pemikir kontemporer bisa memaknai bahwa isim fail bergantung pada banyaknya perbuatan untuk dilakukan, bukankah hal tersebut melanggar kaidah yang disepakati oleh ulama bahasa?

Kedua, sesungguhnya huruf ‘Al’ pada kata *al-sāriq* dan *al-zāni* termasuk kategori ‘Al’ *mauṣūlah*. *al-Mauṣūlah* dalam tradisi usul fikih mempunyai fungsi umum. Artinya apabila ada seorang laki-laki mencuri maka orang tersebut berhak dipotong tangannya, begitu juga apabila ada seorang laki-laki berzina maka pezina tersebut berhak dicambuk.

Ketiga, ulama bahasa dan usul fikih sepakat bangunan hukum yang berasal dari kata-kata *musytaq* maka diperbolehkan menggunakan *illat*nya dari *istiqāq*nya. Artinya kata *al-sāriq* dan kata *al-zāni* keduanya adalah isim fail, dan isim fail termasuk kategori isim *musytaqāt*, dan *mustāq* dari kedua kata tersebut adalah *al-sirqaḥ* dan *al-zinā*. Sedangkan kata *faqtāū* dan *fajlidū* disambung dengan huruf *aṭaf fa’*. Artinya susunan kata tersebut saling berurutan satu sama lain. Apabila kata *al-sirqaḥ* dan *al-zinā* yang menunjukkan arti pencurian dan perzinahan, dijadikan *ilat* hukum, maka hal tersebut diperbolehkan dalam kaidah usul fikih dan bahasa. Dan ulama usul fikih mempunyai kaidah, bahwa setiap hukum selalu berkaitan dengan *ilat*nya baik *ilat* tersebut ada maupun tidak, artinya perbuatan dilakukan sekali maupun sekali, sama saja hukumnya mencuri. Oleh sebab itu, pelaku pencurian dan perzinahan tetap mendapatkan hukum dipotong tangannya dan dicambuk apabila terbukti mencuri dan berzina walaupun hanya satu kali melakukannya.

Keempat, apabila kaidah-kaidah bahasa dan usul fikih hendak dilewati, maka cukuplah keterangan dari hadis Nabi Muhammad Saw. tentang perempuan Makhzumiyah yang terbukti mencuri dan kemudian dipotong tangan, menjadi dalil yang jelas terhadap perbuatan mencuri, tanpa perlu menunggu pencuri menjadi ahli terlebih dahulu, hingga dijatuhkan hukuman potong tangan.



Kelima, adapun pendapat yang mengatakan bahwa *faqtaū* dan *fajlidū* menunjukkan arti dibolehkan, atau mubah, tidak menunjukkan arti wajib, maka pendapat tersebut salah. Ada beberapa alasan untuk membuktikan kesalahan tersebut. Pertama, bahwa fiil amar bangunannya selalu mengindikasikan hukum wajib untuk kata *qata'* atau memotong; *jilid* atau cambuki. Oleh sebab itu, kata *jilid* atau mencambuk hukumnya wajib, tidak mubah, sebagaimana anggapan intelektual modern. Hukum selalu berkaitan terhadap perbuatan seseorang, apabila ada seorang mencuri, maka perbuatan mencuri disebut sebagai sifat, penjelas terhadap perilaku pencuri, begitu zina adalah keterangan untuk pelaku pezina. Hukum dari perbuatan tersebut adalah dipotong tangannya dan dicambuk. Allah, selaku pembuat hukum, tidak menyebutkan hukuman selain hal tersebut, maka menjalankan hukum tersebut bersifat wajib, kecuali ada dalil yang mengalihkannya terhadap makna mubah. Kedua, apabila diperhatikan dari sisi *siyaq*, konteks ayat, khususnya pada kalimat *wajaū bimā kasabā nakalā minallah*, maka ayat tersebut mengindikasikan bahwa setiap pelaku pencurian maka wajib dijatuhi hukum potong tangan. Ketiga, semua madhab sepakat bahwa hukuman bagi pencuri adalah potong tangan dan pezina adalah mencambuk dan merajam. Keempat, konsensus ulama terkait hukum potong tangan bagi pencuri dan razam dan cambuk bagi pezina selalu terjaga dari masa Nabi. Para ulama dari ahli fikih, usul fikih, bahasa dan ulama Al-Qur'an tidak berselisih terkait makna tersebut bahwa perintah tersebut sifatnya wajib.

Memperhatikan dari analisa tersebut, menunjukkan bahwa Muhammad Sālim Abū Āṣī terpengaruh sekali pengetahuannya dari para gurunya yang beragam. Muhammad Sālim Abū Āṣī tidak hanya menyandarkan pada ilmu bahasa, atau ilmu tafsir saja, ataupun ilmu usul fikih saja, namun menggunakannya dalam satu tempo untuk menganalisa objek teks. Maka tidak heran, apabila prinsip-prinsip *ta'wīl* yang menjadi landasan teorinya, menggabungkan berbagai pendekatan dalam ilmu Islam, seperti pendekatan usul fikih dari Hanafi dan Syafii, padahal usul fikih keduanya mempunyai sudut pandang yang berbeda.

Pengaruh guru-gurunya yang beragam dan dari berbagai lintas usul fikih dan madhah fikih terlihat pada penjelasan kaidah *Al-Ibrāh fī Umūm al-alfād lā bi Khusūsi Sabāb*. Kaidah digunakan untuk mengkritisi metode *ta'wīl al-al-maqāṣidi*, *al-ibrah bi umūm al-lafdi fī ifādati al-naṣ li al-ma'ānī*. Artinya untuk memperoleh tujuan di balik teks, tidak menjadi problem apabila menabrak pakem teks, asal tujuan dari teks tercapai. Sehingga kebutuhan umat di era kontemporer terpenuhi, tidak tergantung pada hukum fikih lama. Hal ini sesuai ungkapan Muhammad Iqbal yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah sumber asli yang pertama untuk syaria Islam.<sup>4</sup>

Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, kaidah yang digunakan oleh pengusung *ta'wīl al-maqāṣidi* membuka konflik interpretasi, sebab mereka tidak meletakkan kaidah-kaidah, batas, syarat-syarat yang jelas, sehingga bisa menyebabkan tertukarnya makna dhahir menjadi makna bathīn. Hal tersebut bisa memungkinkan juga tumpang tindih antara amar dan nahi, menghilangkan dan

---

<sup>4</sup> Abdul Majid Al-Syarafi, *Al-Islām baina al-Risālah wa al-Tarīkh*, (Beirut, Dar al-Thalīah, 2008), 71

menetapkan hukum. Misalnya hukum riba, bisa menjadi halal karena diputuskan sesuai dengan kebutuhan zaman, ataupun hukuman bagi pelaku kejahatan bisa digugurkan sebab tidak sesuai kebutuhan zaman.

Alasan kedua, setiap teks syariah mempunyai hukum dan tujuannya masing-masing. Setiap dari hukum dan tujuan keduanya saling berhubungan satu sama lain. Apabila teks agama tidak menunjukkan pada tujuan yang dikehendaki, sehingga menghukumi realitas dengan hukum lain, maka hal tersebut menghancurkan hukum-hukum agama yang sudah berlaku. Melihat hal demikian bertentangan dengan kaidah syariah yang mengatakan bahwa setiap tujuan dari syariah tidak bisa dipisahkan dengan teksnya, apabila menghancurkan hukum syariah, maka juga menghancurkan tujuan dari hukum syariah.<sup>5</sup> Seperti pernyataan Muhammad Sālim Abū Āṣī dibawah ini:

“Al-Qur’an adalah kitab suci yang susunan kata-katanya berasal dari Allah, atau disebut dengan *naṣ ilahī*. Keistimewaan ini hanya dimiliki oleh Al-Qur’an. Apabila seorang penafsir atau pembaca, atau peneliti, atau mujtahid, telah melupakan eksistensi tersebut, maka sesungguhnya penafsir atau pun yang lainnya telah kehilangan kaidah utama dalam berkomunikasi dengan kitab Al-Qur’an.”<sup>6</sup>

“Bahasa Arab adalah sumber rujukan utama untuk memahami teks Al-Qur’an. Ulama-ulama tafsir mempunyai perhatian serius dalam teks, kosakata teks, susunan teks, bentuk-bentuk kalimat teks. Mereka juga mengawalinya dengan memperhatikan penanda dan petanda teks dengan cara metode *istiḡra’* dan *istilāl*. Metode tersebut saja tidak cukup, mereka juga mengklasifikasi kembali makna-makna yang ditemukan untuk dicari makna yang unggul dan tidak unggul. Metode yang digunakan untuk menguji makna-makna tersebut, maka mereka mengumpulkan bukti linguistik, kaidah-kaidah usul fikih, dan hal-hal yang berkaitan dengan pemahaman teks, baik dari segi historistas teks maupu pemikiran yang melingkupi teks. Selanjutnya penelitian tersebut diperkuat dengan memperhatikan *siyaq* teks, baik *siyaq* yang mengindikasikan makna dekat, maupun yang jauh, serta diperkuat kembali dengan ilmu *munasabah*.”<sup>7</sup>

“menjaga hubungan keserasian antara topik utama teks. Ulama ahli Al-Qur’an berpedapat bahwa topik yang umum dalam teks menjadi kaidah utama untuk mengetahui hubungan keserasian seluruh ayat-ayat dari Al-Qur’an. Penafsir bisa melihat tujuan-tujuan dari ayat-ayat Al-Qur’an semuanya berdasarkan dari konteks surat Al-Qur’an. Kemudian dari konteks Al-Qur’an tersebut, penafsir menjadikannya sebagai pengantar dan membagi pengantar menjadi dua bagian, yaitu makna yang dekat topik dan makna yang jauh dari topik.”<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālāt fi al-Ta’wīl*, ...172

<sup>6</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālāt fi al-Ta’wīl*, ...172

<sup>7</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālāt fi al-Ta’wīl*, ...172

<sup>8</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālāt fi al-Ta’wīl Ma’ālimun fi al-Manhaj wa Raṣdu li al-Hiraf*,...45-46

Melihat fenomena ini, maka kedudukan *ta'wīl al-maqāṣidi* awalnya adalah sebagai sebuah metode disiplin atas teori tafsir teks agama untuk menjawab persoalan kontemporer. Tujuannya adalah untuk menjembatani maraknya teori tafsir di era kontemporer tidak mampu mengubah realitas umat Islam bangkit dan bersaing dengan peradaban dari Barat. Muhammad Sālim tidak menolak ajakan untuk mengadopsi metode-metode baru untuk memahami teks Al-Qur'an, namun yang menjadi penolakannya adalah menghilangkan parameter-parameter yang sudah disepakati oleh ulama Islam dalam memahami teks Al-Qur'an. Seperti Usul tafsir dan kaidahnya, bahasa Arab tradisinya.

“ Kami, Muhammad Sālim Abū Āṣī, tidak menolak dan mencegah dari mengambil manfaat dari berbagai metode baru di dalam memahami teks Al-Qur'an. Sebab setiap kata luas cangkupannya, oleh sebab itu, untuk memperoleh makna yang tersimpan dalam gudang kata, perlu menggunakan beragam metode untuk mengenali penanda dan petanda kata dari kata itu sendiri maupun dari hukum syariah.”<sup>9</sup>

Pengakuan-pengakuan Muhammad Sālim Abū Āṣī terhadap maraknya metode baru dalam penakwilan, tidak menyurutkannya untuk menyuarakan paradigma-paradigma baru yang dihasilkan dari perpaduan metode yang ada dalam ilmu Islam. Muhammad Sālim Abū Āṣī tidak anti pada pembaharuan, sebab sudah menjadi sunnatullah hukum selalu berkembang dan berubah, namun mempertahankan prinsip-prinsip agama adalah hal utama dalam berijtihad. Pendekatan Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam mengkomparasikan berbagai metode dari usul fikih hanafi, syafii, ilmu tafsir, ilmu bahasa dan usul fikih maliki dan hambali menunjukkan geliat baru dalam tradisi keilmuan Islam. hal ini belum pernah terjadi. Hal ini yang mendasari dasar-dasar *ta'wīl al-maqāṣidi* Muhammad Sālim Abū Āṣī sekilas mirip nampak seperti usul fikih, ketika diteliti nampak ilmu tafsir. Hal ini disebabkan karena pengejawantahan pengetahuan Muhammad Sālim Abū Āṣī terhadap ilmunya.

Muhammad Sālim Abū Āṣī juga menyadari bahwa tafsir di era kontemporer berkembang sangat cepat. Dulunya tafsir hanya dibagi menjadi dua, tafsir *bi al-naqli* dan tafsir *bi al-aqli*, era sekarang *tafsir* menjadi beragam, ada tafsir tahlili, tafsir ijmalī dan tafsir *bi al-maudhu'*. Namun perkembangan zaman, umat Islam tidak mengalami perubahan signifikan, maka muncul-lah wacana-wacana pembaharuan dan rekonstruksi terkait tafsir Al-Qur'an secara khusus dan pemikiran Islam secara umum.

Pernyataan yang sama juga disampaikan oleh Komaruddin Hidayat dalam bukunya “Memahami Bahasa Agama” menjelaskan bahwa perkembangan tafsir Al-Qur'an dibagi menjadi empat model. Pertama, tafsir *Tahlīlī*; kedua, tafsir *Ijmālī*; ketiga, tafsir *Muqarān*; dan keempat, tafsir *Mauwdhū'i*. Keempat tafsir menurut Komaruddin Hidayat sudah merebak di dunia akademis, tidak hanya di Timur Tengah, tapi juga di Indonesia.<sup>10</sup> Pernyataan Komaruddin Hidayat ini

---

<sup>9</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālāt fī al-Ta'wīl Ma'ālimun fī al-Manhaj wa Raṣdu li al-Hīraf*,...42

<sup>10</sup> Komarrudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Jakarta, Paramadina, 1996),

mendukung pembagian tafsir di atas, sehingga tuntutan zaman mendesak intelektual untuk melakukan rekonstruksi yang sifatnya bisa menjawab kebutuhan zaman kontemporer.

Abdul Mustaqim membahasakan perubahan bentuk tafsir menjadi beragam sebagai bergesernya paradigma epistemologi tafsir. Menurut Abdul Mustaqim perubahan tafsir menjadi bermacam-macam aliran dan berbagai metodologi, karena tafsir adalah produk pemikiran yang mencerminkan anak zamannya, sehingga meniscayakan adanya perubahan dan perkembangan sesuai dengan semangat zamannya.<sup>11</sup>

Perubahan dalam teori tafsir tidak terjadi secara kebetulan. Ada efek kuasa dan pengetahuan yang menyelimuti pergeseran epistemologi. Dalam wacana arkeologi pengetahuan, tidak ada yang disebut kontinuitas dalam sejarah. Selalu ada diskontinuitas pengetahuan dalam sejarah. Hal ini tentu berbeda dengan konstruksi Abdul Mustaqim dalam buku pergeseran epistemologi tafsir, bahwa pergeseran epistemologi tafsir adalah akibat dari kebutuhan zaman. Semula dari era formatif dengan nalar mistis menuju era afirmatif dengan nalar ideologis hingga sampai era reformatif dengan nalar kritis.

Abdul Mustaqim mengatakan bahwa tafsir di era Nabi Muhammad Saw disebut sebagai era formatif dengan nalar mistis hingga abad II hijriyah. Penamaan ini disandarkan karena minimnya penggunaan rasio dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ada dua tanda untuk mengkategorikan model berpikir mistis. Pertama, menggunakan simbol-simbol tokoh untuk mengatasi persoalan. Pada era Nabi Muhammad Saw, setiap persoalan, akan ditanyakan kepada Nabi Muhammad Saw. Hal yang sama berlaku untuk di era sahabat dan tabiin, segala persoalan akan dikembalikan kepada para tokoh dari golongan-golongan masing-masing untuk menjawab persoalan. Jawaban dari mereka adalah sebuah ukuran kebenaran. Kedua, berpikir nalar mistis kurang memaksimalkan nalar kritis, dan cenderung menerima apa adanya produk penafsiran. Umumnya berpikir nalar mistis cenderung pada kajian abstrak-metafisis dibandingkan konkret realistik. Teks menjadi sentral pengkajian dan realitas menjadi objek penafsiran. Sehingga membawa pada kesimpulan yang cenderung deduktif daripada induktif.<sup>12</sup>

Berbeda di era abad pertengahan. Abad ini kisaran dari abad III-IX H/9-15 M. Pada abad ini, Islam mengalami pencerahan dan peradabannya memimpin dunia. Pada masa ini, tafsir telah menjadi disiplin ilmu yang sendiri dan mandiri. Penggunaan rasio semakin maksimal, sehingga terjadi bias ideologi. Dalam rumusan Abdul Mustaqim, implikasi dari masifnya penggunaan rasio dalam ilmu tafsir, maka kitab-kitab tafsir yang lahir pada era abad pertengahan diwarnai dengan corak dan kecenderungan ideologi.

Berbeda lagi di era modern. Tafsir pada era ini disebut sebagai era reformatif, yaitu tafsir yang bertumpu pada nalar kritis dan mengkritisi produk tafsir klasik untuk menghasilkan metodologi tafsir modern yang sesuai kebutuhan modern. Ciri dari tafsir di era reformatif adalah keseimbangan dalam

---

<sup>11</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta, Pustaka pelajar, 2008), 30

<sup>12</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...35*

menggunakan nalar kritis, teks Al-Qur'an, realitas dan penafsir. Semuanya berjalan sirkular secara triadik dan dinamis. Pada era ini mulai muncul pendekatan hermeneutis sebagai pengetahuan atas hasil kuasa penafsir terhadap teks dan menjadikan hermeneutik sebagai pendekatan yang paling banyak diminati oleh pengkaji tafsir.<sup>13</sup>

Penjabaran dari Abdul Mustaqim tersebut, menunjukkan sebuah kuasa penafsir terhadap teks. Teks yang pada awalnya, tidak tersentuh, sebab bersifat trasendental dan ilahiyah, menjadi bersifat manusiawi. Teks Al-Qur'an diletakkan sama seperti teks sastra pada umumnya, yang lahir dari sebuah kepentingan dan kumpulan-kumpulan ide. Teks tidak lagi dianggap sama dengan teks masa lalu, karena bergesernya zaman, maka pemaknaannya juga berbeda. Pada tahap ini, terjadi diskontinuitas sejarah penafsiran. Tafsir Al-Qur'an yang dianggap sakral menjadi normal, tidak ada pembeda antara penafsir dan ulama tafsir Al-Qur'an.

Hal yang sama dalam wacana *ta'wīl al-maqāṣidi*, pengetahuan ulama Mesir abad 21 tidak lagi terbatas tradisional, tapi juga merebak dalam wilayah filsafat Barat-Eropa. Rakyat Mesir sedang dimabuk filsafat sosialis, puncaknya di era Persiden Gamal Abdul Nasser. Sehingga wacana-wacana tafsir beraliran matrealis merebak dalam kancah intelektual di Mesir hingga di era modern. Salah satu tokoh modern yang mengadopsi analisa filsafat sosialis adalah Hasan Hanafi ketika mengkaji teologi sebagai basis revolusi sosial demi mencapai kemajuan. Teologi tidak hanya diartikan hubungan teosentris, tapi juga perlu diartikan antroposentris.<sup>14</sup> Tokoh lainnya adalah Nasr Hamid Abu Zaid, meskipun pada buku *al-Khitāb wa al-Ta'wīl*, dia mengkritik Hasan Hanafi karena menggunakan teori sosialis untuk menafsirkan teks agama.<sup>15</sup> Lanskap ini juga mempengaruhi wacana *ta'wīl al-maqāṣidi* Muhammad Sālim Abū Āṣī merumuskan kembali metode *ta'wīl* yang tetap menjaga spirit agama namun tetapi mempertimbangkan kemaslahatan di dunia. Sebab umumnya tawaran metode *ta'wīl* dari kaum intelektual modern hanya mempertimbangkan kemaslahatan dunia, namun tidak mempertimbangkan kemaslahatan di akhirat.<sup>16</sup>

Akar dari pendisiplinan, pembaharuan, dan reformatif Muhammad Sālim Abū Āṣī sebenarnya adalah keberlanjutan dari wacana Sayyid Ahmad Khan, Muhammad Abduh dan berkembang melalui murid-muridnya. Muhammad Abduh mewacanakan tafsir Al-Qur'an sebagai basis untuk membangun rasa cinta tanah air, mempertebal keimanan dan memperbaiki sistem masyarakat Islam dalam menghadapi tekanan dari imperialisme. Kritisisme Muhammad Abduh terhadap keadaan umat Islam yang terpuruk menggerakkan nalar kritisnya untuk

---

<sup>13</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*73

<sup>14</sup> Hasan Hanafi, *Al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikri al-Dīni*, (Damakus, Dar Tsaqafah, 1996), 5-15

<sup>15</sup> Muhammad Imarah, *al-Tafsīr al-Marksī li al-Islām*, (Kairo, Daru al-Suruq, 2002), 32-41; Kritik Nasr Hamid terhadap Hasan Hanafi yang menggunakan metode materialis sebagai pisau analisa di kitab *Naqd Al-Khitāb wa al-Ta'wīl*. Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, (Maroko, Markaz al-Tsaqafi al-Arabī, 2007), 115-183

<sup>16</sup> Khalid Abdul Aziz, *Zāhiratu al-Ta'wīl al-Hadīshah fī al-Fikri al-Arabī al-Mu'āṣir*, ...270

memproduksi tafsir sosial untuk membangkitkan perjuangan umat Islam menghadapi imprealisme.

Gerakan pembaharuan Muhammad Abduh mengilhami intelektual untuk melakukan hal yang sama, sehingga wacana pembaharuan meledak di ruang-ruang sosial umat Islam sebagai topik umum. Namun yang membedakan pembaharuan Muhammad Abduh dengan lainnya adalah tetap mempertahankan hal-hal pokok agama yang bersifat tetap, sedangkan selain dari Muhammad Abduh cenderung mendekonstruksi pokok-pokok tersebut. Muhammad Abduh menolak melakukan pembaharuan yang melanggar batas dari norma-norma tetap agama. Kemudian dari wacana ini, menyebar melalui madrasah yang dikenal dengan madrasah Muhammad Abduh sebagai penerus dari gagasan Muhammad Abduh.

Muhammad Sālim Abū Āṣī termasuk dalam bagian madrasah Muhammad Abduh. Hal ini ditandai dengan pernyataan-pernyataan Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam mengutip Muhammad Abduh sebagai panutan dalam meletakkan prinsip penafsiran. Relasi yang terbangun ini ditandai dengan konsep-konsep pengetahuan *ta'wīl al-maqāṣidi* selain terpengaruh dari guru-gurunya, juga terpengaruh dari Ibnu Asyur. Sedangkan Ibnu Asyur adalah bagian dari murid Muhammad Abduh dan Jamaluddin Abdul Ghani.

Seperti pernyataan Muhammad Sālim Abū Āṣī yang mengutip pendapat Ibnu Asyur dalam hal menyikap *maqāṣid syarīah*:

“...mungkin kita bisa mencukupkan dari pendapat Ibnu Asyur terkait cara memperoleh *maqāṣid al-syarīah*..”

“..pertama, *maqāṣid al-syarīah* bisa diperoleh dengan cara mengamati teks Al-Qur’an dengan dalil-dalil yang diambil dari Al-Qur’an dan hadis. Kedua, meneliti hukum-hukum parsial, kemudian menggabungkannya disertai mencari, menganalisa dan meneliti agar bisa mendapatkan maksud dari syariah melalui tujuan-tujuan dari hukum yang parsial.”

Pada karya *min mawāṭini al-ḥalālī fī tafsīr Al-Qur’an*, Muhammad Sālim Abū Āṣī mengutip pendapat Muhammad Abduh untuk menegaskan tentang peraturan dalam menafsirkan Al-Qur’an. Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī salah satu penyebab bencana terbesar seorang penafsir adalah tiada pengetahuan yang cukup sebagai seorang penafsir. Penafsir seharusnya mempunyai pengetahuan yang mendalam tentang ilmu-ilmu yang bersifat transmisi (*naqliyat*) dan rasional (*aqliyat*). Penafsir tidak hanya ahli dalam satu bidang tertentu, tapi tidak menguasai dasar-dasar dari ilmu-ilmu Islam.<sup>17</sup>

Kutipan yang digunakan oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī untuk menguatkan pendapatnya diambil dari pendapat Muhammad Abduh dalam menggambarkan perangkat-perangkat penafsir dengan cara spesifik. Perangkat-perangkat tersebut antara lain: pertama, memahami hakikat-hakikat dari bentuk kata mufrad yang tersusun dalam Al-Qur’an, sehingga penafsir bisa mengakses maksud dari kata-kata tersebut sesuai ahli bahasa, tidak sekedar dari perkataan fulan dan pemahaman fulan. Karena banyak kata-kata atau *al-alfād* yang digunakan di waktu turunnya wahyu, kemudian berubah penggunaannya di waktu

---

<sup>17</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Min Mawāṭini al-ḥalālī fī al-Tafsīr al-Qur’an*, (Kairo, Maktabah Wahbah, 2020), 8

tertentu, baik dekat maupun lama. Misalnya kata *al-ta'wīl*, masyhurnya diartikan sebagai tafsir, penjas, baik secara umum atau pun khusus. Namun dalam Al-Qur'an, kata *al-ta'wīl* diartikan berbeda, seperti Q.S al-A'raf/7: 53: *Hal yanzūruna illā ta'wīlahū ...* kata *ta'wīl* di sini digunakan untuk membedakan perbedaan ajaran agama dari kitab-kitab suci mereka.

Kedua, bentuk-bentuk dan model-model struktur bahasa Arab. Penafsir seharusnya menguasai model-model dan bentuk-bentuk dari gaya bahasa Arab agar terbiasa dalam menggunakan bahasa Arab yang fasih. Dengan modal pemahaman dan terbiasa dalam penggunaan bahasa Arab yang fasih, membantu penafsir memahami ayat Al-Qur'an dengan baik.

Ketiga, penafsir perlu memahami ilmu-ilmu sosial kemasyarakatan dan psikologi, atau ilmu tentang perilaku manusia. Sebab Allah menurunkan Al-Qur'an sebagai kitab terakhir yang menjelaskan sesuatu yang belum dijelaskan di kitab lainnya. Misalnya, Al-Qur'an menjelaskan tentang umat-umat manusia, sunnatullah atau hukum alam, tanda-tanda kebesaran langit dan bumi, tentang cakrawala dan kepribadian manusia secara global.

Keempat, penafsir wajib mengetahui keadaan-keadaan manusia di masa kenabian dari bangsa Arab maupun lainnya. Sebab Al-Qur'an memanggil mereka karena mereka dalam keadaan sakit dan tersesat. Dan sesungguhnya Nabi Muhammad Saw. diutus untuk memberi petunjuk kepada mereka dan mengantarkan mereka kepada kebahagiaan. Bagaimana mungkin penafsir memahami wacana Al-Qur'an tentang teguran Al-Qur'an terkait kebiasaan buruk-buruk mereka apabila penafsir tidak mengetahui tentang keadaan mereka. Mengetahui posisi Al-Qur'an sebagai petunjuk umat manusia adalah ilmu wajib bagi penafsir.

Kelima, penafsir wajib mempunyai ilmu sejarah tentang Nabi Muhammad Saw. dan para sahabatnya. Memahami cara hidup Nabi Muhammad Saw, dan para sahabat terkait ilmu, amal, dan urusan-urusan kehidupan mereka di dunia dan untuk akhiratnya.<sup>18</sup>

Kutipan-kutipan tersebut menjadi bukti bahwa adanya relasi yang terjalin antara Muhammad Sālim Abū Āṣī dengan tokoh-tokoh pencetus teori *maqāsid* dan keterpengaruhannya atas landskap sosio-politik-pemikiran ilmu Islam di Mesir. Berangkat dari relasi tersebut, lahirlah disiplin ilmu baru, yaitu *ta'wīl al-maqāsid* sebagai upaya untuk mengontrol wacana teori tafsir kontemporer. Disiplin ini kemudian melahirkan dan menciptakan aturan-aturan baru untuk *ta'wīl* sebagai teori tafsir. Tujuannya agar para penafsir tidak melenceng dari *pakem* penafsiran. Namun wacana tersebut kurang mendapatkan dukungan dari pemerintah dan mayoritas pemikir kontemporer, sebab mayoritas pemikir kontemporer lebih menerima pendekatan dari Barat yang didukung pemerintah Husni Mubarak dengan cara menerbitkan penerjemahan dari karya Barat-Eropa dalam Bahasa Arab. Kemenangan dominasi wacana pemikir kontemporer di Mesir adalah bukti kuasa Barat yang menyebar melalui Universitas dan buku-buku penerjemahan sangat kuat sekali. Wacana-wacana dari *ta'wīl al-maqāsid* Muhammad Sālim Abū

---

<sup>18</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Min Mawāthi al-Zalali fī al-Tafsīr al-Qur'an... 9*;

Āṣī sedikit mendapatkan ruang setelah al-Azhar melepaskan diri dari cengkraman pemerintah dan berdiri mandiri secara finansial maupun secara keilmuan.

Pada sisi lain, corak pemikiran Muhammad Sālim Abū Āṣī yang dipengaruhi oleh lingkungan dan keilmuan guru-gurunya, mendorong keberaniannya untuk merumuskan aturan-aturan yang bisa mencakupi kebutuhan kontemporer. Dua aturan tersebut adalah penggabungan dua metode dari ahli usul fikih dan ahli Al-Qur'an. Tujuannya, tidak lain, adalah sebagai neraca ilmiah untuk menimbang kebenaran dan kesalahan yang dilakukan oleh tradisi penafsiran modern.

Misalnya, aturan-aturan penafsiran Muhammad Sālim Abū Āṣī menyatakan bahwa penafsir harus berpegang, pertama, berpegang teguh terhadap kaidah-kaidah bahasa Arab beserta dengan kaidah-kaidahnya, dan perangkatnya dalam menafsirkan. Sebab Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, maka untuk memunculkan tafsir Al-Qur'an, penafsir tidak bisa lepas dari penandan-penanda bahasa dan kaidah dari bahasa Arab. Sehingga penafsir bisa mengaplikasikannya dengan benar antara makna teks dan tujuannya, tanpa ada yang dihilangkan ataupun dikurangi.

Kedua, penafsir wajib berpegang para pokok-pokok penafsiran dan kaidah-kaidahnya. Seperti memperhatikan konteks teks, dari hubungan ayat per ayat, surat dengan per surat. Serta memperhatikan sebab-sebab turunnya Al-Qur'an sebagai penunjuk untuk atas makna teks, tidak sebagai sumber makna, sebab ada kaidah *al-ibrah bi 'umūm al-lafad lā bi khuṣūṣi al-sabab*. Kemudian penafsir perlu meneliti kembali hubungan antara teks dan sebab-sebab turunnya teks.<sup>19</sup>

Selain dari kaidah ini, Muhammad Sālim Abū Āṣī juga mengutip tentang kaidah universal dalam memutuskan makna teks apabila terjadi tumpang-tindih makna. Muhammad Sālim Abū Āṣī mengutip pernyataan dari tokoh tafsir Badrudin Muhammad yang dikenal dengan imam Zarkasyi. Pernyataannya yaitu, bahwa setiap kata mempunyai makna dua dan lebih, maka tidak boleh seseorang berijtihad kecuali dia adalah seorang ulama, karena ulama berijtihad berdasarkan bukti-bukti dan dalil-dalil, tidak hanya dari pendapatnya saja. Kemudian pernyataan ini dijelaskan oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī menjadi beberapa poin.<sup>20</sup>

Melalui pernyataan-pernyataan tersebut, terlihat bagaimana relasi pengetahuan dan kekuasaan yang diciptakan oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī terbentuk dalam *ta'wīl al-maqāṣid*nya. Sebab awal munculnya *ta'wīl al-maqāṣidi* dianggap menghacurkan teks agama, oleh sebab itu aturan-aturan tersebut dimunculkan kembali. Maka semakin penafsir memahami dan mengetahui karakter dari model, gaya bahasa dan struktur bahasa Arab, maka semakin baik pula pemahaman penafsir terhadap Al-Qur'an. Tafsir Al-Qur'an yang awal mulanya dikontrol melalui seorang tokoh sentral Nabi Muhammad Saw., kemudian keberadaan tokoh tersebut diwujudkan dalam bentuk peraturan dan standar

---

<sup>19</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālatāni fi al-Ta'wīl; ma'ālimu fi al-Manhaj wa Raṣdu li al-Ḥiraf...*42

<sup>20</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālatāni fi al-Ta'wīl; ma'ālimu fi al-Manhaj wa Raṣdu li al-Ḥiraf...*47



penafsiran agar produk tafsir tidak melenceng dari tujuan utama dari Al-Qur'an diturunkan. Penafsir diciptakan menjadi orang yang menguasai tradisi bahasa Arab beserta kebudayaannya, sebagaimana kekuasaan Nabi Muhammad Saw, sebagai tokoh sentral penafsir Al-Qur'an. Semakin baik penguasaan seorang penafsir terhadap kebudayaan, tradisi, dan kehidupan bangsa Arab terdahulu, maka semakin baik pula penafsirannya. Penguasaannya terhadap kebudayaan, tradisi dan kehidupan bangsa Arab tempo dulu melahirkan pengetahuan tentang metode *ta'wīl* yang *al-maqāṣidi*. Metode *ta'wīl maqāṣidīy* lahir sebagai timbal balik atas lepasnya kontrol penafsiran terhadap teks Al-Qur'an yang menuntut kontekstualitas dan rasionalitas, tapi meninggalkan tujuan utama dari eksistensi Al-Qur'an sebagai mukjizat dan petunjuk dari Allah. Relasi kuasa-pengetahuan ini mula-mula lahir dari keresahan dari Muhammad Sālim Abū Āṣī.

Kehendak Muhammad Sālim Abū Āṣī untuk mengotrol tradisi penafsiran di era modern agar menyebarkan kuasa, maka diadakan kelas-kelas yang mengkaji tentang kaidah-kaidah penafsir, dan ilmu-ilmu *manqulāt* dan *ma'qulāt* dalam tradisi ilmu Islam. Hal ini bisa diperhatikan dalam *chanel-chanel* youtobnya. Selain dari pada itu, diskusi-diskusi Muhammad Sālim Abū Āṣī dengan para tokoh di acara televisi juga menambah relasi kuasa-pengetahuan tentang pentingnya wacana pendisiplinan tafsir modern.<sup>21</sup>

Kontrol aktivitas perkembangan tradisi teori penafsiran kontemporer dilakukan melalui institusi pendidikan, dan perwakilan dari institusi di sini adalah Universitas al-Azhar. Universitas Al-Azhar berperan agar perkembangan teori tafsir Al-Qur'an yang melewati batas, bisa dikontrol sehingga agama tidak menjadi penyebab aksi terorisme. Melihat di Mesir, Jamaah Islamiyah dari abad 19 hingga 20 telah melakukan aksi brutal di Mesir. Kelompok Jamaah Islamiyah membunuh seorang wartawan Mesir Faruq Fauda, Anwar Saddat dan intelektual Mesir lainnya.<sup>22</sup> Untuk menghalau gerakan mereka, salah satu langkah yang dimasifkan adalah melahirkan moderat melalui metode *ta'wīl maqāṣidī*.

Usaha yang diwacanakan oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī, tidak sepenuhnya ampuh meredam aksi ekstrimis di Mesir. Hal ini dibuktikan lahirnya peristiwa pembakaran masjid di saat terjadi revolusi Mesir 25 Januari 2011. Sehingga wacana-wacana kontekstualisasi ajaran Islam memunculkan beragama wacana rekonstruksi pemikiran Islam. Wacana keagamaan di Mesir ini terbelah menjadi tiga bagian, dari ekstrimis, moderat dan liberal, maka *ta'wīl al-maqāṣidi* berperan sebagai strategi untuk menunjukkan sisi humanis dari ayat-ayat Al-Qur'an, bahwa tradisi agama Islam sesungguhnya bisa berperan membangun peradaban manusia lebih baik dibandingkan tradisi keilmuan modern Barat-Eropa. Oleh sebab itu, Muhammad Sālim Abū Āṣī menjelaskan terlebih dahulu tiga konsep pandangan intelektual muslim terhadap *al-alfād* atau kata-kata dalam tradisi intelektual muslim klasik. Kelompok pertama, pandangan dari kelompok yang melihat teks dari sisi tekstualnya saja. Mereka menganggap bahwa *maqāṣid al-syarīah* bisa dilihat hanya dari segi tekstualnya saja. Kelompok kedua,

---

<sup>21</sup> <https://www.youtube.com/channel/UC54PnQO0kx3GOy73GusXHvJg;ti>

<sup>22</sup> Samsu Rizal Panggabean, peng. Faraq Faouda, *Kebenaran Yang Hilang*, (Jakarta, Yayasan Abada Demokrasi, edisi digital, 2012), ix-xxv

kelompok yang melihat dari segi konteks atau esoteris saja. Kelompok ini percaya bahwa *maqāsid al-syarīah* terdapat dalam makna esoteris dari teks. Kelompok ketiga, menggabungkan dari sisi tekstual teks dan konteski dari teks. Muhammad Sālim Abū Āṣī ingin menunjukkan bahwa melupakan sisi tekstual dan hanya berfokus makna esoteris tidak bisa digunakan untuk menemukan maksud-maksud dari teks, begitu juga sebaliknya.<sup>23</sup>

Wacana-wacana moderat tersebut, kemudian dikembangkan oleh alumni al-Azhar dengan semboyan mengembangkan Islam moderat. Perang wacana ini kemudian mengudara dalam literatur-literatur kampus di Mesir dan di negara lain. Sehingga tersusun kekuatan yang solid untuk mengkritik dan mengkonstruksi apabila terjadi pemahaman yang keliru. Setiap dari alumni dituntut kritis pada setiap istilah agar tidak terjebak pada logika modernitas. Prinsip pembaharuan tetap dijaga, namun melestarikan warisan dari tradisi keilmuan juga hal penting juga.<sup>24</sup>

Universitas Al-Azhar pasca lengsernya Husni Mubarak melepaskan diri dari pemerintahan, melebarkan ruang geraknya dalam hal moderatisme beragama. Universitas Al-Azhar tidak *segan-segan* mengeluarkan alumni dari kelompok al-Azhar apabila terlibat aktivitas pengkafiran. Semisal yang terjadi terhadap Dr. Yusuf Qordowi dikeluarkan dari alumni Universitas al-Azhar.<sup>25</sup> Sikap tegas Universitas Al-Azhar adalah bagian dari di dalam beragama dan bermasyarakat.<sup>26</sup> Oleh sebab itu, para pelajarnya dituntut berpikir analitik, kritis, namun tidak boleh mengkafirkan orang lain yang berbeda pandangan dengan mereka. Hal ini juga menjadi bagian dari relasi kuasa Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam mewacanakan *ta'wīl maqāṣidi*-nya. Atau bisa disebut sebagai strategi Muhammad Sālim Abū Āṣī menerapkan strategi agar setiap pelajar bisa bermanfaat dan berguna dalam membangun wacana teori tafsir kontekstual namun tidak menghancurkan sifat-sifat dasar dari teks. Sifat-sifat dasar teks, yaitu bahwa teks Al-Qur'an bersifat ilahiyah.<sup>27</sup>

Pendisiplinan yang hendak dilakukan oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī tetap pada jalurnya, maka dibangunlah sarana-sarana tersebut melalui program-program Universitas Al-Azhar. Hal melihat posisi Muhammad Sālim Abū Āṣī pernah

---

<sup>23</sup> Muhammad Sālim Ābū Āṣī, *Maqālatāni fi al-Ta'wīl; Ma'ālim fi al-Manhaj wa Rasdu li al-Ihīrah*,..150

<sup>24</sup><https://kemenag.go.id/read/1-081-tahun-al-azhar-menag-benteng-wasathiyah-islam-0152k>; Imawati Rafiqoh, *Al-Azhar, Otoritas Keagamaan Baru dan Keislaman Indonesia; Peran Alumni Al-Azhar Mesir di Ruang Publik*, (Tesis, Universitas Universitas Islam Negeri Sunan Kalijogo, 2019), 84-91

<sup>25</sup><https://bumiislam.wordpress.com/2014/01/24/gelar-kesarjanaan-dan-akademik-dr-yusuf-qardhawi-akan-di-cabut-oleh-al-azhar/>

<sup>26</sup> Syarafuddin, I. (2017, Mei Jum'at). *'Ulama al-Dīn: al-Azhar Laisa Jihata hukmin bi al-Takfīr*. Diambil kembali dari <https://www.azhar.eg/>: <https://www.azhar.eg/sawtalazhar/details/ArtMID/2232/ArticleID/14591/>-علماء الدين-الازهر-ليس-جهة-حكم-بالخ

<sup>27</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālatāni fi al-Ta'wīl Ma'ālimu fi al-Manhaj wa Rasdu li al-Ihīrah*,..44

menjabat sebagai dekan pasca sarjana fakultas Ushuluddin, menjadi bagian proyek membangkitkan Kembali turast-turas keilmuan Al-Azhar, menjadi anggota Lembaga penanganan perbedaan kelompok dalam Islam dan anggota Lembaga pengembangan dan penelitian Bahasa Arab di Kairo.<sup>28</sup> Melihat dari beberapa jabatan yang dipegang, menjadi penanda bahwa kegiatan-kegiatan pembaharuan, khusus dalam bidang pengembangan metode tafsir Al-Qur'an di era kontemporer dalam pengawasan Muhammad Sālim Abū Āṣī. Di sini pengawasan hierartis dalam istilah Michael Foucault berjalan. Sehingga munculnya teori-teori tafsir dan *ta'wīl* baru, apabila terjadi kejanggalan-kejanggalan, maka diadakan normalisasi.

Contoh normalisasi yang dilaksanakan oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī adalah menjelaskan kesalahan-kesalahan tafsir di era kontemporer. Muhammad Sālim Abū Āṣī mengkritik melalui karya yang diterbitkan baik dicetak maupun dalam bentuk buku diktat kuliah. Pengawasan ini membedakan dengan era sebelum al-Azhar melepaskan diri dari pemerintah, di mana peran Al-Azhar dibatasi. Sehingga pada posisi ini, masyarakatlah menjadi penentu mengambil keputusan dalam memilih metode yang tepat untuk memahami ajaran agama Islam. Selain itu, setelah tergulingnya Husni Mubarak dan Muhammad Mursi, wacana keagamaan di Mesir menjadi lebih selektif. Pemerintah dengan persiden Abdul Fattah as-Sisi menyerukan wacana moderat dalam beragama, sehingga kelompok yang radikal dan bertentangan dengan visi pemerintah akan dibubarkan seperti yang terjadi pada kelompok Ikhwanul Muslimin.

Perubahan arus wacana politik keagamaan dalam satu sisi senyawa dengan tujuan-tujuan dari *ta'wīl al-maqāṣidi* yaitu mencegah terjadinya tafsir sesat dalam memahami teks Al-Qur'an. Sehingga dengan adanya perubahan wacana politik keagamaan, mendukung wacana Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam mengenalkan *ta'wīl al-maqāṣidinya*. Mulai dari sini, relasi kuasa dan pengetahuan dalam wacana *ta'wīl al-maqāṣidi* menyatu dalam wacana publik seperti nampak tidak terjadi apa-apa.

Relasi lain yang ada dalam *ta'wīl al-maqāṣidi* adalah kedudukan Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam menguji tesis dan disertasi di Universitas di Al-Azhar maupun di luar Al-Azhar. Tanpa adanya pengetahuan yang dimiliki oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam bidang ilmu ushuluddin, syariah, kebudayaan bangsa Arab, tradisi dan peradabannya, tentu keberadaannya tidak diperhitungkan. Namun karena penguasaannya dalam bidang ilmu-ilmu keislaman, Muhammad Sālim Abū Āṣī mampu menguasai objek, para pelajar dan lawan diskusi. Sehingga Muhammad Sālim Abū Āṣī mampu mengontrol ide-idenya terhadap gesekan pemikiran Islam modern di Mesir.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa Muhammad Sālim Abū Āṣī tidak membiarkannya gagasannya lepas landas, tanpa memberikan perubahan terhadap realitas. Penjajahan secara fisik mungkin tidak nampak di Mesir, tapi perang pemikiran dan penjajahan intelektual masih berjalan di Mesir melalui agen-agen yang ditanamkan oleh kaum imprealis. Dan *ta'wīl maqāṣid*

---

<sup>28</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *'Ulūm al-Qur'an 'inda al-Syātībī min Khilāli Kitābihi al-Muwaḥḩāt*, (Kairo, Dar al-Bashair, 2005), 9

adalah salah satu dari sekian ide yang berusaha menfilterisasi wacana-wacana imperial dalam menguasai wacana pemikiran Islam di Mesir.

## **B. Corak Moderat Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam *Ta'wīl Al-maqāṣidi***

Corak artinya adalah warna, sedangkan moderat artinya berada di tengah-tengah. Moderat dalam bahasa Arab diartikan dengan istilah *wasati*. Dalam KBBI online, moderat diartikan pertama, selalu menghindarkan perilaku atau pengungkapan yang ekstrem. Kedua, berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah. Maka yang dimaksud dalam sub bab ini adalah mencari dan menjelaskan bentuk ilmiah, bersifat tengah-tengah, tidak memihak pada kaum tekstualis maupun kaum kontekstualis.

Sebelum membahas lebih tentang yang corak moderat Muhammad Sālim Abū Āṣī, perlu dipahami terlebih dahulu bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci terakhir yang diturunkan Allah untuk Nabi Muhammad Saw. Oleh sebab itu, Al-Qur'an memuat prinsip-prinsip universal yang pantas di setiap zaman, atau sering diistilahkan *shāliḥ li kulli zaman wa makān*. Paradigma ini berimplikasi pada pandangan ulama dan umat Islam secara umum, bahwa Al-Qur'an bisa menjawab segala kebutuhan umat di setiap zaman, baik klasik maupun kontemporer. Sehingga kontekstualisasi penafsiran Al-Qur'an adalah sebuah keciscayaan.

Hal sama terkait hukum-hukum syariah Islam telah disepakati oleh para ulama baik klasik maupun modern, bahwa tujuan dari syariah Islam adalah untuk merealisasikan kemaslahatan umat Islam di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan di dunia, manusia bisa merasakan bahagia. Langkah pertama agar manusia bisa merasakan kebahagiaan adalah memahami hukum-hukum syariah Islam dengan baik dari *dhāhir* dan *bathīn*. Pemahaman yang baik adalah jaminan manusia mendapatkan kebahagiaan. Indikator pemahaman yang baik adalah hasil penafsiran atas teks Al-Qur'an sesuai fitrah manusia yaitu diciptakan oleh Allah untuk beribadah kepada-Nya. Manusia senantiasa mengabdikan dirinya untuk melayani perintah Allah. Perintah Allah berupa beribadah kepada-Nya dan berbuat baik untuk seluruh makhluk hidup di muka bumi. Perintah ini menjadi ajaran pokok dalam agama Islam, sehingga sudah menjadi maklum, bahwa produk hukum syariah Islam bertujuan untuk mengontrol dan memberikan solusi terhadap problem primer, sekunder dan tersier umat manusia, baik secara individu maupun kolektif.

Pemahaman yang baik dan penafsiran yang sesuai fitrah manusia adalah pelindung yang menjaga penafsir dari kesalahan, kesewenang-wenangan dalam menafsirkan teks. Sehingga hasil penafsiran teks tidak menimbulkan pro dan kontra di tubuh umat Islam. Dan hasil penafsiran teks tidak juga mengakibatkan konflik penafsiran yang membawa jurang pertikaian tanpa ujung.

Penafsiran teks yang baik bisa diperoleh melalui metode istimbat teks berdasarkan penanda-penanda yang ditunjukkan oleh teks. Apabila penanda teks menunjukkan makna *dhahir*, maka diambillah makna *dhāhir*, namun apabila penanda-penanda tidak menunjukkan makna *dhāhir*, maka diambillah makna esoteris atau *bāthin*. Proses pengambilan makna tersebut didasarkan pada pengetahuan, penguasaan, perenungan, penyeleksian. Karena setiap ulama

memppunyai latar belakang berbeda, maka proses ijtihad melahirkan tiga pandangan yang berbeda.

Kelompok pertama yang berpegang pada makna *dhāhir* dan membatasi makna *bāthin*. Apabila ada kelompok-kelompok yang berpegang pada makna tekstualis tanpa memperdulikan makna konteks, esoteris atau makna *bāthin* maka mereka disebut sebagai kelompok *dhāhiriyyah*. Kelompok kedua, kelompok yang berpegang pada makna esoteris atau makna *bāthin* namun menolak makna *dhāhir*. Artinya, walaupun makna esoteris bertentangan dengan makna eksoteris, maka tetap menggunakan makna esoteris, kelompok demikian disebut sebagai kelompok *bāthinīyah*. Kelompok ketiga, kelompok yang berpegang pada makna *dhāhir* dan *bāthin* secara bersamaan, namun mereka berlebihan terhadap memberikan makna-makna terhadap teks hingga makna tersebut berbeda dengan maksud-maksud teks. Mereka lebih memilih makna yang dianggap rasional dan meninggalkan yang makna tekstual dan rigid. Kelompok disebut *aqlaniyyun*, atau rasionalis. Kelompok keempat, kelompok yang mengumpulkan makna *dhāhir* dan *bāthin* secara seimbang. Mereka tidak berlebihan dalam menggunakan sisi rasionalitas terutama ketika berbenturan dengan teks. Kelompok disebut sebagai *wasatiyyūn* atau moderat.<sup>29</sup>

Berangkat dari pengertian ini, maka sub judul ini akan melacak corak moderat Muhammad Sālim Abū Āṣī. Apakah *ta'wīl al-maqāṣid*nya mempunyai ciri yang menggunakan kedua makna, baik dari *dhāhir* maupun dari *bāthin* secara proposional sebagaimana penjelasan di atas. Ada empat aspek yang menjadi acuan terkait sikap moderat Muhammad Sālim Abū Āṣī dalam *Ta'wīl al-maqāṣidi*. Pertama, aspek makna *zāhir* dan *bātin*. Kedua, aspek metodologis. Ketiga, politik keagamaan. Keempat, isu-isu kontemporer.

## 1. Aspek Makna *Zāhir* dan *Baṭīn*

Menurut Abdul Karim Hamidi, problem penafsiran antara makna *dhāhir* dan *bāthin* sudah muncul sejak awal pemikiran Islam. Dampak yang ditimbulkan oleh perbedaan kelompok dalam menentukan makna *dhāhir* dan *bāthin* adalah memperuncing perseteruan hingga klaim kebenaran atas masing-masing kelompok. Mereka menggunakan klaim kebenaran tersebut untuk membela, mendorong, dan melindungi tujuan masing-masing kelompok.<sup>30</sup> Atas sebab itu, pentingnya menjaga nilai moderat dalam penafsiran agar bisa saling membantu dan melindungi, tidak saling mengkafirkan satu sama lain atau melabeli *rigid* terhadap penafsiran lain.

Setelah melihat perpesktif moderat dalam konsep penafsiran di atas, mari menengok kembali latar belakang Muhammad Sālim Abū Āṣī terlebih dahulu. Muhammad Sālim Abū Āṣī adalah produk intelektual dari Universitas al-Azhar. Universitas Al-Azhar di dalam buku *Wasatiyyat Islam: konsepsi dan Implementasi*, menganggap Universitas Al-Azhar sebagai simbol intitusi Pendidikan di dunia Islam yang mengajarkan tentang metode moderat. Maksud dari metode moderat

---

<sup>29</sup> Abdul Karim Hamidi, *Dhawābiṭi fī Fahmi al-Naṣ*, (Qatar, Wazarah al-Awqaf wa al-Syuūn al-Islāmiyyah, 2005), 32

<sup>30</sup> Abdul Karim Hamidi, *Dhawābiṭi fī Fahmi al-Naṣ*,...33

adalah suatu metode atau pendekatan yang digunakan untuk mengkontekstualisasikan Islam di tengah peradaban global. Metode moderat dibutuhkan untuk menghadapi beragam agama dan sistem dunia lainnya yang sedang tidak seimbang, baik dari segi politik, ekonomi, sosial-budaya, sains-teknologi, ilmu pengetahuan, lingkungan hidup dan lain-lain. Harapannya, umat Islam bisa keluar dari krisis sosial, spiritual, dan kemanusiaan.<sup>31</sup>

Ciri-ciri moderat tersebut bisa ditemukan dalam buku *Maqālat fi al-Ta'wīl* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī, berpendapat bahwa metode ilmiah seyogyanya yang mengikuti tafsir teks Al-Qur'an, sebab menafsirkan teks Al-Qur'an adalah perihal yang penting untuk mencapai tujuan teks. Agar penafsiran seorang sesuai maksud teks, maka seseorang perlu berjuang sepenuh tenaga di dalam menguasai ilmu, teliti dalam ilmu bahasa, dan mempunyai dasar ketakwaan yang kuat, serta syarat-syarat lain yang bisa membantu penafsir memperoleh makna yang sesuai maksud syariah. Berbeda dengan era kontemporer saat ini, seorang penafsir seakan-akan tidak perlu mempunyai persiapan perangkat-perangkat ijtihad, sehingga mereka menafsirkan teks Al-Qur'an berdasarkan akal-pikiran semata.

Berdasarkan pernyataan tersebut, Muhammad Sālim Abū 'Āṣī mendorong agar proses penafsiran tidak hanya mengunggulkan sisi rasionalitas semata, tapi juga perlu menggunakan sisi spritual serta pemahaman ilmu agama baik, yaitu tradisi ilmu *naqli*. Tujuannya agar penafsir tidak terjebak pada makna konteks namun melupakan tekstual. Sehingga penafsiran tersebut berpotensi menghancurkan dasar-dasar agama yang bersifat trasendental. Melihat pendapat demikian, Muhammad Sālim Abū 'Āṣī berupaya untuk bersikap moderat dan merangkul sumber pengetahuan yang datang dari mana saja, asalkan tidak menghancurkan dasar-dasar dari agama Islam.

Kedua, kecenderungan dari metode tafsir kontemporer adalah menekankan kontekstualitas teks. Semisal *ta'wīl al-zamanī* atau hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid yang menekankan pada historisitas teks suci. Konsep hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid berpedoman bahwa setiap orang yang tidak hidup di zaman kenabian atau turunnya teks Al-Qur'an, maka mereka wajib memahami teks sesuai dengan perubahan zamannya. Sehingga tidak ada batas lagi penafsir dalam menafsirkan teks. Sumber pengetahuan hermeneutik ini adalah filsafat bahasa yang bersumber dari Ferdinand de Saussure, kemudian filsafat bahasa ini menjadi pisau bedah dan analitik untuk teori-teori tafsir kontemporer. Konsep ini menurut Muhammad Sālim Abū 'Āṣī tidak tepat, sebab berpotensi menghancurkan hukum-hukum Islam. Konsep ini hanya menghargai makna esoteris teks, namun membuang makna eksoteris teks. Pada poin ini, Muhammad Sālim Abū 'Āṣī terlihat berada di tengah-tengah dari pertikaian teori tafsir kontemporer. Muhammad Sālim 'Āṣī menawarkan keseimbangan makna antara *dhāhir* dan *bāthin*.

Misalnya tentang entitas Al-Qur'an. Pemikir kontemporer mengatakan bahwa Al-Qur'an entitasnya adalah di makna-nya, tidak pada *lafadnya*. Pendapat ini disampaikan oleh Nasr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Said Asmawi. Sebab

---

<sup>31</sup> Bunga Rampai, *Wasatiyyah Islam untuk Peradaban Dunia: Konsepsi dan Implementasi*, (Kantor Utusan Khusus Persiden RI, pdf), 7-8

pertama, munculnya pendapat ini, sebab melihat perbedaan ijtihad antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafii dalam masalah membaca surat al-Fateha. Imam Abu Hanifah mengatakan bahwa membaca al-Fateha dengan terjemah, hukumnya boleh, sedangkan Imam Syafii mengatakan tidak boleh. Pendapat Imam Abu Hanifah dalam membolehkan membaca al-Fateha dengan terjemah menunjukkan entitas Al-Qur'an ada di dalam maknanya, tidak *lafadnya*. Sebab kedua, berangkat dari berbagai macam cara membaca Al-Qur'an.

Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan dalam kitabnya *Al-Imām Al-Syafi'i: Ta'sīsu al-īdiologiya al-Wasītah*, karakter teks Al-Qur'an mendorong ulama melihat sisi esoteris teks sehingga sisi esoteris teks menyebabkan lahirnya perbedaan ijtihad fikih tentang membaca Al-Qur'an selain bahasa Arab. Apakah teks Al-Qur'an entitasnya adalah maknanya saja, atau teks Al-Qur'an hanya sebagai wadah maknanya. Pandangan Abu Hanifah yang melihat membaca Al-Qur'an selain bahasa Arab diperbolehkan di waktu solat, menjadi satu pondasi Nasr Hamid Abu Zaid menyimpulkan bahwa makna Al-Qur'an sebagai hal yang asli, sedangkan Imam Syafi'i yang mengatakan tidak boleh membaca Al-Qur'an selain bahasa Arab di waktu salat, bagi Nasr Hamid Abu Zaid adalah bentuk ideologisasi, pembelaan Imam Syafi'i terhadap bahasa Arab untuk bangsa Arab.<sup>32</sup>

Kedua Muhammad Said Asmawi, salah satu pendukung sekulerisme di Mesir, dalam bukunya berjudul *Hiṣādu al-Aqli*, mengatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan hanya berupa makna dan tujuan-tujuan di dalam maknanya. Dan makna-makna tersebut diungkapkan dalam bentuk lafad, namun peran maknanya lebih banyak dibandingkan lafadnya. Maka Nabi Muhammad Saw membolehkan mengungkapkan makna Al-Qur'an dengan *lafad-lafad* lain, asalkan *lafad* tersebut bisa mewadahi makna tersebut.<sup>33</sup>

Pernyataan tersebut dikritik oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī bahwa pertama, Al-Qur'an diturunkan oleh Allah kepada nabi Muhammad Saw. berupa *lafad* dan maknanya. Kedua, pengambilan penanda atau *istidlāl* tidak tepat. Perlu dipahami, bahwa alasan Al-Qur'an diturunkan lafad dan maknanya, sebab Al-Qur'an bersifat i'jaz. I'jaz artinya melemahkan, Al-Qur'an hadir sebagai kemukjizatan nabi Muhammad Saw. lafad-lafad dari Al-Qur'an tidak berdiri sendiri, di dalam lafad Al-Qur'an terdapat maknanya sendiri-sendiri. Oleh sebab itu, bentuk *i'jāz* Al-Qur'an tidak hanya terletak pada konsep maknanya saja, tapi juga terletak pada lafad, struktur kalimatnya, dan susunan kalimatnya atau *nazamnya*.

Pernyataan di atas didukung oleh argumentasi rasional. Argumentasi rasional menetapkan bahwa tidak ada yang menghalangi turunnya Al-Qur'an secara lafad dan makna sekaligus. Lalu bagaimana bisa dikatakan sebagai *mu'jiz* apabila Al-Qur'an tidak diturunkan lafad dan makna sekaligus? sesungguhnya apabila diperhatikan dengan seksama, pernyataan yang mengatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan maknanya saja, tidak beserta lafadnya, bisa dianggap

---

<sup>32</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Imām al-Syafi'i wa Ta'sīsu al-Ideologiyah al-Wasītah*, (Kairo, Maktabah Madbuli, 1996), 48

<sup>33</sup> Muhammad Said Asymawi, *Hiṣādu al-Aqli*, (Beirut, al-Intisyār al-'Arabīy, 2004), 89

menafikan kemukjizatan Al-Qur'an. Sedangkan sifat mukjizat adalah melewati batas-batas sewajarnya, dan batas-batas sewajarnya tidak mungkin terjadi apabila tidak datang dari Allah. Maka tidak mungkin Al-Qur'an turun hanya maknanya saja, tanpa menyertakan lafad.

Adapun bila dilihat dari dalil *naqli*, banyak dari ayat Al-Qur'an yang menunjukkan dan menjelaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad Saw. dalam bentuk lafad dan makna. Semisal Q.S al-Nahl/16: 98; dan Q.S al-Isra'/17: 45. Kedua ayat tersebut memerintahkan manusia untuk membaca Al-Qur'an, dan praktek membaca hanya bisa dilakukan apabila diucapkan dengan lisan. Mengucapkan dengan lisan tidak mungkin terjadi apabila tidak berwujud dalam kata-kata, apabila Al-Qur'an hanya berupa makna. Ini membuktikan Al-Qur'an diturunkan dengan kata-kata beserta maknanya.

Muhammad Sālim Abū Āṣī juga mengatakan bahwa umumnya ulama Islam sepakat tentang entitas Al-Qur'an sebagai kitab yang diturunkan secara lafad dan makna. Al-Qur'an tidak bisa disebut sebagai Al-Qur'an apabila hanya maknanya saja, sebab Al-Qur'an adalah kitab yang tersusun dari kata-kata dan makna. Ulama juga sepakat, apabila Al-Qur'an diterjemahkan dalam bahasa lain, terjemahan tersebut tidak bisa disebut sebagai Al-Qur'an. Terjemah Al-Qur'an telah keluar dari definisi Al-Qur'an itu sendiri. Sebagaimana sifat *i'jaz* tidak bisa diterapkan pada terjemah Al-Qur'an, meskipun sang penerjemah ahli dalam bidang menyusun kata dan menjelaskan dalam rangkaian kata yang indah. Sebab definisi *i'jaz* adalah sesuatu yang keluar dari kebiasaan umat manusia, dan tidak ada satu pun manusia yang mampu menciptakan sesuatu hal di luar nalar manusia kecuali atas kekuasaan Allah.

Adapun perbedaan pendapat antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i terkait bolehnya membaca surat al-Fateha dengan terjemahan di waktu solat disebabkan karena karakter teks Al-Qur'an, yaitu berupa makna saja, tidaklah benar. Muhammad Sālim Abū Āṣī mengutip pendapat dari pengikut madhab Abu Hanifah, bahwa dibolehkan membaca terjemah dari surat al-Fateha hanya dikhususkan bagi orang-orang tidak mampu belajar surat al-Fateha. Dan dalam madhab Hanafi, membaca surat al-Fateha tidak bagian rukun, tetapi yang menjadi rukun adalah membaca, lebih umum dibandingkan membaca surat al-Fateha ataupun lainnya. Membaca fateha dalam madhab Hanafi hukum wajib, tidak fardhu. Oleh sebab itu, tidak membatalkan solat apabila tidak membaca solat bagi madhab mereka.<sup>34</sup>

Tokoh-tokoh madhab Hanafi juga mengatakan bahwa apabila ada pendapat yang mengatakan Al-Qur'an adalah bahasa persia, sesungguhnya pendapat tersebut telah berbenturan definisi Al-Qur'an, sebab dalam Al-Qur'an tidak ada bahasa Persia. Dan bolehnya solat dengan selain Al-Qur'an, karena Al-Qur'an adalah nama untuk kitab suci yang tersusun secara lafad dan maknanya.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Maqālatāni fi al-Ta'wīl*,...107-112

<sup>35</sup> Muhammad Amin bin Umar bin Abidin, *Syarah al-Manār li al-Alāmah al-Syābī*, (Pakistan, Idaratul Al-Qur'an wa al-Ulūm al-Islāmiyyah, 1997), 11; Kamaluddin Muhammad bin Abdul Wahid, *Al-Tahrīr fi Uṣūl al-Fikih*, (Mesir, Mustafa al-Bābī al-Halabi, 1932), 300



Lalu bagaimana dengan pendapat Muhammad Said Asymawi yang mengatakan bahwa aneka ragam bacaan Al-Qur'an adalah bukti Al-Qur'an diturunkan dalam bentuk makna saja? Pendapat ini menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī juga tidak bisa diterima. Sebab Al-Qur'an adalah kitab suci yang kata dan maknanya berasal dari Allah secara bersamaan. I'jaz Al-Qur'an tidak hanya dilihat dari segi makna saja, namun i'jaz Al-Qur'an dilihat dari susunan kata-kata Al-Qur'an yang tidak bisa ditirukan oleh manusia dari orang Arab di masa Nabi Muhammad Saw. hingga di masa sekarang. Oleh sebab itu, tidak boleh dikatakan kepada umat Islam bahwa Al-Qur'an datang dalam bentuk kata-kata, namun terbuka bagi siapa saja yang hendak mengungkapkan Al-Qur'an dengan kata-kata lain dan meninggalkan kata-kata aslinya. Dalam hadis yang masyhur dan mutawatir dikatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf, artinya dibolehkan membaca Al-Qur'an dengan macam-macam bacaan sebagaimana saat Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. setiap dari aneka ragam bacaan Al-Qur'an, semuanya, baik kata dan makna berasal dari wahyu Allah.<sup>36</sup>

Berdasarkan penjelasan ini, maka dapat dipahami bahwa dibolehkan membaca Al-Qur'an dengan beraneka ragam bacaan sebab seluruh aneka ragam bacaan bersumber dari wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Dan aneka ragam bacaan Al-Qur'an tidak bersumber dari pikiran, hawa nafsu, keinginan pribadi dari Nabi Muhammad Saw, melainkan semuanya dari Allah. Andaikan Al-Qur'an seperti yang diklaimkan maka Al-Qur'an kehilangan jati dirinya sebagai mukjizat Nabi Muhammad Saw. i'jaz bahasa Al-Qur'an, susunan kata-katanya tidak lagi mengandung *i'jaz*, karena setiap orang bisa mengubah sesuai kehendaknya. Inilah hal yang membedakan Al-Qur'an dengan kitab suci yang lain, yaitu Al-Qur'an diturunkan oleh Allah dalam bentuk kata-kata dan makna sekaligus, sedangkan kitab suci yang lain, hanya berupa makna saja.

Mengamati dan memperhatikan sikap Muhammad Sālim Abū Āṣī di atas terhadap pendapat dari Nasr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Said Asyamawi terhadap teks Al-Qur'an, pendapatnya terlihat moderat. Muhammad Sālim Abū Āṣī tidak terlihat mengkafirkan kedua pemikir tersebut seperti intelektual Dr. Abd Shabur Syahin. Muhammad Sālim Abū Āṣī tetap mempertahankan kritik ilmiah tanpa menyinggung status keimanan dari kedua pemikir tersebut. Ini salah satu bentuk moderat dari pemikiran Muhammad Sālim Abū Āṣī di dalam *ta'wīl al-maqāṣidi*.

## 2. Aspek Metodologis

Metodologi adalah ilmu yang membahas ilmu tentang metode. Dalam hal ini, membahas metode-metode yang dijadikan teori penafsiran Al-Qur'an. Semisal metode hermeneutik, metode tafsir isyari, dan metode tafsir batini. Teori tafsir, baik hermeneutik, tafsir isyari dan tafsir batini, adalah teori-teori tafsir yang menuai pro-kontra dalam wilayah keilmuan Islam. Lalu bagaimana tanggapan dari Muhammad Sālim Abū Āṣī dan di mana letak moderat *ta'wīl al-maqāṣidi* Muhammad Sālim Abū Āṣī apabila dilihat dari aspek metodologis?

---

<sup>36</sup> Muhammad Salim Abū Āṣī, *Maqālatāni fi al-Ta'wīl, ...113*

Seperti yang penulis uraikan di bab II, bahwa jenis hermeneutik dibagi menjadi tiga kategori, yaitu hermeneutik objektif atau teoritis, hermeneutik subjektif atau filosofis, dan hermeneutik kritis. Namun ada jenis hermeneutik lain, tetapi tidak masyhur istilahnya, yaitu hermeneutik moderat. Hermeneutika moderat ini mengacu kepada Paul Ricoeur, sebab konsep hermeneutiknya dianggap bisa menggabungkan dua metode hermeneutik dari teoritis dan subjektif. Hal sama juga terjadi tradisi *ta'wīl*. *Ta'wīl* terbagi menjadi tiga bagian, yaitu *ta'wīl* objektif, *ta'wīl* subjektif dan *ta'wīl* moderat. *Ta'wīl* mengaju kepada Abdul Qahir al-Jurjani yang dianggap mampu menjembatani penggunaan *ta'wīl* secara komprehensif.<sup>37</sup>

Muhammad Sālim Abū Āṣī juga demikian, bersikap moderat dalam metode tafsir *isyāri* dan tafsir *batiniyah*. Sikap ini muncul sebab kelompok orientalis berpendapat bahwa status dari tafsir *isyāri* dan tafsir *batiniyah* mempunyai kedudukan yang sama dan tidak ada beda. Mereka menuduh bahwa tafsir kaum sufi sama dengan tafsir alegoris, seperti kaum *bathiniyah*. Mereka menuduh kaum sufi berbohong atas tafsirnya. Kemudian Muhammad Sālim Abū Āṣī mencoba memberikan penjelasan tentang perbedaan keduanya tanpa memihak terhadap salah satu penafsir. Tuduhan ini disematkan, umumnya oleh kaum orientalis.

Misalnya tuduhan orientalis terhadap imam Alusī di dalam kitabnya *Rūḥu al-Ma'ānī* tentang ayat yang menjelaskan pertemuan dua air di laut, yaitu ayat *majma'a al-bahraini* 60-65. Imam Alusī menafsirkan kata *majma'a al-bahraini* dengan bertemunya wilayah guru atau syekh dengan wilayah murid, kata *al-ṣakhrāh* diartikan dengan nafsu, *al-ḥūt* diartikan dengan hati yang dicelupkan dengan cahaya cinta dunia beserta isinya, kata *al-safīnah* diartikan dengan syariah, tenggelamnya kapal ditafsirkan dengan hancurnya seorang utusan dari segi dahir namun tetap hatinya tetap dalam kondisi baik, kata *igrāq ahlihā* diartikan sebagai tenggelam dalam kesesatan, kata *al-gulām* diartikan dengan nafsu amarah, kata *qatluhu* diartikan dengan membunuh nafsu dengan cara bertirakat. Tafsir yang disampaikan oleh Imam Alusī ini dianggap sebagai kebohongan dalam penafsiran.

Ignaz Goldiher juga demikian dalam menuduh tafsir sufi sebagai tafsir yang penuh kebohongan. Seperti tafsir sufi terhadap Q.S Y'Āṣīn/36: 13, *waḍrib lahum matsalan aṣhaba al-Qoryati iżjāhā al-mursalūn*. Kata *al-mursalūn* diartikan sebagai jisim. Dalam jisim atau tubuh manusia terdapat tiga utusan, yaitu ruh, hati, dan akal. Namun menurut Ignaz Goldiher, tafsir ini dianggap tafsir batiniyah. Artinya mereka menyamakan antara tafsir isyari dan tafsir batini.<sup>38</sup>

Tuduhan tersebut kemudian ditanggapi oleh Muhammad Sālim Abū Āṣī dengan mengatakan seharusnya pembaca tidak terhanyut dengan tuduhan dari orientalis terhadap tafsir isyari sebagai tafsir batini, atau tafsir yang penuh kebohongan. Ilmu tasawuf, yang menjadi pondasi ilmu para sufi, hakekatnya adalah intisari dari ajaran Islam, ruh dari ajaran Islam. Memakmurkan alam tidak mungkin bisa dilakukan apabila manusia tidak mempunyai hati yang bersih, dan

---

<sup>37</sup> Ahmad Hifni, *Hermeneutika Moderat: Studi Teori Ta'wīl Abd Qahir al-Jurjāni dan Hermeneutika Paul Ricoeur*,..75-124

<sup>38</sup> Ignas Goldiher, terj. Muhammad Yusuf Musa Dkk, *Al-Aqīdah wa al-Syarīah fī al-Islām*, (Kairo, Daru al-Kātib al-Misr, 1946), 137-140

ilmu tasawuf mengajarkan manusia untuk mendidik hati dan melaksanakan segala perintah Allah dengan penuh cinta dan hati bersih disertai dengan akhlak yang baik. Hati yang bersih senantiasa tenang di hatinya karena selalu bersama Allah dan menerima segala ketetapan dan keputusan-Nya. Jiwanya selalu tunduk dan patuh menyembah kepada Allah dengan iman yang sesungguhnya. Ajaran tasawuf yang demikian, menjadi penyebab para ahli tasawuf mendapat cahaya dari Allah sehingga mampu memahami maksud-maksud tersembunyi dari teks Al-Qur'an tanpa harus berbenturan dengan makna dhahir teks. Mereka, ahli sufi, selalu berpegang pada kaidah-kaidah tafsir dan mampu menggunakan perangkat ilmu tafsir dengan baik. Mereka, ahli sufi, mempunyai kesadaran untuk tetap menggunakan metode ilmiah dalam menafsirkan Al-Qur'an agar tetap dijalan yang lurus. Salah satu contohnya adalah Imam Qusyairi dan Ibnu 'Ajibah.<sup>39</sup>

Guru besar Universitas Al-Azhar, syekh Muhammad Khidir Husain, pernah mengingatkan tentang perbedaan dari tafsir isyari dan tafsir batiniyah. Sesungguhnya pemilik tafsir isyari tidak bisa disebut sebagai kelompok batiniyah, yaitu kelompok yang mengedepankan makna esoteris teks, dibandingkan eksoteris. Ciri-ciri kelompok batiniyah menurut Syekh Muhammad Khidir Husain adalah memalingkan makna ayat yang *manqūl* maupun yang *ma'qūl* sesuai dengan tujuan mereka, dengan dalih bahwa makna tersebut adalah bagian dari kehendak Allah.<sup>40</sup>

Adapun ciri-ciri dari tafsir isyari, atau golongan sufi, mereka menafsirkan ayat Al-Qur'an sesuai yang dibawa oleh kata-kata Al-Qur'an dan menjadikan syariah sebagai pintu masuknya. Mereka tetap meyakini makna eksoteris teks, namun juga berusaha untuk memahami makna yang tersirat dari teks. Cara untuk memahami makna tersirat tersebut adalah dengan memperhatikan isyarat-isyarat yang terdapat dalam susunan kalimat teks Al-Qur'an, kemudian merenungkannya dan mengungkapkannya dalam bentuk pemikiran yang bisa dipahami oleh manusia. Selain merenungkannya makna teks, mereka juga membiasakan diri untuk selalu mengingat dan menyebut nama-nama Allah dalam hati dan pikiran mereka. Sehingga terbukala rahasia-rahasia tersembunyi dari ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>41</sup>

Misal lagi terkait konsep teks Al-Qur'an. Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya. Al-Qur'an dibentuk oleh budaya, sebab turunnya ayat Al-Qur'an untuk menjawab problem dan realitas masyarakat pada saat itu. Nasr Hamid Abu Zaid tidak sepekat dengan perpektif bahwa makna ada sebab diwujudkan oleh penafsir. Teks bersifat dialogis. Teks bergerak sesuai penafsiran yang digunakan oleh pembaca melalui petunjuk yang diperolehnya terhadap teks. Oleh sebab itu, pembaca perlu mengkaji kembali dari makna teks yang ditangkap pertama kali, karena makna tersebut ada kalanya berubah setiap waktu dan bergeser. Maka dari itu, dialektika antar makna pertama dan kedua dan seterusnya berfungsi untuk menghasilkan pemahaman yang

---

<sup>39</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *Min Mawāṭini al-Zalali fi al-Tafsīr al-Qur'an*,... 65

<sup>40</sup> Muhammad al-Khidr Khusayn, *balāḡatu al-Qur'ān*, (Suriah, Daru al-Nawādir, 2010), 27

<sup>41</sup> Muhammad Sālim Abū Āṣī, *'Ulūm al-Qur'an 'Inda al-Syaṭibī min Khilālī kitābihi al-Mufawaqāt*,..90

menyeluruh perlu dilakukan terus menerus. Proses demikian bisa melahirkan interpretasi teks yang kreatif dalam mendialogkan makna lama dan baru untuk kemaslahatan era baru.

Teks bersifat bebas. Teks tidak terikat kekuasaan apapun, kecuali kuasa epistemologi. Kekuasaan tekstual tidak bisa digeser menjadi kekuasaan kultural sosiologis, kecuali ada kepentingan kelompok dibelakangnya. Oleh sebab itu, dalam pembacaan teks, nalar rasional perlu diendapkan untuk membebaskan kepentingan-kepentingan kelompok tertentu. Seorang pengkaji harus bisa melepaskan diri dari penundukkan teks dari kepentingan ideologis-subjektif. Ada tiga level makna yang perlu diperhatikan oleh pengkaji teks keagamaan. Pertama, makna sebagai fakta yang menunjuk pada peristiwa sejarah. Makna dalam bentuk ini tidak bisa ditafsirkan secara metaforis. Kedua, makna sebagai fakta historis dan bisa ditafsirkan secara historis. Ketiga, makna yang bisa diperluas jangkauannya dengan mengacu *dilālah* atau signifikansi yang bisa dikembangkan dan ditafsirkan sesuai kebutuhan berdasarkan konteks sosia-kultural di saat teks tersebut lahir.<sup>42</sup>

Muhammad Sālim Abū Āṣi menanggapi konsep teks tersebut dengan mengembalikan kepada entitas Al-Qur'an sebagai kitab suci yang mengandung mukjizat. Konsep teks yang digagas oleh Nasr Hamid Abu Zaid mungkin bisa diterapkan pada teks sastra, namun tidak bisa diterapkan pada teks Al-Qur'an. Andaikan konsep tersebut diterapkan sebagai teori pembacaan Al-Qur'an, di mana letak i'jaz Al-Qur'an? Apakah teks Al-Qur'an yang dibentuk oleh sistem budaya Arab dihasilkan dari metode kebahasaan saja?!

Pendapat Muhammad Sālim Abū Āṣi di atas diperkuat dengan pernyataan dari Ali Harb yang mengatakan bahwa Nasr Hamid Abu Zaid hanya membatasi kajian teks Al-Qur'an kepada metode linguistik saja, tidak mencakupi metode yang lain. Padahal teks Al-Qur'an bersifat luas. Mengembalikan teks Al-Qur'an sebagai teks sastra justru bisa memperkaya ruang *ta'wīl*, pembaharuan-modern, kebudayaan yang mempengaruhi kebudayaan Arab dan kebudayaan kemanusiaan.<sup>43</sup>

Melihat sikap demikian, menunjukkan Muhammad Sālim Abū Āṣi adalah pemikir yang menerima pembaharuan terhadap ilmu-ilmu Islam, namun membatasi keberadaan teks Al-Qur'an sebagai teks ilmiah saja, mempersempit ruang teks Al-Qur'an sendiri. Kemoderatan Muhammad Sālim Abū Āṣi ditunjukkan dengan mengutip pendapat dari Ali Harb yang statusnya adalah pemikir kontemporer yang mengadopsi teori tafsir dari Barat. Selain daripada itu, analisa Muhammad Sālim Abū Āṣi kental sekali dengan usul fikih, ilmu al-Qur'an dan ilmu lain yang diperoleh dari gurunya.

### 3. Aspek Politik

Semenjak revolusi yang terjadi pada tanggal 25 Januari 2011, Al-Azhar mewajibkan kepada semua para mahasiswanya dan para pengikutnya untuk tidak ikut campur terhadap aksi demonstrasi di bundaran Tahrir. Sebab menurut fatwa

---

<sup>42</sup> Nasr Hami Abu Zaid, *Naqd al-Khitāb al-Dīni, ..120-121*

<sup>43</sup> Muhammad Salim Abū 'Āṣi, *Maqālatāni fi al-Ta'wīl, ..106*; Ali Harb, *Naqdu al-Nās*, (Maroko, Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-Arabi, 2005), 208-209

al-Azhar bahwa aksi demonstrasi di Tahrir adalah melanggar syariah, tidak taat kepada pemimpin dan menimbulkan fitnah. Namun himbuan ini tidak semuanya menyepakatinya, sehingga menimbulkan friksi di kalangan internal Al-Azhar, seperti Muhammad Rafi al-Tahtawi mengundurkan diri dari jabatannya, yaitu juru bicara resmi al-Azhar.<sup>44</sup>

Sikap Al-Azhar yang diwakili oleh Grand Syekh Ahmad Tayyib punya tujuan agar tidak terjadinya mara bahaya yang lebih besar dengan berkumpulnya para demonstran, sehingga mencegah pertumpahan darah dan bisa menenangkan situasi. Namun pada sisi lain, pasca peristiwa tersebut, Grand Syekh Ahmad Tayyib mewadai para pemuda yang melakukan revolusi dan mengontrol mereka agar senantiasa menggunakan akal sehat. Hal ini menunjukkan sikap al-Azhar yang selalu mendahulukan politik keumatan untuk kemaslahatan bersama.

Arus politik Al-Azhar sebagai lembaga keagamaan yang mendasarkan setiap pendapatnya terhadap ilmu agama, mempengaruhi pendapat Muhammad Sālim Abū Āṣi dalam hal berpolitik. Muhammad Sālim Abū Āṣi menolak kekerasan dan teroris. Muhammad Salim Abū Āṣi mengedepankan kemaslahatan umat bersama. Oleh sebab itu, gerakan Ikhwan dan salafiyah di Mesir adalah bid'ah dalam tubuh umat Islam. Karena keduanya menjadi agama sebagai politik identitas untuk mencapai kekuasaan. Mengedepankan kemaslahatan bersama dan tidak menjadikan agama sebagai politik identitas adalah bentuk moderat *ta'wīl al-maqāṣidi* Muhammad Sālim Abū Āṣi

Contoh moderat lain dari segi aspek politik *ta'wīl al-maqāṣidi* Muhammad Sālim Abū Āṣi adalah tentang hak wanita dalam menjabat sebagai pemimpin negara. Ada dua pandangan terkait hak wanita menjabat sebagai pemimpin negara. Pertama, pendapat yang mengharamkan. Kedua, pendapat yang membolehkan. Dalil yang digunakan adalah hadis Nabi Muhammad Saw. yang mengatakan bahwa suatu kaum tidak akan sukses apabila mewakilkan urusan mereka kepada pemimpin perempuan (*lan yaflaha qaumun wallaw amrahum imratan*).

Berdasarkan dari hadis tersebut, para intelektual modern berpendapat bahwa wanita diperbolehkan memimpin suatu negara dan menjabat menjadi seorang pemimpin umum. Sedangkan hadis nabi tersebut ditafsirkan sebagai satu kondisi tertentu yang menceritakan keadaan kaum yang tidak terdidik sehingga mewakilkan kepimpinannya kepada wanita menjadi penyebab hancurnya sebuah negara seperti kisah seorang raja Persia meninggal dan mewakilkan kepimpinannya kepada putrinya dan menyebabkan runtuhnya kerajaan Persia. Hadis nabi tersebut adalah menjelaskan kisah raja Persia ini.

Menurut intelektual modern, ketika awal *fathu al-Islām* ke wilayah-wilayah Persia, situasi di Persia masih dipenuhi tradisi paganisme. Keluarga dari pihak kerajaan tidak mengenal sistem musyawarah dan melarang masyarakat untuk menyelesaikan pendapat raja, serta setiap individu mempunyai hubungan sosial yang buruk. Seseorang bisa membunuh ayah, saudaranya dan keluarganya dengan cara yang licik demi kekuasaan. Hal inilah yang menyebabkan kerajaan Persia hancur. Oleh sebab itu, nabi Muhammad Saw. menyabdakan demikian berdasarkan kasus

---

<sup>44</sup> Muhammad Anas dan Yon Machmudi, *Perbedaan Pandangan Politik antara al-Azhar dan Ikhwan al-Muslimin dalam Merespon Kudeta Militer Tahun 2013...*, 192

tersebut sebagai perumpamaan. Namun ada beberapa kerajaan yang dipimpin oleh wanita, tapi sejatara, misalnya adalah kerajaan Bilqis dan kerajaan Inggris. Berdasarkan kenyataan ini, maka pemimpin perempuan adalah sesuatu yang dibolehkan oleh syariah.

Menanggapi pendapat ini, Muhammad Sālīm Abū ‘Āṣī menggunakan pendapat ahli hadis yang mengatakan bahwa hadis tersebut bersifat umum. Kata kaum dalam susunan kalimat hadis tersebut maknanya mencakupi arti kaum Persia, kaum Romawi, kaum Arab dan kaum lainnya dari penduduk bumi. Hal yang sama juga kata *imra'ah* bersifat umum. Kata tersebut maknanya mencakupi putri raja atau penerus dari putri-putri raja setelahnya. Melihat dari sudut pandang apapun, signifikansi makna hadis tersebut adalah tiada kebaikan bagi suatu masyarakat atau kaum yang dipimpin oleh seorang wanita dan mereka tidak akan menjadi negara yang berhasil. Andaikan Nabi menghendaki maksud khusus atas hadis tersebut, tentunya Nabi Muhammad Saw. memberikan *qayyid* sehingga hadis tersebut tidak bersifat umum.

Dari susunan kalimat, hadis tersebut menggunakan rangkaian kata dari huruf *nāfi* dalam *fiil mudhāri'* yaitu kata *lan yuflihū*. Namun rujukan dhamir hanya kembali kepada penduduk Persia saja dengan menggunakan sebab-sebab historis hadis sebagai *takhṣīs*. Namun apabila dicermati lebih mendalam, susunan huruf nafi di kalimat nakirah oleh para pakar usul fikih dan bahasa Arab berfaedah sebagai makna umum. Hal yang sama juga berlaku dalam kata *imro'ah*, juga mempunyai makna umum karena terbentuk kata nakiroh yang bersandingan dengan huruf nafi. Oleh sebab itu, mengartikan hadis tersebut hanya arti kaum persia saja tentu kurang tepat, karena menyalahi prosedur bahasa Arab dan usul fikih.

Atas keterangan demikian, maka dapat dipahami bahwa pernyataan Nabi Muhammad Saw. tentang tidak beruntungnya sebuah masyarakat yang dipimpin oleh seorang wanita, menunjukkan keumuman dari hukum syariah. Dari hukum syariah tersebut diputuskan bahwa wanita tidak boleh menjadi pemimpin tertinggi dalam sebuah negara.

Dalil yang mengatakan bahwa negara Inggris dan Bilqis menjadi makmur sebab dipimpin oleh seorang wanita, tidak seimbang logikannya. Sebab membandingkan pemimpin wanita yang sudah terdidik sebagai pemimpin dengan pemimpin laki-laki yang tidak terdidik sebagai pemimpin. Tentunya, wanita yang sudah terdidik sebagai pemimpin, mempunyai sikap lebih baik dalam mengelola negara dibandingkan laki-laki yang tidak dididik sebagai pemimpin. Oleh sebab itu, menurut Muhammad Sālīm Abū ‘Āṣī contoh tersebut tidak seimbang apabila dijadikan argumentasi pemimpin wanita lebih baik dibandingkan laki-laki.

Selanjutnya kesalahan analisa atas hadis tersebut adalah mengatakan bahwa susunan *nāfi* dalam hadis tersebut tidak bisa dikatakan mendekati jumlah *Insyā'iyyah* dan tidak juga bisa dikatakan sebagai jumlah *khbariyyah*. Padahal *ijma'* ulama mengatakan bahwa susunan nafi pada teks hadis tersebut mengandung *dilālah al-īma'*. *Dilālah al-īma'* ini menunjukkan sebuah arti kenyataan yang pasti terjadi, tidak sekedar imajinasi. Dengan arti kata, bahwa seseorang mewakilkan urusannya kepada wanita sebagai pemimpin tertinggi maka kehidupannya tidak akan bahagia. Meskipun kepemimpinan utama tidak bisa diberikan kepada wanita,

Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī tidak mengingkari bahwa wanita yang dididik dengan baik akan menjadi pemimpin yang baik.

Berdasar dari penjelasan di atas, bisa dipahami betapa moderatnya Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī dalam menyikapi politik agar tidak terjebak pada politisasi agama. Yakni menjadikan al-Qur’an ataupun hadis sebagai pembenaran atas nafsunya untuk mencapai tujuan politik. Seperti memahami hadis tentang masalah *imamah* seorang wanita yang menjadi wilayah *khilafiyah* dari setiap ulama.

#### 4. Aspek Isu Kontemporer

Banyak isu kontemporer yang menjadi topik pembicaraan oleh para intelektual muslim. Topik-topik yang menjadi wacana oleh kalangan intelektual temanya beragam sekali. Di antaranya yang sering dibicarakan adalah tentang negara Islam, kesetaraan gender, poligami, jihad dan teroris, nasionalisme, kebebasan, modernitas dan kemajuan ekonomi. Namun pada pembahasan di aspek isu kontemporer ini, penulis hanya mengkaji dua contoh, yaitu jihad dan poligami.

Pertama, jihad selalu disuarakan oleh kelompok radikalisme untuk menyerang kelompok minoritas non-muslim. Penyerangan mereka terhadap kaum minoritas sebab didasari sebuah paradigma bahwa jihad adalah salah satu jalan mendapat tiket menuju surga-Nya Allah. Maka wajib hukumnya jihad melawan non muslim. Framing tersebut digunakan oleh kelompok-kelompok teroris untuk selalu menyuarakan jihad sebagai jalan menuju surga kepada “calon pengantin”. Para kaum eskrimis mengartikan jihad hanyalah berperang. Sehingga melahirkan perpesktif bahwa Islam adalah perang. Menanggapi isu jihad tersebut, Muhammad Sālim Abū Āṣī mengatakan bahwa umumnya, ulama memahami disyariatkan jihad adalah setelah hijrahnya Nabi Muhammad Saw. ke Madinah. Menurut Muhammad Sālim Abū Āṣī, pendapat demikian kurang tepat, sebab mereka membatasi makna jihad hanya berperang saja. Tidak perlu diragukan lagi, memang benar, bahwa diperintahkan berperang melawan kaum musyrikin terjadi setelah menetap di Madinah, tapi banyak juga yang melupakan bahwa ketika Al-Qur’an yang diturunkan di Makkah atau fase *Makkiyah*, Al-Qur’an sudah berbicara tentang jihad, seperti Q.S al-Nahl/15: 110; *ṣumma inna rabbaka lilladīna hājarū min ba’di mā futinū ṣumma jāhadū wa ṣabarū inna rabbaka min ba’dihā lagafūru al-raḥīm*. Dan Al-Qur’an juga membicarakan pada Q.S al-Furqan/25: 52; *falā tuṭi’i al-kāfirīna wa jāhidhum bihī jihādan kabīra*, pada ayat al-Furqan tersebut, dhamir *bihī* kembali kepada Al-Qur’an. Oleh sebab itu, perintah jihad untuk Nabi Muhammad ketika berada di Makkah adalah hal jelas. Lalu apa maksud kata jihad di sana?

Muhammad Sālim Abū Āṣī menjawab bahwa tidak mungkin maksud dari kata jihad di ayat tersebut adalah berperang, sebab perintah berperang hanya turun ketika di Madinah. Maka maksud dari kata jihad pada ayat tersebut adalah jihad dakwah, yaitu berdakwah terhadap orang-orang kafir setiap hari agar masuk ke agama Islam. seperti sabda Nabi Saw. keutamaan yang paling dalam jihad adalah mengucapkan kalimat yang benar di hadapan pemimpin yang lalim.

Berdasarkan dari uraian tersebut, dapat dipahami bahwa arti jihad adalah perjuangan mendakwahkan Islam kepada kaum musyrikin di Makkah. Mereka,

kaum musyrikin adalah sahabat dan keluarga Nabi Muhammad Saw. oleh sebab itu, nabi Muhammad Saw. diperintahkan untuk bersabar menghadapi segala caci maki dan siksaan dari mereka. Namun kaum ekstrimis hanya menafsirkan kata jihad dengan berperang, padahal apabila ditelisik lebih jauh, kata jihadi bisa bermakna melawan nafsu dan berdakwah. Sikap moderat ini adalah bagian dari ejawantah *ta'wīl maqāsid* Muhammad Sālim Abū Āṣī.

Kedua, contoh corak moderat Muhammad Sālim Abū Āṣī selanjut adalah terkait tentang poligami. Umumnya orang-orang melegalkan poligami berdasarkan ayat Al-Qur'an. Sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok tekstualis yang memahami Al-Qur'an Q.S al-Nisa'/4: 3, sebagai dalil dibolehkannya poligami. Namun dalam pandangan Muhammad Sālim Abū Āṣī menyatakan bahwa hukum poligami, aslinya tidak ada ayat dalam Al-Qur'an secara mutlak. Poligami asal usulnya berkaitan dengan anak-anak yatim kemudian *dīqiyaskan* dengan kebutuhan yang lain. Dan poligami memerlukan syarat-syarat tertentu agar diperbolehkan poligami, yaitu bersikap adil. Apabila syarat adil tidak dipenuhi, maka hukumnya haram bagi seseorang untuk poligami. Kemudian ayat-ayat Al-Qur'an tersebut menyebut monogomi sebagai hukum asli kemudian menyebut poligami sebagai kebutuhan sekunder. Namun apabila seseorang berpikir bahwa poligami menjadi kebutuhan, maka tidak menjadi masalah apabila berpoligami, tapi dengan syarat harus bersikap adil terhadap segala kebutuhan istri-istrinya.<sup>45</sup>

Demikianlah uraian tentang sisi-sisi moderat dari *ta'wīl al-maqāsid*nya Muhammad Sālim Abū Āṣī. Muhammad Sālim Abū Āṣī selalu berusaha untuk bersikap objektif dalam menyikapi masalah-masalah perbedaan pendapat. Pendapatnya selalu mengambil jalan-jalan tengah dan berusaha untuk bersikap ilmiah. Tidak ada dalam pendapatnya yang melabeli lawan kritiknya dengan stigma kafir. Keberhasilan Muhammad Sālim Abū Āṣī bersikap demikian, karena penguasaannya terhadap ilmu pengetahuan, khususnya dalam bidang tafsir. Sehingga pemikirannya terlihat baru meski dalam bahasa lama.

---

<sup>45</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=pRtrE62zu14>



## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan dan uraian di bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa *Ta'wīl al-Maqāṣidi* yang ditawarkan oleh Muhammad Sālim Abū 'Āṣī lahir dari ketidakpuasan terhadap wacana Barat yang mendominasi perkembangan ilmu-ilmu keislaman di Mesir. Kemajuan dan kontekstualisasi ajaran Islam tidak harus melepaskan pengetahuan Islam dari sumbernya, yaitu wahyu. Wahyu selama ini tidak bertentangan dan ilmu-ilmu modern dalam tradisi keilmuan Islam, namun di era modern, wahyu dan sakralitas dianggap pengambat kemajuan. Sehingga kemunduran dan ketertinggalan masyarakat Islam dilemparkan kesalahannya kepada ilmu-ilmu tradisional yang dianggap tidak rasionalis dan tidak modern.

Menyikapi hal demikian, Muhammad Sālim Abū 'Āṣī mengkritisi tafsir-tafsir kontemporer yang mengadopsi metode Barat. Muhammad Sālim Abū 'Āṣī menghargai penggunaan metode Barat sebagai alat untuk mengkontekstualisasi ajaran Islam, namun juga menyayangkan apabila pembaharuan yang dilaksanakan menghancurkan dan menjauhkan ajaran Islam dari sumbernya. Dari penjelasan dan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa :

1. Relasi kuasa yang melatar belakangi lahirnya epistemologi *ta'wīl maqāṣidi* Muhammad Sālim Abū 'Āṣī adalah:
  - a. Merebaknya penggunaan metode Barat di Mesir tidak bisa dilepaskan dari peran penjajah Prancis dan Inggris yang berusaha mengatur kedaulatan negara Mesir. Negara Mesir yang lemah dalam segala bidang, tidak bisa menolak perintah dari negara adikuasa tersebut. Sehingga kekuasaan penjajah ini menumbuhkan skeptis pada generasi muda atas ajaran dan tradisi intelektual Islam sendiri, dan menjadi pendorong dalam diri mereka untuk mengadopsi metode keilmuan dari Barat agar bisa mengembalikan kejayaan agama Islam dan meninggalkan warisan intelektual Islam.
  - b. Maraknya penerjemahan karya-karya dari Barat ke dalam Bahasa Arab di Mesir, dan adanya dukungan dana dari pemerintah Mesir dalam penerbitan, sehingga menjadikan harga buku-buku tersebut terjangkau untuk semua lapisan di Masyarakat. Hal ini juga menjadi salah satu faktor menyebarkan pengaruh keilmuan Barat lebih diminati oleh pemuda dan intelektual di Mesir. Sehingga dominasi Barat atas dunia Islam di Mesir berjaya.
  - c. kontrol pemerintah Mesir terhadap lembaga pendidikan al-Azhar menyebabkan wacana yang dipublikasikan oleh kader-kader al-Azhar tidak mendapatkan ruang di publik. Al-Azhar selalu dianggap tertinggal dan tidak representatif sebagai contoh pembaharuan pemikiran Islam. Namun kontrol pemerintah dan dominasi wacana Barat di Mesir mendorong lahirnya wacana *ta'wīl al-maqāṣidi* dari

- Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī sebagai protes penyebaran wacana tersebut.
- d. ta’wīl al-maqāṣidi lahir dari perpaduan ilmu al-Qur’an, usul fikih, ilmu bahasa, maqāṣid al-syarīah, ilmu fikih dari empat madhab dan ilmu kalam. Hal ini berdasarkan fakta sejarah yang melingkupi Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī yang mempunyai guru dari berbagai bidang ilmu-ilmu keislaman sehingga menjadikannya sebagai seorang intelektual yang menguasai dari berbagai bidang ilmu pengetahuan Islam dari ilmu bahasa, fikih empat madhab, usul fikih, ilmu maqāṣid, ilmu al-Qur’an, ilmu kalam, hingga pemikiran kontemporer. Kemampuannya dalam mengelola sumber pengetahuan tersebut melahirkan ta’wīl al-maqāṣidi sebagai respon atas menjamurnya metode Barat, khususnya hermeneutik sebagai metode modern untuk mengembangkan ilmu Islam. Namun pada sisi lain, metode Barat tersebut menghancurkan ajaran Islam dari dalam.
2. Posisi moderat Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī dalam mengkritik hermeneutik adalah:
    - a. Mampu menawarkan metode *ta’wīl al-maqāṣidi* sebagai salah satu metode klasik namun bersubstansi kontemporer sehingga bisa menempatkan Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī sebagai salah satu tokoh Islam yang moderat.
    - b. Wacana pemikirannya adalah menyeimbangkan peran dari sumber riwayat, atau dikenal sebagai sumber naqli dengan sumber dari akal atau rasional. Selain dari dua sumber tersebut, Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī juga mengakui makna teks yang bersifat dhāhir dan bāṭin. Hasil dari pemikiran moderat ini, tidak lain, karena pengaruh metode ta’wīl al-maqāṣidinya yang bertujuan untuk mengungkap maksud dari al-Qur’an sebagai petunjuk umat manusia agar bisa hidup seimbang dan bahagia baik di dunia maupun di akhirat.

## B. Saran

Penelitian *ta’wīl al-maqāṣidi* hanya langkah awal untuk membuka wacana metode alternatif dari pemikiran-pemikiran yang moderat. Pemikiran yang tetap mempertahankan tradisi turast dan terbuka dalam mengadopsi metode luar tradisi Islam. Sehubungan tawaran dari wacana tersebut, ada beberapa saran yang perlu dipahami bagi peneliti selanjutnya, di antaranya:

1. Penulis menghimbau kepada para pengkaji untuk memperhatikan dengan hati-hati perbedaan epistemologis ilmu-ilmu Islam dengan ilmu-ilmu Barat. Tidak semata, metodologi yang dibangun di Barat berhasil untuk diterapkan dalam kajian ilmu keislaman. Karena pemahaman yang dangkal terhadap suatu istilah bisa menyebabkan tumpang tindih antara kebenaran yang dibawa Islam dengan kebenaran ilmiah. Peneliti juga perlu menguasai ilmu-ilmu Islam yang diajarkan secara mutawatir, tidak hanya dari membaca buku, tapi berasal harus bersumber dari diskusi dengan ahlinya. Karena terkadang dalam tradisi ilmu Islam, suatu istilah mempunyai pengucapan sama, namun berbeda

artinya. Terutama mengkaji Muhammad Sālim Abū Āṣī, dalam satu sisi dianggap sebagai penerus imam Ghazali, namun dari sisi lain, sisi background keilmuannya, Muhammad Sālim Abū Āṣī mengikuti madhab fikih dan usul fikih Hanafi. Tentu epistemologi antara Syafiiyah dan Hanafiyah berbeda. Namun Muhammad Sālim Abū Āṣī mampu menggunakan kedua secara bersamaan sebagai alat analisa. Oleh sebab itu, bagi para peneliti Muhammad Sālim Abū Āṣī perlu memperhatikan hal tersebut.

2. Perbedaan menganalisa dari Muhammad Sālim Abū Āṣī dengan pemikir kontemporer, juga perlu dipahami sejak awal untuk para peneliti. Tradisi kritik intelektual di Universitas tidak pernah lepas dari analisa per kata hingga per kalimat. Kemudian baru menganalisa dari segi metode secara umum. Sedangkan dalam literatur Barat dan modern, lebih mengedepankan analisa metodologis. Sehingga hasilnya akan berbeda dari analisa keduanya. Intelektual seperti Muhammad Sālim Abū Āṣī tidak tertarik istilah baru, sedangkan bangunan pemikirannya terlihat baru, seperti kerangka pemikir modern. Oleh sebab, saran penulis, peneliti tidak boleh terjebak istilah, sebab bisa menimbulkan mis-interpretasi. Penulis menyarankan perlu mengkaji terlebih dahulu perbedaan metodologi kedua tradisi untuk menghasilkan kesimpulan yang utuh.
3. Kajian *ta'wīl Al-maqāṣidi*, termasuk hal baru dalam dunia tafsir teks. Kontruksnya seperti bangunan hermeneutik, namun tetap mempertahankan sisi tradisional dalam analisisnya. Banyak orang mengira bahwa *ta'wīl al-maqāṣidi* adalah penerjemahan terhadap hermeneutik dan tafsir *al-maqāṣidi*. Namun ternyata ketiganya mempunyai sisi-sisi berbeda. *Ta'wīl al-maqāṣidi* dalam konsep Muhammad Sālim Abū Āṣī adalah penggabungan dari berbagai metode usul fikih dan ilmu tafsir, maka saran bagi peneliti *ta'wīl al-maqāṣidi*, hendaknya mengkaji lebih dalam relasi metode usul fikih, tafsir Al-Qur'an dan ilmu-ilmu lainnya, untuk menemukan momentum ilmiah, sehingga bisa keluar dari jebakan teologis dan ideologis.

## DAFTAR PUSTAKA

### Sumber Primer

- Asi, M. S. (2005). *Ulūm Al-Qur'an 'Inda al-Syatibi min Khilālihi al-Muwafaqat*. Kairo: Dar al-Bashair.
- Āṣī, M. S. (2015). *Maqālatāni fī al-Ta'wīl Ma'ālimu fī al-Manhaj wa Rasdhu li al-Inḥirāf*. Kairo: Dar Imam al-Razī.
- Asi, M. S. (2016). *Maqālāt al-Ta'wīl fī al-Manhaj Warasdu Lilinhiraf*. Kairo: Dar Imam Ar-Razī.
- Asi, M. S. (2019). *Min Mawātini al-Zilali fī Tafsīr Al-Qur'an* . Kairo: Maktabah Wahbah.
- Āṣī, M. S. (2021). *Al-Mustasfa fī 'Ulūm Al-Qur'an*. Kairo : Maktabah Wahbah.
- Asi, M. S. (2021). *Manāsyiun al-Dilālah fī Al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Dar al-Muharam.
- Asi, M. S. (tt). *Lā Raiba Fīh Naqdu Auham Haula Al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Dar al-hadm.

### Sumber Buku Sekunder

- Abdullah, B. M. (2009). *Al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'an* . Lebanon: Maktabah Aṣriyah.
- Al-Ansory, Z. b. (2007). *Lubbu al-Usūl* . Yaman: Dar Al-Zahabi.
- al-Asfihani, R. (2009). *Al-Mufradāt fī 'Ulūm Al-Qur'an*. Damaskus: Dar Al-Qolam.
- al-Asfihani, R. (2009). *Al-Mufradāt fī 'Ulūm Al-Qur'an*. Damaskus: Dar Al-Qolam.
- al-Atiq, S. (1989). *Al-Tafsīr wa al-Maqāsid 'inda al-Syaikh Muhammad Al-Thahir bin Asyur*. Tunisia: Dar Al-Sanābil.
- Al-Bana, H. (2004). *Maqāsid Al-Qur'an*. Kuwait: Dar Wasīqah.
- Al-Bana, J. (2008). *At-Tafsīr Al-Qur'an baina* . Kairo: Dar Suruq.
- al-Ghazali, M. (2008). *al-Mustasfā*. Madinah Munawaroh: Syirkah Al-Madinah Al-Munawwarah.
- Alhana, R. (2014). *Menimbang Paradigma Hermeneutika dalam Menafsirkan Al-Qur'an*. Surabaya: PT. Revka Petra Media.
- al-Hasaniy, I. (1995). *Nazariyyah al-Maqāsid 'inda Al-Imām Muhammad Al-Thāhir bin 'Asyur*. Virginia: Al-Ma'had al-Islāmiy li al-Fikr al-Islāmiy.
- Helim Abdul, (2019) *Maqāsid al-Sharī'ah versus Uṣūl al-Fiqh*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar,13
- al-Khadimi, N. M. (2001). *Ilmu al-Maqāsid al-Syarāh* . Riyad: Maktabah al-'Abikin.
- al-Qattan, M. K. (1995). *Mabāhis fī Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah.

- Al-Saef, K. b. (2015). *Zāhiratu al-Ta'wīl al-Hadīсах fī al-Fikri al-Arabīy*. Jeddah: Markaz al-Ta'šīl li al-Dirāsah al-Buḥūs.
- Amin, A. (1975). *Zuhrul al-Islām*. Kairo: Dar al-Nahdhah.
- Arkoun, M. (1998). *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*. Bandung : Pustaka.
- Asyur, F. (1970). *Al-Tafsīr wa Rijāluhu*. Mesir: Majma Buḥūs al-Islāmiy.
- Asyur, M. T. (1997). *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dar Sahnūn.
- Asyur, M. T. (2011). *Maqāsid Syarīah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnāniy.
- Attamimi, F. (2012). Hermeneutika Gadamer dalam Studi Teologi Politik. *Jurnal Hunafa Studia Islamika*, 278-279.
- Auda, J. (2013). *al-Ijtihād al-maqāšidi mina al-Tasawwuri al-Uṣūlī ilā al-Tanzīl al-'Ilmī*. Beirut: Syabakah al-Arabiyah li al-Abḥās wa al-Nasyar.
- Aziz, A. K. (2017). *Falsafah al-Ta'wīl 'Inda Abī Ḥayān al-Tauhīdī*. Kairo: Al-Haiyah Al-Misriyyah Al-Ammah.
- Bagdadi, A. H. (2007). *Hermeneutika Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani.
- Baha, '. (1995). *Al-Kalām 'alā al-Kalām Qirāatu fī Fikri Abī Hayyan al-Tawhidi*. Kairo: Haiyah Ammah.
- Asyur, M. T. (1997). *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dar Sahnūn.
- Asyur, M. T. (2011). *Maqāsid Syarīah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnāniy.
- Attamimi, F. (2012). Hermeneutika Gadamer dalam Studi Teologi Politik. *Jurnal Hunafa Studia Islamika*, 278-279.
- Auda, J. (2013). *al-Ijtihād al-Al-maqāšidi mina al-Tasawwuri al-Uṣūlī ilā al-Tanzīl al-'Ilmī*. Beirut: Syabakah al-Arabiyah li al-Abḥās wa al-Nasyar.
- Aziz, A. K. (2017). *Falsafah al-Ta'wīl 'Inda Abī Ḥayān al-Tauhīdī*. Kairo: Al-Haiyah Al-Misriyyah Al-Ammah.
- Bagdadi, A. H. (2007). *Hermeneutika Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani.
- Baha, '. (1995). *Al-Kalām 'alā al-Kalām Qirāatu fī Fikri Abī Hayyan al-Tawhidi*. Kairo: Haiyah Ammah.
- Bleicher, J. (1980). *Contemporary Hermeneutic as Method Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Darīni, F. (2013). *al-Manāhij al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihad bi al-Ra'yi fī al-Tasyri' al-Islāmi*. Lebanon: Muasasah al-Risālah.
- Darīni, F. (2013). *al-Manāhij al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihad bi al-Ra'yi fī al-Tasyri' al-Islāmi*. Lebanon: Muasasah al-Risālah.
- DKK, S. M. (2008). *Qirāat Mu'aṣarah fī al-Naṣ Al-Qur'anī*. Beirut: Maktabah Mukmin Quraish
- Dkk, S. S. (2003). *Hermeneutika Al-Qur'an Madzhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika.
- Dzahabi, H. (1976). *tafsir al-Mufasssīrūn*. Beirut: Dar al-Fikkr.

- Dzahabi, M. H. (2000). *Al-Tafsīr al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Esack, F. (1997). *Qur'an, Liberation, Pluarism: An Islamic Perpesctive of Interreligious Solidarity Against Oprression*. Oxford: Oneworld.
- Esack, F. (2000). *Membebaskan yang Tertindas Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*. Bandung: Mizan.
- Faiz, F. (2002). *Hermeneutika Qur'ani antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qolam.
- Imarah, M. (2002). *al-Tafsīr al-Maraksī li al-Islām*. Kairo: Daru al-Suruq.
- Imarah, M. (2006). *Qirō'ah al-Nash al-Dīnī*. Kairo: Maktabah Syuruq al-Dauliyah.
- Khusain, M. K. (2010). *Balāghatu Al-Qur'an*. Suriah: Dar Nawadir.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics Interpretation Theory in Shleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Nortwestern University Press.
- Palmer, R. E. (2016). *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka pelajar.
- Qordhowi, Y. (2000). *Kaifa Nata'amalu Ma'a Al-Qur'an Al-Adzīm*. Kairo: Dar al-Syurūq.
- Qutaibah, A. I. (1973). *Ta'wīl Musykil Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Turast.
- Quzaibaar, A. G. (2018). *Al-Ta'wīl al-maqāšidi wa Masāliku Tajdīd al-Manzumah al-Uṣūliyyah*. *Majalah Jazerah, Tafakur*, x.
- Raharjo, M. (2010). *Hermeneutika Gadamer dalam Studi Teologi Politik*. Malang: UIN Maliki Press.
- Raisuni, A. (2009). *Nažarriyyat al-Maqāsid 'Inda Al-Imām al-Syatibi*. Beirut: Al-Ma'had al-'A'lami li al-Fikr Al-Islāmiy.
- Raisuni, A. (2010). *Al-Madkhāl ilā Maqāsid al-Syarīah*. Kairo: Dār al-Kalimah.
- Raisyuni, A. (1990). *Al-Fikr al-maqāšidi*. Rabat: Dar Baiydhā'.
- Rauf, M. (2007). *Pendekatan Takwil al-Marāghī Terhadap Ayat-Ayat Mutasyabihāt*. Jakarta: Universitas Syarif Hidayatullah.
- Ricoeur, P. t. (2006). *Hermeneutika Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Ridho, M. R. (2008). *Al-Wahyu Al-Muhammady*. Beirut: Muassasah Izzudin.
- Rofiqah, I. (2019). *Al-Azhar, Otoritas Keagamaan Baru dan Keislaman Indonesia; Peran Alumni Al-Azhar di Ruang Publik*. Yogyakarta: UIN SUKA.
- al-Suyuti, J. (2008). *Al-Itqān fī Ulūm al-Qu'an*. Kairo: Dar al-Hadīs.
- Al-Syatibi, A. I. (1997). *al-Muwāfaqāt*. Saudi: Dar Ibnu Affan.
- Al-Ubaydi, H. (1996). *Al-Syātībī wa Maqāsid al-Sharīah*. Beirut: Dar Qutaybah.
- al-Zabidi, M. b.-M. (1965). *Tāju al-Arūs*. Kuwait: Hukumah Kuwait.
- Sa'ad, M. (1998). *Maqāsid al-Syarīah al-Islāmiyyah wa 'Alaqatuhā bi Adilatuhā bi Adillat al-Syarīah*. Riyad: Dar al-Hijrah.

- Saeed, A. (2015). *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualitas atas Al-Qur'an*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata.
- Salam, B. (1997). *Logika Materi: Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: PT. Remika.
- Salih, H. H. (2005). *Al-Ta'wīl al-Lugawiy fī Al-Qur'an Al-Karīm Dirāsah Dalāliyah*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Salih, U. I. (2003). *Maqāsīd al-Syarīah 'Inda al-Imām al-Izz al-Dīn ibn 'Abd Salām*. Yordania: Dar al-Nafāis.
- Salim, F. (2010). *Kritik Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Gema Insani.
- Shabuni, A. (1985). *al-Tibyān fī Ulūm Al-Qur'an*. Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Shalih, H. H. (2005). *Al-Ta'wīl al-Lugawī fī Al-Qur'an al-Karīm*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Shihab, M. Q. (2015). *Kaidah Tafsir*. Jakarta: Penerbit Lentera Hati.

## Sumber Umum

- Abdidin, M. A. (1997). *Syarah al-Manār li al-Alāmah al-Syābīy*. Pakistan: Idaratul Al-Qur'an wa al-Ūlum al-Islāmiyyah.
- Abdullah, M. A. (2012). *Islamic Studies: Pendekatan Intergratif-Interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Adlin, A. (2016). Michel Foucault: kuasa/pengetahuan, Rezim kebenaran, Parrhesia. *Aqidah dan Filsafat*, 15.
- Ahmad Tayyib, D. (2015). *Maqālāt fī al-Tajdīd*. Kairo: Dar Qudus.
- al-Asymawi, M. S. (2004). *Hişadu al-Aqli*. Beirut: al-Intisyar al-Arabīy.
- al-Asmawi, M. S. (1979). *Al-Islām al-Siy 'Āşī*. Kairo: Madbuli.
- Albert Hourani, t. I. (1998). *The Original Title Islam in European Thought*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Asyur, M. F. (1956). *Al-Harakah Al-Adabiyyah wa al-Fikriyyah fī Tūnis*. Kairo: Nasr Ma'had al-Dirāsāt al-Arabiyyah.
- Creswel, J. W. (1994). *Research Design, Qualitative and Quatitative Approache*. Jakarta: KIK Press.
- DKK, D. S. (2021). *Wasatiyyah Islam untuk Peradaban Dunia: Konsepsi dan Implementasi*. Bogor: Kantor Utusan Persiden.
- al-Farahidi, K. b. (2003). *Kitab Al-'Aīn*. Beirut: Dar Al-Kutub al-Ilmiyah.
- Faraq Fauda, t. N. (2012). *al-Haqīqah al-Ghaibah*. Jakarta: Project Yayasan Abad Demokrasi.
- Faris, A. b. (1979). *Mu'jam Maqāsiyi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Foucault, M. (1972). *The Archeology of Knowlegde*. New York: Harpes.
- Gadamer, H. G. (1977). *Philosophical Hermeneutics*. London: University of California Press.

- Gordon, M. F. (1977). *Power and Knowledge; Selected Interviews and other Writings*. New York: Pantheon Book.
- al-Ghurabi, A. M. (t.th). *Tarikh al-Firaq al-Islāmiyyah wa Nasy'at al 'Ilmi al-Kalām*. Mesir: Dar Ma'arif.
- Gusmāno, M. G. (2017). *Hans-Georg Gadamer: Penggagas Filsafat Hermeneutik Modern yang Mengagungkan Tradisi*. Yogyakarta: PT. Kanisius.
- Hamidi, A. K. (2005). *Ḍawābiṭ fi Fahmi al-Nash*. Qatar: Wazarat al-Awqāf wa Syuun al-Islāmiyyah.
- Hanafi, H. (1981). *Dirāsah Islāmiyyah*. Kairo: Maktabah Anglo Misriyah.
- Hanafi, H. (1995). *Islam in The Modern World*. Kairo: The Anglo-Egyptian Bookshop.
- Hanafi, H. (1995). *Islam in The Modern World vol II: Tradition, Revolution, and Culture*. Kairo : Anglo-Egyptian Bookshop.
- Hanafi, H. (1996). *Al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikrī al-Dīni*. Damaskus: Dar Tsaqafah.
- Hanafi, H. (2008). *Min al-Naqli ilā Al-'Ibda' al-'Aqli*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah.
- Harb, A. (2005). *Naqd Naṣ*. Maroko: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi .
- Hardiman, F. B. (2004). *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Harbemas*. Yogyakarta: Buku Baik.
- Hardiman, F. B. (2006). *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleimacher sampai Derrida*. Depok: PT Kanisius.
- Haryatmoko. (2002). *Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan*. *Basis*, 8-11.
- Hasan Hanafi, t. Y. (2009). *Hermeneutika Al-Qur'an* . Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press.
- Hasan Ibrahim Hasan, t. D. (1968). *Islamic History and Culture Frim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hidayat, K. (1996). *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- Hifni, A. (2018). *Hermeneutika Moderat: Studi teori Ta'wīl Abd al-Qahīr al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoueur*. Kuningan: Nusa Litera Inspirasi.
- Howard. (2000). *Hermeneutika, Wacana Analitik, Psikososial, dan Ontologis*. Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia.
- Ignaz Goldziher, t. (1946). *Al-Aqīdah wa al-Syarīah fi al-Islām*. Kairo: Dar al-Kātib al-Misr.
- Imarah, M. (1990). *Al-Madrasah Al-Fikriyah wa Al-Masyru'ah Al-Fikri*. 1997: Dar Nahdah.
- Jum'ah, A. (2004). *Al-Tharīq ilā al-Turās al-Islāmiy*. Kairo: Dar Nahdah.
- Jundi, A. (1978). *Syubhātu al-Tagrīb fi Gazwi al-Fikri al-Islāmī*. Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī.
- Kuntowijoyo. (2006). *Islam Sebagai Ilmu* . Yogyakarta: Tiara Wacana.



- Lihadrson, A. (1969). *Dictionary of Christian Theology*. London: SCM Press.
- M, A. (2014). *Filsafat Islam di Mesir Modern*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Meliasari, P. (2010). *Mesir Pada Masa Pemerintahan Anwar Sadat; Upaya Anwar Sadat dalam Perdamaian Mesir-Israel*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.
- Muhammad, A. (2004). *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*. Bandung: Penerbit Pena Merah.
- Munzir, I. (tt). *Lisān al-'Arab* . Kairo: Dar al-Maarif.
- Mustaqim, A. (2008). *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mustaqim, A. (2012). *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press.
- Nasution, H. (1986). *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Nasution, H. (1992). *Pembaharuan dalam Sejarah Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: PT. Bulan Bintang.
- al-Syarofi, A. M. (2008). *Al-Islām baina al-Risālah wa al-Tarīkh*. Beirut: Dar al-Thalīh.
- Soleh, K. (2016). *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Sumaryono, E. (1999). *Hermeneutik Sebuah Masalah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Syarif, A.-B. b.-H. (1924). *'Adwā alā Tarīkh Tūnis*. Tunisia: Dar Busalamah al-Tab'ah.
- Syarif, I. (1982). *Ittijāhatu al-Tajdīd fī al-Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm fī Misr*. Kairo: Dar Turast.
- Syarofi, M. (tt). *Al-Islām al-Huriyyah*. Tunisia: Al-Fank.
- Tayyib, A. (2014). *Al-Turast wa al-Tajdīd* . Kairo: Majalah Azhar.
- Thaha, T. A. (2020). *Al-Maqāṣid al-Kubrā li Al-Qur'an al-Karīm: Dirāsah Ta'ṣīliyah*. Makkah : Muassah Al-Nabā' al-Adzīm.
- Thaha, T. A. (2021). *Maqāṣidu al-Kubrā: Dirāsah Ta'ṣīliyah*. Makkah: Muassasah al-Nabā' al-Adzīm.
- Ulya. (2017). *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Idea Press.
- Usfur, J. (tt). *Anwār al-Aqlī*. Kairo: Haiah al-Misriyah al-Ammah.
- Wahid, K. M. (1932). *al-Tahrīr r fī 'Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Mustafa al-Babi Halabiy.
- Waṣfī Asyūr Abū Zayd, t. U. (2020). *Metode Tafsīr Al-maqāṣidi: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: PT Qaf Media Kreativa.
- Watt, M. (1998). *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London dan New York: Routledge.
- Zahrah, M. A. (1996). *Tarīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-Aqāid*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabīy.

- Zaid, N. H. (1996). *Al-Imām al-Syafī'i wa Ta'sīsu al-Ideologiyah al-Wasītah*. Kairo: Maktabah Madbuli.
- Zaid, N. H. (2007). *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*. Maroko: Markaz Al-Tsaqafi Al-Araby.
- Zaid, N. H. (2007). *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*. Maroko: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabī.
- Zaid, N. H. (2010). *Al-Tajdīd wa al-Tahrīm baina al-Ma'rifah al-Ilmiah wa al-Khouf min al-Takfīr*. Maroko: Markaz Tsaqofi al-Araby.
- Zuhaili, W. (1986). *Usūl Fikih al-Islāmy*. Suriah : Dar al-Fikr.
- Zuhaili, W. (2001). *Uṣūl al-Fiq al-Islāmiy*. Damaskus: Dar Fikr.

### **Sumber Jurnal**

- Abd.Rahman, M. (2007). Ekspedisi Napoleon ke Mesir: Ide-Ide Baru yang Dibawa. *Jurnal, Mediasi*, 97-107.
- Baidan, N. (2001). Tinjauan Kritis Konsep Hermeneutik. *Jurnal Esensia: Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 165-189.
- Attamimi, F. (2012). Hermeneutika Gadamer dalam Studi Teologi Politik. *Jurnal Hunafa Studia Islamika*, 278-279
- Machmudi, M. A. (2009). Perbedaan Pandangan Politik antara Al-Azhar dan Ikhwan al-Muslimin dalam Merespon Kudeta Militer Tahun 2013. *ICMES*, 184-199.
- Muzayyin. (2015). Resepsi Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an Oleh Muhammad Quraish Shihab. *Nun*
- Nasution, A. H. (2009). Pemikiran Politik Mahmud Syaltūt . *MIQAT*, 69-83.
- shihab, M. Q. (2009). Tafsir, Takwil, dan Hermeneutika. *Jurnal Suhuf*, 1-10.
- Soleh, A. K. (2011). Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir. *Unida*, 35.
- Rosa, M. A. (2015). Prinsip-Prinsip Dasar dan Ragam Penafsiran Kontekstual dalam Kajian Teks Al-Qur'an. *Holistic Al-Hadis*, 172-224.
- S, M. A. (2001). Metode Hermeneutik dalam Pensyarahannya. *Jurnal Studi ilmu-ilmu Al-Qur'an*, 36.
- Wasilah, U. (2022). Pemikiran Sa'ide Ramadhān Al-Būthī Terhadap Isu-Isu Feminisme: Kajian atas Penafsiran Sa'id Ramadhān Al-Buthi terhadap Ayat-ayat Hijab, Kepimpinan Perempuan, Hak Waris, dan Poligami. *Jurnal Studi Al-Qur'an: Membangun Tradisi Berpikir Qur'ani*, 130.
- Raysuni, A. (2022, september Selasa). *Juhūd al-Ummah fī Al-maqāṣidi Al-Qur'an*. Diambil kembali dari youtube: <https://raissouni.net/6911>

### **Sumber Internet**

- Āṣī, M. S. (2022, Oktober Selasa). *youtube*. Diambil kembali dari [youtube.com/channel/UC54PnQOkx3GOy73GusXHvJg](https://www.youtube.com/channel/UC54PnQOkx3GOy73GusXHvJg); [youtube.com/channel/UC54PnQOkx3GOy73GusXHvJg](https://www.youtube.com/channel/UC54PnQOkx3GOy73GusXHvJg);ti
- bumiislam. (2014, Januari Jum'at). *gelar keserjanaan dan akademik dr yusuf qardhawi akan di cabut oleh al-azhar*. Diambil kembali dari

- <https://bumiislam.wordpress.com/>  
<https://bumiislam.wordpress.com/2014/01/24/gelar-kesarjanaan-dan-akademik-dr-yusuf-qardhawi-akan-di-cabut-oleh-al-azhar/>
- Indah. (2021, April Selasa). *1.081 Tahun Al-Azhar, Menag: Benteng Washthiyah Islam*. Diambil kembali dari <https://kemenag.go.id/>: <https://kemenag.go.id/read/1-081-tahun-al-azhar-menag-benteng-wasathiyah-islam-0152k>
- Sa'dawi, W. (2022, Oktober Ahad). *Ahmad Fahmi Abū Sannah Syaikh al-Uṣūlīy*. Diambil kembali dari [Islamonline.net/archieve/2-احمد-فهيمي-شيخ-الاصوليين](http://Islamonline.net/archieve/2-احمد-فهيمي-شيخ-الاصوليين)
- Sanah, A. F. (2013, Mei Ahad). *Al-Syeikh Ahmad Fahmi Abū Sannah al-Faqīh* . Diambil kembali dari <https://islamsyria.com/>: <https://islamsyria.com/ar/-الشيخ-احمد-فهيمي-ابو-سنة-الفقيه-الكبير-التراج>
- Syarafuddin, I. (2017, Mei Jum'at). *'Ulama al-Dīn: al-Azhar Laisa Jihata hukmin bi al-Takfīr*. Diambil kembali dari <https://www.azhar.eg/>: <https://www.azhar.eg/sawtalazhar/details/ArtMID/2232/ArticleID/14591/>  
علماء الدين-الازهر- ليس-جهة-حكم-بالخ
- Tayyib, A. (2020, Januari senin-selasa). *Muktamar al-Azhar al-'Alamiy li al-Tajdīd fī al-Fikri wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah*. Diambil kembali dari <https://www.alimamaltayeb.com/>: <https://www.alimamaltayeb.com/conferences/show/18/-مؤتمر-الأزهر-العالمي-للتجديد-في-الفكر-والعلوم-الاسلامية>
- Wikipedia. (2022, Oktober Ahad). *Abdul Jalīl al-Quransyawī*. Diambil kembali dari [https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد\\_الجليل\\_القرنشاوي](https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_الجليل_القرنشاوي)
- Wikipedia. (2022, Oktober Ahad). *Muhammad Sālim Abū Āṣī*. Diambil kembali dari [ar.wikipedia.org](https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_سالم_أبو_عاصي): [https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد\\_سالم\\_أبو\\_عاصي](https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_سالم_أبو_عاصي)
- Raysuni, A. (2022, september selasa). *Juhūd al-Ummah fī Al-maqāṣidi Al-Qur'an*. Diambil kembali dari youtube: <https://raissouni.net/6911>

## GLOSARIUM

**Arkeologi Pengetahuan** :Istilah metodologi yang digunakan oleh Michael Foucault

**Dilalektika** :komunikasi dari dua arah antara tesis, anti tesis untuk menghasilkan sitentasiq

**Diskursus** : Kajian terhadap suatu karya yang meneliti tentang ide-ide dan pemikiran seseorang untuk menemukan dan membangun konsep pengetahuan yang sistematis

**Eksoterik** :istilah atau makna yang boleh dipahami oleh manusia secara umum

**Esoterik** : makna yang hanya boleh diketahui kelompok tertentu

**Hermeneutik** : ilmu yang mempelajari tentang sistem dan teori penafsiran

**Horizon** : wilayah yang membatasi ruang dan waktu

**Konservatif** : Sikap mempertahankan kondisi, situasi, kebiasaan dan tradisi yang berlaku

**Kontemporer** : segala hal bersifat modern, eksis dan sedang berlangsung, terjadi hingga saat ini dan masih berkaitan dengan kondisi saat ini.

**Mitos** : cerita-cerita yang menjadi dasar keyakinan masyarakat tentang era dulu, terkaitan alam semesta, penghuninya dan hal-hal yang bersifat mistik.

**Moderat** : sifat yang tidak memihak kanan dan kiri, cenderung berada di jalan tengah.

**Objektif** : netral, tidak memihak pada kelompok tertentu atau kepentingan tertentu.

**Ontologi**: kajian filsafat yang membahas tentang asal mula, dan perwujudan sesuatu yang bersifat konkret.

**Semantik** : Disiplin ilmu Bahasa yang menelaah kontruksi gramatikal bahasa, baik dari segi makna leksikal, maupun makna struktural.

**Semiotika** : ilmu tentang penanda. Ilmu ini menjadi bagian dari studi tentang tanda-tanda dan proses menandai, indikasi, penunjukkan, kesamaan, analogi, silogisme, simbolisme, makna dan komunikasi.

**Strukturalisme** : aliran filsafat yang mengkaji tentang hal di dunia diwujudkan melalui struktur.

**Subjektif** : pendapat yang cenderung memihak pada kelompok atau kepentingan pribadi.

**Tafsīr Isyāri** : aliran penafsiran yang dikenalkan oleh para sufi.

**Ta'wīl Al-maqāṣidi**: teori penafsiran yang mencari maksud-maksud tersembunyi dari al-Qur'an

## INDEKS

---

### A

- abad pertengahan 44, 155  
Abdullah Saed 24, 42  
adat 10, 51, 98  
agama Islam II, 10, 21, 23, 25, 31, 32, 37, 38,  
39, 43, 46, 51, 52, 56, 57, 60, 65, 67, 69,  
77, 96, 107, 108, 126, 128, 129, 131, 139,  
140  
akidah 10, 14, 24, 55, 56, 57, 59, 71, 72  
Al-Qur'an I, II, VIII, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16,  
19, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32,  
37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50,  
55, 57, 58, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,  
73, 74, 75, 78, 80, 82, 83, 84, 86, 87, 88,  
90, 91, 96, 98, 99, 103, 105, 106, 107, 108,  
109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118,  
119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126,  
127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 136,  
137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145,  
146, 147, 148, 149, 150, 151  
*al-ta'wil al-maqāṣidi* 9, 19  
Arab V, 10, 11, 12, 14, 19, 21, 22, 27, 31, 35,  
38, 39, 40, 41, 45, 49, 58, 61, 63, 64, 68,  
69, 71, 74, 78, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88,  
89, 90, 93, 95, 96, 98, 100, 106, 107, 108,  
109, 113, 116, 117, 119, 120, 124, 125,  
128, 129, 132, 134, 137, 141, 149  
arkeologi pengetahuan II, 16, 17, 18, 19, 20,  
115, 121

---

### B

- Barat II, VIII, 14, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 43, 44,  
46, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 73, 79, 80,  
116, 120, 122, 124, 126, 137, 140, 141, 142  
Batiniyah 13, 37

---

### D

- dekonstruksi 25, 45, 73  
Diskursus VI, VIII, 21, 152

---

### E

- epistemologi 10, 11, 12, 13, 16, 20, 30, 31, 32,  
34, 38, 41, 54, 65, 72, 73, 121, 137, 140,  
141, 142  
Eropa II, 9, 22, 23, 25, 44, 53, 55, 56, 122, 124,  
126, 140

---

### F

- Farid Esack 9, 24  
Friedrich Shleirmacher 21

---

### H

- Hasan Hanafi VIII, 24, 29, 43, 44, 50, 54, 55,  
56, 59, 73, 77, 79, 122, 148  
hermeneutik II, VIII, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16,  
18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29,  
30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 41, 42, 43, 44,  
45, 115, 122, 131, 134, 135, 141, 142  
hermeneutik kritis 21, 26, 29, 34, 135

---

### I

- Ibrahim Syarif 23, 24, 43, 55, 56, 58  
ide9, 14, 17, 23, 44, 50, 52, 59, 61, 62, 63, 64,  
115, 122, 128, 129, 140, 150, 152  
ilmiah VIII, 11, 14, 15, 17, 19, 20, 25, 29, 35,  
38, 48, 49, 57, 59, 62, 63, 69, 108, 125,  
129, 131, 134, 136, 137, 139, 142  
ilmu tafsir VIII, 10, 13, 14, 21, 29, 30, 38, 47,  
57, 118, 120, 121, 136, 142  
interpretasi 12, 24, 26, 28, 33, 34, 35, 118, 142

---

### J

- Jurgen Habermas 21

---

**K**

kaum fundamentalis	25
khazanah pemikiran Islam.	10
kontemporer	II, VIII, 10, 11, 13, 15, 16, 19, 20, 32, 35, 45, 46, 60, 66, 71, 72, 73, 78, 79, 80, 114, 115, 117, 118, 120, 121, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 137, 138, 140, 141, 142
kotradiksi	22

---

**L**

liberal.	VIII, 14
linguistiknya	11, 86, 87

---

**M**

Makkah	10, 51, 72, 138, 139, 149
Mesir	II, VI, VIII, 15, 20, 22, 23, 24, 37, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 71, 73, 107, 115, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 138, 140, 145, 148, 149, 150
metode	II, VIII, 9, 10, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 27, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 51, 56, 59, 60, 61, 65, 72, 73, 75, 78, 80, 81, 84, 86, 99, 100, 107, 108, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 122, 125, 126, 128, 129, 131, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142
Michel Foucault	16, 17, 18, 115, 147
moderat	VIII, 13, 20, 30, 37, 47, 50, 52, 54, 59, 60, 61, 65, 74, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 138, 139, 140, 141
modernisasi	25
Montgomery Watt,	25
motif	16, 21, 76, 83, 97
Muhammad	I, II, III, VI, VII, VIII, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 30, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,

132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 149, 150, 151	
Muhammad Ali Pasha	22
Muhammad Arkoun	11, 12, 44, 52, 73, 77
Muhammad Sālim Abū ‘Āṣī	I, VIII, 10, 11, 12, 13, 16, 18, 19, 20, 47, 48, 50, 87, 93, 106, 107, 108, 109, 113, 114, 116, 123

---

**N**

Napoleon	22, 23, 44, 53, 63, 64, 150
----------	-----------------------------

---

**O**

objektif	VIII, 11, 19, 21, 26, 27, 28, 30, 31, 34, 36, 116, 135, 139
Orientalis,	11, 23, 46

---

**P**

paradigma	13, 17, 19, 22, 26, 46, 68, 120, 121, 138
paradigmatik	10
Paul Riceour	26
pemikiran keislaman	VIII
penafsir	9, 10, 11, 15, 16, 19, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 40, 72, 73, 83, 84, 85, 90, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 107, 109, 110, 117, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 131, 135, 136, 141
Prancis	II, 16, 22, 23, 45, 53, 54

---

**Q**

Qasim Amin	23, 54, 55
------------	------------

---

**R**

radikal	VIII, 50, 60, 62, 65, 128
rasionalitas	10, 52, 53, 55, 79, 126, 130, 131
relasi kuasa	II, VIII, 13, 16, 18, 19, 20, 44, 58, 59, 63, 64, 67, 115, 126, 127, 128
Rif'ah Tahtawi	23

---

## S

semantik	10, 97, 111, 113
sintagmatik	10
<i>siyāq</i>	11, 87
spiritualitas	10
strukturalis	11, 61

---

## T

<i>ta'wīl</i>	II, 9, 10, 11, 12, 13, 19, 20, 21, 22, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 61, 73, 81, 83, 85, 93, 100, 101, 102, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 142
<i>ta'wīl batiniyah</i>	10
tauhid	10, 24, 68
teks	II, V, VIII, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 52, 55, 56, 67, 70, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 87, 90, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 140, 141, 142

teorill	VIII, 9, 13, 15, 18, 21, 22, 24, 26, 30, 32, 33, 35, 36, 40, 44, 45, 59, 63, 69, 73, 77, 78, 79, 80, 111, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 131, 134, 137, 141, 148, 152
<i>The Order of Thing</i>	16
tradisi	VIII, 9, 10, 11, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 25, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 42, 44, 45, 46, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 67, 75, 80, 83, 86, 87, 95, 106, 107, 108, 113, 120, 125, 126, 127, 128, 131, 135, 141, 142
Turki Usmani	22, 23, 47, 53

---

## U

Universitas al-Azhar	VIII, 47, 48, 49, 51, 52, 63, 73, 126, 127
----------------------	--

---

## W

wacana	II, VIII, 10, 13, 17, 18, 19, 20, 23, 26, 28, 38, 42, 44, 45, 46, 47, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 73, 77, 78, 98, 100, 108, 109, 115, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 138, 140, 141
wahyu	16, 24, 37, 38, 55, 69, 70, 93, 123, 134, 140
Wilham Dilthey	21

## RIWAYAT HIDUP

### A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Nashifuddin Luthfi
2. Tempat & Tgl. Lahir : Rembang, 26 Juni 1990
3. Alamat Rumah : Dukuh Nggaleng RT 03 RW 03, Desa Ringin,  
Kec. Pamotan, Kab. Rembang  
HP : 081327711662  
E-mail: [Nashifuddin@gmail.com](mailto:Nashifuddin@gmail.com)

### B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal:
  - a. SD Ringin 2
  - b. MTs N Terbuka Lasem
  - c. Aliyah PIM Kajen
  - d. S1 Universitas al-Azhar
2. Pendidikan Non-Formal
  - a. Pesantren Mathali'ul Huda al-Kautsar Kajen Pati
  - b. Pesantren Al-Anwar Sarang Rembang

Semarang , 12 Desember 2022

Nama : Nashifuddin Luthfi

NIM : 1904028007





## Tesis setelah acc

GRADUATION REPORT

11%

SIMILARITY INDEX

11%

INTERNET SOURCES

6%

PUBLICATIONS

3%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	eprints.walisongo.ac.id <small>Internet Source</small>	1%
2	digilib.uinsby.ac.id <small>Internet Source</small>	1% →
3	repository.uinjkt.ac.id <small>Internet Source</small>	<1%
4	digilib.iain-palangkaraya.ac.id <small>Internet Source</small>	<1%
5	archive.org <small>Internet Source</small>	<1%
6	digilib.uin-suka.ac.id <small>Internet Source</small>	<1%
7	Submitted to UIN Walisongo <small>Student Paper</small>	<1%
8	iatbajigur.files.wordpress.com <small>Internet Source</small>	<1%
9	eprints.iain-surakarta.ac.id <small>Internet Source</small>	<1%
10	repository.radenintan.ac.id <small>Internet Source</small>	<1%