

REVOLUSI AL-QU'RAN JAMÂL AL-BANNÂ SEBAGAI ARAH BARU METODOLOGI STUDI ISLAM

Mukhammad Zamzami

Universita Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya
zamzami81@yahoo.com

Abstract: Ontologically, Gamal al-Banna viewed that interpretation is the process to understand the Koran. Therefore he did the deconstruction of classical commentaries domination which is loaded with influences of the political uproar in the past Middle East. From such a deconstruction, he went to the reconstruction of the Koran within the concept of *Tatwîr al-Qur'ân*. There is a dimension of art that must be understood from the essence of Koran and should be permeated by all Muslims. For him, the Koran is an art book, and its largest or greatest miracle is language as a tool to understand the art found within it. The secret miracle rises from the musical reading of the Koran which could be a psychological approach, just by listening the reading. Through this stage of irfani, the Koran could be the media of human civilization revolution. In his concept, Gamal didn't assert one method or restrict to a current science or method. He refused if one current method has a warranty as the only way to find the truth, because the Koran itself should not be restricted.

Keywords: *Tatwîr al-Qur'ân*, deconstruction, religious humanism.

Pendahuluan

Lazimnya sebuah karya, ia selalu diawali oleh sebuah kegelisahan akademis. Begitu juga dengan gagasan pembaruan yang diwacanakan di Arab pada masa kontemporer sebagai reformulasi terhadap pemikiran di era modern.¹ Jika Ḥasan Ḥanafî mengusung ide *al-Turâth wa al-Tajdîd*

¹Qusṭanṭîn Zurayq menandai abad kontemporer dengan kekalahan Islam atas Israel pada 1967, pemikiran Islam saat itu mengalami fase kronis untuk sekali lagi harus

(Tradisi dan Pembaruan), M. ‘Abid al-Jâbirî dengan *Naqd al-‘Aql al-‘Arabî* (Kritik Nalar Arab), atau Muḥammad Arkoun dengan *Naqd al-‘Aql al-Islâmî* (Kritik Nalar Islam), maka Jamâl al-Bannâ hadir dengan *Da‘wah al-Ihyâ’ al-Islâmî* (Dakwah Revivalisme Islam). Senada dengan pemikir lain, dalam rumusan pembaruannya Jamâl juga mencanangkan cara pandang baru terhadap pemikiran keagamaan umat Islam.

Bagi Jamâl, untuk merealisasikan gagasannya, Revivalisme Islam ini harus merekonstruksi ulang tiga sistem pengetahuan Islam yakni tafsir, hadis, dan fikih. Hal itu terlihat jelas dari tiga sumber referensi pemikirannya, al-Qur’an, sunnah, dan hikmah yang kemudian berevolusi menjadi pemikiran progresif dalam tatanan praktis, yakni hukum Islam.

Artikel ini berusaha mendekati salah satu gagasan dari Revivalisme Islam Jamâl al-Bannâ, yakni tentang al-Qur’an: bagaimana metodologi serta paradigma “tafsir baru”-nya serta sejauh mana hasil ijtihadnya ini dapat berkorespondensi dengan dunia kekinian. Setidaknya, dari pemikirannya ini ia mampu memberikan alternatif metodologi studi al-Qur’an di era kontemporer ini.

Biografi Jamâl al-Bannâ

Nama asli Jamâl al-Bannâ adalah Aḥmad Jamâl al-Dîn. Ia lahir pada tanggal 15 Desember 1920 di Maḥmûdiyah, sebuah desa yang terletak di propinsi Bukhayrah, sekitar 50 kilometer dari kota wisata Alexandria, Mesir. Pemikir yang kini berumur 91 tahun ini merupakan anak laki-laki terakhir dari delapan bersaudara keluarga al-Bannâ.² Kakaknya yang tertua adalah pendiri organisasi al-Ikhwân al-Muslimûn, Ḥasan al-Bannâ. Ayahnya bernama Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥmân b. Muḥammad al-Bannâ al-Sâ‘atî, atau yang biasa dipanggil Shaykh al-Bannâ.³ Ibunya bernama Umm Sa‘ad Ṣaqar.⁴ Konon, orang tuanya

melakukan “kritik diri” terhadap kegagalan mereka mengatasi krisis akut tidak hanya pada wilayah pemikiran keagamaan, namun juga ketidaksepakatan para pembaharu terhadap format atau sistem kenegaraan.

²Urutan dari saudara Jamâl adalah Ḥasan, ‘Abd al-Raḥmân, Fâṭimah, Muḥammad, ‘Abd al-Bâsiṭ, Zaynab, Aḥmad Jamâl al-Dîn, dan Fawziyah. Jamâl al-Bannâ, *Khiṭâbât Ḥasan al-Bannâ al-Shâh ilâ Abîh* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1990), 22.

³Ayahnya adalah pengarang ensiklopedi hadis yang diberi judul *al-Fath al-Rayyân fî Tartîb al-Musnad al-Imâm Aḥmad b. Ḥanbal al-Shaybânî* sebanyak 24 volume; sebuah karya dan

memberikan nama Aḥmad Jamâl al-Dîn, agar kelak setelah besar anaknya menjadi sosok revolusioner dalam usaha pembaruan Islam seperti Jamâl al-Dîn al-Afghânî.⁵ Bahkan, tidak jarang ayahnya memanggil Jamâl dengan nama al-Afghânî. Hal itu pula yang mengilhami Jamâl untuk bisa melakukan pembaruan keagamaan seperti yang sudah pernah dilakukan oleh Jamâl al-Dîn al-Afghânî.⁶

Karir politik-intelektual Jamâl al-Bannâ dimulai ketika ia mendirikan *Ḥizb al-'Amal al-Waṭanî al-Ijtimâ'î* (Partai Buruh Nasionalis-Sosialis) pada 1946. Partai yang dipimpinnnya ini didominasi oleh pemuda dan buruh. Ia dan para anggota partai aktif menyebarkan selebaran yang menuntut hak dan nasib kaum buruh. Namun, iklim politik yang tidak kondusif membuat Jamâl sering berurusan dengan pemerintah. Gerakannya semakin dipersempit yang akhirnya partai itupun dibubarkannya. Ia sempat ditawarkan oleh kakaknya menjadi anggota *al-Ikhwân al-Muslimûn* namun ia menolaknya.⁷ Walaupun perhatiannya terhadap nasib buruh masih menjadi prioritas, namun semenjak *sweeping* pemerintah yang anarkis terhadap aktivitas politiknya, ia memutuskan untuk berdakwah lewat buku. Inilah momen yang menandai perjalanan hidupnya sebagai penulis yang produktif.

komentar terhadap *Musnad* karya Imam Aḥmad b. Ḥanbal. Kitab yang diselesaikan selama kurun waktu 35 tahun itu diterbitkan pertama kali pada tahun 1353 H. Selain karya tersebut, Aḥmad al-Bannâ juga mempunyai karya lain seperti *Jâmi' Asânîd al-Imâm Abî Ḥanîfah* dan *Ittihâf Abl al-Sunnah al-Bararab bi Zubdat Ahâdith Uṣûl al-'Ashrah*. Gamal el-Banna, "A Life of Islamic Call: A Scholar Who Dedicates His Life to His Vision of Islamic Renaissance", wawancara oleh Sahar El-Bahr dalam www.weekly.ahram.org.eg/issue no. 941/2-8 April 2009/ diakses tgl 14-07-2010.

⁴al-Bannâ, *Khitâbât Ḥasan al-Bannâ*, 17.

⁵Jamâl al-Bannâ, *Man Huwa Jamâl al-Bannâ wa Mâ Hiya Da'wat al-Ihyâ'* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2009), 11.

⁶Gamal el-Banna, "A Life of Islamic Call"/diakses tgl 14-07-2010.

⁷Dikisahkan Ketika Jamâl ditangkap oleh pemerintah Mesir karena selebaran mengenai perlawanan terhadap koloni Inggris di Alexanderia, Ḥasan al-Bannâ mengirim utusannya ke polisi untuk membebaskannya. Kemudian Ḥasan mengatakan kepada Jamâl "Kamu bekerja pada "lahan kosong", banyak hambatan, sedangkan kita (al-Ikhwân al-Muslimûn) mempunyai kebun yang memiliki banyak "pohon subur" yang setiap saat bisa dipetik hasilnya". Seketika itu Jamâl menjawab bahwa "buah-buahan" milik al-Ikhwân al-Muslimûn sama sekali tidak menarik minatnya. Gamal el-Banna, "A Life of Islamic Call", diakses 14-07-2010.

Karya awal yang menandai ide-ide Jamâl adalah *Dîmuqrâtiyah Jadîdah* (Demokrasi Baru);⁸ buku yang diterbitkan pada 1946 tersebut berisi kritik terhadap semangat politik *al-Ikhwân al-Muslimûn* yang begitu membara sehingga melupakan nilai sosial. Dilanjutkan dengan *Tarshîd al-Nahḍah*⁹ (Petunjuk Kebangkitan) sebagai kritik terhadap ekspresi politik pemerintahan Mesir yang anarkis. Puncaknya ketika ia menamatkan volume ketiga dari *magnum opus*-nya yang berjudul *Nahw Fiqh Jadîd* (Manifesto Fikih Baru) tahun 2000. Di situlah ia menggagas konsep pembaruannya yang ia namai dengan Dakwah Revivalisme Islam (*Da'wah al Ihyâ' al Islâmî*); di mana salah satu isu yang diangkat adalah metodologi studi al-Qur'an. Ada beberapa karyanya yang mengupas problematika ini, antara lain: *al-Aṣlâni al-'Azîmâni: al-Kitâb wa al-Sunnah* (Ru'yah Jadîdah) (1982), *al-Awdah ilâ al-Qur'ân* (1984), *al-Hukm bi al-Qur'ân wa Qaḍîyat Taṭbîq al-Sharî'ah* (1986), *Nahw Fiqh Jadîd: Munṭaliqât wa Mafâhim, Fahm al-Khiṭâb al-Qur'ânî* (1995), *Taṭwîr al-Qur'ân* (2001), *Tafsîr al-Qur'ân al Karîm bayn al-Quddâmâ' wa al Muḥaddithîn* (2003); *Tafnîd Da'wâ Hadd al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm* (2004), *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manzûmat al-Ma'rifah al-Islâmîyah* (2005).

⁸Buku yang pertama kalinya diterbitkan pada tahun 1946 tersebut tidak memakai nama asli Jamâl al-Bannâ, akan tetapi memakai nama Aḥmad Jamâl al-Dîn. Namun, pada cetakan berikutnya nama tersebut akhirnya diganti dengan nama populernya, Jamâl al-Bannâ.

⁹Buku tersebut mengulas peristiwa 23 Juli 1952 yang dikenal sebagai “Revolusi 23 Juli”. Jamâl menulis dalam buku tersebut bahwa peristiwa Revolusi 23 Juli sesungguhnya bukan “revolusi masyarakat” (*thawrah sha'biyah*) akan tetapi “kudeta militer” (*inqilâb 'askarî*). Pendapat ini memancing kemarahan perwira-perwira militer saat itu. Polisi menyerbu percetakan dan memaksa Jamâl berhenti menulis. Menurut Jamâl, seandainya saat itu ia memiliki uang LE 6, ia akan mengangkat persoalan tersebut ke pengadilan. Sayangnya, biaya percetakan buku telah mengosongkan isi dompetnya. Peristiwa tersebut tetap menjadi misteri, hingga akhirnya Majalah *al Qâbirah* edisi XVIII (15 Agustus 2000) mengulas kejadian bersejarah itu. Lihat Jamâl al-Bannâ, “Kata Pengantar” dalam *Tarshîd al-Nahḍah; Dirâsah Tanjîhiyah li al Inqilâb al 'Askarî wa Naḍrah 'Abra al Mustaqbal al Miṣrî* (Kairo: Dâr al-Fikr al Islâmî, 2010), 4. Bandingkan dengan Jamâl al Bannâ, al Ḥizb al Dîmuqrâṭî al Ishtirâkî al Islâmî huwa al Ḥall 1-3” dalam www.ahewar.org/debat/20 Desember 2010/diakses 22 November 2011.

Al-Qur'an sebagai Kitab Mukjizat

al-Qur'an merupakan mukjizat Islam dan menjadi media untuk mendapatkan hidayah. Menurut Jamâl, hal ini harus dipahami sebagai kunci dalam memahami eksistensi al-Qur'an. Selama al-Qur'an menjadi pegangan umat Islam, sudah semestinya ia memenuhi standar maupun unsur mukjizat, sebuah kekuatan khusus yang akan memberikan kebenaran al-Qur'an sebagai esensi keimanan di setiap masa. Ini berarti setiap masa, bahkan tempat sekalipun, mempunyai hak yang sama untuk tidak memonopoli keistimewaan al-Qur'an dalam memberikan petunjuk.¹⁰

Setiap model dakwah dalam Islam selalu mengusung spirit bahwa al-Qur'an merupakan sumber utama, seperti slogan yang diungkapkan oleh gerakan *al-Ikhwân al-Muslimîn*, *al-Qur'an dustûrunâ* (al-Qur'an adalah undang-undang kita). Demikian halnya dengan pembaruan revivalisme Jamâl al Bannâ yang menempatkan al-Qur'an sebagai kerangka utamanya. Perbedaan keduanya adalah: model pertama memahami al-Qur'an melalui kitab-kitab tafsir klasik seperti Tafsîr al-Ṭabarî, al-Qurṭubî, Ibn Kathîr, dan al-Râzî, sedangkan gagasan revivalisme Jamâl al-Bannâ menolak tafsir klasik untuk memahami al-Qur'an dengan alasan bahwa tafsir adalah produk masanya.¹¹ Bagi Jamâl, produk tafsir klasik tersebut banyak dicemari oleh riwayat hadis-hadis *mawḍû'*, konservatisme sebagai *worldview*, maupun penyusupan cerita-cerita *isrâ'iliyât*. Di samping itu, konstruksi intelektual setiap mufasir banyak berkontribusi dalam memproduksi penafsiran. Misalnya al-Zamakhsharî yang berpaham Mu'tazilah-Linguistis (*mu'taziliyyan lughawîyan*) memberikan tafsir atas ideologi Mu'tazilahnya, sama halnya dengan penafsir *salafî* seperti Ibn Kathîr dan al-Ṭabarî yang memberikan kontribusi tafsirnya atas dasar periwayatan, penggunaan dalil-dalil *naqlî*, dan lain-lain.¹²

Dalam memahami al-Qur'an sebagai kitab mukjizat, Jamâl al-Bannâ tidak berpijak kepada tafsir-tafsir klasik. Menurutnya, khazanah tafsir tersebut menjadi penghalang bagi kaum muslim dalam memahami makna yang dikehendaki al-Qur'an. Dalam bukunya, *Mâ Ba'd al-Ikhwân*

¹⁰Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm kamâ Tuqaddimub Da'wat al-Ihyâ' al-Islamî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004), 59.

¹¹Jamâl al-Bannâ, *Mâ Ba'd al-Ikhwân al-Muslimîn* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996), 129.

¹²Ibid., 126.

al-Muslimîn, Jamâl al-Bannâ menyampaikan beberapa kritik terhadap tafsir al-Qur'an. *Pertama*, semua tafsir hanya dijadikan justifikasi terhadap wahyu Tuhan, baik secara riwayat maupun maknawi, dari yang lebih rendah ke yang lebih tinggi, dari yang bersifat kemungkinan kepada yang bersifat meyakinkan. Sudah pasti, menurut Jamâl, bahwa sebuah tafsir mengurangi makna teks yang sebenarnya.

Kedua, satu-satunya penafsiran al-Qur'an yang tidak mungkin salah adalah tafsir al-Qur'an itu sendiri, yakni ayat al-Qur'an yang menafsirkan ayat yang lain.¹³ Dengan kata lain, satu ayat mungkin tidak secara rinci menjelaskan tentang sebuah permasalahan, kemudian ada ayat lain yang menjelaskannya. Makna seperti ini terkadang tampak nyata pada suatu masa tertentu, namun terlihat samar pada masa yang lain. Konteks sebuah tafsir adalah penafsir itu sendiri. Maka, tidak berlebihan jika ada yang mengasumsikan bahwa tafsir yang tidak menelaah pra dan pasca suatu ayat tidak dapat diterima. Penafsiran suatu ayat harus sesuai dengan konteksnya, dan semua itu terdapat dalam diri al-Qur'an sendiri. Ia tidak membutuhkan tafsir luar.¹⁴

Ketiga, pada dasarnya al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk kepada manusia, untuk menerangi manusia dari kegelapan menuju kegemerlapan. Inilah yang telah dilakukan al-Qur'an dengan caranya sendiri (pendekatan seni dan psikis). Setelah itu, al-Qur'an mengalirkan nilai-nilai universalnya. Dalam konteks ini, al-Qur'an tidak jauh berbeda dengan mukjizat-mukjizat yang lain. Dia seperti matahari yang bersinar, lautan yang bergelombang, dan bulan yang terang. Hingga al-Qur'an mampu mempengaruhi jiwa seseorang.

Al-Qur'an berhasil menciptakan jiwa-jiwa yang beriman di masa Nabi. Pada masa itu, tidak ada tafsir maupun penjelasan. Namun demikian, para sahabat mampu menciptakan iklim yang progresif serta peradaban yang luhur dan meninggalkan dunia tanpa melakukan seperti yang dilakukan oleh para mufasir.¹⁵

¹³Jamâl al-Bannâ, *Hâ Huwa Dhâ al-Barnâmiġ al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1991), 17.

¹⁴Jamâl al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manzûmat al-Ma'rîfab al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005), 228.

¹⁵Jamâl al-Bannâ, *Mâ Ba'd*, 127-128.

Pendekatan Seni dalam al-Qur'an

Sebagian ulama berpendapat bahwa agama, terutama Islam, bertentangan dengan seni. Namun, bagi Jamâl, seni adalah sarana interaksi dengan hati dan yang berkaitan dengannya, seperti perasaan, cinta, dan keadilan. Seni membuka diri dengan kebaikan dan menjauhi keburukan. Seni juga dapat membedakan antara kebaikan dari sebuah perbuatan baik. Begitu juga sebaliknya. Inilah yang menjadi poros agama-agama.¹⁶

Apabila seni adalah pintu masuk menuju ke sana, sementara poros agama juga di sana, maka jelaslah bahwa di antara agama dan seni terjalin hubungan yang erat. Bagi Jamâl, seni adalah pintu masuk dan sebuah alat dalam agama. Dengan demikian, seni juga bisa hadir dalam ritual agama.

Pertentangan yang muncul disebabkan asumsi yang melihat seni sebagai sesuatu yang lahir dari hawa nafsu dan dilakukan untuk kepentingan seni semata. Sementara seni yang digunakan al-Qur'an adalah seni untuk mereformasi dan memperbaiki keadaan manusia. Untuk merealisasikan hal itu, seni tentu tidak bisa dilepaskan, karena tidak mungkin memperbaiki jiwa dan hati seseorang tanpa melalui jalur seni.¹⁷ Bahkan, panca indra pun bisa tunduk olehnya. Seperti yang tertuang dalam QS. al-Zumar [39]: 23,¹⁸ *Allâh nazzal ahsan al-ḥadîth kitâban mutashâbihan mathânî taqsha'irr minh julûd al-ladhîna yakhsbawn rabbahum thumma talîn julûdubum wa qulûbubum ilâ dhiker allâh dhâlik hudâ allâh yabdî bih man yashâ' wa man yuḍlil allâh famâ labu min hâd* (Allah telah menurunkan Perkataan yang paling baik (yaitu) al-Quran yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. dan Barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tak ada baginya seorang pemimpin pun).¹⁹

¹⁶Jamâl al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd: Munṭaliqât wa Mafâhîm, Fahm al-Khiṭâb al-Qur'ânî*. Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996), 154.

¹⁷Ibid.

¹⁸Jamâl al-Bannâ, *al-Awḍâḥ ilâ al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008), 48. Lihat juga al-Qur'ân, 39 (al-Zumar): 83.

¹⁹Departemen Agama RI, *al-Qur'ân dan Terjemahannya* (Semarang: Toha Putra, 1998), 924.

Rasulullah juga menyatakan bahwa hati dapat memperbaiki dan merusak jiwa seseorang; *Inna fî al-jasad mudghab idhâ ṣalahat ṣalah al-jasad kullub wa idhâ fasadat fasad al-jasad kullub alâ wa hiya al-qalb* (Sesungguhnya dalam jiwa seseorang terdapat segumpal daging. Bila daging itu baik, seluruh jiwa akan baik. Bila tidak, seluruh jiwa akan rusak. Itulah hati).²⁰

Dari sini, Jamâl menegaskan bahwa pemahaman kaum salaf yang keliru terhadap al-Qur'an adalah pemikiran bahwa al-Qur'an merupakan kitab sastra, sehingga penafsiran yang dihasilkan berkuat kepada *al-i'jâz al-bayânî*. Baginya, al-Qur'an adalah kitab seni terbesar dan kemukjizatan terbesarnya adalah penggunaan bahasa sebagai alat untuk memahami seni yang terdapat dalam al-Qur'an. Rahasia kemukjizatan (pembacaan) musikal yang dimunculkan dari al-Qur'an bisa menjadi pendekatan psikologis, hanya dengan mendengar bacaan al-Qur'an ini adalah karakteristik seni. Hanya dengan mendengarkan seseorang bisa tercuci otaknya, seperti penikmat musik di Barat yang tercuci otaknya ketika mendengarkan Beethoven atau opera-opera musikal. Hal ini juga ditegaskan dalam QS. al-Ḥaṣhr [59]: 21;²¹ *Law anzalnâ hâdbâ al-qur'ân 'alâ jabal lara'aytab kbâshî'an mutaşaddî'an min kbashyat allâh wa tika al-amthâl nadribubâ li al-nâs la'allahum yatafakkarûn*²² (Kalau sekiranya Kami turunkan al-Qur'an ini kepada sebuah gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah disebabkan ketakutannya kepada Allah. Dan perumpamaan-perumpamaan itu Kami buat untuk manusia supaya mereka berfikir).²³

Untuk membumikan nilai seninya, al-Qur'an menggunakan pendekatan baru dalam pengungkapan. Sebuah cara yang tidak terkenal sebelumnya. Dalam tradisi Arab, hanya ada pengungkapan *nathr* (prosa) yang kekuatannya terletak pada keserasian makna dan konteks, atau syair yang kekuatannya terletak di penyeragaman kata akhir.

al-Qur'an datang dengan pendekatan baru. Dia bukan *nathr* karena di setiap akhir kata terdapat "kunci", bukan juga syair karena dia tidak mengikuti jalur syair seperti *wazn* (aturan dalam syair arab) dan

²⁰Jamâl al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd*, Vol. 1, 154.

²¹Jamâl al-Bannâ, *Istirâtijjîyat al-Da'wab al-Islâmîyah fî Qarn 21 kamâ Tuqaddimubâ Da'wab al-Ihyâ' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000), 59.

²²Lihat juga QS. al-Isrâ' [17]: 107-108.

²³Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1121-1122.

k eseragaman kata akhir (*qawâfî*). Pendekatan yang diusung al-Qur'an tidak pernah terbayangkan oleh orang-orang Arab sebelumnya. Tidak seorang pun bisa meniru gaya-gaya bahasa dan penyampaian al-Qur'an. Oleh karenanya, benar bila dikatakan bahwa bahasa Arab adalah *nathr*, syair, dan al-Qur'an (*inna al-lughab al-'Arabiyyah nathrun, wa shi'run, wa Qur'ânun*).²⁴ Gaya penyampaian al-Qur'an ini berpengaruh besar terhadap orang-orang yang menggunakan bahasa Arab, dan pada akhirnya menjadi bagian tak terpisahkan dari susunan kalimat bahasa Arab.²⁵

Dalam konteks seni, hal pertama yang dapat dipahami manusia adalah struktur musik, sebab al-Qur'an harus disuarakan melalui pembacaan. Maka, membaca al-Qur'an yang baik membutuhkan pendengaran dan *talaqqî* (membaca di hadapan guru). Dalam al-Qur'an, terdapat kalimat-kalimat yang membutuhkan cara khusus dalam membacanya. Contohnya, dalam QS. al-Fajr, *alam tara kayfa fa'ala rabbuka bi 'âd* (Apakah kamu tidak mengetahui apa yang dilakukan Tuhanmu terhadap kaum 'Âd). Kalimat *alif-lâm-mîm* dalam ayat ini dibaca *alam*. Padahal dalam ayat lain dengan tulisan yang sama dibaca *alif-lâm-mîm* seperti yang terdapat dalam awal QS. al-Baqarah.

Oleh karena itu, menurut Jamâl, al-Qur'an pertama kali semestinya dibacakan kepada ahli al-Qur'an untuk memperbaiki dan membenarkan bacaannya. Berbeda dengan kitab-kitab yang lain, membaca al-Qur'an yang baik membutuhkan nada tinggi, rendah, panjang, pendek, dengung, dan seterusnya, yang terlebih dahulu harus diketahui oleh orang yang mau membacanya. Membacakannya kepada mereka yang ahli akan menghindarkan seseorang dari kesalahan membaca.²⁶

Terlepas dari itu semua, membaca al-Qur'an dengan cara yang keras dapat menghadirkan ketenangan tersendiri. Struktur seninya terdengar indah. Seseorang yang beriman dan berinteraksi dengan al-Qur'an, seperti seniman berinteraksi dengan nada musik atau petikan lagu. Walaupun terdapat perbedaan yang sangat besar antar keduanya.

Al-Qur'an mempunyai struktur musik tersendiri. *Tajwîd* pada titik tertentu dapat mengungkap musik al-Qur'an, karena ia adalah ilmu dan

²⁴Jamâl al-Bannâ, *al-Aṣlân al-'Aẓmân al-Qur'ân wa al-Sunnah: Ru'yab Jadîdah* (Kairo: Maṭba'ah Hisân, 1982), 20.

²⁵Jamâl al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd*, Vol. 1, 156-157.

²⁶Jamâl al-Bannâ, *al-Aṣlân al-'Aẓmân*, 15.

penadaan musik al-Qur'an yang bisa memperindah bacaan dan hiasan membaca, meski tanpa bantuan alat musik tertentu. Maka, ketika suara tertata sesuai dengan kaidah musik, dia dapat meninggalkan kesan cukup mendalam dalam jiwa.²⁷ Bahkan, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tidak satu kitab pun yang menggunakan pengaruh musik seperti al-Qur'an. Al-Qur'an memberikan kreasi musik tersendiri kepada kita. Komposisi *lafaz* dan huruf al-Qur'an seakan menjadi bel pelantun musik walaupun tanpa gitar, nada, bahkan suara.

Itulah cara-cara memperindah suara dalam bahasa dan mempunyai dampak psikologis. Kelebihan mukjizat al-Qur'an dalam suara ini dapat mempengaruhi, baik bagi orang yang memahami artinya atau tidak. Oleh karenanya, dengan mendengarkan al-Qur'an, terlepas paham atau tidak, seseorang telah tertarik.²⁸

Menurut Jamâl, berbeda dengan musik bergitar lainnya, musik al-Qur'an pada dasarnya adalah musik bahasa yang diatur oleh tata bahasa itu sendiri. Itulah "lagu yang indah".²⁹ Itulah perbedaan mendasar antara *tajwid* dan nada. *Tajwid* diatur oleh kaidah, sedangkan nada lebih bebas sesuai dengan psikologi dan pemahaman yang bersangkutan. Oleh karenanya, penadaan seseorang terhadap teks akan berbeda dengan yang lain. Nada bebas tidak bisa diterapkan dalam al-Qur'an.

Dalam konteks musik al-Qur'an, menurut Jamâl, sebenarnya al-Qur'an tidak memberikan "ruang lebih" bagi para ahli nada dan musik, karena setiap ayat dalam al-Qur'an membawa musiknya sendiri. Karena pengaruh musik ini, telinga kemudian menerima, bahkan tertarik untuk terus mendengarkannya.³⁰ Dari sini kemudian tercipta pengaruh keimanan.³¹ Tujuan sebenarnya dari musik al-Qur'an bukanlah keindahan itu sendiri, tapi penyatuan makna dengan emosi. Oleh karenanya, bagusnya suara walaupun itu penting bukan segala-galanya. Yang lebih penting adalah penyatuan suara dan makna.

²⁷Ibid., 16-17.

²⁸Jamâl al-Bannâ, *al-Awdab ilâ al-Qur'an*, 50.

²⁹Jamâl al-Bannâ, *Naḥw Fiqh Jadîd*, Vol. 1, 162.

³⁰Proses transferensi dari suara yang diterima oleh telinga mampu menjadi alat memperlancar proses hidayah. Menurut Jamâl, hal ini seperti yang tergambar dalam QS. al-Jîn [72]: 1 dan 13, QS. Al-Mâ'idah: 83. Lihat Jamâl al-Bannâ, *al-Awdab*, 48-49.

³¹Jamâl al-Bannâ, *al-Aṣlân al-'Aẓmân*, 22.

Deskripsi seni di sini tidak hanya menjadi salah satu cara al-Qur'an mempengaruhi jiwa, akan tetapi menjadi sarana satu-satunya untuk bisa memahami Allah dan hal gaib lainnya. Bahkan deskripsi seni ini dapat digunakan untuk menerangkan hal yang tampak, tapi tidak bisa diterangkan secara ilmiah dan pasti.³² Ketika al-Qur'an diharapkan menjadi petunjuk bagi manusia, menurut Jamâl, tidak mengejutkan bila deskripsi seni dijadikan salah satu jalannya untuk bisa mewujudkan semua itu. Semua tentang Allah dan hal gaib lainnya adalah sasaran dari pendekatan ini.³³

Disamping itu, karena tujuan al-Qur'an adalah memperbaiki manusia, maka memperbaiki tersebut harus melalui pendekatan psikis dan nurani sebagai penyempurna dari pendekatan awal melalui jalur musik dan seni. Substansi dua pendekatan di atas mengarah kepada jiwa.³⁴

Yang perlu ditegaskan adalah, al-Qur'an tidak berhenti sampai di sini (pendekatan rasa). Ia juga menggunakan pendekatan rasional yang mungkin tidak pernah dilakukan oleh kitab-kitab lain. Contoh-contoh yang telah disampaikan adalah buktinya. al-Qur'an menggunakan sesuatu yang fitrah dan rasional.

al-Qur'an menggunakan pendekatan rasa untuk mempersiapkan jiwa hingga bisa menerima tujuan al-Qur'an, yang dapat diringkas dalam dua hal. *Pertama*, penggunaan akal dan mengimani nilai-nilai universal. Tidak ditemukan satu kitab pun, seperti al-Qur'an, yang mendorong pembacanya untuk berkeliling dunia guna mengetahui dan mempelajari peninggalan orang-orang terdahulu.³⁵ Dengan begitu, mereka dapat mengetahui keagungan Allah dan menemukan hikmah-hikmah yang tersimpan. Al-Qur'an menganjurkan agar manusia menggunakan akal pikirannya. Dalam kitabnya yang berjudul *al-Andah ilâ al-Qur'ân*, untuk mendukung argumentasinya, Jamâl banyak mengutip potongan-potongan

³²Jamâl al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd*, Vol. I, 172.

³³Lihat QS. al-Nûr: 35-41. Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 66.

³⁴Adapun contoh pendekatan psikis bisa ditelusuri QS. al-Mu'minûn [23]: 37-38, QS. Sabâ' [34]: 3, QS. al-Taghâbun [64]: 7, QS. Qâf [50]: 39-40, QS. al-Baqarah [2]: 204-205, QS. Âl 'Imrân [3]: 75, QS. al-Qiyâmah [75]: 33, QS. al-Ṭûr [52]: 35, QS. al-Anbiyâ' [21]: 23, QS. al-Mu'minûn [23]: 90, QS. Yûnus [10]: 79.

³⁵Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 67

ayat al-Qur'an seperti QS. al-Baqarah [2]: 73 dan 242, "*la'allakum ta'qilûn*" (agar supaya engkau berpikir), QS. al-Baqarah [2]: 219, "*la'allakum tatafakkarûn*" (agar supaya engkau berpikir), QS. al-An'âm [6]: 50, "*afalâ tatafakkarûn*" (apakah engkau tidak berpikir), dan lain sebagainya.³⁶ Dalam ayat lain, Allah juga menjelaskan penyebutan orang-orang yang berakal dengan *ûlû al-albâb*. Hal ini seperti yang tertuang dalam QS. al-Baqarah [2]: 179 dan 269, QS. Ali 'Imrân [3]: 7.³⁷

Adapun sasaran kedua dari tujuan al-Qur'an adalah beriman kepada nilai-nilai universal, seperti kebaikan, cinta-kasih, kebebasan, keadilan, kebenaran, kehormatan, dan semua hal yang menjauhkan seorang muslim dari kejelekan, kezaliman, egoisme, dan mengikuti hawa nafsu.³⁸

Rasionalisasi al-Qur'an yang sedang dibangun oleh Jamâl al-Bannâ ini sebenarnya tidak membatasi kepada sebuah metode tertentu dalam "membaca" al-Qur'an. Karena baginya, al-Qur'an sebagai media revolusi peradaban manusia yang berkeimanan tidak akan membatasi satu metode tertentu untuk menafsirkan al-Qur'an. Namun, Jamâl menolak jika satu metode tertentu mempunyai garansi sebagai satu-satunya cara menemukan kebenaran. "Apa saja boleh" dan siapapun boleh untuk menafsirkan selama hal itu secara aksiologis diorientasikan untuk memupuk kesadaran imaniah seseorang. Hal ini juga yang mendasari Jamâl al-Bannâ untuk menempatkan hikmah sebagai sumber ketiga Islam karena sifatnya yang fleksibel dalam membangun pola pikir yang otonom, humanis, dan berbasis kemaslahatan manusia. Bahwa penafsir harus menguasai ilmu-ilmu kekinian, setidaknya berbagai teori-teori, ilmu sejarah, ilmu sosiologi, ilmu ekonomi, maupun ilmu politik menjadi kerangka referensial mutlak bagi seorang penafsir dalam membaca teks al-Qur'an.³⁹

Semua itu menunjukkan adanya optimalisasi akal dan iman dalam nilai-nilai universal. Apalagi, semua itu melalui pendekatan musik dan seni. Al-Qur'an mempersiapkan jiwa untuk bisa menerimanya, dapat membumikan yang menjadi cita-cita Islam. Berakal dan beriman akan

³⁶Jamâl al-Bannâ, *al-Awdâb ilâ al-Qur'ân*, 54-55.

³⁷Ibid., 55.

³⁸Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 67.

³⁹Jamâl al-Bannâ, *al-Awdâb ilâ al-Qur'ân*, 94.

membuat seseorang bisa menerima dengan tulus, tidak tersesat oleh *khurafât* dan tidak dikalahkan oleh syahwat. Lebih jauh, nilai-nilai itu dapat tercerminkan dalam kehidupan masyarakat.

Menuju Revolusi al-Qur'an

Untuk menyempurnakan rangkaian pemikiran Jamâl al-Bannâ tentang pembacaannya terhadap al-Qur'an, ia pun mengenalkan *tatwîr al-Qur'ân* (revolusi al-Qur'an) sebagai arah baru dalam membaca al-Qur'an. Secara etimologis, *thawrah* (revolusi) dalam al-Qur'an diambil dari QS. al-Rûm [30]: 9, *wa athârû al-arḍ wa 'ammarûhâ*. Menurut Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî dalam karyanya *Mu'jam Alfâẓ al-Qur'ân*, seperti yang dikutip Jamâl al-Bannâ, mengatakan bahwa kalimat *athârû* bermakna menggerakkan dan mengolah bumi (tanah) untuk bercocok tanam, mengeluarkan barang tambang atau memompa air.

Dalam sebuah hadis terdapat sebuah ungkapan *thawwirû al-Qur'ân* dan *athârû al-Qur'ân*.⁴⁰ Dalam menafsirkan hadis tersebut, Muḥammad Ṭâhir al-Ṣiddîqî al-Fatânî dalam kitabnya, *Majma' Bihâr al-Anwâr fî Gharâib al-Tanzîl wa Laṭâif al-Akḥbar*, mengatakan, "Barangsiapa yang menginginkan ilmu maka galilah al-Qur'an yakni dengan memikirkan makna, tafsir dan bacaannya. Karena di dalam al-Qur'an terdapat ilmu orang klasik (*awwalîn*) dan orang modern (*âkhirîn*). Serta mengambil faedah di dalamnya".⁴¹

Adapun pemilihan kosakata *tathwîr* sebagai ganti dari tafsir karena Jamâl beranggapan bahwa Islam dan al-Qur'an diturunkan dalam rangka merevolusi tatanan kehidupan Arab-Jâhiliyah. Sama halnya dengan diturunkannya agama-agama samawi. Dalam kitab *Tathwîr al-Qur'ân*, Jamâl al-Bannâ menegaskan bahwa agama-agama pada dasarnya merupakan revolusi terhadap konstruk masyarakat saat itu. Apa yang terjadi pada Banî Isrâ'îl ketika Nabi Mûsâ berdakwah dan membebaskannya dari tanah Mesir menuju daerah yang bebas? Siapa

⁴⁰Menurut Jamâl al-Bannâ, walaupun *sanad* hadis ini terbilang lemah, akan tetapi baginya, maknanya sangat indah karena mampu mendekatkan Jamâl dari perkataan Rasulullah. Lihat Jamâl al-Bannâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm mâ bayn al-Quddâmâ' wa al-Muḥaddithîn* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008), 248.

⁴¹Jamâl al-Bannâ, *Tathwîr al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000), 96.

yang mampu menghadapi Raja Fir'aun yang kejam dan mampu menghentikan kekejaman tersebut? Jawabannya adalah kekuatan agama.

Sama halnya revolusi Islam di tengah-tengah masyarakat Baduwi Arab dan di tengah kabilah-kabilah penyembah berhala. Kemunculan Muhammad memiliki misi suci untuk menyatukan kabilah-kabilah tersebut dan merestorasi ritual-ritual yang menyimpang ke dalam koridor yang berbasis al-Qur'an dan keadilan.⁴²

Selain merujuk kepada eksistensi agama-agama sebagai bagian dari sebuah revolusi, Jamâl juga mengindikasikan perubahan revolusioner yang terjadi pada peradaban Yunani dan Eropa modern. Dengan mengusung kemerdekaan akal, pembebasan dari taklid dan otoritas gereja, mereka sampai kepada kemajuan peradaban. Oleh karena itu, revolusi ini diharapkan mampu mendatangkan pemahaman yang baik terhadap al-Qur'an dan sampai kepada kerahasiaan dan kedalaman nilai-nilai al-Qur'an.⁴³

Revolusi yang dikehendaki Jamâl al-Bannâ bukan seperti revolusi Perancis yang menegasikan sistem perundang-undangan. Revolusi al-Qur'an adalah revolusi di bawah aturan-aturan shari'ah dengan tujuan mencapai kemuliaan manusia. Namun, revolusi tersebut tidak bisa diaplikasikan pada tatanan sosial kemasyarakatan, ekonomi, dan politik, sebelum keimanan yang berbasis kebebasan dan keadilan terwujud.⁴⁴

Kebutuhan terhadap revolusi menjadi sebuah kelaziman jika ditemui bentuk-bentuk penyimpangan dalam hubungan sosial kemasyarakatan yang bersifat akut, sebab tidak mungkin melakukan perbaikan secara parsial. Bagi Jamâl, hal itu tidak menjadi prasyarat mutlak mengingat sebuah masyarakat (negara) bisa dihindangi kemunduran jika tidak segera dilakukan sebuah revolusi.⁴⁵ Meski demikian, menurut Jamâl, ide revolusi adalah sebuah gerakan yang dilaksanakan berdasarkan teori, mempunyai tujuan perubahan, dan bisa dipraktikkan oleh masyarakat.⁴⁶

⁴²Jamâl al-Bannâ, *Tafsîr al-Qur'ân*, 249-250.

⁴³Ibid., 249.

⁴⁴Jamâl al-Bannâ, *Tathwîr al-Qur'ân*, 9.

⁴⁵Ibid., 7.

⁴⁶Ibid., 5.

Terdapat dua tolok ukur revolusi dalam Islam. *Pertama*, nalar revolusi yang bersumber dari al-Qur'an. Sebagai contoh, revolusi kalimat yang tertuang dalam slogan Islam *Lâ Ilâha illâ al-Allâh*⁴⁷ (tiada Tuhan selain Allah) adalah upaya al-Qur'an dalam mendekonstruksi pola keberagaman masyarakat Jâhiliyah. Ia meliputi dua masa yang saling bertentangan. Masa awal, di mana Tuhan dikenal sebagai wujud yang banyak yang dipercayai oleh masyarakat Jâhiliyah, didestruksi menjadi sebuah kepercayaan tunggal terhadap Tuhan Yang Esa, Allah yang selalu mengilhami nilai-nilai kebaikan, kebebasan, persamaan, persaudaraan sesama manusia, serta menunjukkan manusia dari zaman kegelapan menuju kecemerlangan.⁴⁸

Kedua, potret keteladanan Rasulullah dalam memimpin umat Islam. Hal ini bisa ditelaah dalam dakwah revolusioner Nabi Muḥammad yang tanpa kekerasan, paksaan, dan berorientasi kekuasaan ataupun pangkat. Prinsip dakwah tersebut dikembangkan melalui proses kesadaran iman individu terhadap ajakan Nabi. Walaupun tidak mendapatkan respon dari masyarakat, sebagai petunjuk Allah, Nabi tetap bersabar, *iṣbir li amr rabbî ḥattâ yaḥkum Allâh baynî wa baynakum* (bersabarlah terhadap perintah Tuhan-Mu sampai Allah menghakimi antara aku dan kalian semua).⁴⁹

Di antara ide-ide revolusioner yang termaktub dalam al-Qur'an adalah penolakan Islam terhadap minuman keras dan menggantinya dengan majlis zikir, ilmu, serta perbuatan baik. Demikian halnya dengan usaha Islam dalam memenuhi hak-hak budak dan perempuan. Ayat *fa immâ mannâ ba'd wa immâ fidâ'an* adalah salah satu solusi Islam untuk membebaskan budak. Islam juga memberikan persamaan hak perempuan, larangan membunuh bayi perempuan, dan membentuk pola kehidupan *sakinah* dan *mawaddah* dalam pola hubungan suami-istri.⁵⁰

⁴⁷Doktrin ini menunjukkan bentuk pluralitas *Ilâh* yang memang harus dipilih oleh seluruh manusia. Inilah doktrin yang paling masuk akal untuk menghindari kemusyrikan dalam bertauhid. Di samping itu, pluralitas adalah bagian dari kehendak Allah dan Ia menciptakan berbagai variabelnya agar pluralitas tidak mengalami benturan. Oleh karena itu, tauhid murni adalah meyakini bahwa keesaan hanya milik Allah dan pluralisme adalah prinsip dasar masyarakat. Lihat Jamâl al-Bannâ, "Muqaddimah" dalam *al-Ta'addudîyah fî al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2001), 4.

⁴⁸Jamâl al-Bannâ, *Tathwir al-Qur'an*, 26.

⁴⁹Ibid., 17.

⁵⁰Ibid., 25.

Di samping itu, ide revolusioner al-Qur'an juga bertujuan menyadarkan masyarakat Jâhiliyah atas sesuatu yang selama ini tidak diketahui dan disadari, yakni bahwa Allah menjadikan manusia sangat mulia dan menjadikannya sebagai pemimpin di dunia, memberinya pengetahuan tentang nama-nama, memerintahkan malaikat bersujud kepadanya, serta memberikan bumi dan segala isinya sebagai fasilitas. Dengan begitu, manusia diberikan kepercayaan dan amanah yang mana langit dan bumi tidak sanggup mengembannya.⁵¹

Artinya, Allah menghendaki perubahan atas apa yang sudah menjadi kepercayaan (agama) nenek moyang masyarakat Jâhiliyah dan mengecam manusia yang mengabaikan kemampuan berpikir. Manusia sebagai entitas yang mulia itulah yang menjadi spirit dan kandungan dalam al-Qur'an. Problem inilah yang menurut Jamâl al-Bannâ, tidak disadari oleh tafsir-tafsir yang ada serta pemahaman dari model dakwah-dakwah Islam. Oleh karena itu, sikap tersebut tak ubahnya seperti keyakinan Jâhiliyah, karena tidak menyadari eksistensi manusia seutuhnya untuk bisa mandiri dalam proses berpikir dan bertanggung jawab atas nasibnya sendiri.⁵²

Bagi Jamâl, revolusi ini adalah manifesto *kalîmat* dan keimanan, bukan dengan pedang ataupun kekuasaan.⁵³ Revolusi ini menjamin kebebasan berpikir, karena tidak ada keimanan tanpa sebuah pilihan. Tidak ada keimanan tanpa sebuah pemikiran. Oleh karena itu, revolusi Islam adalah revolusi kebebasan dan revolusi akal. Mungkin, hal ini sudah hilang semenjak era Nabi dan empat *al-Khulafâ' al-Râshidîn*.⁵⁴

Sebagai contoh dari bentuk kepemimpinan Nabi bisa dirujuk kepada proses memerdekakan Madinah (*fath Madînah*). Apa yang dilakukan Nabi hanya bermodalkan prinsip-prinsip al-Qur'an. Selanjutnya, ketika datang kesempatan untuk memerdekakan Makkah (*fath Makkah*), walaupun kedatangan Nabi dengan kekuatan prajuritnya, tetapi hal itu tidak menyebabkan pembunuhan atas ratusan atau bahkan ribuan musuh, seperti lazimnya sebuah penaklukan atas daerah atau negara tertentu. Konon, menurut sejarahwan, korban yang meninggal

⁵¹Jamâl al-Bannâ, *Istrâtîjyat al-Da'wah*, 55.

⁵²Ibid., 55.

⁵³Jamâl al-Bannâ, *Tafsîr al-Qur'an*, 248-249

⁵⁴Jamâl al-Bannâ, *Tathwîr al-Qur'an*, 111.

pada saat itu bisa dihitung dengan jari. Peperangan saat itu hanya terjadi pada siang hari. Setelah mendapatkan kemenangan, tanah Mekkah diplot sebagai tanah *muḥarramah* dan *muqaddasah*.⁵⁵ Pada tahap ini, revolusi yang dimaksud akan mendapatkan seluruh kekuatan untuk mengubah situasi dan kondisi, mampu meresolusi segala bentuk kemunduran, kezaliman, individualisme, serta kebodohan untuk sampai kepada masa yang tercerahkan, berkeadilan, penuh cinta, dan kebebasan.⁵⁶

Inilah *setting* alamiah al-Qur'an yang berusaha mengerahkan segala apa yang dimiliki manusia melalui akal, logika, serta segala hal baik. Selain itu, al-Qur'an juga berusaha mengeliminir segala bentuk kekejaman dan kerusakan, menjanjikan kemenangan dalam kehidupan dunia ini serta surga di akhirat nanti. Revolusi inilah yang diperkenalkan Nabi melalui keteladannya dalam memimpin umat Islam, seperti yang diasumsikan oleh Jamâl al-Bannâ.

Lalu bagaimana cara merevolusi al-Qur'an?. Hal itu bisa dilakukan dengan cara memikirkan substansi al-Qur'an. Sebuah penggalan ayat yang berbunyi *afalâ yatadabbarûn al-Qur'ân am 'alâ qulûb aqfâlûhâ* adalah satu dari sekian ayat yang menuntut pemahaman yang benar terhadap kata maupun kalimat, yakni dengan mengambil saripati makna sesuai dengan spirit al-Qur'an.⁵⁷

Bagi Jamâl al-Bannâ, untuk merealisasikan revolusi al-Qur'an harus terpenuhi dua hal penting. *Pertama*, menghilangkan eksploitasi makna yang diwariskan oleh ulama salaf yang berimplikasi kepada kesucian tafsir, termasuk jika penyimpangan tersebut menghalangi esensi makna al-Qur'an. *Kedua*, memenuhi pemahaman yang dikehendaki al-Qur'an agar dapat direalisasikan dalam kehidupan nyata.

Pemikiran bahwa tafsir adalah alat untuk membaca al-Qur'an harus ditolak. Menurut Jamâl, setiap produk tafsir klasik hidup pada ruang privatnya. Ini berarti, apabila gagasan pembaruan Islam masih berkuat di wilayah tersebut, walaupun dengan mengkritisi riwayat *isrâ'ilîyât* di dalamnya, maka *setting* pembaruan yang ada hanyalah upaya repetisi semata, karena belum mampu menganulir indoktrinasi secara prinsipil maupun praksis.

⁵⁵Jamâl al-Bannâ, *Tathwîr al-Qur'ân*, 83.

⁵⁶Jamâl al-Bannâ, *Tafsîr al-Qur'ân*, 248.

⁵⁷Jamâl al-Bannâ, *Tathwîr al-Qur'ân*, 96.

Secara prinsip, setiap produk tafsir adalah upaya pengguguran terhadap al-Qur'an dengan mengembangkan pendapat pribadi (*qawl bi al-ra'y*). Sedangkan pada wilayah praksis, tafsir dengan penafsiran ayat per-ayat adalah pemutusan relasi maupun kontinuitas tiap ayat al-Qur'an. Bagi Jamâl, korelasi tiap ayat dapat mewujudkan keutuhan makna, mampu menstimulasi petunjuk al-Qur'an yang dapat mempengaruhi jiwa dan hati.⁵⁸

Meski demikian, yang ditakutkan Jamâl al-Bannâ adalah aspek ideologis dalam pendekatan penafsiran dapat menjadi aral untuk menemukan objektivitas dan nilai-nilai revolusioner dalam al-Qur'an.⁵⁹ Dalam ungkapan 'Alî bin Abî Tâlib, *al-Qur'ân lâ yantiq wa huwa maktûb, wa innamâ yantiq bib al-bashar, wa huwa hammâl anjubin* (al-Qur'an tidak berbicara karena al-Qur'an tertulis, sesungguhnya manusia adalah yang membuat al-Qur'an berbicara, dan al-Qur'an mengandung berbagai perspektif). Menurut Jamâl al-Bannâ, ungkapan tersebut menjelaskan bahwa al-Qur'an mengandung satu hukum tertentu yang menguatkan atau meniadakan. Hukum yang bisa dipahami satu orang, namun tidak dipahami orang lain. Hal ini adalah bagian dari keistimewaan al-Qur'an. al-Qur'an menyimpan pluralitas makna. Bagi Jamâl, al-Qur'an tidak hendak menghentikan manusia pada satu tafsir tertentu, karena Islam diturunkan untuk semua masyarakat pada era yang berbeda-beda. al-Qur'an, dengan demikian, dapat dimanfaatkan oleh siapapun.⁶⁰

Konsep ini berusaha mendekati ayat per ayat untuk bisa sampai kepada makna yang integral (*naw' min al-mu'âyashah*). Oleh karena itu, revolusi model ini tidak harus menggunakan pisau analisis tertentu. Ia hanya didekati dengan kemampuan otak semata.⁶¹ Konstruksi ini akan selalu mencoba memasuki visi al-Qur'an. Di saat yang sama, ia harus mengeliminir metode tertentu, yang diklaim paling sah terhadap penafsiran al-Qur'an. Harapan Jamâl, pembaca al-Qur'an bisa memasuki arena al-Qur'an dengan jiwa yang bersih, layaknya seseorang yang berhaji yang memasuki Makkah al-Mukarramah dengan modal kejujuran tanpa

⁵⁸Ibid., 97.

⁵⁹Ibid., 40.

⁶⁰Jamâl al-Bannâ, *Istrâtijiyat al-Da'nab*, 57.

⁶¹Jamâl al-Bannâ, *Tafsîr al-Qur'ân*, 247.

memihak (*mutajarriid*) kepada sebuah kepentingan. Tidak ada yang terucap kecuali dengan pembacaan *talbiyah, labbayk allâhumma labbayk*.

Cara ini ditempuh dengan melakukan pembacaan ayat per ayat melalui kekuatan akal, ketundukan hati, serta usaha mengenali makna yang samar yang dijelaskan al-Qur'an melalui penggunaan ayat yang berbeda-beda, sehingga sebuah *lafaz* akan mempunyai pluralitas makna, bukan ketunggalan arti. Proses pencarian makna ini tidak bisa berhenti ketika si pembaca tidak mendapat petunjuk yang memuaskan hatinya, sebab al-Qur'an menyimpan banyak rahasia dan kedalaman makna yang barangkali tidak dapat ditemukan oleh generasi saat ini, tetapi oleh generasi sesudahnya.⁶²

Pergumulan terhadap al-Qur'an ini tidak mempunyai tujuan tertentu seperti halnya tujuan yang ingin dicapai oleh para mufasir yang mendekati al-Qur'an dengan metode tertentu. Karena, bagi Jamâl, hal itu justru mengubah atau bahkan mengganti makna hakiki al-Qur'an. Jamâl al-Bannâ meyakinkan bahwa revolusi al-Qur'an ini nantinya akan sampai kepada rahasia makna al-Qur'an.⁶³

Dengan demikian, yang harus dilakukan adalah optimalisasi akal, kontemplasi, serta menghentikan upaya mengikuti ijihad ulama klasik. Taklid terhadap ijihad klasik, bagi Jamâl, tak ubahnya menurunkan derajat manusia, seperti ungkapan al-Qur'an, *ulâik ka al-an'âm bal hum adall* (mereka seperti hewan bahkan lebih hina). Salah satu contohnya, ayat al-Qur'an tentang peperangan yang berbunyi *wa qâtilûhum*. Konteks itu berlaku ketika Islam harus *survive* menghadapi masyarakat kafir Quraysh. Akan tetapi, ketika Islam sudah tidak berperang lagi, maka perdamaian adalah hal yang sangat dianjurkan: *la yanhâkum allâh 'an al-ladhîna*.⁶⁴

Revolusi al-Qur'an diperlukan sebagai usaha mengembalikan al-Qur'an kepada potensi asalnya, yakni liberasi (pembebasan). Langkah pertama adalah menghilangkan segala misteri yang dihasilkan melalui produk tafsir-tafsir atau pemahaman-pemahaman sufistik, sehingga al-Qur'an kembali kepada potensi semula seperti al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.

⁶²Jamâl al-Bannâ, *Tafsîr al-Qur'ân*, 247.

⁶³Ibid., 247.

⁶⁴Jamâl al-Bannâ, *Istrâtijiyat al-Da'wah*, 57.

Tujuan dari revolusi tersebut adalah menghadirkan kandungan maupun nilai-nilai universal al-Qur'an. *Pertama*, iman kepada Allah sebagai pencipta dan pengatur alam semesta, peletak undang-undang yang mengatur seluruh kehidupan manusia. Keimanan ini adalah akar dari nilai-nilai kebaikan. Ia merupakan substansi hidayah yang termanifestasikan dalam bentuk cinta, kebai-kan, kebebasan, ilmu, keadilan, dan persamaan. Hal ini merupakan sarana mengenali dari perbedaan antara kesempurnaan nilai-nilai universal yang bersumber dari Allah dan nilai-nilai yang bersumber dari hukum positivis yang jauh dari objektivitas maupun kesempurnaan.

Kedua, iman kepada hari akhir sebagai hari pembalasan sebagai realisasi keadilan yang belum tercapai di dunia. Hari akhir adalah hari perhitungan. Ia merupakan hari keadilan, baik dalam proses perhitungan (*hisâb*) atau pemberian siksa secara fisik maupun maknawi. Sebagai muslim, menurut Jamâl, kita harus mempercayainya karena hari tersebut merupakan kesempurnaan keadilan.

Ketiga, iman kepada utusan Allah (Rasul), yakni dengan cara meneladani Nabi sebagai pemimpin yang mencitrakan pribadi yang jauh dari orientasi materi, pangkat, maupun tahta.

Keempat, Allah memberikan garansi keselamatan, kebebasan, persamaan di antara sesama manusia baik laki-laki maupun perempuan karena mereka tercipta dari jiwa yang satu dan menjadi pemimpin di antara mereka. Dalam QS. al-Tawbah [9]: 71, *Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'rûf, mencegah dari yang munkar, mendirikan salat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana,*⁶⁵ dijelaskan bahwa semua manusia yang melakukan kebaikan akan dirahmati oleh Allah.

Kelima, nilai-nilai kebaikan yang dijelaskan al-Qur'an pada hakikatnya akan menstimulasi proses hidayah. Ia tidak lain merupakan manifestasi visi ketuhanan dengan pemberian manusia jalan yang benar. Nilai-nilai tersebut terkadang termanifestasikan dalam konstruk individu berupa ketakwaan, sikap amanah, ataupun kejujuran. Ada kalanya eksistensi itu

⁶⁵Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 383.

termanifestasi dalam masyarakat, seperti terciptanya keadilan dalam bingkai hubungan sosial kemasyarakatan, antara hakim dan terdakwa, pelaku modal dan pekerja, laki-laki dan wanita, dan sebagainya. Atau juga nilai-nilai yang berhubungan dengan jiwa, seperti kebebasan, pengetahuan, soliditas kemasyarakatan dengan mengasosiasikan prinsip *shûrâ* dalam politik, atau zakat dalam ekonomi.⁶⁶

Nilai-nilai inilah yang menjadi tujuan dari al-Qur'an, atau yang dalam bahasa Fazlur Rahman disebut *ideal moral*. Allah berkehendak untuk mengentaskan manusia dari zaman kegelapan menuju cahaya. Allah menciptakan manusia dan jin untuk beribadah, karena sesungguhnya ibadah merupakan akar dari segala perbuatan-perbuatan yang baik.

Ada benang emas dalam konsep revolusi al-Qur'an Jamâl al-Bannâ ini. Rangkuman pembahasan dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Selama al-Qur'an menjadi mukjizat Islam, ia harus mempunyai kekuatan luar biasa untuk menciptakan perubahan dalam diri seseorang, agar berikutnya tercipta kehidupan baru yang berkeimanan.
2. Selama al-Qur'an mempunyai kekuatan seperti di atas, setumpuk tafsir yang lahir beberapa tahun setelahnya tidak mempunyai kekuatan ini. Bahkan pada titik tertentu, tafsir yang ada telah "mengotori" keumurnian isi al-Qur'an. Ia hanyalah serupa pemahaman yang dipengaruhi oleh konteks sosial dan politiknya sendiri. Di samping itu, kekuatan akal para ahli tafsir ini tentunya berbeda antara satu dengan yang lain.
3. Apabila tafsir klasik kondisinya seperti di atas, apa yang dilakukan dan diyakini para orientalis lebih buruk lagi. Kesimpulan mereka tidak dapat diterima, karena mereka menggunakan pendekatan yang salah. Para orientalis, baik yang dari Kristen maupun Yahudi, sebenarnya adalah anak dari peradaban Eropa yang paganis. Tak heran jika manusia mereka posisikan sebagai Tuhan. Keimanan mereka tidak sebagaimana yang diinginkan oleh Islam. Dan, bagi Jamâl, iman tidak akan berguna bila ia "mengasingkan" pemikiran ketuhanan.
4. Al-Qur'an mempunyai kekuatan khusus. Suatu metode atau pendekatan tidak akan mampu menafsirkan al-Qur'an secara

⁶⁶Jamâl al-Bannâ, *Tafsîr al-Qur'ân*, 254-255.

sempurna. Pendekatan kebahasaan, contohnya, tidak bisa memberikan pemahaman mendalam terhadap al-Qur'an, karena al-Qur'an mempunyai bahasa khusus, penyampaian khusus dan tidak dapat dipahami kecuali melalui konteks dan pembacaan yang berkesinambungan.

5. Bagian dari kekhususan al-Qur'an adalah lafalnya yang mengandung banyak makna. Konsekuensinya, hukum pun beragam. Hal ini wajar, mengingat beragamnya sistem yang diterapkan di berbagai ruang dan generasi. Antara yang satu dengan lainnya tidak mesti dipertentangkan. Semuanya saling melengkapi. Bagi Jamâl, setiap orang yang berpegang pada salah satu di antaranya akan mendapatkan petunjuk.
6. Al-Qur'an bertujuan menciptakan manusia baru yang berkeimanan. Sarana menuju ke sana adalah pengaruh kejiwaan melalui seni dan musik, hingga manusia siap menerima yang disampaikan al-Qur'an.

Anarkisme Metode Tafsir Jamâl al-Bannâ

Ketika tafsir ditinjau dari kerangka ontologis,⁶⁷ berarti mengadakan penyelidikan terhadap sifat dan realitas penafsiran dengan refleksi rasional serta analisis sintetis logis. Kalau ada pertanyaan tentang apa hakikat tafsir, maka hal itu bisa beragam, sesuai dengan paradigmanya, yakni padangan fundamental terhadap pokok persoalan dari objek yang dikaji (*subject matter*).⁶⁸ *Subject matter*, atau yang biasa disebut dengan objek material, tafsir adalah al-Qur'an, sedangkan objek formal adalah memberi dan memproduksi makna untuk mengungkap maksud firman Allah. Seorang penafsir sebenarnya sekadar memahami maksud firman Allah, sesuai dengan bekal keilmuan yang dimiliki dan konteks yang melingkupinya. Dengan demikian, sebenarnya penafsir mendekati

⁶⁷Menurut Jujun S. Suriasumantri, wilayah ontologis mempertanyakan seputar masalah apakah yang ingin diketahui ilmu? Atau dengan perkataan lain, apakah yang menjadi bidang telaah ilmu? Seberapa jauh seseorang ingin tahu, dengan perkataan lain, suatu kajian mengenai teori tentang ada. Lihat: Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi", dalam Jujun S. Suriasumantri (peny.) *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Karangan tentang Hakekat Ilmu* (Jakarta: Yayasan Obor, 1997), 5.

⁶⁸Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 1.

kebenaran melalui interpretasi teks, dan bukan penentu kebenaran itu secara mutlak.⁶⁹

Ada dua paradigma ontologis mengenai tafsir, sebagai produk dan proses. Sebagai produk – sama halnya dengan Fazlur Rahman, Naşr Hâmid Abû Zayd, Hâsan Hânafî, dan M. Arkoun – Jamâl al-Bannâ juga memandang bahwa tafsir merupakan hasil ijtihad atau interpretasi mufasir atas teks-teks al-Qur'an yang harus dipandang sebagai sesuatu yang tidak final dan harus selalu diletakkan dalam konteks di mana tafsir itu diproduksi. Sehingga tafsir sangat terbuka untuk dikritisi dan dikaji ulang, sesuai dengan tuntutan zamannya, mengingat ia lahir dalam situasi yang sarat dengan kondisi sosio-historis mufasir-nya, bahkan semangat ideologis-politis pun bisa ada di dalamnya.⁷⁰

Sedangkan tafsir dilihat sebagai proses berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'an itu berlaku universal dan bersifat *şâlih li kull zâmân wa makân*, maka al-Qur'an harus selalu dijadikan sebagai landasan moral-teologis dalam rangka menjawab problem-problem sosial keagamaan era modern-kontemporer. Ini artinya tafsir tidak boleh berhenti, melainkan harus selalu berproses seiring dan sejalan dengan tuntutan zaman.

Menurut Jamâl al-Bannâ, al-Qur'an juga harus menjadi karakter otentik bagi akidah, teori, dan praktik (realita) seorang muslim untuk melakukan revolusi dan transformasi umat berdasarkan nilai moral yang terkandung di dalamnya. Untuk itu diperlukan pengujian dan analisis terhadap tradisi dengan baik menurut al-Qur'an, sehingga seseorang dapat melanjutkan pikiran-pikiran Islami. Bahkan juga perlu disadari bahwa ilmu pengetahuan, termasuk didalamnya adalah tafsir, muncul agar memungkinkan bagi kita bertindak dan melakukan transformasi perubahan realitas.⁷¹ Dengan kata lain, tafsir harus dapat dijadikan agen bagi perubahan masyarakat menuju transformasi umat.

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa hakikat tafsir adalah proses dialektik antara penafsir, teks, dan konteks yang dihadapinya. Tafsir sedapat mungkin harus objektif, yakni mencerminkan gagasan *Qur'ânî* yang holistik, tidak ditunggangi oleh bias-bias ideologi dan memiliki daya transformatif bagi perubahan masyarakat.

⁶⁹Ibid., 3

⁷⁰Jamâl al-Bannâ, *al-Awḍâḥ ilâ al-Qur'ân*, 91-92.

⁷¹Jamâl al-Bannâ, *Tathwîr al-Qur'ân*, 111.

Adapun metode pendekatan yang dipakai Jamâl al-Bannâ bersifat interdisipliner. Revolusi al-Qur'an dalam pembaruan Revivalisme Islam yang dihadirkan Jamâl al-Bannâ pada dasarnya akan selalu melihat Islam sebagai *insider (min al-dâkibil)* untuk menemukan substansi, spirit, dan karakteristik Islam, serta melihat Islam dari perspektif *outsider (min al-kebârij)*, yakni interaksi yang dinamis antara Islam dengan peradaban dan kebudayaan lain untuk membaca Islam.⁷² Ia tidak anti-Barat dengan segala perkembangan keilmuannya. Bahkan ia tidak membatasi kepada satu metode tertentu, juga berarti tidak menutup kemungkinan membaca al-Qur'an dengan pluralitas metode.

Jamâl al-Bannâ hanya menekankan pentingnya makna al-Qur'an menjadi media revolusi peradaban manusia yang berkeimanan. Ia tidak menegaskan satu metode tertentu untuk menafsirkan al-Qur'an sembari tidak membatasi terhadap ilmu atau metode tertentu untuk membaca al-Qur'an. Namun, ia menolak jika satu metode tertentu mempunyai garansi sebagai satu-satunya cara menemukan kebenaran. "Apa saja boleh" dan "siapa pun boleh" untuk menafsirkan selama hal itu secara aksiologis diorientasikan untuk memupuk kesadaran *imâniyah* seseorang. Hal ini jugalah yang mendasari Jamâl al-Bannâ untuk menempatkan hikmah sebagai sumber ketiga Islam karena sifatnya yang fleksibel dalam membangun pola pikir yang otonom, humanis, dan berbasis kemaslahatan manusia. Bahwa penafsir harus menguasai ilmu-ilmu kekinian, setidaknya berbagai teori, ilmu sejarah, ilmu sosiologi, ilmu ekonomi, maupun ilmu politik menjadi kerangka referensial mutlak bagi seorang penafsir dalam membaca teks al-Qur'an.⁷³

Bagi penulis sendiri, apa yang digagas Jamâl al-Bannâ ini jika dilihat dari perspektif sosiologi pengetahuan adalah hal yang sangat penting. Mengingat otonomi manusia sekaligus perkembangan ilmu pengetahuan juga terus mengalami evolusi. Bagaimanapun, paradigma baru ilmu-ilmu keislaman merupakan persoalan tersendiri yang tidak mudah diselesaikan. Konstruksi teoretis Jamâl al-Bannâ ini sesungguhnya sangat kental

⁷²Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 5; bandingkan Jamâl al-Bannâ, *Istrâtijiyat al-Da'wah*, 43.

⁷³al-Bannâ, *al-Awdah ilâ al-Qur'ân*, 94.

dengan nuansa pemikiran yang dikembangkan oleh Paul K. Feyerabend yang terkenal dengan “Anarkisme Metode”.⁷⁴

Secara garis besar, ada dua buah prinsip yang ditawarkan oleh Feyerabend, yakni “prinsip pengembangbiakan” dan “prinsip apa saja boleh” (*anything goes*). Adapun yang pertama, “pengembangbiakan” sebenarnya bukan aturan metodologis melainkan suatu prinsip bahwa kemajuan ilmu pengetahuan tidak dapat dicapai dengan mengikuti metode atau teori tunggal. Kemajuan ilmu pengetahuan akan dicapai dengan membiarkan teori-teori yang beraneka ragam dan berbeda satu sama lain berkembang sendiri-sendiri.⁷⁵ Prinsip ini dapat dipergunakan sehingga setiap penafsir dapat secara sadar memaknai doktrin-doktrin

⁷⁴Walaupun kedua sosok ini tidak terkait satu sama lain, namun secara sosiologis karakter keduanya tidak jauh berbeda, sama-sama sebagai pemberontak, pendukung kebebasan, serta anti kemapanan terhadap siklus kehidupan yang mapan. Jika Feyerabend pada umur lima tahun, misalnya, sudah melarikan diri dari rumah. Karakter emosi yang sedemikian rupa secara tidak langsung memengaruhi keberpihakan intelektualnya dalam bingkai *philosophy of science*. Secara sederhana, tentu kita bisa menerima pendapat *a priori* yang menyatakan bahwa, seorang pribadi emosional cenderung lebih mudah bertindak anarkis ketimbang orang lain yang tidak emosional. Jika asumsi ini benar, maka terdapat korelasi antara emosionalitas pribadi Feyerabend dengan kecenderungan anarkis dalam aras epistemologi. Selain itu, tindakan melarikan diri dari rumah, semakin menguatkan asumsi awal bahwa, ia sangat mengedepankan kebebasan dirinya. Lihat Qusthan Abqary, *Melawan Fasisme Ilmu* (Jakarta: Kelindan, 2009), 22. Sebanding dengan sosok Jamâl al-Bannâ yang tidak menyukai aturan-aturan yang mengikat, dimulai dengan keengganannya mengikuti aturan guru Bahasa Inggrisnya yang berujung kepada boikotnya meneruskan sekolahnya sampai penolakan dia terhadap ajakan Hasan al-Bannâ masuk kepada organisasi al-Ikhwân al-Muslimûn.

⁷⁵T. W Prasetya, “Hakekat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-ilmu” dalam Tim Redaksi Driyarkara (Jakarta: Gramedia, 1993), 56; Sarjuni, “Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend”, dalam Listiyono Santoso dkk, *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003), 155-6. Hal yang sama juga ditegaskan oleh Chalmers yang menafsirkan bahwasanya pandangan Feyerabend mengenai ilmu, dapat meningkatkan kebebasan individu, seperti “dari sudut pandangan kemanusiaan ini, pandangan anarkis Feyerabend tentang ilmu mendapatkan dukungan, karena di dalam ilmu ia meningkatkan kebebasan individu dengan memacu penyingkiran segala macam kungkungan metodologis. Dalam konteks yang lebih luas, ia memacu semangat kebebasan bagi para individu untuk memilih antara ilmu dan bentuk-bentuk pengetahuan lain”. Lihat Chalmers, A. F., *Apa itu yang Dinamakan Ilmu? Suatu Penilaian tentang Watak dan Status Ilmu serta Metodenya*, terj. Redaksi Hasta Mitra (Jakarta: Hasta Mitra, 1983), 152.

Islam (melalui bentuk penafsiran al-Qur'an, misalnya) sesuai dengan pengalaman keagamaan dan situasi sosialnya sendiri. Dengan begitu, maka orang tidak lagi saling mengkafirkan dan merasa dirinya benar. Pun, pluralisme teori ataupun pluralitas metodologi dalam segala riset studi Islam dapat dibenarkan untuk dilakukan.

Sedangkan prinsip kedua “apa saja boleh” berarti membiarkan segala sesuatu berlangsung dan berjalan tanpa banyak aturan. Semua metode, termasuk yang paling jelas sekalipun pasti memiliki keterbatasan, sehingga tidak harus dipaksakan untuk menyelidiki semua objek. Apabila produk tafsir bertujuan menguatkan akidah seseorang tentang Tuhan beserta rahasia-Nya, maka persoalan menguatkan iman sesungguhnya tidak bisa diatur oleh siapapun, karena keimanan, sebagai implikasi dari akidah, membutuhkan proses.⁷⁶ Pun halnya dengan pemberlakuan shari'ah (*taḥbīq al-sharī'ah*), maka dari keinginan (akidah) ke praktek (*sharī'ah*) untuk itu sangat bergantung kepada kesiapan individu dalam memupuk kesadaran imaniahnya, tanpa ada pretensi orang lain.⁷⁷ Bukankah Allah memberi petunjuk kepada siapa pun yang dikehendaki-Nya?. Bukankah Dia sendiri berfirman, “Apakah engkau memaksa manusia sehingga mereka beriman?”⁷⁸

Dengan memperhatikan metode dan pendekatan Revolusi al-Qur'an Jamâl al-Bannâ, penulis menyimpulkan bahwa validitas sebuah penafsiran dapat diukur dengan tiga teori kebenaran, yaitu: teori koherensi,⁷⁹ teori korespondensi,⁸⁰ dan teori pragmatisme.⁸¹ Bagi penulis,

⁷⁶Jamâl al-Bannâ, *Hal Yumkin Taḥbīq al-Sharī'ah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005), 53.

⁷⁷Jamâl al-Bannâ, *Taḥwīr al-Qur'ân*, 110. Bandingkan Jamâl al-Bannâ, *Hal Yumkin*, 52-3.

⁷⁸Jamâl al-Bannâ, *al-Mashrû' al-Ḥaqâri li Da'wat al-Ihyâ' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, t.th), 26.

⁷⁹Menurut teori koherensi, suatu pernyataan dianggap benar bila pernyataan itu bersifat koheren atau konsisten dengan pernyataan yang memiliki hierarki yang lebih tinggi yang sebelumnya dianggap benar, baik skema, sistem maupun nilai, mungkin pada tataran sensual rasional atau pada tataran transenden. Lihat: Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1999), 14.

⁸⁰Menurut teori ini, kebenaran adalah kesetiaan pada realitas objektif (*fidelity to objective reality*) atau kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan akal manusia dengan hukum-hukum alam (*al-muṭâbaqah bayn al-'aql wa niẓâm al-ṭabī'ah*). Dengan kata lain, suatu pernyataan dianggap benar apabila terdapat fakta fakta empiris yang mendukung pernyataan itu. Kebenaran adalah kesesuaian antara pernyataan tentang fakta dengan

validitas Revolusi al-Qur'an Jamâl al-Bannâ masuk dalam kategori pragmatisme karena paradigma humanisme sebagai kerangka berpikirnya; bahwa sejauh hasil revolusi (tafsir, red) al-Qur'an memuat kemaslahatan manusia, maka ia lebih mendekatkan kerangkanya kepada prinsip pragmatisme. Jamâl sangat yakin bahwa nilai-nilai universal dalam al-Qur'an jelas memuat kemaslahatan bagi manusia. Oleh karena itu, ia menyusun prinsip dan nilai universalnya pada metodologi tafsirnya.

Secara epistemologis, melalui pendekatan epistemologi 'Âbid al-Jâbirî dengan *bayâni*, *irfânî*, dan *burbânî*, semangat revolusi al-Qur'an Jamâl al-Bannâ tidak *burbânî an sich*. Karena revolusi tersebut harus melalui kesiapan spiritual dengan pendekatan seni yang bisa mempengaruhi unsur psikologis manusia/penafsir. Lingkaran *irfânî* tentu saja mengalir dalam hal ini. Inilah kekuatan dari revolusi al-Qur'an ala Jamâl. Pun dengan pendekatan *burbânî*-nya, karena sejauh pragmatisme dalam logika revolusinya itu dipraktekkan, ia tidak pernah keluar dari nilai-nilai universal al-Qur'an itu sendiri seperti yang terangkum di atas. Inilah Revolusi al-Qur'an sebagai salah satu gagasan kecil dari konsep pembaruannya, Revivalisme Islam.

Kesimpulan

Prinsip anarkisme metode (“apa saja boleh” dan “pengembangbiakan”) Paul K. Feyerabend yang penulis konstruk untuk membaca alur “Revolusi al-Qur'an” Jamâl al-Bannâ ini setidaknya bisa disosialisasikan ke dalam disiplin keilmuan Islam lainnya seperti ilmu kalam, fikih, dan lainnya, bahwa dengan metode apa saja, kapan saja, di mana saja, oleh siapapun juga, dan bagaimanapun juga seseorang bisa melakukan hal yang sama dengannya.

Berdasarkan atas prinsip ini, maka pengembangan tafsir, dengan kembali kepada al-Qur'an,⁸² harus dilakukan dengan cara

fakta itu sendiri. Lihat: Harold, H. Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 238.

⁸¹Sebuah penafsiran dikatakan benar, apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi alternatif bagi problem sosial. Dengan kata lain, penafsiran itu tidak diukur dengan teori atau penafsiran lain, melainkan sejauh mana teori itu dapat memberikan solusi atas problem yang dihadapi oleh manusia sekarang ini. Pendek kata, teori itu diuji di lapangan, bukan di atas kertas. Lihat Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi*, 112.

⁸²Jamâl al-Bannâ, *al-Awdah ilâ al-Qur'an*, 95.

mendekonstruksi dominasi tafsir klasik yang sarat dengan pengaruh kegaduhan politik pada masa lalu di Timur-Tengah. Dari dekonstruksi ke rekonstruksi tidak ada jalan lain kecuali para mujtahid diberi kebebasan berkegiatan termasuk kebebasan memilih metode yang disukainya. Setiap penafsir harus menyadari bahwa produk tafsirnya memiliki kekhususan tersendiri yang tidak dimiliki oleh penafsir lain, sehingga tidak perlu terjebak kepada metode yang dipakai orang lain. Selain itu, sebagai ilmu, tafsir bukanlah ilmu yang terbentuk dari ruang hampa dan steril dari pengaruh lokasi sosial pada masa tertentu. Oleh karena itu, biarlah orang-orang terdahulu merumuskan prinsip-prinsip penafsiran yang sesuai pada saat itu, dan kita juga merumuskan prinsip-prinsip tafsir kita sendiri sesuai dengan zaman kita. Dominasi antar generasi hanya akan menghasilkan kejumudan dan kemandegan berpikir. Apabila kita menganggap tafsir produk klasik adalah produk yang paling sempurna dan kita mengikutinya secara penuh, maka kita akan kehilangan eksistensi diri kita. Kita akan banyak menghadap masa lalu dan memalingkan muka dari masa kini. Padahal tubuh kita ada di masa kini. Karena bagi Jamâl, tafsir klasik hanya akan menjadikan kita manusia yang berpaling dari persoalan zaman kita.⁸³

Berdasarkan prinsip kebebasan ini pula, maka pengembangan tafsir merupakan tugas yang tidak pernah berakhir. Penelitian untuk pengembangan tafsir harus dilakukan secara terus-menerus (*on going research*). Sebagai ilmu, tafsir tidak bisa melepaskan diri dari teori Brown yang mengatakan bahwa pengembangan suatu ilmu harus melalui *continuing research*.⁸⁴ Pandangan Brown ini menjadi dasar bahwa pengembangan ilmu tafsir harus dilakukan terus-menerus dengan mengerahkan segala upaya termasuk menggunakan disiplin ilmu lain dan keragaman metodenya demi terwujudnya penafsiran yang dinamis dan hidup.

Daftar Rujukan

Bannâ (al), Jamâl. "A Life of Islamic Call: A Scholar Who Dedicates His Life to His Vision of Islamic Renaissance", wawancara oleh Sahar

⁸³Jamâl al-Bannâ, , *al-Awdah ilâ al-Qur'ân*, 90.

⁸⁴Harold I. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 166.

- El-Bahr dalam www.weekly.ahram.org.eg/issue no. 941/2-8 April 2009/diakses tgl 14-07-2010.
- _____. *Al-Aṣṣlân al-‘Aẓîmân “al-Qur’ân wa al-Sunnah”*: Ru’yah Jadîdah. Kairo: Maṭba‘ah Ḥisân, 1982.
- _____. *Al-Awdâh ilâ al-Qur’ân*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008.
- _____. al-Ḥizb al-Dîmuqrâṭî al-Ishtirâkî al-Islâmî huwa al-ḥall 1-3” dalam www.ahewar.org/debat/20 Desember 2010/diakses 22 November 2011.
- _____. *Al-Islâm kamâ Tuqaddimub Da‘wat al-Ihyâ’ al-Islamî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004.
- _____. *Al-Mashrû‘ al-Ḥaḍârî li Da‘wat al-Ihyâ’ al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, t.th.
- _____. *Al-Ta‘addudîyah fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2001.
- _____. *Hâ Huwa Dhâ al-Barnâmiġ al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1991.
- _____. *Istirâtîjîyat al-Da‘wab al-Islâmîyah fî Qarn 21 kamâ Tuqaddimubâ Da‘wab al-Ihyâ’ al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000.
- _____. *Khiṭâbât Ḥasan al-Bannâ al-Shâb ilâ Abîhi*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1990.
- _____. *Mâ Ba‘d al-Ikhwân al-Muslimîn*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996.
- _____. *Man Huwa Jamâl al-Bannâ wa Mâ Hiya Da‘wat al-Ihyâ’?*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2009.
- _____. *Naḥw Fiqh Jadîd, Munṭaliġât wa Mafâhîm: Fahm al-Khiṭâb al-Qur’ânî*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996.
- _____. *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm mâ bayn al-Quddâmâ’ wa al-Muḥaddithîn*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008.
- _____. *Tajdîd al-Islâm wa I‘adat Ta’sîs Manzûmat al-Ma‘rifah al-Islâmîyah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005.
- _____. *Tarshîd al-Nabḍah; Dirâsah Tanjîhîyah li al-Inqilâb al-‘Askarî wa Naḍrah ‘Abra al-Mustaqbal al-Miṣrî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2010.
- Chalmers, A. F. *Apa itu yang Dinamakan Ilmu? Suatu Penilaian tentang Watak dan Status Ilmu serta Metodenya*, terj. Redaksi Hasta Mitra. Jakarta: Hasta Mitra, 1983.

- Harold, I. Brown. *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Muhadjir, Noeng. *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1999.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Prasetya, T. W. “Hakekat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-Ilmu” dalam Tim Redaksi Driyarkara. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Qusthan, Abqary. *Melawan Fasisme Ilmu*. Jakarta: Kelindan, 2009.
- Sarjuni. “Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend”, dalam Listiyono Santoso dkk, *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003.
- Suriasumantri, Jujun S. “Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi”, dalam Jujun S. Suriasumantri (peny.) *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Karangan tentang Hakekat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Obor, 1997.
- Titus, Harold, H. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.