

MODEL TAFSIR PENDIDIKAN PERFEKTIF 'ALÎ 'ABD AL-ḤALÎM MAḤMÛD

Mahmud Arif

Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
marifnurch@yahoo.co.id

Abstract: This paper deals with the idea of 'Alî 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, who has seriously built a firm conviction on the perfection of the Qur'an and the necessity of Moslems to obey it. The only way to solve any problem in this life, according to him, is by returning to the guidance of the Qur'an and the Prophet traditions. 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd has utilized two models in elaborating the Qur'anic tenets, i.e.: [1] selecting a certain surah to be interpreted; and [2] appointing a certain educational topic and explaining the relevant content of Qur'anic verses. Those models stand on assumption that the Qur'an, as a guidance book, has explained all matters of human life. His belief in an existence of the perfect Qur'anic educational system has prompted him to endeavour to describe prescriptions of the Qur'anic verses, so those became as educational perspectives or viewpoints, either with nuance of clarifying, comparing or perfecting, that contain fully messages of moral, religious preaching, and movement, in order to revive the glory of Islam.

Keywords: *Manhaj*, Qur'an, educational system.

Pendahuluan

Sebagai kitab wahyu Tuhan, Alquran adalah sumber nilai yang tiada henti-hentinya menginspirasi dan memandu umat Islam dalam menyikapi pelbagai permasalahan hidup. Oleh karena itu, sangat beralasan sekiranya dikatakan bahwa masa depan umat Islam diraih melalui penafsiran terhadap Alquran yang senantiasa baru,¹ sehingga upaya memahami Alquran merupakan tugas penting yang harus

¹M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir al-Qur'an Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), 2.

ditunaikan dalam setiap waktu dan tempat.² Sesuai dengan namanya, “bacaan sempurna”, kitab suci ini menempati kedudukan yang sedemikian sentral. Hal ini ditunjukkan, antara lain, oleh begitu besarnya perhatian umat Islam dari waktu ke waktu untuk terus membaca, mempelajari, mendalami, dan mengamalkannya. Pendek kata, tiada satu bacaan pun sejak manusia mengenal tulis baca lebih dari lima ribu tahun lalu yang dapat menandingi Alquran.³

Kendati demikian, tidak berarti selama ini penyikapan umat Islam terhadap Kitab Suci ini tanpa mengandung persoalan yang perlu dikritisi. Menurut Fazlur Rahman, setidaknya terdapat dua persoalan krusial yang tengah dihadapi umat Islam dewasa ini, terutama kalangan elit intelektualnya. *Pertama*, mereka kurang menghayati relevansi Alquran untuk masa sekarang, sehingga mereka tidak mampu menghadirkan pesan-pesannya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kekinian umat. *Kedua*, mereka khawatir jika menghadirkan Alquran dengan “tafsir baru” akan menyimpang dari pendapat ulama terdahulu yang telah diterima secara tradisional.⁴ Padahal memahami dan menafsirkan Alquran persis sebagaimana dipahami dan ditafsirkan ulama terdahulu tidaklah sepenuhnya benar. Alquran harus berdialog dengan setiap generasi serta memerintahkan mereka untuk mempelajari dan memikirkannya.⁵ Salah satu karakteristik Alquran, sebagaimana ditegaskan ‘Alî ‘Abd al-Ĥalîm Maĥmûd adalah keberadaannya sebagai mukjizat abadi sepanjang masa dan menjadi sumber tuntunan yang harus dipedomani untuk mengatasi pelbagai persoalan hidup.⁶ Dengan demikian, memformulasikan preskripsi edukatif Alquran bukan hanya sesuatu yang *possible* (mungkin dilakukan) melainkan juga sesuatu yang *plausible* (masuk akal).

²Muĥammad ‘Ābid al-Jābirî, *Fahm al-Qur’ân al-Ĥakîm*, Vol. 1 (Beirut : Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabîyah, 2008), 9.

³M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1999), 3.

⁴Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur’an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1996), xi.

⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1997), 93.

⁶‘Alî ‘Abd al-Ĥalîm Maĥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Mâ’idab* (Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr, 1994), 22.

Tidak hanya Rahman, kritik senada juga dikemukakan oleh Shaykh Muḥammad al-Ghazâlî. Secara tegas al-Ghazâlî menyatakan, “Umat Islam, terutama setelah abad pertama hijriah, banyak menitikberatkan pada masalah-masalah yang berkaitan dengan bacaan Alquran, ilmu tajwid, dan terpaku pada hafalan teks-teks Alquran semata. Mereka tidak begitu mementingkan aspek dialogisnya sehingga mengakibatkan ketertinggalan.”⁷ Pewahyuan Alquran secara berangsur-angsur adalah bukti kuat akan pentingnya aspek dialogis yang menandai “wahyu progresif” Kitab Suci ini. Pola pewahyuan seperti itu merefleksikan adanya interaksi kreatif antara keinginan Tuhan, realitas empirik kehidupan, dan kebutuhan masyarakat penerima.⁸ Pewahyuan Alquran secara berangsur-angsur menuntut upaya serius kita dalam memahami tahapan-tahapan yang dilaluinya dari awal diturunkan hingga menjadi mushaf seperti sekarang.⁹ Senada dengan kritik Rahman dan al-Ghazâlî, Maḥmûd pun mengkritik penyikapan yang keliru dari umat Islam terhadap Alquran, namun bukan dari pengabaian mereka terhadap aspek dialogisnya melainkan dari kegagalan mereka merumuskan *manhaj* Islami di dalamnya.¹⁰

Dalam kaitan itu, perhatian terhadap aspek dialogis mungkin sudah ditunjukkan melalui pengakuan para mufasir terhadap arti penting *sabab al-nuzûl* untuk dapat menafsirkan secara akurat pesan ayat-ayat Alquran. Terdapat beberapa kegunaan *sabab al-nuzûl* yang kerap kali disebutkan oleh pakar ilmu-ilmu Alquran, yakni [1] menjelaskan hikmah di balik dishari’ahkannya suatu ketentuan hukum dan mengungkap perhatian shara’ terhadap kemaslahatan publik; [2] menspesifikkan (membatasi) keberlakuan hukum yang diungkapkan dengan redaksi umum; [3] mengetahui makna tersembunyi Alquran; dan [4] memperjelas apa atau

⁷Muḥammad al-Ghazâlî, *Berdialog dengan al-Qur’an*, terj. Masykur Hakim (Bandung: Mizan, 1997), 15. Lihat juga, Fejrian Yazdajird Iwanebel, “Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi Dalam Pemikiran Muḥammad al-Ghazâlî” dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 1, (Juni 2014), 1-22.

⁸Farid Esack, *Qur’an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 54.

⁹Muḥammad ‘Abid al-Jâbirî, *Madkhal ilâ al-Qur’ân al-Karîm: fî al-Ta’rîf bi al-Qur’ân* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabîyah, 2007), 20.

¹⁰Alî ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Dînîyah al-Ghâ’ibah* (Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr, 2000), 7.

siapa yang dimaksudkan oleh ayat Alquran yang turun.¹¹ Mengingat *sabab al-nuzûl* di sini masih sebatas dipahami dalam lingkup peristiwa kasuistik yang melatarbelakangi turunnya ayat Alquran atau pertanyaan yang diajukan kepada Nabi lalu turunlah ayat Alquran sehingga tidak seluruh ayat Alquran memiliki *sabab al-nuzûl*, sebagian pemikir Muslim kontemporer pun mengkritisnya. Pemaknaan *sabab al-nuzûl* tersebut dinilai parsial lantaran masih sepotong-potong (atomistik) dalam melihat keterkaitan antara pewahyuan Alquran dengan konteks sosial-budaya yang mengitarinya. Aspek dialogis Alquran belum diapresiasi secara lebih utuh mengingat responsnya terhadap realitas empirik dan kebutuhan masyarakat dipandang insidental. Mengapresiasi aspek dialogis Alquran, selaras dengan pandangan Maḥmûd, bisa melalui pengakuan bahwa kemukjizatan Alquran bersifat eternal (abadi) sepanjang masa, ia ibaratnya adalah “jamuan” Allah yang dihidangkan untuk umat manusia supaya memperoleh nutrisi yang memadai,¹² ia merupakan sistem yang relevan untuk semua generasi manusia, dan ia juga sangat responsif terhadap permasalahan aktual kehidupan manusia.¹³ Dengan pengibaratan Alquran sebagai jamuan Tuhan, Maḥmûd seolah ingin menandakan bahwasanya sumber nutrisi atau energi umat Islam diperoleh melalui kesediaan “menelan” ajarannya.

Bukti lain aspek dialogis Alquran adalah wahyu pertama kali yang diterima Nabi yang berisi perintah membaca. Dengan perintah membaca, Alquran sebenarnya mengajak kita untuk: [1] peka dan tanggap terhadap realitas sosial, budaya, dan kealaman; [2] mendayagunakan segenap potensi diri untuk merenungkan dan mempelajari realitas semesta; dan [3] meneguhkan etos belajar dan etos keilmuan guna memajukan kehidupan. M. Quraish Shihab mengatakan bahwa apabila merujuk pada ayat-ayat Alquran, maka kita dapat menemukannya berbicara secara

¹¹Mannâ' al-Qaṭṭân, *Mabâbith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (t.tp.: t.p., t.th.), 79-81.

¹²“Al-Qur'an sebagai wujud jamuan Tuhan yang disuguhkan bagi manusia agar dinikmati” ditegaskan berulang-ulang oleh Maḥmûd dalam karyanya dengan merujuk ke sebuah hadis riwayat dari Ibn Mas'ûd, yang bisa ditemukan, antara lain, pada: 'Alî 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Nisâ'* (Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nashr, 1999), 9.

¹³'Alî 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Khuluqîyah* (Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nashr, t.th), 4-6.

langsung atau tidak langsung menyangkut hampir seluruh unsur pendidikan.¹⁴ Ini berarti Alquran adalah aktualisasi gaya bahasa (*uslub*) Tuhan dalam mendorong, mengarahkan, dan membimbing manusia untuk menapaki jalan yang lurus agar mampu meraih kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Manusia ibaratnya adalah “subyek didik” Tuhan dan tema sentral dalam Alquran. Itu bisa dicermati dari wahyu pertama kali, QS. al-‘Alaq [96]: 1-5, di mana selain Allah memperkenalkan diri-Nya sebagai *Rabb* (akar kata *tarbiyah*), juga menyebut manusia sebanyak dua kali. *Pertama*, manusia disebut dalam konteks berhadapan dengan Allah, sebagai makhluk yang diciptakan. *Kedua*, manusia disebut juga dalam konteks berhadapan dengan Allah, sebagai makhluk yang menerima pelajaran (pengetahuan) melalui perantaraan pena.¹⁵ Sebagian kitab tafsir menerangkan bahwa disebutkan manusia secara khusus dalam ayat tadi menyiratkan arti kemuliaan manusia dan fitrahnya yang mengagumkan. Menurut Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, kemuliaan harkat manusia sebagaimana diungkapkan dalam Alquran meliputi banyak dimensi, di antaranya intelektual, kultural, penerimaan mandat sebagai khalifah di bumi, dan pengajaran nama-nama.¹⁶

Pelbagai permasalahan tentang fungsi “paradigmatis” dan “edukatif” Alquran tersebut memperoleh penjabaran dalam karya-karya Maḥmūd. Hal ini setidaknya diperkuat oleh uraian konsep-konsep penting yang dikemukakannya, seperti menyangkut Alquran sebagai sistem yang lengkap, Alquran sarat dengan preskripsi edukatif, dan manusia sebagai pusat perhatian Alquran. Sedemikian banyak tema yang telah dikaji oleh Maḥmūd, sebagai seorang pemikir, ulama al-Azhar, dan aktivis gerakan al-Ikhwān al-Muslimīn di Mesir, dengan jangkauan yang luas dan beragam. Pendekatan *tafsīrīyah* yang digunakannya mampu mengubah “preskripsi” Qur’ānī menjadi “perspektif” Qur’ānī yang lebih analitis, elaboratif, dan sistematis. Hanya saja, pendekatan *tafsīrīyah* yang dikembangkannya cenderung menjurus pada tafsir “ideologis”, yakni

¹⁴M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur’an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 333.

¹⁵ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur’an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005), 88.

¹⁶Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Al-Dīmuqrāṭīyah wa Ḥuqūq al-Insān* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1994), 205.

klaim serba-mencakup yang menggiring pembaca untuk menerimanya dengan nalar dogmatik. Tafsir ideologis cenderung berjibaku, meminjam istilah ‘Umar ‘Ubayd Ḥasnah, dengan upaya mempertahankan dan menguatkan asumsi dasar keagamaan, serta memformulasikan penalaran yang mengajak orang lain untuk memedomaninya.¹⁷

Dalam konteks tafsir kependidikan, pendekatan Maḥmûd ini tergolong kreatif dan belum banyak dilakukan oleh tokoh-tokoh lain semisal ‘Abd al-Raḥmân al-Nahlâwî dan ‘Abd Allâh Nâsiḥ ‘Ulwânî yang karya-karya populer mereka tentang pendidikan Islam banyak dilandaskan juga pada penafsiran ayat Alquran dan hadis. Namun demikian, buah pemikiran Maḥmûd terutama dalam lingkup tafsir pendidikan belum banyak dijadikan obyek kajian atau rujukan pembandingan, meski diminati oleh para aktivis Muslim, sehingga terasa tidak begitu dikenal atau dibedah kecuali di kalangan yang dekat dengan gerakan Ikhwân al-Muslimîn. Terlepas dari afiliasi ideologis Maḥmûd, buah pemikirannya yang elaboratif dan mencakup pelbagai aspek persoalan pendidikan berbasiskan Alquran, tentu dengan kelebihan dan kekurangannya, menarik untuk dikaji. Fokus kajian tulisan diarahkan pada pembahasan mengenai pendekatan Maḥmûd dalam memahami Alquran, aplikasi Maḥmûd terhadap pendekatan tersebut untuk menafsirkan Alquran, serta signifikansi (kebermaknaan) yang bisa dianalisis dari pendekatan Maḥmûd dan aplikasinya untuk pengembangan pendidikan Islam.

Untuk menjawab permasalahan tersebut, penulis mengeksplorasi data dan menganalisisnya dari pelbagai literatur yang ditulis oleh Maḥmûd, terutama yang terkait dengan subyek kajian Alquran (tafsir), untuk diformulasikan melalui metode holistika, yaitu metode berpikir kritis guna menangkap makna utuh, bukan sekedar makna atomistik.¹⁸ Karya-karya Maḥmûd yang dijadikan sebagai sumber data primer adalah karyanya tentang pendidikan Islam, di antaranya *al-Tarbîyah al-Islâmîyah (Sûrat ‘Alî ‘Imrân)*, *al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Mâ’idah*, *al-Tarbîyah al-*

¹⁷‘Umar ‘Ubayd Ḥasnah, *Naḥw T’adat Tartîb al-‘Aql al-Muslim* (Qatar: Dâr al-Ishrâq, 1989), 16.

¹⁸Anton Bakker dan A. Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 46.

Islâmîyah fî Sûrat al-Nisâ', al-Tarbîyah al-Khuluqîyah, al-Tarbîyah al-Dînîyah al-Ghâ'ibah, al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî al-Mujtama', dan al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî al-Bayt.

Sebagai suatu jenis kajian literer (pustaka) yang dimaksudkan untuk membangun konsep teoritik,¹⁹ penerapan metode holistika bertumpu pada induksi analitis yang merupakan proses telaah menyeluruh melalui terjemah, tafsir, ekstrapolasi dan pemaknaan dalam rangka mengembangkan suatu pernyataan umum dari data-data literer (tekstual-naratif) induktif.²⁰ Dengan proses itu, pembahasan diorientasikan untuk menghasilkan suatu konsepsi teoritik yang formulatif mengenai hermeneutika Alquran Maḥmûd dan kebermaknaannya bagi pengembangan tafsir pendidikan.

Pendekatan 'Alî 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd dalam Memahami Alquran

'Alî 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd meninggal dunia pada tahun 2014. Ia merupakan penulis produktif dan tokoh penting bagi organisasi al-Ikhwân al-Muslimîn di Mesir. Sebagai seorang akademisi (dosen) di Universitas al-Azhar Kairo, ia memiliki banyak kesempatan untuk berinteraksi dengan para intelektual dan menulis pelbagai karya ilmiah, terutama mengenai kajian keislaman, dakwah, dan pendidikan. Tidak mudah memperoleh informasi detail mengenai biografi dan sepak terjang tokoh ini setelah pemerintahan Mursi di Mesir yang disokong oleh organisasi al-Ikhwân al-Muslimîn tumbang dan digantikan oleh pemerintahan Jenderal 'Abd al-Fattâḥ al-Sîsî. Karena nama yang hampir mirip, sebagian penulis menganggap sosok Maḥmûd itu sama dengan Shaykh 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, seorang pakar tasawuf, yang menjadi Shaykh Universitas al-Azhar ke-40. Padahal Shaykh 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd lahir pada tahun 1910 M dan wafat pada tahun 1978 M, sekitar satu generasi sebelum masa Maḥmûd.

Disebutkan pada lampiran bagian akhir karya Maḥmûd, *al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî al-Bayt*, bahwa karya-karya ilmiah yang telah dihasilkannya

¹⁹Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rakesarasin, 2002), 296.

²⁰W. James Potter, *An Analysis of Thinking and Research about Qualitative Methods* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1996), 156.

lebih dari lima puluh buah, di antaranya *al-Ghaẓw al-Şalibî wa al-‘Álam al-Islâmî*, *Ma‘ al-‘Aqâdah wa al-Harakah wa al-Manhâj*, *al-Ghaẓw al-Fikrî wa Athârûh fî al-Mujtama‘ al-Islâmî*, *Fiqh al-Da‘wah ilâ Allâh*, *‘Álamîyat al-Da‘wah al-Islâmîyah*, *Rukn al-Jihâd alladhî lâ Tahyâ al-Da‘wah illâ bih*, *al-Nafs fî al-Islâm*, *al-Nuṣuṣ al-Adabîyah: Tahlîlûhâ wa Naqduhâ*, *al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Anfâl*, *al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat Âli ‘Imrân*, *al-Tarbîyah al-Rûhîyah*, *al-Tarbîyah al-Kbuluqîyah*, dan *al-Tarbîyah al-Jihâdîyah al-Islâmîyah*. Dari puluhan karya ilmiah yang ditulis, lebih dari selusin yang membahas persoalan pendidikan Islam. Maḥmûd memang memiliki kemauan kuat untuk bisa menjabarkan sistem ajaran Allah yang lengkap dan sempurna sebagaimana terkandung dalam Alquran dan sunah Nabi. Pengalamannya mengunjungi banyak negara di Eropa, Asia, Afrika, Amerika, dan Kanada justru membuatnya kian sadar akan arti penting pendidikan Islam, dakwah, dan gerakan Islam.²¹

Tidak bisa dipungkiri, Alquran menempati kedudukan istimewa dalam kehidupan umat Islam, mengingat ia memang diturunkan untuk membimbing manusia dalam menggapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Alquran telah menyiapkan suatu sistem (*manhaj*) yang lengkap dan sempurna. Tugas kita adalah menggali dan memformulasikannya agar bisa menjadi panduan yang berguna dalam menjalani kehidupan dan menyikapi segala persoalan. Terkait hal ini, Maḥmûd dengan tegas menyatakan, “Alquran dan sunah Nabi harus dipatuhi, mengingat keduanya merupakan teks yang jelas-gamblang dan tidak satupun persoalan hidup dan mati kaum Muslim yang diabaikan (tidak dijelaskan di dalam keduanya).”²² Dengan pernyataannya itu, Maḥmûd bermaksud membangun keyakinan akan kesempurnaan Alquran dan keharusan umat Islam untuk bersedia memedomaninya. Mengapa kedua hal tersebut dinilai penting? Dalam analisa Maḥmûd, umat Islam kini tengah berada dalam himpitan budaya, ideologi, dan pemikiran yang salah, merusak,

²¹Alî ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî al-Mujtama‘* (Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr, 2004), 5-6.

²²Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Nisâ*, 214.

dan menyesatkan.²³ Satu-satunya jalan keluar adalah dengan kembali ke “pangkuan” Alquran dan sunah Nabi.

Keyakinan akan kesempurnaan Alquran dan keharusan memedomannya merupakan persoalan fundamental. Secara normatif, keyakinan ini diterima oleh mayoritas umat Islam, akan tetapi dalam praktiknya, mereka cenderung menjauh atau dijauhkan dari pangkuan Alquran, karena itu mereka justru lebih memilih ideologi dan pemikiran lain yang tidak selaras dengan ajaran Islam. Salah satu buktinya, gerakan Ikhwân al-Muslimîn yang selama ini berpegang teguh dengan keyakinan tersebut justru banyak ditentang dan dimusuhi. Padahal model gerakan dan pendidikan organisasi Ikhwân al-Muslimîn sangat dibutuhkan bagi kebangkitan umat Islam kontemporer.²⁴ Apa yang diusung oleh organisasi ini adalah ibarat tetesan air yang terus menetes dan mengalir dari sumbernya, yang tentunya nanti akan bertemu dengan tanah yang cocok dan akan mampu menumbuhkan tanaman yang baik. Sebagai penggerak Ikhwân al-Muslimîn, Maḥmûd sepenuhnya mendukung model gerakan dan pendidikan organisasi ini. Bahkan, ia berkontribusi besar terhadap perumusan kerangka dasar yang melandasi gerakan dan pendidikannya. Selain menganggap tepat, Maḥmûd juga sangat optimis terhadap masa depan gerakan dan pendidikan Ikhwân al-Muslimîn. Ia mengkritik keras pihak-pihak yang *getol* menentang dan memusuhi gerakan Ikhwân al-Muslimîn.

Menurut Maḥmûd, Islam adalah sistem dan tatanan Ilahi. Penjabaran sistem dan tatanan ini bisa ditemukan dalam Alquran dan sunah Nabi. Sekiranya umat Islam hingga kini tidak mampu membangun sistem (tatanan) kehidupan yang baik dan lengkap, maka hal itu disebabkan oleh sikap mereka yang justru menjauh dan berpaling dari tuntunan keduanya. Padahal telah menjadi suatu kewajiban bagi setiap Muslim untuk selalu berpedoman dengan *manhaj* Allah. Tindakan keluar dari *manhaj* Allah secara terang-terangan adalah kekufuran, sedangkan secara tidak terang-terangan dinamai *nifâq*.²⁵ Konsep *manhaj* Allah dan keharusan berpedoman dengan Alquran dan sunah Nabi ditegaskan

²³Alī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî al-Bayt* (Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr, 2005), 9.

²⁴Ibid., 5-6.

²⁵Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Nisâ’*, 215.

Maḥmûd berkali-kali. Ini menggambarkan corak Islam ideologis yang diusungnya, yakni cita-cita kelompok Islam yang berjuang keras demi penegakan shari'ah Islam. Bagi kelompok Islam ini, penegakan shari'ah Islam tidak sekedar sebuah keharusan atau kewajiban, melainkan juga sebuah kebutuhan agar pelbagai persoalan yang menghimpit umat dewasa ini dapat terpecahkan. Kembali ke Alquran dan sunah Nabi menjadi tuntutan pertama dan utama yang terus diperjuangkan karena hal ini diyakini sebagai akar solusi dan dasar ideologi. Dalam kaitan ini, menurut Maḥmûd, umat Islam dihadapkan pada dua pilihan, yaitu berpegang pada *manhaj* Allah dengan kembali ke Alquran dan sunah Nabi, atau keluar dari *manhaj*-Nya yang mengakibatkan kekufuran dan kemunafikan.

Sejalan dengan pandangannya tersebut, Maḥmûd memberi perhatian besar terhadap upaya penafsiran kandungan isi Alquran. Dalam pelbagai karyanya, penafsiran Alquran dilakukan dengan menggunakan perspektif dan orientasi tertentu. Bertolak dari asumsi dasar kesempurnaan Alquran, Maḥmûd menyeleksi surah-surah tertentu dalam Alquran, seperti Âli 'Imrân, al-Nisâ', dan al-Mâ'idah. Ketika menafsirkan ayat-ayat Alquran, Maḥmûd tidak jarang memanfaatkan beberapa kutipan yang diambil dari karya tafsir (ulama) kenamaan, seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî dan Shaykh Muḥammad Ṭâhir b. 'Âshûr.²⁶

Maḥmûd memang sangat serius menggali kandungan isi Alquran. Tidak kurang dari tujuh serial karyanya yang memuat kajian tafsir pendidikan terhadap tujuh surah Alquran, yaitu al-Mâ'idah, al-Nûr, Âli 'Imrân, al-Aḥzâb, al-Anfâl, al-Nisâ', dan al-Tawbah.²⁷ Karya-karya tersebut ia dedikasikan bagi umat Islam secara umum dan bagi para pendakwah serta aktivis Muslim secara khusus. Dengan demikian, sangat jelas bahwa perspektif dan orientasi Maḥmûd ialah ingin menyadarkan dan "menggerakkan" umat agar mau berbenah memperbaiki diri secara bersama-sama. Pendidikan dan dakwah merupakan dua medium utama dalam membangun kesadaran dan gerakan umat, di luar ranah politik. Dalam tinjauan hermeneutis, Maḥmûd mempunyai peran membentuk

²⁶Ibid., 18.

²⁷Ibid., 5-6.

dan memproduksi arti ayat-ayat Alquran yang ditafsirkan.²⁸ Secara metodologis, peran memproduksi arti ayat didukung oleh pandangannya yang mengakui perlunya fungsi ijtihad dalam dua wilayah, yaitu sesuatu yang tidak ditemukan *naş*-nya dan penakwilan *naş* (teks) yang artinya tidak gamblang (*sarih*) sesuai prinsip takwil yang benar.²⁹

Sebagian besar penafsiran Maḥmûd terhadap ayat-ayat Alquran merupakan hasil ijtihadnya karena ia telah berusaha menjelaskan dan memaknai maksud ayat-ayat Alquran yang belum eksplisit sesuai kerangka pikir yang digunakan. Menafsirkan satu ayat dengan ayat yang lain, mengaitkannya dengan riwayat hadis yang relevan, dan mengutip pendapat sebagian ulama (mufasir) kenamaan adalah bagian dari penerapan secara metodologis kerangka pikir tersebut. Sementara itu, penerapan secara “ideologis” ditunjukkan oleh orientasi penafsirannya yang mengarah pada upaya membangun kesadaran umat Islam untuk kembali ke *manhaj* Allah, memompa semangat juang mereka untuk terus berdakwah dan melakukan gerakan, dan menyalakan nyali mereka untuk berani melawan segala bentuk kekufuran kendati dengan tetap mengedepankan pendekatan nirkekerasan.

Sebagai wujud *manhaj* Allah, menurut Maḥmûd, Alquran memiliki keistimewaan khusus dibandingkan kitab suci lainnya, yaitu [1] ia sebagai kitab pamungkas dan paripurna yang dijamin pemeliharaannya oleh Allah; [2] ia menjadi “pengontrol” dan tolok ukur (*mubaymin*) atas kitab-kitab yang lain; [3] ia adalah kitab yang paling sempurna dan lengkap; [4] semua persoalan agama dan dunia terkandung di dalamnya; [5] sunah Nabi berfungsi sebagai pemerinci kandungan Alquran yang bersifat global; [6] Alquran dijadikan sebagai mukjizat abadi; [7] Alquran sarat preskripsi edukatif, mengingatkan ia adalah jamuan Tuhan yang dihidangkan untuk manusia agar disantap dalam rangka memperoleh asupan gizi;³⁰ [8] adanya sistem pendidikan dalam Alquran yang dicirikan dengan bersumber dari Tuhan, komprehensif, relevan untuk semua masa dan

²⁸As‘ad Qaṭṭān, dkk., *Al-Ta‘wil wa al-Hirminiwāqā* (Beirut: Center of Civilization, 2011), 62.

²⁹Maḥmûd, *Al-Tarbīyah al-Islāmīyah fī Súrat al-Nisā’*, 214.

³⁰Bertolak dari hadis riwayat Ibn Mas‘ûd, Maḥmûd menggarisbawahi konsep itu tidak hanya sekali dan menjadi salah satu postulasi pemikirannya bahwa Alquran adalah sumber nutrisi yang dibutuhkan bagi perkembangan kepribadian umat Islam.

tempat, seimbang dan selaras dengan fitrah manusia, aplikasi praktis, kontekstual, dan bertujuan pada kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat; (9) pengenalan ruang lingkup sistem pendidikan qur'ânî yang meliputi individu manusia, keluarga, masyarakat, dan umat/bangsa.³¹

Maḥmûd mengakui terdapat beragam aliran pendidikan, seperti aliran moral dalam pendidikan, aliran intelektual dalam pendidikan, aliran keagamaan dalam pendidikan, dan aliran sosial-kemasyarakatan dalam pendidikan.³² Diletakkan dalam konstelasi aliran-aliran pendidikan tersebut, pendidikan Islam dinilainya memiliki keunggulan yang dijabarkan dalam serial karyanya, antara lain *al-Tarbîyah al-Khuluqîyah*, *al-Tarbîyah al-'Aqlîyah*, *al-Tarbîyah al-Dînîyah al-Ghâ'ibah*, dan *al-Tarbîyah al-Ijtimâ'îyah*. Karya-karya serial Maḥmûd lebih sebagai respons reaktifnya terhadap pelbagai aliran pendidikan yang ada karena orientasi utamanya untuk memaparkan sisi keunggulan dan kesempurnaan pendidikan Islam, tidak untuk mendialogkan pendidikan Islam. Sebab, pengembangan kerangka dasar pendidikan Islam sejatinya cukup dengan penerapan pendekatan fundamentalis (*al-ta'sîl al-shar'î*), yakni pengungkapan prinsip dasar, nilai, dan tujuan pendidikan Islam melalui Alquran dan sunah Nabi.³³

Aplikasi Pendekatan 'Alî 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd dalam Penafsiran Ayat Alquran

Dengan mencermati karya-karya Maḥmûd, setidaknya ditemukan dua pola (pendekatan) yang digunakan, yakni [1] ia memilih surah tertentu untuk ditafsirkan dan dijabarkan makna edukatifnya; dan [2] ia mengangkat tema pendidikan tertentu dan menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran yang relevan. Sebenarnya kedua pola tersebut berangkat dari asumsi dasar yang sama, yakni sebagai kitab petunjuk dan tidak satu

³¹Alî 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat Âli 'Imrân* (Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nashr, 1998), 5-6.

³²Alî 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî al-Madrasab* (Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nashr, 2004), 18-51.

³³Alî 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-'Aqlîyah* (Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nashr, 1996), 6-7. Dalam buku ini, Maḥmûd menyebut paradigmanya dengan *al-ta'sîl al-shar'î* pendidikan Islam yang menjadikan Alquran dan Sunah Nabi sebagai sumber utama dan kerangka dasar.

pun persoalan hidup manusia yang diabaikan Alquran. Asumsi dasar inilah yang melandasi perspektifnya dalam mengelaborasi kandungan makna Alquran. Pada pola pertama, ia berupaya membangun kerangka teoritis dari analisis kandungan utama surah-surah Alquran. Sementara itu, pada pola kedua ia berusaha mendialogkan permasalahan pendidikan dan kehidupan dengan preskripsi Alquran.

Sejalan dengan asumsi dasar yang digunakan, yakni Islam sebagai agama paripurna dan tiada keselamatan di luarnya, Maḥmūd menafsirkan kandungan QS. Āli ‘Imrân [3]: 85, “Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat kelak termasuk orang-orang yang merugi,”³⁴ dengan tafsiran bahwa semua penganut agama apa pun dipersyaratkan memeluk Islam yang dibawa Nabi Muḥammad, karena tidak ada satu pun agama yang diterima selain agama Islam. Apabila mereka menolak untuk memeluk agama Islam, di akhirat nanti mereka akan termasuk golongan orang-orang yang merugi dan mendapatkan azab.³⁵ Setelah kedatangan Nabi, agama apapun selain Islam tidak akan diterima.³⁶ Menurut Maḥmūd, semestinya kita senantiasa waspada terhadap upaya sekelompok orang, baik dari Islam maupun non Islam, yang ingin menyesatkan umat dengan pemikiran mereka yang menganggap ada keselamatan di luar agama Islam. Penafsiran Maḥmūd tersebut jelas berbeda dengan penafsiran Shaḥrūr, misalnya, yang menganggap bahwa Islam tidak hanya terbatas bagi para pengikut Muḥammad.³⁷ Dalam kaitan itu, penafsiran Maḥmūd cenderung eksklusif, sedangkan penafsiran Shaḥrūr cenderung inklusif. Penafsiran Maḥmūd tentang Islam dalam ayat tersebut yang cenderung eksklusif berseberangan dengan penafsiran pluralis, seperti yang dikemukakan Jamāl al-Bannâ dan Sayyid Ḥusayn Faḍl Allâh, yang menafsirkan Islam dalam pengertian umum, yakni meliputi semua risalah langit yang

³⁴Maḥmūd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat Āli ‘Imrân*, 160

³⁵Ibid., 160-161.

³⁶Ali ‘Abd al-Ḥalîm Maḥmūd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Tawbah* (Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr, 2000), 14.

³⁷Muḥammad Shaḥrūr, *Al-Islâm wa al-‘Imân: Manzûmât al-Qiyâm* (Damaskus: al-Ahâlî li al-Ṭibâ‘ah, 1996), 32.

mengajarkan kepasrahan total kepada Tuhan, bukan hanya Islam dalam arti agama yang dibawa Nabi Muhammad.³⁸

Kendati penafsirannya eksklusif, Maḥmūd tidak membenarkan tindak kekerasan atau pemaksaan dalam beragama. Ketika menafsirkan ayat-ayat berikutnya yang berkenaan dengan kasus murtad, ia sama sekali tidak menyinggung kemungkinan hukuman mati bagi orang murtad yang tidak mau bertaubat sebagaimana ketentuan hukum yang dirumuskan oleh sebagian besar ahli fikih. Dengan perspektif dakwah dan gerakan, ia mendorong pentingnya kesediaan untuk berkorban atau berjuang melalui harta benda, waktu, kesungguhan, dan ketabahan menghadapi kesulitan dari para penentang Islam.³⁹ Di sini, Maḥmūd lebih mengedepankan akhlak (moral) sehingga keyakinan akan kebenaran absolut Islam tidak menjadikan seseorang mudah bersikap “menghakimi” atau bereaksi keras terhadap pihak-pihak yang berseberangan. Umat Islam memang diwajibkan untuk berpegang teguh dengan ajaran Tuhan, akan tetapi selaras dengan prinsip akhlak, kewajiban ini perlu dilandasi oleh semangat kesatuan dan persatuan, serta rasa syukur atas pelbagai karunia-Nya.

Namun demikian, karena umat Islam memiliki kewajiban untuk berjihad, bersikap tegas dan keras terhadap musuh-musuh Islam tetap perlu dilakukan. Kewajiban berjihad dishari’ahkan secara gradual.⁴⁰ Pada tahapan terakhir dari perintah berjihad, umat Islam diwajibkan untuk memerangi semua orang kafir tanpa kecuali untuk tujuan membebaskan manusia dari kesyirikan dan memperjuangkan tegaknya nilai kemanusiaan melalui pelbagai cara, antara lain kesiapan dan persiapan diri, pengorbanan harta, jiwa dan raga dalam medan tempur, kegiatan pendidikan dan dakwah.⁴¹ Paparan Maḥmūd mengenai adanya graduasi dalam perintah jihad mengindikasikan bahwa ia tidak menafsirkan ayat-ayat Alquran yang menyeru berperang dan ayat-ayat Alquran yang mengandung pesan damai dalam kerangka *naskh* (penghapusan), atau

³⁸Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Qur’an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006), 21-25.

³⁹Alī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Tarbīyah al-Islāmīyah fī Sūrat ‘Alī ‘Imrān* (Kairo: Dār al-Tawzī’ wa al-Nashr, 1998), 186.

⁴⁰Maḥmūd, *Al-Tarbīyah al-Dīnīyah al-Ghā’ibah*, 28.

⁴¹Ibid., 42-45.

dalam kerangka ketentuan partikular dan ketentuan universal. Jihad, yang salah satunya melalui berperang melawan musuh-musuh Islam, adalah memang kewajiban abadi sepanjang masa (*farīdah mustamirrah ilâ yawm al-qiyâmah*).⁴² Pesan edukatifnya, pembinaan militansi keagamaan dibutuhkan agar seseorang memiliki semangat juang yang tinggi dalam menyebarluaskan Islam dengan segenap peluang dan tantangan yang harus dihadapi.

Tidak kalah penting dengan elaborasinya mengenai Islam sebagai satu-satunya agama yang benar dan tuntutan berjihad dalam rangka untuk menegakkannya, Maḥmûd menegaskan pentingnya kedudukan perempuan dalam Islam, sebagaimana terungkap dalam pesan utama QS. al-Nisâ'. Analisis terhadap pandangan Maḥmûd mengenai pengertian Islam, tuntutan berjihad, dan kedudukan perempuan, berguna untuk meneropong kerangka pikirnya dalam membangun model penafsiran dan sekaligus perspektif kependidikannya, apakah lunak ataukah keras, apakah konservatif ataukah progresif, dan apakah justifikatif ataukah kritis. Terkait dengan pesan utama QS. al-Nisâ', Maḥmûd mengawali penafsirannya dengan mengutip sabda Nabi, "Tiada lagi pengekangan" bagi wanita.⁴³ Sebelum Islam, wanita mengalami banyak pengekangan, seperti tidak memiliki hak dalam memilih pasangan, tidak memiliki hak mendapatkan warisan, dan tidak boleh menikah lagi setelah suaminya meninggal. Penamaan surah dengan al-Nisâ' menyiratkan arti bahwa dalam setiap masyarakat, kaum wanita adalah sendi utama tegaknya keluarga. Salah satu ayat penting yang menegaskan kedudukan wanita dalam keluarga adalah QS. al-Nisâ [4]: 34.

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri, ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika

⁴²Ibid., 43.

⁴³Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Nisâ'*, 15

mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.⁴⁴

Terdapat beberapa poin yang dijelaskan Maḥmûd dari kandungan isi ayat tersebut. *Pertama*, kata *qawwâmûn* yang berarti orang-orang yang mengemban suatu tugas, menjaganya dengan baik, dan bertanggungjawab terhadapnya. Fungsi *qawwâmûn* ini berada di pundak laki-laki karena sifat-sifat alami (kodrati) mereka dan ketentuan hukum *shar'î*.⁴⁵ Di antara sifat-sifat alami itu adalah kondisi fisik kaum laki-laki yang pada umumnya lebih kuat daripada perempuan dan tingkat kecerdasan laki-laki yang pada umumnya juga di atas kecerdasan perempuan. Sementara itu, terkait dengan ketentuan hukum *shar'î*, laki-laki memikul tanggungjawab melindungi dan menafkahi perempuan (isteri). Dengan mengutip argumen sebagian ulama, Maḥmûd mengemukakan ketentuan shari'ah yang menguatkan kedudukan laki-laki tersebut, antara lain [1] Allah memilih para nabi dari kaum laki-laki; [2] Islam menjadikan laki-laki sebagai pemimpin, baik dalam lingkup umum maupun lingkup salat; [3] laki-laki diberi tugas azan, iqamah, dan khutbah; [4] laki-laki diwajibkan berjihad; [5] persaksian dalam masalah *hudûd* dan *qisâs* hanya diperuntukkan bagi laki-laki; [6] bagian waris laki-laki setara dengan dua kali lipat bagian perempuan; [7] laki-laki memiliki kekuasaan atas perempuan dalam masalah nikah, talak, dan rujuk, bahkan laki-laki pun diperbolehkan mengawini lebih dari satu perempuan. *Kedua*, perempuan yang baik (*sâlihât*) adalah mereka yang taat terhadap Allah dan suami, dan menjaga dirinya dari hal-hal yang dilarang, menjaga harta-benda suami, dan menjaga keluarga dari hal-hal yang tidak patut. *Ketiga*, sekiranya dikhawatirkan isteri melakukan *nushûz* baik dengan ucapan maupun perbuatan, maka suami diperintahkan untuk menempuh langkah-langkah edukatif secara bertahap, yaitu menyampaikan nasihat yang baik, berpisah ranjang, baru kemudian memukul untuk tujuan mendidik bukan tujuan menyakiti.⁴⁶

⁴⁴ Ibid., 15-16.

⁴⁵ Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmiyah fî al-Bayt*, 66.

⁴⁶ Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmiyah fî Sûrat al-Nisâ'*, 131-133.

Nampak dalam penafsirannya, Maḥmûd tidak banyak mengelaborasi relasi laki-laki (suami) dan perempuan (istri) dalam kerangka kemitraan-setara yang marak disuarakan oleh kalangan pegiat keadilan gender. Seakan telah ada ketentuan baku menyangkut kedudukan laki-laki dan perempuan dengan distingsi peran masing-masing, ia lebih cenderung menggarisbawahi sisi kodrati dan sisi *shar'î* distingsi kedudukan dan peran antara laki-laki dan perempuan. Penafsiran Maḥmûd memiliki kemiripan dengan pandangan pendahulunya, Shaykh Maḥmûd Shaltûṭ, mantan Shaykh Universitas al-Azhar, yang menyatakan bahwa pilar tegaknya tatanan kehidupan rumah-tangga adalah *al-mu'âsharah bi al-ma'rûf* (pola relasi yang baik antara suami dan istri),⁴⁷ yaitu dipenuhinya hak dan dipatuhinya kewajiban oleh masing-masing suami-istri dengan penuh rasa tanggung-jawab. Ketentuan hak dan kewajiban suami-istri didasarkan pada *al-'urf* yang selaras dengan fitrah masing-masing perempuan dan laki-laki, dan kesamaan serta kebersamaan di antara keduanya. Banyak rumusan yang telah diberikan tentang *al-'urf*, namun rumusan yang tepat tentang *al-'urf* ini, menurut Shaltûṭ, adalah sebagaimana yang telah ditetapkan Nabi untuk puteri beliau, Fâṭimah al-Zahrâ: “Kewajiban isteri adalah mengatur rumah-tangga, sedangkan kewajiban suami adalah bekerja di luar rumah mencari nafkah.” Ini berarti istri memiliki tugas pokok mengatur rumah dan mengasuh anak, sedangkan suami memikul tugas pokok bekerja mencari nafkah untuk keluarga. Dalam pandangan Shaltûṭ, pembagian kerja semacam ini merupakan bentuk kesetaraan (*al-mumâthalab*) yang diinginkan Alquran. Hanya saja perlu disadari bahwa pola pembagian kerja seperti ini bukan berarti suami tidak boleh membantu dan meringankan beban kerja istri, ataupun sebaliknya, apabila keadaan memang menghendakinya. Oleh sebab, kesediaan saling membantu dan meringankan di antara suami-istri akan memperkokoh kehidupan rumah-tangga, dan hal ini adalah bentuk *ta'âwun* (saling membantu) yang dishari'ahkan oleh Islam.

Seperti halnya Maḥmûd, Shaltûṭ mengakui bahwa *al-mumâthalab* yang ditetapkan Alquran menghendaki adanya perbedaan tugas pokok antara suami dan istri, yakni suami memerankan fungsi kepala rumah-

⁴⁷Maḥmûd Shaltûṭ, *Al-Islâm 'Aqîdah wa Shar'ah* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1966), 161.

tangga (*al-riyâsah al-baytîyah*) sebagai konsekuensi dari ikatan tali perkawinan dan tuntutan sosial, sedangkan istri mengemban tugas mengatur rumah dan memelihara anak. Perbedaan tugas ini tidak boleh dipahami dalam kerangka struktural-dominatif atau kerangka pemahaman bahwa posisi suami di atas posisi istri dan ia menguasai terhadapnya, melainkan harus dipahami dalam kerangka kemitraan-komplementer (kemitraan yang saling melengkapi). Oleh karena itu, dalam QS. al-Nisâ' [4]: 34 tersebut Allah mengatakan, *bimâ faddal Allâh ba'dahum 'alâ ba'd* (karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain), bukan *bimâ faddalabum 'alayhinn* (karena Allah telah melebihkan para suami atas para isteri). Artinya, maksud pelebihan (*tafðîl*) di sini tiada lain hanyalah sebagaimana pelebihan satu anggota tubuh atas anggota tubuh yang lain, misal tangan kanan dilebihkan atas tangan kiri dan mata dilebihkan atas telinga, sehingga salah satu tidak mengecilkan atau bahkan menafikan arti penting dari yang lain, akan tetapi justru secara organik masing-masing saling bekerja-sama.⁴⁸

Posisi istri sebagai pengemban tugas pokok mengatur rumah dan mengasuh anak adalah selaras dengan "kodrati" *al-umm murabbîyah ûlâ* (ibu adalah pendidik pertama dan utama), karena pada umumnya kondisi alamiah perempuan (ibu) sangatlah mendukung bagi penunaian tugas tersebut. Tugas yang diembannya tidak kalah mulia bila dibandingkan dengan tugas yang diemban oleh sang suami. Dengan interpretasi tersebut, Maḥmûd dan Shalṭûṭ menganggap kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dalam kehidupan rumah-tangga sebagai sesuatu yang bersifat kodrati (setidaknya sebagai titah Tuhan), bukan persoalan gender, kendati hal ini tidak dimaksudkan untuk menyubordinasikan perempuan (istri). Menurut Maḥmûd, kepemimpinan bukanlah kekuasaan mutlak, melainkan kekuasaan terbatas berdasarkan pergaulan dan perlindungan yang baik, dan pemberian tugas kepemimpinan kepada laki-laki (suami) dalam mengarahkan keluarga adalah suatu ketentuan yang tepat mengingat ia memang telah dipersiapkan oleh Allah untuk memikul tanggungjawab tersebut.⁴⁹ Ini berbeda dengan interpretasi Shaḥrûr misalnya, yang memaknai kepemimpinan (*al-qawâmah*) dalam

⁴⁸Ibid., 164.

⁴⁹Maḥmûd, *Al-Tarbiyyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Nisâ'*, 150.

ayat tadi sebagai persoalan gender, sehingga tidak semata ditentukan oleh faktor biologis (kelelakian atau keperempuanan), melainkan lebih ditentukan oleh faktor fungsional (kesanggupan menjalankan fungsi kepemimpinan) yang boleh jadi dimiliki perempuan.⁵⁰ Dengan demikian, menurut Shaḥrūr, kepemimpinan bukanlah monopoli laki-laki dan tertutup bagi perempuan, baik dalam kehidupan rumah tangga maupun dalam ranah publik, seperti perdagangan dan urusan pemerintahan.⁵¹

Dengan pendapat tersebut, Maḥmūd dan Shaḥtūt bermaksud membuat tanggapan penyeimbang terhadap munculnya tren baru kaum perempuan di masanya dalam menggeluti dunia kerja publik setelah terbuka lebar akses untuk itu sebagai dampak dari agenda perbaikan pendidikan, pemerataan peluang kerja dan pembangunan ekonomi yang diprogramkan pemerintah. Tren sosial ini, di satu sisi telah memunculkan fenomena positif, yaitu tingkat melek huruf, keterampilan, dan partisipasi kaum perempuan meningkat tajam, tetapi di sisi lain juga telah menimbulkan berbagai persoalan baru sebagai efek samping yang tak diharapkan, seperti kurang pedulinya sebagian kaum perempuan terhadap tugas pokok domestiknya dan kerenggangan ikatan tali perkawinan. Sekiranya peran kepemimpinan keluarga digantikan oleh yang lain, sebagaimana yang terjadi di Barat, maka hal ini tidak akan bisa sepenuhnya menyamai kepemimpinan suami.⁵² Wajar apabila kemudian banyak kalangan dalam menyikapi sisi buram ini memberi reaksi pembatasan terhadap ruang-gerak perempuan. Ḥasan Ismā‘īl al-Hudaybī misalnya, salah seorang tokoh Ikhwān al-Muslimīn, menegaskan bahwa posisi kodrati perempuan adalah di rumah, namun jika hal ini sudah dijalankannya dengan baik, dan masih mempunyai sisa kesempatan, maka ia diperbolehkan berkiperah dalam aktivitas sosial.⁵³ Al-Hudaybī sebagai orang yang telah malang-melintang dalam pergerakan dan kegiatan sosial-kemasyarakatan menyadari bahwa tugas domestik perempuan mengatur rumah dan mengasuh anak itu sangat vital dan strategis apabila diletakkan dalam konteks keutuhan tata kehidupan sosial. Maka dari itu,

⁵⁰Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā‘ah, 2000), 320.

⁵¹Muḥammad Shaḥrūr, *Al-Islām al-Aṣl wa al-Ṣūrah* (London: Ṭuwa, 2014), 247.

⁵²Maḥmūd, *Al-Tarbīyah al-Islāmīyah fī Sūrat al-Nisā’*, 150.

⁵³Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam* (USA: Yale University, 1992), 195.

kesibukan kaum perempuan di luar rumah hingga mengabaikan tugas pokok domestiknya, sama halnya dengan orang yang sibuk mencari jarum, namun justru kehilangan kapak.

Dalam pandangan Maḥmūd, perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan adalah selaras dengan tuntutan kodrati dan ajaran Islam. Oleh karena itu, pendidikan hendaknya mampu membangun kesadaran tulus akan hal tersebut sehingga baik laki-laki maupun perempuan tidak lagi mempersoalkannya. Dengan peran kepemimpinan, laki-laki (suami) memikul tugas mencari nafkah, menunaikan hak-kewajiban, dan membimbing anggota keluarganya secara bertanggungjawab.⁵⁴ Ini merupakan ketentuan shari'ah Islam yang tiada lain dimaksudkan untuk mewujudkan keharmonisan hidup rumah tangga, dan memang jalan untuk mengatasi permasalahan rumah tangga adalah hanya melalui berpegang teguh terhadap apa yang telah dishari'ahkan-Nya. Pendidikan Islam hendaknya mengembangkan penalaran subyek didik dalam kerangka *manhaj*-Nya, termasuk menyangkut kepemimpinan laki-laki (suami), dan relasi laki-laki dan perempuan. Pandangan semacam itu adalah penjabaran konkret dari tujuan hidup manusia yang dirumuskan oleh Maḥmūd, yaitu [1] mengesakan Allah dengan menyembah-Nya sesuai shari'ah yang dibawa Nabi Muḥammad; [2] berpegang teguh dengan *manhaj*-Nya dalam hidup ini berupa Alquran dan sunah Nabi, sehingga perilaku kesehariannya selaras dengan tuntunan keduanya; dan [3] memakmurkan bumi dalam rangka mewujudkan kehidupan umat manusia yang lebih baik dan lebih mulia sejalan dengan prinsip pemuliaan Allah terhadap manusia.⁵⁵ Berdasarkan tujuan hidup tersebut, manusia dituntut bersedia tunduk terhadap ketentuan Allah, yang boleh jadi dalam sudut pandang nalarnya terasa ada sesuatu yang perlu dikritisi, karena menyakini bahwa formula-Nya adalah tetap yang terbaik.

Signifikansi Pendekatan 'Alī 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd bagi Pengembangan Tafsir Pendidikan

Maḥmūd adalah satu tokoh yang memiliki *concern* besar terhadap upaya menggali dan menjabarkan kandungan isi Alquran. Karya-karyanya

⁵⁴Maḥmūd, *Al-Tarbīyah al-Islāmīyah fī Sūrat al-Nisā'*, 141-142.

⁵⁵Maḥmūd, *Al-Tarbīyah al-'Aqlīyah*, 7.

mengenai pelbagai tema senantiasa sarat dengan kehadiran pesan-pesan tuntunan Kitab Suci ini. Menurut Maḥmūd, perlu penjelasan konsep pendidikan dalam Alquran mengingat ia adalah wujud “jamuan” Tuhan⁵⁶ yang disuguhkan kepada umat manusia sepanjang masa. Alquran adalah kitab suci yang sarat dengan nilai-nilai edukatif, karena itu tak satu surah pun di dalamnya yang steril dari nilai-nilai pendidikan.⁵⁷ Sistem pendidikan dalam Alquran ditandai dengan karakteristik sistem yang berasal dari wahyu Tuhan, sistem yang komprehensif dan lengkap, sistem yang seimbang, sistem yang aplikatif-praktis, dan sistem yang memadukan antara idealisme dan realisme.⁵⁸ Inilah kerangka pikir normatif-idealistik yang mendasarinya dalam mengubah preskripsi edukatif Alquran menjadi perspektif pendidikan. Akan tetapi apabila kerangka pikir semacam itu tidak dibarengi dengan penalaran kritis, riset empiris, dan pendekatan ilmiah-dialogis yang memadai, maka ia tak ubahnya sistem akidah yang telah bergeser menjadi ideologi,⁵⁹ yang eksekusinya bisa berupa klaim absolutis dan totalistik berkenaan dengan Alquran.

Dengan asumsi dasar itu, ia mencoba menguraikan preskripsi ayat menjadi sebuah perspektif edukatif yang kaya akan pesan moral, seruan dakwah, dan dorongan pergerakan. Pola penafsiran dengan perspektif edukatif tergolong sebagai suatu cara pandang yang belum banyak diterapkan, mengingat selama ini cara pandang yang lazim dianut mayoritas umat Islam adalah menempatkan Alquran dan sunah Nabi sebagai sumber penetapan hukum Islam.⁶⁰ Memang tidaklah salah cara pandang tersebut, akan tetapi akibat terlalu kuatnya pengaruh perspektif fikih, tidak jarang mereka menjadi kurang peka dalam meresapi preskripsi (tuntutan; pesan normatif) edukatif Alquran dan sunah Nabi, apalagi sampai memformulasikannya menjadi suatu perspektif pendidikan, yakni pendidikan dijadikan sebagai sudut pandang penafsiran ayat Alquran dan konsep inti pendidikan dielaborasi berlandaskan Alquran sehingga bisa dihasilkan wawasan konseptual pendidikan Islam yang formatif.

⁵⁶Maḥmūd, *Al-Tarbīyah al-Islāmīyah fī Sūrat Āli Imrân*, 5.

⁵⁷Maḥmūd, *Al-Tarbīyah al-Dīnīyah al-Ghā'ibah*, 32.

⁵⁸Maḥmūd, *Al-Tarbīyah al-Khuluqīyah*, 36-39.

⁵⁹M. Sa'īd al-Ashmawī, *Al-'Aql fī al-Islām* (Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2004), 43, 53.

⁶⁰Yūsuf al-Qaraḍawī, *Min Aḥl Ṣaḥābah al-Rashīdah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), 7.

Berdasarkan QS. al-Baqarah [2]: 129, 151, QS. Âl ‘Imrân [3]: 164, dan QS. al-Jum‘ah [62]: 2, salah satu misi profetik Nabi adalah berkaitan dengan ranah keilmuan dan pendidikan. Ini berarti fungsi Alquran dan sunah Nabi sebagai sumber ilmu dan peradaban perlu diapresiasi kendati memang hal ini menuntut usaha serius karena masih berupa barang baru yang dirasa asing dan belum banyak khazanah intelektualnya yang diwariskan. Secara khusus, perspektif pendidikan adalah bagian dari usaha menguak dan memformulasikan pesan-pesan edukasi Alquran, dan secara umum ia adalah bagian dari usaha menempatkan Alquran sebagai sumber ilmu dan peradaban, dengan tanpa bermaksud menafikan arti penting realitas empirik dan kapabilitas intelektual manusia sebagai sumber pengembangan ilmu dan peradaban.

Di satu sisi, perspektif pendidikan dibutuhkan untuk mengapresiasi kembali fungsi Alquran sebagai *moral force* bahkan *principal guidance* yang mampu mendorong inisiasi, kreativitas, dan kecerdasan manusia untuk mendayagunakan segenap sumber daya yang tersedia bagi kemaslahatan hidup dan kemajuan budayanya. Di sisi lain, perspektif pendidikan dalam menggali pesan-pesan Alquran berguna untuk ikut mengkritisi realitas kegiatan edukasi yang masih terjerembab dalam himpitan romantisisme historis dengan bertaklid ke masa lalu dan himpitan realisme praktis dengan mengadopsi secara total sistem Barat yang tidak selalu sejalan dengan tuntunan Islam.⁶¹ Bertaklid ke masa lalu dengan pola keberagaman mazhab (*blind following*) dan mengadopsi total sistem Barat adalah wujud pemalingan diri dari *manhaj*-Nya. Orientasi perspektif pendidikan adalah mendidik manusia agar menjadi pribadi yang pantas mengemban tugas dalam kehidupan di dunia, yakni beribadah kepada Allah semata sesuai shari‘ah-Nya, agar menjadi sosok yang lebih mumpuni dalam merealisasikan kebahagiaan manusia di dunia dan dalam menggapai rida-Nya di akhirat, sebagai tujuan utama para nabi dan rasul.⁶²

Pola penafsiran Maḥmûd terhadap ayat-ayat Alquran bisa dilihat sebagai wujud *hermeneutics of enquiry* yang berusaha menggali kandungan isi kitab suci dalam rangka untuk elaborasi preskripsi (tuntutan; pesan

⁶¹Majîd Irsân al-Kilânî, *Falsafah al-Tarbîyah al-Islâmîyah* (Mekah: Maktabah Hâdî, 1988), 67.

⁶²Maḥmûd, *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Mâ‘idah*, 5.

normatif) dan formulasi perspektif pendidikan (dengan konseptualisasi dan sistematisasi pendidikan berlandaskan Alquran).⁶³ Pola penafsirannya dilandasi oleh asumsi dasar kejelasan (*clarity*) kitab suci, kesanggupan kitab suci dalam menyetujui sistem yang lengkap, dan fungsi kritis-korektif ajaran kitab suci terhadap realitas pendidikan yang ada. Pendidikan adalah hal fundamental, oleh karena itu menjadi suatu keniscayaan sekiranya kandungan isi kitab suci sarat dengan preskripsi edukatif. Dengan *frame of thought* ini, Maḥmūd terbukti berhasil mengeksposisi pelbagai aspek muatan pendidikan ayat-ayat Alquran yang disandingkan dengan sunnah Nabi melalui pola/model penafsiran konklusif, yaitu klaim penafsiran yang memadai terhadap sistem Ilahi yang aplikatif dan komprehensif bagi kehidupan umat manusia dengan pelbagai permasalahan aktualnya. Ia berupaya menyelami *weltanschauung* Alquran sebagai kitab suci paripurna, dengan sistem ajaran yang lengkap dan sempurna serta relevan bagi kehidupan umat manusia sepanjang masa. Dalam konteks hermeneutika, penafsiran konklusif semestinya perlu diberi catatan kritis mengingat ia tidak begitu memperhatikan historisitas penafsiran, apalagi historisitas yang “ditafsirkan”. Pengakuan akan historisitas mendorong sikap terbuka terhadap kontekstualisasi, dialektika, dan kritik penafsiran sehingga model penafsiran selengkap apapun tetaplah dipandang relatif sekiranya diletakkan dalam konteks kemutlakan Alquran .

Penutup

‘Alī ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd sangat gigih membangun keyakinan menyangkut kesempurnaan Alquran dan keharusan umat Islam untuk memedomannya dalam kehidupan. Ia berpandangan, hanya terdapat satu jalan keluar bagi umat Islam yang kini tengah berada dalam himpitan budaya, ideologi, dan pemikiran yang salah, merusak, dan menyesatkan, yaitu kembali ke “pangkuan” Alquran dan sunnah Nabi. Islam adalah sistem dan tatanan Ilahi (*manhaj*) yang penjabarannya bisa ditemukan dalam Alquran dan sunnah Nabi. Umat Islam yang hingga kini belum mampu membangun sistem (tatanan) kehidupan yang baik dan lengkap

⁶³Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), 181-182.

disebabkan sikap mereka yang justru menjauh dan berpaling dari tuntunan keduanya. Padahal telah menjadi suatu kewajiban bagi setiap muslim untuk selalu berpegang teguh dengan *manhaj* Allah.

Maḥmūd menggunakan dua pola dalam menjabarkan kandungan isi kitab suci, yaitu [1] dengan memilih surah tertentu untuk ditafsirkan dan diuraikan makna edukatifnya; dan [2] dengan mengangkat tema pendidikan tertentu dan menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran yang relevan. Kedua pola tersebut berangkat dari asumsi dasar yang sama bahwa sebagai kitab petunjuk, tidak satu pun persoalan hidup manusia yang diabaikan Alquran. Dengan pola pertama, ia berupaya membangun *theoretical framework* dari analisis kandungan utama surah-surah Alquran. Sementara itu, dengan pola kedua ia berusaha mendialogkan permasalahan pendidikan dan kehidupan dengan preskripsi Alquran. Inilah langkah kontekstualisasi (baca: konkretisasi) penafsiran yang ditempuhnya dalam rangka membumikan tuntunan hidup kitab suci.

Keyakinan akan adanya sistem pendidikan Alquran mendorong Maḥmūd bersikeras menguraikan preskripsi ayat menjadi sebuah perspektif edukatif yang kaya akan pesan moral, seruan dakwah, dan dorongan pergerakan. Pola penafsiran dengan perspektif edukatif tergolong sebagai suatu cara pandang yang belum banyak diterapkan, mengingat selama ini cara pandang yang dominan dianut mayoritas umat Islam adalah menempatkan Alquran dan sunnah Nabi sebagai sumber penetapan hukum Islam. Namun demikian, perspektif pendidikan yang diformulasikannya nampak kuat mengarah pada penguatan fungsi Alquran sebagai pemandu umat Islam dalam menghadapi segala aspek kehidupan. Tidak banyak dialektika penafsiran yang dikonstruksikan. Sejalan dengan pandangan fundamentalnya, Maḥmūd lebih banyak mengembangkan penafsiran klarifikatif dalam merespons kesalahpahaman mengenai Alquran, penafsiran komparatif dalam mengelaborasi keunggulan ajaran Islam dibandingkan sistem ajaran lain, dan penafsiran perfektif (konklusif) yang mempromosikan kesempurnaan sumber ajaran Islam, Alquran dan sunnah Nabi. Ditinjau dari sudut hermeneutika, penafsiran perfektif (konklusif) kurang mengapresiasi aspek historisitas penafsiran yang mana hal ini dibutuhkan untuk melandasi sikap terbuka terhadap kontekstualisasi, dialektika, dan kritik-penafsiran.

Daftar Rujukan

- ‘Ulwânî (al), Ṭaha Jâbir. *Lâ Ikrâba fî al-Dîn: Isbkâlîyat al-Riddah wa al-Murtaddîn min Şadr al-Islâm Ḥattâ al-Yawm*. Kairo: Maktabah al-Shurûq al-Dawliyah, 2003.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003.
- Ahmad, Leila. *Women and Gender in Islam*. USA: Yale University, 1992.
- al-Kilânî, Majîd Irsân. *Falsafat al-Tarbîyah al-Islâmîyah*. Mekah: Maktabah Hâdî, 1988.
- Bakker, Anton, dan A. Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Esack, Farid. *Qur’an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Ghazâlî (al), Muḥammad. *Berdialog dengan al-Qur’an*, terj. Masykur Hakim. Bandung: Mizan, 1997.
- Gracia, Jorge J.E.. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. New York: State University of New York Press, 1995.
- Iwanebel, Fejrian Yazdajird. “Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi Dalam Pemikiran Muḥammad al-Ghazâlî” dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 1, (Juni 2014).
- Jâbirî (al), Muḥammad ‘Âbid. *al-Dimuqratiyyah wa Huqûq al-Insân*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-‘Arabîyah, 1994.
- . *Fahm al-Qur’ân al-Ḥakîm*. jilid I, II, III, Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-‘Arabîyah, 2008/2009.
- . *Madkhal ilâ al-Qur’ân al-Karîm: Fî al-Ta’rîf bi al-Qur’ân*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-‘Arabîyah, 2007.
- Kneller, George F., *Movements of Thought in Modern Education*, New York: John Wiley and Sons, 1984.
- Ma’rifah, Muḥammad Hâdî. *Al-Ta’nîl fî Mukbtalîf al-Madhâbib wa al-Ârâ’*. Teheran: al-Majma’ al-‘Âlamî, 2006.
- Maḥmûd, ‘Alî ‘Abd al-Ḥalîm. *Al-Tarbîyah al-Dînîyah al-Ghâ’ibah*. Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr, 2000.
- . *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî al-Bayt*, Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr, 2005.
- . *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî al-Mujtama’*. Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr, 2004.
- . *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Mâ’idah*. Kairo: Dâr al-Tawzî‘ wa al-Nashr, 1994.

- . *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Nisâ'*. Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nashr, 1999.
- . *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat al-Tawbah*. Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nashr, 2000.
- . *Al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî Sûrat Âli 'Imrân*. Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nashr, 1998.
- . *Al-Tarbîyah al-Khuluqîyah*. Kairo: Dâr al-Tawzî' wa al-Nashr, tt.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, edisi IV. Yogyakarta: Rakesarasin, 2002.
- Potter, W. James, *An Analysis of Thinking and Research about Qualitative Methods*, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey, 1996.
- Qarðâwî (al), Yûsuf. *Min Ajl Şabwat al-Rashîdab*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2001.
- Qaţţân (al), Mannâ., *Mabâbith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. ttp.: tnp, tt.
- Qaţţân, As'ad, dkk.. *Al-Ta'wil wa al-Hirminiwîqâ*. Beirut: Center of Civilization, 2011.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir al-Qur'an Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, cet. II. Jakarta: Paramadina, 2002.
- . *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*. Jakarta: PSAP, 2005.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, cet. II. Bandung: Pustaka, 1996.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*. Jakarta: Serambi, 2006.
- Shaḥrûr, Muḥammad. *Al-Islâm al-Aşl wa al-Şûrah*. London: Tuwa, 2014.
- . *Al-Islâm wa al-Îmân: Manzûmât al-Qiyâm*. Damaskus: al-Ahâlî li al-Ṭibâ'ah, 1996.
- . *Naḥwa Uşûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*. Damaskus: al-Ahâlî li al-Ṭibâ'ah, 2000.
- Shaltut, Mahmud. *Al-Islâm 'Aqîdah wa Sharî'ah*. Kairo: Dâr al-Qalam, 1966.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. XVI. Bandung: Mizan, 1997.
- . *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. IX. Bandung: Mizan, 1999.
- Thiselton, Anthony C.. *New Horizons in Hermeneutics*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.