

PANDANGAN DUNIA AL-QUR'AN (TELAAH TERHADAP PRINSIP-PRINSIP UNIVERSAL AL-QUR'AN)

Munawir

Institut Agama Islam Negeri Purwokerto

Abstract: Reading Qur'an in the form of scriptural revelation by just focused on the study lughawiyah clearly inadequate, because that's only part of the revelations, so that the reading of the Koran to be comprehensive. Reading of text based and context in contemporary studies of the Koran is also called the readings go beyond text. With readings like this, universal values that the universal values of the Qur'an always be a base reading of the Koran, the word view of the Koran should not merely be a doctrine, but rather should be the metode which has always been a way of thinking for everyone who wants 'to talk' (codex) of the Koran.

Keywords: World view, the principles of the Koran, language study, contextual study.

Abstrak: Membaca al-Qur'an dalam bentuk wahyu skriptual dengan hanya fokus pada kajian lughawiyah jelas belum memadai, karena itu baru sebagian dari wahyu. Diperlukan kajian konteks (siyaqiyah) karena itu merupakan sebagian wahyu lainnya, sehingga pembacaan terhadapnya menjadi komprehensif. Pembacaan berbasis teks dan konteks ini dalam studi al-Qur'an kontemporer disebut juga dengan pembacaan go beyond text. Dengan pembacaan seperti ini, nilai-nilai universal yang merupakan pandangan dunia al-Qur'an dapat ditemukan. Selanjutnya, agar nilai-nilai universal al-Qur'an senantiasa menjadi basis pembacaan terhadap al-Qur'an, maka pandangan dunia al-Qur'n tidak boleh berhenti pada doktrin, melainkan harus menjadi metode yang selalu menjadi way of thinking bagi setiap orang yang ingin 'mengajak bicara' al-Qur'an.

Kata Kunci: Pandangan Dunia, prinsip al-Qur'an, Kajian Bahasa, Kajian Konteks.

A. PENDAHULUAN

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

Memang, al-Qur'an sebagai Korpus Resmi Tertutup tidak akan mengalami perubahan. Ayat-ayatnya yang berjumlah kurang lebih 6205/6214/6220/6226/6236 ayat⁴ semenjak meninggalnya Nabi SAW tidak akan ada penambahan (al-nus}u>s}u mutana>hiyah). Akan tetapi, al-Qur'an sebagai Kitab Petunjuk yang diperuntukkan seluruh umat manusia, dituntut untuk selalu relevan dalam segala tempat dan waktu (s}a>lih} li kulli zama>n wa maka>n). Al-Qur'an -sekalipun ujarannya berupa bahasa Arab- ia tidak hanya diperuntukkan bagi orang Arab (apalagi hanya orang Arab yang sezaman dengan Nabi SAW), melainkan ia diperuntukkan bagi semua manusia sampai hari Kiamat. Dengan demikian, al-Qur'an sebagai Kalam Allah, ia akan senantiasa menyapa dan berdialog dengan siapa saja yang 'mengajaknya bicara'. Di sinilah terjadi dualisme dalam diri al-Qur'an, yaitu keabadian dan kesementaraan; keillahian dan kemanusiawian; keabsolutan dan kenisbian; keuniversalan dan keparsialan.

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

Selanjutnya, dari kedua mazhab penafsiran di atas memunculkan adanya mazhab ketiga yang merupakan gabungan dari keduanya. Kerangka berpikir mazhab ketiga ini adalah meyakini adanya sesuatu yang absolut (keabadian) pada diri al-Qur'an sekaligus pada saat yang sama juga meyakini adanya sesuatu yang relatif (kesementaraan) pada diri al-Qur'an. Al-Qur'an sebagai wahyu yang turun pada komunitas yang kongkrit (masyarakat Arab) dengan sendirinya al-Qur'an akan dipengaruhi oleh sifat dan keadaan khusus yang ada pada komunitas tersebut, tetapi sebagai kitab yang melanjutkan tradisi pewahyuan sebelumnya, al-Qur'an juga mengandung aspek-aspek universal (absolut).⁸ Sesuatu yang absolut yang ada pada diri al-Qur'an adalah prinsip-prinsip universalnya, sedangkan sesuatu yang relatif pada diri al-Qur'an adalah wadah/teknis pelaksanaan prinsip-prinsip universal tersebut.⁹ Pembacaan versi mazhab ketiga ini, disebut juga dengan pembacaan berbasis pandangan dunia al-Qur'an.

Di tengah ramainya gerakan-gerakan islam trans-nasional yang memperjuangkan agar umat Islam kembali kepada al-Qur'an secara tekstualis, maka model pembacaan al-Qur'an dengan berorientasi pada pandangan dunia al-Qur'an mendapatkan momentumnya. Di sinilah signifikansi dari penelitian yang penulis lakukan, yaitu memetakan sesuatu yang absolut-universal dan sesuatu yang relatif-partikular dari al-Qur'an; menelusuri sesuatu yang absolut dari al-Qur'an dengan tidak hanya melihat dari bentuk verbal *nas} qat}'i> al-dala>lah*-nya saja, melainkan sampai pada prinsip-prinsip universalnya yang 'bersemayam' di balik *nas* tersebut.

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

1. Wahyu (*Kalamullahi Bila Saut Wa La Harf*)

Secara umum kata "*wahy*" berkisar di sekitar kata "*al-isyarat al-sari'ah*" (isyarat yang cepat), "*al-ilham*" (ilham), "*al-i'lam al-khafi*" (pemberitahuan yang bersifat tertutup dan tidak diketahui pihak lain), dan "*al-kalam al-khafi al-sirri*" (pembicaraan yang bersifat tertutup dan tidak diketahui pihak lain dan cepat). Dari kisaran kata-kata di atas, maka secara konklusif-etimologis wahyu dapat diartikan dengan pemberitahuan yang bersifat tertutup dan tidak diketahui pihak lain dan cepat serta khas hanya kepada yang dituju.

Sedangkan secara terminologi, wahyu adalah pemberitahuan/informasi secara tersembunyi dan cepat (tanpa dipelajari/dipikirkan terlebih dahulu) dari Allah kepada para nabi/rasul untuk disampaikan kepada umat manusia guna dijadikan pegangan hidup. Dalam hal ini, Izutsu membedakan wahyu menjadi tiga kelompok; pertama, komunikasi (mengandaikan lebih dari satu orang/minimal dua orang); kedua, tidak harus bersifat verbal (isyarat-isyarat yang digunakan dalam komunikasi tidak selalu bersifat linguistik); dan ketiga, selalu terdapat hal-hal yang bersifat misterius, rahasia, dan pribadi.¹⁰ Dengan kata lain, secara sederhana dapat disimpulkan bahwa pewahyuan itu harus mengandung tiga unsur yang saling terkait, yaitu; pertama, adanya dua subjek yang terlibat dalam komunikasi, kedua, adanya media komunikasi, dan ketiga, media itu harus berjalan secara samar, tersembunyi, dan hanya dipahami oleh dua subjek yang terlibat dalam komunikasi tersebut.

Kalam Allah SWT dalam bentuk wahyu ini sering dinyatakan sebagai *kalamullahi bila sautin wala harf*. Ia tidak berbentuk suara dan juga tidak berupa kata-kata. Oleh karenanya, hakikat yang sebenarnya hanya Allah SWT yang Maha Mengetahui. Ia tersimpan dalam *lauh mahfuz* yang tidak bisa diakses oleh sembarang makhluk-Nya. Kalam Allah SWT dalam bentuk wahyu ini juga disebut sebagai kalam *nafsi*.

2. Al-Qur'an

Secara bahasa—berdasarkan tuturan mayoritas ulama- al-Qur'an merupakan bentuk *masdar* dari kata qara'a yang artinya mengumpulkan, sehingga kata qira'ah yang merupakan derivasi dari kata qara'a berarti mengumpulkan huruf-huruf dan kalimat-kalimat antara satu dengan lainnya secara urut.¹¹

Sedangkan secara istilah, al-Qur'an adalah kalam Allah SWT yang melemahkan yang diturunkan kepada Nabi/Rasul terakhir –Muhammad SAW- melalui perantara Malaikat Jibril yang tertulis dalam mushaf-mushaf yang ditransfer kepada kita secara mutawatir di mana membacanya bernilai ibadah, yang dimulai dari surat al-Fatihah dan ditutup dengan surat al-Nas'.¹²

Dari pengertian secara istilah di atas, paling tidak ada dua hal pokok yang menjadi inti dari pewahyuan al-Qur'an, yaitu 'redaksi' dan 'penurunan'. Redaksi adalah ide/gagasan transenden yang datang dari Allah SWT dan telah terbungkus dalam 'baju' berupa kata-kata

dan kalimat, sedang penurunan adalah proses transmisi wahyu redaksional itu kepada nabi Muhammad SAW dengan cara diturunkan melalui malaikat Jibril secara langsung.¹³ Oleh karena, pewahyuan al-Qur'an itu dengan cara penurunan (inzal dan tanzil),¹⁴ maka oleh umat Islam diyakini sebagai wahyu yang otentik dari Allah SWT, baik dari segi ide/gagasan maupun dari segi redaksi bahasanya. Kalam Allah dalam bentuk al-Qur'an ini disebut juga sebagai kalam lafdzi.

Jika kalam Allah sebagai kalam nafsi tidak berupa suara dan tidak berbentuk kata-kata, maka al-Qur'an sebagai kalam lafdzi ini sudah berupa suara dan berbentuk kata-kata, yaitu suara dan kata-kata bahasa Arab. Al-Qur'an yang merupakan kalam Allah berbahasa Arab ini pada dasarnya merupakan kongkritisasi kalam nafsi yang azali. Ia hadir menyapa dan berdialektika dengan masyarakat Arab sebagai audiens pertamanya. Ia adalah wahyu Allah SWT yang disampaikan lewat lisan (oral) Nabi Muhammad SAW dengan menggunakan bahasa kaumnya. Dari sini dapat dikatakan bahwa wahyu yang ada di lauh mahfuz, ketika sudah turun ke bumi dengan menggunakan redaksi bahasa bumi (baca: bahasa Arab), maka ia telah menyejarah (mengalami proses naturalisasi).¹⁵

Kemensejarah wahyu Tuhan tersebut berdampak pada kemungkinan tereduksinya pesan Tuhan secara keseluruhan, sebagaimana ketika wahyu tersebut masih dalam lauh mahfudz. Hal ini terjadi, bukan karena Tuhan (Yang Maha Tak Terbatas) tidak mampu menjamin keseluruhan pesan-Nya sampai kepada manusia, akan tetapi karena bahasa Arab yang menjadi wadah pesan Tuhan tersebut adalah bahasa manusia (yang serba terbatas), maka otomatis sarat dengan keterbatasan juga. Letak keterbatasan tersebut, di antaranya adalah aspek logika bahasa yang aspek logika bahasa tersebut dipengaruhi oleh setting sosial kemasyarakatan Arab, misalnya relasi laki-laki dan perempuan. Al-Qur'an sebagai wahyu yang menyejarah, ia tunduk dengan logika bahasa tersebut, sehingga dalam meredaksikan pesan Tuhan seakan terkesan pro-laki-laki, padahal pesan yang sebenarnya adalah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Sekali lagi, karena keterbatasan bahasa, maka pesan Tuhan yang utuh itu menjadi tidak keseluruhan terekspresikan lewat bahasa medianya.

3. Mushaf Al-Qur'an

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

Proses dibukukannya al-Qur'an dalam bentuk mushaf, diawali pada Abu Bakar al-Siddiq yang dipicu oleh meninggalnya para huffaz di perang Yamamah.¹⁶ Didasari kekhawatiran akan hilangnya al-Qur'an bersamaan dengan meninggalnya para penghafalnya. Dalam hal ini, Abu Bakar menunjuk Zaid bin Sabit sebagai pelaksana teknisnya.¹⁷ Selanjutnya, proses dibukukannya al-Qur'an dilakukan pada masa Usman bin Affan. Pembukuan pada masa ini disebabkan oleh adanya keragaman bacaan al-Qur'an dan fanatisme antar pengikut satu bacaan dengan pengikut bacaan lainnya.¹⁸ Dalam hal ini, Usman membuat kebijakan dengan membukukan al-Qur'an dalam satu mushaf dan sekaligus menyeragamkan bacaan dalam satu bacaan, yaitu bacaan quraish.¹⁹ Kebijakan Usman ini sekalipun dilatarbelakangi oleh masalah sosial-politik, akan tetapi juga berdampak pada standardisasi bacaan al-Qur'an, dan dari standardisasi bacaan ini selanjutnya berdampak pula pada standardisasi tulisan al-Qur'an, hingga akhirnya Mushaf al-Qur'an dianggap final dan menjadi korpus resmi tertutup.

Dengan ini, maka telah terjadi perpindahan wahyu dari lisan (baca: al-Qur'an) ke tulisan (baca: mushaf usmani). Perpindahan ini bukan sekadar perpindahan dari ujaran ke sistem tanda, tetapi lebih jauh dari itu, yaitu perubahan dari wahyu yang masih lengkap antara makna dan peristiwa bahasa ke wahyu yang tinggal makna tanpa peristiwa bahasa. Tentu, ini berkonsekuensi pada kompleksitas penafsiran sebagai upaya penangkapan pesan Tuhan secara utuh.

C. DARI MAQASID AL-SYARI'AH KE MAQASID AL-QUR'AN

Umat islam meyakini bahwa Allah SWT adalah Tuhan Maha Pengasih dan Maha Penyayang (*al-Rahman* dan *al-Rahim*), sehingga semua aturan dan ketetapan-Nya adalah

untuk kebaikan dan kemaslahatan manusia. Dari sini kemudian muncul kajian tentang *maqasid al-Syari'ah*. Teori *maqasid al-Syari'ah* ini mula-mula dirumuskan oleh seorang tokoh yang bernama al-Juwainy (w. 478 H/1085 M).²⁰ Dalam hal ini, ia merumuskan *maqasid* ke dalam lima kategori. Kemudian teori *maqasid* tersebut dikembangkan oleh muridnya yang luar biasa, yang bernama Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/1111 M).²¹ Ia melanjutkan cikal bakal teori *maqasid* yang dicetuskan gurunya tersebut (al-Harāmayn al-Juwaynī) dengan mensistematisasikannya menjadi apa yang dikenal sekarang sebagai *darūriyyāt*, *hājjiyyāt*, dan *tahsīniyyāt*. Selanjutnya, tokoh yang berjasa menjadikan teori *maqasid* sebagai topik pembahasan tersendiri adalah Imam al-Syātībī (w. 790 H/1388 M).²² Tokoh berikutnya adalah al-Syaikh Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr (w. 1394 H/1973 M).²³ Ia adalah tokoh yang memandirikan teori *maqasid* menjadi satu bidang ilmu tersendiri.

Secara umum, dirumuskannya teori *maqasid al-Syari'ah* adalah untuk menjamin dan melestarikan kemaslahatan bagi umat manusia, khususnya umat Islam. Dari sini, dicanangkanlah tiga skala prioritas yang berbeda dalam hirarkinya, tetap saling melengkapi. Tiga skala prioritas tersebut adalah; *d}aruriyyat*,²⁴ *hajiyyat*,²⁵ dan *tahsiniyyat*.²⁶

Teori *maqasid al-syari'ah* yang berbasis pada tingkat keniscayaan tentang terjagannya lima hal di atas, dalam perkembangannya mendapatkan kritikan, khususnya dari para cendekiawan muslim berikutnya. Hal ini terjadi pada abad ke-20 ketika para pemikir Islam kontemporer mulai bermunculan. Di antara kritikan yang diajukan adalah:²⁷

- a. Konsep *maqasid al-Syari'ah* yang berorientasi pada tercapainya keterjagaan agama, jiwa/nyawa, akal, keturunan, dan harta lebih berfokus pada ranah individu (perorangan), sementara ranah keluarga, masyarakat, apalagi manusia secara keseluruhan belum tersentuh sama sekali. Misalnya menjaga nyawa, maka nyawa yang dimaksud adalah nyawa manusia sebagai individu, bukan nyawa masyarakat ataupun nyawa bangsa.
- b. Konsep *maqasid al-Syari'ah* karena berorientasi pada teori dasar keniscayaan, maka tidak meng-cover nilai-nilai fundamental yang diakui secara universal, misalnya keadilan, kesetaraan, dan kebebasan. Dalam rumusan *maqasid al-Syari'ah* mengenai terjagannya lima hal tersebut, nilai-nilai universal seperti yang dicontohkan belum (untuk enggan mengatakan 'tidak') 'berbunyi'.

- c. Konsep *maqasid al-Syari'ah* yang ada oleh *fuqaha* kontemporer dirasa lebih sebagai hasil deduksi dari tradisi dan literature pemikiran mazhab hukum Islam, bukan hasil deduksi langsung dari teks-teks suci keislaman, yaitu al-Qur'an dan hadis nabi Muhammad SAW.

Dari beberapa kritikan di atas, akar masalahnya adalah ada pada metode perumusan *maqasid al-Syari'ah*, yaitu dengan pola deduksi terhadap tradisi dan literatur pemikiran mazhab hukum Islam.²⁸ Oleh karena itu, para pemikir islam kontemporer mengajukan paradigma perumusan *maqasid* yang baru, yaitu dengan metode deduksi langsung terhadap al-Qur'an (dan hadis nabi Muhammad SAW). Hasil dari rumusan baru inilah yang kemudian disebut sebagai *maqasid al-Qur'an*. Salah satu dari mereka adalah Fazlur Rahman.²⁹

Selanjutnya, dengan peralihan pola berpikir deduktif terhadap literatur dan pemikiran para ahli hukum Islam ke pola berpikir deduktif terhadap ayat-ayat al-Qur'an secara langsung, maka hal itu menandai terjadinya evolusi dari *maqasid al-syari'ah* ke *maqasid al-Qur'an*.

D. PANDANGAN DUNIA AL-QUR'AN; METODE DAN NILAI-NILAI UNIVERSAL

Pandangan dunia al-Qur'an adalah sebuah istilah yang terdiri dari dua kata kunci yaitu 'pandangan dunia' dan 'al-Qur'an'. Kata 'pandangan dunia' mengacu pada orientasi kognitif mendasar suatu individu atau masyarakat yang mencakup seluruh pengetahuan dan sudut pandang individu atau masyarakat tersebut, termasuk filsafat alami; anggapan fundamental, eksistensial, dan normatif; atau tema, nilai, emosi, dan etika.³⁰ Kata ini merupakan calque dari bahasa Jerman *weltanschauung* yang terdiri dari *welt* ('dunia') dan *anschauung* ('pandangan').³¹ Selain itu, kata ini juga mengacu pada kerangka kerja ide dan kepercayaan ketika suatu individu, kelompok, atau budaya menafsirkan dunia dan berinteraksi dengannya. Sedangkan al-Qur'an mengacu pada sebuah kitab suci yang menjadi pedoman hukum, petunjuk, dan pedoman moral bagi umat Islam. Dengan demikian, pandangan dunia al-Qur'an adalah orientasi kognitif mendasar/kerangka kerja ide al-Qur'an dalam menafsirkan (memandang) dan berinteraksi dengan dunia, atau dengan ungkapan sederhana, pandangan

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

Dalam konteks penelitian ini, pandangan dunia al-Qur'an adalah maqasid al-Qur'an itu sendiri. Secara garis besar, ada dua model studi penggalan terhadap pandangan dunia al-Qur'an yang mengemuka, yaitu model kajian lafdziyah (tekstualitas al-Qur'an) dan model kajian siyaqiyyah (kontekstualitas al-Qur'an).³² Kedua model ini sama-sama berporos pada al-Qur'an, hanya saja model pertama lebih bertumpu pada mafial-nas, sedang model kedua lebih bertumpu pada mahaula al-nas.

Para cendekiawan Islam mutaqaddimin, mereka lebih cenderung menggunakan kajian lafdziyah. Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab, maka cara terbaik untuk memahaminya adalah dengan mengkaji gramatika bahasanya.³³ Melalui kajian lafdziyyah seperti ini, maka -menurut mereka- pandangan dunia al-Qur'an dapat diketahui.

Para cendekiawan muslim kontemporer, khususnya mereka yang memiliki pemikiran progresif, lebih memilih model kajian yang kedua, yaitu kajian siyaqiyyah. Kajian siyaqiyyah bukan berarti mengabaikan lafdziyah, ia tetap mempedulikan teks akan tetapi dilengkapi dengan kajian konteks. Kewahyuan al-Qur'an adalah terdiri dari teks dan konteks, dengan ini tekstualitas al-Qur'an hanyalah sebagian dari wahyu dan karenanya perlu dilengkapi dengan sebagian wahyu yang lain, yaitu kontekstualitas al-Qur'an. Dengan ini, maka menurut ulama mutakhhirin- pandangan dunia al-Qur'an dapat ditemukan. Di luar dua model itu, sebenarnya ada satu model lagi yang sifatnya konfirmatif, yaitu model renungan (dialog dengan) hati nurani.³⁴ Umat Islam dalam rangka menemukan pandangan dunia al-Qur'an setelah melakukan dialog dengan tekstualitas al-Qur'an yang diikuti juga dengan studi objektif terhadap kontekstualitasnya, maka langkah berikutnya adalah melakukan dialog personal dengan hati nuraninya secara intens dan jernih. Hal ini didasarkan asumsi bahwa pandangan dunia al-Qur'an sebenarnya sudah tersebar dalam setiap nurani umat manusia, karena pandangan dunia al-Qur'an adalah konstruksi maqasid al-Qur'an yang universal.³⁵

Dengan demikian, berdasarkan paparan di atas dapat ditegaskan bahwa metode perumusan pandangan dunia al-Qur'an adalah melalui pemikiran deduktif langsung terhadap al-Qur'an, atau dengan istilah yang populer "Kembali kepada al-Qur'an" (al-ruju' ila-al-

Qur'an). Hanya saja dalam perjalanan 'kembali kepada al-Qur'an' ini tidak cukup berhenti pada kajian tekstualitas (lafdziyyah) al-Qur'an, melainkan harus dilanjutkan dengan kajian kontekstualitas (siya>qiyyah) al-Qur'an.

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

Selanjutnya, setelah melakukan pembacaan go beyond text dan menemukan visi etis yang merupakan pandangan dunia al-Qur'an, maka temuan tersebut terakhir sekali sebelum benar-benar menjadi kesimpulan sebagai pandangan dunia al-Qur'an, ia harus dikonfirmasi melalui dialog personal dengan hati nurani. Terakhir, kaitannya dengan pembacaan go beyond text di atas, ada beberapa kaidah yang direkomendasikan, yaitu 1) Al-'ibrah bial-maqasid labi alalfaz (sebuah pernyataan yang harus menjadi perhatian/pertimbangan adalah maqasid yang dikandung oleh pernyataan tersebut, bukan susunan/bentuk huruf dan aksaranya), 2) Jawaz naskh al-nasus (al-juz'iyah) bi al-maslahah (Bolehnya menasakh nash-nash partikular dengan kemaslahatan), dan 3) Jawaz tanqih al-nusus bi aqli al-mujtama' (bolehnya menyortir sejumlah ketentuan 'partikular' nash al-Qur'an' dengan akal publik).

E. PRINSIP-PRINSIP UNIVERSAL AL-QUR'AN

Adapun nilai-nilai pandangan dunia al-Qur'an yang juga merupakan prinsip-prinsip universal al-Qur'an sebagaimana temuan para pakar studi al-Qur'an dari hasil pemikiran deduktif terhadap al-Qur'an ditambah dengan dialog personal dengan hati nurani adalah:

1. *Hifz al-di>n* (perlindungan terhadap agama).
2. *Hifz al-nafs* (perlindungan terhadap nyawa/kehidupan)
3. *Hifz al-aql* (perlindungan terhadap akal)
4. *Hifz al-nasl* (perlindungan terhadap keturunan)
5. *Hifz al-ma>l* (perlindungan terhadap harta)
6. *Hifz al-fithrah* (perlindungan terhadap fitrah)
7. *Hifz al-samâ>hah* (perlindungan terhadap sikap toleransi)
8. *Hifz al-`ada>lah* (perlindungan terhadap keadilan)
9. *Hifz al-hurriyah* (perlindungan terhadap kemerdekaan/kebebasan)
10. *Hifz al-musa>wah* (perlindungan terhadap kesetaraan)
11. *Hifz al-nidzâ>m* (perlindungan terhadap keteraturan)
12. *Hifz al-kara>mah* (perlindungan terhadap kemulyaan)
13. *Hifz al-haq* (perlindungan terhadap hak)
14. *Hifz al-`amn* (perlindungan terhadap keamanan)
15. *Hifz al-wahdah* (perlindungan terhadap persatuan)
16. *Hifz al-akhlâ>q* (perlindungan terhadap akhlak)
17. *Hifz al-salâm* (perlindungan terhadap kedamaian)
18. *Hifz al-ta`â>wun* (perlindungan terhadap kerjasama)
19. *Hifz al-ta`â>ruf* (perlindungan terhadap saling mengenal)

F. KESIMPULAN

Pembacaan al-Qur'an berbasis pandangan dunia al-Qur'an adalah keniscayaan. Hal ini dikarenakan al-Qur'an yang sekarang ada di tangan pembaca adalah al-Qur'an dalam bentuk Mushaf. Al-Qur'an dalam bentuk Mushaf -dalam konteks studi pemahaman makna- jelas berbeda dengan al-Qur'an dalam bentuk tuturan lisan. Jika al-Qur'an dalam bentuk tuturan lisan (wahyu aural) adalah al-Qur'an yang masih utuh dimensi teks dan konteksnya, maka al-Qur'an dalam bentuk mushaf (wahyu skriptural) adalah al-Qur'an yang sudah terpisah antara teks dan konteksnya. Dengan demikian, membaca al-Qur'an dalam bentuk wahyu skriptural dengan hanya fokus pada kajian lughawiyah jelas belum memadai, karena itu baru sebagian dari wahyu, diperlukan kajian konteks (siyaqiyyah) karena itu merupakan

sebagian wahyu lainnya, sehingga pembacaan terhadapnya menjadi komprehensif. Pembacaan berbasis teks dan konteks ini dalam studi al-Qur'an kontemporer disebut juga dengan pembacaan go beyond text. Dengan pembacaan seperti ini, nilai-nilai universal yang merupakan pandangan dunia al-Qur'an dapat ditemukan. Selanjutnya, agar nilai-nilai universal al-Qur'an yang merupakan pandangan dunia al-Qur'an senantiasa menjadi basis pembacaan terhadap al-Qur'an, maka pandangan dunia al-Qur'an tidak boleh berhenti menjadi doktrin, melainkan ia harus menjadi metode yang selalu menjadi way of thinking bagi setiap orang yang ingin 'mengajak bicara' (mushaf) al-Qur'an.

ENDNOTES

¹ Nas}r H}a>mid Abu> Zaid, *Mafhu>m al-Nas}*: *Dira>sat Fi> Ulu>m al-Qur'a>n* (Kairo: al-Hai'ah al-Mis}riyyah al-'A<mmah li al-Kita>b, 1993), hlm. 11-12.

² Lihat QS. al-Baqarah: 2 dan 185.

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

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

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

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

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

⁸ Berkaitan dengan keberadaan al-Qur'an yang seperti disebutkan di atas, Adonis mengistilahkan dengan al-abadiyyah al-mutazamminah (wahyu abadi yang menubuhkan diri dalam waktu dan sejarah kongkret dan particular. Adonis, *Al-Nas} al-Qur'a>niy wa Afaq al-Kita>bah* (Beiru>t: Da>r al-Adab, 1993), hlm. 30.

⁹ Meminjam istilah Abdurrahman Wahid, sesuatu yang absolut tersebut adalah *spirit* inspirasi al-Qur'an (nilai-nilai etis al-Qur'an) dan sesuatu yang relatif tersebut adalah *spirit* aspirasi al-Qur'an (kongkritisasi nilai-nilai etis al-Qur'an tersebut). Dawam Raharjo, "Teks Peradaban dan Hermeneutika Al-Qur'an", dalam Abd Moqsih Ghazali, dkk, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. xxii.

¹⁰ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fskhri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 171-173.

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

¹² Ali> al-S}a>bu>ni, *al-Tibya>n Fi> Ulu>m al-Qur'a>n* (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, 1985), hlm. 8. Lihat juga Manna>' Khali>l al-Qatta>n, *Mabah}i>s| Fi> Ulu>m al-Qur'a>n*, hlm. 21.

¹³ Abdul Moqsih Ghazali, Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm. 55.

¹⁴ *Inza>l* adalah proses pewahyuan al-Qur'an dari al-Lauh} al-Mah}fu>z} ke *sama>' al-dunya>*, sedang *tanzi>l* adalah proses pewahyuan al-Qur'an dari *sama>' al-dunya>* ke Nabi Muhammad SAW secara berangsur-angsur dalam kurun waktu 23 tahun.

¹⁵ Dari sudut filsafat bahasa, telah terjadi perubahan wahyu dari bentuk *parole* (wahyu dalam bahasa non ilmiah) ke bentuk *langue* (wahyu dalam bahasa ilmiah, yaitu bahasa Arab). Perubahan ini merupakan keniscayaan, karena tanpa peralihan bentuk ini mustahil pesan-pesan Tuhan dapat dipahami dan diterima oleh komunitas *udiens* pertamanya secara khusus dan umat manusia secara umum.

¹⁶ Dalam peperangan tersebut, banyak sahabat penghafal al-Qur'an yang meninggal hingga mencapai 70 orang, bahkan dalam satu riwayat disebutkan 500 orang. Sementara umat Islam yang gugur dalam peperangan tersebut kurang lebih berjumlah 1.200 orang. Al-Zarqani, Muhammad Abd al-Aziz, *Manahil al-'Irfa'n Fi Ulu' al-Qur'a'n* (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, t.th), hlm. 249. Lihat juga Ahmad, 'Adil Kamil, *Ulu' al-Qur'a'n* (t.k.p.: t.p., t.th.), hlm. 38.

¹⁷ Selengkapnya, rekaman dialog antara Abu Bakar, Umar bin al-Khattab, dan Zaid bin Sa'bit dapat dilihat pada al-Bukhari, *Syahir al-Bukhari*, juz 5 (Beirut: Dar al-Tibay'at al-Muniriyyat, t.th.), hlm. 314-315.

¹⁸ Keragaman bacaan di atas karena perbedaan guru dalam mengajarkan bacaan al-Qur'an, misalnya penduduk Syam berguru dan membaca al-Qur'an dengan qira'at Ubay bin Ka'ab, penduduk Kuffah pada Abdullah bin Mas'ud, sementara penduduk Basrah pada Abu Musa al-Asy'ari. *Ibid.*, hlm. 56.

¹⁹ Dalam hal ini, Usman bin Affan menunjuk suatu tim yang terdiri atas empat orang sahabat pilihan, yaitu; Zaid bin Sa'bit, Abdullah bin Zubair, Sa'id bin al-'As, dan Abdurrahman bin al-Haris bin Hisyam. Dikutip dari M. Quraish Shihab dkk., *Sejarah dan Ulumul Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 30.

²⁰ Nama lengkapnya adalah Abd al-Malik ibn Abdullah ibn Yusuf ibn Muhammad ibn Hayyuyah al-Juwaini. Ia lahir di Basitikan, salah satu wilayah Khurasan, Persia, tanggal 18 Muharram 419 H, [20] dan wafat di daerah kelahirannya pada malam Rabu 25 Rabi' al-Akhir 478 H. Abd al-Malik al-Juwaini, Imam al-Haramain, *Lam'u al-Adillah fi Qawa'id Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, (t.k.: Dar al-Misriyah li al-Ta'lif, 1960), hlm. 9

²¹ Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ta'us Ath-Thusi as-Syafi'i al-Ghazali. Beliau lahir di Thus, Khurasan, Iran, 4 dekade Masyhad sekarang, pada tahun 450 H/1058 M. Secara singkat dipanggil al-Ghazali atau Abu Hamid al-Ghazali. Dan mendapat gelar imam besar Abu Hamid al-Ghazali Hujatul Islam. M. Sholihin, *Epistemologi Ilmu Dalam Sudut Pandang al-Ghazali*, (Bandung : Pustaka Setia, 2001), hlm. 20.

²² Nama lengkapnya Ibrahim bin Musa, bin Muhammad Al-Lakhami Al-Ghamathi Abu Ishak, yang lebih dikenal dengan sebutan Al-Syatibi yang dijuluki dengan *Al-Imam Al-Ilaamah* (yang sangat dalam ilmu pengetahuannya), *Al-Muhaqqiq* (yang memiliki kemampuan untuk meneliti sesuatu guna menemukan kesalahan dan kemudian memberi solusi), *Al-Qudwah* (yang pantas diikuti), *Al-Hafizh* (yang telah menghafal dan menjaga ribuan hadits) dan *Al-Mujtahid* (yang mampu mendayagunakan kemampuan untuk menghasilkan hukum). Imam Al-Syatibi, *Al-I'tisham*, terj. Shalahuddin Sabki dkk (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), hal. Xvii.

²³ Nama lengkapnya adalah Muhammad at-Thahir Ibnu Muhammad bin Muhammad at-Thahir bin Muhammad bin Syekh Muhammad as-Syadzili bin al-'Alim Abdul Qadir bin al-'Alim az-Zahid al-Wali as-Shalih Syekh Mahmud bin 'Asyur. Muhammad at-Thahir Ibnu 'Asyur Dilahirkan di dekat ibu kota tunisia pada tahun 1296 H. / 1879 M. Beliau adalah keturunan keluarga ulama besar yang dirunut akan sampai hingga ulama maliki andalus. Mani' 'Abd al-Halim' *Kajian Tafsir Konprehensif metode Ahli Tafsir*, terj. Faisha Saleh Syahdianur (Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006), hlm. 33.

²⁴ *Djaruriyyat* didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan mengakibatkan hancurnya kehidupan secara total. Dalam hal ini, ada lima keniscayaan, yaitu menjaga agama, menjaga jiwa (nyawa), menjaga akal, menjaga harta, dan menjaga keturunan.

²⁵ *Hajariyyat* didefinisikan sebagai sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk memudahkan pencapaian lima keniscayaan yang ada dalam kategori *djaruriyyat* sehingga tidak adanya akan mempersulit terwujudnya aspek *djaruriyyat*

²⁶ *Tahsiniiyyat* didefinisikan sebagai sesuatu yang memperindah proses perwujudan *djaruriyyat* dan *hajariyyat*, sehingga ketiadaannya akan mengurangi rasa keindahan dan estetika keduanya (*djaruriyyat* dan *hajariyyat*).

²⁷ Jaser Audah, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, hlm. 13.

²⁸ Hal ini berarti rumusan *maqasid* tidak digali langsung dari sumber pertama dan kedua hukum Islam (al-Qur'an dan hadis), melainkan digali dari pemahaman para *fuqaha* terhadap kedua sumber tersebut.

²⁹ Berdasarkan pembacaannya terhadap al-Qur'an, ia menyarikan kandungan al-Qur'an ke dalam tema-tema pokok, yaitu Tuhan, manusia sebagai individu, manusia anggota masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan, dan lahirnya masyarakat Islam. Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Muhyidin (Bandung: Pustaka, 1966).

³⁰ Gary B. Palmer, *Toward A Theory of Cultural Linguistics* (T.Kp.: University of Texas Press, 1996), hlm. 114.

³¹ Www. Etymonline.com., *Online Etymology Dictionary*, Diakses tanggal 25 september 2015.

³² Abdul Moqsith Ghazali, Lutthfi Assyaukani, dan Ulil absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: GramediaPustaka Utama, 2009), hlm. 149.

³³ Mereka akan mencermati model dan karakter lafaz-lafaz yang membentuk ayat-ayat itu; apakah lafaz ayat itu dkemukakan dengan lafaz 'a>m, mutlak, dan mujmal, atau justru dengan menggunakan lafaz yang kha>s, muqayyad, dan mufas}sal? Dengan ini mereka akan melakukan takhsi>s, taqyi>d, dan tafsi>l, bahkan naskh untuk menyelesaikan kontradiksi antar ayat tersebut.

³⁴ Abdul Moqsith Ghazali, Lutthfi Assyaukani, dan Ulil absar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, hlm. 151.

³⁵ Dalam hal ini, Nabi SAW bersabda: *Istafti qalbaka!* (mintalah petunjuk pada hati nuranimu). Sabda Nabi SAW ini keudian mendapat pengukuhan dari QS.al-Najm: 11 yang terjemahannya: "*hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya*". Komarudin Hidayat, *Psikologi Ibadah* (Jakarta: Serambi, 2008), hlm. 36.

DAFTAR PUSTAKA

- Adonis. 1993. *Al-Nas al-Qur'aniy wa Afaq al-Kitabah*. Beirut: Dar al-Adab.
- Asy'ari, Musa. 1999. *Filsafat Islam Sunnah Nabi SAW dalam Berpikir*. Yogyakarta: LESFI.
- Athailah. 2010. *Sejarah Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Audah, Jaser. 2002. *Al-Maqasid Untuk Pemula*, Terj. Ali Abdelmon'im, Yogyakarta: Suka Press.
- Bukhari. t.th.. *Sahih al-Bukhari*. juz 5, Beirut: Dar al-Tiba'at al-Munirriyyat.
- Ghazali, Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Absar Abdalla. 2009. *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Halim, Mani' 'Abd al-. 2006. *Kajian Tafsir Konprehensif metode Ahli Tafsir*”, terj Faisa Saleh Syahdianur. Jakarta: PT. Karya Grafindo.
- Hidayat, Komarudin. 2008. *Psikologi Ibadah*. Jakarta: Serambi.
- Izutsu, Toshihiko. 1997. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fskhri Husein, Yogyakarta: Tiara Wacana,
- Juwaini, Abd al-Malik al-, Imam al-Haramain. 1960. *Lam'u al-Adillah fi Qawa'id Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, t.k.: Dar al-Misriyah li al-Ta'lif.
- Kamal, Ahmad 'Adil. *Ulum al-Qur'an*, t.kp.: t.p., t.th.

- Muhajir, Noeng. 1989. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Raka Press.
- Mustafid, Fuad. 2009. *Antropologi Al-Qur'an*. Yogyakarta: LkiS.
- Palmer, Gary B. 1996. *Toward A Theory of Cultural Linguistics*, T.Kp: University of Texas Press.
- Rachmawati, May dan Yudhi R (ed.). 2002. *Al-Qur'an Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan*, Bekasi: Gugus Press.
- Raharjo, Dawam. 2002. Teks Peradaban dan Hermeneutika Al-Qur'an", dalam Abd Moqsiith Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Rahman, Fazlur. 1966. *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Muhyidin, Bandung: Pustaka.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2010. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sabuni, Ali al. 1985. *Al-Tibyan Fi Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Dinamika Berkah Utama.
- Shalih, Subhi al. 2001. *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Shiddieqy, Hasbi Ash. 1980. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran/Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Shihab, M. Quraish dkk., 2000. *Sejarah dan Ulumul Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Sholihin, M. 2001. *Epistemologi Ilmu Dalam Sudut Pandang al-Ghazali*, Bandung: Pustaka Setia.
- Surakhmad, Winarno. 1980. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Transito.
- Syatibi, Imam Al-. 2006. *Al-I'tisham*. terj. Shalahuddin Sabki dkk. Jakarta: Pustaka Azzam.
- <http://www.Etymonline.com>. *Online Etymology Dictionary*. Diakses tanggal 25 september 2015.
- Zarqani, Muhammad Abd al-Azim, *Manahil al-'Irfan Fi Ulum al-Qur'an*. Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, t.th.