

# Indonesia Modern Sebagai Konteks Penafsiran: Telaah Metodologi Penafsiran Alquran Nurcholish Madjid (1939-2005)

Oleh: Muh. Tasrif

*Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo*  
muhtasrif74@gmail.com

## Abstrak

Nurcholish Madjid (1939—2005) merupakan seorang pemikir neo-modernis Muslim terkemuka dan berpengaruh di Indonesia. Dalam membangun pemikirannya, ia menekankan perlunya kembali kepada Alquran dan hadis sebagai metodologinya. Namun demikian, pemikirannya sering menimbulkan kontroversi di kalangan umat Islam Indonesia. Untuk itulah, pemikiran Nurcholish yang didasarkan kepada ayat-ayat Alquran —patut diduga—menyiratkan metodologi penafsiran yang berbeda dengan para pemikir lainnya. Dalam artikel ini, penulis berupaya merekonstruksi struktur metodologi penafsiran Alquran Nurcholish, posisinya dalam keilmuan tafsir, dan manfaatnya bagi pengembangan tafsir di Indonesia. Dalam kajian ini, penulis menemukan bahwa struktur bangun metodologi penafsiran

Alquran Nurcholish bersifat eklektik: memanfaatkan pendekatan tekstual yang sudah mapan dalam metodologi penafsiran kaum Sunni dan pendekatan kontekstual yang digagas oleh banyak pemikir pembaruan pada era modern.

**Kata Kunci:** *Penafsiran Alquran, Nurcholish Madjid, Indonesia Modern.*

## A. Pendahuluan

**N**urcholish Madjid (1939—2005) (selanjutnya disebut Nurcholish) merupakan seorang pemikir neo-modernis Muslim<sup>1</sup> terkemuka dan berpengaruh di Indonesia. Pemikiran-pemikiran keislaman Nurcholish selalu menjadi wacana diskusi dan bahan perdebatan di kalangan Muslim dan non-Muslim. Nurcholish menjadi lokomotif pemikiran pembaruan Islam yang sangat kontroversial di masa Orde Baru. Pada 1970-an, Nurcholish mengemukakan perlunya sekularisasi pemikiran sebagai cara pembaruan pemikiran dalam Islam.<sup>2</sup> Sejak tahun 1984

---

1 Mark R. Woodward mendefinisikan neo-modernisme Islam sebagai "...paham teologi Islam yang khas Indonesia, yang memahami teks-teks dan tradisi-tradisi Islam dalam perspektif ganda etika sosial dan kesalehan personal, dan pada saat yang sama tidak menonjolkan perbedaan-perbedaan sektarian dalam masyarakat Islam serta konsep negara Islam." Lihat Mark R. Woodward, "Pendahuluan," dalam *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia*, ed. Mark R. Woodward (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 16. Dalam bahasa Greg Barton, neo-modernisme menghadirkan usaha yang *genuine* dengan jalan menggabungkan *ideal-ideal* liberal dan progresif dengan kepercayaan keagamaan yang mendalam. Lihat Greg. J. Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 2 Number 3, 1995: 1-75. Artikel ini adalah ringkasan dari disertasinya, *The Emergence of Neo-Modernism: Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980* di Monash University tahun 1995.

2 Lihat tulisan-tulisan pada era tersebut, di antaranya adalah "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam" (1970); "Beberapa Catatan Sekitar Masalah Pembaruan Pemikiran Islam" (1970); "Sekali Lagi tentang Sekularisasi" (1972); "Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia" (1972); dan "Perspektif Pembaruan Pemikiran dalam Islam" (1972).

hingga wafatnya, Nurcholish menyampaikan pemikiran-pemikiran keislamannya yang mendalam melalui Klub Kajian Agama (KKA) yang dilakukan oleh Yayasan Wakaf Paramadina, sebuah yayasan yang Nurcholish dirikan bersama beberapa koleganya. Tidak kurang dari 200 tulisan dihasilkan dari klub kajian tersebut. Tulisan tersebut kemudian diterbitkan dalam bentuk buku oleh yayasan yang sama. Melalui penerbitan tersebut, selain melalui media lain, pemikiran-pemikiran Nurcholish dikenal luas oleh masyarakat Muslim Indonesia dan mendapat pengakuan dan apresiasi yang kuat. Pemikiran keislaman Nurcholish mencakup tema yang beragam. Sebagai seorang pemikir neo-modernis, Nurcholish membangun pemikiran-pemikirannya dengan merujuk kepada ayat-ayat Alquran.

Penafsiran ayat-ayat yang terkait dengan banyak topik bahasan, salah satunya tentang konsep pluralisme, sebagaimana dilakukan oleh Nurcholish telah memicu kontroversi yang cukup tajam. Bagi Daud Rasyid, penggunaan konsep-konsep *islam*, *kalimatun sawa'*, dan *ahl al-kitab* oleh Nurcholish untuk mendukung gagasan pluralisme adalah bentuk "...manipulasi makna ayat-ayat..."<sup>3</sup> atau menafsirkan ayat-ayat "...berdasarkan hawa nafsunya."<sup>4</sup> Bagi Adian Husaini, apa yang dilakukan oleh Nurcholish adalah "dekonstruksi terhadap istilah-istilah kunci dalam Islam".<sup>5</sup> Menurut Anis Malik Thoha, pandangan pluralisme Nurcholish didasarkan kepada penafsiran yang arbitrer dan fragmentatif terhadap ayat-ayat Alquran.<sup>6</sup> Dengan demikian, penafsiran Nurcholish terhadap ayat-ayat Alquran—patut diduga—menyiratkan perbedaan kerangka metodologis penafsiran yang digunakan. Hal ini sejalan dengan klaim Nurcholish sendiri

---

3 Daud Rasyid, *Pembaruan Islam & Orientalisme dalam Sorotan* (Bandung: Syaamil, 2006), hlm. 54.

4 *Ibid.*, hlm. 59.

5 Adian Husaini, *Nurcholish Madjid: Kontroversi Kematian dan Pemikirannya* (Jakarta: Khairul Bayan Press, 2005), hlm. 104.

6 Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), hlm. 161.

dalam membangun pemikirannya, yakni perlunya kembali kepada Alquran dan hadis sebagai metodologi neo-modernis Islam.<sup>7</sup> Dalam artikel ini, penulis berupaya merekonstruksi struktur metodologi penafsiran Alquran Nurcholish, posisinya dalam keilmuan tafsir, dan implikasinya bagi pengembangan tafsir di Indonesia.

## B. Metodologi Penafsiran Alquran

Sebagai perspektif, berikut ini penulis jelaskan pengertian metodologi penafsiran Alquran. Metodologi secara bahasa memiliki banyak makna. *Collins Concise Dictionary* menyebutkan dua makna, yaitu sebagai “*the systems of methods and principles used in a particular discipline,*” sistem metode-metode dan prinsip-prinsip yang digunakan dalam disiplin ilmu tertentu; dan sebagai, “*the branch of philosophy concerned with the science of method,*” cabang filsafat yang membahas ilmu tentang metode.<sup>8</sup> *The Penguin Dictionary of Sociology* juga menyebut dua makna, yaitu pertama, “*the methods and procedures used in an individual piece or a general type of research activity,*” metode-metode dan langkah-langkah yang digunakan dalam sebuah kegiatan riset, baik bersifat khusus maupun umum;” kedua, “*the methods of investigation, the concepts and the underlying analytical structures of a particular academic discipline or sub-discipline,*” metode-metode investigasi, konsep-konsep dan struktur analitik yang mendasari disiplin atau subdisiplin akademik tertentu.<sup>9</sup> Definisi-definisi ini menunjukkan dua aspek dari metodologi. Yang pertama adalah langkah-langkah atau prosedur-prosedur yang dilakukan atau dilalui untuk melakukan aktivitas penelitian untuk

---

7 Budhy Munawar-Rachman (penyunting), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid, Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban* (Jakarta: Mizan, 2006), jilid 2, hlm. 1446—1448.

8 Patrick Hanks (ed.), *Collins Concise Dictionary* (Glasgow: William Collins Sons & Co.Ltd., 1989), hlm. 808.

9 Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, dan Bryan S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology* (London: The Penguin Group, 2006), hlm. 246-247.

mendapatkan pengetahuan dalam disiplin ilmu tertentu. Dengan demikian, yang pertama ini menyangkut aspek praktis dari sebuah kegiatan keilmuan. Yang kedua adalah aspek konsep-konsep, prinsip-prinsip, struktur analitis, atau bahkan postulat-postulat yang mendasari sebuah kegiatan keilmuan.

*Tafsir* berasal dari akar kata *al-fasr* yang bermakna menjelaskan, menyingkap, dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak. Menurut *Lisān al-‘Arab*, kata *al-fasr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup, sedang kata *al-tafsir* berarti menyingkapkan maksud suatu *lafz* yang muskil atau pelik.<sup>10</sup> Sedangkan secara istilah, menurut Abu Hayyan, *tafsir* adalah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan *alfāz* Alquran, petunjuk-petunjuk dan hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun, serta makna-makna yang mungkin dikandungnya ketika dalam keadaan tersusun.<sup>11</sup> Muhammad Husain al-Dhahabi—setelah melihat definisi-definisi yang dikemukakan oleh para ulama—menyimpulkan bahwa tafsir adalah:

علم يبحث عن مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية

“Ilmu yang membahas maksud Allah SWT menurut kemampuan manusia.”<sup>12</sup> Dalam ungkapan Khalid ibn ‘Uthman al-Sabt yang lebih elaboratif, tafsir adalah:

علم يبحث فيه عن أحوال القرآن العزيز من حيث دلالة على مراد الله تعالى بقدر  
الطاقة البشرية

“Ilmu yang membahas keadaan Alquran yang terkait dengan penunjukannya terhadap maksud Allah sesuai dengan kadar

10 Ibn Manzur, *Lisān al-‘Arab*, vol. 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 55.

11 Disarikan dari Manna’ Khalil Qattan, *Mabāḥiṣ fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Riyad: Mansyurat al-‘Aṣr al-Ḥadīṣ, t.t.), 324; lihat al-Zarqani, *Manāḥil al-‘Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 4; bandingkan juga ‘Ali Hasan al-‘Arid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), hlm. 3.

12 Muhammad Husain al-Dhahabi, *‘Ilm al-Tafsir* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t.), hlm. 6.

kemampuan manusia.”<sup>13</sup> Dengan demikian, ilmu ini meliputi segala yang dibutuhkan untuk memahami makna dan menjelaskan maksud.

Berdasarkan pengertian-pengertian di atas, metodologi tafsir (atau penafsiran) dapat dimaknai sebagai langkah-langkah atau prosedur-prosedur dan prinsip-prinsip atau konsep-konsep yang mendasarinya yang digunakan oleh penafsir untuk mendapatkan makna yang terkandung di dalam Alquran. Dalam wacana ilmu tafsir, terdapat banyak konsep yang menunjuk kepada aspek metodologis dalam menafsirkan Alquran. Di antaranya adalah *qā'idah* (kaidah atau prinsip), *manhaj* (metode), *ittijāh* (kecenderungan), *madrasah* (aliran), *ṭarīqah* (jalan atau metode), *uslūb* (struktur), *laun* (warna atau corak), dan lain-lain. Penggunaan istilah-istilah tersebut oleh para ulama tafsir bersifat longgar. Kerancuan dan ketumpangtindihan banyak terjadi.<sup>14</sup> Untuk itulah, dalam rangka menghindari kerancuan tersebut penulis menggunakan istilah metodologi tafsir dalam artikel ini.

Metodologi tafsir mencakup dua aspek yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan, sekalipun secara konseptual dapat dibedakan. *Pertama*, prinsip-prinsip dasar yang mendasari tindakan penafsiran Alquran. Prinsip dasar ini dapat berkaitan dengan asumsi tentang hakikat isi dan fungsi Alquran, hubungan antara isi kandungan Alquran dengan bahasa atau budaya Arab, dan cara pengamalan ajaran dalam realitas kehidupan manusia pada waktu dan tempat yang berbeda-beda. *Kedua*, langkah-langkah atau prosedur atau struktur yang digunakan oleh penafsir dalam menafsirkan Alquran. Langkah-langkah ini dapat berkaitan dengan sumber-sumber, cara-cara penjelasan, keluasan penjelasan, sasaran dan sistematika ayat yang ditafsirkan dan lain sebagainya.

13 Khalid ibn 'Uthman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsir*, (Kairo: Dar Ibn Affan, 2000), hlm. I/29.

14 Kenyataan ini dibenarkan oleh Hassan Hanafi dan Afif Muhammad. Lihat Hasan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Nawasea, 2007), hlm. 16; Afif Muhammad, "Pengantar," dalam Supiana dan M. Karman, *Ulumul Alquran* (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), hlm. 20.

## C. Prinsip-Prinsip Dasar Penafsiran Alquran Nurcholish Madjid

### 1. *Menggali Makna Alquran: Pengertian Tafsir, I'tibār, Tadabbur, dan Ta'wīl*

Menurut Nurcholish, apresiasi terhadap Alquran itu bertingkat-tingkat. Ia menjelaskan berbagai upaya yang bersifat kompleks untuk melakukan penafsiran terhadap Alquran dengan beberapa istilah yang ia temukan dalam Alquran. Di antaranya adalah *tafsir*, *i'tibār*, *tadabbur*, dan *ta'wīl*. Dalam konsepsi Nurcholish, istilah-istilah tersebut memiliki makna yang saling terkait dan tumpang tindih. Konsep tafsir misalnya, menurut Nurcholish, menunjuk kepada "suatu bentuk usaha pengungkapan makna-makna dari simbol-simbol." Islam adalah agama yang sejak semula mengakui atau menamakan bahwa firman-firman Tuhan sebagai ayat, yang artinya "tanda"—*the sign of God*. Untuk itulah, ada masalah semiotika (penafsiran sebuah lambang), yang disebut juga *maṣāl*.<sup>15</sup> Untuk dapat menangkap makna keterangan dalam suatu Kitab Suci, seseorang harus melakukan *i'tibār* atau pemahaman "tamsil-ibarat," dengan "menyeberang" (makna asal kata-kata *'ibārah*-“ibarat”) di balik lambang-lambang.<sup>16</sup>

*I'tibār* (penyeberangan) juga terkait dengan kegiatan menarik pengertian umum dari sebuah ungkapan yang baik dari segi bahasa maupun konteksnya bersifat spesifik. Hal ini terkait dengan keyakinan bahwa ajaran Islam itu universal namun turunnya kepada Nabi bersifat kontekstual. Untuk melakukan generalisasi terhadap suatu firman sehingga bisa mengatasi situasi konkretnya dan menjadi suatu pengertian yang umum, diperlukan *'ibrah*. Melalui proses itulah ditarik suatu "*general understanding*" dan "*general norm*". Hal ini bukanlah perkara mudah. Menurut Nurcholish, adanya konteks

<sup>15</sup> Budhy Munawar-Rachman (penyunting), *Ensiklopedi*, Jilid 3, hlm. 2525.

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm. 2499.

khusus ajaran memunculkan ide—sejak dari zaman permulaan Islam, dalam hal ini Imam al-Syafi'i—bahwa terhadap suatu firman yang tergantung pada suatu konteks, harus dilaksanakan dalam konteks lain dan dalam bentuknya yang lain.<sup>17</sup>

Sejalan dengan *i'tibār*, *tadabbur* adalah juga berpikir secara sungguh-sungguh mengenai makna Alquran. *Tadabbur* menjadi bagian dari bentuk zikir tertinggi. Sebagai bentuk zikir, *tadabbur* tidak tergantung pada suara karena ia berupa penelaahan. Ada orang yang cukup terharu karena Alquran dibaca meskipun tidak mengerti, dan itu sah saja. Artinya, pembacaan Alquran secara lahiriah mempunyai efek secara psikologis spiritual. Tetapi yang lebih tinggi adalah kalau sampai pada tingkat *tadabbur*, yaitu memikirkan maknanya secara lebih mendalam dan tidak tergantung kepada suara.<sup>18</sup> Hal ini sejalan dengan *grand design* Allah swt. bahwa sebagai kitab suci, Alquran diturunkan dengan maksud sebagai sumber petunjuk dan tuntunan yang harus direnungkan (*tadabbur*) pesan-pesannya. Dengan demikian, Alquran mampu menjadi petunjuk bagi orang beriman dalam menjalani kehidupan, baik dunia maupun akhirat.

*Tadabbur* ini juga terkait dengan bagaimana suatu nilai dari sebuah kasus dapat ditarik kepada dataran generalitas yang setinggi-tingginya. Dengan begitu nilai tersebut tidak lagi terikat oleh kekhususan peristiwa asal-mulanya dan dapat diperlakukan pada kasus-kasus lain di semua tempat dan sepanjang masa (dan inilah makna universalitas suatu nilai). Para ahli hukum Islam telah membuat patokan untuk masalah ini, dengan kaidah, “*al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz lā bi khusūṣ al-sabab* (pengambilan makna dilakukan berdasarkan generalitas lafal, tidak berdasarkan partikularitas penyebab). Sebuah generalisasi dapat dilakukan jika inti pesan suatu firman dapat ditangkap. Ini dengan sendirinya menyangkut masalah

<sup>17</sup> *Ibid.*, Jilid 1, hlm. 180.

<sup>18</sup> *Ibid.*, Jilid 3, hlm. 1924.



kemampuan pemahaman yang mendalam sedalam-dalamnya dan seluas-luasnya. Lalu, pada urutannya, tersangkut pula masalah tafsir, atau bahkan mungkin takwil (interpretasi metaforis) yang tidak jarang menimbulkan kontroversi.<sup>19</sup>

Dibanding tafsir, menurut Nurcholish, takwil bersifat lebih problematis, karena ia mencari makna yang tersembunyi. Oleh karena itu, takwil merupakan sebuah interpretasi metaforis. Sebagai contoh, di dalam ayat kursi (Q.S. al-Baqarah [2]: 255) ada kata-kata, “Singgasana-Nya meliputi langit dan bumi.” Terjemahannya memang hanya begitu, tetapi takwilnya tidak, melainkan mempertanyakan apa yang disebut “kursi”, apakah Tuhan duduk seperti raja, atau bagaimana? Di sini mulai masuk ke masalah metafor, sebab memang penyebutan “Tuhan bertahta di atas singgasana” adalah penyebutan menggunakan bahasa kultural orang Arab yang waktu itu asosiasinya ialah dengan raja-raja Persi, Qisra, yang duduk di atas singgasana.<sup>20</sup>

Berdasarkan contoh di atas, interpretasi metaforis atau takwil ialah pemahaman atau pemberian pengertian atas fakta-fakta tekstual dari sumber-sumber suci (Alquran dan al-Sunnah) sedemikian rupa, sehingga yang diperlihatkan bukanlah makna lahiriah kata-kata pada teks sumber suci itu, tetapi pada “makna dalam” (*bāṭin, inward meaning*) yang dikandungnya.<sup>21</sup> Oleh karena sering menyebabkan perpecahan tersebut, kaum Sunni sangat membatasi penggunaan takwil.

## 2. *Prinsip tentang Hakikat Teks Alquran*

### a. *Isi dan fungsi Alquran*

Sebagaimana keyakinan umat Islam pada umumnya, Nurcholish berkeyakinan bahwa Alquran adalah dialog resmi (baca: wahyu) Tuhan

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, Jilid 2, hlm. 1057.

<sup>20</sup> *Ibid.*, Jilid 3, hlm. 2608.

<sup>21</sup> *Ibid.*, Jilid 4, hlm. 3264.

yang terakhir dengan manusia, melalui Nabi terakhir Muhammad saw. Logikanya, sebagai wahyu terakhir, ia akan mampu menjawab semua persoalan manusia. Tentu, persoalan manusia sangat luas. Semua bidang ilmu pengetahuan adalah relevan untuk persoalan umat manusia, dari antropologi, ekonomi, teknologi, psikologi, politik, dan seterusnya. Alquran sendiri menyatakan mengenai dirinya sebagai keterangan tentang segala sesuatu, dan tidak satu pun persoalan yang dilewatkan.<sup>22</sup> Lebih jauh, Alquran sejalan dengan *grand design* Allah swt. adalah kitab suci yang diturunkan dengan maksud sebagai sumber petunjuk dan tuntunan yang harus direnungkan (*tadabbur*) pesan-pesannya. Dengan demikian, Alquran mampu menjadi petunjuk bagi orang beriman dalam menjalani kehidupan, baik dunia maupun akhirat.<sup>23</sup>

#### b. Kesatuan antar bagian Alquran

Dalam rangka memahami ajaran-ajaran yang terkandung dalam Alquran, Nurcholish mengemukakan pentingnya memandang Alquran itu sebagai sebuah keutuhan: satu bagian terkait dengan bagian yang lain secara integral. Pemahaman terhadap Alquran dengan didasari pandangan tentang integralitas Alquran merupakan upaya pemahaman yang dilakukan dengan sungguh-sungguh. Sebaliknya, pemahaman Alquran tanpa didasari oleh pandangan tersebut merupakan pemahaman yang dapat terjebak dalam pemahaman yang parsial. Teges Nurcholish:

Mempelajari Alquran dengan cara yang lebih sungguh-sungguh daripada umumnya dilakukan orang sekarang, yaitu dengan menitikberatkan pada pemahaman makna dan ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya. Ini memerlukan kemampuan pengajaran yang lebih besar. Yaitu pengajaran kesatuan-kesatuan pengertian tentang ayat-ayat atau surat-surat yang dibacanya dengan menghubungkannya dengan ayat-ayat atau surat-surat lain (yang belum terbaca pada saat itu).<sup>24</sup>

---

22 *Ibid.*, Jilid 3, hlm. 2407.

23 *Ibid.*, Jilid 1, hlm. 403.

24 Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina,

Di samping perhatian terhadap hubungan antar bagiannya, upaya memahami ajaran dalam Alquran juga harus memperhatikan tingkat urgensi ajaran tersebut dilihat dari keseluruhan kandungan ajaran Alquran. Dengan kata lain, dalam ungkapan Nurcholish, terdapat ajaran “sentral” dan terdapat pula ajaran “tepiian” atau perifer dalam Alquran. Nurcholish menegaskan:

Tetapi mungkin masih perlu kita ingat bahwa pemahaman rata-rata kaum Muslim, termasuk para sarjananya, akan makna dan pesan Kitab Suci umumnya masih sangat parsial, kurang menyeluruh. Dan yang parsial itu pun, bila diteropong dari sudut keseluruhan ajaran Kitab Suci sendiri, umumnya menyangkut hal-hal tepiian, tidak sentral. Pengertian-pengertian tentang Tuhan (teologi) dalam Kitab Suci barangkali banyak dikenal lewat Ilmu Kalam. Tetapi tidak demikian halnya dengan berbagai masalah alam (kosmologi) dan kemanusiaan (antropologi) yang amat sentral itu.<sup>25</sup>

Berdasarkan ungkapan di atas, Nurcholish lebih menekankan keterkaitan antarbagian Alquran dari segi makna dan pengertian daripada keterkaitannya dari segi kata-kata secara verbal. Hal ini mencerminkan pilihan Nurcholish lebih pada unsur “dalam” atau batin dari Alquran daripada unsur “luar” atau lahirnya.

### c. *Yang Muḥkamāt dan Mutasyābihāt*

Menurut Nurcholish,<sup>26</sup> salah satu hal yang diperselisihkan di kalangan umat Islam berkaitan dengan adanya ayat-ayat suci Alquran yang bermakna jelas atau pasti (*muḥkamāt*) dan yang bermakna ambigu (*mutasyābihāt*, yakni, yang *interpretable*). Terlepas dari adanya perbedaan pandangan tentang boleh tidaknya takwil atas ayat-ayat *mutasyābihāt*, Nurcholish berkecenderungan untuk melakukan takwil terhadap ayat-ayat tertentu. Sebab, tegas Nurcholish:

---

1997), hlm. 17.

25 Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, Jilid 3, hlm. 1939.

26 *Ibid.*, Jilid 1, hlm. 262-264; Nurcholish Madjid, “Masalah Ta’wil sebagai Metodologi Penafsiran Alquran,” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy Munawar-Rachman (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 12-13.

... menutup sama sekali kemungkinan mengadakan takwil akan menghadapi orang-orang Muslim yang serius pada kesulitan mengartikan berbagai pelukisan tentang Tuhan yang antropomorfis (yakni, menyerupai manusia; misalnya, keterangan dalam Alquran bahwa Tuhan mempunyai tangan, wajah dan mata, bahwa Dia bertahta di Singgasana, merasa senang dan tidak senang, dan seterusnya. Sebab pelukisan antropomorfis itu tidak sesuai dengan penegasan Kitab Suci sendiri bahwa Tuhan tidak sebanding, dan tidak bisa disamakan dengan sesuatu apa pun juga.<sup>27</sup>

Contohnya adalah penakwilan Nurcholish terhadap gambaran keadaan surga.<sup>28</sup> Menurutnya, gambaran bahwa di surga ada sungai-sungai yang mengalir, ada rumah yang megah, ada makanan yang lezat, dan gambaran-gambaran yang bersifat fisik lainnya, merupakan gambaran bagi orang-orang awam. Gambaran untuk surga bagi orang *khawāṣṣ* berbeda. Terdapat gambaran mengenai surga yang hanya bisa ditangkap oleh orang *khawāṣṣ*, seperti ayat Alquran yang artinya:

*Tidak seorang pun mengetahui sesuatu yang dirahasiakan untuk mereka yang terdiri dari hal-hal yang menyenangkan, yang membahagiakan sebagai balasan atas semua amal yang telah mereka lakukan (Q.S. al-Sajdah [32]: 17).*

Tidak seorang pun mengetahui, jadi tidak dalam gambaran sungai, tidak dalam gambaran rumah, dan tidak dalam gambaran apa saja. Dengan demikian, hal itu menjadi rahasia Tuhan. Berkenaan dengan ayat tersebut, Nabi menyatakan dalam sebuah hadis qudsi bahwa Allah itu menyediakan sesuatu untuk mereka yang bertakwa yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga, dan tidak pernah terbetik dalam hati manusia.<sup>29</sup> Penakwilan

27 Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. 3268; Nurcholish Madjid, "Masalah Ta'wil", hlm. 18-19.

28 Nurcholish Madjid, *Dialog Ramadhan Bersama Cak Nur* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm.76-77.

29 Teks hadisnya sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhari adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ أَعَدَّ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ فَاقْرَءُوا وَإِنْ شِئْتُمْ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ

Nurcholish sebagaimana telah dikemukakan berkaitan erat dengan pandangannya tentang agama sebagai suatu sistem simbolik, yang pendekatan terhadapnya tidak hanya sekadar berhenti kepada makna harfiahnya, tetapi harus dilakukan suatu penyeberangan (*i'tibār*) ke sebalik ungkapan linguistiknya, lalu dilakukan penafsiran alegoris.<sup>30</sup>

### **3. *Prinsip Hubungan Teks Alquran dan Konteks Kenyataan: dari yang Kontekstual hingga yang Universal***

Secara metodologis, Nurcholish berpandangan tentang adanya struktur berjenjang atau hierarkis dalam bangunan ajaran Islam yang terkandung dalam Alquran, terdapat yang kontekstual dan terdapat pula yang universal. Hal ini tercermin dari pandangannya yang menyerukan adanya ketegasan dalam memilah aspek pemikiran yang benar-benar termasuk dalam agama dan aspek yang merupakan dimensi kultural dari agama. Pemilahan tersebut dalam pandangan Nurcholish penting dilakukan dalam rangka memberikan penilaian tentang absah tidaknya suatu ekspresi kultural Islam yang bersifat khas bagi umat Muslim dalam konteks ruang dan waktu tertentu, misalnya umat Islam Indonesia masa modern. Nurcholish menjelaskannya demikian:

... di kalangan kaum Muslim Indonesia sendiri pun pandangan mengenai masalah agama dan budaya itu kebanyakan belum jelas benar. Ketidakjelasan itu dengan sendirinya berpengaruh langsung kepada bagaimana penilaian tentang absah atau tidaknya suatu ekspresi kultural yang khas Indonesia, bahkan mungkin khas daerah tertentu Indonesia. Seperti telah menjadi kesadaran kebanyakan orang Muslim, antara agama dan budaya tidaklah dapat dipisahkan. Tetapi juga sebagaimana telah diinsafi oleh banyak ahli, agama dan budaya itu, meskipun tidak dapat dipisahkan namun dapat dibedakan,

---

Dari Abu Hurairah r.a. berkata, 'Allah Swt berfirman, 'Aku siapkan untuk hamba-hamba-Ku yang shaleh apa yang tidak dilihat oleh mata, yang tidak didengar oleh telinga, dan tidak terbetik dalam hati seorang manusia.' Bacalah jika kamu sekalian kehendaki (firman Allah), 'Seseorang tidak mengetahui permata pandangan (kenikmatan) yang disembunyikan bagi mereka.' Hadis ini terdapat dalam banyak kitab hadis: al-Bukhari, Muslim, al-Tirmidhi, Ibn Majah, Ahmad ibn Hanbal, dan al-Darimi.

30 Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, hlm. 575-576.

dan tidaklah dibenarkan mencampur aduk antara keduanya. Agama *an sich* bernilai mutlak, tidak berubah menurut perubahan waktu dan tempat. Tetapi budaya, sekalipun yang berdasarkan agama, dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Sementara kebanyakan budaya berdasarkan agama, namun tidak pernah terjadi sebaliknya, yaitu agama berdasarkan budaya. Sekurangnya begitulah menurut keyakinan berdasarkan kebenaran wahyu Tuhan kepada para Nabi dan para Rasul. Oleh karena itu agama adalah primer, dan budaya adalah sekunder. Budaya dapat merupakan ekspresi hidup keagamaan, karena itu *subordinate* terhadap agama, dan tidak pernah sebaliknya. Maka sementara agama adalah absolut, berlaku untuk setiap ruang dan waktu, budaya adalah relatif, terbatas oleh ruang dan waktu.<sup>31</sup>

Dengan kata lain, pemikiran tersebut sejalan dengan kaidah Ushul Fiqh: *al-aṣl fī al-‘ibādah al-taḥrīm illā idhā mā dalla al-dalīl ‘alā khilāfih*, ”pada dasarnya ibadat (yakni, kegiatan keagamaan murni) adalah terlarang, kecuali jika ada petunjuk sebaliknya;” dan *al-aṣl fī al-ashyā’ (ghair al-‘ibādah) al-ibāḥah illā idhā mā dalla al-dalīl ‘alā khilāfih*, ”suatu perkara di luar ibadat pada dasarnya diperkenankan (halal) untuk dijalankan, kecuali jika ada bukti larangan dari sumber agama (Kitab dan Sunnah).” Untuk itulah, dalam seluruh aktifitas kultural, tegas Nurcholish, dapat dilakukan dengan kebebasan kreativitas yang besar. Kreativitas kultural tersebut termasuk *bid’ah ḥasanah*, dan tidak termasuk agama murni.<sup>32</sup>

Pembedaan antara unsur agama murni dan budaya tersebut pada gilirannya penting untuk memahami ayat-ayat Alquran. Pada dasarnya umat Islam meyakini bahwa firman Allah itu bersifat universal. Namun demikian, dalam kenyataannya, ada beberapa firman Allah Swt. yang sangat *ad hoc* dan spesifik. Hal demikian, menurut Nurcholish, menimbulkan masalah sebab dalam bahasa falsafah, universal berarti bahwa sesuatu yang tidak tergantung pada ruang dan waktu. Untuk itulah, di kalangan Islam, ada semacam

31 Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, hlm. 36; lihat juga Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. 1/716-717.

32 Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, hlm. cxvii.

keyakinan bahwa ajaran Islam itu universal namun turunnya kepada Nabi bersifat kontekstual.<sup>33</sup>

Implikasi dari kontekstualitas ajaran yang universal adalah terjadinya perbedaan dan sekaligus persamaan dalam melaksanakan ajaran Islam tersebut. Hal ini berkaitan dengan gagasan bahwa sebetulnya di balik firman yang kontekstual tersebut, terdapat ajaran yang sangat universal yang dapat diperoleh melalui konseptualisasi. Untuk itulah, bagi Nurcholish, memahami ayat-ayat yang kontekstual tidak boleh berhenti pada makna lahiriahnya, karena yang lebih penting adalah menangkap makna umumnya atau makna universalnya. Dan inilah yang harus menjadi pegangan umat Islam sekarang.<sup>34</sup>

Makna universal dari ayat-ayat yang kontekstual diperoleh dengan melakukan generalisasi terhadap suatu firman sehingga bisa mengatasi situasi konkretnya dan menjadi suatu pengertian yang umum. Generalisasi tersebut dilakukan dengan cara *'ibrah* (penyeberangan), yaitu menarik pengertian umum sebuah ungkapan yang baik dari segi bahasa maupun konteksnya sangat spesifik. Melalui proses itulah ditarik suatu *general understanding* atau *general norm*. Hal ini, bagi Nurcholish, bukanlah persoalan yang mudah karena menyangkut masalah penafsiran dan kemampuan memahami lebih mendalam inti pesan yang dikandung ayat-ayat kontekstual. Karena kemampuan tersebut dapat berbeda-beda antarpribadi, hasilnya pun dapat berbeda-beda pula. Namun demikian, hal tersebut tidak dapat dihindarkan. Dalam sejarah pemikiran Islam pun, perbedaan tersebut sudah menjadi kesadaran, yaitu dalam ide bahwa suatu firman yang tergantung pada suatu konteks, firman tersebut harus dilaksanakan dalam konteks lain dan dalam bentuknya yang lain.<sup>35</sup>

---

33 Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. I/179.

34 *Ibid.*, hlm. I/ 266-267.

35 *Ibid.*, hlm. I/179.

#### 4. *Prinsip tentang Konteks Penafsiran Alquran*

##### a. *Hak untuk Melakukan Penafsiran*

Menurut Nurcholish, dalam menyelesaikan persoalan berdasarkan nilai-nilai ajaran agama, tidak ada penyelesaian "sekali untuk selamanya" sebab masalah hidup senantiasa bergerak dan berubah. Suatu bentuk penyelesaian atas suatu masalah hanya absah untuk masa dan tempat tertentu.<sup>36</sup> Berdasarkan pemikiran ini, bagi Nurcholish, kaum Muslim Indonesia, setelah meyakini dimensi-dimensi universal ajaran Islam, juga meyakini adanya hak-hak khusus mereka sebagai bangsa untuk menyelesaikan masalah kekinian dan kedisinian mereka, sesuai dengan perkembangan sosial-budaya masyarakat dan tuntutan-tuntutannya. Penyelesaian yang diberikan atas persoalan bangsa Indonesia ini, dalam kaitannya dengan kewajiban melaksanakan ajaran Tuhan, sangat boleh jadi tidak sama dengan penyelesaian yang diberikan oleh bangsa Muslim lain atas masalah-masalah mereka, karena itu juga tidak dapat ditiru, meskipun bertitik tolak dari nilai universal yang sama.<sup>37</sup> Nurcholish berkeyakinan bahwa memang sungguh-sungguh ada pola penyelesaian setempat untuk masalah setempat, tanpa kehilangan benang merah kesamaan universal antara seluruh kaum Muslim di muka bumi.<sup>38</sup> Dalam ungkapan Nurcholish yang lebih tegas demikian:

...kita tidak saja dituntut adanya kemampuan memahami dan menggunakan sumber-sumber suci, tetapi juga dikehendaki adanya kecakapan menangkap pesan-pesan sejarah masa lalu yang akan bermanfaat untuk memperkaya wawasan agar lebih mampu menangkap pesan-pesan masa kini dan nanti. Jadi, ada unsur kontinuitas dan kreativitas, unsur keotentikan dan kezamanan (*al-aşālah wa'l-mu'āşarah*), berturut-turut ialah tuntutan untuk belajar dari masa lalu dalam kerangka mempertahankan mana saja unsur-unsur yang positif dan membuang mana saja unsur-unsur yang negatif, kemudian digunakan untuk meningkatkan kecakapan mengambil apa saja unsur-unsur yang lebih

<sup>36</sup> Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, hlm. lxxi.

<sup>37</sup> *Ibid.*, hlm. lxxviii.

<sup>38</sup> *Ibid.*, hlm. lxxiv.



baik dari masa kini dan dari masa depan yang diperkirakan. Dengan begitu suatu pandangan memiliki tidak saja keabsahan yang diperlukan sebagai sumber dinamika pengembangannya, tapi juga keterkaitan dengan tuntutan nyata menurut perkembangan zaman. Dan hanya dengan begitu klaim tentang suatu sistem ajaran seperti Islam sebagai “cocok untuk segala zaman dan tempat” (*ṣāliḥ li kull-i zamān wa makān*) dapat dibuktikan. Dan karena suatu ajaran tidak pernah bereksistensi nyata sebagai kesatuan wujud terpisah yang ibaratkan terbang melayang di angkasa, melainkan tentu “hinggap” di pikiran manusia dan menyatakan diri dalam tingkah lakunya, maka yang bertanggung jawab membuktikan bahwa ajaran itu cocok untuk segala zaman dan tempat bukanlah ajaran itu sendiri, melainkan manusia para penganutnya yang menyejarah dan terkena oleh hukum-hukum kepastian dari Tuhan (*sunnat Allāh* [sunnatullāh]) untuk sejarah itu, di samping terkena oleh hukum kenisbian manusia sendiri yang membuatnya bisa benar dan bisa salah. Jadi memang diperlukan kesadaran akan kekayaan tradisi, sekaligus kemampuan untuk senantiasa membuat inovasi.<sup>39</sup>

Uraian Nurcholish di atas menunjukkan adanya hak khusus—bahkan kewajiban—dari kaum Muslim di suatu tempat dan masa tertentu untuk melakukan ijtihad dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapi berdasarkan ajaran agama. Di antara argumen hak tersebut adalah bahwa mereka menghadapi perkembangan kenyataan sosial-budaya yang memiliki konsekuensi-konsekuensinya sendiri dan harus disikapi secara berbeda-beda. Dalam konteks tersebut, umat Muslim berkewajiban membuktikan bahwa ajarannya relevan dengan perubahan-perubahan tersebut.

#### *b. Hasil Penafsiran Bersifat Terbatas dan Nisbi*

Ide tentang kenisbian hasil penafsiran manusia terhadap agama dalam pemikiran Nurcholish terkait erat dengan idenya tentang Tuhan Yang Maha Esa dan Mahamutlak dan ide tentang kelemahan manusia. Berdasarkan Q.S. al-Ikhlās (112): 4, “Tidak seorang pun setara dengan-Nya,” Nurcholish menyatakan bahwa kemutlakan Tuhan berimplikasi kepada kerelatifan segala hal selain Tuhan,<sup>40</sup> termasuk

<sup>39</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, hlm. 40-41.

<sup>40</sup> Nurcholish Madjid, “Interpreting the Qur’anic Principle of Religious Pluralism,” dalam

di dalamnya manusia dan pandangan-pandangan keagamaan yang dikemukakannya. Relativitas manusia tersebut berkaitan dengan kenyataan bahwa di samping memiliki kecenderungan yang baik (*fiṭrah*) manusia diciptakan sebagai makhluk yang lemah (antara lain, berpandangan pendek, cenderung tertarik kepada hal-hal yang bersifat segera). Setiap pribadi manusia mempunyai potensi untuk salah, karena “tergoda” oleh hal-hal menarik dalam jangka pendek. Dengan kata lain, manusia sering gagal melihat akibat jangka panjang dari tindakannya, disebabkan godaan kesenangan jangka pendek,<sup>41</sup> sebagaimana ditegaskan Q.S. al-Qiyamah (75): 20;

*Sekali-kali janganlah demikian. Sebenarnya kamu (hai manusia) mencintai kehidupan dunia,*

dan Q.S. al-Dahr (76): 27,

*Sesungguhnya mereka (orang kafir) menyukai kehidupan dunia dan mereka tidak memperdulikan kesudahan mereka, pada hari yang berat (hari akhirat).*

Bahkan, lebih jauh, manusia berpotensi untuk menjadi seorang tiran ketika ia memandang dirinya serba berkecukupan dan tidak lagi membutuhkan orang lain sebagaimana ditegaskan Q.S. al-‘Alaq (96): 6-7,<sup>42</sup>

*Ketahuilah! Sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas karena ia melihat dirinya serba cukup.*

Kondisi manusia yang lemah tersebut pada gilirannya berpengaruh terhadap status hasil pemahaman atau penafsirannya terhadap agama. Menurut Nurcholish, setiap penganut agama

---

Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia* (UK: Oxford University Press, 2005), hlm. 209.

41 Nurcholish Madjid, “Mencari Akar-Akar Islam,” hlm. 102.

42 *Ibid.*

berkeyakinan bahwa agamanya mengajarkan amal perbuatan yang bersifat praktis. Konsekuensinya, agama mengandung unsur-unsur yang berbeda dalam lingkungan daya dan kemampuan manusia untuk melaksanakannya. Daya dan kemampuan manusia dengan sendirinya bernilai “manusiawi” karena berada pada diri manusia sendiri. Agar suatu ajaran agama berada dalam daya dan kemampuan manusia untuk melaksanakannya, manusia harus membawa agama tersebut ke dalam dirinya: ke dalam lingkaran yang menjadi batas kemampuannya, dan inilah yang disebut pemahaman. Kesimpulannya, jelas ada dimensi kemanusiaan dalam usaha memahami ajaran agama. Untuk itulah, adanya “intervensi” manusia dalam bangunan keagamaan historis adalah suatu kenyataan.<sup>43</sup>

Adanya intervensi manusia dalam bangunan keagamaan tersebut, menurut Nurcholish, seringkali tidak terjadi dan dilakukan secara sadar, apalagi dengan maksud jahat. Yang paling banyak ialah berlangsung secara tidak sadar, karena intervensi itu bahkan merupakan bagian dari proses pemahaman terhadap agama itu sendiri. Akibatnya, pemahaman dengan tujuan paling baik dan dilakukan secara paling jujur pun masih mungkin mengandung unsur manusiawi orang bersangkutan. Kenyataan ini dapat ditemukan dalam banyak argumen kalam atau teologi, misalnya, yang dalam banyak hal cenderung bersifat rasionalistik. Bersifat rasionalistik berarti manusiawi, dengan demikian, berarti pula nisbi: tidak mutlak. Kenyataan ini terjadi pula dalam bidang-bidang kajian keagamaan yang lain. Dalam konteks tersebut, Nurcholish sangat mengapresiasi Abu Hanifah yang terkenal dengan ucapannya, “Pendapat kami benar, namun mengandung kesalahan; dan pendapat orang lain salah, namun mengandung kebenaran.”<sup>44</sup> Paham kenisbian kebenaran yang ditemukan dalam memahami agama sangat berharga

---

43 Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, hlm. 328-329.

44 *Ibid.*, hlm. 342.

dalam rangka mempertegas prinsip kenisbian ke dalam (relativisme internal). Sikap ini menjadi dasar toleransi dan sikap menahan diri dari merendahkan orang seiman, yaitu sikap yang dalam kitab suci disebut sebagai tindakan pertama dalam rangka menegakkan persaudaraan berdasarkan iman.<sup>45</sup> Sekalipun bersifat nisbi, pemahaman keagamaan harus dianggap sebagai kebenaran eksistensial yang berharga bagi upaya pelaksanaannya.

*c. Aneka Pertimbangan dalam Penafsiran Alquran Kontemporer*

Terdapat banyak hal yang mesti dijadikan pertimbangan dalam memahami kembali ajaran Islam di masa modern. Nurcholish merupakan pemikir yang secara sungguh-sungguh berupaya memahami ajaran Islam di masa modern dengan mempertimbangkan dua aspek yang tidak dapat ditinggalkan: struktur ajaran agama itu sendiri dan lingkungan sosial budaya tempat ajaran itu hendak dilaksanakan. Nurcholish mengungkapkannya demikian,

Suatu ijtihad untuk melaksanakan suatu ajaran, bagaimanapun akan melibatkan kemestian mengetahui secara tepat lingkungan sosial budaya tempat ajaran itu hendak dilaksanakan. Sudah tentu pertama-tama diperlukan adanya pengetahuan yang tepat tentang ajaran itu sendiri. Sebab pengetahuan yang tidak tepat tentang ajaran akan dengan sendirinya mengakibatkan pelaksanaannya yang tidak tepat pula, sehingga akan menjadi sumber kesalahan dan kekeliruan prinsipil. Pada tingkat pelaksanaan itu diperlukan pengetahuan yang tepat tentang lingkungan sosial budaya yang bersangkutan, dengan memahami pula tuntutan-tuntutan spesifiknya dan restriksi-restriksi yang diakibatkannya. Tanpa pengetahuan dan pemahaman serupa itu, setiap usaha pelaksanaan ajaran akan terjerembab ke dalam normativisme, yaitu sikap berpikir menurut apa yang seharusnya,

---

<sup>45</sup> Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, I/720; Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, hlm. 64.

kurang menurut apa yang mungkin. Paling untung, normativisme serupa itu akan mengakibatkan sikap-sikap dan tuntutan tidak realistis. Tetapi normativisme dapat berakibat jauh ... normativisme akan dengan mudah mendorong orang ke arah sikap mental radikalistik yang tidak membangun.<sup>46</sup>

Berkaitan dengan struktur ajaran Islam, Nurcholish menyatakan pentingnya penekanan terhadap dimensi ajaran kemanusiaan, di samping dimensi ketuhanannya. Hal tersebut, menurut Nurcholish, sebenarnya telah secara luas menjadi pengetahuan umat Islam. Untuk itulah, yang diperlukan adalah penegasan-penegasan dengan cara menunjukkan dasar-dasarnya dalam Alquran dan sunnah dan meneliti kembali berbagai bukti pelaksanaannya dalam sejarah umat Islam.<sup>47</sup>

Adapun yang berkait dengan kenyataan lingkungan sosial budaya tempat pelaksanaan ajaran, terdapat banyak hal yang harus dipertimbangkan, di antaranya adalah kehadiran era modern dan globalisasi, pertimbangan kemaslahatan kemanusiaan, ilmu pengetahuan modern, dan kondisi sosio-historis bangsa Indonesia.

### ***1) Tantangan Modernitas dan Globalisasi***

Hakikat abad modern, menurut Nurcholish, sebagaimana dijelaskan oleh Marshal G.S. Hodgson, adalah teknikalisme dengan tuntutan efisiensi kerja yang tinggi yang diterapkan kepada semua bidang kehidupan.<sup>48</sup> Teknikalisme tersebut pada gilirannya berimplikasi pada kenyataan yang bersifat materialistik. Untuk itulah, dalam menghadapi dan menyertai kemodernan, kaum Muslimin dituntut untuk memperhitungkan segi materialisme ini. Kalkulasi pribadi, inisiatif perorangan, efisiensi kerja adalah pekerti-pekerti yang baik dan bermanfaat besar.<sup>49</sup>

---

46 Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, hlm. iii-iv.

47 *Ibid.*, hlm. hlm. xiii.

48 Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. I/ 2.

49 *Ibid.*, hlm. I/ 1.

Selain aspek teknik, abad modern, menurut Nurcholish, juga memiliki aspek kemanusiaan. Menurutnya, aspek kemanusiaan abad modern ini lebih penting dan lebih menentukan daripada aspek teknikalismenya. Generasi 1789 yang secara garis besar merupakan angkatan dua revolusi, yaitu Revolusi Amerika dan Revolusi Prancis, dari sudut pandangan kemanusiaan modern Barat adalah peletak dasar-dasar segi kemanusiaan bagi kemodernan. Cita-cita kemanusiaan yang dirumuskan dalam slogan Revolusi Prancis, *Liberty, Equality, and Fraternity*, “Kebebasan, Persamaan, dan Persaudaraan,” memang belum sepenuhnya terwujud dengan baik. Namun demikian, kata Nurcholish, harus diakui bahwa dunia belum pernah menyaksikan usaha yang lebih sungguh-sungguh dan lebih sistematis untuk mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan itu, dalam bentuk pelaksanaan yang terlembagakan, daripada yang dilakukan orang (Barat) sejak terjadinya dua revolusi tersebut. Perwujudan terpenting cita-cita itu ialah sistem politik demokratis, yang sampai saat ini menurut kenyataan baru mantap di kalangan bangsa-bangsa Eropa Barat Laut dan keturunan mereka di Amerika Utara.<sup>50</sup>

Salah satu kenyataan penting lain dari abad modern adalah era globalisasi. Dalam gambaran Nurcholish, era globalisasi adalah “zaman yang menyaksikan proses semakin menyatunya peradaban seluruh umat manusia berkat kemajuan teknologi komunikasi dan transportasi.” Dalam konteks tersebut, penyatuan total peradaban sebenarnya tidak akan pernah terjadi, sebab setiap tempat memiliki tuntutan sendiri dan setiap tuntutan tersebut melahirkan pola peradaban yang bersifat spesifik pula. Namun demikian, tidak dapat dipungkiri juga bahwa kemudahan transportasi dan komunikasi telah memudahkan terjadinya interaksi dan saling mempengaruhi antarberbagai kelompok manusia.<sup>51</sup>

---

50 *Ibid.*

51 Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, hlm. xix.

## 2) *Kemaslahatan Umum Kemanusiaan*

Dalam rangka melakukan reaktualisasi ajaran Islam pada masa modern, menurut Nurcholish, sangat penting untuk melihat kembali pertimbangan kemaslahatan atau kepentingan umum dalam usaha menangkap makna dan semangat berbagai ketentuan keagamaan. Pertimbangan itu terlebih lagi berlaku berkenaan dengan ketentuan agama yang tercakup dalam pengertian istilah "syari'at" sebagai hal yang mengarah kepada sistem hukum dalam masyarakat. Dalam teori-teori dan metode baku pemahaman agama, hal tersebut dituangkan dalam konsep-konsep tentang *istiḥsān* (mencari kebaikan), *istiṣlāḥ* (mencari kemaslahatan), dalam hal ini kebaikan atau kemaslahatan umum (*al-maṣlahah al-‘āmmah*, *al-maṣlahah al-mursalāh*) disebut juga sebagai keperluan atas kepentingan umum (*‘umūm al-balwā*).<sup>52</sup>

Teori kemaslahatan tersebut diberlakukan, menurut Nurcholish, terutama terhadap ketentuan agama yang berubah dengan perubahan zaman dan tempat, seperti berbagai kemaslahatan sipil (*al-maṣālih al-madaniyyah*) serta berbagai perkara politik dan perang. Untuk itulah, ketentuan yang menyangkut hal tersebut diberikan secara garis besar (*mujmal*) agar bersesuaian dengan kemaslahatan manusia di setiap masa, dan dengan ketentuan itu para pemegang wewenang (*ulū al-amr*, jamak dari *walī al-amr*, pemegang kekuasaan, yakni pemerintah) dapat mencari petunjuk dalam usaha menegakkan kebenaran dan keadilan. Adapun hal-hal yang tidak berubah karena perubahan zaman dan tempat, seperti simpul-simpul kepercayaan (*al-‘aqā'id*) dan peribadatan (*al-‘ibādāt*), maka ketentuannya diberikan secara terinci (*mufaṣṣal*) dengan rincian yang sempurna, serta dijelaskan dengan nash-nash yang serba meliputi. Karena itu tidak seorang pun dibenarkan menambah atau mengurangi.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> *Ibid.*, hlm. 390.

<sup>53</sup> Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. 3/ 2318.

Salah satu bidang kemanusiaan yang penting dikelola berdasarkan kemaslahatan adalah negara bangsa. Seluruh warga bangsa Indonesia, lebih-lebih kaum Muslim yang merupakan golongan terbesar, menurut Nurcholish, harus benar-benar memahami pengertian “negara-bangsa” atau *nation-state* itu. “Negara-bangsa” adalah suatu gagasan tentang negara yang didirikan untuk seluruh bangsa. Dengan demikian, “negara-bangsa” adalah negara untuk seluruh umat, yang didirikan berdasarkan kesepakatan bersama yang menghasilkan hubungan kontraktual dan transaksional terbuka antara pihak-pihak yang mengadakan kesepakatan. Tujuan negara-bangsa ialah mewujudkan maslahat umum (dalam pandangan kenegaraan Salaf disebut *al-maṣlaḥah al-‘āmmah* atau *al-maṣlaḥah al-mursalah*, padanan pengertian *general welfare*), suatu konsep tentang kebaikan yang meliputi seluruh warga negara tanpa kecuali. Dari sudut pandang itu, negara-bangsa berbeda dengan negara kerajaan yang terbentuk tidak berdasarkan kontrak sosial dan transaksi terbuka, tetapi karena kepeloporan seorang tokoh kuat yang dominan. Oleh karena itu, negara kerajaan berdiri demi kejayaan seorang raja dan dinastinya, sedangkan negara-bangsa berdasarkan kontrak sosial dalam pembentukannya. Dalam negara-bangsa, semua kebijakan pemerintah harus dibuat dengan sepenuhnya tunduk kepada maslahat umum.<sup>54</sup> Prinsip maslahat umum tersebut bahkan telah diteoritisasi dalam kaidah usul al-fiqh: *taṣarruf al-imām ‘alā al-ra‘iyyah manūṭ bi’l-maṣlaḥah*, “tindakan (pemimpin) untuk rakyat harus mempertimbangkan kemaslahatan.”<sup>55</sup>

### 3) *Ilmu Pengetahuan Modern*

Salah satu bentuk tantangan modernitas terhadap agama, termasuk Islam, adalah pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan.

---

54 *Ibid.*, hlm. 3/ 2169-2170.

55 *Ibid.*, hlm. 1/302.



Banyak kalangan ilmuwan, menurut Nurcholish, berpandangan bahwa zaman modern dengan ilmu pengetahuan dan teknologinya akan merongrong kehidupan keagamaan. Dalam beberapa segi, pandangan yang pesimis terhadap peran agama itu mengandung unsur kebenaran; tetapi secara keseluruhan, pengalaman dua abad umat manusia memasuki zaman modern tidak menunjukkan bahwa agama-agama akan runtuh karena ilmu pengetahuan.<sup>56</sup>

Dalam menghadapi ilmu pengetahuan dan teknologi Barat di atas, Nurcholish menegaskan—dengan mendasarkan pada ide Muhammad Abduh dan Muhammad Iqbal—bahwa menjadi modern dan ilmiah bagi Islam adalah konsisten dengan ajaran agama Islam sendiri. Ilmu pengetahuan dan rasionalitas adalah konsekuensi paling logis dari paham keimanan Islam: *tawhīd*. Dengan demikian, salah satu cara menghadapi abad informasi dari sudut pandangan Islam ialah dengan memandangnya sebagai pengungkapan ayat-ayat Allah yang menyeluruh dan komprehensif. Abad informasi akan ditandai oleh globalisme, dengan akibat bahwa dunia ini sudah menjadi satu ibarat sebuah desa atau sebuah kapal, dengan penghuninya yang saling tahu dan kenal. Dengan begitu, tidak ada lagi sesuatu yang tersembunyi sebagai misteri kemanusiaan; tidak ada lagi tempat untuk dongeng-dongeng dan mitologi-mitologi. Itulah saatnya orang semakin terdorong untuk menemukan sistem keimanan yang benar. Itulah salah satu makna janji Allah (Q.S. Hamim al-Sajdah [41]: 53-54).:

*Akan Kami perlihatkan kepada mereka (manusia) ayat-ayat Kami, di seluruh cakrawala dan dalam diri mereka sendiri, sehingga akan menjadi jelas bagi mereka bahwa dia (Alquran) ini benar adanya. “Belum cukupkah dengan Tuhanmu, bahwa Dia itu menjadi Saksi atas segala sesuatu?” Ingat, mereka (orang-orang kafir) itu sesungguhnya meragukan pertemuan mereka dengan Tuhan. Ingat, sesungguhnya Dia (Tuhan) meliputi segala perkara.*

---

56 Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, hlm. 120.

Karena itu kaum Muslim harus menatap masa mendatang dengan penuh keyakinan akan dirinya sendiri dan sistem keimanannya. Justru dalam era yang sepenuhnya mengembangkan rasionalitas itu, ajaran *tauḥīd* dan tujuannya akan terwujud dengan sepenuhnya pula, dengan bimbingan dan perkenan Allah.<sup>57</sup>

Dengan demikian, berkenaan dengan masalah menafsirkan Alquran, menurut Nurcholish, informasi ilmiah modern akan sangat bermanfaat dalam usaha untuk memahami firman-firman Allah yang membahas hakikat alam raya (kosmologi), manusia, dan fenomena-fenomena ciptaan Allah yang senantiasa disebut sebagai ayat-ayat itu. Hanya saja informasi ilmiah modern tidak dapat digunakan untuk bahan menjelaskan segi-segi keagamaan murni dalam Alquran. Hal ini harus jelas dibedakan, sebab, bila tidak, maka akan jatuh kepada bahaya mencampuradukkan antara wilayah keimanan yang diketahui hanya dari berita (*naba'*) dari kalangan manusia sendiri yang ditunjuk oleh Tuhan sebagai pembawa berita (*nabi*) dan perkara ilmiah-empirik (*tajribī*).<sup>58</sup>

#### 4) *Kondisi Sosiohistoris Bangsa Indonesia*

Dalam kerangka menghadapi kenyataan bangsa Indonesia sekarang dan masa depan, Nurcholish berpikir dan bekerja dalam rangka pelaksanaan ajaran Islam. Menurutnya, untuk pelaksanaan itu diperlukan pengertian yang benar tentang ajaran Islam sendiri, dan tentang lingkungan di mana ajaran tersebut hendak dilaksanakan, dalam hal ini, Indonesia. Kiranya akan berlebihan jika ditegaskan, bagi Nurcholish, bahwa baik usaha untuk memahami ajaran, maupun usaha untuk mengerti lingkungan adalah tidak lebih daripada suatu kegiatan ijtihad dengan segala falsafah dan nilai-arti ijtihad itu.<sup>59</sup> Menurut Nurcholish, setiap langkah melaksanakan ajaran Islam

---

57 Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. 4/2841-2842.

58 *Ibid.*, hlm. 2/1091

59 Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, hlm. lxxvii.

di Indonesia harus memperhitungkan kondisi sosial budaya yang memiliki dua ciri utama, yaitu pertumbuhan atau perkembangan dan kemajemukan.

Berkaitan dengan ciri pertama, menurut Nurcholish, belum ada suatu pola sosial-budaya yang dapat dipandang sebagai bentuk permanen keindonesiaan, baik sebagai sistem nilai maupun sebagai pranata. Maka dalam proses pertumbuhan dan perkembangan itulah, umat Islam Indonesia diharapkan memberi saham dan tanggungjawabnya, sebanding dengan jumlah numerikal mereka.<sup>60</sup> Gagasan tentang perubahan atau perkembangan ini, bagi Nurcholish, tercermin dalam berbagai ide tentang bagaimana melaksanakan ajaran agama dalam masyarakat. Hal ini terkait dengan kesadaran historis, yaitu kesadaran bahwa segala sesuatu mengenai tatanan hidup manusia berkaitan erat dengan perbedaan zaman dan tempat. Teori *uṣūl al-fiqh* tentang *nāsikh-mansūkh*, yaitu bahwa suatu ajaran atau ketentuan hukum dapat dihapus dan digantikan oleh ketentuan baru yang lebih baik, menunjukkan adanya kesadaran historis yang kuat pada ajaran Islam.<sup>61</sup>

Berkaitan dengan ciri yang kedua, Nurcholish berkeyakinan bahwa kemajemukan atau pluralitas umat manusia adalah kenyataan yang telah menjadi kehendak Tuhan.<sup>62</sup> Dalam pengamatan Nurcholish, Indonesia adalah negeri dengan heterogenitas tertinggi di muka bumi berdasarkan kenyataan bahwa ia terdiri atas 13.000 pulau, besar kecil, dihuni dan tidak dihuni (atau menurut Angkatan Laut, 17.000 pulau). Dengan kelompok kesukuan dan bahasa daerahnya masing-masing yang jumlahnya mencapai ratusan, secara sosial-budaya Indonesia juga sangat heterogen. Demikian pula dari segi keagamaan. Sekalipun Islam merupakan agama terbesar di Indonesia, namun ia

---

60 *Ibid.*, hlm. lxxviii.

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*, hlm. lxxv.

mengenal perbedaan intensitas pemahaman dan pelaksanaan yang besar dari daerah ke daerah. Selain Islam, empat di antara agama-agama besar di dunia diwakili di negeri ini: Protestan, Katolik, Hindu, dan Budha.<sup>63</sup> Selain itu, agama-agama lokal juga masih hidup dan memiliki pengikut, di antaranya agama Towani Tolotang (Bugis-Makassar), agama Patuntung (Sulawesi Selatan), agama Permalim (Batak), agama Saminisme (Jawa Tengah), dan agama Jawa Sunda.<sup>64</sup>

Dalam konteks kemajemukan di atas, menurut Nurcholish, terbuka luas bagi agama-agama, di Indonesia khususnya dan di dunia umumnya, untuk bertemu dalam pangkal tolak ajaran kesamaan (*kalimah sawa'*), yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa, seperti dikehendaki oleh Alquran melalui Nabi s.a.w. dan kaum Muslim. Lebih-lebih lagi di Indonesia, dukungan kepada harapan itu lebih besar dan kuat, karena dua hal: *pertama*, bagian terbesar penduduk beragama Islam; dan *kedua*, seluruh bangsa sepakat untuk bersatu dalam titik pertemuan besar, yaitu nilai-nilai dasar yang disebut Pancasila. Kenyataan bahwa sebagian besar bangsa Indonesia beragama Islam disebut sebagai dukungan, karena Islam adalah agama yang pengalamannya dalam melaksanakan toleransi dan pluralisme adalah unik dalam sejarah agama-agama. Pancasila juga merupakan pendukung besar, karena memang dari semula ia mencerminkan tekad untuk bertemu dalam titik kesamaan antara berbagai golongan di Indonesia. Sikap mencari titik kesamaan itu sendiri mempunyai nilai keislaman. Bahkan, isi masing-masing sila itu juga mempunyai nilai keislaman. Untuk itulah, kaum Muslim Indonesia secara sungguh-sungguh berkewajiban untuk ikut berusaha mengisi dan memberinya substansi, serta melaksanakannya.<sup>65</sup>

---

63 *Ibid.*, hlm. iv.

64 Ibnu Qoyim (ed.), *Religi Lokal & Pandangan Hidup* (Jakarta: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan [PMB]-LIPI, 2004).

65 Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, hlm. xcvi.

## D. Langkah-Langkah Penafsiran Alquran Nurcholish Madjid

### 1. *Tafsir tematik atau Mauḍū'ī*

Untuk mendapatkan pemahaman ajaran secara tepat, Nurcholish berpandangan bahwa pendekatan yang paling baik adalah pendekatan tematik atau topikal yang biasa disebut dengan istilah tafsir *mauḍū'ī*. Menurut Nurcholish, tafsir *mauḍū'ī* merupakan setiap pembahasan dalam kajian Islam yang menggunakan sumber Alquran yang dilakukan secara tematik. Untuk itulah, kajian keislaman yang dilakukan oleh Nurcholish sendiri dapat dikategorikan pula sebagai jenis tafsir *mauḍū'ī*. Dalam ungkapan Nurcholish:

Secara umum, setiap pembahasan mengenai Islam dapat disebut sebagai tafsir *mauḍū'ī*. Masalah perang, jihad, dan perbudakan dalam Islam, untuk menyebut beberapa contoh, jelas sekali merupakan garapan tafsir *mauḍū'ī*. Hanya yang menjadi persoalan kemudian adalah *ittijāhāt* (kecenderungan)-nya mau dibawa ke mana. Kecenderungan itu ada yang menyangkut masalah *preposition*, pendirian yang sudah ditetapkan lebih dahulu, dan ada yang menyangkut masalah metodologi. Penggunaan *pure* metodologi akan menghasilkan tafsir yang buruk bila tidak dikembangkan secara maksimal. Maksimalisasi metodologi sangat dibutuhkan, agar tidak terjebak pada pandangan sempit.<sup>66</sup>

Dari segi metodologi, menurut Nurcholish, tafsir *mauḍū'ī* dilakukan melalui pengumpulan, pemilihan, dan komparasi ayat-ayat Alquran yang relevan secara komprehensif. Sebagai contoh, penafsiran terhadap masalah perempuan dilakukan dengan cara mencari tidak semata ayat-ayat yang mengandung perkataan perempuan, tetapi semua ayat yang berkaitan dengan perempuan, seperti perkawinan dan talak. Kalau hanya mencari ayat-ayat yang mengandung kata perempuan, tanpa menyertakan ayat-ayat tentang perkawinan dan talak yang tidak ada kata perempuannya, maka

<sup>66</sup> Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. 4/3210.

tafsirnya terbatas sekali dan bisa salah. Hal ini dikarenakan banyak firman yang berkenaan dengan perempuan tetapi tidak menggunakan perkataan perempuan.<sup>67</sup>

Nurcholish memberikan beberapa contoh penerapan pendekatan tematik ini. Salah satu contohnya adalah karya Abdullah Yusuf, *The Holy Alquran, Text, Translation, and Commentary*. Tafsir ini disusun dengan banyak menggunakan bahan-bahan klasik dan diolah melalui metodologi komparatif yang sungguh-sungguh. Ia menjadi tafsir yang sangat otoritatif, diterima banyak orang, dan bahkan Pemerintah Saudi Arabia pun mensponsori penyebarannya ke seluruh dunia.<sup>68</sup> Contoh lain adalah *Tafsir al-Manār*. Format isi tafsir ini kurang lebih mendekati tafsir *mauḍū'ī*. Pembahasan dalam tafsir ini bersifat tematik (*topical interpretation*): topik-topik yang berkenaan dengan suatu masalah dikumpulkan, kemudian ditafsirkan. Tafsir seperti ini lebih praktis sehingga dapat dengan cepat memberikan respons kepada persoalan-persoalan yang muncul.<sup>69</sup> Di Indonesia, sarjana yang menggunakan pendekatan *mauḍū'ī* adalah M. Quraish Shihab. Ia menggunakan perspektif perbandingan secara mendalam dan lengkap, tidak dibatasi pada aliran pemikiran Islam tertentu. Untuk itulah, hasil penafsirannya tidak bersifat dogmatis.<sup>70</sup>

Lebih jauh, Nurcholish melihat bahwa makalah-makalah yang ia tulis sendiri, terutama untuk keperluan diskusi Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina,<sup>71</sup> termasuk upaya memahami kembali ajaran-ajaran Islam dengan pendekatan topikal atau *mauḍū'ī*. Masing-masing makalah disusun untuk membahas masalah tertentu. Pendekatan topikal tersebut diperlukan untuk mempertajam pemusatan

---

67 *Ibid.*, hlm. 4/3209.

68 *Ibid.*, hlm. 4/3211.

69 *Ibid.*, hlm. 4/3208.

70 *Ibid.*, hlm. 4/3204.

71 Hampir keseluruhan isi buku-buku yang ditulis oleh Madjid dan diterbitkan merupakan makalah-makalah yang awalnya ditulis untuk kepentingan diskusi Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina.

pembahasan sehingga dapat diperoleh hasil yang optimal. Dengan demikian, makalah-makalah tersebut mesti dipandang sebagai bagian dari usaha memahami ajaran Islam secara lebih komprehensif dan dipahami dalam kerangka kesatuan ajaran Islam.<sup>72</sup>

Menurut Nurcholish, tafsir *mauḍū'ī* memiliki kelebihan dibandingkan dengan tafsir *taḥlīlī*. Tafsir *taḥlīlī* pembahasannya tidak terfokus pada suatu masalah pada satu tempat, sehingga menjadi problem tersendiri. Karena ketika hendak dibahas, suatu masalah harus dicari di berbagai tempat dalam tafsir itu. Hal ini menyulitkan karena harus ditelusuri satu persatu dan dibuka lembar perlembar untuk membahas suatu masalah. Salah satu tafsir *taḥlīlī* yang populer di pesantren, yang bahkan kepopulerannya diakui di seluruh dunia, khususnya Sunni, adalah tafsir Ibn Katsir. Dalam tafsirnya, Ibn Katsir juga banyak melakukan komparasi, tetapi karena bersifat *taḥlīlī*, tafsirnya tidak fokus.<sup>73</sup>

Sekalipun memiliki kelebihan dibandingkan tafsir *taḥlīlī*, menurut Nurcholish, tafsir *mauḍū'ī* tidak dapat hanya berhenti pada perumusan ajaran, tetapi harus melangkah lebih jauh kepada perumusan pelaksanaannya dalam konteks ruang dan waktu sejarah tertentu.

## **2. Dialektika Teks dan Konteks Penafsiran**

Pembahasan terhadap ajaran Islam, menurut Nurcholish, harus diusahakan sejauh mungkin tidak hanya bersifat normatif,<sup>74</sup> dalam pengertian tidak hanya menekankan apa yang seharusnya menurut ajaran, tetapi harus dikaitkan dengan segi-segi peradaban Islam yang berkaitan, bahkan jika mungkin sebagai pembuktian historis perwujudan norma-norma dalam ajaran itu. Dengan perkataan

---

72 Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, hlm. vii-viii.

73 Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. 4/3204.

74 Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, hlm. xiii.

lain, ketentuan-ketentuan normatif diusahakan dapat dilihat dalam kemungkinan pelaksanaan historisnya. Sebab, betapapun tingginya suatu ajaran, namun yang sesungguhnya secara nyata ada dalam kehidupan manusia dan mempengaruhi masyarakat ialah wujud pelaksanaan konkretnya dalam sejarah, yakni kehidupan sosial dan kultural manusia dalam konteks ruang dan waktu. Untuk itulah, pendekatan kepada ajaran sejauh mungkin tidak dogmatis, melainkan analitis.<sup>75</sup>

Pendekatan analitis terhadap ajaran tersebut, lebih jauh menurut Nurcholish, harus memanfaatkan seluruh kekayaan khazanah peradaban dan pemikiran Islam sejak masa klasik hingga sekarang. Inilah yang Nurcholish sebut sebagai “membina bangunan intelektual yang utuh dan relevan.” Dalam ungkapan Nurcholish sendiri demikian:

Dan jika dikehendaki kesuburan dalam mengembangkan pemikiran Islam kontemporer—sebagai bentuk responsi terhadap tantangan dan tuntutan zaman—maka mau tidak mau kita harus membina bangunan intelektual yang utuh dan sekaligus memiliki relevansi kuat dengan perkembangan zaman. Gambarannya ialah suatu bangunan intelektual yang memiliki persambungan dengan warisan intelektual masa lalu, namun dapat secara kreatif diterjemahkan kepada hal-hal yang relevan dengan tuntutan zaman.<sup>76</sup>

Untuk itulah, kajian Islam secara ilmiah menuntut tingkat pengenalan yang memadai akan warisan intelektual Islam, baik untuk keperluan praktis atau untuk riset yang lebih luas dan mendalam. Di Indonesia sering didengungkan orang tentang perlunya para sarjana keislaman mengenal apa yang disebut “kitab kuning”. Seruan itu adalah penyederhanaan dari rasa kesadaran dan keperluan kepada sikap-sikap yang lebih apresiatif terhadap warisan intelektual Islam sendiri. Namun demikian, apresiasi yang dikehendaki terhadap “kitab kuning” bukanlah jenis apresiasi doktrinal dan dogmatik, melainkan apresiasi intelektual dan akademik.<sup>77</sup>

---

75 *Ibid.*, hlm. xiv.

76 Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. 3/1938.

77 *Ibid.*, hlm. 3/1939.



Gambaran tentang bangunan intelektual yang utuh dan relevan itu, menurut Nurcholish, digambarkan dalam Q.S. Ibrahim (14): 24-26 demikian,

*Tidakkah Engkau lihat bagaimana Allah membuat perumpamaan: kalimat yang baik adalah bagaikan pohon yang baik; pangkalnya kukuh (dalam bumi) dan cabangnya ada di langit. Pohon itu mendatangkan makanan (buah) setiap saat dengan izin Tuhannya. Allah membuat berbagai perumpamaan untuk umat manusia supaya mereka merenungkan. Dan perumpamaan kalimat yang jelek adalah bagaikan pohon yang jelek: tercerabut akarnya dari atas bumi dan tidak ada kekukuhan sedikit pun baginya.*

Ayat tersebut, menurut Nurcholish, menunjukkan bahwa sesuatu yang baik adalah yang mempunyai pangkal yang kukuh, yang akarnya tidak “tercerabut dari muka bumi,” dan terus produktif: menghasilkan manfaat untuk masyarakat. Bila dikiaskan dengan bangunan intelektual, diperlukan suatu bangunan yang memiliki pangkal dan akar dalam tradisi keilmuan masa lalu peradaban sendiri. Justru, adanya pangkal yang kukuh itu akan membuat pewaris suatu peradaban mampu melakukan inisiatif-inisiatif intelektual dan kultural sebagai usaha untuk memberikan respon kepada tuntutan zaman. Miskinnya intelektualitas kelompok tertentu dalam pengambilan inisiatif yang sejati, sekaligus kreatif, antara lain karena kurangnya pengenalan dan penghargaan terhadap warisan peradaban sendiri. Suatu masyarakat yang terputus dari masa lampainya akan tidak otentik, padahal otentisitas diperlukan untuk kemantapan kepada diri sendiri, dan kemantapan itu adalah pangkal daya cipta dan kemampuan membuat inisiatif-inisiatif.<sup>78</sup>

Selain itu, umat Islam, menurut Nurcholish juga dibenarkan, bahkan diharuskan, untuk secara wajar mengapresiasi warisan intelektual dari luar Islam, sejalan dengan petunjuk agama sendiri dalam hal sikap terhadap hikmah atau ilmu pengetahuan dari mana

---

78 *Ibid.*, hlm. 3/1938.

pun datangnya.<sup>79</sup> Dalam konteks tersebut, Nurcholish mengemukakan pentingnya apresiasi kritis terhadap sosok ilmu pengetahuan yang dihasilkan oleh modernitas Barat. Seperti diuraikan sebelumnya, ilmu pengetahuan modern adalah upaya mengungkap hukum-hukum kenyataan yang merupakan tanda-tanda kebesaran Allah Swt. Untuk itulah, pengungkapan tersebut memiliki dampak yang positif terhadap keimanan Islam, bahkan dapat meningkatkan tingkat keruhanian mereka yang mendalaminya.

Secara keseluruhan upaya membina bangunan intelektual yang utuh dan relevan, menurut Nurcholish, sejalan dengan ungkapan klasik dari kalangan kaum *Ahl al-Sunnah wa'l-Jamā'ah* yang mengatakan dalam bahasa Arabnya, *al-muhāfazah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdh bi'l-jadīd al-aṣlah*—memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik.<sup>80</sup> Hal tersebut harus dilakukan sebagai upaya fungsionalisasi wahyu dan harus dianggap sebagai bagian dari kegiatan ijtihad. Selanjutnya, harus tetap disadari adanya segi kemanusiaan dalam kegiatan ijtihad itu, yang membuatnya tidak mungkin terbebas samasekali dari kemungkinan salah. Namun demikian, demi kepentingan manusia sendiri, ijtihad itu harus tetap digalakkan. Tidak ada jalan lain selain ijtihad tersebut. Dari sudut pandangan ini, bisa dipahami sebuah hadis Nabi yang amat terkenal, yang mengatakan bahwa barangsiapa berijtihad dan benar, ia akan mendapat dua pahala; dan barangsiapa berijtihad dan salah, ia masih akan mendapat satu pahala.<sup>81</sup> Adalah kebijaksanaan

79 *Ibid.*, hlm. 2/1939.

80 *Ibid.*, hlm. 2/977.

81 Hadis tersebut selengkapnya, seperti diriwayatkan oleh al-Bukhari, demikian:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُزَيْدَ الْمُقَرَّبِيُّ الْمَكِّيُّ حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ شَرِيْحٍ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْهَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي قَبِيْسٍ مَوْلَى عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ عَنْ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا أَحْكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ بُرَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا أَحْكَمَ فَاجْتَهَدَ دُرَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

Terjemahnya, "...dari 'Amr ibn al-'Aṣ bahwa ia mendengar Rasulullah Saw bersabda, 'Apabila seorang hakim memutuskan (suatu perkara) seraya berijtihad, kemudian (terbukti ijtihadnya) benar, ia mendapat dua pahala; apabila memutuskan seraya

kerasulan yang sangat tinggi bahwa Nabi menegaskan tidak adanya kerugian dalam kegiatan berjihad, dan bahwa ijtihad hanya akan membawa kebaikan, ganda ataupun tunggal. Untuk itulah, tidak ada yang salah dalam berjihad. Kesalahan satu-satunya ialah takut salah itu sendiri.<sup>82</sup>

## E. Penutup

Uraian-uraian sebelumnya menunjukkan bahwa struktur bangun metodologi Nurcholish dalam menafsirkan Alquran bersifat eklektik: memanfaatkan pendekatan tekstual—yang sangat mapan dalam metodologi penafsiran kaum Sunni—dan pendekatan kontekstual yang digagas oleh banyak pemikir pembaruan pada era modern, sejak masa Muhammad Abduh hingga sekarang. Hal ini tercermin dalam beberapa aspek metodologinya.

*Pertama*, Nurcholish menggunakan beberapa kaidah tafsir yang sudah baku dalam penafsiran Alquran. Nurcholish menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan ayat-ayat lain yang relevan secara tematik atau *maudū'ī*. Pendekatan tematik ini digunakan dalam hampir semua tulisannya yang membahas topik-topik tertentu dari ajaran Islam. Nurcholish juga menafsirkan ayat dengan hadis Nabi Muhammad Saw meskipun dalam intensitas yang sangat rendah. Nurcholish juga memanfaatkan pandangan para ulama penafsir Alquran, baik klasik maupun modern. Dalam menggunakan pandangan para ulama, ia melakukan seleksi atas dasar kesesuaiannya dengan makna atau ajaran yang disimpulkan dengan pendekatan tematik terhadap ayat-ayat Alquran. Dalam konteks ini, apa yang dilakukan tersebut sejalan dengan pandangan bahwa sumber-sumber penafsiran bersifat

---

berjihad, kemudian (terbukti ijtihadnya) keliru, ia mendapat satu pahala.' Hadis senada diriwayatkan pula oleh Muslim, Abu Dawud, Ibn Majah dan Ahmad ibn Hanbal dalam *al-Kutub al-Tis'ah*.

82 Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi*, hlm. 2/977.

hierarkis: pertama-tama ayat dengan ayat, kemudian dengan sumber yang lain.<sup>83</sup> Namun demikian, terhadap pandangan hierarki sumber-sumber tafsir Alquran, ada prinsip yang ditambahkan Nurcholish, yaitu melihat adanya hierarki kandungan ajaran dalam ayat-ayat Alquran: ada yang bersifat kontekstual dan ada yang universal. Pertimbangan hierarki ajaran ini kurang mendapatkan perhatian dalam metodologi penafsiran tekstual.

*Kedua*, Nurcholish menekankan dengan sangat kuat arti penting konteks penafsiran Alquran. Menurutnya, setiap masa dan tempat memiliki keunikannya masing-masing sehingga memerlukan penanganan tertentu berdasarkan ajaran Islam. Dengan demikian, setiap generasi pada masa dan tempat tertentu memiliki hak—bahkan kewajiban—untuk melakukan penafsiran terhadap ajaran-ajaran yang terkandung dalam Alquran.

Atas dasar dua hal di atas, metodologi penafsiran Nurcholish terhadap ayat-ayat Alquran menggabungkan dua pendekatan: tekstual dan kontekstual sekaligus. Tesis ini sejalan dengan temuan Yudian Wahyudi yang mengkaji pandangan Nurcholish terhadap slogan “kembali kepada Alquran dan Sunnah” dengan pendekatan hermeneutika Hasan Hanafi.<sup>84</sup> Pada sisi lain, tesis ini berbeda dengan tesis Anthony H. John dan Abdullah Saeed yang menyatakan bahwa metodologi Nurcholish lebih mengutamakan pendekatan

83 Lihat penjelasan tentang kaidah tafsir yang berkaitan dengan hierarki sumber tafsir. Beberapa kaidah terbaca demikian: 1) إذا عرف التفسير من جهة النبي صلى الله عليه وسلم فلا حاجة إلى قول من بعده, “Jika diketahui ada tafsir dari Nabi saw, pendapat orang (tentang tafsir) setelah beliau tidak diperlukan (lagi);” 2) إذا اختلف السلف في تفسير الآية على قولين لم يجز لمن بعدهم إحداث قول ثالث يخرج عن قولهم, “Bila terjadi perselisihan pendapat Salaf tentang tafsir ayat menjadi dua pendapat, tidak diperkenankan adanya pendapat ketiga dari orang setelah mereka;” dan lain-lain. Khalid ibn ‘Uthman al-Sabt, *Qawā’id al-Tafsir: Jam’an wa Dirāsah* (Kairo: Dar Ibn ‘Affan, 1995), hlm. II/149 dan 200.

84 Yudian Wahyudi berkesimpulan bahwa metode interpretasi Alquran Nurcholish—begitu pula Hasan Hanafi dan al-Jabiri—bersifat tematik, induktif, kontekstual, silang rujukan dan kebahasaan, serta historis. Lihat Yudian Wahyudi, “The Slogan ‘Back to the Qur’an and the Sunna’: A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri, and Nurcholish Madjid,” *Disertasi* The Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Canada, 2002, hlm. 301.

kontekstual dan mengabaikan pendekatan tekstual.<sup>85</sup> Tesis tersebut juga menunjukkan bahwa penafsiran Nurcholish memiliki landasan metodologis dalam tradisi keilmuan tafsir klasik, sehingga kurang tepat bila dikatakan bersifat arbitrer dan fragmentatif.<sup>86</sup>

Struktur bangun metodologi penafsiran Nurcholish terhadap ayat-ayat Alquran secara keilmuan dipengaruhi oleh beberapa disiplin ilmu yang digelutinya. Ada beberapa disiplin ilmu yang tampak menonjol: filsafat, tasawuf, dan ilmu-ilmu sosial. Filsafat dan tasawuf tampak berpengaruh pada pandangan Nurcholish tentang adanya hierarki ajaran-ajaran yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran. Ilmu-ilmu sosial tampak pada pandangannya tentang gambaran kenyataan-kenyataan kemanusiaan pada masa lalu dan masa modern. Nurcholish banyak mengungkap kenyataan Islam di masa klasik dan juga modern dengan bantuan temuan para ilmuwan sosial dan sejarah baik Muslim maupun non-Muslim. Dalam konteks ini, metodologi penafsiran Nurcholish tampak sejalan dengan konsep tafsir sosial yang digagas oleh Hassan Hanafi.<sup>87</sup> Nurcholish dan Hanafi sama-sama menekankan secara simultan tiga aspek metodologis penafsiran: pendekatan tematik, tujuan umum Alquran, dan konteks penafsiran. Lebih jauh, pada sisi ini pula, metodologi penafsiran Nurcholish sejalan dengan metodologi Fazlur Rahman.<sup>88</sup> Yang sedikit berbeda dengan metodologi Fazlur Rahman hanyalah pada intensitas penggunaan pendekatan ilmu-ilmu sosial dalam menggambarkan tantangan yang dihadapi umat Islam, khususnya di Indonesia, pada masa modern.

---

85 Anthony H. Johns and Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and The Interpretation of the Qur'an: Religious Pluralism and Tolerance," dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, London, 2004), hlm. 79 dan 92.

86 Anis Malik Thoha, *Tren*, hlm. 161.

87 Hasan Hanafi, *al-Din wa'l-Thaurah fi Miṣr 1952-1981* (Mesir: Maktabah Madbuli, t.t.), hlm. 102-115.

88 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 5-7.

Pengembangan metodologi penafsiran Alquran seperti yang dikembangkan oleh Nurcholish telah menunjukkan adanya kemungkinan pemanfaatan perkembangan ilmu pengetahuan dalam menangkap ajaran yang terkandung dalam Alquran. Atas dasar itu, perlu diupayakan lebih lanjut penerapan metodologi serupa untuk menjawab tantangan masyarakat Muslim dan non-Muslim pada era sekarang ini, khususnya di Indonesia. Tantangan itu di Indonesia terutama adalah 1) pemberantasan korupsi, kolusi, dan nepotisme dalam pengelolaan sumberdaya publik; 2) pengembangan demokrasi yang adil dan jujur; 3) pengembangan ekonomi kerakyatan di tengah tantangan kapitalisme global, dan lain sebagainya. Dengan semakin banyaknya upaya untuk menangkap ajaran Alquran dalam menghadapi tantangan itu dengan memanfaatkan struktur bangun ilmu pengetahuan yang berkembang saat ini, diharapkan muncul banyak tawaran solusi yang betul-betul bermanfaat dalam menyelesaikan problem-problem sosial yang dihadapi. Dengan munculnya banyak tawaran solusi tersebut, sikap-sikap skeptis dan reaksioner diharapkan pudar dengan sendirinya seiring berjalannya waktu.

### Daftar Pustaka

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, dan Bryan S. Turner. *The Penguin Dictionary of Sociology*. London: The Penguin Group, 2006.
- Arid, 'Ali Hasan al-, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- Barton, Greg. J. "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 2 Number 3, 1995: 1-75.

- Dhahabi, Muhammad Husain al-. *‘Ilm al-Tafsir*. Kairo: Dar al-Ma’arif, t.t.
- Hanafi, Hasan. *al-Dīn wa al-Thaurah fī Miṣr 1952-1981*. Kairo: Maktabah Madbuli, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- Hanks, Patrick (ed.). *Collins Concise Dictionary*. Glasgow: William Collins Sons & Co.Ltd., 1989.
- Husaini, Adian. *Nurcholish Madjid: Kontroversi Kematian dan Pemikirannya*. Jakarta: Khairul Bayan Press, 2005.
- Ibn Manzur. *Lisān al-‘Arab*, vol. 5. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Johns, Anthony H. and Abdullah Saeed. “Nurcholish Madjid and The Interpretation of the Qur’an: Religious Pluralism and Tolerance,” dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*. Oxford: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, London, 2004.
- Madjid, Nurcholish, “Interpreting the Qur’anic Principle of Religious Pluralism,” dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to The Qur’an in Contemporary Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Masalah Ta’wil sebagai Metodologi Penafsiran Alquran,” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy Munawar-Rachman. Jakarta: Paramadina, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Dialog Ramadhan Bersama Cak Nur*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.

- \_\_\_\_\_. *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Muhammad, Afif. “Pengantar,” dalam Supiana dan M. Karman, *Ulumul Alquran*. Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Munawar-Rachman, Budhy (penyunting), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid, Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Jakarta: Mizan, 2006. Jilid 1—4.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.
- Qattan, Manna’ Khalil. *Mabāḥith fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Riyad: Manshurat al-‘Aṣr al-Hadīth, t.t.
- Qoyim, Ibnu (ed.), *Religi Lokal & Pandangan Hidup*. Jakarta: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan [PMB]-LIPI, 2004.
- Rasyid, Daud. *Pembaruan Islam & Orientalisme dalam Sorotan*. Bandung: Syaamil, 2006.
- Sabt, Khalid ibn ‘Uthman al-. *Qawā’id al-Tafsīr: Jam‘an wa Dirāsah*. Kairo: Dar Ibn ‘Affan, 1995. Jilid I.
- Toha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis*. Jakarta: Perspektif, 2005.
- Wahyudi, Yudian, “The Slogan ‘Back to the Qur’an and the Sunna’: A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri, and Nurcholish Madjid,” *Disertasi The Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Canada*, 2002.
- Woodward, Mark R., “Pendahuluan,” dalam *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia*, ed. Mark R. Woodward. Bandung: Mizan, 1998.
- Zarqani, Abd al-Azīm al-. *Manāhil al-‘Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.