

TAFSIR SOSIAL KRITIS

Muhammad Salman Ghanim Dalam Kitab *Allah wa al-Jama'ah Min Haqa'iq Al Quran*

Muhammad Yusuf Hasibuan

PP Al Husna Medan

Email: muhammadyusufalfarisi1994@gmail.com

Abstract: *This article tries to trace the thoughts of Muhammad Salman Ghanim (1945 M) to interpret the Koran through the magnum opus (book) of Allah wa al-Jamā 'ah Min Haqa'iq Al-Quran with the context of Kuwait which is a small part of the Arab state. Muhammad Salman Ghanim did a preliminary study of kufr which was interpreted by covering up and denying the truth of God for humans by specifying this in the context of personal dedication to the social community in shaping the benefit, even making this a standard measure of faith and moral judgment praised by someone. The deeper study of the researcher uses epistemological analysis and the sociology of knowledge which will allude to four important points namely sources, methods and validity to be applied to the Salman Ghanim interpretation form. At the end of this research, Salman Ghanim's critical thinking in addressing the hegemony of conservative scholars in shaping social-religious life.*

المخلص: يحاول هذا المقال تتبع أفكار محمد سلمان غانم (١٩٤٥ م) لتفسير القرآن من خلال (كتاب) الله والجماعة من حقائق القرآن مع سياق الكويت التي تعد جزءًا صغيرًا من الدولة العربية. قام سلمان غانم بإجراء دراسة أولية للكفر والتي تم تفسيرها من خلال التستر على حقيقة الله وحرمانها من خلال تحديد هذا في سياق التفاني الشخصي للمجتمع الاجتماعي في تشكيل المنفعة ، حتى جعل هذا مقياسًا قياسيًّا للإيمان والحكم الأخلاقي الذي أثنى عليه شخص ما. تستخدم الدراسة الأكثر عمقًا للباحث التحليل المعرفي وعلم اجتماع المعرفة الذي يلمح إلى أربع نقاط مهمة هي المصادر والطرق

وصلاحية تطبيقها على نموذج تفسير سلمان غانم . في نهاية هذا البحث ، فكر سلمان غانم النقدي في معالجة هيمنة العلماء المحافظين في تشكيل الحياة الاجتماعية والدينية.

Abstrak: Artikel ini mencoba menelusuri pemikiran Muhammad Salman Ghanim (1945 M) menafsirkan Al-Quran melalui magnum opusnya (kitab) *Allah wa al-Jamā'ah Min Haqa'iq Al-Quran* dengan konteks Kuwait yang menjadi bagian kecil dari negara Arab. Salman Ghanim melakukan kajian lebih dahulu mengenai kufur yang diartikan dengan menutupi dan mengingkari kebenaran Allah atas manusia dengan menghususkan hal ini dalam konteks dedikasi personal pada komunitas sosial dalam membentuk kemaslahatan, bahkan menjadikan hal ini sebagai standar ukuran keimanan dan penilaian akhlak terpuji pada seseorang. Kajian lebih dalam peneliti menggunakan analisis epistemologi dan sosiologi pengetahuan yang akan menyinggung empat poin penting yakni sumber, metode dan validitas untuk diterapkan pada bentuk tafsiran Salman Ghanim. Di akhir penelitian ini nampak pemikiran kritis Salman Ghanim dalam menyikapi hegemoni ulama konservatif dalam membentuk kehidupan sosial-keagamaan

Keywords: Muhammad Salman Ghanim, tafsir al quran, dan prioritas sosial

PENDAHULUAN

Dewasa ini motivasi membumikan pesan Tuhan dalam Al-Quran pada tataran yang lebih nyata, tidak sekedar wacana dan gagasan melainkan sampai sosial praksis adalah keinginan setiap cendekiawan dan pemikir Muslim. Untuk mewujudkan motivasi tersebut berbagai upaya dilakukan diantaranya turut menawarkan bentuk metodologi pengetahuan yang dianggap mampu memahami Al-Quran secara dialektis, kritis, reformatif dan transformatif sehingga produk penafsiran tersebut dapat menjawab problem yang semakin kompleks.

Usaha ini akan dibarengi dengan terbentuknya produk-produk tafsir yang dihasilkan dari corak, metode, dan pendekatan yang berbeda-beda. Sebagai bentuk pembaharuan dalam menggali makna-makna Al-Quran dengan memberikan formulasi-formulasi yang *up to date*, sehingga sesuai dengan diktum *Al-Quran ṣālihun li kullizamān wa makān*. Al-Quran bersifat terbatas dan di pihak lainnya Al-Quran juga bersifat temporal. Oleh karena itu, akan membutuhkan suatu sikap

interpretasi demi suatu kontekstualisasi agar dapat berkontribusi dalam menyelesaikan masalah yang turut berkembang.¹

Pada hakikatnya, tafsir adalah hasil dari dialektika antara teks, pembaca, dan realitas.² Bagi seorang penafsir konteks sosial-historis sangatlah berpengaruh dalam menghasilkan suatu penafsiran, tetapi epistemologi yang dibangun juga sangatlah penting untuk menghasilkan corak dan bentuk tafsirannya. Karena dengan epistemologi dapat diketahui mengenai tata-cara, teknik atau prosedur dalam menghasilkan sebuah produk tafsir yang objektif. Di sisi lain karena tafsir merupakan sesuatu yang belum matang atau belum selesai. Untuknya, menjadi sebuah keniscayaan jika harus selalu diperbarui dan dikembangkan. Dan tentu, berbicara perkembangan tafsir sesungguhnya juga telah membahas perkembangan epistemologi penafsiran.³

Belakangan ini terlihat beberapa tokoh mewarnai perkembangan tafsir dengan berbagai produk tafsir mulai dari corak, metode, dan pendekatan dengan berbagai formulasi untuk menggali makna Al-Quran. Misalnya Ishaq al-Syatibi (w. 1388 M) dengan gagasan *Maqashid Shari'ah*. Kemaslahatan akan diwujudkan al-Syatibi terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *daruriyat*, kebutuhan *hajiyyat*, dan kebutuhan *tahsiniyat*.⁴ Begitu juga dengan Nasr Hamid Abu Zaid (1943–2010 M) dengan *Kritik wacana* keagamaan, baginya Al-Quran dipahami sebagai produk budaya (*muntaj saqafi*) yang tidak terlepas dari keberadaannya sebagai teks linguistik, teks historis, dan teks manusiawi, yang semua ini berasal dari konteks budaya Arab pada abad VII.⁵ Sementara di sisi lainnya Hasan Hanafi (1935 M), ia mencoba mengembangkan apa yang sering disebut sebagai gaya bertafsir “realis”. Sebab yang menjadi pertimbangan untuk menafsirkan Al-Quran adalah realitas itu sendiri. Baginya, penafsiran bukan sekedar upaya membaca

¹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 5.

² Ibid., 18.

³ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar, Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 26.

⁴ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam Melalui Maqasyid Syari'ah* (Bandung: Mizan, 2015), 32.

⁵ Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, 104.

teks, melainkan upaya transformatif dan solutif bagi problem sosial yang terjadi dalam kehidupan.⁶

Ada juga Fazlur Rahman (1919-1988 M) dengan tawaran hermeneutika *double movement*. Baginya pesan sesungguhnya yang ingin disampaikan oleh Al-Quran bukanlah makna yang ditunjukkan oleh ungkapan harfiah ayat Al-Quran itu sendiri, tetapi ideal-moral yang ada di balik nya. Oleh sebab itu, untuk memahami ayat-ayat Al-Quran harus memahami dalam kerangka pesan moral tersebut. Dan untuk mencapainya mufasir harus memandang situasi dan kondisi historis yang melatarbelakangi ayat tersebut, tidak hanya melalui *asbab an-Nuzūl* melainkan lebih luas dari itu.⁷ Sehingga nuansa kontekstual bisa dilihat dari tawaran yang dilontarkannya. Selanjutnya Muhammad Syahrur (1938 M), seorang insinyur teknik berkebangsaan Syiria dengan bukunya *Al-Kitāb wa Al-Quran: Qira'ah Mu'ahirah*. Beliau membedah Al-Quran dengan pisau analisis keilmuannya yaitu teknik. Tawarannya dalam menafsirkan Al-Quran yakni teori *hudūd* atau yang lebih dikenal dengan “teori batas”. Yang membedakannya dengan beberapa tokoh lain adalah nuansa sains yang khas dalam produk tafsirnya.

Dalam setiap periode dan negara bermunculan cendekiawan-cendekiawan muslim yang kritis akan kondisi di lingkungannya, dalam konteks ini lingkungan Arab khususnya tidak berhenti menjadi sorotan akan perkembangan keintelektualan. Jika dilihat dari pemetaan sejarawan Albert Hourani (1915-1993 M) dan Abdallah Laroui (1933 M), di Arab telah mengalami perkembangan pemikiran ke-Islaman yang sangat signifikan. Contoh konkret pada sebelum kelahiran tokoh yang akan kita kaji ini (Salman Ghanim pada tahun 1945 Masehi) tepatnya tahun 1900-1939 Masehi di Arab ditandai dengan menguatnya gerakan fundamentalisme dan liberalisme Islam, kemudian setelahnya di pasca Perang Dunia II di Arab muncul gerakan nasionalisme Arab. Dan tahun 1950-an adanya

⁶ Ibid., 100.

⁷ Ibid., 99.

perkembangan pemikiran yang memprioritaskan bentuk nasionalis di setiap gerakan sosial.⁸

Berikut dengan segala konsekuensinya Salman Ghanim menyampaikan kegelisahannya mengenai pemikiran keagamaan di saat itu. Doktrin keagamaan mengenai kajian kufur dan iman menjadi dikotomi sosial di masyarakat yang seharusnya dalam pemikiran Salman Ghanim, berkaitan dengan prioritas kepentingan umum di atas kepentingan pribadi. Pembahasan mengenai kufur dan iman tidak melulu mengenai bentuk klaim-klaim ke-kafir-an seseorang, karena bagi Salman Ghanim masalah kafir-nya seseorang ada hubungannya dengan urusan pribadinya dengan Tuhan di akhirat dan kita tidak berhak untuk mengadili selagi ia masih menjadi seseorang yang baik dalam komunitas sosialnya. Justru perbincangan mengenai kufur seharusnya diorientasikan pada bentuk perilaku menutupi kebenaran dan mengingkari anugerah Tuhan atas manusia dalam wujud anugerah sosial. Dan menjadi standar ukuran ke-iman-an seseorang adalah bekerja untuk kepentingan umum dan menjaga atau mendahulukan kepentingan umum (kemaslahatan).⁹

Adapun mengenai ibadah bagi Salman Ghanim adalah urusan ketundukan subyektif seseorang terhadap ajaran dan hukum Allah swt. Untuk mewujudkan konkretnya bagi Salman Ghanim ditentukan dari keberhasilan diri dalam membangun dan memperjuangkan di dunia untuk berusaha mencapai kehidupan lebih baik. Salman Ghanim bersandar pada hadis Nabi SAW: *Ibadah ada sepuluh bagian. Sembilan diantaranya mencari yang halal*. Oleh karena itu kemudian yang menjadi ukuran halal-haramnya sesuatu adalah kemaslahatan bersama. Kesesuaian dengan kemaslahatan umum adalah menjadi ukuran nilai halal selagi itu tidak bertentangan dengan Al-Quran.¹⁰

Salman Ghanim adalah cendekiawan muslim yang berjuang demi kemajuan negara agar terlepas dari hegemoni ideologi tertentu yang syarat akan

⁸ Lihat Yoyo, "Tren Pemikiran Intelektual Muslim Kontemporer di Timur Tengah Pasca-Difitisme 1967," *Jurnal Kawistara*, Vol. 2, no. 3 (Desember 2012): 297.

⁹ Lihat Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme*, terj. Kamran Arsyad Irsyadi, n.d., xvii.

¹⁰Ibid., xviii–xix.

kepentingan-kepentingan pribadi, dalam konkretnya setelah adanya Perang Ekonomi di Kuwait. Adanya pemikiran yang digagas Salman Ghanim dalam menyelaraskan antara teks yang dengan realitas di Kuwait akan menjadi tawaran baru dari Al-Quran bagi masalah yang muncul. Oleh karena itu peneliti berusaha menelusuri lebih dalam terkait pemikiran Salman Ghanim berikut dengan epistem yang membedakan dirinya dengan mufasir lain di era kontemporer.

A. Sketsa Mengenai Tokoh Salman Ghanim dan Tentang Kitab Tafsir *Allah wa al-Jamā'ah Min Haqā'iq Al-Quran*

Salman Ghanim adalah pemikir kontemporer berkebangsaan Kuwait yang lahir pada tahun 1945.¹¹ Perjalanan pendidikan Salman Ghanim adalah ekonomi dan sosial. Pada tahun 1971 mendapatkan gelar sarjana pada jurusan ekonomi dari Universitas Negeri Kuwait. Kemudian berselang sekitar empat tahun mendapat gelar magister di bidang ekonomi tepatnya pada 1975 dari *Mamlakah al-Mutahhidah*. Setelah masa pendidikannya selesai ia kemudian aktif sebagai dosen ekonomi di Universitas Negeri Kuwait.

Salman Ghanim mendedikasikan pemikirannya dalam tulisan yang berkaitan dengan agama, termasuk tafsir. Selain kitab yang peneliti kaji ini diantaranya berjudul *Qira'ah fi Al-Quran al-Karīm: Wijhah Nazhar Iqtisādi* tahun 1997, *Al-Jawami'iyah dimukrafiyyah al-Islamiyyah* tahun 2007, *'Ummiyah Muḥammad; Jamā'iyah la Jahāliyyah* tahun 2003, dan *Al-Quran: al-Ṣalātāani wa Jawāju al-Ṣaḥabah* tahun 2005. Dan lain sebagainya.

Salman Ghanim adalah tokoh yang produktif. Ia menerbitkan tiga karya tulis buku dalam kurun waktu satu tahun. berjudul *Nahwu Nazriyat Al-Quran fi al Ma'rufiyah al Iqtisādiyyah* tahun 2016, kitab yang berjudul *Ru'yah Qur'anīyyah fi al-Syiāri al-Islāmiyyah* tahun 2016 dan kitab berjudul *Al-Jawami'iyah dimukrafiyyah al-Islamiyyah* tahun 2016. Dan beberapa karyanya yang lain¹²

Mengenai Kitab *Allah wa al-Jamā'ah Min Haqā'iq Al-Quran* merupakan salah satu karya Salman Ghanim dalam bidang tafsir. Kitab ini sebelumnya

¹¹ Ghanim, *Allah wa al-Jamaah Min haqā'iq Alquran*.

¹² Ibid., 285–286.

diterbitkan berbentuk kumpulan tulisan yang diterbitkan oleh Majalah *At-Tali'ah* Kuwait pada tahun 1997 hingga terbitan edisi yang ketiga pada tahun 2007. Kitab tafsir yang “dianggap” kontroversial oleh para ulama Islam konservatif. Pemikiran dalam kitab ini dikatakan sesat. Walaupun tuduhan tersebut tidak terbukti karena pada dasarnya sumber yang digunakan dalam melahirkan setiap gagasannya adalah Al-Quran.¹³ Kitab ini bersifat tematik, penafsiran dengan pembagian tema-tema tertentu, seperti misalnya adalah tentang ibadah, politik dan feminisme.

Adapun secara sistematis buku ini terdiri dari enam bab.¹⁴ (1) membahas tentang hubungan antara agama dan realitas yang tertaut dengan hak Allah dan hak Jama'ah, makna hukum-hukum, kemaslahatan umat sebagai dasar hukum syari'ah, seputar metode penafsiran, dan pemimpin dan pemerintahan. (2) membahas tentang ibadah yang berbincang mengenai masalah shalat, puasa, haji, dan zakat. (3) membahas reinterpretasi tentang pembahasan seputar pernikahan dalam Al-Quran yang di dalamnya berkaitan dengan reinterpretasi mengenai konsep poligami dan nikah kontrak. (4) membahas tentang hal samar-samar lawan dari Islam yang bab ini berkaitan tentang pembahasan konsep satu jiwa, redefinisi hijab sebagai busana muslimah, adab (etika) seorang lelaki dalam sistem interaksi dengan istri Nabi dan reinterpretasi pengharaman *khamr*. (5) membahas tentang berbau dan zina dalam Al-Quran, bab ini membahas konsep sistem interaksi antara perempuan dengan laki-laki dan juga reinterpretasi tentang zina. (6) terakhir membahas konsep imamah dan kaitannya dengan agama, memaparkan terkait karya-karyanya yang pernah ditulis dan diterbitkan.¹⁵

B. Sumber Tafsir Salman Ghanim dalam Kitab *Allah wa al-Jamā'ah Min Haqa'iq Al-Quran*

Ketika berbicara sumber pengetahuan, maka setidaknya menurut peneliti ada tiga poin yang sangat terkait dengan hal tersebut yaitu (1) *person* (seseorang)

¹³ Ibid., 9.

¹⁴ Ibid., 5–6.

¹⁵ Ibid.

atau tokoh yang menjadi sumber rujukan. (2) *paper* (tulisan) atau juga buku yang menjadi sumber rujukan, (3) *place* (tempat), lingkungan yang menyelimuti tokoh tersebut.

Dalam kitab *Allah wa al-Jamā'ah Min Haqa'iq Al-Quran*, peneliti menemukan tokoh yang menjadi sumber pengetahuan Salman Ghanim diantaranya adalah Fahkr ar-Razi hal tersebut bisa dilihat dalam beberapa penafsirannya, di antaranya terkait diksi *matsna, stulatsa dan ruba'*.¹⁶

Tokoh yang selanjutnya adalah Muhammad Syahrur. Ia sering mengutip pendapat Muhammad Syahrur dalam beberapa penafsirannya, di antaranya terkait diksi *mathna, thulatha dan ruba'* hal tersebut, bisa dilihat dari pendapatnya sebagai berikut:

Belum ada yang keluar dari penafsiran kecuali Muhammad Syahrur yang menafsirkan bolehnya menikahi ibu dari anak yatim dua, tiga atau empat, selain itu maa satu saja. Walaupun demikian Muhammad Syahrur masih terlihat bahwa daam memahami term *matsna, stulatsa dan ruba'* sebagai jumlah....¹⁷

Dari kutipan di atas, terlihat bahwa ia mengutip pendapat Muhammad Syahrur ketika ia membahas terkait konsep Poligami yang terdapat dalam QS. Fathir [35]:1, QS. Saba' [34]: 46 dan QS. dan al-An'am[6]: 94. Di mana dalam ayat-ayat tersebut terdapat diksi *mathna, thulatha dan ruba'* Ia bahkan mengatakan bahwa tidak ada orang yang keluar dari penafsiran konvensional ketika membahas diksi *mathna, thulatha dan ruba'* kecuali Muhammad Syahrur. Muhammad Syahrur memahami diksi yang terdapat dalam ayat-ayat tersebut tersebut sebagai seruan untuk menikahi ibu dari anak-anak yatim dua, tiga hingga empat. Selain mereka, maka hanya boleh satu saja. Kendati demikian Syahrur juga masih terjebak untuk memandang *term-term* tersebut sebagai bilangan.

ولم أجد بين يدي من التفاسير التي تعبیر هذه المفاهيم كصفة إلا (التفسير الكبير) للفخر الرازي الذي يقول [مثنى وثلاث ورباع معناه : إثنين وإثنين وثلاث وثلاث وأربعاً وأربعاً وهو غير منصرف وفيه وجهان. الأول أنه إجتمع فيها أمران : العدل و الصف. أما العدل فلأن عدل عبارة عن أنك تذكر كلمة وتريد بها كلمة أخرى، كما تقول : عمر وزفر. تريد به عامراً و زافراً. فكذا هنا تريد بقولك: مثنى : وثنيتين ثنتين. فكان معدولاً. أم أنه وصف فدليله قوله تعالى (أُولَىٰ أُجْتَبِحَ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) ولا شك أنه وصف. . . فإنك لا تريد بقولك : مثنى ثنتين فقط بل ثنتين ثنتين. فإذا قلت جاءني إثنان أو ثلاثة كان غرضك الاختيار Ibid., 102–103. عن مجيء هذا العدد فقط . أما إذا قلت: جاءني القوم مثنى أفاد أن ترتيب مجيئهم وقع اثنتين]

¹⁷ Ibid., 103.

Sebagian ulama klasik pada umumnya membolehkan poligami dengan landasan QS. an-Nisa' [4]: 3, tetapi menurut Salman Ghanim pendapat ulama tersebut tidak berdasar. sebab dalam ayat tersebut jelas menyerukan tentang larangan akan poligami ia memahami ayat tersebut sebagai seruan atas monogami.¹⁸ Kutipan terkait pendapat Muhammad Syahrur dalam kitab Salman Ghanim juga bisa ditemukan ketika ia membahas terkait hijab.¹⁹

Muhammad Syahrur Menjelaskan bahwa filsafat Islam memiliki batasan-batasan, yakni dalam bahasa lainnya meletakkan batasan minimal dan maksimal. Menurutnya terkait masalah hijab, maka batasan minimalnya adalah menutup dada sementara batas maksimalnya adalah seluruh tubuh perempuan adalah sebagaimana yang tertera dalam hadis nabi yakni seluruh tubuh perempuan adalah aurat kecuali wajah dan kedua telapak tangan.

Selanjutnya pendapat tersebut digunakan Salman Ghanim Sebagai salah satu pijakan lalu ia berpendapat bahwa semua perempuan di seluruh dunia telah mengenakan pakaian Islam, kecuali perempuan ber-*niqab* dan orang telanjang dan lainnya. Kitab karya Muhammad Syahrur yang sering dijadikan rujukan oleh Salman Ghanim berjudul *al-kitāb wa Al-Quran: Qirā'ah Mu'āsirah*,²⁰ kitab ini dijadikan rujukan dalam pembahasan tentang poligami. Sumber lainnya sering muncul dalam bukunya Salman Ghanim adalah Abdul Karim al-Khaṭīb bukunya yang berjudul *al-Tafsīr Al-Quran li Al-Quran*.²¹

Sebagian dari ulama berpendapat bahwa kata *al-Ijtinab* (jauhilah) tersebut merupakan pengharaman bahkan lebih dari sekedar haram. Pendapat

¹⁸ Ibid., 104.

¹⁹ وقد أوضح محمد شحرور أن فلسفة الإسلام تقوم على الحدود، أي تضع حدا أدنى وأقصى. وفيما يتعلق بالموضوع، فتغطية الجيوب تمثل الحد الأدنى للباس المرأة، والحد الأقصى هو ما ورد في حديث للرسول (مع تحفظنا تجاه الأحاديث المروية) وهو (كل المرأة ما عدا وجهها وكفيها) إلى الآخر..... وعلى هذا الأساس فكل نساء العالم يلبسن الزي الإسلامي اللهم إلا المنقيات والعاريات. إلى الآخر.....

²⁰ Muhammad Syahrur, *al-kitāb wa Alquran: Qirā'ah Mu'āsirah* (Beirut: Dār al Ahāli, n.d.).

²¹ Muhammad Abdul Karim Al-Khaṭīb, *al-Tafsīr Alquran li Alquran* (Dar al-Fikr al-'Arabi, n.d.).

هنا يرى بعض العلماء أنّ الإحتتاب يعني التحريم، بل أشد منالتحريم. يقول عبد الكريم الخطيب . التفسير القرآني للقرآن . مجلد ٢ . ص ٣٠ (إن الحكم الله على شيء، بأمر المؤمنين بإحتتابه، هو حكم عليه بأكثر من الحكم بتحريمه . . . إذ الأمر بإحتتاب الشيء يجعله تحت حكم مؤبد بجرمته، بحيث لا يجل أبداً بوجه من الوجوه، أو في أي حال من الأحوال، وذلك بخلاف الأمور التي حكم الله بتحريمها ابتداء بصريح لفظ التحريم، حيث تجدد ظروفها وأحوال تغير من صفتها، وتنقلها من الحرمة إلى الحل أو الإباحة)

Lihat Ghanim, *Allah wa al-Jamaah Min haqā'iq Alquran*, 197–198.

yang terakhir ini dikeluarkan oleh, misalnya Abdul Karim al-Khatibi, ia mengatakan bahwa “ *vonis* (sanksi) Allah” yang menggunakan pola perintah kepada kaum mukmin untuk menjauhi, merupakan hukuman yang paling berat dari pada pengharaman. Sebab pola perintah yang demikian berarti menjadikan objek tersebut menjadi hukum yang haram selamanya. Bahkan sanksi tersebut tidak bisa diganggu gugat dan berubah menjadi halal dari berbagai kondisi.

Dari sini walaupun ia mengutip pendapatnya Abdul Karim al-Khatib. Salman Ghanim memiliki pandangannya tersendiri terkait kata tersebut yakni ia memaknai diksi tersebut dengan tidak sampai pada haram ia mencoba melihat diksi tersebut dengan ayat lain salah satunya Qs. an-Nahl [16]: 36. Dalam ayat ini kata taghut dalam ayat itu ia mengartikan para konglomerat dan kaum borjuis atau dalam bahasa politiknya penguasa tiran. Di sini, menurutnya perintah untuk memerangi dan menjatuhkan mereka dari puncak kekuasaan. Jika aksi ini tidak memungkinkan maka harus menjauhi dan menghindari eksploitasi mereka sedapat mungkin. Intinya ia mengatakan bahwa ayat diksi tersebut bukan masalah halal atau haram.²²

Kemudian peneliti juga menemukan buku yang juga menjadi sumber Salman Ghanim dalam kitabnya, yakni Muhammad Said Asymawi yang selanjutnya juga termasuk menjadi salah satu yang berpengaruh baik dari karya ataupun corak pemikiran yang sering muncul dalam kitab *Allah wa al-Jamā'ah Min Haqā'iq Al-Quran*, kitab tersebut berjudul *Ma'ālim al Islām*.²³ Kitab ini dijadikan rujukan dalam pembahasan reinterpretasi tentang hijab.²⁴

²² Ibid., 98–99.

²³ Muhammad Said al Asymawi, *Ma'ālim al Islām* (Maktabah Sina, 1998).

²⁴ يقول محمد سعيد العشماوي: (وإذا كان الفقهاء يقولون إن الحكم يرتبط بالعلة وجوداً وسبباً فإن زوال العلة في احكام السابق - وجود دورات مياه في المنازل وعدم التعرض لأثنى بناء على زي، ذلك مما يعني زوال الحكم بزوال سببه فهو حكم وقتي مرتبط بظروف معينة، ومنوط بوضع خاص وتي زال الوضع وتغيرت الظروف تعين وقف الحكم . . .)

Dari kutipan diatas Muhammad Said Asymawy mengatakan : jika para ahli fiqh menetapkan kaidah bahwa hukum terkait dengana *illah* secara wujud dan sebab, Maka hukum dalam ayat di atas (QS. al-Ahzab [33]: 59), dengan maraknya WC di rumah-rumah serta tidak adanya diskriminasi perempuan karena urusan pakaian, menyebabkan tidak berlakunya lagi hukum tersebut. Jilbab merupakan hukum temporal yang terkait kondisi tertentu (masa nabi). Jika kondisi tersebut sudah hilang dan berubah, maka kewajiban memanjangkan jilbab ini juga sudah tidak berlaku. Lihat Ghanim, *Allah wa al-Jamaah Min haqā'iq Alquran*, 163.

Kemudian kitab berjudul *al-Islām as Siyāsi*,²⁵ yang digunakan dalam rujukan dalam pembahasan penafsiran tentang makna nikah mut'ah.²⁶ Kemudian dalam hal sumber pengetahuan yang diperoleh dari *place* atau lingkungan sekitar Salman Ghanim adalah salah satunya bisa dilihat dari ia mengenyam pendidikan yakni universitas Kuwait bidang ekonomi. Dan lingkungan ia tinggal seperti sekitar berada dalam kungkungan negara Kuwait. Menurut Muhammad Kamran Asad Irsyadi salah seorang penerjemah kitab Salman Ghanim, mengatakan bahwa Salman Ghanim adalah seorang ekonom beraliran liberal semi-sosialis yang berkembang dalam lingkungan keagamaan di Kuwait yang bersifat kaku dan konservatif.²⁷

Jika ditelusuri kembali melalui karakter dari penafsiran Salman Ghanim cenderung memprioritaskan aspek sosial dengan kritis yang sifatnya komprehensif dan tidak parsial,²⁸ dalam hal ini peneliti mendapat satu realitas bahwa Salman Ghanim telah berusaha “membangkitkan Al-Quran” agar dapat berkontribusi secara lebih nyata bagi masyarakatnya. Dengan paradigma kritis, mewujudkan wacana pembebasan dalam konteksnya.

C. Konsep Tafsir Salman Ghanim atas Al-Quran

Pemahaman Muhammad Salaman Ghanim atas Al-Quran menggunakan pendekatan komprehensif dan tidak parsial. Yakni dalam memahami hakikat dari Al-Quran bukanlah makna yang ditunjukkan oleh makna harfiah ayat Al-Quran itu sendiri melainkan makna dibaliknya. Jika meminjam bahasanya Nasr Hamid Abu Zaid bahwa suatu teks atau ayat di samping memiliki makna (*meaning*) ia juga memiliki *maghza* (signifikansi). Jika makna *meaning* bersifat tetap dan statis maka, *maghza* bersifat dinamis. Oleh sebab itu, untuk

²⁵ Muhammad Said al Asymawi, *al-Islām as Siyāsi* (Maktabah Sina, 1989).

²⁶ [وإلى جا نب ذلك، فإن مفهوم الجنسي عند الغرب قد تطوّر. فلم يعد الجنس مجرد وظيفة مادية (جسمانية). وإنما صار يعد حاجة طبيعية و نفسية تتطلب إشباعاً، وإلا أدت إلى عواقب وخيمة على صحة البدنية ونفسية. . . وفي الأندلس إبان الحكم العرب. كان بعض امسيحيين يلومون بعض المسلمين، على ما يلوم عليه مسلمو اليوم مسيحيين الغرب]

Ghanim, *Allah wa al-Jamaah Min haqā'iq Alquran*, 127.

²⁷Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme terj. Kamran Arsyad Irsyadi*, xiii.

²⁸Maksud komprehensif disini dapat menangkap makna utuh dalam Al quran atau dalam bahasa Fazlur Rahman sebagai ideal moral (*maghza*) tidak parsial pemahaman yang tidak tesktual.

memahami ayat-ayat Al-Quran harus memahami kerangka pesan moralnya. Untuk memahami pesan moral dari ayat tersebut penting memandang situasi dan kondisi historis yang melatarbelakangi ayat tersebut.

Oleh sebab itu untuk mendapatkannya maka harus dengan perspektif makro, integral dan harmonis dengan melandaskan atas konklusi hikmah, prinsip, maksud (*ghayat*) dan tujuan umum Al-Quran. Hal tersebut, bisa dilihat dalam kitabnya yakni *Allah wa al-Jamā'ah Min Haqā'iq Al-Quran* sebagaimana yang ia ungkapkan.²⁹

Tawaran tersebut memiliki latar belakang yang tidak bisa dilepaskan dari kegelisahan banyaknya pemahaman teks Al-Quran dilakukan secara tekstual yakni memaknai Al-Quran secara harfiah. Hal ini menurutnya sama saja menganggap Al-Quran tak ubahnya seperti teks yang mati dan tentunya jika pemahaman seperti itu, maka Al-Quran tidak lagi sesuai dengan diktum *ṣālihun li kulli zaman wa makan*. Hal ini membuat semangat para tokoh-tokoh kontemporer untuk berinovasi, agar Al-Quran memang benar-benar sesuai dengan perkembangan zaman.³⁰

Salman Ghanim memiliki cara menafsirkan tersendiri, ia tidak mau terjebak pada *umum al-lafḍ*. Prinsip ini dipakai oleh kaum Khawarij, ketika melihat kasus *Taḥkim* yakni dalam memahami Qs. al-An'am 57. Dalam kasus ini kaum khawarij lebih melihat pada *Umum al-Lafḍ* yakni mereka mengatakan *menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah*. Dan mengesampingkan *Khuṣuṣ as-Sabab* yakni seperti *asbab an-nuzul* dan lain sebagainya. Begitu juga, ia tidak mau terjebak pada *khuṣuṣ as-sabab*. Dalam hal ini, menurutnya memang kaidah *Inna al-Ibrah Fi Umum al-Lafḍ La bi Khuṣuṣ as-Sabab* memang lebih aman. Tetapi juga harus memakai pendekatan *asbab an-nuzul* dalam memahami ayat-ayat yang *absurd* atau problematis. Sebab, jika tidak memakai kaidah *umūmiyyat al-lafḍ* (keumuman lafal) serta malah cenderung mengedepankan antitesis, yakni kaidah *Khuṣūsiyyat al-lafḍ*

²⁹ وهذا المنهج يقوم على استنباط الحكمة و المبدأ والغاية والمقصد واستخراجها من التنزيل الحكيم

Dalam Ghanim, *Allah wa al-Jamaah Min haqā'iq Alquran*, 60.

³⁰ Ibid.

dan prinsip *Nasakh Mansukh*, maka sepertiga dari Al-Quran akan menjadi sia-sia.³¹

Dari kenyataan di atas, ia mengambil jalan tengah dengan memahami hakikat-hakikat Al-Quran harus dengan sudut pandang makro, integral, dan harmonis dengan berlandaskan pada hikmah, prinsip, maksud (*ghayat*), dan tujuan umum Al-Quran.³² Salman Ghanim mendalami makna ayat Al-Quran kemudian merelevankan dengan kajian dan mengkritik aspek-aspek sosial tanpa membedakan dirinya dengan orang lain. Pelabelan peneliti terhadap penafsiran Salman Ghanim yang menggunakan pendekatan Tafsir Sosial Kritis dengan alasan adanya konsistensi Salman Ghanim pada setiap kajian ayat-ayat sosial, demi membebaskan hegemoni yang mengungkung suatu komunitas masyarakat, misalnya dalam Qs. al-Qashash [28]: 5.

Dalam konteks ayat ini diturunkan untuk bangsa Yahudi yang tertindas di bawah pimpinan Fir'aun di Mesir. Akan tetapi, kalau ditarik dari segi hikmah, prinsip, maksud (*ghayat*), dan tujuan umum Al-Quran. ayat ini sebenarnya cakupannya sangat luas yakni meliputi semua orang-orang yang tertindas tanpa terbatas pada dimensi waktu dan tempat bahwa kemenangan pada akhirnya akan tetap berpihak pada mereka. Ini diambil dengan mengaitkan ayat tersebut dengan ayat-ayat lain dalam Al-Quran antara lain Qs. an-Nur [24]: 55, Qs. al-A'raf [7]: 128, dan juga Qs. al-Anbiya' [21]: 105.³³

Contoh lainnya juga bisa dilihat dalam menafsirkan Qs. al-Ma'idah [5]: 41-50. Dalam ayat tersebut jika dilihat secara tekstualis, ayat-ayat ini memang khusus untuk Ahli Kitab, Yahudi dan Nasrani serta lebih mengindikasikan eksistensi Injil sebagai kitab yang dimaksud. Akan tetapi indikasi hal tersebut sama sekali tidak terkait dengan Al-Quran, sebab kitab-kitab yang Allah yang turunkan melalui utusan-utusannya memiliki sifat yang integralistik (saling

³¹Ibid.

³²Ibid.

³³Ibid., 60–61.

melengkapi), di samping bahwa syari'at umat pra-Islam adalah syari'at Islam selama belum dihapus.³⁴

Lebih jauh, jika menggunakan tawaran konsep yang ditawarkan Salman Ghanim yakni komprehensif, maka ayat-ayat di atas dapat diartikan bahwa “barang siapa yang mengambil hukum tanpa pertimbangan mempertimbangkan umat dan pendapat jamaah (mayoritas), maka dia termasuk orang-orang yang mengingkari hak dan kebenaran”. Salman Ghanim berpendapat kufur kepada Allah berarti pengingkaran atas eksistensi jamaah dalam kehidupan dunia. Yaitu ketika seseorang lebih menegasikan keutamaan dan kepentingan jamaah, mengingkari eksistensinya sebagai makhluk sosial serta menentang nikmat yang dialokasikan Allah kepada jamaah. Jadi dari sini, pemahaman tentang kufur dan syirik tidak hanya terbatas orang yang mengingkari Allah dan jamaah, tetapi label tersebut bisa dilekatkan kepada orang-orang mukmin.³⁵ Sebagaimana firman Allah dalam Qs. Yusuf [12]: 103 dan 106.³⁶

Adapun *piranti* kontemporer untuk mewujudkan *jama'iyah* adalah melalui pemilu dan referendum yang mengikuti seluruh elemen masyarakat. Dan di sini Salman Ghanim agak kurang sepaham dengan kaum Islam-sentris, lebih-lebih kelompok yang menamakan dirinya sebagai *Ahlussunnah wa al-Jamā'ah* yang memahami konsep keagamaan dan kependetaan saja. mereka memonopoli hak umat dan bangsa dengan mendirikan institusi *Ahlul Hall wa Aqd* sebagai refresentasi seluruh manusia. Hal tersebut menurutnya merupakan pandangan yang dipaksakan pada Islam, dan penyerunya adalah orang-orang mukmin musyrik, sebagaimana disebutkan di atas pada Qs. Yusuf.³⁷

³⁴Ibid., 62.

³⁵Dalam kasus ayat ini sebenarnya bisa dilihat bagaimana sosial kritis Muhammad Salman Ghanim diantaranya bagaimana kontes yang menyelimuti dia di Kuwait yang menganut sistem kerajaan dan bagaimana dominasi para kaum agamawan yang kaku ikut andir dalam melegitimasi sebuah kebijakan yang kurang mempertimbangkan suara *jam'ah*. Disini ia sebenarnya menyimbolkan para elit politik yang ada di Kuwait sebagai orang yang beriman melaikan pada hakikatnya mereka tidak beriman atau kafur. kritik satirnya terhadap agamawan yang kaku yang sekaligus sebagai elit politik di Kuwait sangat kental terlihat dalam produk tafsirnya.

³⁶Ibid., 62–63.

³⁷Ibid., 63.

Dari contoh di atas dapat memberikan sampel dalam memahami teks dengan integritas teks Al-Quran dan transendensi ayat-ayatnya. Seperti kasus al-Ma'idah [5]: 41-50 di atas. Hal tersebut menurut Salman Ghanim seharusnya dilakukan dalam memahami teks Al-Quran agar nantinya sesuai dengan perkembangan zaman dan tentunya teks Al-Quran tidak seperti teks yang mati.

D. Paradigma Kritis Salman Ghanim dalam Kitab *Allah wa Al-Jamā'ah Min Haqā'iq Al-Quran*

Paradigma pada umumnya didefinisikan sebagai seperangkat kepercayaan atau keyakinan dasar yang menentukan seseorang dalam bertindak pada kehidupan sehari-hari. Paradigma ibarat sebuah jendela tempat orang mengamati dunia luar, tempat orang bertolak menjelajahi dunia dengan wawasannya (*world-view*). Jika meminjam pengertian Thomas Kuhn, paradigma sebagai seperangkat keyakinan mendasar yang memandu tindakan kita, baik tindakan keseharian maupun dalam penyelidikan ilmiah. Ia mengartikan sebagai *a set of assumption and beliefs concerning*, suatu asumsi yang “dianggap” benar.³⁸

Pada titik ini peneliti menelusuri Salman Ghanim dalam bukunya, yang berkesimpulan bahwa setelah kepergian Nabi Muhammad Saw, hak-hak Allah yang paten di dunia berpindah kepangkuan jamaah. Jamaah ini adalah berarti semua manusia, dalam bahasa lainnya suara rakyat adalah suara Tuhan.³⁹

Pada mulanya Salman Ghanim gelisah berkenaan dengan kondisi keagamaan yang menyelimuti di masanya, pada waktu itu para agamawan yang menjabat dalam sistem pemerintah menawarkan konsep agama untuk menyelesaikan permasalahan yang sedang terjadi, misalnya dalam konsep *al-hākīmīyah li Allah*. Menurut pemahaman kaum konvensional ulama,

³⁸Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2004), 29.

³⁹الجماعة (الأمة) ككل هي الممثلة عن الله وهي النائبة في الحكم والسلطة وقد قرر علماء الإسلام المتزعمون أنه حينما تكون المصلحة للشعب والجمهير فإنها شرع الله (إن الحديث في الفكر الإسلامي عن (حق الله) إنما يعنى (الحق المجتمع). والقول إن (إن المال مال الله) معناه (المال مال الأمة والمجتمع)، ومن ثم فإن الحديث عن (حكم الله وسلطانة) في السياسة (الحكم الأمة وسلطانها) بحكم (خلافة) الإنسان عن الله في عمارة الأرض، وما يلزم لذلك من إقامة (الدولة) التي يحكم فيها الإنسان كخليفة عن الله.... فلاتنا قض هنا بين أن يكون الحكم لله، وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع للإنسان لجمهير المسلمين)....

Dalam Ghanim, *Allah wa al-Jamaah Min haqā'iq Alquran*, 38–39.

pemahaman tentang ayat-ayat *al-hukm* dijadikan sebagai legitimasi bahwa pemimpin adalah seorang yang suci, tidak pernah salah atau dapat bersikap memerintah rakyatnya tanpa kendali pengawasan dan antikritik.⁴⁰ Dan bagi Salman Ghanim penerapan konsep yang seperti itu tidak dapat berkontribusi konkret dalam penyelesaian berbagai masalah yang ada.⁴¹

Dalam beberapa gagasannya ia menekankan hal-hal berkaitan tentang kemaslahatan. Jadi parameter yang digunakan oleh Salman Ghanim dalam menilai realitas kehidupan adalah aspek kemaslahatan.⁴²

Dan kemaslahatan, bagi Salman Ghanim salah satunya dapat diwujudkan melalui sebuah jihad. Jihad yang dimaksud adalah usaha untuk mencapai kehidupan yang lebih baik dan makmur. Gagasan ini merupakan interpretasi dari Qs. al-Anfal [8]:25, bahwa jaminan untuk mendapatkan surga akhirat adalah mewujudkan surga di dunia. Bentuk surga dunia yang dimaksud adalah berkenaan kemaslahatan yang digagas Salman Ghanim. Terlihat dari nuansa jihad versi Salman Ghanim yang mengecam sistem ideologis yang lebih mengutamakan kemaslahatan pribadi atau kelompok tertentu saja. misalnya jihad melawan gerakan imperealisme, penetapan kasta dalam masyarakat, dan gerakan penjajahan.

Bagi Salman Ghanim membentuk negara yang berbasis *umamiyyah* (kebangsaan universal) adalah prioritas. Karena asumsinya sistem pemerintah adalah medium untuk membangun suatu masyarakat Islam dari Allah melalui tangan umat (rakyat), dengan sistem pemerintah yang bersifat komunal.⁴³

Adapun maksud dari paradigma sosial kritis itu sendiri adalah pandangan bahwa kemaslahatan merupakan tingkatan tertinggi dibanding kepentingan pribadi. Dalam artian, praktiknya harus mendahulukan kepentingan umum dibanding kepentingan individual.

⁴⁰Ibid., 42.

⁴¹Ibid., 25–26.

⁴²ومعيار الحلال والحرام وهو مصلحة الجماعة، فما يتفق مع هذه المصلحة، فهو حلال وحق، وما لا يتفق معها فهو حرام و باطل، والأصل في الأشياء هو الحل وإباحة إلا ما نص على والردة، إلى الآخر..... Ibid., 19.

⁴³Ibid.

Konsep sosial kritis yang dimaksud diorientasikan pada kemaslahatan bersama, atau dalam bahasa Salman Ghanim kemaslahatan diorientasikan pada jamaah. Dengan sistem penafsiran Al-Quran yang integral (*mutakāmilah*) Salman Ghanim berkesimpulan, bahwa “barang siapa yang mengambil hukum tanpa kepentingan umat dan pendapat jamaah (mayoritas), maka ia termasuk orang kafir yang mengingkari hak dan kebenaran”.⁴⁴

Peneliti berasumsi ketika tahapan pemikiran Salman Ghanim telah sampai pada kemaslahatan, maka selanjutnya akan diarahkan kepada pembentukan *jamā'iyah*. Peneliti memahami istilah *jamā'iyah* adalah mengarah pada tatanan pemerintahan⁴⁵, yang menjadi medium antara Allah dan umat. Bentuk umat ditentukan oleh kebijakan-kebijakan pemerintah, yang dalam hal ini diprioritaskan berasaskan pada Islam. Paradigma sosial kritis ini muncul dari kepekaan Salman Ghanim terhadap apresiasi terhadap realitas di Kuwait.

Peneliti melihat ada segi kemiripan dari konsep Salman Ghanim dengan pemikiran sosial kritis Karl Marx yang mana mereka turut memperjuangkan para buruh atau kaum proletar. Salah satu yang menjadi cita-cita Karl Marx adalah menciptakan masyarakat tanpa kelas. Dan pada waktu itu posisi masyarakat terbagi menjadi dua kelas yakni kelas yang pertama adalah para pemilik modal termasuk di dalamnya borjuis dan kapitalis sementara kelas sosial yang kedua adalah para buruh bisa disebut juga dengan proletar.⁴⁶

Senada dengan hal itu, Salman Ghanim dengan sosial kritisnya mengkritik kelompok agamawan yang konservatif, kelompok tersebut menggunakan isu agama untuk kepentingan sendiri dan tidak berpihak terhadap masyarakat. Dan bisa dilihat dari produk tafsirnya yakni menafsirkan kasus dengan pertimbangan kemaslahatan, humanis dan tujuan dari Al-Quran.

⁴⁴Ibid., 62–63.

⁴⁵Pemerintahan yang dimaksud di sini adalah sistem pemerintahan yang demokrasi yakni sistem pemerintahan yang menjunjung prinsip dari rakyat untuk rakyat dan kembali kerakyat.

⁴⁶Lihat Iwan, “Menelaah Teori Kritis Jurgen Habermas,” *Jurnal Edueksos*, Vol. III, no. 2 (Juli-Desember 2014): 146.

Lebih jauh juga dilihat Salman Ghanim memahami ayat Al-Quran tentang puasa yang termaktub dalam Qs. al-Baqarah [2]: 183-184. Dalam ayat ini Allah menyerukan kaum mukmin dan muslim untuk berpuasa di bulan Ramadan, kemudian Allah memberikan keringanan bagi mereka yang sakit dan orang yang sedang perjalanan jauh (*Musafir*) untuk tidak berpuasa jika mereka khawatir puasa akan mengganggu vitalitas dari aktivitas mereka, dengan kompensasi mengganti puasa yang ditinggalkan di hari-hari lain di luar bulan puasa. Adapun bagi orang yang mampu berpuasa tanpa ada alasan kekhawatiran bagi kesehatannya, tetapi ia tetap tidak berpuasa, maka ia wajib membayar *Fidyah* sebesar hidangan untuk satu orang fakir atau miskin. Adapun jika lebih dari itu, ia akan menerima pahala lebih.

Bagi Muhammad salman Ghanim ada mengganjal dengan penafsiran konvensional mengenai disurus di atas. Yakni diksi *wa 'alādzīna yuthīqūna fidyatu...* yakni secara jelas membolehkan orang tidak berpuasa dengan catatan membayar *fidyah* namun di sini Salman melihat kelompok ekstrem dan ortodoksi Islam tidak menangkap sinyal hukum ini, mereka malah berpendapat bahwa semua mukmin dan muslim wajib berpuasa secara penuh. Menurut mereka kata *yuthīqūna* termasuk kata yang berlawanan *'adhdād*. Dalam hal ini kurang tepat menurutnya ia mencontohkan pada pemahaman ini jika dipakai dalam Qs al-Baqarah [2]: 286 yang artinya *ya Tuhan kami, janganlah engkau pikulkan kepada kami apa yang tidak sanggup kami memikulnya*. Jika menggunakan model pemahaman mereka maka akan menjadi *ya Tuhan kami, janganlah engkau pikulkan kepada kami apa yang sanggup kami memikulnya* ini salah kaprah menurut Salman Ghanim.

Selanjutnya Salman Ghanim melihat realitas yang berkembang bahwa banyak dari mereka yang berpuasa adalah orang-orang fakir atau miskin yang melaksanakan puasa, sementara orang-orang mukmin yang kaya kebanyakan tidak *berpuasa*. Dari realitas ini menurutnya ini adalah sinyal yang diberikan Allah kepada orang-orang kaya agar dapat merasakan yang dirasakan kaum papa dan orang-orang mengalami penderitaan kelaparan serta berbuat baik dan membantu mereka.

PENUTUP

Setelah melakukan deskripsi dan analisis terhadap epistem Salman Ghanim maka dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut. Adapun sumber penafsiran Salman Ghanim dalam kitabnya *Allah wa al-Jamā'ah Min Haqā'iq Al-Quran* di antaranya yakni jika tokoh adalah Muhammad Syahrur dengan bukunya *al-Kitāb wa Al-Quran: Qirā'ah Mu'āsirah*.⁴⁷ Sebab ia sering mengutip pendapat Syahrur dan Fahr ar-Razi dalam kitabnya *al-Tafsīr al-Kabīr*, apabila dilihat dari segi buku maka akan ditemukan buku karyanya Muhammad said al-Asymawiy diantaranya yang berjudul *Ma'ālim al Islām*,⁴⁸ kitab ini dijadikan rujukan dalam pembahasan reinterpretasi tentang hijab. Kemudian kitab berjudul *al-Islām as Siyāsī*,⁴⁹ yang digunakan dalam rujukan dalam pembahasan penafsiran tentang makna nikah *mut'ah*. Selain itu ada yakni kitab berjudul *al-Tafsīr Al-Quran li Al-Quran*⁵⁰ karyanya Abdul Karim al-Khatib hanya saja kitab ini bukan menjadi sumber rujukan yang mendukung pendapatnya melainkan sebagai perbandingan dan terkadang mengkritiknya.⁵¹

Sementara paradigma yang membayangi pemikiran Salman Ghanim dalam bukunya adalah sosial kritis, bentuk peng-orientasi-an kemaslahatan bersama, atau dalam bahasa Salman Ghanim kemaslahatan diorientasikan pada jama'ah. Dengan sistem penafsiran Al-Quran yang bersifat integralistik (saling melengkapi atau memiliki kesatu paduan makna) Salman Ghanim berkesimpulan, bahwa “barang siapa yang mengambil hukum tanpa kepentingan umat dan pendapat jamaah (mayoritas), maka ia termasuk orang kafir yang mengingkari hak dan kebenaran”. Paradigma sosial kritis terlihat sangat melekat dalam dirinya, paradigma seperti inilah yang ditawarkan Salman Ghanim, memuat tawaran berupa sudut pandang baru dalam menyikapi lingkungan yang ada. Paradigma sosial kritis ini muncul dari kepekaan Salman Ghanim terhadap apresiasi terhadap realitas di Kuwait.

⁴⁷Syahrur, *al-kitāb wa Alquran: Qirā'ah Mu'āsirah*.

⁴⁸Asymawiy, *Ma'ālim al Islām*.

⁴⁹Asymawiy, *al-Islām as Siyāsī*.

⁵⁰Al-Khatib, *al-Tafsīr Alquran li Alquran*.

⁵¹Ghanim, *Allah wa al-Jamaah Min haqā'iq Alquran*, 198.

Adapun tawaran konsep memahami Al-Quran pada hakikatnya bukanlah makna yang ditunjuk oleh makna harfiah ayat Al-Quran itu sendiri, melainkan makna di balik itu untuk mendapatkannya maka harus dengan perspektif makro, integral (*mutakāmilah*) dan harmonis dengan melandaskan atas konklusi hikmah, prinsip, maksud (*ghayat*) dan tujuan umum Al-Quran.

DAFTAR RUJUKAN

- Al-Khaṭīb, Muhammad Abdul Karim. *al-Tafsīr Al-Quran li Al-Quran*. Dar al-Fikr al-‘Arabi, n.d.
- Asymawi, Muhammad Said al. *al-Islām as Siyāsī*. Maktabah Sina, 1989.
- . *Ma‘ālim al-Islām*. Maktabah Sina, 1998.
- Auda, Jasser. *Membumikan hukum Islam Melalui Maqasyid Syari’ah*. Bandung: Mizan, 2015.
- Ghanim, Muhammad Salman. *al-Jawāmi‘iyyah Dīmūqrāṭiyyah al-Islāmi*. Beirut: Dar al-Farabi, 2007.
- . *Allah wa al-Jamaah Min haqā’iq Al-Quran*. Beirut: Dar al-Farabi, 2007.
- . *Al-Quran: al-Ṣalātāni wa zawāju al-Ṣaḥabah*. Beirut: Dar al-Intisyar al-‘Arabi, 2005.
- . *Al-Quran wa al-Iqtisadi al-Siyāsī*. Beirut: Dar al-Farabi, 1999.
- . *fī Jidal al-Taḥwilāt Min Manzūr al-Azmāt fī al-Ghalīj*. Beirut: Dar al-Farabi, 2000.
- . *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme terj. Kamran Arsyad Irsyadi*, n.d.
- . *Qirā’ah fī Al-Quran al-Karim: Wijhah Naẓar Iqtisādī*. Beirut: Dar al-Ittiḥad wa Thaliy’ah, 1997.
- . *Ummīyah Muhammad: Jamā‘iyyah lā Jahāliyyah*. Beirut: Dar al-Farabi, 2003.
- Iwan. “Menelaah Teori Kritis Jurgen Habermas.” *Jurnal Edueksos*, Vol. III, no. 2 (2014).
- Muslih, Muhammad. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, 2004.

Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar, Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.

Syahrur, Muhammad. *al-kitāb wa Al-Quran: Qirā'ah Mu'āsirah*. Beirut: Dār al Ahāli, n.d.

Yoyo. "Tren Pemikiran Intelektual Muslim Kontemporer di Timur Tengah Pasca-Difitisme 1967." *Jurnal Kawistara*, Vol. 2, no. 3 (2012).