

**“Kesatuan Tuhan” dan “Kesatuan Agama”
(Studi Atas Penafsiran Mawlana Abu al-Kalam Azad)**

Ahmad Rafiq *

Abstrak

Mawlana Abu al-Kalam Azad adalah seorang pemikir Islam modern dari India. Artikel berikut akan mengupas sebagian dari perjalanan hidupnya. Ia terlahir dari sebuah keluarga yang konservatif-untuk tidak mengatakan ortodoks- dalam beragama kemudian berhasil melancong ke luar negeri dan memperluas bacaannya hingga terjun ke dunia politik yang memaksanya untuk bersikap kompromis terhadap realitas kekuatan masyarakat yang ada. Perjalanan tersebut berimplikasi terhadap kelahiran teorinya tentang kesatuan Tuhan dan Kesatuan Manusia. Kedua teori yang saling berhubungan tersebut didasarkan sepenuhnya pada informasi al-Qur'an, terutama surat al-Fatihah, yang mengilhaminya untuk menyusun Kitab Tarjuman al-Qur'an. Kitab tersebut menggariskan bahwa ketiga sifat hakiki Tuhan, rububiyah, rahmah, dan 'adalah, sebagai intisari surat al-Fatihah, ditujukan kepada seluruh umat manusia tanpa kecuali, yang merupakan prinsip dasar teori di atas. Prinsip itu pulalah yang medasari aktivitasnya di dunia politik praktis India untuk memposisikan muslim India sejajar dengan mayoritas Hindu di sana. Dari pembacaan terhadap Kitab tersebut, penulis berkesimpulan bahwa dua sisi pendekatan yang menghasilkan teori di atas adalah tekstual-teologis dan komparatif.

I. Pendahuluan

Kebesaran dan kemegahan istana Taj Mahal di India masih dapat kita saksikan sampai sekarang. Salah satu keajaiban dunia tersebut menjadi saksi bisu kebesaran kekuasaan Kerajaan Islam yang pernah berkuasa di sepanjang tanah India pada masa lalu. Setelah keemasan Islam berakhir di daratan Timur Tengah pada tahun 1258 dengan runtuhnya Dinasti Abbasiyah di Baghdad, mulailah pusat-pusat kekuasaan Islam menyebar ke luar wilayah tersebut. Di antaranya adalah imperium Mughal yang berhasil menancapkan bendera Islam di India selama beberapa masa.

Setelah kerajaan Mughal runtuh, dominasi Islam di India mulai menciut. Hal itu antara lain karena tekanan penguasa-penguasa setempat yang sebelumnya telah beragama Hindu. Ditambah lagi dengan kedatangan kolonialis Inggris yang berusaha menguasai tanah India dengan berbagai cara. Kedatangan mereka jelas

*Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

mendapatkan perlawanan dari berbagai komponen masyarakat yang ada di India, termasuk umat Islam. Memasuki paruh pertama abad ke sembilan belas muncul beberapa orang pemimpin Islam di India, yang mencoba memahami keadaan yang terjadi, dan lebih berusaha mengambil keuntungan dari keberadaan Inggris di sana daripada melakukan perlawanan fisik terhadap mereka yang jelas-jelas unggul dari segi personel dan persenjataan.

Usaha tersebut berhasil meyakinkan penjajah Inggris, bahwa umat Islam India bukanlah pemberontak yang harus dimusuhi. Kesempatan itu dimanfaatkan oleh para pemimpin umat Islam, di antaranya yang terkenal adalah Sir Sayyid Ahmad Khan, untuk menimba pengalaman terutama bidang pendidikan, sehingga umat Islam India memasuki babak baru dalam perkembangan agama, pendidikan dan pemikiran.¹

Di sisi lain, sebagaimana yang diungkapkan Mawlana Abu al-Kalam Azad, keberhasilan tersebut justru menimbulkan kecemburuan dan kebencian orang-orang India Hindu terhadap orang-orang Islam yang dianggap telah berkhianat dan menjadi kaki tangan penjajah Inggris di tanah India. Hal tersebut melahirkan ketegangan antara orang India Hindu dengan Muslim, dengan melihat simbol agama.² Posisi umat Islam India menjadi semakin sulit karena mayoritas penduduk India beragama Hindu.

Comment [MeMeX1]

Dalam situasi seperti inilah kehadiran seorang Mawlana Abu al-Kalam Azad menjadi penting dan menarik untuk dibicarakan. Karena dengan penguasaannya terhadap berbagai ilmu pengetahuan, baik yang berhubungan dengan agama maupun non agama, ia berhasil masuk ke dalam komunitas Hindu yang dominan di dalam berbagai komponen masyarakat India yang ada. Ia pun akhirnya berperan besar dalam menanamkan nasionalisme India yang akhirnya mendorong kemerdekaan India.

Keberhasilan tersebut selalu dihubungkannya dengan keyakinannya terhadap petunjuk al-Qur'an yang memang mendukung usahanya tersebut. Petunjuk yang dimaksudkannya adalah "Kesatuan Tuhan" dan "Kesatuan Agama" serta keharusan berbuat baik.³ Pikirannya tersebut tidak lahir begitu saja, namun muncul dari

¹Pada saat itu, keberhasilan tersebut ditentang oleh kalangan Muslim Tradisional. Lebih jauh tentang pertentangan tersebut lihat Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, (London: Oxford University Press, 1967), 103-22

²Abu al-Kalam Azad, *India Wins Freedom: An Autobiographical Narrative*, (London: Orient Longman Ltd., 1978), 4.

³Mawlana Abu al-Kalam Azad, *Tarjumān al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Syed Abul Latif, (Hyderabad: .Syed Abdul Latif for Qur'anic & Other Cultural Studies, 1962), 6-7. Referensi ini selanjutnya disebut : Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*.

sebuah perjalanan hidup selama beberapa waktu. Tulisan singkat ini mencoba untuk menghadirkan lintasan perjalanan tersebut secara deskriptif, kemudian memaparkan idenya tentang petunjuk al-Qur'an di atas, dan terakhir mencoba melakukan pencarian tawaran metodologis dari Mawlana Abu al-Kalam Azad dalam memahami al-Qur'an.

Sebagai bangsa Indonesia yang penuh dengan kompleksitas agama dan masyarakat, mungkin kita dapat mengambil pelajaran dari pikiran dan aktivitas Mawlana Abu al-Kalam Azad.

II. Latar Biografis Mawlana Abu al-Kalam Azad

Mawlana Abu al-Kalam Azad (1888-1958) terlahir di Mekkah dari keluarga Muslim India yang terkenal 'Alim, dan menetap di Kota Suci tersebut. Nama aslinya adalah Muhyiddin Ahmad. Ayahnya, Khairuddin Ahmad, adalah seorang ulama besar, keturunan dari Syekh Jamāl al-Dīn al-Dihlawi yang hidup pada masa berkuasanya Raja Mughal, Jalāl al-Dīn Muḥammad Akbar.

Pada tahun 1890, ayahnya dengan seluruh keluarganya berkunjung ke Calcutta, daerah Bengal, India. Rencananya mereka hanya berkunjung sebentar, namun oleh teman-teman dan pengikutnya di sana ia tidak diizinkan untuk kembali, jadilah mereka sejak saat itu menetap di sana. Setahun kemudian ibunya meninggal dunia dan dimakamkan di kota tersebut.

Khairuddin Ahmad adalah seorang ulama konservatif dengan gaya berfikirnya sangat hati-hati berhadapan dengan informasi-informasi baru yang berkembang saat itu. Dia beranggapan bahwa pendidikan modern hanya akan menghancurkan keyakinan keagamaan. Sementara itu ia juga tidak percaya kepada pendidikan di madrasah. Karena itulah maka Azad kecil dididik sendiri olehnya dan bantuan beberapa orang ulama teman ayahnya secara privat dengan pendidikan tradisional yang sangat ketat. Umur 16 tahun Azad telah berhasil menyelesaikan pelajaran standar anak-anak India, berupa bahasa Persia, Bahasa Arab, Filsafat, Geometri, Aljabar dan Teologi sebagai hal yang paling esensial. Padahal ilmu-ilmu tersebut biasanya diselesaikan oleh anak-anak India umumnya di madrasah pada usia antara dua puluh sampai dua puluh lima tahun. Kemudian ia diikuti oleh ayahnya dalam pelajaran Filsafat, Matematika dan Logika pada tingkat yang lebih tinggi.

Azad mengakui bahwa ia terinspirasi oleh tulisan-tulisan Sir Sayyid Ahmad Khan untuk menguasai bahasa Inggris dan ilmu-ilmu modern lainnya. Sejak itu ia mulai membaca Bibel berulang kali, hingga yang dalam edisi Urdu dan Persia, secara detail. Ia juga mulai membaca berbagai literatur sejarah dan filsafat dalam

bahasa Inggris. Saat itulah Azad mulai merasakan perubahan dalam cara pandangnya dari gaya berfikir ortodox yang selama ini diajarkan oleh keluarganya. Ia merasakan ketidakpuasan terhadap agama yang selama ini diajarkan kepadanya.

*“The first thing which troubled me was the exhibition of differences among the different sects of Muslims. I could not understand why they should be so opposed to one another when all of them claimed to derive their inspiration from the same source. ... If religion expresses a universal truth, why should there be such differences and conflicts among men professing different religion? Why should each religion claim to be the sole repository of truth and condemn all others as false?”*⁴

Pada masa ini Azad seperti menjadi seorang ateis, seperti diakuinya sendiri. Kegelisahan tersebut berlangsung hingga dua atau tiga tahun kemudian, sampai akhirnya ia berhasil menemukan jawaban awalnya dan memutuskan berjalan dengan caranya sendiri dan melepaskan diri dari ikatan ortodoksi yang telah diterimanya sebelumnya dari keluarganya. Saat itulah ia menamakan dirinya “āzād” yang berarti bebas, maksudnya bebas dalam berfikir.

Azad mulai memasuki dunia politik dengan banyak melakukan hubungan dengan aktivis-aktivis pergerakan kemerdekaan India. Kehadirannya pertama kali di tengah-tengah mereka disambut dengan kecurigaan, karena sebagian besar mereka adalah orang-orang Hindu kelas menengah yang direkrut secara khusus dan telah menganggap Islam dan Muslim sebagai kaki tangan penjajah musuh mereka. Untunglah Azad kemudian berhasil meyakinkan mereka untuk tidak menggeneralisir fakta yang ada, karena penjajah adalah musuh bersama mereka sebagai manusia dan orang India yang mendambakan kemerdekaan. Azad kemudian berusaha untuk mendekati para aktivis Muslim di daerah Bengal dan Bihar dan meyakinkan mereka akan perjuangan bersama tersebut.

Suatu ketika Azad mendapat kesempatan untuk melakukan perjalanan keluar dari India. Ia pergi ke Mesir, Syria, Turki dan Perancis. Sepulang dari perjalanan tersebut ia belajar banyak tentang bagaimana mensosialisasikan ide-idenya. Akhirnya pada tahun 1912 untuk pertama kali ia mempublikasikan majalah berkala al-Hilāl, cara tersebut cukup berhasil menghidupkan semangat revolusi di kalangan massa. Di antara misi utama majalah tersebut adalah menumbuhkan semangat persatuan muslim dan Hindu India untuk bersama-sama mengusir penjajah Inggris dari negeri mereka. Sejalan dengan misi ini pula Azad termasuk

⁴Abu al-Kalam Azad, *India Wins Freedom*..., 3.

orang yang tidak menyepakati berdirinya negara Pakistan dengan alasan agama (Islam).

Menyadari hal tersebut pemerintah kolonial Inggris mulai melakukan tekanan bahkan mengancam akan membunuhnya. Tahun 1914 pecah perang yang berdampak kepada matinya al-Hilāl pada tahun 1915, namun lima bulan kemudian Azad menerbitkan majalah baru *al-Balāḡ*. Melihat aktivitas Azad yang begitu giat, pada April 1916 ia diusir dari Calcutta, dan enam bulan kemudian ia dipenjarakan di Ranchi, hingga 31 Desember 1919. Setelah keluar dari penjara ia aktif pada Kongres Nasional India hingga terpilih menjadi salah seorang ketuanya pada tahun 1939. Karena aktivitasnya di Kongres tersebut, pada tahun 1942-45 ia kembali dijebloskan ke dalam penjara di Ahmadnagar. Di penjara ia berkumpul dengan banyak aktivis Kongres lainnya. Keluar dari penjara tersebut, perjuangan rakyat India semakin kuat hingga merdeka pada tahun 1947. Pemerintahan baru India mempercayakan jabatan Menteri Pendidikan kepadanya yang terus dijabat hingga ia meninggal dunia pada tahun 1958.⁵

Sementara itu, *Tafsir Tarjumān al-Qur'ān* sebenarnya telah mulai dirintis penulisannya oleh Azad sejak ia menerbitkan *al-Balāḡ*. Ketika ia meninggalkan Calcutta pada Maret 1916 sebagian dari karya tersebut telah selesai ditulis, namun usaha tersebut sempat terhenti ketika pada tahun tersebut ia dijebloskan ke dalam penjara, sampai ia menemukan kesadaran baru :

*“... Indeed, although every form of liberty had been snatched from me, I knew that there was a form of liberty which no one could take away from me –the liberty of reading and writing and conserving the result of my thought...”*⁶

Dengan kesadaran akan kemerdekaannya dalam membaca, menulis dan menjaga hasil pikirannya yang tak pernah dapat diambil oleh siapa pun, di penghujung tahun 1918, ia telah dapat menyelesaikan beberapa bagian dari tulisan tersebut, dan ketika ia keluar dari penjara sebagian tulisan tersebut telah pula diketik dalam bahasa Urdu. Pada November 1921 edisi Arab yang pertama telah dikeluarkan. Namun di bulan Desember tahun yang sama ia kembali ditangkap bersama teman-temannya aktivis Kongres Nasional India. Selama di penjara ia

⁵Biografi singkat tersebut disarikan dari : Abu al-Kalam Azad, *Ibid.* dan Ian Henderson Douglas, *Abu al-Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography*, (Oxford: Oxford University Press, 1988).

⁶Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ.*, xxvi.

kembali berkarya dan menyelesaikan penulisan naskah tafsir tersebut pada 20 Juli 1930 di Penjara Distrik Meerut.⁷

Untuk lebih mudah memahami perjalanan hidup Azad, Shabi Ahmad membaginya ke dalam empat fase, yaitu: sebagai seorang jurnalist sampai tahun 1911, kedua, sebagai seorang revivalist dan Editor majalah *al-Hilāl* (1911-1920), seorang teoritis gerakan Khilāfat⁸ dan gerakan lain yang serupa (1920-1923), dan terakhir sebagai pembela nasionalisme India dan arsitek kelahiran India sekuler (1923-1958).⁹

Perjalanan panjang hidup Mawlana Abu Kalam Azad (1888-1958) dengan lika-likunya telah menempatkan dirinya menjadi salah seorang tokoh Muslim India yang diterima oleh semua kalangan sehingga kematiannya merupakan kehilangan besar tidak hanya bagi keluarga, teman dekat atau koleganya, tetapi bagi rakyat India seluruhnya. Perjalanan panjang itu pula yang menjadikannya sangat kritis terhadap pemikir Islam sebelum dan pada masanya, termasuk kepada hasil-hasil penafsiran al Qur'an sebelumnya dan yang sampai hingga ke masanya. Kekritisannya tersebut pula yang menjadi salah satu dasar penafsirannya terhadap al Qur'an.

III. Kritik Azad tentang Penafsiran al-Qur'an yang Sebelumnya

Pandangan Azad terhadap para penafsir al-Qur'an dan hasil penafsiran mereka yang telah ada didasari oleh pandangannya bahwa setiap orang dan pikiran merupakan hasil bentukan dari lingkungan dan zamannya masing-masing, namun demikian ia masih mengecualikan adanya mereka-mereka yang ikhlas dalam melakukan ijtihad pemikiran semata-mata karena Allah.¹⁰ Dengan asumsi tersebut

⁷*Ibid.*, xxv – xxxi.

⁸*Khilāfat* adalah gerakan kaum muslimin India yang mengambil peran *Non Cooperative* dengan pemerintah bentukan kolonial Inggris. Lewat gerakan ini Azad mengumandangkan perlawanan orang Islam terhadap penjajah dan persatuan dengan orang-orang Hindu dan Islam dengan berdasarkan kepada *Syarī'a*. Jadi prinsipnya adalah gerakan sosial yang berdasarkan agama. Azad menegaskan, sebagaimana dikutip oleh I.H. Douglas : “*I am a Muslim, and by virtue of being a Muslim, this has become my religious duty. Islam never accepts as valid sovereignty which is personal or is constituted by a bureaucracy of a handful of paid executives. Islam constitutes a perfected system of freedom and democracy. It has been sent down to get back for the human race the liberty which has been snatched away from it*”. Ian Handerson Douglas, *Abu al-Kalam Azad: ...*, 170-180.

⁹Shabi Ahmad, “The Making of a Nationalist Muslim: A Study of Maulana Azad and His *al Hilal* (1911-1920)”, dalam *Islam and Modern Age*, Vol.III No.4 (1977), 55.

¹⁰Mawlana Abu al-Kalam Azad, “Al Qurun al Akhirat wa al Mustawa al ‘Adi li Dirasat al-Qur'an al Karim” dalam *Saqafat al-Hind* Edisi Khusus Peringatan Seratus Tahun Kelahiran Mawlana Abu al-Kalam Azad, Juz 2 Vol.xxxix No.3-4 Tahun 1988, 135.

Azad kemudian membedakan antara penafsiran yang dilakukan oleh para Sahabat pada generasi pertama kaum muslimin dengan yang datang kemudian.

Sahabat bagi Azad adalah kelompok orang yang berada pada pengecualian di atas, sehingga apa yang mereka hasilkan adalah pemahaman yang jelas dan sesuai dengan hakekat yang dikandung oleh al-Qur'an. Hal ini juga didukung oleh kedekatan mereka dengan Nabi saw. sehingga setiap makna dari al-Qur'an dapat langsung dimintakan penjelasannya kepada beliau, dan mereka tidak menemui kesulitan untuk itu. Keadaan ini dipandang bisa mengalahkan pengaruh lingkungan dan peradaban saat itu.¹¹ Sayangnya pandangan ini tidak diikuti dengan mengemukakan contoh yang konkrit penafsiran dari sahabat. Sementara itu, Azad sendiri, dalam penafsirannya cenderung untuk mendahulukan penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an melalui pemahaman rasional tentang hubungan antar ayat-ayat tersebut, sehingga sangat jarang kita temukan adanya kutipan hadis dalam karya tafsirnya.¹² Sekalipun ia sendiri tidak menyatakan secara tegas menolak hadis, bahkan tetap menempatkannya sebagai sumber kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an, namun hanya pada hadis dan kasus yang sesuai dengan pemikirannya. Kritik ini disampaikan oleh Aziz Ahmad.¹³

Pandangannya terhadap para Sahabat berbeda dengan generasi-generasi kaum muslimin selanjutnya yang menurut Azad, sebenarnya telah mengalami degradasi kemampuan dalam menangkap makna hakiki dari al Qur'an karena

¹¹ *Ibid.*, 136, ungkapan senada kembali diungkapkan oleh Mawlana Abu al-Kalam Azad dalam *TQ*, xxxii.

¹² Penulis melihat sikap seperti ini, yakni mengurangi kutipan hadis, sebagai salah satu kecenderungan umum dari para pemikir modern di wilayah-wilayah anak benua India, seperti wilayah India, Pakistan, Bangladesh dll.. Contoh lain dapat dilihat pada pikiran-pikiran Fazlur Rahman, Muhammad Iqbal atau Asghar ali Engineer. Kecenderungan ini menurut hipotesa penulis, paling tidak diakibatkan oleh dua hal : (i) letak geografis dan sejarah perjalanan Islam ke India yang memungkinkan banyaknya hadis yang berkembang tidak sesuai dengan realitas setempat atau sebaliknya bertentangan dengan realitas asal di zaman Nabi –untuk tidak mengatakan hadis palsu. Tentang bagaimana Islam masuk ke India dan teori apa yang berkembang di sekitarnya dapat dilihat pada Richard M. Eaton, "Approaches to The Study of Conversion to Islam in India", dalam Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), h.106-123, dan (ii) perkembangan Islam di India dan sekitarnya, diwarnai oleh gesekan dua kekuatan besar aliran teologi dalam Islam yakni Sunni dan Syi'ah yang membawa pandangannya masing-masing tentang hadis yang benar dan harus diikuti, demikian pula perbedaan pandangan di antara ahli-ahli hadis dalam satu aliran, sehingga terkesan membingungkan umat dan mengharuskan mereka untuk mengambil sikap keluar dari perbedaan pandangan tersebut. Alasan kedua ini juga ditegaskan oleh Asghar Ali Engineer, "Tashri' (Process of Law Making) in Islam", dalam *Progressive Perspective* No.2 Vol.2, 1993, 4-5.

¹³ Aziz Ahmad, *Islamic Modernism...*, 175.

pengaruh lingkungan dan peradaban luar, terutama Yunani dan Persia, yang begitu kuat. Sekalipun demikian mereka tetap memaksakan diri untuk menafsirkan al-Qur'an, sehingga yang terjadi adalah penurunan tingkat kedalaman makna al-Qur'an sesuai dengan rendahnya tingkat kemampuan mereka.¹⁴ Sehingga bila membandingkan penafsiran dari kedua generasi ini maka akan terlihat bahwa penafsiran pada generasi pertama masih berada pada pemahaman yang hakiki dari al-Qur'an, tetapi tidak pada generasi selanjutnya

Dalam hal ini Azad mengkritik tajam penafsiran-penafsiran rasional terhadap al-Qur'an.¹⁵ Nabi saw. sebagai penyampai al-Qur'an, menurutnya bukanlah seorang *debator* (ahli debat) yang rasional, sehingga al-Qur'an yang disampaikannya pun tidak membawa pesan-pesan rasional untuk diperdebatkan dan diotak-atik sesuai dengan akal manusia. Pesan-pesan al-Qur'an langsung ditujukan kepada perasaan manusia yang paling dalam, sehingga yang bisa menangkapnya adalah rasa kemanusiaan manusia, dan itu melampaui kemampuan akal.¹⁶ Ia membatasi *tafsir bi al-ra'y* hanya sampai untuk memahami hubungan antar ayat atau mendukung makna yang telah ada, tetapi tidak untuk menangkap makna hakiki yang sebenarnya.¹⁷ Di antara tafsir yang dikritik langsung oleh Azad adalah karya al Imam Fakhr al Dīn al-Rāzi, *Tafsir al-Kabīr*. Menurutnnya, al-Rāzi telah memaksakan cara pemahamannya sendiri terhadap ayat-ayat al Qur'an, dengan berdasarkan akalnnya, sehingga sekalipun tafsirnya tersebut bisa menemukan kebenaran hakiki dari al-Qur'an, hal itu tidak lebih dari sepertiganya.¹⁸

Pengaruh dialektika dalam filsafat juga telah mengakibatkan kekaburan makna dari istilah-istilah tertentu dalam al-Qur'an, sehingga istilah yang dulunya

¹⁴Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*, xxxiii-v ; "Al-Qurūn al-Akhīrat ...", 138.

¹⁵Sebaliknya Azad sendiri juga dituduh tidak konsisten dalam hal ini, karena pada kesempatan pertama perubahan drastis dalam kehidupan dan pemikirannya, ia menyadari perlunya peran akal ketika berhadapan dengan ortodoksi. Warna ini juga masih terlihat kental dalam *Tarjuman Al-Qur'an* yang ditulisnya, sehingga oleh para pemerhatinya, karya tersebut juga digolongkan sebagai *tafsir bi al-ra'y* (tafsir dengan menggunakan akal). Pada beberapa bagian dari biografinya, dia juga menyampaikan bagaimana ia begitu tertarik dan kagum dengan pembaharuan Islam yang rasional yang dikembangkan oleh pendahulunya, seperti Sir Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh, tetapi kemudian ia justru mengkritik habis-habisan tafsiran al-Qur'an yang menggunakan pendekatan rasional, apalagi untuk kepentingan menjawab tantangan zaman dan melihatnya sebagai penyimpangan dari makna hakiki al-Qur'an.

¹⁶*Ibid.*, 14.

¹⁷*Ibid.*, xxxix .

¹⁸Mawlana Abu al-Kalam Azad, "al-Qurūn al-Akhīrat...", 137.

sederhana dan mengena langsung ke fitrah manusia kemudian justru menjadi istilah yang pelik dan penuh perdebatan.¹⁹

Pengaruh lain yang tidak kalah kuatnya melahirkan penyimpangan dalam penafsiran al-Qur'an adalah kecenderungan para penafsir kepada kelompok, *mazhab* atau kekuatan yang berkuasa di masanya, sehingga al-Qur'an kehilangan watak aslinya sebagai petunjuk bagi seluruh manusia yang selalu faktual.²⁰

Pandangan-pandangan tersebut, bagi Azad, lahir sebagai wujud dari watak manusia yang selalu memaksakan akalnya untuk memahami apa yang ada di hadapannya. Semakin jauh akal dari kebenaran hakiki tersebut, semakin kuat pula desakan untuk memaksakan pikirannya, sehingga hasilnya adalah al-Qur'an yang semakin jauh dari realitas dan makna hakikinya.

Sejalan dengan semua itu, Azad menyusun tafsirnya terhadap al-Qur'an dengan mempertimbangkan realitas faktual India, untuk menentukan makna hakiki al-Qur'an yang memberikan jalan keluar bagi realitas tersebut secara khusus, serta realitas kemanusiaan umumnya.²¹ Awalnya Azad ingin menjawab permasalahan tersebut dengan menyusun tiga buku yang berhubungan al-Qur'an yaitu: *pertama*, *Muqaddimat Tafsīr* yang memuat prinsip-prinsip umum penafsiran al-Qur'an, *kedua*, *Tafsīr al-Bayān* yang memuat penjelasan detail tentang seluruh ayat-ayat al-Qur'an dan terakhir *Tarjumān al-Qur'ān* yang bertujuan memaparkan nilai-nilai ajaran yang universal dalam al Qur'an. Namun dalam perjalanannya, hanya yang terakhir yang berhasil diselesaikan, dan itupun difokuskan pada Surat *al-Fātihah* yang diyakini Azad telah merangkum seluruh nilai-nilai umum yang termuat dalam al-Qur'an keseluruhannya.²² Dengan uraiannya yang panjang lebar, karya besar ini paling tidak telah mampu menghadirkan nuansa pemikiran Mawlana Abu al-Kalam Azad tentang nilai-nilai dasar al Qur'an, serta bagaimana ia memahaminya.

IV. Kesatuan Tuhan dan Kesatuan Agama sebagai Prinsip Moral dan Cita Sosial al-Qur'an

Sebagaimana telah disinggung terdahulu, salah satu point kritik Azad terhadap penafsiran al-Qur'an yang datang setelah generasi sahabat adalah

¹⁹Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*, xxxvi.

²⁰Mawlana Abu al-Kalam Azad, "al Qurun al Akhirat...", 141.

²¹Penegasan ini secara tidak langsung juga memperlihatkan pengaruh realitas faktual terhadap Azad di satu sisi, sementara di sisi lain bisa dipahami ia menampakkan keuniversalan makna al-Qur'an. Walaupun secara eksplisit Azad tidak pernah mencantumkan analisis kontekstualnya terhadap setiap ayat yang dipahaminya.

²²Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*, h. xl.

pengaruh filsafat dan kebudayaan luar terhadap pemahaman terma-terma al-Qur'an yang sebenarnya sederhana dan manusiawi, tetapi kemudian menjadi rumit dan penuh perdebatan. Sejalan dengan itu, ketika ia memulai penafsirannya terhadap surat al-Fātihah, ia memberikan tekanan yang kuat terhadap pemaknaan hakiki istilah-istilah kunci al-Qur'an, terutama yang berkenaan dengan sifat-sifat Allah swt. Pemahaman sūrat ini bagi Azad akan mengantarkan kepada makna umum keseluruhan isi kandungan al-Qur'an. Itulah salah satu alasan kenapa ia dinamakan *Fātiḥat al-Kitāb*.²³

Sifat-sifat hakiki Tuhan. Azad memulai penafsirannya dari ayat *Al-Ḥamd li Allāh Rabb al-'Alamīn*, dengan memahami aspek kemanusiaan dari ayat ini. Pujian yang dimaksud ditujukan secara ketat hanya kepada Allah semata., tidak kepada yang lain. Pembatasan tersebut secara manusiawi bertujuan mengingatkan hati dan pikiran manusia akan kekuatan luar biasa yang mengatasi seluruh makhluk, sehingga seluruh aktivitas kehidupan pun hanya tertuju pada-Nya. Penafsiran ini kemudian dikuatkannya dengan surat *Āli 'Imrān* : 191.²⁴

Kekuatan tersebut berhubungan dengan penggunaan kata *Allāh* untuk menyebutkan dzat Tuhan. Dalam perjalanan kehidupan manusia sejak dahulu kala, seluruh generasi manusia yang pernah hidup di muka bumi mempunyai kecenderungan untuk tunduk pada kekuatan luar biasa yang berada di luar dirinya, oleh mereka kekuatan tersebut diberi atribut sesuai dengan kadar kemampuan berfikir mereka masing-masing. Dengan melakukan serangkaian kajian dan perbandingan terhadap bahasa-bahasa dalam rumpun *semit* lainnya, seperti Hebrew, Syria, Aramiya, Chaldea, Himyar dan Arab, dimana semuanya mempunyai kesamaan huruf dasar dalam menyebut Tuhan yaitu *A, L* dan *H*, Azad berkesimpulan bahwa kata *Allāh* dalam bahasa Arab adalah ungkapan manusia yang bisa mewakili kebesaran Tuhan dalam pengertian yang paling umum, berhadapan dengan ketidakberdayaan manusia atas kekuasaan-Nya. Terma ini berbeda dengan ungkapan sifat-sifat Tuhan lainnya yang hanya mewakili satu kekuatan tertentu yang dimiliki oleh Tuhan.²⁵

Sifat-sifat Tuhan dimaksudkan Azad adalah *Rabb al -'Ālamīn, al-Rahmān, al-Rahīm* dan *Mālik Yawm al-Dīn*. Keempat sifat ini dikelompokkannya ke dalam tiga istilah teknis yang dibahasnya secara khusus, yaitu: *Rububiyāh, Rahmah* dan

²³ *Ibid.*, 5.

²⁴ *Ibid.*, 13.

²⁵ *Ibid.*, 14-16.

‘*Adālah*.²⁶ *Rububiyah* bagi Azad tidaklah sekedar bermakna pemeliharaan atau pengasuhan dalam pengertian yang sempit, tetapi lebih luas yaitu: proses pengembangan dan pemeliharaan segala sesuatu secara berkelanjutan setahap demi setahap sehingga mencapai sifatnya yang ideal di setiap tahapan tersebut.²⁷ Ketika sifat ini disandarkan kepada *al-‘Alamīn* dalam *sūrah* di atas, artinya sifat tersebut berlaku untuk semua makhluk apa pun adanya, tanpa melihat sifat dan bentuknya.²⁸ Dengan demikian sifat ini berkonotasi aktivitas Tuhan yang tidak berkesudahan terhadap seluruh makhluk-Nya, termasuk manusia dengan segala tingkatan perkembangannya sesuai dengan fitrah kemanusiaannya. Aktivitas tersebut adalah aturan Tuhan yang berjalan secara natural, sehingga manusia yang meyakini akan dapat mengukurnya dari hasil perbuatannya. Ketika apa yang dilakukannya mengakibatkan kerusakan alam, atau menciderai makhluk yang lain, maka sebenarnya ia telah melanggar aturan tersebut, dan hasilnya adalah penyimpangan dari arah yang semestinya yang mengakibatkan jatuh bangunnya manusia dalam kehidupan. Dengan tegas Azad menyatakan: “*Everything has its childhood. Then comes in, so to say, the stage of youth for everything and adolescence, manhood, maturity and absolescence. The principle of rise and fall in life is common to them all*”.²⁹

Sejalan dengan sifat tersebut, pengaturan sisi dalam kehidupan setiap makhluk selalu dihubungkan dengan dua hal : *taqdīr* dan *hidāyah*. *Taqdīr* merupakan pertanda dari aturan khusus Tuhan atas setiap makhluk, baik secara kuantitas atau pun kualitas, sesuai dengan kecenderungan alami yang telah diciptakan Tuhan untuk setiap makhlukNya. Manifestasi dari ketentuan tersebut adalah kemampuan setiap makhluk untuk menyesuaikan diri dengan lingkungannya masing-masing.³⁰

Hidāyah berarti petunjuk atau arah ke satu jalan untuk diikuti. Petunjuk yang dimaksudkan bersifat natural dan membawa kepada kesejahteraan kehidupan setiap makhluk. Dengan petunjuk tersebut setiap makhluk diarahkan kepada sifat alami aturan Tuhan atas setiap ciptaanNya (*rubūbiyah*) sehingga membantunya untuk menjalani jalan kehidupan, menstimulus keinginannya, mengarahkannya

²⁶ *Ibid.*, 19.

²⁷ *Ibid.*, 20.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 22-24. Menguatkan penafsiran tersebut Azad mengutip beberapa ayat lainnya, seperti Q.S. al-Zāriyat (51): 20-21, al-Mu’minūn (23): 18-19, al-Hijr (15): 21, al-Ra’d (13): 8, al-Qamar (54): 49, al-Rūm (30): 48, al-Najm (54): 13, al-Zumar (39): 21.

³⁰ *Ibid.*, 27. Lihat Q.S. al-Tur (52): 2, Yāsīn (36): 38.

mencapai sesuatu yang memuaskan dan bermakna bagi kehidupan. Bentuk paling mendasar dari petunjuk tersebut adalah *hidāyah* insting, yang ada pada setiap makhluk, berupa kemampuan untuk bertahan hidup sesuai dengan keadannya masing-masing. Insting kemudian kemudian didukung oleh *hidāyah* rasa atau persepsi, dengan adanya kemampuan untuk menggunakan indera dalam menjalani kehidupan. Lebih tinggi dari dua bentuk dasar tadi adalah *hidāyah* rasio, atau kemampuan akal untuk berfikir yang hanya diberikan dalam bentuknya yang penuh kepada manusia. *Hidāyah* tertinggi adalah wahyu, yang hanya diberikan oleh Tuhan kepada manusia-manusia tertentu, untuk disampaikan kepada manusia yang lain sebagai petunjuk yang jelas akan jalan kehidupan yang sebenarnya sesuai dengan aturan Tuhan. Yang prinsip dari kesemua bentuk *hidāyah* tersebut adalah aturan alami yang berlaku bagi setiap makhluk dan bertujuan untuk menciptakan keseimbangan dalam kehidupan.³¹

Secara keseluruhan proses aktivitas kreatif Tuhan tersebut melalui empat tahapan: *takhliq* (penciptaan), *taswiyah* (penyempurnaan), *taqdīr* (penentuan) dan *hidāyah* (petunjuk).³² Keempat tahapan tersebut bertujuan untuk menciptakan kesejahteraan kehidupan semua makhluk. Apabila kemudian dalam dunia dijumpai hal-hal yang terkesan merusak kehidupan, sebenarnya itu tidaklah bertentangan, justru ia merupakan penguat dari tujuan tersebut. Ia menjalankan fungsi penyeimbang untuk mengingatkan setiap makhluk, terutama manusia yang berakal, untuk segera kembali kepada tujuan penciptaan semula. Dengan pemahaman yang seperti ini Asghar Ali Engineer menamakan ide Azad tersebut sebagai “Kreativitas yang Teologis” yang melahirkan “Teologi yang Kreatif”.³³

Keteraturan seluruh proses kreatif Tuhan tersebut memperlihatkan sifat *Rahmah* yang dimiliki Tuhan. Sifat ini disimpulkan Azad dari dua istilah kunci al-Qur'an yaitu *al-Rahmān* yang bermakna Dzat yang memiliki *rahmah*, dan *al-Rahīm* yaitu Dzat yang tidak sekedar memiliki sifat *rahmah* tetapi secara intens memberikan *rahmah*-Nya kepada seluruh makhluk, tanpa terkecuali. Ayat ini juga

³¹ *Ibid.*, 30. Lihat Q.S. al-Nahl (16): 68, Taha (20): 50, Abasa (80): 18-20.

³² *Ibid.*, 31, lihat Q.S. al-A'la (87): 1-3.

³³ Teologi Kreatif yang dimaksudkan adalah pemahaman akan Tuhan sang pencipta sebagai Tuhan yang kreatif, sehingga makhluk ciptaan-Nya pun hendaknya memahaminya secara kreatif, dengan merespon secara positif segala perubahan dalam kehidupan berdasarkan pemahaman ketuhanan untuk kemudian juga memahami Tuhannya. Dengan demikian teologi bukanlah hal yang statis, namun suatu proses kreatif yang bisa saja berubah dari waktu ke waktu, sebagai hasil ijtihad kreatif manusia, lihat Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, (New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1990), 137-146

mendukung proses gradual yang berjalan dalam sifat *rubūbiyah* bagi seluruh alam semesta.³⁴

Sekalipun demikian Tuhan tidak selalu mencurahkan dalam bentuk lahir yang ditangkap manusia secara sederhana sebagai sesuatu yang indah atau baik, sejalan dengan sifatnya yang lain *‘adālah*. Lebih dalam, terma ini menunjuk kepada konsekuensi logis tindakan manusia, baik itu yang baik ataupun yang buruk. Sifat ini diturunkan dari petunjuk Tuhan tentang hari akhir, di mana segala perbuatan manusia akan mendapatkan perhitungan. Di dalam kehidupan dunia, sifat ini mengajarkan proses koreksi yang tidak pernah berhenti dalam kehidupan manusia, karena semua yang dilahirkan manusia dimungkinkan untuk mengandung kesalahan. Proses perhitungan dan koreksi ini juga merupakan manifestasi dari sifat *rahmah* Tuhan.³⁵

Dengan argumen ini, Azad mengkritik para penafsir *Bibel* yang secara salah memahami sifat kasih Yesus Kristus sebagai sifat mengalah dengan mengorbankan diri demi menebus tragedi kemanusiaan akibat perbuatan salah umat manusia. Al-Qur’an mengajarkan, sekalipun *rahmat* Tuhan menekankan pemberian maaf kepada setiap yang bersalah, namun kesalahan tetap membawa konsekuensinya sendiri, demikian pula sebenarnya yang diajarkan Yesus Kristus. Oleh sebab itu, sebenarnya tidak ada perbedaan dalam ajaran yang dimuat al-Qur’an dan Bibel “yang sebenarnya”.³⁶

Untuk mendukung pemahaman tersebut, Azad menekankan pentingnya memahami kembali terma *al-Haqq* dan *al-Bātil* secara benar dan proporsional.³⁷ Demikian pula terma *Kufī*³⁸, *‘Adl*, *Qist*, *‘Amal Sāliḥ*, *Ẓulm*, *Ṭugyān*, *Tabẓīr*, *Iḥsād*, *I’tidā*, dan *‘Udwān*.³⁹ Kesemua terma tersebut, pada hakekatnya diterapkan dalam koridor aturan Tuhan berdasarkan sifat-sifatNya di atas, yang ditujukan untuk setiap makhluk dan umat manusia tanpa terkecuali. Secara natural aturan tersebut juga ditujukan untuk menyatukan arah kehidupan seluruh umat manusia pada tujuan hakiki, yakni Tuhan Yang Satu bagaimanapun bentuk manifestasinya.

Kesatuan Tuhan dan Kesatuan Agama. Berdasarkan argumen-argumen di atas, ketika memahami ayat *īyyāka na’budu wa īyyāka nasta’īn*, Azad

³⁴Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*, 56.

³⁵*Ibid.*, 89.

³⁶*Ibid.*, 78.

³⁷*Ibid.*, 66.

³⁸*Ibid.*, 84.

³⁹*Ibid.*, 92-94.

menyimpulkannya sebagai pernyataan keesaan Tuhan dan kesatuan untuk seluruh makhluk yang ada di bumi. Dengan menggunakan data-data antropologis tentang bangsa-bangsa manusia terdahulu, ia berkesimpulan bahwa pada dasarnya seluruh umat manusia itu tunduk pada satu kekuatan luar biasa yang sama yang mengatasi kehidupan mereka. Ketundukan tersebut kemudian dimanifestasikan dengan berbentuk ritus yang berbeda-beda satu sama lain. Namun sebenarnya semuanya diarahkan kepada satu kekuatan yang tidak dapat dinalar oleh manusia. Dengan demikian, ia berkesimpulan bahwa seluruh umat manusia dari generasi ke generasi adalah penganut monotheisme (bertuhan satu). Kesimpulan tersebut dikuatkannya dengan Q.S al-Taubah (10): 19 dan al-Baqarah (2): 203.⁴⁰

Kesatuan Tuhan tersebut merupakan hasil evolusi dari setiap bangsa manusia yang berangkat dari asumsi akalanya yang pertama, yang terbatas, tentang Tuhan hingga mencapai kesimpulan yang sama. Evolusi tersebut dapat dilihat dalam tiga bentuk:

1. *From anthropomorphism or antropophism to freedom from them,*
2. *From polytheism to monotheism.*
3. *From the concept of awe and terror to that of love.*⁴¹

Hal yang sama juga diberlakukan Azad terhadap semua agama dan aliran pemikiran yang datang kemudian. Untuk menguatkan argumennya, ia menguraikan beberapa agama dan aliran pemikiran yang datang kemudian satu persatu, yaitu: agama asli China, Shaminisme Buddhisme, Hindu, Mazdaisana, Yahudi, Kristen, Filsafat Yunani: Madhab Aleksandria dan Neo Platonisme.⁴²

Dari semua agama tersebut di atas, Azad memahaminya sebagai bagian dari proses pengasuhan Tuhan (*rubūbiyah*) terhadap umat manusia yang secara evolutif akan bermuara pada satunya Tuhan dalam pandangan seluruh umat manusia, sehingga ketika al-Qur'an mengajarkan hal yang sama, maka sebenarnya

Kitab tersebut sedang menyentuh dan mengingatkan kembali hati manusia akan nilai terdalam yang ada pada dirinya, yaitu ketundukan pada Tuhan yang Satu yang

⁴⁰ *Ibid.*, 100-103.

⁴¹ *Ibid.*, 105

⁴² *Ibid.*, 107-126 Dari uraian-uraian tersebut, uraian terbanyak adalah tentang agama Hindu, hal ini mungkin didukung oleh keberadaannya sebagai seorang India yang banyak bergaul dengan lingkungan dan orang-orang Hindu India. Di sisi lain, Ia juga dikritik tidak memahami dengan tepat agama-agama lain yang dikutipnya, karena kejauhan tradisi dan tidak pernahnya Azad menyebutkan secara langsung sumber-sumber bacaannya tentang mereka, kecuali kitab-kitab suci mereka, sehingga masih dimungkinkan adanya pemahaman yang berbeda terhadap teks-teks kitab suci tersebut dari penganut aslinya.

ada pada semua agama yang mereka anut, sekalipun dengan bentuk manifestasi yang berbeda-beda.⁴³

Dengan Kesatuan Tuhan ini pulalah, maka pada dasarnya seluruh agama yang ada di muka bumi adalah satu, yang membedakan mereka hanyalah bentuk lahir yang terbentuk oleh pengaruh pikiran dan lingkungan dari para pemuka-pemukanya.⁴⁴ Secara evolutif sebenarnya seluruh umat manusia berangkat dari asal yang sama, kemudian karena pengaruh berbagai hal mengitarinya mereka terpecah-pecah, kemudian dengan bimbingan Tuhan, lewat wahyu, mereka diingatkan untuk kembali menjadi satu yang merupakan essensi yang alami diri mereka. Proses itulah yang sebenarnya diajarkan oleh semua agama di muka bumi.⁴⁵

Dalam hal ini Azad membedakan antara terma *al-Dīn* dan *al-Syarī'ah*. Menurutny, *al-Dīn* mengacu kepada makna yang lebih umum, yang memuat kesatuan agama di atas, di mana dasar nilai-nilai terdalam yang dibawa oleh semua agama adalah sama. Sedang *al-Syarī'ah* adalah bentuk spesifik dari masing-masing agama yang lahir dari pengaruh lingkungan dan berbagai hal yang mengitari perjalannya sejarahnya.⁴⁶ Dari hal ini, bagi Azad, agama selalu membawa dua hal yang saling berhubungan: *al-Dīn* yang merupakan *spirit* dan *al-Syarī'ah* yang merupakan *manifestation*. Pada yang terakhir inilah orang sering berbeda dan kadang-kadang menjurus kepada perpecahan. Kesalahan banyak penafsir al-Qur'an menurut Azad adalah tekanan yang berlebihan terhadap yang kedua sehingga mengalahkan yang pertama dalam penafsiran mereka.⁴⁷

Dengan kesatuan Tuhan dan kesatuan agama tersebut, ada keharusan bagi seluruh umat manusia, apa pun agamanya untuk saling menghormati dan saling berbuat baik satu sama lain. Karena pada prinsipnya tidak ada satu agama pun yang mengajarkan untuk menyakiti orang lain. Dengan mengacu kepada sifat-sifat hakiki Tuhan terdahulu, maka ketika ada penyimpangan dalam proses natural kehidupan manusia, harus ada manusia lain yang mengingatkannya. Konsep inilah yang mendasari pandangannya dalam memahami terma *ma'rūf* dan *munkar*.⁴⁸

Akhirnya, Azad menyimpulkan bahwa essensi semua agama pada dasarnya adalah penghambaan kepada Tuhan dan keharusan berbuat baik. Dengan prinsip

⁴³ *Ibid.*, 107.

⁴⁴ *Ibid.*, 159.

⁴⁵ *Ibid.*, 153.

⁴⁶ *Ibid.*, 157.

⁴⁷ *Ibid.*, 158-159.

⁴⁸ *Ibid.*, 175.

inilah kemudian Azad mencoba untuk melakukan pendekatan kepada seluruh komponen masyarakat India yang plural, terutama kelompok masyarakat Muslim dan Hindu untuk melihat kesamaan tersebut, sehingga dapat bersama-sama menegakkan keadilan yang semestinya mereka dapatkan, yaitu kemerdekaan India. Sejah data sejarah yang berhubungan dengan karir dan perjalanan hidup Mawlana Abu al-Kalam Azad, usaha tersebut dapat dikatakan berhasil. Hal ini terbukti dari berbagai capaian yang digambarkan selintas dalam biografi di atas.

Deskripsi tersebut menggambarkan watak inklusif dari al-Qur'an yang dipahami Azad, namun di sisi lain, ia justru bersikap eksklusif dengan menempatkan Islam dan al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber ajaran yang berhasil memberikan informasi tentang nilai-nilai esensial dari agama tersebut, yang tidak ditemukan dalam agama-agama lain. Bila dilihat dari proses evolusi keberagaman manusia terdahulu, maka al-Qur'an dan Islam berada pada bagian akhir evolusi (*the end of evolution*) yang menyampaikan kebenaran yang hakiki, setelah disimpangkan oleh perjalanan hidup yang panjang generasi-generasi umat manusia.⁴⁹

V. Mencari Tawaran Metode dan Pendekatan penafsiran al-Qur'an dalam Keragaman Agama dan Masyarakat

Berkaitan dengan metode penulisan tafsir *Tarjumān al-Qur'ān*, Azad dengan tegas menyatakan bahwa metode yang digunakannya adalah *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Dengan demikian, tafsir ini bisa dikelompokkan ke dalam *tafsīr bi al-riwāyah*.⁵⁰ Tetapi untuk menentukan hubungan antara berbagai ayat dalam penafsiran tersebut ia menggunakan pemahaman rasional, sehingga dari sudut ini tafsirnya juga bisa dikelompokkan sebagai *tafsīr bi al-ra'y*. Kesimpulan yang dapat ditarik adalah: bahwa pengelompokkan tafsir pada dua metode di atas tidaklah bersifat dikotomis, tetapi lebih merupakan identifikasi terhadap titik tekan yang berbeda, karena tidak ada tafsir yang murni berada pada salah satu dari kedua metode tersebut.⁵¹ Lebih jauh, karena bagaimanapun peran akal selalu ada dalam

⁴⁹ *Ibid.*, 127.

⁵⁰ Karena al-Qur'an sendiri dipandang sebagai *riwayat* yang *mutawatir* (maksudnya bersambung) dari setiap generasi yang dilewatinya, dan terjaga dari kesalahan dalam periwayatan. Tafsir dalam bentuk ini adalah tafsir yang tertua yang pernah berkembang di dalam sejarah penafsiran al-Qur'an.

⁵¹ Untuk uraian lebih jauh tentang tipologi-tipologi tafsir tersebut lihat Khālid 'Abdurrahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986), 109-122 dan 163-172. Sementara untuk melihat sejauh wilayah *al-Ra'y* bisa memasuki penafsiran al-Qur'an lihat Jalāl al-Dīn al-Suyuthi al-Syāfi'i, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, juz II (Beirut:

penafsiran manusia, maka tidak ada satu penafsiran pun yang mencapai posisi “suci” sebagaimana al-Qur’an yang ditafsirkannya. Demikian pula karya Azad di atas.

Adapun langkah-langkah yang ditempuh Azad dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an adalah memberikan beberapa catatan penjelasan ayat-ayat tersebut. Catatan-catatan penjelasan tersebut berupa : (i) makna tekstual, yaitu pemahaman kata, istilah atau pun kalimat al-Qur’an; (ii) generalisasi nilai-nilai al Qur’an yang memperlihatkan berbagai tujuan yang ingin dicapai oleh ayat-ayat tersebut; (iii) memberikan argumen ataupun fakta-fakta pendukung pemahaman tersebut; (iv) memberikan ayat-ayat lainnya yang sejalan dan mendukung nilai-nilai tersebut; (v) lalu ditutup dengan klarifikasi singkat terhadap makna ayat tersebut atau kesimpulan.⁵² Dengan cara itu, menurutnya cahaya kebenaran al-Qur’an akan tampak, apapun realitas kontekstual yang terjadi.

Sedangkan mengenai pendekatan yang digunakan, secara tegas Azad tidak menyebutkan, namun dari data-data di atas dapat disimpulkan secara tentatif pendekatan yang digunakannya dalam memahami al-Qur’an, antara lain yaitu:

1. *Pendekatan Tekstual-Teologis*. Sekalipun Azad mengkritik tajam para pendahulunya yang tidak memberikan jawaban yang kontekstual terhadap berbagai problem umat manusia, Azad sendiri tidak memulai langkah-langkah penafsirannya dari pemahaman konteks yang ada secara eksplisit, tetapi lebih menekankan kepada pemaknaan kembali terma-terma kunci al-Qur’an sesuai dengan makna asalnya (yang dapat dipahami oleh Azad). Pemaknaan tersebut lebih terkesan tekstual. Kata-kata dalam ayat yang ditafsirkannya dimaknai sebagaimana makna asalnya dengan mengesampingkan pengaruh-pengaruh konteks terhadap pemaknaannya. Bahkan pada beberapa bagian ia menyebutkan secara tegas kesalahan para penafsir terdahulu yang telah dipengaruhi konteksnya. Karena pendekatan yang tekstual tersebut, maka hasilnya adalah penerimaan apa adanya makna ayat.

Sejalan dengan pendekatan tekstual tersebut, Azad telah menempatkan al-Qur’an, dalam penafsirannya, sebagai kebenaran puncak dari seluruh perjalanan kehidupan manusia. Dengan melakukan beberapa simplifikasi terhadap pemahaman- pemahaman lain al-Qur’an, Ia telah memposisikan mereka pada

Dār al-Fikr, tth), 183. Lihat pula penegasan Manna’ al-Qaṭṭān tentang kedudukan dan hukum penafsiran dari kedua tipologi tafsir tersebut, Manna’ al-Qaṭṭān, *Mabāhīs fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Mansyūrāt al-‘Asr al-Hadīs, 1973), 350-353 dan Hasan Yūnus ‘Ubaydū, *Dirāsāt wa Mabāhīs fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Markaz al-Kuttāb li al-Nasyr, 1991), 82-83 dan 100-23.

⁵²Mawlana Abu al-Kalam Azad, *TQ*, xli .

wilayah inferior berhadapan dengan kebenaran hakiki al-Qur'an sebagaimana yang ditafsirkannya. Di sisi lain, hal yang sama juga dilakukannya terhadap nilai-nilai dasar agama di luar Islam (formal) yang telah direduksi oleh para pemuka dan penganutnya masing-masing. Al-Qur'an yang datang kemudian bertugas untuk mengembalikan nilai-nilai hakiki tersebut. Pendekatan demikian dapat pula dikategorikan sebagai pendekatan teologis.⁵³

2. *Pendekatan Perbandingan Agama (Comparative Religion)*. Sebagai penguat dari argumennya tentang kesatuan Tuhan dan kesatuan Agama, Azad menggunakan data-data dari agama lain, yang kemudian dibandingkannya satu sama lain, untuk kemudian menyimpulkan hasilnya sesuai dengan idenya. Pendekatan seperti ini dapat digolongkan sebagai pendekatan komparatif (perbandingan agama).⁵⁴ Sayangnya dalam pendekatan ini Azad terkesan tidak membekali sumber data yang memadai untuk membandingkan semua agama dan aliran yang disebutkannya secara proporsional.

V. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa sosok Azad mempunyai peran penting dalam menggagas penafsiran baru yang berbeda dengan para pendahulunya di era multireligius India. Terlepas dari berbagai kritik yang ditujukan kepadanya, dengan metode dan pendekatan tersebut, Azad telah menjadi salah seorang dari sedikit pemuka Muslim India yang dapat diterima oleh semua kalangan masyarakat India yang plural, terutama dari segi agama. Walaupun terkesan ambigu, dalam batas-batas tertentu penggunaan kedua pendekatan di atas secara bersamaan di satu sisi dapat memuaskan tuntutan keyakinan akan kebenaran Islam yang dipeluk oleh orang-orang muslim, di sisi lain mencoba menetralkan hati dan pikiran dari mereka yang non muslim. Sisi yang pertama dicapai dengan pendekatan tekstual teologis dan sisi yang kedua dihadapi dengan pendekatan komparatif.

⁵³Schubungan dengan pendekatan teologis lihat Frank Whaling, "Theological Approches" dalam Peter Connolly (Ed.), *Approaches to the Study of Religion*, (London: Casell, 1999), 247-253. Bandingkan pula dengan Muhammad Abdul-Rauf, "Outsiders Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View", dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tempe: The University of Arizona Press, 1985), 179-188.

⁵⁴Bagi I.H. Azad Faruqi, pendekatan inilah yang membedakan penafsiran al Qur'an Azad dari penafsir-penafsir al Qur'an asal India lainnya. Lihat I.H. Azad Faruqi, "Maulana Abu al-Kalam Azad's Approach to The Understanding of the Qur'an: Distinguishing Features", dalam *Jurnal Islam and Modern Age*, Vol 28 No.1 (1997), 70-73.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Aziz. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London: Oxford University Press, 1967.
- Ahmad, Shabi. "The Making of a Nationalist Muslim: A Study of Maulana Azad and His al Hilal (1911-1920)", dalam *Islam and Modern Age*, a Quarterly Journal, Vol.III No.4 (1977).
- ‘Ak, Khālid ‘Abdurrahmān al-, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, Beirut: Dar al-Nafais, 1986.
- Azad, Abu al-Kalam. *India Wins Freedom: An Autobiographical Narrative*, London: Orient Longman Ltd., 1978.
- Azad, Mawlana Abu al-Kalam, *Tarjuman al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Syed Abul Latif, Hyderabad: .Syed Abdul Latif for Qur'anic & Other Cultural Studies, 1962
- "Al-Qurūn al-Akhīrat wa al-Mustawa al-‘Ādi li Dirāsāt al-Qur’ān al-Karīm" dalam *Šaqāfat al-Hind* Edisi Khusus Peringatan Seratus Tahun Kelahiran Mawlana Abu al-Kalam Azad, Juz 2 Vol.xxxix No.3-4 Tahun 1988.
- Douglas, Ian Henderson., *Abu al-Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Eaton, Richard M., "Approaches to The Study of Conversion to Islam in India", dalam Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Engineer, Asghar Ali., "Tashri' (Process of Law Making) in Islam", dalam *Progressive Perspective* Vol.2 No.2 (1993).
- , *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1990.
- Faruqi, I.H. Azad., "Maulana Abu al-Kalam Azad's Approach to The Understanding of the Qur'an: Distinguishing Features", dalam Jurnal *Islam and Modern Age*, Vol 28 No.1, (1997).
- Mujeeb, Muhammad., "Understanding the Spirit of Islam" dalam Syeda Sayyidain Hameed (Ed.), *India's Maulana: Abu al-Kalam Azad*, New Delhi: Indian

Council for Cultural Relation, 1990.

Al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mansyūrāt al-'Asr al-Hadīs, 1973.

Rauf, Muhammad Abdul-, "Outsiders Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View", dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tempe: The University of Arizona Press, 1985.

al-Suyūthi Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, tth.

'Ubaydū, Hasan Yūnus, *Dirāsāt wa Mabāhīs fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssīrūn*, Kairo: Markaz al-Kuttāb li al-Nasyr, 1991.

Whaling, Frank. , "Theological Approches" dalam Peter Connolly (Ed.), *Approaches to the Study of Religion*, London: Casell, 1999.