

MAQÂŞID AL-QUR'ÂN DAN DERADIKALISASI PENAFSIRAN DALAM KONTEKS KEINDONESIAAN

Ulya Fikriyati

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah Madura, Indonesia

E-mail: ulya.fikriyati@gmail.com

Abstract: This article deals with the viewpoint that the reading of the Qur'ân by a certain generation is subject to criticism by the following generation. The article seeks to offer, as an example, the deradicalization of interpreting the so-called 'radical' verses of the Qur'ân in Indonesian context. Islam in Indonesia always interact with various races, ethnicities, religions and beliefs, and therefore requires a type of exegesis different from other regions such as the Middle East. For the radicalization of interpretation, this article offers what is called the *maqâşid al-Qur'ân* as its parameter. The *maqâşid al-Qur'ân* consists of seven points: 1) *Hifẓ al-dîn wa taṭwîr wasâilih*, 2) *Hifẓ al-nafs wa taṭwîrubâ*, 3) *Hifẓ al-'aql wa taṭwîrub*, 4) *Hifẓ al-mâl wa tanmîyat wasâilih*, 5) *Hifẓ al-'ird wa taṭwîr al-wasâil li al-ḥusûl 'alayh*, 6) *Tahqîq al-ḥuqûq al-insânîyah wa mâ yandarîj taḥtabâ*, 7) *Hifẓ al-'âlam wa 'imâratuhâ*. As spirit and parameter, the *maqâşid al-Qur'ân* necessitates the dialectics of dynamic interpretation without any judgment of infidelity or heresy. If a certain reading of the Qur'anic verses deviates from these seven *maqâşid al-Qur'ân* above, it deserves to be examined further, but not to be immediately suppressed.

Keywords: *Maqâşid al-Qur'ân*, 'radical' verses of the Qur'ân, deradicalization of interpretation.

Pendahuluan

Bagi umat Islam, al-Qur'ân diyakini sebagai teks suci yang diwariskan sejak zaman Nabi.¹ Sebagai teks suci, umat Islam berusaha untuk mendasarkan semua perbuatan dan pemahamannya pada al-Qur'ân. Pada perkembangannya, al-Qur'ân kemudian menjadi sumber

¹ Hal tersebut direkam dalam salah satu ḥadîth Nabi: *Tarakt fikum amrayn lan taḍillû mâ in tamassaktum bi himâ kitâb Allâh wa sunnat nabîyyih*. Lihat Mâlik b. Anas, *al-Muwatta'*, Vol. 2 (Kairo: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, 2004), 822.

peradaban Arab-Islam.² Darinya muncul berbagai dialektika keilmuan yang mengantarkan umat Islam pada peradabannya yang unik dan berbeda dengan peradaban-peradaban dunia sebelumnya. Jika boleh dilakukan penyederhanaan terhadap konten peradaban, maka peradaban Mesir Kuno adalah peradaban mondial, peradaban Yunani adalah peradaban akal, dan peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks.³

Sebagai sebuah peradaban teks, maka segala hal yang dihadapi oleh umat Islam akan selalu dikembalikan kepada teks, dan demikian juga sebaliknya: memproyeksikan teks pada kehidupan umat sehari-hari. Adalah sebuah aksioma bahwa setiap “pembaca” teks akan diwarnai oleh horizon yang dimiliki, baik latar ideologis, politik, pendidikan, atau bahkan ekonomi. Di sinilah peran seorang “pembaca teks” menjadi penting, karena *Hâdhâ al-Qur'ân innamâ huwa khatt mastûr bayn al-duffatayn, lâ yanfiq bi lisân, wa lâ budd lah min tarjumân, wa innamâ yanfiq 'anh al-rijâl*.⁴ Latar belakang penafsir menjadi salah satu faktor paling penting yang menentukan produk penafsiran yang ditawarkannya, karena seorang penafsir adalah “penerjemah keinginan” al-Qur'ân.⁵

² Yumnâ Târif al-Khûlî, *Amîn al-Khûlî wa al-Ab'âd al-Falsafiyah li al-Tajdîd* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2000), 70.

³ Naşr Hâmid Abû Zayd, *Maḥbûm al-Naşs: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: al-Hayah al-Mişriyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1990), 11.

⁴ Kutipan tersebut merupakan bagian dari salah satu khotbah yang disampaikan oleh ‘Alî b. Abî Tâlib pada peristiwa arbitrase. Lihat al-Sayyid al-Sharîf al-Riḍâ, *Nahj al-Balâghah*, Vol. 2 (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 1989), 217.

⁵ Pengelompokan produk-produk tafsir yang dilakukan beberapa pengkaji ilmu al-Qur'ân dan tafsir setidaknya menjelaskan hal tersebut. Seperti al-Dhahabî yang mengategorikan corak penafsiran berdasarkan kepada ideologi, politik, pendidikan, dan beberapa aspek latar belakang penulisnya, seperti: *tafsîr sunnî*, *tafsîr shi'î*, *tafsîr i'tizâlî*, *tafsîr şafî*, *tafsîr ahkâm*, *tafsîr 'ilmî*, dan *tafsîr falsafî*. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1 (Kairo: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-‘Arabî, 1976), 363: bandingkan dengan al-Rûmî yang mengategorikan produk-produk tafsir pada abad ke-14 H ke dalam corak ideologis, corak disiplin ilmu, corak reflektif, dan corak *qâşîrîn fî al-tafsîr*. Meski penulis tidak sepenuhnya setuju dengan kategorisasi yang ditawarkan oleh al-Rûmî, akan tetapi setidaknya dapat disimpulkan bahwa kategorisasi tersebut didasarkan pada jenis-jenis tafsir yang merupakan produk pembacaan masing-masing penulisnya terhadap al-Qur'ân yang dipengaruhi oleh berbagai latar belakang yang heterogen. Dengan kata lain, sebuah warna tafsir ditentukan oleh metodologi yang digunakan oleh masing-masing penafsir untuk “melihat” ayat-ayat al-Quran. Lihat Fahd ‘Abd al-Raḥmân al-Rûmî, *Ittijâhât al-Tafsîr*

Sejatinya, latar belakang yang heterogen tersebut dapat memberikan pembacaan yang kaya terhadap al-Qur’ân untuk menegaskannya sebagai kitab langit yang diturunkan ke bumi. Tuntunan yang akan mengantarkan manusia pada peradaban yang lebih tinggi dan mulia. Akan tetapi permasalahan kemudian munculnya ketika sebagian elit agama (*rijâl al-dîn*) memonopoli kebenaran dan hanya “melegalkan” pembacaan literal atas al-Qur’ân.⁶ Pembacaan-pembacaan atas al-Qur’ân tidak lagi diwarnai oleh tawaran-tawaran yang mencerahkan dan solutif bagi permasalahan kontemporer, sebaliknya, muncul pemaknaan-pemaknaan “primitif” yang—di antaranya—meneguhkan kekerasan dan melegalkan pembunuhan atas mereka yang berbeda keyakinan, dengan dalih al-Qur’ân-lah yang memerintahkannya.

Tidak dapat dipungkiri, al-Qur’ân memang merekam ayat-ayat yang terkesan “keras dan radikal” jika dilihat dari kaca mata masa kini.⁷ Dalam konteks tafsir atas ayat-ayat terkait pun demikian. Ayat-ayat “keras” yang ditafsirkan dengan “keras” bisa jadi akan sangat sesuai pada suatu masa. Artinya, penafsiran tersebut sangat mungkin memiliki masa *ṣalâhîyah*. Sayangnya, tidak semua penafsir al-Qur’ân

fi al-Qarn al-Râbi‘ ‘Ashar, Vol. 2 (Riyâd: Maktabah al-Rushd li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1420H), 417.

⁶ Hâshim Ṣâlih, *al-Insidâd al-Târiki: Limâdhâ Fashila Mashrû‘ al-Tamwîr fi al-‘Âlam al-‘Arabî?* (Beirut: Dâr al-Sâqî, 2007), 152: bandingkan dengan Hasan Ḥanafi, *al-Turâth wa al-Tajdîd: Mawqifunâ min al-Turâth al-Qadîm* (Kairo: al-Mu’assasah al-Jâmi‘iyah li al-Dirâsât wa al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1992), 28.

⁷ Penulis mengatakan dari perspektif kekinian karena sejarah membuktikan bahwa standar kekerasan tidaklah stagnan dari masa ke masa. Peradaban manusia yang semakin berkembang mempengaruhi perkembangan psikologi manusia untuk menjadi lebih beradab yang di antaranya ditandai dengan berkurangnya nilai-nilai atau pun tindak kekerasan. Namun, perlu digarisbawahi bahwa seringkali pelaku tindak kekerasan tidaklah menganggap dirinya melakukan sebuah kekerasan, sebaliknya, ia menganggap bahwa apa yang diperbuatnya merupakan salah satu amal baik berdasarkan perintah langit. Misalnya saja, pada abad pertengahan tindakan membakar hidup-hidup seseorang yang dianggap sebagai penyihir tidak dianggap oleh mayoritas orang kala itu sebagai sebuah tindak kekerasan. Bahkan mereka berpikir bahwa pembakaran tersebut adalah sebuah tindakan tepat demi kemanusiaan. Hal yang sama akan didapati pada mayoritas tindak kekerasan yang disaksikan oleh sejarah manusia. Pada masa kini, tindakan yang sama, tentu saja tidak dapat dikatakan sebagai sebuah “kebaikan”, karena keadaan masyarakat telah berubah, demikian pula dengan cara pandang mereka terhadap kekerasan yang menghilangkan hak hidup. Lihat Beverley Milton-Edwards, *Islam and Violence in the Modern Era* (London: Palgrave Macmillan, 2006), 86.

menyadari hal itu sehingga dapat melakukan pembacaan “progresif”—meminjam istilah Omid Safi—yang disiratkan dalam kronologis ayat-ayat terkait. Pembacaan tekstual yang dilakukan menjadi salah satu yang paling bertanggungjawab dalam hal ini. Pembacaan yang mengesampingkan nilai-nilai sejarah, kultur Arab masa itu, atau pun *maqâsid al-Qur'ân* secara komprehensif, pada tataran berikutnya hanya akan meneguhkan label “radikal” atas Islam itu sendiri, alih-alih sebagai *rahmah li al-'âlamîn*.

Al-Qur'ân dan Penafsiran Radikal

Term radikal merupakan serapan dari bahasa Inggris *radical* yang bermakna *new, different, and likely to have a great effect*.⁸ Kata tersebut bermakna netral, dalam arti ia bisa berarti perubahan besar yang positif atau pun negatif. Namun dalam bahasa Indonesia, kata radikal kemudian bergeser makna menjadi sifat negatif saja, yaitu segala hal yang ekstrem, revolusioner, dan subversif.⁹ Dalam konteks penafsiran, kata radikal digunakan untuk menunjukkan penafsiran-penafsiran yang ekstrem, keras, dan tidak memperhatikan konteks bagaimana, kapan, dan di mana penafsiran itu akan diterapkan.

Al-Qur'ân sebagai *blueprint* umat Islam tidak mengajarkan umatnya untuk berlaku kasar dan keras tanpa memperhatikan keadaan dan kondisi yang melingkupinya. Kata *al-'unf* sebagai terjemahan dari kekerasan tidak didapati dalam al-Qur'ân.¹⁰ Akan tetapi kata yang memungkinkan hadirnya kekerasan seperti dalam kata “*qatl, jihâd, harb, qisâs, darb, 'iqâb, zulm*” tetap ada. Perlu diperhatikan bahwa dalam terma-terma tersebut, kekerasan bukan merupakan pilihan awal dan satu-satunya yang diajarkan oleh al-Qur'ân. Dalam proses penafsiran itu sendiri, setiap masa memiliki relevansinya. Jika generasi Islam awal, menafsirkan *qatl* dengan aktivitas membunuh dan memerangi, maka pada generasi akhir tidak mutlak harus demikian. Sejarah Islam awal yang tidak dapat dipisahkan dari *style* politik masa itu—sebagaimana

⁸ A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 1042.

⁹ Tim Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Tesaurus Alfabetis Bahasa Indonesia* (Bandung: Mizan, 2009), 467.

¹⁰ M. Arkoun, “Violence” dalam Janne Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Vol. 5 (Leiden: Brill, 2006), 433.

agama-agama lainnya seperti Yahudi dan Nasrani—menjadikan *al-'unf* sebagai tafsir akan *al-qatl* menjadi bagian yang niscaya.¹¹

Ketika penafsiran tersebut dihadapkan pada kondisi yang berbeda, maka sudah seharusnya dilakukan pembaruan dan “penyesuaian”. Sebuah tafsir tidak bisa dikatakan sebagai “tafsir yang baik” kecuali jika ia memenuhi tiga syarat utama: *pertama*, dapat membedakan mana bagian *jawbarî* dan *idtirârî* dari al-Qur’ân. Bagian *idtirârî* penting, tetapi bersifat temporal, dan bagian *jawbarî* lebih penting karena ia adalah esensi yang bersifat abadi. Maka, kepentingan seorang mufassir adalah menarik bagian *jawbarî* dari al-Qur’ân dan memberikan tawaran-tawaran “baru” terkait dengan bagian *idtirârî* dari al-Qur’ân itu sendiri. Bukan hanya terpaku pada bagian kedua dan melupakan yang pertama. *Kedua*, metode yang digunakan dalam tafsir tersebut seharusnya disesuaikan dengan tuntutan zaman. Memasung aktivitas penafsiran pada metode-metode klasik dan menolak semua metode kontemporer tidak akan bermanfaat untuk menghasilkan *qirâ’ah muntijah* atas al-Qur’ân. *Ketiga*, “memperbantukan” disiplin-disiplin ilmu modern dan kontemporer menjadi sebuah kebutuhan dalam melahirkan pembaruan-pembaruan dalam tafsir. Tafsir tidak seharusnya menjadi ilmu “tertutup” yang mencukupkan sumbernya hanya pada riwayat-riwayat. Sebaliknya, ia harus mau membuka diri dan memberikan kesempatan yang seluas-luasnya bagi siapa saja untuk merenangi dalamnya samudera al-Qur’ân dari tinjauan ilmu-ilmu yang beragam.¹²

Ketiga syarat tersebut menjadi acuan bagi aktivitas penafsiran yang berorientasi pada pengembangan dan kemajuan. Berbasis pada ketiganya, dapat disimpulkan bahwa penafsiran-penafsiran yang dihasilkan oleh masa sekarang tidak banyak yang benar-benar menjadi tafsir pembaharu, karena tidak lain berupa repetisi dari tafsir-tafsir lama tanpa bisa “melampaui” apa yang telah mereka capai. Deradikalisasi penafsiran dalam konteks keindonesiaan yang penulis tawarkan dalam tulisan ini merupakan bagian dari upaya untuk memenuhi ketiga syarat tersebut dengan menggunakan *maqâsid al-Qur’ân* sebagai metodologinya.

¹¹ Yûsuf Zidân, *al-Lâhût al-'Arabî wa Uṣûl al-'Unf al-Dînî* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2010), 213.

¹² Aḥmîdah al-Nayfar, *al-Naṣṣ al-Dînî wa al-Turâth al-Islâmî: Qirâ'ah Naqdîyah* (Beirut: Dâr al-Hâdî li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2004), 95.

Maqâsid al-Qur'ân dan Rekonstruksi Metode Penafsiran

Maqâsid dalam bahasa Arab merupakan bentuk plural dari *maqâsid*. Salah satu bentuk derivasi dari *q-s-d* yang berarti mendatangi atau menuju sesuatu.¹³ Ketika kata *maqâsid* ini dinisbatkan kepada al-Qur'ân, maka berarti tujuan-tujuan pokok dari isi al-Qur'ân.¹⁴ Dalam proses pembacaan al-Qur'ân, term *maqâsid al-Qur'ân* telah dikenal sejak lama dalam khazanah keilmuan Islam. Akan tetapi masih dalam bentuk parsial yang tercecer di berbagai sumber. Proposisi ini dapat dibuktikan dengan mencermati data-data yang menunjukkan penggunaan term *maqâsid al-Qur'ân* itu sendiri dalam berbagai bidang keilmuan, seperti bidang tasawuf, *maqâsid al-sharî'ah* ataupun tafsir dari berbagai era.

Term *maqâsid al-Qur'ân* digunakan pertama kali oleh al-Ghazâlî dalam *Jawâbir al-Qur'ân*.¹⁵ Dalam kitab tersebut al-Ghazâlî mengatakan bahwa al-Qur'ân adalah samudera luas yang memiliki berbagai macam jenis mutiara dan permata berharga. Untuk mendapatkan mutiara dan permata berharga tersebut seorang mufassir harus mampu dan mau menyelam ke dalam al-Qur'ân. Ia juga menuliskan satu bab khusus yang membahas tentang *maqâsid al-Qur'ân* yang mencakup dua poin utama, yaitu *bayân dhât Allâh* dengan semua sifat dan *af'âl-Nya* yang berada di bawah payung besar *al-'ilm* dan *bayân al-ṣirât al-mustaqîm wa al-hathth 'alayh* yang masuk ke dalam cakupan *al-'amal*.¹⁶ Dalam bagian lain al-Ghazâlî menjelaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'ân dapat dipetakan ke dalam dua kategori besar: *pertama, al-sawâbiq wa al-uṣûl al-muhimmah* (poin utama), yang dibagi menjadi tiga bagian: a) *ta'rîf al-mad'û ilayh* (pengenalan kepada Allah), b) *ta'rîf al-ṣirât al-mustaqîm* (pengenalan jalan yang lurus), c) *ta'rîf al-hâl 'ind al-wuṣûl ilayh* (pengenalan bagaimana keadaan setelah mencapai hal tersebut). *Kedua, al-rawâdîf, wa al-tawâbi' al-mughnîyah al-mutimmah* (poin tambahan). Dalam perinciannya, al-Ghazâlî selalu menyertakan rahasia dan maksud dari masing-masing kategori ayat-ayat al-Qur'ân.¹⁷ Hal tersebut menjelaskan bahwa al-Qur'ân sejatinya mengandung maksud tertentu yang tidak semuanya tersurat secara eksplisit.

¹³ Aḥmad b. Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughab*, Vol. 5 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979), 95.

¹⁴ Yûsuf al-Qaradâwî, *Kayf Nata'âmal ma' al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2007), 73.

¹⁵ Tazul Islam, "Maqâsid al-Qur'ân: a Search for a Scholarly Definition", dalam *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 9, No. 1 (2011), 190.

¹⁶ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Jawâbir al-Qur'ân* (Beirut: Dâr Ihyâ' al-'Ulûm, 1990), 17.

¹⁷ *Ibid.*, 24.

Dalam disiplin ilmu *maqâsid al-sharî'ah*, term *maqâsid al-Qur'ân* di antaranya dapat ditemukan dalam karya 'Izz al-Dîn b. 'Abd al-Salâm. Dalam kitabnya tersebut, 'Izz al-Dîn menuliskan: ... *wa mu'dam maqâsid al-Qur'ân al-amr bi iktisâb al-ma'sâlîh wa asbâbihâ, wa al-zajr 'an iktisâb al-mafâsid wa asbâbihâ...*¹⁸ Kendati tidak menjelaskan secara detail apa saja *maqâsid al-Qur'ân*, tetapi dengan jelas 'Izz al-Dîn memaksudkan bahwa sebagian besar dari ayat-ayat al-Qur'ân memiliki target global yaitu memerintahkan untuk mengusahakan segala bentuk kebajikan dan kebaikan beserta semua sarana untuk mencapainya, sebagaimana juga mencela semua bentuk kerusakan dan hal-hal yang dapat mengarahkan ke sana.

Dalam bidang tafsir, al-Biqâ'î menggunakan terma *maqâsid al-Qur'ân* untuk menunjuk beberapa pointer utama yang diusung oleh al-Qur'ân berdasarkan surat-suratnya. Sebagai contoh, ketika menafsirkan surat al-Ikhlâs, al-Biqâ'î memaparkan:

...*Anna maqâsidah kullihâ mahsûrah fî bayân al-'aqâid wa al-ahkâm wa al-qasas. Wa hâdhib al-sûrah 'alâ wijâzatihâ qad ishtamalat 'alâ jamî' al-ma'ârif al-ilâhîyah wa al-radd 'alâ man alhâda fîhâ. Wa li ajl anna hâdha huwa al-maqâsid bi al-dhât alladhî yatba'uh jamî' al-maqâsid, 'udîlat fî ba'di al-aqwâl bi jamî' al-Qur'ân.*¹⁹

...Sesungguhnya, *maqâsid*-nya secara keseluruhan terbatas pada penjelasan akidah, hukum, dan kisah-kisah. Surat ini dengan kesimpelannya telah mencakup seluruh pengetahuan tentang ketuhanan serta membantah siapa pun yang tidak mempercayainya. Karena hal tersebut—ketauhidan—adalah *maqâsid* paling utama yang ditargetkan oleh semua *maqâsid*, maka di beberapa pendapat surat ini disejajarkan nilainya dengan al-Qur'ân secara holistik".

Meski telah menyinggung *maqâsid* dalam setiap surat al-Qur'ân, namun al-Biqâ'î tidak menentukan secara eksplisit apa saja yang dicakup oleh *maqâsid al-Qur'ân* secara keseluruhan. Celah yang kemudian diisi oleh Muḥammad Rashîd Riḍâ dengan memberikan klasifikasi lebih konkret terkait dengan *maqâsid al-Qur'ân* dengan mewacanakan sepuluh *maqâsid* yang terkandung dalam seluruh al-

¹⁸ 'Izz al-Dîn 'Abd al-Azîz b. 'Abd al-Salâm, *al-Qawâ'id al-Ahkâm fî Iṣlâh al-Anâm*, Vol. 1 (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1992), 11-12.

¹⁹ Ibrâhîm al-Biqâ'î, *Naẓm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Vol. 8 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 593.

Qur'an.²⁰ Setelah masa Ridâ, wacana tentang *maqâsid al-Qur'an* diusung kembali, di antaranya oleh Ibn 'Âshûr dalam tafsirnya *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr* yang dapat dipetakan ke dalam delapan poin²¹ dan al-Qaradâwî yang menetapkan tujuh *maqâsid al-Qur'an*.²²

Jika diperhatikan, *maqâsid al-Qur'an* yang ditawarkan oleh masing-masing tokoh berbeda satu sama lain. Hal tersebut dikarenakan oleh belum dirumuskannya *maqâsid al-Qur'an* menjadi sebuah ilmu mandiri, sebagaimana *maqâsid al-sharî'ah*. Namun demikian, penting dipaparkan bahwa *maqâsid al-Qur'an* ini meniscayakan dialektika penafsiran yang humanis dan dinamis. Penafsiran yang tidak hanya bersifat teosentris, tapi juga teoantroposentris, yang dengannya akan selalu berkembang untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang dihadapi manusia, bahkan pada masa kontemporer sekalipun, tanpa kehilangan perhatiannya pada hal-hal teologis.

²⁰ *Maqâsid al-Qur'an* yang ditawarkan oleh Rashîd Ridâ mencakup sepuluh bagian: a) *Al-islâh li arkân al-dîn al-thalâth (al-îmân bi Allâh wa al-ba'th wa al-jazâ')*, wa al-'amal al-şâlîh, b) *Taşhîh 'aqâ'id al-başar fı al-rusul*, c) *Bayân anna al-Islâm dîn al-fiṭrah, wa al-'aql, wa al-fıkr, wa al-'ilm, wa al-hikmah, wa al-burbân, wa al-hıjjah, wa al-damır, wa al-wıjdân, wa al-hurrıyah, wa al-istiqlâl*, d) *Al-islâh al-ıjtımâ'ı al-insânı wa al-siyâsı*, e) *Taqrır mazâyı al-Islâm al-'âmmah fı al-takâlîf al-shakhsıyah al-wâjıbah wa al-mahşûrah*, f) *Bayân hukm al-Islâm al-siyâsı al-dawlı*, g) *Al-ırsbâd ilâ al-ıslâh al-mâlî*, h) *İslâh nıẓâm al-harb wa daf' mafâsıdihâ*, i) *I'tâ' al-nısâ' jamı' al-huqûq al-insânıyah wa al-dıniyah wa al-madaniyah*, j) *Hıdıyat al-Islâm fı tahrır al-raqıq*. Lihat Muḥammad Rashîd Ridâ, *al-Wahy al-Muḥammadı* (Beirut: Mu'assasah 'İzz al-Dın li al-Tıbbâ'ah wa al-Naşr, 1406 H), 191-348.

²¹ Ibn 'Âshûr memetakan *maqâsid al-Qur'an* ke dalam delapan poin utama, yaitu: a), *İslâh al-i'tıqâd*, b) *Dhaib al-akhlâq*, c) *Al-Taşhrı' wa buwa li al-ahkâm khâşşah wa 'âmmah*, d) *Siyâsat al-ummah*, e) *Al-Qaşaş wa akhbâr al-umam al-sâlijah li al-ta'assı bi şalâh ahwâlihı*, f) *Al-Ta'lım bi mâ yunâsıb hâlah 'aşr al-mukhbâtıbin wa mâ yu'abbılıbum li talaqqı al-sharı'ah wa nasrıhâ*, g) *Al-mawâ'ız wa al-ındbâr wa al-tabşır*, h) *Al-İjâz bi al-Qur'an li yakûn âyat dâllah 'alâ şıdq al-Rasûl*. Kedelapan *maqâsid al-Qur'an* tersebut terekam dalam mukaddimah *Tafsır al-Tahrır wa al-Tanwır*. Sayangnya, poin-poin *maqâsid al-Qur'an* tersebut belum terlihat aplikasinya secara utuh dalam upaya menafsirkan seluruh ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan oleh Ibn 'Âshûr dalam kitabnya. Lihat Muḥammad al-Tâhir b. 'Âshûr, *Tafsır al-Tahrır wa al-Tanwır*, Vol. 1 (Tunis: Dâr Suḥnûn li al-Naşr wa al-Tawzı', 2013), 40-41.

²² Ketujuh *maqâsid al-Qur'an* yang ditawarkan oleh Yûsuf al-Qaradâwı tersebut adalah: a) *Taşhîh al-'aqâ'id wa al-taşawwurât li al-ulûhbıyah wa al-risâlah wa al-jazâ'*, b) *Taqrır karâmat al-insân wa huqûqı*, c), *Tawjıh al-başar ilâ ḥusn 'ıbâdat Allâh wa taqwâh*, d) *Al-Da'wah ilâ tazkıyat al-nafs al-başarıyah*, e) *Takwın al-usrah al-şâlîhah wa inşâf al-mar'ah*, f) *Binâ' al-ummah al-shahıdah 'alâ al-başarıyah*, g) *Al-da'wah ilâ 'âlam insânı muta'âwin*. Lihat al-Qaradâwı, *Kayf Nata'âmal*, 73.

Dari konsep-konsep *maqâsid al-Qur'ân* yang ada, penulis menawarkan tujuh poin utama: lima bagian disintesakan dari *maqâsid al-sharî'ah* yaitu *al-dîn*, *al-nafs*, *al-'aql*, *al-'ird*, dan *al-mâl*, ditambah dengan dua poin lain: *al-huqûq al-insânîyah* dan *'imârat al-'âlam*. Ketujuh *maqâsid* tersebut tidak cukup dengan hanya di-*idâfab*-kan kepada term *hifẓ* sebagaimana yang dikenal dalam ilmu *maqâsid al-sharî'ah*. Kata *hifẓ* lebih menonjolkan sisi pasif dan bukan aktif. Sedangkan perkembangan dunia saat ini tentunya menuntut manusia untuk bergerak aktif dan bukan hanya menjadi pribadi yang pasif dan menunggu apa yang akan terjadi. Dengan demikian, penulis mempertimbangkan gagasan Jasser Audah yang menawarkan term *development* atau *tatwîr* untuk menyandingi term *Hifẓ* dengan menerapkan teori sistem.²³

Dalam konteks metodologi penafsiran, ketujuh *maqâsid al-Qur'ân* tersebut berperan sebagai acuan, rambu-rambu, dan juga parameter penafsiran di samping al-Qur'ân dan *ḥadîth-ḥadîth* Nabi.²⁴

²³ Teori sistem yang ditawarkan oleh Jasser Auda bukanlah teori sistem murni yang dikenal dalam disiplin ilmu eksakta ataupun ilmu alam. Akan tetapi teori sistem yang telah dirumuskan ulang agar sesuai dengan formulasi *uṣûl al-fiqh* yang diterapkan untuk *maqâsid al-sharî'ah*. Pada setiap bidang keilmuan, teori sistem dirumuskan secara berbeda yang masing-masing disesuaikan dengan substansi dari cabang ilmu yang akan dikaji. Untuk konteks *uṣûl al-fiqh* Auda menawarkan teori sistem dengan enam fitur utamanya *cognitive nature*, *wholeness*, *openness*, *interrelated hierarchy*, *multi-dimensionality*, dan *purposefulness*. Lima fitur pertama adalah penopang dari fitur terakhir yang didaku sebagai fitur paling esensial, yaitu *purposefulness* yang dikenal juga dengan *maqâsid*. Lihat Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach* (Washington dan London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 45. Penulis berpikir bahwa konsep ini seharusnya juga dapat diaplikasikan dalam ranah rekonstruksi metodologi penafsiran dengan mengedepankan *maqâsid al-Qur'ân* sebagai bagian penting yang juga harus dipertimbangkan oleh setiap *mufassir*. Hal ini untuk menghindari *al-qir'âb al-mutakarrirah*—meminjam istilah M. Shaḥrûr—dan juga untuk menjauhkan legitimasi sepihak atas tafsir-tafsir tertentu dengan menjatuhkan vonis “salah dan sesat” atas tafsir yang lainnya. Dengan demikian, pembacaan-pembacaan atas al-Qur'ân akan selalu dinamis dan humanis sesuai dengan kebutuhan masanya dengan tetap mempertahankan nilai-nilai dan ajaran-ajaran teologis yang dibawa oleh nabi Muhammad saw.

²⁴ Dalam kaidah penafsiran konvensional, sebagian ulama berpendapat bahwa menggunakan term-term baru, modern, ataupun lokal yang berkaitan erat dengan adat istiadat sebuah wilayah yang bukan tempat al-Qur'ân diturunkan tidaklah diperbolehkan. Dengan alasan bahwa penggunaan terma-terma baru tersebut akan “merusak” pemaknaan terhadap al-Qur'ân yang pada tataran berikutnya dapat

Keberadaan *maqâsid al-Qur'ân* akan membantu umat Muslim untuk menghadapi tantangan zaman dengan tanpa meninggalkan al-Qur'ân. Sebaliknya, al-Qur'ân justru akan menjadi pedoman dan semangat tertinggi dalam memecahkan semua permasalahan-permasalahan kontemporer dan membuat “lompatan-lompatan” ke depan.

Terkait dengan deradikalisasi penafsiran, lagi-lagi *maqâsid al-Qur'ân* menemukan tempatnya. Memahami *maqâsid al-Qur'ân* secara holistik akan menghindarkan pemaknaan “sepihak” terhadap ayat-ayat yang “terkesan” radikal. Teknik deradikalisasi tersebut dapat dimulai dengan “mempertemukan” setiap ayat dengan ketujuh *maqâsid al-Qur'ân* yang telah ditentukan sebelumnya. Dengan kata lain, menjadikan *maqâsid al-Qur'ân* sebagai parameter sekaligus “kacamata” dalam pembacaan ayat-ayat tersebut dan mendialogkan berbagai ayat terkait di saat yang sama. Jika sebuah penafsiran berpotensi untuk menghilangkan salah satu dari ketujuh *maqâsid al-Qur'ân* tersebut, maka dapat dikatakan bahwa tafsir yang dihasilkan “masih harus dipertanyakan”. Adapun pendekatan yang digunakan untuk menafsirkan tidaklah dibatasi pada disiplin-disiplin keislaman saja. Sebaliknya, penggunaan berbagai pendekatan kontemporer dari berbagai disiplin keilmuan juga dianjurkan untuk mendapatkan pembacaan yang lebih “progresif” demi kemajuan umat Islam dan umat manusia secara keseluruhan. Penerapan dari metode ini dapat dilihat pada bagian berikutnya.

Deradikalisasi Penafsiran Berbasis *Maqâsid al-Qur'ân*

Deradikalisasi penafsiran merupakan proses elastisitas terhadap hasil pembacaan ayat-ayat yang mengandung diksi “radikal”. Dalam tulisan ini, penulis memilih untuk mengambil ayat *al-qitâl* (ayat-ayat

“menghilangkan kesucian” al-Qur'ân itu sendiri. Adnân Muḥammad Zarzûr, *Fuṣūl fī 'Ulūm al-Qur'ân* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998), 239-240. Dari keyakinan tersebut muncul berbagai label *inhîrâf* atas beberapa produk penafsiran yang kemudian berkembang menjadi vonis “kafir” atas penulisnya. Predikat-predikat tersebut dapat dilihat dari dikotomi *al-tafsîr al-mahmūd* dan *al-tafsîr al-madhmun*, misalnya, yang dapat dilihat dalam berbagai referensi induk ilmu tafsir. Lihat al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, 265; bandingkan dengan Khâlid 'Abd al-Rahmân al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsîr wa Qawâ'idub* (Beirut: Dâr al-Nafâis, 1986), 227. Keadaan yang terus berulang tersebut kemudian menjadi sebuah pengalaman “traumatik” tersendiri yang kemudian berimbas pada suburnya sulur-sulur “ketakutan ideologis” yang memasung “kebebasan” ketika akan melakukan pembacaan atas al-Qur'ân. Lihat Şâlih, *al-Insidâd al-Târikhî*, 24.

perang) atau *âyat al-sayf* (ayat-ayat pedang)²⁵ sebagai sampel penerapan *maqâsid al-Qur’ân*. Usaha untuk “melunakkan” tersebut menjadi sebuah “keharusan” dalam konteks keindonesiaan saat ini. Ketika masyarakat yang ada tidak lagi dibagi-bagi menjadi masyarakat Muslim dan non-Muslim—sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok-kelompok radikal yang ada di Indonesia. Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang terdiri dari berbagai entitas berbeda namun saling terkait dan bersimbiosis mutualisma. Berikut aplikasi deradikalisasi ayat-ayat yang terkesan “radikal” berbasis pada *maqâsid al-Qur’ân*:

1. QS. al-Tawbah [9]: 5

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُواهُمْ وَأَحْصَرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Apabila sudah habis bulan-bulan suci itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertaubat, mendirikan salat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi maha Penyayang”.

Ayat tersebut menunjukkan beberapa diksi “radikal” seperti: membunuh, mengepung dan mengintai orang-orang non-Muslim. Izin tersebut tidak dibatasi kecuali oleh keadaan ketika orang-orang non-Muslim telah masuk Islam yang diungkapkan dengan “mendirikan salat dan menunaikan zakat”.

2. QS. al-Tawbah [9]: 29

فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

“Bunuhlah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka,

²⁵ Tidak ada kata sepakat tentang jumlah ataupun penentuan ayat-ayat yang masuk dalam kategori ayat-ayat pedang. Akan tetapi, penamaan tersebut ditujukan pada beberapa ayat yang termaktub dalam QS. al-Tawbah, yaitu: ayat ke-5, 29, 36, dan 41. Yûsuf al-Qaradâwî, *Âyat al-Sayf* (Qaţar: Markaz Buĥûth al-Sunnah wa al-Sirah, 2014), 14-15.

sampai mereka membayar *jizyah* dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk”.

Sebagaimana pada ayat sebelumnya, pada ayat ini “perintah” untuk membunuh orang-orang yang “tidak beriman” kembali dituliskan, bahkan ditambahkan dengan vonis bahwa mereka beragama dengan agama yang tidak benar. “Pencabutan” perintah tersebut hanya berlaku jika orang-orang non-Muslim yang dihadapi bersedia untuk membayar jizyah dengan patuh dan tunduk.

3. QS. al-Tawbah [9]: 36

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“...dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa”.

Diksi ketiga yang menunjukkan kekerasan, merupakan potongan yang tidak utuh dari sebuah ayat. Bagian yang memerintahkan semua umat Islam untuk memerangi dan atau membunuh semua orang non-Muslim, seakan menjadi justifikasi untuk melegalkan segala bentuk anarkisme terhadap “yang lain”. Berbeda dengan ayat-ayat pedang lainnya, ayat ini membatasi perintah untuk memerangi dengan keadaan “sebagaimana mereka memerangi kamu semuanya”. Namun demikian, bagian tersebut sering dianggap tiada dan diacuhkan, dalam “penafsiran radikal”.

4. QS. al-Tawbah [9]: 41

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Berangkatlah kamu baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui”.

Ayat terakhir dari rangkaian ayat-ayat “pedang”, memerintahkan kepada setiap umat Islam untuk “berjihad” yang selalu dimaknai oleh kelompok radikal sebagai bentuk perang fisik. “Pujian” yang dituliskan di akhir ayat bagi mereka yang menjawab ajakan perang—baik dengan berat ataupun ringan hati—tentunya menjadi sugesti tersendiri dalam praktik memerangi orang-orang non-Muslim.

Keempat ayat tersebut masih diperkuat lagi dengan ayat-ayat semisal yang menyatakan betapa orang-orang non-Muslim tidak akan menyukai dan akan selalu “membahayakan” umat Islam, sampai

mereka mengikuti agama-agama tersebut.²⁶ Ketika seluruhnya disatukan dan dituangkan dalam sebuah ideologi, tentunya akan melahirkan ideologi radikal yang menghalalkan cara-cara “zaman batu” untuk menyelesaikan perbedaan.

Deradikalisasi atas penafsiran ayat-ayat tersebut menjadi sebuah keniscayaan bagi masyarakat Indonesia yang memiliki keragaman budaya dan agama. Proses deradikalisasi ini bisa dilakukan dengan banyak teknik. Dalam tulisan ini, penulis akan menggunakan *maqâṣid al-Qur’ân*.

a. *Hifẓ al-Dîn wa Tatwîr Wasâilih*.

Poin pertama dari *maqâṣid al-Qur’ân* adalah mempertahankan agama dan mengembangkan segala sarana untuk kemajuan agama. Dalam konteks penafsiran ayat-ayat pedang di atas, dalam satu sisi memang terlihat seolah poin mempertahankan Islam dari serangan dan bahaya dari luar terpenuhi dengan memperbolehkan dan bahkan memerintahkan untuk mengintai, mengepung, dan bahkan membunuh orang-orang non-Muslim. Akan tetapi, perlu diperhatikan juga sisi *tatwîr wasâilih* yang menjadi bagian dari *hifẓ al-dîn*. Mempertahankan agama tidak melulu harus dengan kekerasan, sebaliknya, dapat dilakukan dengan cara-cara “elegan” sesuai dengan masa dan wilayahnya.

Dalam bahasa Arab sendiri, kata *qatl* tidak hanya berarti membunuh secara fisik dengan kekerasan. Akan tetapi juga dapat dimaknai dengan segala hal yang dapat menyebabkan kehinaan dan kematian (*yadull ‘alâ idhlâl wa imâtab*).²⁷ Ketika menjelaskan tentang kata *qatala*, Ibn Fâris tidak membatasi hanya pada hal-hal bersifat fisik dan dengan cara kekerasan. Akan tetapi ada pula hal-hal psikis dan non-fisik tanpa menggunakan kekerasan yang juga dapat mengakibatkan kehinaan ataupun kematian. Lebih dari itu, kematian juga tidak harus berarti hilangnya nyawa dari badan, akan tetapi bisa juga diartikan dengan hilangnya kesadaran atau sesuatu yang lain dari diri seseorang.²⁸

Jika secara bahasa, kata *qatl* tidak selalu diartikan dengan membunuh secara fisik, maka menafsirkan perintah *qâtilû* yang ada dalam ayat-ayat *sayf* dengan arti lain, selain membunuh, tidaklah

²⁶ QS. al-Baqarah [2]: 120.

²⁷ Ibn Fâris, *Muʿjam Maqâṣid al-Lughab*, Vol. 5, 56.

²⁸ Ibid., Vol. 5, 56-57.

menyalahi kaidah penafsiran. Ditambah dengan lingkup sosial di mana ayat tersebut “dibaca” dan ditafsirkan.

Mempertahankan Islam dengan kekerasan dalam konteks keindonesiaan tentunya perlu untuk ditimbang kembali. Membunuh dan memerangi bukanlah solusi terbaik dalam meneguhkan agama Islam di Indonesia. Sejarah masuknya Islam di Nusantara menjadi bukti atasnya. Keyakinan Islam yang dianut oleh masyarakat Nusantara saat itu lebih bersifat “adhesi” dari pada “konversi”.²⁹ Islam disebarkan dan dipertahankan dengan “menarik perhatian”, dan bukan dengan “memusnahkan” apa yang telah ada dalam masyarakat lokal.

Sebagai sebuah kesatuan yang utuh, membaca sebuah ayat tidak dapat dilepaskan dari konteks surat dan keseluruhan al-Qur'ân.³⁰ Demikian pula dengan ayat-ayat pedang di atas. Pada ayat ke-5 dari surat al-Tawbah, misalnya, merupakan poin kedua dari sebuah kaidah utama tentang interaksi politik antara masyarakat Muslim dan non-Muslim dalam keadaan perang. Dengan demikian, penafsiran ayat tersebut tidak harus sama persis dengan teks tertulisnya, jika diaplikasikan pada wilayah damai seperti Indonesia. Sebaliknya, kata “memerangi” atau “membunuh” harus ditafsirkan dengan “lebih lunak”, semisal dengan melakukan diplomasi atau opsi-opsi lain yang meminimalisir tindak kekerasan. Sesuai dengan *maqâṣid al-Qur'ân* yang pertama.

b. *Hifz al-'Aql wa Taṭwîruh*

Maqâṣid al-Qur'ân yang kedua adalah agar manusia bisa mengembangkan kemampuan akalnya dengan baik. Pencapaian akal yang baik harus didukung dengan pengembangan berbagai ilmu pengetahuan dan menarik *ibrâh* dari perjalanan sejarah manusia. Dalam banyak ayat, al-Qur'ân memberikan apresiasi kepada mereka yang menjaga dan menggunakan akalnya dengan baik. Seperti pada ayat:

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antarmu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat.

²⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), 20.

³⁰ Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'ân: A Study of Iṣlâbî's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'ân* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986), 219.

Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”. (QS. Al-Mujâdilah [58]: 11).

Menggunakan akal sehat merupakan perintah atas semua umat Muslim dalam segala keadaan. Akal sehat juga dibutuhkan ketika mengontekstualisir ayat al-Qur’ân dengan masanya dan juga masa kini. Aktivitas ini penting untuk menjadikan al-Qur’ân *mu’âsir li nafsih, wa mu’âsir lanâ fi al-waqt dhâtih*.³¹ Menafikan akal dalam proses mendialogkan antara teks dan realita sama artinya dengan menafikan salah satu spirit dari tujuh semangat *maqâsid* al-Qur’ân.

Dalam konteks keindonesiaan, mengadopsi begitu saja perintah “radikal” yang terekam dalam ayat-ayat pedang, berarti “membunuh” akal itu sendiri. Tipologi masyarakat Indonesia yang “cepat panas” dan “suka dipuji”³² seharusnya lebih harus diperhatikan dalam proses penafsiran ayat-ayat tersebut. Dalam menghadapi masyarakat dengan tipe demikian sejatinya juga telah diakomodir oleh salah satu diksi yang dicontohkan al-Qur’ân dalam berkomunikasi dengan penganut agama lain dalam ayat:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (24) قُلْ لَا نَسْأَلُونَ عَمَّا أُجْرِمْنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا نَعْمَلُونَ (25) قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ (26)

“Katakanlah: ‘Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan dari bumi?’ Katakanlah: ‘Allah’, dan sesungguhnya kami atau kamu (orang-orang musyrik), pasti berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata. Katakanlah: ‘Kamu tidak akan ditanya (bertanggung jawab) tentang dosa yang kami perbuat dan kami tidak akan ditanya (pula) tentang amal yang kamu perbuat’. Katakanlah: ‘Tuhan kita akan mengumpulkan kita semua, kemudian Dia memberi keputusan antara kita dengan benar. Dan Dia-lah Maha Pemberi keputusan lagi Maha Mengetahui’”. (QS. Saba’ [34]: 24-26).

Jika kita perhatikan lebih saksama, ayat tersebut mengajarkan bagaimana seharusnya memilih diksi yang tepat dalam mengomunikasikan tentang Islam kepada non-Muslim. Tentunya

³¹ Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Madkhal ilâ al-Qur’ân al-Karîm*, Vol. 1 (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabiyah, 2006), 16.

³² Sebagai bagian dari masyarakat Indonesia, penulis menyimpulkan hal tersebut dari pengalaman tinggal di beberapa daerah, serta bergaul dengan berbagai suku dari seluruh Indonesia.

proses seleksi untuk menentukan diksi yang tepat di antaranya menggunakan pertimbangan akal.

Kandungan ayat tersebut seakan mengajarkan kita untuk berkata: “Mungkin kami yang benar, mungkin pula kamu; mungkin kami yang salah, mungkin pula kamu. Kita serahkan saja kepada Tuhan untuk memutuskannya”.³³ Ungkapan yang tentu saja “lebih sopan” dibanding dengan: “Kamilah yang benar, dan kamu sekalianlah yang sesat”.

Kesimpulan ini ditarik dari pemilihan kata *ajramnâ* yang berarti pelanggaran-pelanggaran untuk mendeskripsikan ajaran agama Islam, dan justru penggunaan kata *ta'malûn* yang berarti amal baik untuk menjelaskan keyakinan orang-orang non-Muslim. Allah sama sekali tidak mengajarkan kita untuk menggunakan kata “dosa” atau pun “pelanggaran” ketika menunjukkan eksistensi kaum non-Muslim demi menghindari apriori terhadap Islam juga untuk menjaga perasaan mereka.³⁴ Hal ini bukan berarti bahwa kita menganggap agama kita sebagai ajaran yang salah. Tapi merupakan sebuah etika ketika berhadapan dan berkomunikasi kepada “yang lain” tentang perbedaan yang ada. Dalam konteks pribadi, mengimani agama Islam sebagai agama yang benar adalah sebuah keharusan, karena keimanan mutlak didasari oleh keyakinan akan kebenaran. Namun demikian, mengekspos keyakinan pribadi tersebut dengan mendeskreditkan mereka yang berbeda keyakinan bukanlah pilihan bijak dalam komunikasi antaragama. Kita bebas memuji agama kita “di dalam”, dan di saat yang sama kita diajarkan untuk tidak berlebihan dalam memaksakannya “ke luar”. Memperkenalkan *the polite Islam*, justru menjadi sebuah pilihan bijak dalam proses dakwah masa kini.

Dengan demikian, menderadikalisir ayat-ayat “radikal” layak untuk dipertimbangkan khususnya dalam ranah tafsir Nusantara untuk Indonesia yang berkemajuan.

c. *Hifz al-Nafs wa Taṭwîr Wasâil Istikmâlih*

Al-Qur'ân mengajarkan manusia untuk menghormati setiap jiwa yang hidup.³⁵ Melegalkan “hak individu” untuk meniadakan jiwa yang

³³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'ân*, Vol. 17 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 684.

³⁴ Ulya Fikriyati, “Isu-isu Global dalam Khazanah Tafsir Nusantara Studi Perbandingan antara *Marâḥ Labîd* dan *al-Misbâh*” dalam *SUHUF*, Vol. 5, No. 2 (2013), 256.

³⁵ QS. al-Mâidah [5]: 32.

hidup akan berlawanan dengan ajaran tersebut. Dengan demikian, ayat: *faqtulû al-mushrikîn hayth wajadtumûhum...* tidak bisa ditafsirkan sebagai hak individu setiap Muslim untuk melegalkan pembunuhan atas orang-orang non-Muslim di setiap tempat di mana mereka dijumpai.

Ketika seorang Muslim berkewarganegaraan Indonesia menafsirkan ayat tersebut dengan tanpa mengontekstualisasikan dengan kultur Indonesia, maka sejatinya ia tidak melaksanakan tuntunan al-Qur'ân untuk “meningkatkan—dan tentunya menjaga—dirinya sendiri”. Bagaimana tidak, seseorang yang tertangkap basah membunuh orang lain hanya karena berbeda agama akan dihadapkan pada mahkamah konstitusi dengan tuduhan tindak pidana. Pada kasus ini, ia justru menjerumuskan dirinya pada *ifsâd al-nafs* yang seharusnya dihindari oleh siapa pun. Bahkan dalam ayat *qisâs*, ketika ditawarkan hukuman bunuh bagi siapa saja yang membunuh, Allah juga mengenalkan tindakan lain untuk kasus yang sama, yaitu memaafkan. Tindakan yang dapat dikatakan bertolak belakang dengan praktik bunuh itu sendiri.³⁶

Memaafkan merupakan salah satu *maqâm* dari kesempurnaan jiwa dan tidak semua orang dapat melakukannya, khususnya untuk kasus-kasus berat semisal menghilangkan nyawa seseorang. Inilah—menurut penulis—alasan lain, mengapa dalam ayat tersebut, kata “memaafkan” diletakkan setelah tawaran *qisâs*, dan bukan sebelumnya. Karena tingkat kesempurnaan seseorang yang membalas kekerasan dengan kekerasan, tentulah masih berada di bawah tingkat *iktimâl* dari mereka yang memaafkan. Oleh karena itu, kata-kata *qatl* perlu ditafsirkan dengan lebih “lembut”, mempertimbangkan *maqâsid al-Qur'ân* dalam konteks *hifẓ al-nafs wa al-sa'y 'alâ iktimâlih*.

d. *Hifẓ al-'Irđ wa Taṭwîr Wasâil li al-Huṣûl 'alayh*

Dalam bahasa Indonesia, *al-'Irđ* dapat dimaknai dengan kehormatan. Mengembangkan semua hal yang dapat menjaga kehormatan seorang Muslim sebagai manusia dan sebagai penganut ajaran Islam adalah sebuah keharusan bagi yang mengimani al-Qur'ân. karena *maqâsid* keempat dari al-Qur'ân adalah *hifẓ al-'irđ wa taṭwîr wasâilih*.

Dari sisi *maqâsid al-Qur'ân* keempat ini, deradikalisasi penafsiran ayat-ayat “bunuh” menjadi sebuah kebutuhan. Dengan menafsiran

³⁶ QS. Baqarah [2]: 179.

qatl dengan membunuh, lagi-lagi kita akan dibenturkan pada dua realita berat. *Pertama*, jika kita memaksakan makna “membunuh” dengan sebenar-benarnya, maka kita akan terjebak pada kemungkinan untuk “meninggalkan” perintah al-Qur'ân. Dengan kata lain, kita hanya menerima perintah al-Qur'ân dalam tataran ide, dan bukan pada kehidupan riil yang dijalani sehari-hari. Pada titik ini, kita “menanggalkan” *irîd* sebagai seorang Muslim dengan meninggalkan perintah kitab sucinya. *Kedua*, kita melaksanakan “perintah” al-Qur'ân dengan membunuh dan memerangi semua non-Muslim yang dapat kita temui. Jika itu yang dilakukan, maka otomatis kita akan menjadi seorang kriminal dengan pidana pembunuhan. Itu artinya, kita telah merusak *irîd* sebagai seorang warga negara yang baik.

Menghadapi dua pilihan berat tersebut, deradikalisasi penafsiran atas ayat *sayf* mendapatkan tempatnya. Kita tetap melaksanakan perintah al-Qur'ân dan juga tetap menjadi manusia yang “baik” dengan meyakini bahwa *qatl* yang ada dalam ayat tersebut tidak selalu harus “dibaca” sebagai perintah untuk membunuh dan atau memerangi dalam bentuk langsung dalam konteks masyarakat Indonesia yang damai. Sebaliknya, ia bisa ditafsirkan dengan penafsiran yang lebih sesuai dengan konteks keindonesiaan saat ini, dengan mempertimbangkan konteks realitas saat ayat tersebut diturunkan.

e. *Hifz al-Mâl wa Tanmiyatuh*

Hifz al-mâl wa tanmiyatuh, merupakan poin kelima dari *maqâsid al-Qur'ân* yang juga harus diperhatikan dalam tawaran deradikalisasi penafsiran. Kendati sekilas seperti tidak ada hubungan antara penafsiran “radikal” atas sebuah ayat dengan pengembangan ekonomi seseorang, namun tidak demikian realitanya. Menerima begitu saja penafsiran “radikal” sama artinya dengan mengamini bom-bom bunuh diri yang dilakukan oleh orang-orang yang mengaku Islam-nya sebagai yang paling benar. Di saat yang sama, kenyataan bahwa bom bunuh diri selalu tidak hanya menasar orang-orang yang dianggap “halal dibunuh”, tapi juga warga-warga lain yang ternyata beragama Islam, perlu dipertimbangkan. Jika mereka yang terbunuh adalah “tulang punggung” keluarganya, maka membunuh mereka sama dengan merusak harta dan ekonomi seluruh keluarga tersebut. Belum lagi jika dilihat dari kacamata yang lebih luas, pemaknaan radikal tersebut juga akan membatasi ruang gerak ekonomi umat Islam. Jika al-Qur'ân memerintahkan untuk membunuh seluruh orang non-

Muslim yang ditemui di manapun mereka berada, tentunya tidak akan pernah ada izin untuk saling bertransaksi dengan mereka. Dalam konteks keindonesiaan saat ini, dan dunia kontemporer secara umum, akan sangat sulit untuk membatasi diri hanya untuk bertransaksi dengan orang-orang Muslim. Sekali lagi, penafsiran untuk membunuh semua orang non-Muslim layak untuk “dijinakkan”.

f. *Hifz al-Huqûq al-Insânîyah wa mâ Yandarij Tahtahâ*

Hak Asasi Manusia (HAM) sebagai hak-hak yang dimiliki oleh setiap individu karena ia dilahirkan sebagai manusia, dan bukan lantaran diberikan oleh sebuah masyarakat ataupun hukum positif di mana ia tinggal,³⁷ merupakan salah satu tujuan utama yang diusung al-Qur’ân sejak ia diturunkan. Menafsirkan ayat-ayat *sayf* sebagai *penasakb* salah satu *maqâsid al-Qur’ân* yang diajarkan oleh ayat-ayat lain yang berjumlah lebih banyak, pantas untuk dipersoalkan. Membunuh seorang non-Muslim karena ia non-Muslim sama artinya dengan memaksakan ajaran Islam.

Dalam konteks Indonesia yang berpenduduk dengan keyakinan lebih dari satu, penafsiran ayat *sayf* tersebut menjadi tidak masuk akal. Kebebasan orang Islam untuk menerapkan agamanya akan selalu dibatasi oleh kebebasan orang non-Muslim untuk melaksanakan keyakinannya. *Hurriyat al-mar’ mahsûrah bi hurriyah ghayrib*. Karenanya, menjadi Muslim yang baik di Indonesia bukan berarti harus menjadi anti Pancasila, UUD ’45, atau segala aturan yang membentuk NKRI, dengan alasan menerapkan penafsiran “radikal” akan ayat-ayat *sayf*. Kerukunan umat beragama di Indonesia akan bermasalah jika setiap penganut agama tidak memperhatikan hak-hak orang lain terkait dengan agama yang mereka anut. Untuk itu, pembacaan kritis atas tafsir-tafsir klasik khususnya yang ditulis bukan dalam konteks keindonesiaan,³⁸ menjadi pilihan dalam upaya deradikalisasi penafsiran.

³⁷ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca dan London: Cornell University Press, 2003), 7-21.

³⁸ Salah satu contoh penafsiran yang demikian dapat kita temui dalam karya Sayyid Qutb yang menuliskan sebuah tafsir dengan corak *haraki* (pergerakan) yang menganggap bahwa semua sistem negara yang tidak menganut hukum-hukum Islam secara formal adalah negara *taghut*, dan karenanya ia disamakan dengan *dâr al-harb*. Lihat Sayyid Qutb, *Fî Zilâl al-Qur’ân*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1999), 890. Penafsiran yang demikian, akan sangat riskan jika diterapkan di Indonesia tanpa revisi dan penyesuaian di sana-sini. Terlepas dari konteks keadaan negara yang berbeda, kondisi, watak dan tabiat masyarakat juga seharusnya mendapatkan porsi

g. *Hifz al-‘Âlam wa Taṭwîr ‘Imâratihâ*

Maqâsid al-Qur'ân yang ketujuh tidak bisa dikesampingkan dibanding dengan keenam *maqâsid* sebelumnya. Dalam proses deradikalisasi penafsiran al-Qur'ân aspek *'imârat al-‘âlam* juga harus dijadikan pertimbangan. Peperangan dan pembunuhan selalu saja menggunakan berbagai jenis senjata penghancur yang tidak hanya memusnahkan manusia, tetapi juga merusak alam. Padahal, salah satu visi manusia di dunia adalah sebagai *khalfah* yang seharusnya memakmurkan bumi, bukan merusak dan menghancurkannya. Ketika efek dari perang dan pembunuhan tidak baik bagi kelangsungan alam, sepantasnyalah perang dan pembunuhan itu tidak dianjurkan dengan mudah. Gagasan dan konsep yang mendorong pada terjadinya perang atau pembunuhan, harus dikendalikan dengan baik. Salah satunya adalah dengan menderadikalisasikan penafsiran terkait dengan ayat-ayat yang “menyugesti” umat untuk melakukan peperangan dan pembunuhan atas “yang lain”. Banyak hal yang bisa dilakukan untuk “menggantikan” pilihan bunuh atau perang tersebut.

Slogan *lâ tuqawwam al-afkâr illâ bi al-afkâr* (sebuah pemikiran harus dihadapi dengan pemikiran) harus diaktualisir dalam menghadapi gejolak perbedaan, dan bukan dengan tindak anarkis yang justru merusak identitas keagamaan, dan juga alam sekitar. Karenanya al-Qur'ân menyebut *ẓahar al-fasâd fî al-barr wa al-baḥr bimâ kasabat ayd al-nâs*, dan bukan *bimâ kasaba afkâr al-nâs*. Ini menunjukkan bahwa apa yang dengan mudah dapat dipikirkan dalam wacana gagasan dan ide, tidak selalu dapat dipraktikkan dalam alam realita. Menafsirkan ayat-ayat yang memerintahkan “kekerasan” mungkin akan terasa mudah sebagai wacana, namun realita yang dihadapi oleh kaum Muslim tentunya tidak mengamini hal itu. Oleh karena itu, membenturkan otoritas realita terhadap teks wahyu dan mempertemukan otoritas teks terhadap realita—*taslîṭ al-wâqî‘ ‘alâ al-naṣṣ wa taslîṭ al-naṣṣ ‘alâ al-wâqî‘*—menjadi suatu hal yang niscaya untuk dilakukan.³⁹ Umat Islam saat ini sekali-kali tidak hanya hidup dalam kumparan teks, tapi juga dalam dunia global yang sedikit banyak berbeda dengan masa ketika al-Qur'ân diturunkan.

seimbang untuk diperhatikan dalam menawarkan sebuah penafsiran al-Qur'ân berbasis wilayah serta *maqâsid al-Qur'ân* secara holistik.

³⁹ Ḥasan Ḥanafî, *al-Wahy wa al-Wâqî‘* (Kairo: al-Maktab al-Maṣrî li al-Ṭibâ‘ât, 2012), 5.

Penutup

Produk-produk tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân berdiskusi “keras” secara literal perlu dipertanyakan kembali untuk diterapkan pada masa kini. Masa yang tidak lagi menganggap praktik bunuh-membunuh menjadi sebuah kebiasaan wajar. Sebaliknya, sisi *peaceful* al-Qur'ân lebih “efektif” untuk dikedepankan. Hal ini tidak berarti bahwa kita menerima sebagian al-Qur'ân dan menolak sebagian yang lain. Akan tetapi *maqâsid al-Qur'ân* yang menjadi *spirit* utama dari diturunkannya al-Qur'ân itu sendiri harus dijadikan “pertimbangan” penting dalam menafsirkan al-Qur'ân di dunia kontemporer. Sebagian besar penafsiran ayat *sayf* yang ada saat ini memang sudah mengakomodasi meminimalisir *gebyah uyah* penerapan aktivitas bunuh dan memerangi terhadap non-Muslim. Hanya saja, penafsiran tersebut sebatas pada pertimbangan konteks yang melingkupi turunnya ayat, yaitu ketika umat Muslim pada keadaan perang. Pertimbangan-pertimbangan *maqâsid al-Qur'ân* jarang dimunculkan. Jikapun ada, ia tidak disebutkan secara eksplisit sebagai salah satu standar penafsiran, kecuali oleh sebagian kecil mufassir kontemporer.⁴⁰

Maqâsid al-Qur'ân merupakan disiplin baru—bahkan belum dirumuskan epistemologi keilmuannya—dalam ranah *'ulûm al-Qur'ân* dan tafsir. Ia jauh dari kata “matang” dibanding dengan disiplin ilmu bantu al-Qur'ân yang lain. Namun demikian, bukan berarti *maqâsid al-Qur'ân* layak dilihat dengan sebelah mata. Sebuah paradigma dasar *al-nuṣūṣ thâbitah wa al-aḥdâth mutaghayyirah* (teks-teks yang ada adalah stagnan, dan peristiwa-peristiwa yang terjadi akan selalu berubah) menjadi alasan mengapa *maqâsid al-Qur'ân* penting untuk dikembangkan. Mendialogkan teks keagamaan dengan realita yang dihadapi oleh manusia adalah sebuah “kewajiban” bagi mereka yang masih mengimani teks-teks tersebut. Karena bagi mereka yang tidak mengimaninya, cukup baginya berjalan lurus ke depan dan melupakan semua benang yang mengaitkannya dengan teks yang ada di belakangnya. Keadaan tersebut menjadi sebuah kemustahilan bagi umat Islam. Bagaimanapun, al-Qur'ân tidak akan pernah ditinggalkan di mana dan kapanpun umat Islam berada. Maka, melakukan deradikalisasi penafsiran menjadi salah satu agenda yang penting untuk dilakukan dalam rancang bangun “pembacaan kembali” dan

⁴⁰ Muḥammad 'Izzat Darwazah, *al-Tafsîr al-Ḥadîth Tartîb al-Suwar Ḥasab al-Nuzûl*, Vol. 9 (Tunis: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2008), 432.

kontekstualisasi teks utama umat Islam untuk era kontemporer saat ini.

Daftar Rujukan

Al-Qur'ân al-Karîm

‘Ak (al), Khâlid ‘Abd al-Rahmân. *Uṣûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*. Beirut: Dâr al-Nafâis, 1986.

‘Âshûr, Muḥammad al-Tâhir b. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tamwîr*, Vol. 1. Tunis: Dâr Suḥnûn li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 2013.

Anas, Mâlik b. *al-Muwatta’*, Vol. 2. Kairo: Dâr Ihyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, 2004.

Arkoun, M. “Violence” dalam Janne Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Vol. 5. Leiden: Brill, 2006.

Auda, Jasser. *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*. Washington dan London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2002.

Biqâ'î (al), Ibrâhîm. *Naẓm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Vol. 8. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmîyah, 2002.

Darwazah, Muḥammad ‘Izzat. *al-Tafsîr al-Hadîth Tartîb al-Suwar Ḥasab al-Nuzûl*, Vol. 9. Tunis: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2008.

Dhahabî, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Vol. 1. Kairo: Dâr Ihyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, 1976.

Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca dan London: Cornell University Press, 2003.

Fâris, Aḥmad b. *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Vol. 5. Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.

Fikriyati, Ulya. “Isu-isu Global dalam Khazanah Tafsir Nusantara Studi Perbandingan antara *Marâḥ Labîd* dan *al-Misbâb*” dalam *SUHUF*, Vol. 5, No. 2, 2013.

Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid. *Jawâhir al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-‘Ulûm, 1990.

Ḥanafî, Ḥasan. *al-Turâth wa al-Tajdîd: Mawqifunâ min al-Turâth al-Qadîm*. Kairo: al-Mu’assasah al-Jâmi’iyah li al-Dirâsât wa al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1992.

----. *al-Wahy wa al-Wâqî’*. Kairo: al-Maktab al-Maṣrî li al-Ṭibâ‘ât, 2012.

Hornby, A.S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Islam, Tazul. "Maqâşid al-Qur'ân: a Search for a Scholarly Definition", dalam *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 9, No. 1, 2011.
- Jâbirî (al), Muḥammad 'Âbid. *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm*, Vol. 1. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyah, 2006.
- Khûlî (al), Yumnâ Târif. *Amîn al-Khûlî wa al-Ab'âd al-Falsafîyah li al-Tajdîd*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2000.
- Milton-Edwards, Beverley. *Islam and Violence in the Modern Era*. London: Palgrave Macmillan, 2006.
- Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'ân: A Study of Işlâhî's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ân*. Indianapolis: American Trust Publications, 1986.
- Nayfar (al), Aḥmîdah. *al-Naṣṣ al-Dînî wa al-Turâth al-Islâmî: Qirâ'ah Naqdîyah*. Beirut: Dâr al-Hâdî li al-Tîbâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2004.
- Qaradâwî (al), Yûsuf. *Âyat al-Sayf*. Qaţar: Markaz Buḥûth al-Sunnah wa al-Sîrah, 2014.
- . *Kayf Nata'âmal ma' al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2007.
- Quţb, Sayyid. *Fî Zîlâl al-Qur'ân*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1999.
- Riđâ (al), al-Sayyid al-Sharîf. *Nahj al-Balâghah*, Vol. 2. Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqîyah, 1989.
- Riđâ, Muḥammad Rashîd. *al-Wahy al-Muḥammadî*. Beirut: Mu'assasah 'Izz al-Dîn li al-Tîbâ'ah wa al-Nashr, 1406 H.
- Rûmî (al), Fahd 'Abd al-Raḥmân. *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Râbi' 'Asbar*, Vol. 2. Riyâd: Maktabah al-Rushd li al-Nashr wa al-Tawzî', 1420 H.
- Salâm (al), 'Izz al-Dîn 'Abd al-Azîz b. 'Abd. *al-Qawâ'id al-Aḥkâm fî Işlâh al-Anâm*, Vol. 1. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1992.
- Şâlih, Hâshim. *al-Insidâd al-Târikhî: Limâdhâ Fashila Masbrû' al-Tanwîr fî al-'Âlam al-'Arabî?*. Beirut: Dâr al-Sâqî, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr al-Misbbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'ân*, Vol. 17. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Tim Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Tesaurus Alfabetis Bahasa Indonesia*. Bandung: Mizan, 2009.
- Zarzûr, Adnân Muḥammad. *Fuṣûl fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Al-Maktab al-Islâmî, 1998.
- Zayd, Naşr Hâmid Abû. *Maṣbûm al-Naṣṣ: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: al-Hayah al-Mişrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1990.

Zîydân, Yûsuf. *al-Lâbât al-'Arabî wa Uşûl al-'Unf al-Dînî*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2010.