

ISLAM SEBAGAI DOKTRIN PROGRESIF: Tafsir Kontekstual Makna “Islam” dalam al-Qur’an



Didi Junaedi

IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Email : didijunaedi@syekhjurjati.ac.id

Abstract

This article examines the meaning of Islam in the perspective of contextual interpretation. This research is a literature research using historical and hermeneutic approaches. From the results of the study, it was concluded that Islam, which has been often misunderstood as a religion that is final, standard and allows its adherents to commit acts of violence against different faiths (the others; lian), turns out to have a much more essential meaning and is in accordance with the current context. The meaning that the author is referring to is that Islam is a progressive doctrine. Islam can be interpreted according to the times.

Keywords: *Contextual Interpretation, Progressive Doctrine, Islam in the Qur'an.*

Abstrak

Artikel ini mengkaji tentang makna Islam dalam perspektif tafsir kontekstual. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dengan menggunakan pendekatan sejarah dan hermeneutik. Dari hasil kajian disimpulkan bahwa Islam yang selama ini sering disalahpahami sebagai agama yang bersifat final, baku dan memperkenankan pemeluknya untuk melakukan tindak kekerasan melawan yang berbeda keyakinan (the others; lian), ternyata memiliki makna yang jauh lebih esensial dan sesuai dengan konteks kekinian. Makna yang penulis maksud adalah bahwa Islam adalah sebuah doktrin progresif. Islam bisa dimaknai sesuai dengan perkembangan zaman..

Kata Kunci: *Tafsir Kontekstual, Doktrin Progresif, Islam dalam al-Qur'an.*

PENDAHULUAN

Wacana pemikiran keislaman yang berkembang di masyarakat seringkali memosisikan al-Qur’ān sebagai wilayah tak tersentuh, karena dianggap sakral. Selanjutnya kita hanya sebatas mengiyakan, mengikuti, *sam’an wa tā’atan*, tanpa diperbolehkan mengotak-atik, apalagi membantahnya.

Sikap penyakralan terhadap teks al-Qur’ān ini pada gilirannya akan mengantarkan umat Islam pada ‘kejumudan intelektual’ dan keringnya wacana pemikiran keagamaan ketika teks al-Qur’ān tersebut berhadapan dengan realitas. Dari sikap ini kemudian muncullah istilah “Islam Fundamental”,¹ “Islam Ortodoks”,² “Islam Otentik”,³ dan berbagai macam label Islam lainnya yang mengandaikan bahwa muatan al-Qur’ān, harus dimaknai dan ditafsiri sesuai dengan teks yang ada secara *literal-tekstual*.

Penafsiran terhadap teks al-Qur’ān yang bercorak *rigid* dan literalis, kaum fundamentalis memandang bahwa corak pengetahuan doktrin bersifat total dan serba mencakup. Tidak ada masalah-masalah yang berhubungan dengan kehidupan manusia di dunia ini yang luput dari doktrin yang mencakup itu. Karena itu, *ijtihad* dengan sendirinya dibatasi hanya pada masalah-masalah dimana doktrin tidak memberikan petunjuk sampai detail-detail persoalan.

Di sudut lain, ada kalangan umat Islam yang beranggapan bahwa ayat-ayat al-Qur’ān itu tidak bisa dilepaskan dari situasi sosio-kultural-historis di mana ayat-ayat tersebut turun. Kalangan yang satu ini berpendapat bahwa kandungan al-Qur’ān, harus dipahami dan dimaknai sesuai dengan situasi sosio-kultural di mana ayat-ayat tersebut hadir. Artinya, bahwa penafsiran ayat-ayat al-Qur’ān harus *kontekstual* sehingga dapat menjawab persoalan

¹ Istilah fundamentalisme secara etimologi berasal dari kata “fundamen”, yang berarti dasar. Secara terminologi, berarti aliran pemikiran keagamaan yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secara rigid (kaku) dan literalis (tekstual). Lihat Abdurrahman Kasdi, “Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi Kritik Wacana dan Politisasi Agama,” *Jurnal Tashwirul Afkar* Vol 12, No 2 (2018): 20.

² Secara etimologi, ortodoks berarti menurut ajaran dasar/murni; ajaran murni; kuno; kolot; fanatik; kuat memegang kepercayaan/ajaran lamanya. Lihat Pius A Partanto dan M Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), 549. Dengan demikian, Islam Ortodoks dapat diartikan sebagai paham atau cara beragama (Islam) yang kolot, kuno dan fanatik.

³ Otentik secara bahasa berarti : dapat dipercaya; benar; asli; murni. Lihat Pius A Partanto dan M Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, 552. Islam Otentik adalah Islam yang masih terjaga kemurnian dan keasliannya. Di antara tokoh yang dijadikan representasi pemikiran keotentikan adalah Muhammad Iqbal, Sayyid Quthb, Ali Syari’ati, dan Mohammed Arkoun. Bagaimanapun, mereka telah memberikan warna keragaman perspektif dalam melihat kembali ajaran Islam untuk diaplikasikan dalam situasi kontemporer. Lihat Ahmad Sahidah, “ Menemukan Islam Otentik : Menggugat Tradisi dan Modernitas,” *Kontekstualita* Vol. 25, No. 2 (2010): 186.

masyarakat yang sedang terjadi dewasa ini. Kalangan ini sering dikenal dengan istilah “Islam Liberal”,⁴ “Islam Substantif”,⁵ “Islam Aktual”⁶ dan beragam lebel Islam lainnya yang menunjukkan kemodernan dan penemrmaannya terhadap kondisi realitas masyarakat modern.

Fenomena di atas menunjukkan, ragam tafsir al-Qur’ān secara garis besar terbagi pada dua macam penafsiran yaitu: *pertama*, tafsir al-Qur’ān yang berkembang dewasa ini lebih merupakan pemahaman langsung terhadap teks *liturgis* yang bersifat kebahasaan. Sedangkan yang *kedua*, proses pemahaman al-Qur’ān melalui pendekatan hermeneutik,⁷ yakni pemahaman yang tidak saja dari segi narasi, tetapi teks al-Qur’ān dipahami sebagai sebuah teks yang bersifat historis dengan bahasa yang lahir dalam konteks kultural teks tersebut.⁸

Penafsiran pertama berusaha mempertahankan warisan intelektual (*turats*) yang berlaku di masa lalu. Dan, tidak jarang produk tafsir yang dihasilkan bersifat *eksklusif*. Sedangkan penafsiran kedua berusaha mengambil ide moral dari substansi ajaran Islam, agar dapat menjadi pendukung bagi kemajuan ummat dengan cara mengkaji warisan intelektual secara kritis dari segala aspeknya. Produk tafsir yang dihasilkan dari penafsiran semacam ini bersifat *kontekstual*.

Dalam tulisan singkat ini, peneliti akan mengkaji tentang penafsiran kalangan kontekstualis, yang peneliti anggap dapat menjadi sebuah tawaran alternatif di tengah maraknya penafsiran yang cenderung literal-tekstual.

Adapun yang menjadi fokus kajian dalam tulisan ini adalah term “Islam”. Sebuah term yang menjadi perdebatan di antara kalangan tekstualis dan kontekstualis. Peneliti akan mengkaji ayat tentang “Islam” dengan analisa kritis dengan pendekatan sejarah dan hermeneutik.

⁴ Satu elemen yang umum pada Islam Liberal adalah kritiknya baik terhadap tradisi Islam adat maupun Islam revivalis. Lihat Charlez Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal : Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta : Paramadina, 2003), xvii.

⁵Islam Substantif menurut Azyumardi Azra adalah Islam yang tidak sekadar menonjolkan simbol, tetapi mengedepankan pesan-pesan moral. Lihat Azyumardi Azra, *Islam Substantif, Agar umat Tidak Menjadi Buih* (Bandung: Mizan, 2000), 138.

⁶ Islam Aktual terdapat pada perilaku dan tindakan pemeluknya, bukan pada teks-teks suci. Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual: Refleksi Seorang Cendekiawan Muslim* (Bandung : Mizan, 2021)

⁷ Hasssan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 1-2.

⁸ Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Nashsh; Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Markaz al-Saqafi al-‘Arabi, 1994), 10.

PEMBAHASAN

Islam Sebagai Doktrin Progressif

Berbeda dengan kelompok skripturalis yang memaknai Islam sebagai sebuah doktrin baku yang melembaga dan harus diterima tanpa *reserve* (*taken for granted*) serta tidak bisa diganggu gugat, kalangan kontekstualis memahami Islam adalah agama yang ajarannya bersifat umum dan berkemajuan. Menurut kalangan kontekstualis, Islam menahbiskan dirinya sebagai agama rahmat untuk semesta, tidak mungkin bersifat baku apalagi beku. Islam, sesuai citranya harus bersifat elegan dan berkemajuan.

Untuk mempertegas asumsi di atas, selanjutnya penulis akan menghadirkan analisa lebih lanjut tentang sejumlah ayat yang berbicara mengenai konsep Islam, sebagaimana termaktub dalam Q.S. Āli ‘Imrān (3): 19, 85; dan juga al-Mā’idah (5): 3 menurut pandangan kelompok *kontekstualis* dan *substansialis* atau *liberalis*, berdasarkan literatur tafsir serta buku-buku yang mereka tulis.

Pemaknaan serta interpretasi terhadap Q.S. Āli ‘Imrān (3): 19 yang menyebutkan: *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* dan Q. s. Āli ‘Imrān/3: 85 yang menyatakan *...ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه...* dalam pandangan kalangan kontekstualis, sangatlah beragam.

Rashīd Riḍā (w. 1354 H) dalam karya patungannya bersama guru sekaligus sahabatnya, Shaikh Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M/1323 H), *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm* yang lebih populer dengan sebutan *Tafsīr al-Manār*, ketika mendefinisikan kata *Islām*, mula-mula melihatnya dari sudut bahasa.

Dalam pandangan Riḍā, kata *Islām* bermakna “tunduk”, “menyerah”, “memenuhi atau melakukan”. Pada kalimat *دخل في السلم*, “ia masuk ke dalam *al-silm*”, *Islām* dimaknai sebagai entitas agama. Istilah ini berarti “rekonsiliasi”, “damai” dan “keseluruhan”.⁹

Berkenaan dengan ungkapan *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ*, Riḍā mempunyai pandangan yang berbeda dengan pandangan para ulama skripturalis yang penulis sebutkan di atas. Riḍā mengungkapkan bahwa, “Menyebut agama yang benar sebagai Islam, berkaitan kelindan terhadap makna harfiyah Islam, yaitu “ketundukan”. Berdasarkan pemaknaan ini, maka kalimat *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* melingkupi semua agama yang hadir bersama para nabi terdahulu. Karena pada hakekatnya, *Islām* adalah spirit (*rūh*) setiap agama yang telah disepakati bahwa memang ada sisi berbeda terkait *taklīf* (kewajiban) dan amaliyahnya.¹⁰

⁹ Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Fikr, tth.) Juz III, 257.

¹⁰ Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, 257.

Lebih lanjut, Riḍā menegaskan bahwa yang dimaksud Muslim Sesungguhnya (*al-Muslim al-Ḥaqīqī*) menurut al-Qur’ān adalah muslim yang bersih dari kemusyirikan, ikhlas, disertai keimanan, dari agama mana pun. Inilah yang tafsir Q.S. Āli ‘Imrān (3): 85 yang menyatakan *ومن يبتغ غير الإسلام* *دينا فلن يقبل منه*.¹¹

Riḍā, selain memaknai Islam sebagai agama yang berisi nilai-nilai universal dan berkemajuan, juga memetakan antara Islam yang dilembagakan dengan yang tidak. Riḍā berpandangan bahwa memaknai *Islām* dengan nilai, tradisi, dan ritual yang dijalankan oleh orang-orang yang disebut Muslim, masih cukup baru, berdasarkan fenomenologi agama sebagai ajaran yang dianut oleh para pemeluknya’. Demikian ini adalah *al-dīn* dalam arti komunitas (*jinsiy*) atau kebiasaan (*urf*).¹²

Dari keterangan ini dapat kita simpulkan bahwa Riḍā mendefinisikan *al-dīn*, atau lebih spesifik lagi, *Islām* secara umum yang tak melingkupi identitas formal dengan Islam sosiohistoris, sekaligus secara terbuka mengakui kebenaran jalan agama-agama lain di luar Islam.

Pandangan senada, bahkan terkesan lebih liberal dikemukakan oleh seorang pemikir muslim kontemporer berkebangsaan Syria. Adalah Muḥammad Shahrūr, pemikir muslim yang cukup liberal-kontroversial, dalam karyanya *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āshirah*, ketika menjelaskan Q.S. Āli ‘Imrān (3): 19 yang menyebutkan: *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* dan Q.S. Āli ‘Imrān (3): 85 yang menyatakan *ومن يبتغ غير الإسلام* *دينا فلن يقبل منه*...¹³, pertama-tama menggali makna kedua kata yang menjadi pokok pembahasan, yaitu *al-dīn* dan *al-islām*.

Shahrūr dalam uraiannya tentang makna kedua kata tersebut menjelaskan bahwa kata *al-dīn* merupakan bentuk (*jins*) dari “ketundukan” dan “kepatuhan”. Kata ini juga bermakna “ketaatan”. Adapun kata *al-Islām* berarti “keselamatan”, yaitu selamat dari aib dan kekurangan. Dengan demikian, maka jika digabungkan makna keduanya, yaitu *al-dīn al-islāmī* berarti agama yang murni dari serta tidak tercampuri oleh segala aib dan kekurangan, yaitu agama yang mengajarkan serta menganjurkan ketundukan dan kepatuhan. Di dalamnya tidak terdapat kerusakan, ia mengajarkan manusia untuk berbuat kebaikan serta mencegahnya untuk berbuat kerusakan.¹³ *Al-dīn al-Islāmī* juga bermakna agama yang lurus (*al-dīn al-*

¹¹ Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, 257.

¹² Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, 361

¹³ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āshirah*, (Mesir: Sīnā li al-Nasyr, 1992), 716-717.

ḥanīf),¹⁴ sesuai dengan fitrah manusia dan bersandar pada *al-tasyrī‘ al-insānī* (jalan kemanusiaan) yang mengandung *ḥudūd Allāh* (aturan-aturan Allah).¹⁵

Selanjutnya, berkaitan dengan kalimat *فلن يقبل منه* dalam Q.S. ‘Alī ‘Imrān/3: 85, Syaḥrūr menjelaskan bahwa kalimat tersebut tidak hanya bermakna penolakan atau tidak diterimanya selain *Islām* di sisi Allah. Tetapi juga penolakan atau tidak diterimanya selain *Islām* di sisi manusia. Artinya, bahwa apa saja yang keluar dari atau tidak sesuai dengan fitrah manusia, baik itu sistem ekonomi, sosial, politik maupun hukum berarti keluar dari atau tidak sesuai dengan Islam. Dan, hal ini sudah barang tentu tidak akan diterima oleh umat manusia. Dengan demikian, maka ukuran kita adalah bahwa sikap atau tindakan apa saja yang tidak keluar dari aturan-aturan Allah dan di dalamnya terdapat keadilan, tentu akan diterima oleh manusia dan disepakati oleh sebagian besar umat manusia. Inilah sikap yang islami. Adapun segala sikap dan tindakan yang tidak diterima, bahkan ditentang oleh sebagian besar manusia itulah sikap yang tidak islami.¹⁶

Dari uraian Syaḥrūr tentang makna *Islām* ini, penulis menarik sebuah kesimpulan bahwa Syaḥrūr cukup liberal dalam memahami makna kata yang kerap jadi perdebatan ini. Ia mengambil sebuah spirit (*rūḥ*) atau substansi dari makna kata *Islām* tersebut, bukan melihatnya sebatas makna literal atau tekstual semata. Dengan demikian, sisi kontekstual dan semangat inklusif dalam memaknai kata *Islām* ini menjadi titik tekannya.

Bahkan, penulis menemukan sisi ke-liberal-an Syaḥrūr yang lebih jauh lagi dalam karyanya yang lain, yang juga mengungkap makna *Islām*. Dalam karyanya yang berjudul *Al-Islām wa al-Imān: Manẓūmat al-Qiyām*, setelah meneliti sejumlah ayat yang berbicara tentang *Islām*, seperti terdapat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 62, 111 dan 126, al-Nisā (4): 125, al-Mā’idah (5): 44, al-Anbiyā’ (21): 108 dan Fushshilat (41): 33, ia menyimpulkan bahwa *Islām* adalah meyakini eksistensi Allah, beriman kepada Hari Akhir dan beramal saleh. Siapapun yang memiliki ketiga sifat itu disebut sebagai seorang muslim, tanpa melihat apakah ia termasuk umat Nabi Muḥammad (*alladzīna āmanū*), umat Nabi Mūsā (*al-Yahūd*), umat Nabi ‘Isā (*al-Naṣārā*), atau umat-

¹⁴ Al-Qur’an beberapa kali menyebut kata *ḥanīf* setelah menyebut kata *al-dīn*. Lihat, misalnya: Q.S. Yūnus/10: 105, al-Rūm/30: 30. Menurut Nurcholish Majid dalam tulisannya “Beberapa Renungan Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang”, yang dimaksud dengan kata *ḥanīf* dalam al-Qur’an adalah pencarian akan Kebenaran secara tulus dan murni. Lihat, Nurcholish Majid, “Beberapa Renungan Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang”, dalam Eddy A. Effendy (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat* (Bandung: Zaman, 1999), 39-40.

¹⁵ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu‘āṣirah*, 720.

¹⁶ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu‘āṣirah*, 722.

umat beragama lain. *Islām* dengan makna inilah yang dimaksud al-Qurān sebagai *dīn* yang diterima oleh Allah Swt.¹⁷

Sarjana muslim lainnya yang mengelaborasi makna *Islām* adalah Fazlur Rahmān (w. 1988 M/ 1409 H)¹⁸ Ia, meskipun tidak secara spesifik menafsirkan kata *Islām* yang terdapat dalam Q., s. Āli ‘Imrān (3): 19, tetapi melalui kajiannya terhadap pelbagai ayat tentang konsep Islam, pada akhirnya menegaskan akan pentingnya diferensiasi yang jelas antara Islam normatif dan Islam historis.¹⁹

Islam normatif menurut Fazlur Rahmān, sebagaimana diungkapkan oleh Abd A‘lā dalam bukunya “*Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*” adalah kandungan al-Qur‘ān dan Sunnah Nabi yang hidup berupa ajaran-ajaran moral dan prinsip-prinsip dasar. Sedangkan Islam historis adalah interpretasi terhadap ajaran Islam dalam beragam bentuk.²⁰

Dalam perspektif ini, lanjut A‘la, Islam normatif dipahami sebagai nilai eternal dan menjadi referensi dalam umat Islam dalam beragama. Adapun Islam historis adalah pemaknaan kontekstual yang dipahami umat sepanjang sejarah mereka. Karena itu, ia harus selalu diteliti dan dikonstruksi kembali dengan kandungan al-Qur‘ān dan Sunnah Nabi.²¹

Beragam pandangan seputar makna *al-dīn* dan *Islām* yang dijelaskan oleh sarjana muslim, yang peneliti anggap mewakili kelompok kontekstualis atau liberal ini pada dasarnya menghadirkan sebuah kesamaan persepsi akan makna yang lebih substansial dari kedua kata tersebut. Semangat universalitas dari kata *al-dīn* dan *Islām* merupakan “jalan keselamatan”, “sikap kepatuhan serta kepasrahan” kepada Tuhan sebagai hak seluruh manusia, bukan hak kalangan tertentu adalah benang merah yang menghubungkan beragam pandangan tersebut.

Pada hakekatnya jika ditelisik secara historis, pemahaman serta penafsiran terhadap kata *al-dīn* dan *Islām* secara kontekstual atau bahkan liberal, dengan kecenderungan melihat makna substansi dari teks tersebut, bukanlah suatu hal yang baru.

Benih-benih liberalisme pemahaman terhadap kedua kata tersebut sudah dapat kita jumpai pada karya tafsir tradisional seperti dalam *Tafsīr al-Tabarī*. Dalam tafsir tersebut, *al-dīn* dalam Q.S. Āli ‘Imrān (3): 19 dipandang

¹⁷ Muḥammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Imān: Manzūmat al-Qiyām* (Damaskus: al-Ahālī li al-Thibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1996), 37-38.

¹⁸ Fazlur Rahmān adalah seorang pemikir muslim neo-modernis berkebangsaan Pakistan. Ia lahir pada 21 September 1919.

¹⁹ Fazlur Rahmān, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 141.

²⁰ Abd A‘lā, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal*, 69.

²¹ Abd A‘lā, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal*, 69.

sebagai respon aktif terhadap kehendak Tuhan, lebih dari sekedar keanggotaan etno-sosial dalam kelompok tertentu.²²

Begitu juga halnya dalam kitab *Tafsīr al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī (w. 537 H). Dalam tafsir tersebut ia menegaskan bahwa makna *Islām* adalah kesetaraan dan *tawhīd*. Inilah, menurutnya, agama yang dimaksud Allah; selain itu bukanlah *dīn*.²³

Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa tafsir tradisional bukannya tidak memiliki benih pluralisme agama, atau kurang memiliki sikap inklusif sama sekali. Kedua contoh tafsir tradisional yang penulis kutip di atas menegaskan akan hal tersebut.

Dari kajian tentang makna *al-dīn* dan *Islām* yang disebutkan dalam Q.S. Āli ‘Imrān (3): 19 dan 85 menurut pandangan kelompok kontekstualis ini, penulis menyimpulkan bahwa mereka berusaha menunjukkan pemaknaan yang inklusivis atas istilah *Islām*. Mereka berpandangan bahwa sosok Muslim sejati menurut al-Qur’an adalah mereka yang tunduk pada ketuhanan serta peka terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan. Pengertian ini lebih dari sekedar Muslim dari sebuah agama yang terlembagakan. Berangkat dari pengertian ini diharapkan tidak adanya *truth claim* (klaim kebenaran) suatu agama atau kelompok tertentu. Siapa saja berhak meraih keselamatan di jalannya.

Untuk mengkaji makna “Islam” secara kontekstual, penulis berusaha melakukan analisa kritis dengan menggunakan dua pendekatan, yaitu pendekatan sejarah dan hermeneutik. Melalui dua pendekatan tersebut diharapkan dapat memberikan deskripsi yang jelas tentang tafsir kontekstual makna “Islam”.

Pendekatan Sejarah

Dalam ranah sejarah teks, ada sejumlah hal yang harus dilakukan dalam proses penafsiran, yaitu: *Pertama*, melakukan kritik sejarah terhadap kondisi historis yang melatarbelakangi hadirnya sebuah teks. Untuk melakukan analisa sejarah, peneliti harus melakukan kritik sejarah. Selanjutnya, perlu dilakukan analisa sosial, baik yang berkaitan dengan kondisi ketika teks hadir, maupun situasi sosial yang kita hadapi. *Kedua*, kritik isi, yaitu melakukan kritik terhadap muatan makna yang terdapat dalam teks.

Dalam pembahasan selanjutnya, penulis akan berusaha menguraikan akar historis tentang makna kata “Islam” yang diungkapkan oleh al-Qur’an. Dari kajian ini diharapkan akan menjadi jelas makna kata “Islam” yang sesungguhnya.

²² Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* (Cairo: Mustafā al-Bābi al-Ḥalabī, Dār al-Kutub, 1954), Jilid III, 212.

²³ Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, tth.), Jilid I, 245.

Kata “Islam” menjadi sebuah tema sentral dalam diskursus keagamaan. Pelbagai interpretasi muncul seputar kata tersebut. Sebagian kalangan mengklaim bahwa kata “Islam” hanya menjadi milik mereka semata. Karena, Islam dalam pandangan mereka adalah nama entitas agama yang terinstitusi dengan sejumlah ajaran yang mengirignya, kemudian mereka yakini dan anut. Sebagian lainnya memaknai Islam sebagai sebuah nilai universal yang ada pada setiap agama, selagi ajaran agama tersebut menganjurkan para pemeluknya untuk menyerahkan diri, tunduk serta patuh terhadap kehendak Tuhan.

Sejatinya, bagaimanakah akar historis yang diungkapkan al-Qur’ān dalam menyingkap makna kata “Islam”? Apakah memang Islam hanya menjadi milik kelompok tertentu, ataukah Islam menjadi sebuah tatanan nilai universal yang ada pada setiap agama?.

Dalam pembahasan selanjutnya, penulis akan berusaha menguraikan akar historis tentang makna kata “Islam” yang diungkapkan oleh al-Qur’ān. Dari kajian ini diharapkan akan menjadi jelas makna kata “Islam” yang sesungguhnya.

Teks al-Qur’ān yang dijadikan pijakan utama dalam pembahasan tentang kata Islam oleh umat Muslim, bahwa satu-satunya agama yang diterima Tuhan adalah Islam, adalah Q.S. Āli ‘Imrān (3): 19 yang berbunyi:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ... (Āli ‘Imrān (3): 19)

“*Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam...*”

Jika ditelisik secara historis, surah ketiga al-Qur’ān, “Āli ‘Imrān”, yang memuat teks di atas, termasuk dalam kelompok Surah Madaniyah. Surah ini banyak berbicara tentang *ahl al-Kitāb*. Lebih khusus lagi, perhatian Surah ini tercurah pada kaum Nasrani dan pada usaha musuh-musuh Islam untuk mengusir kaum Muslim dari Madinah.

Teks di atas menceritakan tentang Tuhan, para malaikat dan “orang-orang berilmu” bersaksi pada keesaan Tuhan dan tegaknya keadilan. Selanjutnya, ada perintah kepada Nabi Muḥammad agar menyatakan kepada para penentangannya bahwa risalah yang dibawanya adalah ketundukan atau penyerahan diri kepada Tuhan.

Ayat di atas adalah satu di antara sejumlah ayat al-Qur’ān yang menunjukkan bahwa *Islām* sebagai satu-satunya *dīn* di sisi Tuhan. Berpijak pada makna literal ayat ini, maka sebagian besar karya sarjana Muslim, dan hampir seluruh karya tafsir mengkaji makna *Islām* sebagai agama (*dīn*) secara teologis, yaitu sebuah agama yang dilembagakan.

Hanya ada sedikit pengecualian di kalangan pemikir Muslim, yang berbeda dengan *mainstream* pemikiran di atas. Adalah Rashīd Riḍā, yang mendefinisikan *dīn* secara umum yang tidak melingkupi identitas formal

dengan Islam sesebagai satu-satunya agama, sekaligus secara terang-terangan mengakui kebenaran agama-agama lain di luar Islam. Menurut Ridlā, ketundukan diri kepada Allah adalah ruh universal yang ada di dalam seluruh agama ini ada hubungannya dengan Islam konvensional.²⁴

Senada dengan pernyataan Ridlā di atas, Harun Nasution (w. 1998 M) menegaskan bahwa memang, sebagaimana diterangkan oleh Q.S. Āli ‘Imrān (3): 19, Islam -sebuah sikap penyerahan diri seluruhnya kepada kehendak Tuhan- merupakan ajaran murni yang dibawa oleh para Nabi.²⁵

Adapun yang dimaksud dengan Islām, menurut Harun,²⁶ adalah sebagaimana dijelaskan oleh Q.S. al-Nisā’ (4): 125:

(Q.S. al-Nisā’ ... ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا... (4): 125)

“Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang ikhlas menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang diapun mengerjakan kebaikan, dan ia mengikuti agama Ibrahim yang lurus”.

Bahwa Nabi Ibrāhīm menyerahkan diri kepada Tuhan dan beragama Islam disebut dalam Q.S. Āli ‘Imrān (3): 67:

ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا ولكن كان حنيفًا مسلمًا وما كان من المشركين

“Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi berserah diri (kepada Allah) dan sekali-kali bukanlah dia termasuk golongan orang-orang musyrik”. (Q.S. Āli ‘Imrān (3): 67)

Dalam Q.S. Āli ‘Imrān (3): 84 lebih lanjut ditegaskan bahwa bukan hanya agama yang didatangkan kepada Nabi Ibrāhīm, tetapi juga agama yang didatangkan kepada Nabi-nabi lain adalah sama dengan agama yang diturunkan kepada Nabi Muhammad:

قل امنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل من على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون.

“Katakanlah: “Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya‘qub, dan anak-anaknya, dan apa yang diberikan kepada Musa, ‘Isa dan para nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan

²⁴ Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Juz III, 257.

²⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985), 20-21.

²⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, 20-21.

seorangpun di antara mereka dan hanya kepada-Nyalah kami menyerahkan diri". (Q.S. Āli 'Imrān (3): 84)

Kenyataan sejarah yang diungkapkan al-Qur'ān tentang kesatuan sumber ajaran agama ini juga dibenarkan oleh Hammudah Abdalati. Dalam bukunya berjudul "*Islam in Focus*", Abdalati menyebutkan bahwa nama agama sesungguhnya adalah Islam, dan para pengikutnya disebut Muslim. Dalam konteks keagamaan, kata "Islam" mengandung pengertian "penyerahan diri kepada kehendak Tuhan dan kepatuhan terhadap hukum-Nya". Dengan demikian, setiap manusia yang berserah diri dan patuh kepada Tuhan disebut Muslim secara moral keagamaan. Inilah alasan mengapa al-Qur'ān menyebut Ibrahim dan seluruh Nabi yang membawa ajaran agama disebut Muslim, dan ajaran-ajaran agama yang dibawa mereka disebut dengan satu nama, Islam. Singkatnya, yang disebut Muslim bukan hanya dikhususkan bagi pengikut Muḥammad saja, tetapi juga bagi pengikut Ibrahim, Musa, Isa dan seluruh pengikut Nabi dan utusan Tuhan (Rasul Allah). Hanya ada satu dosa yang tak terampuni dalam Islam, yaitu percaya kepada tuhan-tuhan selain Allah.²⁷

Pengertian tentang apa yang dimaksud dengan *Islām* dan siapa yang disebut dengan *Muslim* dalam al-Qur'ān juga dielaborasi oleh Muḥammad Shaḥrūr. Shaḥrūr, setelah sebelumnya mengkaji beberapa ayat yang menyebutkan kata *Islām*, seperti terdapat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 62, 111, 126, Q.S. al-Nisā' (4): 125, Q.S. al-Mā'idah (5): 44, Q.S. al-Anbiyā' (21): 108 dan Q.S. Fuṣṣilat (41): 33, menyimpulkan bahwa *Islām* menurut ayat-ayat tersebut ialah mengakui adanya Allah, beriman kepada Hari Akhir dan beramal saleh. Siapapun yang memiliki ketiga sifat itu disebut dengan seorang *Muslim*, tanpa melihat apakah dia termasuk pengikut Nabi Muḥammad (*alladzīna āmanū*), pengikut Nabi Mūsā (*al-Yahūd*), pengikut Nabi 'Isā (*al-Nashārā*) atau umat-umat beragama yang lain. *Islām* dalam pengertian inilah yang dimaksud dalam al-Qur'ān sebagai *dīn* yang diterima oleh Allah Swt.²⁸

Dari keterangan-keterangan di atas jelaslah bahwa agama Yahudi, Nasrani dan Islam bermuara pada satu sumber. Inti dari ajaran-ajaran agama tersebut adalah penyerahan diri sepenuhnya kepada kehendak Tuhan (baca: *Islām*). Di sinilah pelacakan akar historis dari makna kata *Islām* menemukan muaranya.

Pada masa selanjutnya, seiring perjalanan sejarah, masing-masing agama tersebut menempuh jalannya yang berbeda, sehingga timbullah perbedaan antara ketiganya. Dari sini kemudian interpretasi terhadap makna

²⁷ Hammudah Abdalati, *Islam in Focus* (New Delh.: Crescent Publishing Company, 1975), 10-11.

²⁸ Muḥammad Shaḥrūr, *al-Islām wa al-Imān*, 37-38.

kata Islām memasuki babak baru. Di satu sisi, ada kelompok yang memaknai Islam sebagai sebuah entitas tersendiri dan menjadi nama sebuah agama yang terlembagakan. Dan di sisi lain, ada kelompok yang memaknai Islām sebagai sebuah spirit (*rūh*) universal dari agama-agama yang mengajarkan kepada umatnya untuk mempercayai adanya Tuhan Yang Esa, mempercayai adanya Hari Akhir dan mengajarkan seperangkat nilai-nilai kebaikan universal (amal saleh).

Pendekatan Hermeneutik

Hermeneutik adalah istilah yang relatif baru dalam teori memaknai dan memahami al-Qur’an. Istilah populer yang familiar dalam proses memahami al-Qur’an adalah “*tafsīr*”, yang berasal dari kata “*fassara*” atau “*fasara*”, yang memiliki arti menafsirkan.

Menurut Komaruddin Hidayat, hermeneutik berupaya mencari makna dengan memperhatikan variabel-variabel yang melingkupi teks tersebut, yaitu; *the world of the text* (dunia teks), *the world of the author* (dunia pengarang), dan *the world of the reader* (dunia pembaca).²⁹ Dari keterangan tersebut, dapat dikatakan bahwa hermeneutik adalah metode menafsir teks, dengan melibatkan tiga aspek yang melingkupinya; dunia pengarang, dunia teks serta dunia pembaca. Melalui ketiga aspek tersebut, upaya penafsiran diharapkan menjadi suatu aktivitas membangun kembali (rekonstruksi) dan memproduksi ulang (reproduksi) makna teks. Rekonstruksi dalam arti menelisik serta menelusuri kembali jejak awal suatu teks itu hadir, serta substansi yang diinginkan pengarang melalui teks tersebut, sekaligus mereproduksi atau menghadirkan kembali makna tersebut sesuai dengan situasi saat teks tersebut dibaca atau dipahami.

Selanjutnya, penulis mencoba untuk mengkaji term “Islam” melalui pendekatan hermeneutik tersebut. Istilah *Islām*, meski jarang disebut dalam al-Qur’ān, menempati kedudukan sentral dalam pendefinisian diri Muslim. W. Cantwell-Smith dalam sebuah karya yang merupakan hasil penelitiannya dalam melacak “konseptualisasi Islam”, sebagaimana dikutip oleh Farid Esack, mengungkapkan bahwa al-Qur’ān menyebut istilah *Islām* jauh lebih jarang dibanding istilah-istilah terkait lainnya. Namun, ketika digunakan, istilah itu bisa dan, karena berbagai alasan nyaris harus, diartikan bukan sebagai nama dari suatu sistem agama, melainkan untuk menyebut tindakan pribadi.

Al-Qur’ān sendiri menyebut kata *Islām* dalam konteks *dīn* hanya sebanyak tiga kali, yaitu dalam Q.S. Āli ‘Imrān (3): 19, 85 dan al-Mā’idah (5): 3. Sedangkan dalam dua tempat lain, al-Qur’ān menunjukkan secara eksplisit kata *Islām* bermakna personal, yaitu pada Q.S. al-Ḥujurāt (49): 17 dan Q.S.

²⁹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 3.

al-Tawbah (9): 74. Dan secara implisit ditunjukkan dalam dua tempat lainnya, yaitu pada Q.S. al-An‘ām (6): 17 dan Q.S. al-Zumar (39): 22. Dari kenyataan ini, maka tidaklah mengherankan jika kata *Islām* ini kemudian ditafsirkan, khususnya oleh para mufassir awal, sebagai sebuah tindakan pribadi yang bersifat personal, bukan sebagai sebuah sistem agama.

Jika ditelusuri secara linguistik, kata *Islām* yang merupakan bentuk masdar (infinitif) dari *aslama* berarti “tunduk”, “menyerah”, “memenuhi atau melakukan”. Istilah ini juga bermakna “rekonsiliasi”, “damai” atau “keseluruhan”.³⁰

Islam adalah sebuah pengakuan, persaksian dan sistem tingkah laku. Ia merupakan persaksian eksklusif atas kemahakuasaan Tuhan Yang Esa, sebuah penyerahan diri seutuhnya terhadap segala perintah yang diwahyukan-Nya. Karena wahyu merupakan manifestasi dari perintah Tuhan kepada manusia.³¹

Pada hakikatnya, jika ditelisik secara cermat, makna istilah *Islām* begitu dinamis, baik dalam pemahaman individual para sarjana Muslim maupun sebagaimana yang ditunjukkan oleh perkembangan historis konsep itu dari masa ke masa.

Fazlur Raḥmān mengingatkan bahwa untuk mengembalikan Islam yang dinamis, maka perlu distingsi yang pasti antara Islam normatif dan Islam historis. Islam normatif adalah nilai-nilai al-Qur‘ān dan Sunnah Nabi yang hidup yang berbentuk nilai-nilai moral yang asasi, sedang Islam historis adalah interpretasi atas ajaran Islam dalam modelnya yang beragam.³²

Jane Smith, melalui kajian yang sistematis terhadap istilah *Islām*, mengungkapkan bahwa pemaknaan terhadap istilah ini berkembang pada dua poros utama; *pertama*, istilah *Islām* menyangkut hubungan antara aspek penyerahan diri eksternal dan internal, yaitu antara *Islām* sebagai keyakinan dan *Islām* sebagai konformitas eksternal. *Kedua*, menyangkut masalah aspek individual dan kelompok *Islām*.³³ Artinya bahwa makna *Islām* yang sesungguhnya terdapat dalam “gabungan pemahaman individu dan kelompok”.

Persoalan yang mengemuka dalam diskursus Muslim kontemporer adalah bahwa diskursus itu berdasarkan pada pandangan yang menyatakan bahwa *Islām* hanyalah agama yang sudah diformalkan itu. Pandangan demikian pada umumnya didasarkan pada sejumlah ayat al-Qur‘ān, seperti

³⁰ Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), Juz III, 257.

³¹ Gerhard Endress, *An Introduction to Islam* (New York: Columbia University Press, 1988), 22.

³² Fazlur Raḥmān, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 141.

³³ Jane Smith, *A Historical and Semantic Study of the Term ‘Islam’ as seen in a Sequence of Qur‘an Commentaries* (Montana: University of Montana Press, 1975), 228.

pada Q.S. Āli ‘Imrān/3: 19 yang menyebutkan: ... إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ, Q.S. al-Zumar/39: 22 yang berbunyi: ... أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ... serta beberapa ayat lainnya yang menyatakan keuistimewaan Islam atas agama-agama lain.

Padahal kalau kita cermati, pada teks yang menyatakan kata itu terdapat muatan makna universal yang memberikan pengertian bahwa teks itu ditujukan bagi siapapun yang memasrahkan diri kepada Tuhan. Kandungan makna ini, pada dasarnya juga mencakup muatan masuknya keyakinan (agama) lain serta beragam praktik ritual di dalamnya.

Dari keterangan tersebut dipahami, sejatinya kata *Islām* mengandung dua pengertian sekaligus, yaitu pengertian dalam tataran individu dan kelompok. Dan kedua pengertian itu harus diberikan ruang yang semestinya. Artinya, kata tersebut mengandung maksud perlunya kepasrahan diri sebagai identitas komunitas, sekaligus kepasrahan diri di luar parameter sejarah umat Islam.

Berdasar pada kajian tentang kata *Islām* dalam berbagai konteks yang telah disebutkan di atas, jelaslah bahwa ada benang merah yang memungkinkan makna *Islām* dibebaskan dari selubung teologi abad 7 M. Dengan demikian, pemaknaan atas kata *Islām* akan lebih inklusif. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa *Islām* sejatinya adalah *rahmatan li al-‘ālamīn*, bersifat universal serta tidak dibatasi oleh sekat-sekat tertentu.

SIMPULAN

Penafsiran kontekstual terhadap makna “Islam” yang telah penulis paparkan di atas, dengan menggunakan dua pendekatan, yakni pendekatan sejarah dan hermeneutik menunjukkan bahwa kata *Islām* tidak semata-mata merupakan nama sebuah agama. Ianya mengandung pengertian sebagai nilai serta norma yang sarat dengan kedamaian, keselamatan, serta penyerahan diri yang totalitas kepada Tuhan. Ini sebuah tawaran penafsiran alternatif -yang hemat penulis lebih elegan dan inklusif- di tengah maraknya penafsiran literal-tekstual yang terkesan rigid dan eksklusif.

Memaknai al-Qur’an secara integral, holistik dan utuh, dengan melihat segala aspek yang menlingkupinya adalah sebuah keniscayaan untuk mewujudkan misi universalitas al-Qur’an sebagai kitab *rahmatan li al-‘ālamīn*.

DAFTAR PUSTAKA

- A’la, Abd. *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Abdalati, Hammudah. *Islam in Focus*. New Delhi: Crescent Publishing Company, 1975.

- Abu Zaid, Nashr Hamid. *Mafhum al-Nash; Dirasāt fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Markaz al-Saqafi al-‘Arabi, 1994.
- Al-Thabari, Ibn Jarīr. *Jamī’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān*. Cairo: Mustafā al-Bābi al-Ḥalabī, Dār al-Kutub. 1954.
- Al-Zamakhsharī. *Al-Kashshaf ‘an Haqā’iq al-Tanzīl wa Ghawamīd al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, tth.
- Amal, Taifk Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1990.
- Azra, Azyumardi. *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Menjadi Buih*. Bandung: Mizan, 2000.
- Endress, Gerhard. *An Introduction to Islam*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Kasdi, Abdurrahman. “Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi Kritik Wacana dan Politisasi Agama.” *Jurnal Tashwirul Afkar* Vol 12, No 2 (2018):
- Kurzman, Charles, (ed). *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum, Heri Junaedi. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Partanto, Pius A. *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994.
- Rahmān, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Aktual: Refleksi Seorang Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 2021.
- Riḍā, Rashīd. *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dār al-Fikr, tth.
- Sahidah, Ahmad. “Menemukan Islam Otentik : Menggugat Tradisi dan Modernitas.” *Kontekstualita* Vol. 25, No. 2 (2010).
- Smith, Jane. *A Historical and Semantic Study of the Term ‘Islam’ as seen in a Sequence of Qur’an Commentaries*. Montana: University of Montana Press, 1975.
- Shahrur, Muḥammad. *Al-Islam wa al-Iman: Manzumāt al-Qiyām*. Damaskus: al-Ahali al-Ṭaba’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī, 1999.
- _____. *Al-Kitab wa al-Qur’an: Qirā’ah Mu’aṣirah*. Cairo: Sinā li al-Nasyr, 1992.