MAQÂSHID AL-QURÂN DALAM AYAT KEBEBASAN BERAGAMA MENURUT PENAFSIRAN THAHÂ JÂBIR AL-'ALWÂNÎ

Ah. Fawaid

Program Pascasarjana (S.3) UIN Sunan Ampel, Surabaya Jl. Ahmad Yani No.117, Jemur Wonosari, Wonocolo, Kota Surabaya, Jawa Timur 60237 E-mail: fawaid.sjadzili@gmail.com

Abstract: Maqâshid al-Qur'ân in the Verses of Religious Freedom in Interpretation of Thahâ Jâbir al-'Alwânî. This article is aimed at describing Thahâ Jâbir al-'Alwânî's interpretation on various verses dealing with the issues of religious freedom. Adapting an approach of maqâshid al-Qur'ân, the present paper comes to answer two main issues on the true of Alwânî's maqâshid al-Qur'ân perception and the theoretical application of Alwânî's maqâshid al-Qur'ân in interpreting verses of religious freedom. According to 'Alwânî, it was concluded that there are three main segments that he called al-maqâshid al-Qur'âniyyah al-hâkimah: (1) al-tawhîd, (2) al-tazkiyah, and (3) al-'umrân. 'Alwânî stated that freedom of interfaith religion is important goal of sharia meaning. Freedom of interfaith religion, on the other hand, is one of the important embodiments in believing the God and tauhid. Seeing this pattern, the later purpose of the Quran is tazkiyah. This term is a value that enables people apply the message, fulfill the promise, and can perform the tasks of the caliphate. When such principles are implemented, something appears that Alwânî called 'umrân as the next purpose of the Quran can be manifested well. 'Umrân or 'prosperity' in which human being performs as a khalifah actually can create baldatun thayyibatun wa rabbun ghafûr as the real welfare.

Keyword: Thahâ Jâbir al-'Alwânî; maqâshid al-Qur'ân; riddah; religious freedom.

Abstrak: Maqâshid al-Qur'ân dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thahâ Jâbir al-'Alwânî. Artikel ini hendak mengulas penafsiran Thahâ Jâbir al-'Alwânî terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan isu kebebasan beragama. Dengan menggunakan perspektif maqâshid al-Qur'ân, tulisan ini hendak menjawab dua persoalan utama terkait dengan bagaimana perspektif maqâshid al-Qur'ân 'Alwânî dan bagaimana aplikasi teoretik maqâshid al-Qur'ân 'Alwânî dalam menafsirkan ayat-ayat kebebasan agama. Tulisan ini sampai pada kesimpulan bahwa menurut 'Alwânî ada tiga gugusan besar dalam Alquran yang ia sebut sebagai al-maqâshid al-Qur'âniyyah al-hâkimah yaitu: (1) al-tawhîd, (2) al-tazkiyah, dan (3) al-'umrân. 'Alwânî menegaskan bahwa kebebasan berkeyakinan merupakan tujuan penting dari beberapa tujuan syariah. Kebebasan berkeyakinan merupakan bentuk pengejawantahan yang terpenting dari iman dan tauhid. Dengan pola semacam ini, maka tujuan Alquran yang selanjutnya, yaitu tazkiyah, bisa dilandaskan. Tazkiyah merupakan nilai-nilai yang memungkinkan orang bisa menjalankan amanatnya, memenuhi janjinya, dan bisa menjalankan tugas-tugas kekhilafahan. Bila prinsipprinsip semacam itu dijalankan, apa yang oleh 'Alwânî disebut dengan 'umrân, yang merupakan tujuan Alquran berikutnya, bisa terwujud dengan baik. 'Umrân atau 'kemakmuran' di alam tempat manusia berperan sebagai khalifah benar-benar bisa mewujudkan baldatun thayyibatun wa rabbun ghafûr.

Kata kunci: Thahâ Jâbir al-'Alwânî; maqâshid al-Qur'ân; riddah; kebebasan beragama.

Pendahuluan

Perbincangan seputar tujuan pokok syariah (maqâshid al-syarî'ah) menjadi isu penting dan populer beberapa dekade terakhir ini. Terutama melalui proyek pemikiran maqâshid yang dikembangkan di Magribi melalui beberapa tokohnya seperti Thâhir ibn 'Âsyûr, 'Alâl al-Fâsi, Raysûnî, dan lain sebagainya. Kajian tentang pokok syariah ini dalam perkembangannya

bergeser pada kajian tentang tujuan pokok Alquran atau dikenal dengan maqâshid al-Qur'ân. Bila maqâshid al-syarî'ah lebih menfokuskan diri pada pemahaman hukum Islam, maka maqâshid al-Qur'ân berupaya memahami konsep, aturan, dan tafsir Alquran. Ini artinya, cakupan maqâshid al-Qur'ân melampaui persoalan hukum yang hanya menjadi bagian kecil dari Alquran.

Kajian tentang magashid al-Qur'an merupakan

isu lama yang hingga kini masih menjadi perhatian pemikir Muslim kontemporer. Bahkan tidak sedikit kajian seputar maqâshid al-Qur'ân menjadi bagian yang tidak terpisah dari kajian maqâshid al-syarî'ah kontemporer yang belakangan menjadi tren baru di dalam kajian Alquran.¹ Apa yang kemudian dikenal dengan tafsir maqâshîdî menjadi tren dalam kajian Alquran. Sebagai sebuah tren, kajian tafsir maqâshîdî digunakan untuk membaca isu-isu kontemporer dalam kajian Alquran, tidak terkecuali isu kebebasan beragama.

Apabila dilacak dari fakta sejarah, ditemukan sejumlah teladan yang dilakukan Nabi Muhammad Saw dan para sahabat ketika berinteraksi dengan komunitas yang memiliki keyakinan berbeda. Ini misalnya dalam perintah mengenai kode perilaku yang diberikan Rasulullah Saw kepada Mu'az ibn Jabal selang beberapa saat sebelum diutus ke Yaman. "Tidak ada orang Yahudi yang boleh diganggu karena mengamalkan agamanya", begitu kode perilaku yang dipesankan Rasulullah kepada Mu'az.² Tentu ini bukan satu-satunya pesan Nabi untuk bersikap toleran terhadap penganut agama yang berbeda.³

Islam dengan Alquran sebagai kitab sucinya menyembulkan ruh toleransi dan perdamaian bagi semesta. Bahkan, agama-agama hakikatnya mengajarkan kedamaian, toleransi, dan kemaslahatan. Jika saja terjadi kekerasan dengan mengusung nama agama, yang bermasalah bukan agama itu sendiri, melainkan tafsir dan pemaknaan atas agama yang kerap membenarkan kekerasan dan perilaku serta tindakan intoleran. Fakta bahwa Alquran mengajarkan toleransi, kedamaian, dan kasih sayang terlihat dari banyaknya ayatayat yang menganjurkan meneladani Nabi yang

mengajarkan kasih sayang, melarang bertindak anarkis dan kekerasan, melarang menebar kebencian, melarang memaksakan keyakinan, menjelasakan pengakuan pada agama lain, dan seterusnya. Ayat-ayat semacam inilah yang sebenarnya menonjol dalam Alquran. Sayangnya, dalam fakta keseharian, tindakan anarkis justru yang mengemuka. Pengrusakan rumah ibadah agama dan keyakinan lain masih terus terjadi. Tindakan pengrusakan itu malah dilakukan oleh mereka yang merasa paling mengerti Alquran, tapi dalam praktiknya justru melakukan tindakan yang tidak dibenarkan Alquran. Sungguh fakta yang ironis.

Setara Institute merilis hasil survei Indeks Kinerja HAM 2016 yang menunjukkan bahwa kebebasan beragama/berkeyakinan, kebebasan berekspresi, serta kebebasan berserikat di Indonesia masih buruk.5 Menurut temuan Setara Institute, per 8 Desember 2016, terdapat 182 pelanggaran kebebasan beragama, dan berdasarkan hasil survei, kebebasan beragama dan berkeyakinan 2016 mendapat nilai 2,47, turun 0,10 dari tahun 2015. Menurut temuan Setara Institute, pada 2015 lalu hingga 31 Desember terdapat 197 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama. Angka tersebut dipastikan bertambah, karena menjelang Natal dan Tahun Baru, aksi-aksi intoleransi semakin menyebar ke banyak daerah. Beragam kasus intoleransi bisa kita temukan misalnya kasus pembubaran kegiatan ibadah KKR di Sabuga Bandung, pembongkaran masjid JAI di Kendal, pengusiran JAI di Bangka, pembakaran pemukiman Gafatar, penangkapan pimpinan Gafatar, pelarangan pendirian gereja di Pasar Minggu, dan lain sebagainya.⁶

Dalam konteks ini, persoalan kebebasan agama mengalami ujian yang berarti. Sementara pada saat yang sama, kebebasan beragama, sebagaimana disampaikan Thahâ Jâbir al-'Alwânî, merupakan tujuan penting dari tujuan-tujuan syariah.⁷ Ini yang

¹ Dapat disebut misalnya adalah Ahmad Raysunî, Maqâshid al-Maqâshid: al-Ghâyât al-'Ilmiyyah li Maqâshid al-Syarî'ah, (Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2013). Di dalam buku tersebut ada satu sub bab khusus yang membahas seputar mâqâshid al-Qur'ân al-Karîm pada halaman 19-59

² Sebagaimana dikutip Abdulaziz Sachedina dari Ahmad ibn Yahya al-Balahuri dalam Futûh al-Buldân. Lihat Abdulaziz Sachedina, Beda Tapi Setara: Pandangan Islam Tentang Non Muslim, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), h. 114.

³ Tidak saja Nabi Muhammad Saw yang mengajarkan spirit toleransi, tetapi juga para sahabatnya. Lihat misalnya Aboebakar Atjeh, *Toleransi nabi Muhammad dan Para Sahabatnya*, (Solo: Ramadhani, 1984), h. 45.

⁴ Zuhairi Misrawi, Al-Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme, (Jakarta: Fitra, 2012), h. 227.

⁵ "Catatan Buruk Terkait Penegakan Hak Berekspresi dan Beragama Sepanjang 2016, http://nasional.kompas.com/read/2016/12/12/22173371/catatan.buruk.terkait.penegakan.hak.berekspresi.den.beragama.sepanjang.2016, diakses tanggal 12 Februari 2017.

⁶ Data ini bisa ditemukan dari presentasi hasil survei Indeks Kinerja HAM 2016 yang dilakukan oleh Setara Institute. Dokumen presentasi bisa diakses di http://setara-institute.org/wp-content/uploads/2016/12/Presentasi-Indek-HAM-2016.pdf, retrieved on 14 Februari, 2017

⁷ Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn: Isykâliyyah al-

dalam lima pokok syariah disebut dengan "menjaga agama". Menjaga agama tidak cukup dengan sekadar menghukum para murtad. Sebagaimana dikutip Jasser Auda⁸ dari Sayf Abdul Fattah bahwa menjaga agama mencakup gerakan penjagaan dari individu ke kolektif dan umat, dari diri sendiri ke "yang lain", bahkan kepada mereka yang berbeda agama. Artinya, prinsip menjaga agama dibatasi pada ranah "Tidak ada paksaan dalam agama". Prinsip ini tentu menggeser prinsip yang dibangun di atas sanksi bagi para murtad ke prinsip jaminan kebebasan beragama dalam makna kontemporer.

Pernyataan 'Alwânî, sebagaimana juga dikuatkan Auda, ini ditegaskan oleh beberapa ayat yang secara umum memberikan kebebasan dalam menentukan pilihan akidahnya. Bagaimana 'Alwânî mengurai soal kebebasan agama, dan bagaimana perspektif *maqâshid al-Qur'ân* membaca dan menafsirkan ayat-ayat kebebasan beragama, inilah yang menjadi fokus utama tulisan ini.

Tulisan ini hendak menjawab dua rumusan pertanyaan berikut: bagaimana perspektif maqâshid al-Qur'ân Thahâ Jâbir al-'Alwânî dalam penafsiran ayat kebebasan beragama? Dan bagaimana aplikasi teoritik magáshid al-Qur'án Thahâ Jâbir al-'Alwânî dalam menafsirkan ayat-ayat kebebasan agama? Dalam tulisan ini, setidaknya ada dua istilah teknis yang digunakan, yaitu perspektif maqâshidî dan kebebasan beragama. Perspektif magâshid al-Qur'ân yang digunakan dalam tulisan ini adalah cara pandang dengan menjadikan pesan dan tujuan pokok (magâshid) Alguran sebagai standar dalam penafsiran Alguran. Dalam konteks ini, al-'Alwânî, sebagaimana para perintis magâshid al-Qur'ân, dalam menawarkan penafsirannya tentang kebebasan beragama menggunakan perspektif yang dibangunnya sendiri, yaitu perspektif maqâshid al-Qur'ân.

Sedangkan istilah ayat kebebasan beragama yang digunakan dalam tulisan ini secara khusus terkait dengan beberapa ayat yang membincang masalah kebebasan beragama, termasuk di dalamnya persoalan murtad.

Menyadari bahwa tulisan ini bukanlah kajian

pertama dan satu-satunya terkait dengan persoalan tafsir ayat kebebasan beragama, penulis merasa perlu menjabarkan beberapa kajian dan riset terdahulu yang telah lebih awal dilakukan oleh para pengkaji sebelumnya. Ini lantaran kajian tentang pemikiran tafsir tokoh ini dan kajian tentang tafsir ayat kebebasan beragama merupakan kajian yang sangat ramai dibincangkan oleh publik akademik, tidak terkecuali oleh publik akademik di Indonesia.

Khalida Majid dalam artikelnya berjudul Taha Jabir Al-'Alwani: A Study of His Views on Ethics of Disagreement in Islam⁹ menulis pemikiran 'Alwânî tentang etika berbeda pendapat dalam Islam. Artikel ini menguraikan betapa situasi masyarakat Islam saat ini berbeda dengan ajaran Alquran dan hadis tentang pedoman etik dalam berbeda pendapat. Tema ini yang menjadi fokus utama dalam artikel Majid ini. Meskipun sama-sama membahas tentang 'Alwânî, tulisan ini sangat berbeda dengan apa yang telah dikaji Majid dalam artikel tersebut yang hanya menfokuskan pada pandangan 'Alwânî tentang etika berbeda pendapat dalam Islam. Sementara penulis akan menfokuskan pada perspektif magashid al-Qur'an 'Alwânî dalam menafsirkan ayat-ayat kebebasan beragama.

Nilda Hayati, 10 dalam skripsinya menulis tentang Tafsir Maqasidi (Telaah Atas Penafsiran Taha Jabir Al-'Alwani Terhadap Ayat-Ayat Riddah). Dari judul penelitiannya, tampak bahwa penelitian ini tidak memiliki perbedaan signifikan dari apa yang hendak penulis lakukan. Namun bila dilacak dari outline tulisannya dan paparannya, penelitian ini memiliki perbedaan penting dengan apa yang dilakukan Hayati. Apa yang penulis lakukan melalui kajian ini adalah penjajakan teoritik kajian maqâshid al-Qur'ân yang dikembangkan para pemerhati kajian Alguran, tidak terkecuali Thahâ Jâbir al-'Alwânî, serta bagaimana aplikasi teoritiknya dalam penafsiran Alquran, khususnya ayat-ayat kebebasan beragama. Penelitian ini lebih menjadikan maqâshid al-Qur'ân sebagai

Riddah wa al-Murtaddîn min Shadr al-Islam ilâ al-Yawm, (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyyah, 2006), h. 90.

⁸ Jasser Auda, Al-Ijtihâd al-Maqâshidî: Min al-Tashawwur ilâ al-Tanzîl al-'Amalî, (Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abhâts wa al-Nasyr, 2013), h. 30-31.

⁹ Khalida Majid, "Taha Jabir Al-'Alwani: A Study of His Views on Ethics of Disagreement in Islam," Journal of Religion and Health (June 16, 2015), diakses tanggal 8 Januari 2017., http://link.springer. com/10.1007/s10943-015-0066-x. diakses tanggal 8 Januari 2017.

¹⁰ Nilda Hayati, "Tafsir Maqasidi (Telaah Atas Penafsiran Taha Jabir aL-'Alwani Terhadap Ayat-Ayat Riddah" (Universtias Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2014), diakses 13 Juni 2017, http://digilib.uin-suka.ac.id/13051/.

kajian teoritik dalam menilik penafsiran Thahâ Jâbir al-'Alwânî terhadap ayat-ayat kebebasan beragama. Dengan demikian, meskipun dalam beberapa aspek ada irisan yang sama, tulisan ini berbeda dengan apa yang dilakukan Hayati.

Selain itu, Sulaymân Muhammad al-Daggûr dalam artikelnya yang berjudul al-Bawâ'its al-Fikriyyah wa al-Manhajiyyah fî Silsilah al-Dirâsât al-Qur'âniyyah li Thâhâ Jâbir al-'Alwânî¹¹ menguraikan secara kronologis serial kajian Alquran Alwani dan motivasi pemikiran dan metodologis yang melatarinya. Artikel tersebut lebih tampak sebagai survei bibliografis atas karya 'Alwani dalam kajian Alquran ketimbang mengungkap gagasan dan perspektif utama 'Alwani dalam kajian Alguran. Dengan demikian, artikel tersebut memiliki perbedaan fokus dan tujuan dengan apa yang hendak dikaji dalam tulisan ini. Meskipun demikian, dalam beberapa hal, artikel tersebut membantu penulis dalam memetakan karya 'Alwanî, khususnya karya-karya dalam kajian Alquran. Di samping dua artikel tersebut, ada chapter khusus dalam Figh al-Agalliyyât: History, Development, and Progress¹² yang ditulis oleh Said Fares Hassan. Di dalamnya ada satu chapter khusus yang membahas tentang pemikiran 'Alwânî, yaitu: Thâhâ Jâbir al-'Alwânî: Fiqh al-Agalliyyāt, a Model of Islamization of Knowledge. Bab dalam buku tersebut secara spesifik mengkaji pemikiran 'Alwânî, terutama terkait dengan gagasannya tentang fikih minoritas. Usulannya tentang fikih minoritas didasarkan bahwa produk hukum fikih yang ada saat ini didasarkan pada fatwa fikih abad pertengahan yang tidak relevan dengan kondisi umat Islam saat ini, terutama Muslim di lingkungan mayoritas non Muslim. Kajian ini tentu bukan fokus tulisan ini, sehingga apa yang dilakukan Hassan dalam buku tersebut berbeda dengan apa yang hendak penulis kaji dalam artikel ini.

Ibrâhîm Salîm Aboûh-Liwah secara khusus mengkaji pemikiran 'Alwânî dalam karyanya *Thâhâ* Jâbir al-'Alwâni: Tajalliyyât al-Tajdîd fî Masyrû'ihî

" Sulaymân Muhammad al-Daqqûr, "Al-Bawâ'its Al-Fikriyyah Wa Al-Manhajiyyah Fî Silsilah Al-Dirâsât Al-Qur'âniyyah Li Thahâ Jâbir Al-'Alwânî," *Ilmiyyah al-Ma'rifah: Majallah al-Fikr al-Islâmy al-Mu'ashir* 72, No. 19 (2013): h.153–168. al-Fikrî.13 Buku ini mengupas secara global gagasan pembaruan dalam proyek pemikiran 'Alwânî yang tercakup dalam ragam karyanya. Oleh karena karya tersebut berupaya mencakup semua gagasannya, buku ini terasa dangkal dalam mengurai poin-poin inti yang menjadi gugusan inti pemikirannya. Dalam buku tersebut, ada bagian pembahasan yang mengkaji secara khusus pemikiran 'Alwânî terkait dengan metode 'Alwânî dalam berinteraksi dengan Alguran yang salah satu poinnya membahas tentang magâshid al-Qur'ân. Meskipun buku ini sekilas membahas tentang maqâshid al-Qur'ân, namun buku tersebut tidak menyinggung sedikitpun tentang aplikasi teoretik 'Alwânî dalam menafsirkan ayat-ayat kebebasan beragama sebagaimana yang menjadi fokus kajian ini.

Dengan demikian, ruang kosong tersebut penulis gunakan untuk menelaah perspektif maqâshid al-Qur'ân 'Alwânî dan bagaimana aplikasi teoretiknya dalam menafsirkan ayat-ayat kebebasan beragama. Kajian ini sekaligus menjadi acuan dan dasar penulis untuk membandingkan, menambal, sekaligus mengkritisi beberapa aspek yang telah dilakukan oleh penulis sebelumnya.

Thahâ Jâbir al-'Alwânî: Intelektual Muslim Kontemporer yang Prolifik Potret Biografis

Thahâ Jâbir al-'Alwânî dilahirkan di Fallujah, Iraq, pada 1935 M/1354 H, tepatnya tanggal 4 Maret 1935. Hallujah merupakan salah satu kota di Iraq yang merupakan bagian dari Provinsi Al-Anbar. Letaknya kurang lebih 69 kilo meter sebelah barat ibu kota Iraq, Baghdad. Kota ini

¹² Said Fares Hassan, Fiqh Al-Aqalliyyat: History, Development, and Progress, (USA: Palgrave Macmillan, 2013), h. 57.

¹³ Ibrâhîm Salim Aboûh-Liwah, Thahâ Jâbir al-'Alwânî: Tajalliyyât al-Tajdîd fî Masyrû'ihî al-Fikrî: Silsilah A'lâm al-Fikr wa al-Ishlâḥ fî al-'Âlam al-Islâmî, (Beirut: Markaz al-Hadlârah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011). Buku yang diterbitkan oleh Markaz al-Hadlârah li Tanmiyati al-Fikr al-Islâmî ini merupakan serial tokoh pemikiran dan reformasi di dunia Islam. Buku dengan tebal 243 halaman ini pertama kali diterbitkan tahun 2011

¹⁴ Aboûh-Liwah, *Thâhâ Jâbir al-'Alwânî*, h. 17. Buku ini tidak mencantumkan tanggal dan bulan kelahiran 'Alwânî. Tanggal dan bulan peneliti dapatkan dari penjelasan Fathi Hasan Milkawi dalam tulisan mengenang kewafatan 'Alwânî. Ia menyebutkan "Pada seperti hari ini (4 Maret), Thâhâ Jâbir al-'Alwânî dilahirkan. Pada tanggal dan bulan yang sama di tahun 2016, beliau wafat. Fathi Hasan Milkawi, "Rahîl al-Mufakkir al-Islâmî Thâhâ Jâbir al-'Alwânî", *Al-Jazirah*, 5 Maret 2016. Tulisan ini bisa diakses di http://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2016/3/5/حيل-الله المناح المناح

dikenal dengan "kota masjid" (city of mosque) lantaran banyaknya masjid di kota tersebut.¹⁵ Di kota inilah 'Alwânî dilahirkan.

Kuttab dan madrasah yang menyatu dengan masjid di tempat kelahirannya merupakan tempat formal pertama dalam jenjang pendidikannya. Pada 1949, ia menyelesaikan jenjang pendidikan dasar di Madrasah al-Fallujah al-Ibtidaiyyah. Ketika itu, ia mengenang suasana keagamaan yang dialami melalui kisahnya sebagai berikut:

"Guruku mengajari, ketika aku mengawali pendidikan agama di Madrasah Fallujah, bahwa menggambar apa pun yang bernyawa, baik manusia atau hewan, hukumnya haram. Dulu, guruku selalu mengajarkan untuk membawa gunting di jubah kami untuk menggunting gambar-gambar lukisan yang menghiasi sarung bantal dan sprei tempat tidurnya bila mendapati gambar sejenis burung atau makhluk bernyawa lainnya...."

Ia juga mengisahkan betapa suasana keagamaan pada masa itu sangat kaku. Ini misalnya ketika ia mengisahkan tentang gurunya yang mengafirkan orang yang membolehkan menyukur jenggot dan menfasikkan pelakunya. Sementara mengenakan sorban sebagai penutup kepala adalah wajib, dan mereka yang tidak mengenakannya dinilai kehilangan muru'ah sehingga persaksiannya tertolak.¹⁷ Begitu juga perlakukan terhadap perempuan. Perempuan dilarang keluar rumah, karena perempuan hanya boleh keluar karena tiga alasan: ketika keluar dari perut ibunya saat ia dilahirkan, ketika keluar dari rumah orang tuanya ke rumah suaminya, dan keluar dari rumah suaminya ke tempat peristirahatan terakhirnya.18

Setelah itu, ia hijrah ke Baghdad untuk melanjutkan studinya di Madrasah Ashifiyah di Baghdad dan lulus pada tahun 1952. Di kota Baghdad inilah, 'Alwânî belajar kepada guruguru yang relatif lebih terbuka wawasannya dibandingkan dengan ketika ia belajar di kampung halamannya, Fallujah. Guru-gurunya, di antaranya, adalah Syekh Amjad al-Zahawî (Mufti Iraq saat

Selanjutnya, di institusi yang sama, 'Alwânî melanjutkan studinya di Universitas Al-Azhar Fakultas Syariah dan Hukum. Tepat pada 1959, ia berhasi meraih gelar Licence (Lc) di kampus tersebut. Pada 1968, ia berhasil meraih gelar magister di fakultas dan kampus yang sama, dan pada 1973 ia berhasil meraih ijazah doktor di fakultas dan kampus yang sama dengan keahlian utama usul fikih.²⁰

la mengakui bahwa kesempatannya belajar di Al-Azharlah yang menjadikan cara pandangnya lebih terbuka. Di sana ia bisa memahami perbedaan antara syariah dengan pemahaman manusia atas syariah yang dalam pandangan tertentu yang ia alami di Fallujah dijumbuhkan antara syariah di satu sisi, serta penafsiran atas syariah di sisi yang lain.²¹ Tepat tanggal 4 Maret 2016, beliau wafat dalam perjalan berobat ke Amerika Serikat. Ia meninggalkan tiga orang anak, yaitu Zainab 'Alwânî, Ruqaya 'Alwânî, dan Ahmed 'Alwânî.

Peran Akademik

Sosok intelektual prolifik ini memiliki beragam pengalaman akademis, selaras dengan keragaman latar akademik yang dilaluinya. Hidup di pedesaan Iraq dengan pemahaman keagamaan yang kaku, lalu bergeser ke perkotaan Iraq dengan gurugurunya yang relatif terbuka, hingga jenjang tertinggi dalam bidang akademik yang ia tuntaskan di Mesir, merupakan perjalanan akademik yang menarik. Teringat juga kisah pertualangan intelektual Imam al-Syafi'i yang juga berawal dari Iraq dan berakhir di Mesir sehingga melahirkan dua corak hukum yang berbeda: qawl qadîm dan qawl jadîd.

itu), Syekh Qasim al-Qabsî, Syekh al-Alûsî dan lain-lain. Ia mengaku, ketika ia hijrah ke Baghdad, ia berkesempatan untuk bergaul dengan para ulama yang secara keilmuan lebih luas dan lebih terbuka. Bahkan dalam banyak hal, sebagaimana ia kisahkan, guru-guru saya di Baghdad membantah kebanyakan fatwa guru-guru saya di Fallujah yang dianggap sangat kaku. Keterbukaan wawasan semacam itu semakin terasa ketika ia belajar di Al-Azhar. Hingga pada 1953, ia menyelesaikan jenjang sekolah menengah atas di Al-Azhar. ¹⁹

¹⁵ "Fallujah," Wikipedia, August 27, 2017, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Fallujah&oldid=797465300. diakses tanggal 30 Agustus 2017.

¹⁶ Aboûh-Liwah, Thâhâ Jâbir al-'Alwânî..., h. 17

¹⁷ Aboûh-Liwah, Thâhâ Jâbir al-'Alwânî..., h. 17

¹⁸ Aboûh-Liwah, Thâhâ Jâbir al-'Alwânî..., h. 17

¹⁹ Aboûh-Liwah, Thâhâ Jâbir al-'Alwânî..., h. 18

²⁰ Aboûh-Liwah, Thâhâ Jâbir al-'Alwânî..., h. 19

²¹ Aboûh-Liwah, Thâhâ Jâbir al-'Alwânî..., h. 19

Meskipun tidak tepat menyamakan pengalaman intelektual 'Alwânî dengan Imam al-Syafi'i, tapi setidaknya kita bisa belajar bahwa situasi sosial, politik, budaya, dan semacamnya memiliki dampak siginifikan dalam membentuk cara pandang seseorang. Ini juga akan ditemukan dari sosok 'Alwânî. Di satu sisi, ada kesamaan pengalaman hidup antara Imam al-Syafi'i dan 'Alwânî, namun di sisi yang lain jelas ada perbedaan masa antara al-Syafi'i dan 'Alwânî sehingga berdampak pada perbedaan dalam menyikapi persoalan.

Karir pendidikan 'Alwânî sebagaimana dipaparkan di atas menjadi modal awal perjalanan intelektualnya. Ia pernah bertugas sebagai penceramah, imam, dan pengajar di masjid di Baghdad (1953-1969), dan juga pernah mengajar di Akademi Militer di Baghdad, di samping di Fakultas Dirasah Islamiyah di Baghdad (1964-1979).²²

Setelah meraih gelar doktor, 'Alwânî mengajar di Universitas Imam Muhammad ibn Sa'ud, Saudi Arabia. Di universitas tersebut, 'Alwânî mengajar selama kurang lebih 10 tahun. Pada tahun 1981, ia terlibat dalam pembentukan The International Institute of Islamic Thought (IIIT). Sejak 1983, 'Alwânî memutuskan untuk hijrah ke Amerika Serikat. Di sana ia dipercaya sebagai Ketua Bidang Kajian di IIIT (1984-1986), Wakil Presiden IIIT (1986-1996), Rektor Universitas Cordoba di Ashburn, Virginia (1997-2016).

Di sela-sela kesibukan dan aktivitasnya, 'Alwânî melahirkan sejumlah karya. Karya-karyanya tersebut mencerminkan tahapan perkembangan pemikirannya. Setidaknya, ada tiga tahapan perkembangan pemikirannya.²³ Era pertama, era tradisional-konservatif. Ini tampak dari perhatian karya-karya 'Alwânî pada beberapa persoalan fikih dan usul fikih tradisional, seperti *Tahqîq Risâlah al-Shalâh* yang dinisbatkan pada Imam Ahmad ibn Hanbal, *al-Ijtihâd wa al-Taqlîd fî al-Islâm* (1979), *Tahqîq al-Mahsûl fî Ushûl al-Fiqh* (1979), dan *Adâb al-Ikhtilâf fî al-Islâm* (1984).

²² Aboûh-Liwah, Thâhâ Jâbir al-'Alwânî..., h. 20

Era kedua, era transisi. Era ini bermula sejak adanya interaksi kreatif 'Alwânî dengan peradaban kontemporer. Ini tampak dari perhatiannya pada isu Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan ajakan pada pembaruan sebagaimana tampak dari karyakaryanya pada era ini. Era ini bersamaan dengan eksprementasi 'Alwânî dalam pendirian al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî atau The International Institute of Islamic Thought (IIIT) sekaligus pemimpin lembaga tersebut. Karya-karyanya pada era ini, di antaranya, adalah: Ushûl al-Figh: Manhaj Bahtsin wa Ma'rifatin (1988), Ishlah al-Fikr al-Islamî bayna al-Qadarât wa al-'Aqabât (1991), Islâmiyyah al-Ma'rifah bayn al-Ams wa al-Yawm (1996), al-Ta'addudiyyah: Ushûl wa Murâja'ât bayna al-Istitbâ' wa al-Ibdâ' (1996).

Era ketiga, era tawaran gagasan. Era ini merupakan buah dari interaksi pembentukan agama 'Alwânî di Al-Azhar dengan peradaban kontemporer dengan segala problematikanya. Era ini melahirkan karya serial kajian Alquran yang terdiri dari proyek pemikiran yang mengarah pada kritik tradisi (naqd al-turâts) dengan pertimbangan Alquran. Karyakarya pada era ini, di antaranya, adalah Lâ Ikrâha fi al-Dîn (1996), al-Wihdah al-Binâiyyah li al-Qur'ân al-Majîd (2006), Lisân al-Qur'ân (2006), Nahwa Mawqif Qur'ânî min al-Naskh (2007), Nahwa Mawqif Qur'ânî min al-Muhkam wa al-Mutasyâbih (2010), Afalâ Yatadabbarûn al-Qur'ân (2010).

Era ketiga ini bisa diperinci lagi menjadi tiga kategori. Ada tiga tawaran gagasan yang mendasar dari 'Alwânî, yaitu: tawaran pertama, memadukan dua model pembacaan: pembacaan wahyu dan pembacaan alam semesta. Dalam konteks ini, 'Alwânî melihat bahwa wacana ilahi diarahkan kepada manusia dengan perintah untuk membaca dengan dua bacaan, membaca wahyu dan membaca alam. Karena menurut 'Alwânî, Alguran setara dengan eksistensi kosmik dan gerakannya. Atas dasar itu, memadukan dua model pembacaan wahyu dan semesta—merupakan pemaduan antara pembacaan transendental yang timbul dalam bingkai wahyu dengan arahan semesta dan pembacaan objektif yang timbul dari bingkai semesta dengan arahan wahyu. Tawaran kedua, mempersoalkan metode. Misalnya dalam karya Nahwa Binâ'i al-Manhaj al-Tawhîdî li al-Ma'rifah. Dalam konteks ini, 'Alwânî melihat beragam krisis sosial, politik, dan ekonomi yang dihadapi umat semuanya mengacu pada krisis pemikiran. Ini

²³ Tiga kategori tahapan perkembangan pemikiran 'Alwânî dilihat dari karya-karnya ini peneliti adaptasi dari kategorisasi yang disampaikan Khadijah Ja'far. Uraian panjang terkait persoalan ini, sepenuhnya merujuk tulisan Khadijah Ja'far, "الحياة – المراحل الفكرية للشيخ طه جابر العلواني "http://www. alhayat.com/Articles/15620296/ للميخ-طه-جابر-العلواني diakses tanggal 14 Juli 2017.

artinya, segala upaya untuk mengajukan tawaran pemikiran guna menyelesaikan krisis-krisis tersebut tanpa kembali pada Alquran menjadi upaya yang sia-sia dan tidak produktif.²⁴ Karena reformasi metode berpikir merupakan langkah mendasar dalam pembaruan pemikiran dan reformasi umat. *Tawaran ketiga*, usul fikih. Usul Fikih menjadi tawaran gagasan 'Alwânî dengan memadukan dengan tawaran-tawaran lainnya, terutama tawaran metode yang berbasis pada Alquran.

Maqâshid al-Qur'ân dalam Perbincangan

Sebagaimana disinggung di bagian awal tulisan ini bahwa maqâshid al-syarî'ah lebih menfokuskan pada pemahaman hukum Islam, yang dengan demikian cakupannya hanya terbatas pada ranah hukum Islam (al-ahkâm). Padahal, sebagaimana diketahui, perbincangan seputar hukum dalam Alquran hanyalah sebagian kecil dari isi kandungan Alquran secara umum.

Tentu saja, cakupan maqâshid al-syarî'ah berbeda dengan maqâshid al-Qur'ân. Secara umum, maqâshid al-Qur'ân bisa dipahami sebagai upaya memahami konsep, aturan, dan tafsir Alquran. Ini artinya, cakupan maqâshid al-Qur'ân melampaui persoalan hukum yang hanya menjadi bagian kecil dari Alquran. Sebagaimana kita ketahui, di samping persoalan hukum, Alquran juga berisi penjelasan seputar kisah umat terdahulu, hari akhir, etika, fenomena alam, dan penjelasan tentang sifatsifat Allah.

Atas dasar ini, para pemikir Muslim memberikan perhatian serius tentang pemahaman tujuan pokok Alquran. Sebut saja misalnya Abû Hâmid Al-Ghazâlî yang menyebutkan bahwa setidaknya ada 6 pokok kandungan Alquran,²⁶ yaitu: a) mengenal

²⁴ Peneliti melihat bahwa karya-karya 'Alwânî terkait serial kajian Alquran merupakan proyek pemikiran 'Alwânî yang paripurna. Karya-karya tersebut merupakan karya-karya terakhir 'Alwânî sebelum ia wafat.

Allah; b) pengenalan jalan yang lurus; c) penjelasan mengenai hari akhir; d) gambaran tentang umat yang beriman; e) gambaran umat yang membangkang; f) mengajarkan jalan yang tepat menuju Allah. Selain itu, ia juga menambahkan lima pokok tujuan syariah, yaitu: menjaga agama, hidup, akal, keturunan, dan harta. Dalam pandangan Al-Ghazâlî, maqâshid al-Qur'ân itu mencakup aspek normatif dan non-normatif dalam Alquran. Ini artinya bahwa Al-Ghazâlî memasukkan maqâshid al-Syarî'ah dalam cakupan maqâshid al-Qur'ân.

Dalam konteks ini, Al-Ghazâlî melalui tafsir singkatnya, *Jawâhir al-Qur'ân*, dinilai sebagai pionir dalam kajian *maqâshid al-Qur'ân*.²⁷ Ini terlihat dalam bagian buku tersebut yang menjelaskan persoalan tujuan pokok Alquran. Teori *maqâshid al-Qur'ân* digunakan sebagai alat untuk memahami makna terdalam Alquran (*inner meaning*). Para pemerhati kajian Alquran sulit melacak apakah teori *maqâshid al-Qur'ân* ini telah ada sebelum Al-Ghazâlî.

Dalam perkembangannya, kajian maqâshid al-Qur'ân mendapatkan perhatian di kalangan sarjana Muslim. Dapat disebutkan di sini adalah 'Abduh, Rasyid Ridha, Badî'uzzaman Sa'id Nursi,28 Ibn 'Âsyur, Muhammad Al-Ghazâlî, Izzat Darwazah, dan lain sebagainya.29 Yang menarik untuk ditegaskan dalam penelitian yang ditulis dalam buku tersebut adalah bahwa ada pergeseran kajian maqâshid al-Qur'ân. Dalam kajian sarjana klasik, isu-isu teologis sangat kental dalam kategorisasi mereka terhadap apa yang mereka sebut sebagai pokok tujuan Alguran. Sebut saja misalnya isu tentang tauhid, kenabian, pahala dan siksa, dan lain sebagainya. Sedangkan dalam kajian sarjana modern, ada pergeseran dari sekadar urusan teologis menjadi isu humanistik, termasuk di dalamnya persoalan pendidikan, reformasi sosial politik, hak-hak warga negara, kemukjizatan Alquran, dan lain sebagainya?º

Ini misalnya sebagaimana dilakukan oleh

²⁵ Penjelasan singkat tentang maqâshid al-Qur'ân bisa dibaca di Ulya Fikriyati, "Maqâsid Al-Qur'ân dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan," ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman 9, No. 1, 2015, h. 244–267. Selain itu, Tazul Islam adalah intelektual yang paling getol mengampanyekan konsep maqâshid al-Qur'ân yang dikembangkan oleh para pemikir dari yang klasik hingga yang kontemporer. Beberapa tulisannya menjadi acuan penting dalam artikel ini.

²⁶ Al-Ghazâlî menyederhanakan enam tujuan pokok Alquran tersebut menjadi dua, tiga yang pertama dianggap yang penting (*al-muhimmah*) dan tiga selanjutnya pelengkap dan penyempurna (*al-mughniyah al-mutimmah*). Lihat, Abû

Hâmid al-Ghazâlî, *Jawâhir al-Qur'ân*, (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2014), h. 44.

²⁷ Tazul Islam, "Maqasid Al-Qur'an: A Search for a Scholarly Definition," *Journal al-Bayan*, 9, 2011, h. 189–207.

²⁸ Terkait dengan perspektif sufistik Nursi, di antaranya lihat, Ah Fawaid, "Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi Dan Fethullah Gulen," SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya 8, No. 1, 2015, h. 91–118.

²⁹ Tazul Islam, "The Genisis and Development of Maqasid Al-Quran," *American Journal of Islamic Social Sciences* 30, No. 3, 2013, h. 49.

³⁰ Tazul Islam, "The Genisis and Development..., h. 49

Igbal. Menurut Igbal, tujuan pokok satu-satunya dari Alquran adalah membangkitkan kesadaran yang tinggi tentang relasi yang beragam dengan Tuhan dan alam semesta. Sementara Husain Al-Dzahabi menganggap bahwa tujuan pokok Alquran di samping sebagai bekal mukjizat Nabi dalam menyampaikan dakwahnya, juga sebagai petunjuk bagi umatnya.31 Pokok-pokok utama Alquran itulah yang disebut dengan maqâshid al-Qur'ân. Magâshid al-Qur'ân inilah yang menurut para sarjana Muslim dianggap sebagai prinsip dasar dalam penafsiran Alquran. Abduh misalnya menegaskan bahwa tafsir yang tepat adalah tafsir yang didasarkan pada tujuan tertinggi dari Alquran, yaitu memberikan petunjuk bagi manusia menuju kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Begitu juga yang ditegaskan oleh Ibn 'Âsyûr. Ibn 'Âsyûr melihat bahwa keseluruhan konsep tentang maqâshid al-Qur'ân harus disandingkan dengan metodologi tafsir. Meskipun memperjuangkan model tafsîr bi al-ra'y, Ibn 'Âsyûr sangat menolak beragam jenis penafsiran yang bertentangan dengan tujuan Alquran. Ia menegaskan bahwa tafsir harus dikonfirmasikan dengan tujuan pokok Alquran, dan nilai tafsir harus didasarkan pada dimensi maqâshid al-Qur'ân. Ini artinya, mufasir harus memiliki pengetahuan tentang maqâshid al-Qur'ân.

Perspektif Maqâshid al-Qur'ân Thahâ Jâbir al-'Alwânî

Ilustrasi singkat pada bab sebelumnya menunjukkan bahwa ada pergeseran dari apa yang disebut dengan maqâshid al-syarî'ah menjadi maqâshid al-Qur'ân. Gagasan tentang maqâshid al-Qur'ân menjadi kajian para pemikir Muslim kontemporer, salah satunya adalah Thahâ Jâbir al-'Alwânî.

Untuk bisa menggali maqâshid al-Qur'ân, menurut 'Alwânî, diperlukan upaya serius menggali, membaca, dan menadaburkan Alquran dengan berpijak, di antaranya, pada pemaduan dua pembacaan: wahyu dan alam.³² Pemaduan dua bacaan ini merupakan gagasan penting yang diajukan 'Alwânî. Karena, dengan mengabaikan salah satu pembacaan, maka penafsir akan gagal menggapai kesempurnaan pemahaman

31 Tazul Islam, "The Genisis and Development..., h.49

terhadap Alquran. Menurut 'Alwânî, bila seseorang melampaui pembacaan pertama—pembacaan wahyu—dan hanya fokus pada pembacaan kedua—pembacaan alam semesta—maka ia kehilangan hubungan dengan Allah, mengabaikan persoalan gaib, dan semacamnya. Sebaliknya, bila seseoang hanya berpijak pada pembacaan kedua—pembacaan alam semesta—maka ia akan lari dari dunia, meraibkan potensi manusia dalam membangun peradaban, dan tentunya ini sangat bertentangan dengan manhaj Alquran.³³

Di antara pintu masuk pembacaan pertama (wahyu) adalah nilai-nilai tertinggi (al-qiyam al-'ulyâ) dan tujuan pokok Alquran (al-maqâshid al-Qur'âniyyah).34 'Alwânî menegaskan bahwa setidaknya ada tiga gugusan besar dalam Alguran yang ia sebut sebagai al-maqâshid al-Qur'âniyyah al-hâkimah yaitu: al-Tawhîd, al-Tazkiyah, dan al-'Umrân.35 Ini didasarkan pada fakta bahwa wacana Alguran itu bersumber dari Yang Esa, yaitu Allah Swt. Inilah yang oleh 'Alwani disebut dengan konsep tauhid. Ibarat piramida, tauhid merupakan puncak piramida dalam sistem Alguran.³⁶ Selain itu, tauhid merupakan substansi pesan risalah seluruh Rasul Allah dan puncak kebenaran. Tauhid dianggap sebagai "titik pijak" (munthaliq) nya, sementara tauhid sendiri ditopang dua penyangga (di'âmatayn), al-tazkiyah dan al-'umrân.³⁷

Secara panjang lebar, 'Alwânî menjelaskan tentang konsep tauhid. Begitu pentingnya tauhid, pesan-pesan awal Alquran era Makkiyah yang membentang kurang lebih 13 tahun semuanya bermuara pada pesan tauhid ini. Tauhid menjadi

³² Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, Maqâshid al-Syarî'ah, (Beirut: Dâr al-Hâdî, 2001), h. 135

³³ Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, Al-Jam'u Bayna al-Qirâ'atayn: al-Wahy wa al-Kaun, (Kairo: Dâr al-Salâm, 2014), h. 22–27; Lihat juga, Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, Al-Tauhîd wa al-Tazkiyah wa al-'Umrân: Muhâwalât Fî al-Kasyfi 'an al-Qiyam Wa al-Maqâshid Al-Qur'âniyyah al-Hâkimah, (Beirut: Dâr al-Hâdî, 2003), h. 97–99.

³⁴ Ada beberapa pintu masuk yang diusulkan 'Alwânî dalam dalam pembacaan pertama (wahyu), yaitu, pembaca menempatkan Alquran di hatinya, keyakinan akan kesatuan struktural Alquran (al-wihdah al-binâ'iyyah li al-Qur'ân al-majîd), berpijak pada keyakinan akan kesatuan surat (wihdah al-sûrah), struktur tematik (al-tashnîf al-maudlû'î), koherensi dan korelasi (al-munâsabât), serta nilai-nilai tertinggi (al-qiyam al-'ulyâ). Lihat, al-'Alwânî, Al-Jam'u Bayna al-Qirâ'atayn, h. 37-46.

³⁵ al-'Alwânî, Al-Taw<u>h</u>îd wa al-Tazkiyah wa al-'Umrân, khususnya Bab I, h. 9-90

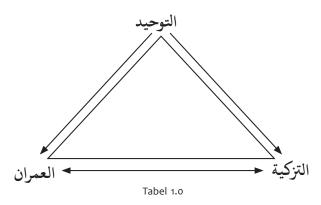
³⁶ al-'Alwânî, Al-Tawhîd wa al-Tazkiyah wa al-'Umrân..., h. 12. 37 al-'Alwânî, Al-Tawhîd wa al-Tazkiyah wa al-'Umrân, h.20, 23. Tentang tauhid, tazkiyah, dan 'umran juga bisa dibaca di Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, Ma'âlim al-Manhaj al-Qur'ânî, (Kairo: Dâr al-Salâm, 2010), h. 82–83.

semacam poros utamanya.³⁸ Oleh karena sebagai poros, tauhid menjadi spirit utama dan pesan seluruh para Nabi. Tauhid menjadi "batu fondasi pertama" (*hajar al-zâwiyah*) para Rasul. Tauhid juga menjadi pesan dan ajaran utama para Nabi. Seluruh Nabi pasti menyeru untuk bertauhid.³⁹ Begitu pentingnya tauhid, ayat-ayat Alquran membahas beragam tingkatan pembahasan tentang tauhid.⁴⁰ Tingkatan *pertama*, ayat-ayat Alquran menjelaskan tentang tauhid sebagai hakikat azali yang konstan. Banyak sekali ayat-ayat yang menguraikan hal ini, misalnya Q.S. Al-Baqarah [2]: 255, Q.S. Âli 'Imrân [3]: 2, 6, 18), dan lain sebagainya.

Tingkatan kedua, ayat-ayat yang menjelaskan bahwa tauhid merupakan kandungan ajaran yang melandasi risalah seluruh Rasul dan Nabi. Ini misalnya tersurat dalam Q.S. Al-A'râf [7]: 59, 65, 73, dan lain sebagainya. Sedangkan tingkatan ketiga adalah ayat Alquran menegaskan dalil ketauhidan, misalnya Q.S. Al-Isrâ' [17]: 42, al-Anbiya'[21]: 22, dan lain sebagainya.

Betapa pentingnya tauhid ini sehingga 'Alwânî menyebutkan tauhid sebagai salah satu dari tiga maqâshid al-Qur'ân. Tauhid dijadikan sebagai "titik pijak" (munthaliq).41 Nilai tauhid ini ditopang oleh dua penyangga, yaitu tazkiyah dan 'umrân. Tazkiyah yang dimaksud adalah nilai-nilai yang memungkinkan orang bisa menjalankan amanatnya, memenuhi janjinya, dan bisa menjalankan tugastugas kekhalifahan. Orang semacam ini adalah orang yang 'suci' (tazkiyah). Sedangkan 'umrân sebagai penyangga lainnya adalah hak bumi (haga al-ardl), hak yang menjadikan malaikat khawatir dan takut bila ada orang yang berperan sebagai khalifah di muka bumi ini malah terlibat konflik tiada henti dan senantiasa berbuat kerusakan sebagai ganti 'kemakmuran' ('umrân). Singkatnya, dengan nilai-nilai tauhid yang tertancap erat dalam diri manusia, maka ia bisa menerapkan 'kesucian' (tazkiyah) dalam dirinya, keluarganya, dan

komunitasnya, sehingga 'kemakmuran' (al-'umrân) di alam tempat ia berperan sebagai khalifah bisa terwujud.⁴² Dengan demikian, ketiganya menjadi tujuan pokok Alquran yang tinggi dan utama. (lihat tabel 1).



Bagi 'Alwânî, pengenalan dan pemahaman pada tiga *maqâshid al-Qur'ân* ini berujung pada pemahaman tentang kesatuan struktural Alquran (*al-wihdah al-binâ'iyyah li al-Qur'ân al-Majîd*).⁴³ Alquran memiliki keistemewaan dengan kesatuan struktural dalam setiap ayatnya dan dalam seluruh surah-surahnya. Prinsip kesatuan struktural ini meniscayakan bahwa mustahil terjadi pertentangan, perbedaan, termasuk juga penghapusan di dalam Alquran.⁴⁴ Pemahaman tentang prinsip kesatuan struktural dalam Alquran merupakan sesuatu yang niscaya dalam melakukan penafsiran.

Maqâshid al-Qur'ân Thahâ Jâbir al-'Alwânî dalam Menafsirkan Ayat Kebebasan Beragama

Perbincangan seputar kebebasan beragama merupakan isu yang kerap dikampanyekan, terutama di era negara bangsa (*nation state*). Berbeda halnya ketika sistemnya, meminjam istilah Abdullahi Ahmed An-Na'im,⁴⁵ Negara Islam Syari'ah.

³⁸ al-'Alwânî, Al-Taw<u>h</u>îd wa al-Tazkiyah wa al-'Umrân..., h. 20 ³⁹ al-'Alwânî, Al-Taw<u>h</u>îd wa al-Tazkiyah wa al-'Umrân..., h.

⁴⁰ al-'Alwânî, Al-Taw<u>h</u>îd wa al-Tazkiyah wa al-'Umrân..., h. 48, 62

⁴¹ Pada kesempatan lain, 'Alwânî mengilustrasikan korelasi tiga nilai pokok Alquran ini dengan pohon. Ibarat pohon, tauhid adalah akar yang mengikat erat kekokohan pohon tersebut. Sementara batangnya adalah pengakuan dan deklarasi, dan daun serta buahnya adalah perbuatan dan perilaku. al-'Alwânî, Al-Tauhîd wa al-Tazkiyah wa al-'Umrân, h. 62.

⁴² al-'Alwânî, Ma'âlim al-Manhaj al-Qur'ânî..., h. 83.

⁴³ al-'Alwânî, Al-Taw<u>h</u>îd wa al-Tazkiyah wa al-'Umrân..., h. 11.

⁴⁴ al-'Alwânî, *Ma'âlim al-Manhaj al-Qur'ânî...*, h. 86. Secara khusus, al-'Alwânî menyusun buku terkait dengan posisinya dalam perdebatan nasakh di dalam Alquran. Lihat al-'Alwânî, Ma'âlim Al-Manhaj Al-Qur'ânî, 86; Secara khusus, al-'Alwânî menyusun buku terkait dengan posisinya dalam perdebatan nasakh dalam Alquran. Lihat Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, *Nahwa Mawqif Qur'ânî min al-Nasakh*, (Kairo: Maktabah al-Syurûq al-Dawliyyah, 2007), h. 75.

⁴⁵ Abdullahi Ahmed An-Naim, Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam, trans. Farid Wajidi, (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 166

Dalam sistem semacam ini, warga negara atau disebut umat harus tunduk pada batasan-batasan, salah satunya, adalah siapa pun yang secara formal diidentifikasikan sebagai seorang Muslim, maka ia tidak bisa keluar dari Islam, baik konversi kepada agama lain atau menjadi kafir. Kategori murtad akan melekat bila yang berwenang menentukan bersalah karena mempertahankan pandangan dan pendapat yang bertentangan dengan prinsip ajaran Islam. Ini artinya, keyakinannya secara objektif pada Islam ditentukan oleh mereka yang berwenang, bukan secara subjektif ditentukan oleh yang bersangkutan. Keyakinan menjadi urusan 'negara', bukan urusan individu.

Dalam kondisi demikian, ada keterkaitan antara aspek religius di satu sisi dan aspek sipil di sisi yang lain dalam hukum-hukum yang mengatur komunitas Muslim. "Pembangkangan" terhadap keyakinan agamanya dengan memilih agama lain atau memilih untuk tidak beragama akan mudah dituduh sebagai "kemurtadan". Sementara kemurtadan berdampak pada sanksi bagi pelakunya. Bila murtad harus mendapatkan sanksi, di mana posisi kebebasan berkeyakinan yang menjadi spirit syariah, atau menjadi tujuan penting dari tujuan-tujuan syariah (maqshadun min maqâshid al-syarî'ah)?⁴⁶ Jika demikian, apakah soal pemurtadan terkait dengan pelanggaran religius atau pelanggaran sipil?

'Alwânî mencoba mengidentifikasi sejumlah ayat yang berhubungan dengan kebebasan beragama. Langkah ini merupakan salah satu langkah pembacaan Alquran yang ditawarkan 'Alwânî dengan apa yang juga dikenal di kalangan mufassir klasik dengan *al-tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. Terkait persoalan ini, 'Alwânî mengidentifikasi setidaknya ada 12 ayat yang berhubungan dengan masalah tersebut.⁴⁷ Misalnya:

وَمَن يَرْتَ دِ دُمِنكُمْ عَن دِينِهِ - فَيَمُتُ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَتَهِكَ حَبِطَتُ أَعْمَلُهُمْ فِي ٱلدُّنْيَ اوَٱلْآخِرَةِ ۗ وَأُوْلَتِهِكَ أَصْحَبُ ٱلنَّالِ ۗ هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. (Q.S. Al-Baqarah [2]: 217)

Ayat ini menjelaskan bahwa siapa yang murtad dan mati dalam kekafiran, maka amalnya di dunia dan di akhirat menjadi sia-sia (hubûth al-'amal fî al-darayn).⁴⁸

Selain itu adalah surah Âli 'Imrân [3]: 86.

Bagaimana Allah akan menunjuki suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, serta mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benarbenar rasul, dan keterangan-keteranganpun telah datang kepada mereka? Allah tidak menunjuki orang-orang yang zalim (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 86)

Ayat ini menjelaskan bahwa bagaimana mungkin Allah memberi petunjuk pada orang yang kafir setelah beriman. Ini artinya bahwa orang yang murtad dinilai menafikan hidayah dan menafikan kesiapan menerima hidayah (intifâ'u al-hidâyah wa al-intifâ'u al-isti'dâd li istiqbâlihâ). Dalam ayat lain di surat yang sama juga dijelaskan bahwa orang yang bergonta-ganti keyakinan dapat terhalang dari terkabulnya taubat (al-riddah al-mutakarrirah tamna'u qabûl al-tawbah). (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 90). Demikian pula dalam ayat-ayat yang lain seperti dalam surah Âli 'Imrân [3]: 100, 106, 177; Al Mâ'idah [5]: 54; Al-Nisâ' [4]: 137; al-Nahl [16]: 106; al-Hajj [22]: 11; dan Muhammad [47]: 32.

Ayat-ayat tersebut, tegas 'Alwânî, memberikan makna bahwa *riddah* yang dimaksud adalah meninggalkan Islam dan Iman setelah sebelumnya ia menerimanya (*al-rujû' 'an al-Islâm wa al-Ìmân ba'da qabûlihimâ…*).⁴⁹ Singkatnya, meninggalkan Islam dengan kembali kepada agama yang dianut sebelum menjadi Muslim atau konversi ke agama lain yang berbeda dengan agama yang dianut

⁴⁶ Thahâ Jâbir al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn: Isykâliyyah al-Riddah wa al-Murtaddîn min Shadr al-Islam ilâ al-Yawm, (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyyah, 2006), h. 90

⁴⁷ al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn, h. 85. Komentar pada masing-mang ayat sepenuhnya mengikuti komentar 'Alwânî dalam buku ini, kecuali penambahan lainnya yang disertai catatan kaki tambahan.

⁴⁸ ibn 'Âsyûr menambahkan dalam tafsirnya bahwa istilah *riddah* dalam konteks ini menjadi 'istilah syar'î (*laqaban syar'iyyan*) yang mengacu pada aktivitas keluar dari agama Islam, meskipun ia tidak kembali ke agama asal sebelum ia masuk Islam. Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr Al-Tahrîr Wa Al-Tanwîr*, vol. I, (Tunisia: Dâr Sahnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', t.t), h. 332; Lihat juga penjelasan al-'Alwânî, *Lâ Ikrâha fî al-Dîn*, h. 89.

⁴⁹ al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn..., h. 86

sebelum Islam, atau meninggalkan Islam dengan menjadi ateis. Jenis ini, jelas 'Alwânî, tercakup dalam pengertian murtad, sebagaimana tersurat dan tersirat dari beberapa ayat di atas.

Hanya saja perlu ditegaskan, dari sejumlah ayat tersebut, kata 'Alwânî, tidak ada satu pun ayat yang menjelaskan perihal sanksi duniawi bagi pelaku riddah. Juga tidak ada keharusan untuk memaksa mereka kembali ke keyakinannya semula, yaitu kembali kepada Islam, atau bahkan membunuh mereka yang enggan untuk kembali kepada agama Islam.⁵⁰ Bila Alquran tidak memberikan penjelasan tentang sanksi duniawi bagi pelaku riddah, lalu bagaimana kaitannya dengan hadis yang berkaitan dengan persoalan riddah, bahwa siapa yang murtad maka patut untuk dibunuh?

Lebih lanjut, 'Alwânî menampilkan fakta historis kasus murtad pada zaman Nabi. Ada beberapa kasus murtad yang terjadi pada zaman Nabi, namun Nabi tidak membunuhnya.51 Seandainya saja Nabi Muhammad diperintah untuk membunuh setiap orang yang hengkang dari keyakinan Islam, niscaya Nabi akan selalu melakukannya. Ibn al-Thala' sebagaimana dikutip 'Alwânî mengatakan, "Tidak terdapat dalam kitab mushannaf yang populer bahwa Rasulullah Saw telah membunuh orang murtad dan orang zindiq.52 Bahkan dalam beberapa hal, 'Alwânî menyangsikan akurasi hadis yang selalu dikutip, "Siapa yang berganti agama atau keyakinan (keluar dari Islam), maka bunuhlah."53 Hadis tentang perintah membunuh orang murtad ini ditemukan beberapa jalur, di antaranya yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhârî dan Imam al-Thabrânî berikut ini:

عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ عَلِيًّا، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حَرَّقَ قَوْمًا فَبَلَغَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحَرِّقُهُمْ لأَنَّ اللهُ عليه وسلم قَالَ : لاَ تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ الله عليه وسلم قَالَ : لاَ تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ

اللهِ وَلَقَتَلْتُهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (أخرجه البخاري)

Dari 'Ikrimah bahwa sesunguhnya Ali r.a membakar suatu komunitas. 'Ikrimah menyampaikan peristiwa tersebut kepada Ibn 'Abbas, Ialu Ibn 'Abbas berkata, "Seandainya itu terjadi padaku, niscaya aku tidak akan membakar mereka, karena Nabi Muhammad Saw bersabda: 'Janganlah kalian menyiksa dengan siksaan Allah', dan niscaya aku juga akan membunuh mereka sebagaimana Nabi Saw bersabda, 'Siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah dia.'" (H.R. al-Bukhârî)54

عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ أُتِيَ عَلِيُّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقُهُمْ لِنَهْي رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم وَلَقَتَلْتُهُمْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم : وَلَقَتَلْتُهُمْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم : مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (أخرجه البخاري).

Dari 'Ikrimah berkata, "'Ali r.a didatangi beberapa orang Zindiq lalu 'Ai r.a membakar mereka. 'Ikrimah menyampaikan peristiwa tersebut kepada Ibn 'Abbas, lalu Ibn 'Abbas berkata, 'Seandainya itu terjadi padaku, niscaya aku tidak akan membakar mereka, karena Rasulullah Saw melarangnya, namun saya akan membunuh mereka karena sabda Rasulullah Saw, 'Siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah dia.'" (H.R. al-Bukhârî)⁵⁵

عَنۡ أَنَسٍ، أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أُتِي بناسٍ مِنَ الزُّطِّ يَعْبُدُونَ وَثَنًا، فَحَرَّقَهُمْ بِالنَّارِ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (أخرجه الطبراني)

Dari Anas sesungguhnya dihadapkan kepada 'Ali r.a. orang dari al-Zuth (suku Jat dari India) yang menyembah berhala. Kemudia ia membakar mereka. Ibn 'Abbas berkata, Sesungguhnya Rasulllah Saw bersabda, "Siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah dia." (H.R. al-Thabrânî).56

Dua hadis pertama dari riwayat Imam Bukhârî ini menunjukkan jalur riwayat dari 'Ikrimah *via* Ibn

⁵⁰ al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn..., h. 86

⁵¹ Dalam bukunya, Lâ Ikrâha fî al-Dîn, 'Alwânî menjelaskan dalam bab khusus beberapa peristiwa *riddah* yang terjadi pada masa Rasulullah Saw. Setidaknya ada lima peristiwa *riddah* selain kasus orang-orang munafiq yang tersebar di Madinah. Lima peristiwa itu terkait dengan orang-orang murtad setelah peristiwa Isrâ' mi'raj, beberapa orang yang murtad setelah peristiwa hijrah ke Ethiopia, murtadnya beberapa penulis wahyu, kelompok kabilah 'Ukal, dan lain sebagainya. al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn..., h. 101-117

⁵² al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn..., h. 117-118

⁵³ al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn..., h. 123-124

⁵⁴ Muhammad ibn Ismâ'il ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah al-Bukhârî, Al-Jâmi' Al-Shahîh, vol. IV (Kairo: Dâr al-Sya'b, 1987), h. 75.

⁵⁵ al-Bukhârî, Al-Jâmi' al-Shahîh, vol. IX, h. 18-19

⁵⁶ Abû al-Qâsim al-Thabrânî, *Al-Mu'jam Al-Kabîr*, al-Maktabah al-Syâmilah, n.d. Hadis nomor 10490.

Abbas. Beberapa penilai hadis ada yang menyoal perihal kredibilitas 'Ikrimah. Imam Muslim, sebagaimana dituturkan Abû Zahw, mengabaikan hadis dari jalur 'Ikrimah kecuali satu hadis saja tentang haji. Imam Muslim mengabaikan riwayah 'Ikrimah lantaran sekelompok ulama menilai 'Ikrimah sebagai pembohong (kadzdzâb), berpandangan Khawarij, dan terbiasa menerima hadiah dari penguasa. Meskipun dalam beberapa hal, ada juga ulama yang mencoba meluruskan perihal 'Ikrimah tersebut.

Secara redaksional, dua riwayat dari tiga hadis tersebut menggambarkan kasus yang berbeda dengan pelaku yang sama. Riwayat pertama dari Imam Bukhârî menjelaskan kasus "kaum", komunitas yang dibakar oleh 'Ali r.a. Riwayat yang sama dari jalur berbeda menjelaskan kasus orang-orang zindiq yang dibakar oleh 'Ali r.a. Sedangkan riwayat kedua dari Imam Thabrânî menjelaskan kasus suku Jat (India) penyembah berhala dibakar oleh 'Ali r.a. Tiga hadis tersebut juga tidak menyebutkan apakah pembakaran yang dilakukan 'Ali r.a itu terjadi setelah dibunuh atau mereka dibakar hidup-hidup.58 Selain itu, sebagaimana dikatakan Jamal al-Banna,59 terma zindiq sesungguhnya belum muncul dan populer pada masa al-khulafâ' al-râsyidûn. Belum lagi keberadaan Ali r.a yang melakukan tindakan membakar manusia, sesuatu yang jelas dilarang Nabi Saw. Sangat jauh kemungkinan bila 'Ali r.a tidak mengetahui apa yang diketahui Ibn Abbas. Selain itu, Banna juga menyoal redaksi hadis tersebut yang sangat umum, apakah penggantian agama yang dimaksud itu adalah orang yang mengganti agamanya dengan Islam, atau mengganti agama Kristen dengan Yahudi atau sebaliknya. Yang hal tersebut bertentangan dengan surat Rasulullah Saw kepada Raja Hmair yang menyatakan, "Siapa yang tetap pada keyahudiannya dan kekristenannya maka tidak akan dipaksa keluar darinya".60

Sayangnya, kata 'Alwânî, ada kecenderungan untuk lebih mendahulukan hadis secara praktis daripada ketegasan pesan Alquran⁶¹ Bahkan menghapus dan 'menonaktifkan" ratusan ayat yang menjelaskan tentang kebebasan berkeyakinan serta larangan memaksakan keyakinan pada orang lain serta tidak adanya sanksi fisik di dunia bagi mereka yang ditengarai sebagai murtad.⁶² Padahal, seandainya saja memaksakan keimanan kepada seluruh manusia saat itu dibenarkan, niscaya Rasulullah Saw diperintah untuk memaksakan kepada manusia untuk beriman dan masuk Islam (Q.S. Al-An'âm [6]: 107 dan Q.S. Yûnus 10]: 99).

Dengan mengacu pada gambaran tersebut, 'Alwânî sampai pada kesimpulan bahwa kebebasan berkeyakinan merupakan tujuan penting dari beberapa tujuan syariah. Kebebasan berkeyakinan merupakan bentuk pengejawantahan yang terpenting dari iman dan tauhid: pembebasan manusia dari menyembah hamba dan berhala serta mengaitkannya dengan Tuhan dengan sekiranya hanya takut kepada Tuhan dan tidak meminta pertolongan kepada selain Tuhan, bahkan pasrah dan tulus hanya kepada-Nya. Untuk menegaskan hal ini, banyak ayat yang menguatkan model kebebasan ini. Penghambaan kepada Tuhan merupakan bentuk pembebasan dan pemuliaan, bukan penghinaan dan penundukan.⁶³

Dengan pola semacam ini, maka tujuan Alquran yang selanjutnya sebagaimana diutarakan 'Alwânî, tazkiyah bisa dilandaskan. Tazkiyah sebagaimana dimaksud 'Alwânî merupakan nilai-nilai yang memungkinkan orang bisa menjalankan amanatnya, memenuhi janjinya, dan bisa menjalankan tugas-tugas kekhilafahan. Artinya, mereka yang beragama, bertauhid dalam keyakinannya, dan menjalankan amanat agamanya dengan baik dan bisa melangsungkan tugas-tugas kekahlifahannya, maka sesungguhnya ia menjadi manusia 'suci'. Alquran menjelaskan dengan baik bahwa dalam persoalan keyakinan yang berbeda, kita dilarang memaksakan keyakinan kita kepada yang lain. Kita juga membiarkan mereka mengamalkan keyakinannya, sebagaimana mereka juga membiarkan kita mengamalkan keyakinannya. (Q.S. Al-Kâfirûn [109]: 1-6), karena

⁵⁷ Muhammad Muhammad Abû Zahw, Al-Hadîth wa al-Muhaddithûn, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1984), h. 176–177.

⁵⁸ al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn..., h. 144.

⁵⁹ Jamal Banna, Al-Qur'an Kitab Pluralis, trans. Irwan Masduqi, (Yogyakarta: Barokah Press, 2010), h. 69.

⁶⁰ Banna, Al-Qur'an Kitab Pluralis, khususnya catatan kami nomor 16

⁶¹ 'Alwânî menulis sub bab khusus yang mengurai tentang bahaya mendahulukan hadis atas Alquran, Lihat al-'Alwânî, *Lâ Ikrâha fî al-*Dîn..., h. 125

⁶² al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn..., h. 125

⁶³ al-'Alwânî, Lâ Ikrâha fî al-Dîn..., h. 90-91

sesungguhnya persoalan beriman atau kafir merupakan persoalan individual dan bukan merupakan bagian dari sistem dan aturan publik yang ditegakkan oleh negara. (Q.S. Yûnus 10]: 108; Q.S. Al-Isrâ' [17]; 15; Q.S. Al-Kahfi [18]: 29; Q.S. Al-Naml [27]: 91-93; Q.S. Al-Rûm [30]: 44; Q.S. Fâthir [35]: 39; Q.S. al-Zumar [39]: 41). Selain itu, secara kemanusiaan, kita tetap dianjurkan untuk bekerja sama dalam kebajikan, dan bahkan berlombalomba dalam kebajikan (Q.S. Al-Baqarah [2]: 14). Kalaupun harus berselisih, maka dianjurkan untuk menyelesaikannya dengan cara yang baik (Q.S. Al-'Ankabût [29]: 46).

Bila prinsip-prinsip semacam itu dijalankan, maka apa yang oleh 'Alwânî disebut dengan 'umrân, yang merupakan tujuan Alquran berikutnya, bisa terwujud dengan baik. 'Umrân atau 'kemakmuran' di alam tempat manusia berperan sebagai khalifah benar-benar bisa mewujudkan, baldatun thayyibatun wa rabbun ghafûr.

Oleh karena itu, sebagaimana ditegaskan di awal, 'Alwânî menyebutkan setidaknya tiga poros utama tujuan Alquran, yaitu tawhîd, tazkiyah, dan 'umrân. Dengan nilai-nilai tauhid yang tertancap erat dalam diri manusia, maka ia bisa menerapkan 'kesucian' (tazkiyah) dalam dirinya, keluarganya, dan komunitasnya, sehingga 'kemakmuran' (al-'umrân) di alam tempat ia berperan sebagai khalifah bisa terwujud. Ini jelas bahwa yang hendak diperjuangkan 'Alwânî dengan konsep maqâshid al-Qur'ân yang tiga tersebut adalah dalam rangka membangun ekuilibrium sistem bermasyarakat tanpa harus disibukkan dengan urusan lapisan luar seperti keyakinan, etnik, ras, dan semacamnya.

Penutup

Dalam perspektif maqâshidî, 'Alwânî menyimpulkan bahwa kebebasan berkeyakinan merupakan tujuan penting dari beberapa tujuan syariah. Kebebasan berkeyakinan merupakan bentuk pengejawantahan yang terpenting dari iman dan tauhid. Dengan pola semacam ini, maka tujuan Alquran yang selanjutnya sebagaimana diutarakan 'Alwânî, tazkiyah bisa dilandaskan. Tazkiyah sebagaimana dimaksud 'Alwânî merupakan nilai-nilai yang memungkinkan orang bisa menjalankan amanatnya, memenuhi janjinya, dan bisa menjalankan tugas-tugas kekhilafahan.

Artinya, mereka yang beragama, bertauhid dalam keyakinannya, dan menjalankan amanat agamanya dengan baik dan bisa melangsungkan tugas-tugas kekahlifahannya, maka sesungguhnya ia menjadi manusia 'suci'.

Alguran menjelaskan dengan baik bahwa dalam persoalan keyakinan yang berbeda, kita dilarang memaksakan keyakinan kita kepada yang lain. Kita juga membiarkan mereka mengamalkan keyakinannya, sebagaimana mereka juga membiarkan kita mengamalkan keyakinannya. (Q.S. Al-Kâfirûn: 1-6), karena sesungguhnya persoalan beriman atau kafir merupakan persoalan individual dan bukan merupakan bagian dari sistem dan aturan publik yang ditegakkan oleh negara. Selain itu, secara kemanusiaan, kita tetap dianjurkan untuk bekerja sama dalam kebajikan, dan bahkan berlomba-lomba dalam kebajikan. Kalaupun harus berselisih, maka dianjurkan untuk menyelesaikannya dengan cara yang baik. Bila prinsip-prinsip semacam itu dijalankan, maka apa yang oleh 'Alwânî disebut dengan 'umrân, yang merupakan tujuan Alquran berikutnya, bisa terwujud dengan baik. 'Umrân atau 'kemakmuran' di alam tempat manusia berperan sebagai khalifah benar-benar bisa terwujud.

Apa yang diusulkan 'Alwânî merupakan perspektif dia kaitannya dengan bagaimana umat Muslim berinteraksi dengan sesama manusia di era kontemporer, lepas dari latar belakang ras dan agamanya. Karena, sangat mustahil di era kontemporer ini, manusia hidup dalam keseragaman. Tentu saja, di satu sisi, keragaman ini merupakan tantangan agar kita bisa mengelola kehidupan dalam suasana damai. Namun di sisi lain, hal tersebut bisa menjadi medium untuk bisa saling belajar, berbagi, dan berkompetisi secara bijaksana guna menggapai kehidupan yang paripurna.

Pustaka Acuan

'Alwânî, Thâhâ Jâbir, al-, Al-Tauhîd wa al-Tazkiyah wa al-'Umrân: Muhâwalât fî al-Kasyfi 'an al-Qiyam wa al-Maqâshid al-Qur'âniyyah al-Hâkimah, Beirut: Dâr al-Hâdî, 2003.

_____, Lâ Ikrâha fî al-Dîn: Isykâliyyah al-Riddah wa al-Murtaddîn min Shadr al-Islam ilâ al-Yawm, Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyyah, 2006.

_____, Ma'âlim al-Manhaj al-Qur'ânî, Kairo: Dâr al-Salâm, 2010.

- _____, Nahwa Mawqif Qur'ânî min al-Nasakh, Kairo: Maktabah al-Syurûq al-Dawliyyah, 2007.
- _____, Al-Jamʻu bayna Al-Qirâ'atayn: Al-Wahy wa al-Kaun, Kairo: Dâr al-Salâm, 2014.
- 'Âsyûr, Muhammad al-Thâhir ibn, *Tafsîr al-Tahrîr* wa al-Tanwîr, Dâr Sahnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', Vol. I. II vols. Tunisia: t.t.
- "Catatan Buruk Terkait Penegakan Hak Berekspresi dan Beragama Sepanjang 2016," http://nasional.kompas.com/read/2016/12/12/22173371/catatan.buruk.terkait.penegakan.hak.berekspresi.den.beragama.sepanjang.2016, diakses tanggal 31 Agustus 2017.
- "Fallujah." Wikipedia, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Fallujah&oldid=797465300, diakses tanggal 27 Agustus 2017.
- Aboûh-Liwah, Ibrâhîm Salim, Thahâ Jâbir Al-'Alwânî: Tajallīyât Al-Tajdîd Fî Masyrû'ihî Al-Fikrî. Silsilat a'lâm al-fikr wa-'l-ishlâh fî 'l-'âlam al-islâmî, Beirut: Markaz al-Hadhâra li-Tanmiyat al-Fikr al-Islâmî, 2011.
- Abû Zahw, Muhammad Muhammad, Al-Hadîth Wa Al-Muhaddithûn. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1984.
- Atjeh, Aboebakar, Toleransi Nabi Muhammad dan Para Sahabatnya, Solo: Ramadhani, 1984.
- Auda, Jasser, Al-Ijtihâd al-Maqâshidî: min al-Tashawwur ilâ al-Tanzîl al-'Amali, Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah li al-Abhâts wa al-Nasyr, 2013.
- Banna, Jamal, Al-Qur'an Kitab Pluralis, trans. Irwan Masduqi, Yogyakarta: Barokah Press, 2010.
- Bukhârî, Muhammad ibn Ismâ'il ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah, al-, *Al-Jâmi' al-Shahîh*, Kairo: Dâr al-Sya'b, Vol. IV, 1987.
- Daqqûr, Sulaymân Muhammad, al- "Al-Bawâ'its al-Fikriyyah wa al-Manhajiyyah fî Silsilah al-Dirâsât al-Qur'âniyyah li Thâhâ Jâbir al-'Alwânî." Ilmiyyah al-Ma'rifah: Majallah al-Fikr al-Islâmy al-Mu'ashir, Vol. 72, No. 19, 2013.
- Fawaid, Ah, "Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen." SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya, Vol. 8, No. 1, 2015.

- Fikriyati, Ulya, "Maqâsid Al-Qur'ân dan Deradikalisasi Penafsiran Dalam Konteks Keindonesiaan," ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 9, No. 1, 2015.
- Ghazâlî, Abû Hâmid, al-, *Jawâhir al-Qur'ân*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2014.
- Hassan, Said Fares, Fiqh Al-Aqalliyyat: History, Development, and Progress, USA: Palgrave Macmillan, 2013.
- Hayati, Nilda. "Tafsir Maqasidi (Telaah Atas Penafsiran Taha Jabir aL-'Alwani Terhadap Ayat-Ayat Riddah." Universtias Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2014, http://digilib.uin-suka. ac.id/13051/, diakses tanggal 13 Juni 2017.
- Islam, Tazul. "Maqasid Al-Qur'an: A Search for a Scholarly Definition." *Journal al-Bayan*, Vol. 9, 2011.
- ______, "The Genisis and Development of Maqasid Al-Quran." American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 30, No. 3, 2013.
- Ja'far, Khadijah. "بالحياة المراحل الفكرية للشيخ طه جابر العلواني http://www.alhayat.com/Articles/15620296/, diakses tanggal 14 Juli 2017.
- Majid, Khalida. "Taha Jabir Al-'Alwani: A Study of His Views on Ethics of Disagreement in Islam." Journal of Religion and Health, June 16, 2015, http://link.springer.com/10.1007/s10943-015-0066-x, diakses tanggal 8 Januari 2017. 2017.
- Misrawi, Zuhairi, Al-Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme, Jakarta: Fitra, 2012.
- Naim, Abdullahi Ahmed, An-, Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam, trans. Farid Wajidi, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Raysunî, Ahmad, Maqâshid al-Maqâshid: al-Ghâyât al-'Ilmiyyah li Maqâshid al-Syarî'ah, Beirut: al-Syabakah al-Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2013.
- Sachedina, Abdulaziz, Beda Tapi Setara: Pandangan Islam Tentang Non Muslim, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Thabrânî, Abû al-Qâsim, al-, Al-Mu'jam Al-Kabîr, al-Maktabah al-Syâmilah, n.d.