

Ideological Exegesis: The Critical Study of Contemporary Interpretive Methodologies

Marjan Fadil

IAIN Kerinci, Indonesia

marjanfadil@gmail.com

Abstract: *The development of exegesis covered the ideology of the interpreter which is influenced by education, the sect adopted and the environment that surrounds the interpreter. The belief held by the commentator is then turned into a truth which sometimes blames other interpretations. The ideology of this interpretation can be found when Islam had developed during the tabi'in period, namely when a period of the emergence of various works of interpretation with the style of Sufism, theology, fikih, linguistics and so on. This ideological interpretation is then seen by contemporary commentators as a weakness of the previous interpretation. This study reveals various arguments from contemporary commentators regarding the methodology of interpretation, the ideology of interpretation to the subjectivity of previous commentators. This methodological criticism by contemporary experts is formulated in several important points as recommendations for the present.*

Keywords: *Ideological Interpretation; Subjectivity of the interpreter; Methodology of Interpretation.*

Abstrak: *Perkembangan tafsir tidak luput dari ideologi penafsir yang dipengaruhi oleh pendidikan, sekte yang dianut dan lingkungan yang mengitari si penafsir. Keyakinan yang dipegang oleh mufasir kemudian dijadikan sebuah kebenaran yang kadang menyalahkan karya tafsir lain. Tafsir ideologis ini bisa ditemukan saat Islam telah berkembang pada masa tabi'in, yakni ketika masa munculnya beragam karya tafsir dengan corak tasawuf, teologis, fikih, linguistik dan lain sebagainya. Tafsir ideologis ini kemudian dipandang oleh para ahli tafsir kontemporer sebagai kelemahan dari tafsir terdahulu. Penelitian ini mengungkap beragam argumen dari para ahli tafsir kontemporer terkait metodologi tafsir, ideologi tafsir hingga subjektivitas mufasir terdahulu. Kritik metodologis oleh para ahli kontemporer ini kemudian diformulasikan dalam beberapa poin penting sebagai rekomendasi bagi penafsiran masa sekarang.*

Kata kunci: *Tafsir Ideologis; Subjektivitas penafsir; Metodologi Tafsir*

Pendahuluan

Setiap individu dalam sosial di masyarakat pada dasarnya cenderung memiliki cara pandang berbeda dalam memahami orang lain. Kecenderungan cara pandang tersebut dibentuk oleh lingkungan, Pendidikan bahkan keyakinan yang mereka miliki. Kecenderungan tersebut membentuk ideologi individu yang cenderung memiliki kebenaran sendiri terhadap segala sesuatu, yang bahkan berbeda dari kebenaran yang diyakini oleh orang lain. Ideologi tersebut juga diperkuat oleh status social mereka di masyarakat dan tidak dibatasi oleh etnis, budaya dan sebagainya. Ideologi yang dimiliki oleh setiap individu tersebut memberi implikasi kepada persepsi mereka dalam memandang yang lain. Cara pandang seperti ini pada dasarnya terbagi menjadi dua bentuk

yakni, cara pandang eksklusif dan cara pandang inklusif.

Pada dasarnya seseorang yang memiliki kecenderungan eksklusif dari segi kebudayaan, ras ataupun identitas sosial menganggap bahwa apa yang dimilikinya sesuatu yang benar sedangkan identitas sosial orang lain dianggap salah. Keyakinan yang terbentuk tersebut ia jadikan sebagai identitas kebenaran terhadap segala sesuatu ketika ia memandang orang lain. Implikasinya orang lain akan disalahkan karena berbeda dengan ideologi yang dia Yakini. Pemahaman seperti ini menerima segala sesuatu yang menjadi “kebenaran” yang diyakininya sedangkan mereka yang berbeda maka akan dikucilkan dan ditolak dalam statusnya. Menurut seseorang yang berpaham eksklusif pendapat dari orang lain harus ditolak ataupun dikucilkan, dan tidak jarang juga harus ditundukkan.

Berbeda dengan seseorang yang berpandangan eksklusif, nalar inklusif berpandangan bahwa orang lain bisa saja diteladani dan boleh jadi juga terdapat kebenaran di dalamnya. Mereka yang berideologi inklusif cenderung memandang etnis, bahasa dan sebagainya tidak menjadi perbedaan yang harus menimbulkan perpecahan. Oleh sebab itu seseorang yang cenderung inklusif tidak terlalu memperhatikan simbol-simbol ataupun atribut-atribut yang menutupi esensi segala sesuatu. Relativitas dalam simbol ataupun atribut tidak akan mengubah esensi yang tunggal.

Al-Qur’an merupakan kitab suci yang diyakini berisi petunjuk berkenaan dengan urusan sosial di dunia. Oleh sebab itu dengan dinamika perkembangan sosial, al-Qur’an ditantang dengan persoalan-persoalan baru dalam masyarakat. Persoalan muncul ketika tidak semua manusia mampu memahami al-Qur’an secara baik dan benar, sedangkan persoalan semakin berkembang. Tafsir muncul sebagai solusi dari kegelisahan yang terjadi. Tema umum yang sering diangkat menjadi bahan diskusi adalah bagaimana membumikan al-Qur’an sebagai kitab petunjuk umat Islam secara kontekstual. (Faiz, 2007, h. 5) Konten tafsir dituntut agar relevan dengan problematika masyarakat yang berkembang. Al-Qur’an juga diupayakan berfungsi secara praktis dan bermanfaat dalam kehidupan di masyarakat. Perkembangan ini kemudian diartikan oleh J. M. S. Baljon sebagai “tafsir al-Qur’an modern”, yakni Memahami al-Qur’an secara fungsional. (J. M. S. Baljon, 1968, h. 1-2)

Nalar eksklusif maupun inklusif sangat erat kaitannya dengan doktrin keagamaan. Sehingga tidak jarang, persoalan seperti ini berdampak pada produk penafsiran yang muncul. Oleh sebab itu kajian ini berhadapan dengan kompleksitas pemikiran yang

dipengaruhi oleh banyak faktor. Tidak jarang konsep ini mengarah pada radikalisme yang dibangun atas dasar makna al-Qur'an.

Tafsir Ideologis: Akar Subjektivitas Penafsiran

Secara etimologis radikalisme berawal dari kata radikal yang dibubuhi isme. Kata ini biasa dipahami dengan pemahaman radikal dengan singkatan radikalisme. Kata radikal jika dirujuk kedalam bahasa Inggris berasal dari kata radical (A S Hornby, 1989, h. 1032) dan (Summers, 2001) yang setidaknya memiliki tiga pemahaman paling utama. Pertama, berarti fundamental (mendasar); Kedua, besar atau menyeluruh; Ketiga, ekstrem atau keras. Sedangkan di kamus bahasa Indonesia radikal juga berarti “maju dalam berfikir,” selain ketiga pengertian sebelumnya. (Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 1983, h. 1699) Secara terminologi sederhana jika dikaitkan dengan isu kemasyarakatan, radikal sering dipahami dari maksud ketiga yakni aksi individu atau kelompok yang mengupayakan kekerasan untuk menuntut perubahan secara mendasar.

Kelompok-kelompok yang berkembang dalam tubuh Islam beraneka ragam. Ada kelompok yang disebut Esposito sebagai kalangan radikal politik Islam yakni kelompok yang berkeinginan menjadikan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari. Kelompok ini juga berkeinginan membatasi kekuasaan pemerintah dan rezim yang mereka anggap sebagai sosok yang otoriter, tidak Islami dan korup. Pada kasus tertentu kebanyakan dari mereka tidak menghendaki pemimpin agama secara langsung. Meskipun begitu, kaum radikal ini cenderung menghendaki pemimpin agama memainkan peran sebagai “penasihat” bagi pemerintah. (L. Esposito & Mogahed, 2008, h. 123-124)

Berkenaan dengan aksi-aksi yang berkembang di masyarakat Islam, terdapat gerakan-gerakan yang keras dalam upaya menegakkan Islam. Esposito menyebutkan bahwa penggerak utama radikalisme adalah ancaman dominasi politik dan pendudukan. Interaksi antara agama dan politik direfleksikan dalam sebuah pernyataan: “Apa yang dilakukan Barat untuk memperbaiki hubungan dengan dunia muslim?” dan “hal terpenting apa yang bisa dilakukan AS untuk memperbaiki kualitas hidup anda?” Barat disebut-sebut sebagai dalang dari kebangkitan Islam modern. Karena sistem barat oleh sebagian besar kalangan muslim akan mereduksi sistem-sistem yang telah diajarkan oleh Rasulullah saw.

Akar radikalisme dalam tubuh agama tidak lain berasal dari berbagai persoalan penafsiran, pemahaman, aliran, denominasi bahkan sekte di dalam (intra) satu agama

tertentu. Radikalisme dalam tubuh Islam sendiri menurut pandangan Azra lebih banyak dipengaruhi oleh pemahaman keagamaan yang literal, sepotong-sepotong dan ad hoc terhadap ayat-ayat al-Qur'an. (Azra, 2011) Hal ini dalam sesi yang lain menurut Azra dapat dilacak dalam tradisi pemahaman aliran Zahiri klasik. Kelompok Zahiri atau literal pada periode klasik dikembangkan oleh Daud ibn Khalaf yang menolak pandangan Imam Syafi'i dan Imam Hanafi yang dianggapnya sebagai kelompok yang terlalu menggunakan akal dalam ijma' fihiyyah, atau oleh kelompok teologi Mu'tazilah yang terlalu rasional. Oleh sebab itu Ibn Khalaf menolak penggunaan dan intervensi akal dalam memahami teks al-Qur'an. Radikalisme Islam juga dapat terjadi dari dalam bacaan yang salah terhadap sejarah Islam yang berhubungan dengan idealisasi berlebihan terhadap Islam pada periode atau masa tertentu.

Sifat umum dalam tradisi Islam terlihat dari sakralitas tradisi, yang diyakini sebagai pondasi iman. Hal ini menjadi inspirasi dari para tradisionalis dan menumbuhkan tantangan bagi para reformis. Berhadapan dengan kenyataan tersebut, ada dua anggapan atau sikap pokok terhadap pembaharuan dan reformasi Islam. Yakni pertama, keinginan kaum tradisionalis untuk memulihkan idealitas islam awal; Kedua, keinginan kaum reformis yang ingin merenovasi dan rekonstruksi Islam yang berbeda dari barat. (L. Esposito, 2004, h. 283) Kedua kubu ini memang terlihat ingin menumbuhkan Islam lebih baik, namun berbeda dalam menentukan metode, arah perubahan dan menentukan siapa yang mendapat otoritas melegitimasi.

Persoalan penafsiran yang literal dan pemahaman ideal Islam masa lalu menjadi persoalan mengakar dalam pemahaman keagamaan. Oleh sebab itu tidak salah kiranya pemahaman yang telah mengakar dalam tubuh Islam ini bertabrakan dengan ideal masyarakat saat ini. Ditambah lagi teks-teks al-Qur'an yang banyak mendukung akan ide ide radikalisme. Tidak ayal jika agama sering disalahkan sebagai sumber kebencian dan kekerasan bagi masyarakat saat ini. Oleh sebab itu ayat-ayat yang cenderung dipahami sebagai dalil kekerasan perlu diantisipasi sebagai langkah aktif meminimalisasi radikalisme yang muncul dalam Islam.

Problematika Penafsiran: Ayat Radikal atau Radikalisme Penafsiran.

Pada konsepnya kegiatan untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an telah lama dimulai sejak generasi pertama al-Qur'an muncul. Lebih tepatnya ketika Nabi Muhammad mulai menafsirkan al-Qur'an. Setiap umat muslim yakin bahwa apa yang disampaikan oleh

Rasul terakhir ini sebagai wahyu yang diturunkan oleh Allah, sekaligus sebagai mufasir pertama teks suci itu. segala hal berkaitan dengan cara memahami al-Qur'an kemudian berkembang dalam sebuah ilmu yang disebut "Ilmu Tafsir".

Sepeninggalnya Rasulullah menjadi awal perdebatan bagi kalangan muslim tentang memahami al-Qur'an. Secara umum perdebatan apakah Rasul menafsirkan al-Qur'an seluruhnya atau tidak merupakan awal berbedanya pandangan. Wafatnya Rasul terakhir ini memaksa para sahabat agar berijtihad dalam memahami ayat al-Qur'an, yang pada saat itu dianggap mampu seperti 'Ali bin Abi Talib, Ibn 'Abbas, Ubbay bin Ka'ab, dan Ibn Mas'ud. Demikian berkembangnya kajian tafsir sehingga abad-abad sesudahnya mayoritas ulama membolehkan setiap orang menafsirkan al-Qur'an dengan syarat-syarat ketat. (Shihab, 1996, h. 35) Ketentuan seperti menguasai *nahw, saraf, balaghah*, ilmu *ushuluddin, asbab al-nuzul, nasikh-mansukh* dan sebagainya.

Pada periode awal seperti yang telah diungkapkan oleh Ignaz Goldziher merupakan awal munculnya tafsir ideologis (bias sekte). (Goldziher, 2006, h. 3) Setiap arus pemikiran pada periode awal seringkali menjadikan al-Qur'an sebagai alat penjustifikasi kebenaran bagi dirinya. Persoalan ini dapat ditemukan ketika munculnya perbedaan *qira'at* al-Qur'an pada periode awal. Namun demikian, Ustman bin Affan dalam sejarahnya segera mengambil tindakan dengan melakukan unifikasi teks al-Qur'an dalam satu *mushaf*. Pada periode awal ini para sahabat dituntut sebagai penerus dalam mengungkap pesan al-Qur'an. Pada masa ini pun dengan kemampuan yang mumpuni dari para sahabat, tidak jarang berbeda dengan satu dengan yang lain dalam memahami al-Qur'an.

Era awal tafsir al-Qur'an yang ditempuh oleh para sahabat dan generasi berikutnya memunculkan berbagai metode. Diantara metode yang paling awal muncul adalah *tafsir bi al-ma'thur* (periwayatan). Metode ini menurut al-Zarqani disebut sebagai tafsir yang bentuk keterangannya berasal dari sumber al-Qur'an, al-Sunnah atau ucapan sahabat sebagai penjelas maksud al-Qur'an. (Al-Zarqani, 1995, h. 3) "*manhaj* (metode)" menjadi hal penting dalam memahami al-Qur'an secara benar dari era klasik hingga modern. Metode tafsir al-Qur'an tersebut merupakan seperangkat kaidah yang harus diikuti oleh para mufasir ketika menafsirkan ayat al-Qur'an. Oleh sebab itu ketika menafsirkan tanpa menggunakan metode yang jelas dan benar, maka diyakini akan keliru pula penafsirannya. Tafsir seperti ini kemudian disebut dengan tafsir bi al-ra'y (nalar). ("Penafsiran bi al-ra'y termasuk yang dilarang oleh Nabi mengutip pendapat Ibn Taimiyah". Baidan, 1988, 1-2)

Para ulama terbelah dengan tidak membenarkan penafsiran yang hanya menggunakan dalil aql (sumber akal) tanpa naql (sumber teks). Pada tahap selanjutnya kemudian Para ulama dan pengkaji al-Qur'an membagi-bagi istilah yang digunakan ketika berhadapan dengan metode penafsiran. Istilah yang sering muncul seperti manhaj, tariqah, ittijah, mazhab dan al-launu. Perbedaan istilah ini muncul ketika melihat dari sudut pandang yang tentunya berbeda pula.

Periode dimulainya perbedaan penafsiran juga dapat ditemukan pada masa berkembang pesatnya pembukuan hadits. Tumbuh suburanya hadits-hadits yang cenderung lemah dari segi sanad dan malahan palsu merupakan persoalan serius ketika itu. Otoritas Nabi sebagai penjelas al-Qur'an menjadi buram ketika penafsiran bi al-ma'thur menjadi penentu agar al-Qur'an dipahami secara baik. Di samping itu, pada periode ini muncul berbagai persoalan yang tidak pernah terjadi pada masa Rasul, Sahabat dan bahkan Tabi'in.

Pandangan tentang adanya penafsiran yang terkesan eksklusif juga sering terlihat ketika al-Qur'an dipahami dengan cara tekstual. Semua ungkapan orang-orang yang paling dekat dengan Teks al-Qur'an sering kali menjadi tolak ukur kebenaran penafsiran. Teori tafsir tradisional periode awal seperti ini berpandangan bahwa Nabi Muhammad mempunyai otoritas tertinggi dalam menjelaskan pesan Allah dalam al-Qur'an. Nabi Muhammad merupakan wakil Tuhan sebagai penerima pesan Tuhan dan para sahabat adalah orang yang paling bisa memahami maksud Tuhan. (Zaghlul, 1990, h. 105) Otoritas tertinggi hanyalah Nabi Muhammad dan orang-orang semasanya, karena al-Qur'an turun pada masa tertentu (*li al-zaman wa al-makan al-makhsus*). Mayoritas ulama meyakini bahwa tidak layak bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan hari akhir berupaya menafsirkan al-Qur'an tanpa memiliki kemampuan bahasa Arab yang matang. (*"Pandangan ini dilontarkan oleh Imam Mujahid (w 721 M)"*; Al-Qattan, 1973, h. 331) Argumen ini dianggap oleh beberapa kalangan progresif jauh dari kesan objektif. Alasannya, bagaimanapun al-Qur'an yang sakral tidak akan menjadikan sesuatu yang mengitarinya sakral pula. Menurut pandangan para progresif, proses sakralisasi mengakibatkan esensi Islam buram. Antara lain sakralisasi terhadap bahasa Arab, kebudayaan Arab dan segala hal yang mengitari al-Qur'an.

Abdullah Saeed seorang akademisi Australia memberi definisi orang-orang dengan pandangan seperti di atas sebagai tekstualis. (*"Tekstual berasal dari kata text dari bahasa*

Inggris berarti "tulisan yang membentuk pokok bagian dalam sebuah buku, tulisan atau catatan atau kata-kata original dari si pengarang". Textual merupakan kata sifat yang artinya "berkenaan dengan detail dalam teks". A S Hornby, 1989, h. 1327) dan (Summers, 2001, h. 1491-1492) Profesor lulusan University of Melbourne ini menyebutkan bahwa kelompok tekstualis memberi penekanan yang kuat pada makna teks dan sangat mengedepankan pendekatan harfiah. (Saeed, 2005, h. 3) mereka menganggap bahwa al-Qur'an itu universal dalam penerapannya. Contohnya, ketika al-Qur'an menyebutkan bahwa laki-laki boleh menikahi empat istri maka hal itu berlaku selamanya, tanpa pertimbangan sosio-historis konteks di mana teks ini muncul. Kelompok ini bisa ditemukan pada kelompok tradisional salafi.

Pandangan bahwa Nabi Muhammad oleh banyak kalangan sebagai seorang yang disucikan merupakan argumen teologis. Untuk itu banyak kalangan orientalis beranggapan sampai kepada titik ekstrem dengan menyebutkan bahwa Nabi Muhammad tidak bisa digambarkan sebagai orang suci bagi zaman modern. Mereka berargumen bahwa zaman Nabi masih sangat sederhana dibandingkan dengan era sekarang. (Watt, 1998, h. 22) Pandangan seperti ini jelas bertentangan dengan dasar keimanan umat Islam. Tanggapan seperti ini yang kemudian menimbulkan perselisihan sengit di antara penggiat al-Qur'an barat dan timur.

Asumsi al-Qur'an sebagai sebuah teks berimplikasi pada metodis mufasir yang selalu ingin melacak hubungan makna dan lafaznya. Validitas tafsir dengan kembali kepada sumber pertama (al-Qur'an) menjadikan sebuah tafsir sebagai penjelas dari sumber pokok tersebut. Hal ini mengakibatkan epistemologi tekstual-lughawiyah menjadi tolak ukur kebenaran sebuah tafsir. Artinya, semakin dekat (muqarabah) teks, nash atau signifier (al-lafz) dengan signified (al-ma'na) maka akan semakin benar sebuah penafsiran. (Supena, 2008) Pembacaan tekstual seperti ini kemudian sering juga disebut dengan *tafsir bi al-ma'thur* dalam tradisi tafsir tradisional atau tafsir bi al-riwayah. Pada gilirannya juga kerap kali disebut dengan istilah Skriptualis atau Literalis di samping istilah tekstualis. Kemudian aliran seperti ini berkembang dengan istilah kelompok eksklusif atau puritan.

Tafsir tekstual ini menjadi persoalan ketika merujuk makna literal dari kamus dan mengurai makna secara historis yang berakibat pada makna satu kata yang dihukumi statis. Hal ini diyakini sebagai makna baku dari teks al-Qur'an sehingga diyakini terhindar dari subjektivitas para mufasir. Namun, bisa saja kamus tidak mengungkap makna teks pada setiap konteks yang terjadi. Pemahaman teks seperti ini tunduk pada klaim ortodoksi dan

kesahihan penafsirannya, sehingga memberi ruang sempit pada mufasir agar kritis dalam penafsirannya. Pola seperti ini sering memunculkan pemaknaan eksklusif, sehingga al-Qur'an kadang terkesan keras terutama ayat-ayat yang sangat sensitif baik berkenaan dengan nonmuslim atau jihad. Pemaknaan para tekstualis cenderung tidak memperhatikan konteks "pembaca", sehingga mereduksi makna universal teks al-Qur'an. Tidak jarang penafsiran para tekstualis jauh dari kesan Islam yang inklusif.

Melihat perkembangan eksklusifitas penafsiran yang berawal dari subjektifitas penafsir, Nasr Hamid Abu Zayd merupakan tokoh representatif mengenai persoalan ini. Abu Zayd menolak konsepsi tradisional yang dibangun atas dasar ideologis pada periode klasik. Bias kepentingan pada periode dahulu mengakibatkan tafsir yang terlalu subjektif sehingga mereduksi pemahaman al-Qur'an sebenarnya. Tokoh ini menurut pengakuannya sendiri pada dasarnya memiliki persamaan dengan Muhammad Arkoun dalam *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* dan Hasan Hanafi dalam *Naqd al-Khitab al-Dini*. (Zayd, 2004) Mereka mulai dengan keyakinan bahwa al-Qur'an mau tidak mau tetap sebagai teks dalam statusnya, namun juga tidak mengabaikan fakta bahwa al-Qur'an selalu berfungsi sebagai diskursus dalam kehidupan sehari-hari.

Metode yang digunakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi dan Muhammad Arkoun berbeda dengan kebanyakan metode klasik. Mereka bahkan mengkritisi metode yang digunakan oleh para ulama tradisionalis. Jadi, metode tekstual yang banyak dikritisi oleh para pemikir kontemporer saat ini adalah apa yang dilakukan oleh ulama klasik, bukan metode tekstual Abu Zayd dan tokoh progresif lainnya.

Berbagai dinamika seputar produk tafsir yang muncul merupakan sesuatu yang sangat signifikan. Hal ini merupakan hal yang pasti terjadi. Menjadi persoalan ketika produk tafsir yang terlihat memicu kesalah pahaman dikalangan pembaca tentang apa yang diinginkan al-Qur'an sebenarnya. Untuk itu kronologis perkembangan perbedaan penafsiran setidaknya dapat diruntut dari saat Nabi Muhammad wafat, munculnya hadits lemah dan palsu, perkembangan problematika masyarakat serta adanya ideologi-tendensius dalam penafsiran dengan mempertahankan mazhab atau sekte masing-masing.

Pada akhirnya, tendensi ideologis tidak hanya menjerumuskan seorang mufasir pada ide-ide eksklusif, malah sampai pada titik paling ekstrem membawa paham radikal. Oleh karena itu teks suci tidak bisa disebut sebagai teks pembawa paham radikal, melainkan seorang mufasir lah yang menggiring teks pada pemahaman tersebut. Seorang

mufasir dengan segala keterbatasannya telah berupaya menghidupkan al-Qur'an dengan penafsirannya. Penafsiran tersebut seharusnya bebas dari bias kepentingan dan ideologi tertentu.

Teologi Inklusif: Sebuah Solusi Penafsiran Kontemporer.

Para progresif yang dipelopori oleh Fazlur Rahman telah mengguncang para ulama tradisional. Metodologi yang telah baku dalam tradisi Islam dikagetkan dengan wacana metodologi baru yang dianggap lebih relevan untuk zaman sekarang. Para modernis ini menyuarakan agar al-Qur'an dipahami kembali dari konteks yang berbeda, biasa disebut hermeneutika, meskipun tidak sepenuhnya meninggalkan tradisi klasik. Paradigma ini dibangun dengan landasan sebagai berikut:

Al-Qur'an Salih li kulli Zaman wa makan bukan Li Zaman wa Makan Makhsus.

Paradigma awal yang dibangun adalah al-Qur'an harus mengakomodasi persoalan zaman saat ini. Karena al-Qur'an merupakan kitab suci bagi umat manusia, maka dari awal turunnya kepada Nabi Muhammad hingga masyarakat saat ini seharusnya tetap menjadi kitab pedoman hidup. Pandangan yang kemudian menjadi persoalan apakah realitas masa lalu ketika Nabi Muhammad masih hidup merupakan zaman terbaik, ataukah realitas saat ini. Namun, pada hakikatnya paradigma seperti ini tetap berkeyakinan pada satu hal yang paling fundamental bahwa al-Qur'an harus selalu dibumikan dalam setiap masanya meskipun berbeda dalam aplikasinya.

Orientasi konteks merupakan pola baru yang muncul belakangan dengan tokoh yang paling sering muncul adalah Fazlur Rahman. Kelompok kontekstualis ("Kontekstual berasal dari kata *context* bermakna "Situasi, keadaan atau informasi yang berhubungan dengan sesuatu. Dalam sebuah teks, konteks berarti kata atau kalimat sesudah atau sebelum dari sebuah kata." *Contextual* merupakan kata sifat dari *context* bermakna "berkaitan dengan konteks tertentu". A S Hornby, 1989, h. 1327) dan (Summers, 2001, h. 292) itu sendiri sering kali menggunakan slogan "*salih li kulli zaman wa makan*" artinya selalu relevan bagi setiap zaman dan tempat. Pandangan seperti ini seringkali mencoba mengangkat problem masyarakat kekinian dengan melihat sosio-kultural dengan menghadirkan solusinya sesuai konteks saat ini. al-Qur'an harus selalu berdialog dengan masanya dan selalu memberi andil pencerahan bagi segala persoalan kekinian, bukan malah memandang konteks masa lalu.

Berbeda dari paradigma klasik, para progresif justru menekankan pada aspek konteks sosio-historis dari ethico-legal al-Qur'an. konteks politik, sosial, sejarah, budaya

dan ekonomi ketika ayat tersebut ditafsirkan menjadi perhatian para liberalis. Kelompok seperti ini disebut juga dengan neo-modernis, ijihadis, tokoh progresif dan sering juga disebut liberalis ataupun inklusifis. Pemikiran seperti yang telah disebutkan di atas bisa ditemukan pada pengkaji al-Qur'an seperti Fazlur Rahman, Farid Essack atau Amina Wadud.

Fazlur Rahman sebagai salah satu tokoh progresif menyebutkan bahwa persoalan mendasar al-Qur'an saat ini terletak pada corak penafsiran al-Qur'an yang diwarisi oleh tradisi Islam klasik yang gagal dalam memaparkan pesan al-Qur'an secara padu dan koheren. Persoalan kaedah tafsir yang memaparkan atau menafsirkan ayat demi ayat, serta kecenderungan menggunakan ayat al-Qur'an secara atomistik justru menjadi sebuah persoalan. Karena hal itu maka Islam tidak dapat menangkap pesan al-Qur'an secara padu dengan landasan weltanschauung (pandangan dunia) secara pasti. (Rahman, 1982, h. 2-3) Persoalan itu terus berlanjut hingga kini dengan memahami ayat al-Qur'an sepotong-sepotong. Kelompok ini juga menolak pemikiran barat dengan menyadurkan pendapat mereka pada ayat al-Qur'an untuk memperkuat posisi mereka.

Meskipun pemahaman al-Qur'an berorientasi pada realitas terus dilakukan oleh pengkaji al-Qur'an kontemporer, pola ini tidak terbebas dari kritikan sebagian pendukung tradisi klasik. Di Indonesia sendiri terdapat nama Adian Husaini yang mengkritik tajam tokoh kontemporer semisal Nasr Hamid Abu Zayd sebagai tokoh dekonstruksionis yang menjebol konsep dasar tentang al-Qur'an yang selama ini diyakini oleh umat muslimin, bahwa al-Qur'an dan makna dan lafaznya dari Allah. (Husaini & Al-Baghdadi, 2007, h. 37) Abdurrahman al-Bagdadi layaknya Adian Husaini secara tegas juga menambahkan bahwa al-Qur'an seharusnya dipahami dengan cara yang paling sesuai dengan al-Qur'an itu sendiri secara tekstual, dan bukan kontekstual (sesuai dengan kondisi dan situasi). Artinya, al-Qur'an atau lebih luasnya Islam haruslah mengikuti tradisi Arab abad ke-7 Masehi, bukan malah memaksakan modernitas konteks terhadap al-Qur'an.

Teks itu statis sedangkan Konteks Dinamis.

Keterkaitan antara teks dan realitas tidak dapat dihindari sebagai satu-kesatuan yang saling melengkapi dalam sebuah karya tafsir yang muncul. Sebagai contoh, Nabi Muhammad menafsirkan al-Qur'an berhadapan dengan konteks geografis dan budaya Arab. Pengalaman serta sasaran yang dihadapi tentu saja berbeda dengan masyarakat kontemporer saat ini, terutama ciri dari kebudayaan yang ada. M. Quraish Shihab dengan

kehati-hatian menyebutkan bahwa memang al-Qur'an turun berdasarkan konteks jazirah Arab dengan segala cirinya, akan tetapi bukan berarti kitab suci ini hanya berlaku pada masa itu saja. Persoalan di atas hanya terletak pada argumentasi dakwahnya, yang berhadapan dengan objek lingkungan Arab. (Shihab, 1996, h. 26) Perbedaan metode dakwah tentu saja berbeda antara satu dengan yang lain, dikarenakan penyesuaian masa dan kondisi.

Al-Qur'an sebagai sebuah teks petunjuk umum bagi umat Islam dalam perkembangannya terbagi pada tipe-tipe tertentu. Setidaknya teks al-Qur'an itu sendiri dapat diidentifikasi dalam tema besar. Teks bertemakan teologi, sejarah, akhlak, hukum dan teks bertemakan pesan-pesan spiritual atau agama. (Saeed, 2008, h. 74-75) Teks bertemakan hukum menjadi sangat diperhitungkan dan paling sering dibahas dalam kehidupan meskipun ayatnya hanya berkisar 100-500 ayat. Sedangkan ayat-ayat yang lain yang jumlahnya sangat banyak mendapat proporsi yang relatif lebih sedikit untuk dibahas.

Salah seorang pengkaji al-Qur'an modern yang banyak berbicara tentang tekstualitas al-Qur'an adalah Nasr Hamid Abu Zayd. Pernyataan yang paling kontroversi adalah ketika ia meyakini bahwa al-Qur'an bagaimanapun merupakan teks mati yang tidak terlepas dari budaya sosial yang mengitarinya. Abu Zayd menyebutkan bahwa al-Qur'an dalam peradaban Islam telah menjadi suatu hal yang paling mendasar. Untuk itu menurutnya tidak salah jika menyebutkan bahwa era Arab-Islam merupakan peradaban "teks".¹ Hal ini dikarenakan umat Islam tumbuh dan berkembang dari sebuah "teks" yaitu al-Qur'an. peradaban yang tumbuh merupakan sebuah dialektika dengan kebudayaan disatu sisi dan dialog dengan teks di sisi lain.

Persoalan sosial yang semakin berkembang menjadi problem tersendiri dalam dinamika penafsiran al-Qur'an. al-Qur'an semenjak Nabi Muhammad hingga sekarang murni merupakan teks yang tidak akan berubah. Pada masa dahulu persoalan sosial tidak sekompleks yang dihadapi oleh masyarakat saat ini. perhatian yang besar terhadap isu-isu sosial menjadi sangat penting untuk dibahas kembali. Isu-isu jender, radikalisme, relasi muslim-nonmuslim misalnya menjadi problem baru dalam dunia penafsiran. Oleh sebab itu al-Qur'an harus dipahami dalam ruang dan masa di mana ia dipahami.

¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, 1.

Perhatian mengenai konteks yang dinamis menjadi fokus utama para pengkaji al-Qur'an modern. Sulit juga menyebutkan bahwa Nabi Muhammad bukan dari bagian dari konteks Arab, karena ia hidup di lingkungan Arab. Agak enggan menyebutkan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya, al-Qur'an setidaknya merupakan teks yang hidup di lingkungan dan kebudayaan Arab. konteks Hijaz di dunia bagian timur merupakan elemen terpenting dari al-Qur'an dan Nabi Muhammad. Misalkan ketika Islam menggambarkan surga bagi masyarakat di belahan Timur dengan imajinasi umum masyarakatnya, seperti dengan: sungai yang mengalir, buah-buahan, pepohonan dan taman. Gambaran yang disampaikan oleh al-Qur'an merupakan imajinasi yang sangat diharapkan oleh masyarakat, dengan mereka yang hidup dalam kondisi topografi tandus, kekurangan air dan pepohonan. (Saeed, 2008, h. 12)

Penafsiran Bersifat Relatif dan Tentatif dan tidak Absolut.

Tafsir diyakini sebagai sesuatu yang bersifat temporal dan relatif. Paradigma seperti ini pada intinya tetap meyakini bahwa al-Qur'an merupakan firman Tuhan yang memiliki maksud tertentu dan mutlak kebenarannya. Apapun itu, pemahaman dan cara pandang seseorang dalam memahami nas al-Qur'an pasti akan berbeda. Latar belakang sejarah, ekologi, sosiologi dan intelektual serta wawasan seorang mufasir akan sangat berpengaruh terhadap penafsiran mufasir yang muncul. Jika teks al-Qur'an dipahami oleh orang yang berbeda maka interpretasi yang dihasilkannya pun akan berbeda. Pengaruh sosio-historis dan pengalaman mufasir sangat ditekankan dalam hal ini. Oleh karena itu penafsiran yang muncul syarat akan subjektifitas si penafsir.

Pada titik tertentu seseorang seperti Amina Wadud mengungkapkan bahwa "*No method of Qur'anic exegesis is fully objective*", (Wadud, 1999, h. 1) Wadud membangun sebuah "pembacaan" terhadap al-Qur'an yang relevan terhadap kehidupan perempuan di era modern. Semua penafsiran menurut pandangan Wadud pasti membawa pesan subjektifnya masing-masing. Pandangan seperti ini tidak sepenuhnya merupakan anggapan baru. Para pemikir yang dikenal sebagai progresif modern seperti Fazlur Rahman dan Nasr Hamid Abu Zayd juga memandang dengan cara yang sama dalam memahami al-Qur'an. Lebih jauh Wadud meyakini bahwa beberapa bagian dari tiap penafsiran merupakan pilihan subjektif yang dibutuhkan oleh si penafsir.

Secara normatif al-Qur'an diyakini sebagai firman Tuhan yang kebenarannya mutlak. Akan tetapi sebuah penafsiran terhadap al-Qur'an bersifat relatif dan tentatif,

karena tafsir merupakan pemahaman yang dituangkan oleh seseorang dalam memahami teks al-Qur'an. Dikarenakan ada jarak antara al-Qur'an dengan tafsir yang muncul, maka dari itu para inklusivis meyakini tidak ada tafsir yang bersifat mutlak dan objektif. Mufasir sebagai manusia tetap memberikan bias terhadap tafsir yang mereka produksi.

Asumsi seperti ini kadang menjadikan pemaknaan terhadap al-Qur'an bersifat relatif. Namun, menurut Amina Wadud sisi relativisme dapat dihindari dengan memahami bahwa terdapat teks al-Qur'an yang bersifat kontinuitas dan ada pula bersifat permanen. (Wadud, 1999, h. 5) Bagaimanapun al-Qur'an pada tataran teks memiliki tujuan tersendiri yang mempengaruhi perilaku masyarakat. Artinya, masing-masing konteks sosial harus memahami prinsip-prinsip yang tidak berubah dari teks. Prinsip-prinsip dasar tidak akan berubah, tapi kapasitas pemahaman dan refleksi dari prinsip-prinsip teks yang diimplementasikan kedalam sosial masyarakat bisa berubah.

Meyakini bahwa al-Qur'an bersifat relatif memberi peluang bagi para penafsir al-Qur'an agar terbebas dari tekanan apapun. Asumsi seperti ini juga mampu mengetengahkan sisi objektivisme dalam menafsirkan al-Qur'an, meskipun tidak akan sampai pada objektivitas mutlak. Agar menghindari subjektivitas yang memberi bias terhadap penafsiran al-Qur'an, hendaknya kembali pada prinsip-prinsip dasar al-Qur'an.

Berdasarkan data-data seputar problem penafsiran al-Qur'an, muncul sebuah solusi yang menawarkan paradigma baru. Pandangan baru ini mengupayakan penafsiran al-Qur'an yang dipahami dengan nalar inklusif dan dengan sudut pandang konteks. Proses kontekstualisasi yang dimaksud berkaitan dengan realitas saat ini, bukan realitas ketika al-Qur'an muncul. *Asbab al-nuzul* dipahami sebagai pijakan memahami konteks saat ini. Bukan "memaksa" konteks masa lalu terhadap konteks saat ini.

Karakteristik Tafsir Kontemporer.

Beberapa paradigma yang telah dibangun dalam memahami teks al-Qur'an memberi implikasi yang berbeda-beda dalam penafsirannya. Muhammad Hassan Khalil sedikit banyak telah mengulas beberapa tokoh dengan penafsiran inklusif. Guru besar dalam studi agama di Universitas Michigan ini meneliti empat tokoh yakni Ibn 'Arabi, Ibn Taimiyah dan Rashid Rida. Ibn 'Arabi seperti yang digambarkan oleh Khalil memandang bahwa inklusifisme dibatasi pada penafsiran yang menggambarkan orang-orang yang gagal mengetahui realitas wahyu karena kebodohan atau obsesi terhadap duniawi. (Khalil, 2016, h. 90, 107, 221)

Khalil dalam penelitiannya menyebutkan bahwa Al-Ghazali cenderung tidak terlalu mengedepankan penafsiran inklusif, namun kadang ia memunculkan tulisan yang cenderung eksklusif. Meskipun demikian, Khalil menambahkan bahwa Ibn Taimiyah merupakan tokoh yang paling layak dianggap inklusifis daripada Ibn ‘Arabi ataupun Al-Ghazali. Rasyid Rida mendapat posisi yang relatif sama sebagai tokoh inklusifis liberal layaknya al-Ghazali.

Khalil dengan memaparkan pola-pola para mufasir al-Qur’an di atas setidaknya mewakili berbagai watak penafsiran al-Qur’an klasik. Walaupun demikian, karakter penafsiran tersebut lagi-lagi bisa sangat relatif dan sangat ditentukan oleh banyak faktor. Mengenai karakteristik penafsiran inklusif al-Qur’an, Ahmad Izzan mungkin telah mewakili sebagian besar dari karakteristik Tafsir Inklusif. Dengan karakteristik seperti ini bisa disimpulkan bahwa pada umumnya penafsiran eksklusif merupakan kebalikan dari penafsiran inklusif. Untuk itu karakteristik Tafsir inklusif dapat dijelaskan sebagai berikut: (Izzan, 2014, h. 55-64)

Memosisikan Al-Qur’an sebagai kitab petunjuk.

Keyakinan mayoritas yang dipahami oleh para mufasir al-Qur’an adalah bahwa al-Qur’an merupakan kitab petunjuk. Keyakinan ini juga telah dipertegas dalam al-Qur’an bahwa kitab suci ini merupakan kitab petunjuk bagi umat manusia. perbedaan pandangan mulai terjadi ketika pertanyaan muncul “penafsiran siapa yang paling otentik kebenarannya?”. Hampir semua argumen ilmiah-filosofis sampai pada kesimpulan bahwa penafsiran itu bersifat relatif. Meskipun ada beberapa kalangan menafikan kerelatifan dalam persoalan penafsiran.

Berbicara mengenai sumber pengetahuan Islam, Fazlur Rahman seorang tokoh progresif juga memandang al-Qur’an sebagai sumber utama ajaran Islam. al-Qur’an menolong manusia agar mendapatkan pengetahuan, karena al-Qur’an sendiri menyebutkan bahwa dia merupakan kitab petunjuk, hal ini terdapat dalam Q. S. Al-Baqarah: 185. Al-Qur’an menempati posisi tertinggi dalam pandangan Rahman dengan murni menggunakan perspektif qur’ani. Tidak heran jika ia banyak mengkritisi pandangan para orientalis dalam mengkaji al-Qur’an layaknya Ignaz Goldziher, Wansbrough dan John Burton.

Fazlur Rahman mendapat posisi strategis sebagai tokoh muslim yang memberi angin segar bagi perkembangan pengkaji al-Qur’an kontemporer. Berangkat dari

kritikannya pada model pengkajian klasik baik itu muslim ataupun nonmuslim terhadap al-Qur'an, ia meyakini bahwa metode tradisional dengan penjelasan ayat per-ayat salah satunya tidak mampu menghadirkan secara kohesif gambaran universal watak al-Qur'an. Demikian halnya para pengkaji al-Qur'an saat ini, para penggiat saat ini justru menawarkan hal baru dengan membahas al-Qur'an sesuai dengan tema tertentu. Walaupun metode ini berevolusi, hal ini tidak terlalu menjawab seperti apa yang al-Qur'an telah jelaskan tentang Tuhan, manusia dan masyarakat. (Rahman, 1980, h. v) Menanggapi hal ini kemudian Rahman memberi tawaran sendiri bagaimana memahami al-Qur'an yang relevan untuk masa sekarang.

Penekanan Hermeneutis.

Berbicara tentang hermeneutika, perdebatan penamaan tentang istilah ini merupakan sesuatu yang dipergunakan oleh pengkaji bible. Hermeneutika dalam penafsiran kitab suci pertama kali diperkenalkan oleh J. C. Dannhauer dalam bukunya yang berjudul *Hermeneutica Sacra Siva Methodus Exponendarum Sacratum Literarum*. (Faiz, 2007, h. 20) Pemaknaan atau hermeneutika yang dimaksud adalah kegiatan dalam memahami kitab-kitab suci yang dilakukan oleh para agamawan. Istilah ini setidaknya telah muncul pada abad ke-17 an.

Mendengar istilah tentang hermeneutik menjadi problematika tersendiri bagi umat muslim. Di samping istilah ini dianggap merupakan produk barat, Istilah ini kerap kali menghilangkan asumsi sakralitas teks suci dengan membaca teks melampaui apa yang author inginkan. Oleh sebab itu kemudian hermeneutika mengedepankan asumsi relativisme. Sehingga pembacaan ini sampai pada keyakinan bahwa tidak ada kebenaran yang objektif. Apa yang diinginkan oleh pembacaan menggunakan Hermeneutika setidaknya dapat dikelompokkan pada dua hal: (Faiz, 2007, h. 37)

1. Mengeksplorasi realitas dari suatu pemahaman ataupun penafsiran.
2. Mereproduksi makna menggunakan pemahaman baru. Artinya, hermeneutika hanya bentuk pengkontekstualisasi makna pada konteks yang baru dengan teks yang sama.

Penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan istilah hermeneutik merupakan hal yang relatif baru dalam kajian Islam. istilah ini tidak dikenal secara definitif dalam kajian Islam klasik hingga dalam literatur-literatur al-Qur'an. walaupun demikian, pada

kenyataannya operasional hermeneutika telah banyak dipergunakan oleh para pengkaji al-Qur'an klasik. Hal ini dijelaskan oleh Farid Essack pada empat elemen yakni: (Essack, 1998, h. 61)

1. Kajian tentang asbab-al-nuzul dan Naskh wa Mansukh dalam tradisi klasik.
2. Persamaan ini juga terlihat antara komentar yang aktual atau aturan, serta metode atau teori dalam penafsiran al-Qur'an. sistematisasi ini telah muncul dalam literatur tafsir.
3. Kesamaan dalam hal pengkategorian yang berafisiliasi pada ideologi dan horizon sosial penafsiran. kategori Syi'ah, Mu'tazilah, Asy'ariyah hukum dan sebagainya.

Penggunaan term hermeneutik setidaknya dapat disimpulkan pada horizon teks, horizon pengarang dan horizon pembaca. Nuansa hermeneutik dianggap penting sebagai pertimbangan dalam penafsiran al-Qur'an modern agar menghasilkan tafsir yang inklusif. Karena pada kenyataannya hermeneutika tidak terjebak pada otoritarianisme penafsiran. sehingga, dalam pembacaan hermeneutik ini mengupayakan pemaknaan yang lebih objektif.

Kontekstual dengan Orientasi pada Pesan Universal al-Qur'an.

Jika diruntut pola penafsiran dengan orientasi pesan universal al-Qur'an pada periode awal, tampaknya Umar bin Khatab merupakan salah satu contoh paling relevan dalam hal ini. Persoalan ketika memahami ayat tentang kewajiban potong tangan bagi pencuri yang berbunyi : Pencuri, baik laki-laki maupun perempuan, maka potonglah kedua tangan mereka sebagai imbalan atas perbuatan mereka dan sanksi dari Tuhan. Dan Tuhan maha mulia dan maha bijaksana (Q.S: Al-Maidah 5:38) dipahami berbeda oleh Umar bin Khattab. Ketika itu terjadi sebuah kasus ketika seorang budak dibawa oleh seseorang bernama Ubaidillah bin Amr bin al-Hadrami. Pria ini menuduh budaknya telah mencuri cermin istri pria tadi seharga 60 dirham. Mengejutkan ketika Umar mengusir mereka tanpa adanya hukum potong tangan terhadap si budak. (Al-Ruhaili, 1983, juz 1, h. 287)

Pemahaman Umar di atas mempertanyakan bahwa tidak mungkin kiranya Umar tidak tahu akan ayat ini dengan baik. Alasan lebih tepatnya kemungkinan Umar bin Khattab tidak menjadikan kasus itu sebagai pencurian murni. Perlu dilihat bahwa situasi geografis yang gersang serta ekonomi yang relatif sangat sulit pada saat itu memunculkan ijihad yang relatif tampak bertentangan dengan teks al-Qur'an. keistimewaan Umar ini

kemudian dikenal oleh para Ulama sebagai bapak ijtihad dalam fiqh Islam. (Jawwas, 2013) Pesan ini setidaknya memberi gambaran bahwa pesan universal yang ditawarkan adalah keadilan dan membuat pencuri jera. Aspek lingkungan yang mengharuskan pencurian menggunakan tangan secara literal berubah ketika berhadapan dengan konteks saat ini. manusia bisa saja menggunakan “tangan” dalam artian berbeda seperti kekuasaan.

Paradigma tafsir kontekstual sering kali menekankan pada “konteks kesejarahan”. Pada umumnya tafsir dengan orientasi kontekstual berupaya melihat lebih dalam konteks sejarah masa lampau kemudian mengarahkan nilai universal al-Qur’an pada masa kini. Konteks yang dipahami para tekstualis berbeda dengan konteks yang dipahami oleh para kontekstualis. Konteks yang dipahami oleh para pemikir progresif adalah situasi dan kondisi yang mengelilingi pembaca. Artinya, segala hal yang berkaitan dengan situasi ketika pembaca memahami teks baik itu konteks ekonomi, politik, budaya dan sebagainya terlibat dalam pemahaman ini. Sehingga dalam hal ini istilah hermeneutika wajib dikaitkan dengan para kontekstualis.

Demi mengungkap pesan universal al-Qur’an, banyak para pengkaji kontemporer menawarkan berbagai macam metodologi. Fazlur Rahman misalnya menggunakan pendekatan sosio-historis agar bisa mengungkap pesan moral tersebut. Nilai universal itu sendiri secara garis besar dapat dikelompokkan pada beberapa problem yakni nilai kebebasan (al-hurriyah), kemanusiaan (insaniyyah), keadilan (al-adalah) dan kesetaraan (al-musawah). (Izzan, 2014, h. 62) Penekanan ini harusnya menjadi perhatian para pengkaji al-Qur’an dalam memperlakukan teks suci al-Qur’an.

Fazlur Rahman sebagai revolusionis memberi gambaran tentang bagaimana menangkap pesan universal. Memahami pesan universal artinya al-Qur’an dipahami secara totalitas walaupun ajaran spesifik merupakan respon terhadap situasi spesifik. Respon-respon spesifik ini kemudian digeneralisir menjadi pesan moral umum yang memuat latar belakang sosio-historis dan ratio-legis (alasan hukum). Gerakan ini diawali dengan hal-hal spesifik dalam al-Qur’an, kemudian menggali dan mensistematisir prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan jangka panjangnya. (Saleh, 2007, h. 130)

Melihat pesan universal teks masa lalu sama pentingnya dengan melihat persoalan saat ini. Dimulai dari masa al-Qur’an diturunkan (apabila telah menemukan prinsip-prinsip umum) kemudian kembali lagi kepada masa sekarang. Artinya prinsip-prinsip yang bersifat umum dicocokkan dengan konteks sosio-historis saat ini. untuk itu mengungkap

situasi saat ini dengan cermat sangat penting dengan memperhatikan setiap unsurnya. Persoalan-persoalan spesifik saat ini kemudian dicocokkan dengan pesan atau prinsip moral al-Qur'an tadi.

Ilmiah, Kritis dan Non-Sektarian.

Penafsiran yang Ilmiah, kritis dan non-sektarian menjadi karakter yang penting dalam penafsiran inklusif. Artinya, penafsiran layaknya teks biasa harus bebas dikritisi kebenarannya. Karena lagi-lagi tidak ada penafsiran yang absolut kebenarannya. Ilmiah di sini digambarkan pada penafsiran yang bertentangan dengan nalar ilmiah. Penafsiran ilmiah di sini bukanlah menjadikan al-Qur'an sebagai alat penjustifikasi teori ilmiah. Nonsektarian diupayakan agar al-Qur'an mampu mengeksplorasi "dirinya" sendiri tanpa banyaknya bias dari mufasir.

Nasr Hamid Abu Zayd banyak mengkritik penafsiran klasik yang terlalu dipengaruhi oleh sekte tertentu pada periode awal. Persoalan yang menjadi perhatian pemikir dalam bidang sastra ini bertolak dari kritikan kondisi sosial pada masa lalu di mana kondisi tersebut bergerak dalam suatu kepentingan tertentu, sehingga menghasilkan situasi sosial yang bobrok dan intelektual yang tidak objektif. Pemahaman Zayd tentang kebobrokan masa lalu adalah ketika seseorang dalam sebuah tradisi berupaya memenangkan ideologinya sebagai sebuah kebenaran.

Persoalan mendasar tentang sumber utama Islam menurut Abu Zayd yaitu al-Qur'an tidak hanya seperti yang disebutkan di atas. Persoalannya adalah ketika apa yang dimaksud dengan *turath* (tradisi) bercampur aduk dengan kata *din* (agama). Tradisi seperti yang telah disebutkan sering kali tereduksi ke dalam tubuh "Islam", sehingga tidak jarang berubah menjadi sebuah identitas. (Zayd, 1995, h. 13) Hal ini berlaku bagi pemegang tradisi klasik maupun pemikir modern. Oleh karena itu keduanya menurut Abu Zayd tidak membantu kemajuan Islam.

Perhatian penting ketika berbicara tentang makna al-Qur'an yang terlalu bias subjektifitas dapat dilihat dari karya *Qur'an and Woman* oleh Amina Wadud. Wadud mengkritisi tendensi penafsiran oleh para Mufasir pria dalam tradisi klasik maupun neo-tradisional. ia meyakini bahwa tendensi itu telah mengakar dalam masyarakat muslim semenjak lama. Untuk itu ia menawarkan pendekatan pembacaan al-Qur'an dari sudut pandang perempuan yakni dia sendiri.

Agar memenuhi kajian al-Qur'an yang dianggap tidak relevan lagi terhadap realita saat ini, Amina Wadud menawarkan sebuah "pembacaan" al-Qur'an baru dengan pengembangan metode Fazlur Rahman. Pembacaan ini ia beri nama dengan hermeneutika tauhid. Paradigma yang dibangun dalam pola seperti ini dikonstruksi dalam sebuah segitiga metafisik. Tiga elemen dalam segitiga ini memiliki esensi yang setara yakni Allah (sebagai pencipta segala sesuatu), umat manusia (dalam kasus ini khususnya wanita) dan umat manusia yang lain (yaitu pria). (Wadud, 2008, h. 168) Wadud meyakini bahwa al-Qur'an haruslah dipahami sesuai masanya. Untuk itu dia yakin dengan pembacaan hermeneutikanya akan menghasilkan signifikansi metodologis penafsiran yang inklusif sebagai sebuah pembacaan al-Qur'an kontemporer saat ini.

Eksklusifisme maupun inklusifisme dalam penafsiran sebenarnya telah muncul dalam dinamika produk tafsir yang berkembang. Meskipun secara rinci tidak diketahui secara pasti untuk mengukur hal tersebut. Proses ini hanya dapat dilihat dari pola-pola penafsiran yang bias ideologis ataukah tidak. Beberapa kasus misalnya terlihat ketika terlalu mengedepankan perlawanan terhadap orang kafir atau adanya upaya menjelaskan "Islam adalah agama satu-satunya" bukan "salah satunya". Oleh sebab itu secara konseptual tafsir inklusif ataupun eksklusif sangat sulit dibuktikan. Namun, bukan berarti tidak bisa ditemukan. Pola penafsiran ini agaknya dapat ditemukan dalam ideologi ataupun kepentingan dari mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an.

Kesimpulan

Ideologi penafsiran secara historis telah terbentuk melalui interaksi dan perkembangan Islam dari dulu hingga sekarang. Karya tafsir yang muncul dengan ragam jenis dan corak telah dipengaruhi oleh ideologi penafsir yang dibentuk melalui proses belajar mufasir, sekte yang dianut dan lingkungan ketika tafsir tersebut dibuat. Melalui sudut pandang ahli tafsir kontemporer Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, Amina Wadud, Farid Esack, M. Quraish Shihab dan Abdullah Saeed ditemukan beberapa kriteria ideologi tafsir kontemporer yang merupakan bentuk manifestasi dan kritik terhadap karya tafsir terdahulu yang memiliki karakteristik *pertama*, Memosisikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk; *Kedua*, Penekanan Hermeneutis; *Ketiga*, Kontekstual dengan Orientasi pada Pesan Universal al-Qur'an; dan *Keempat*, Ilmiah, Kritis dan Non-Sektarian.

DAFTAR PUSTAKA

- A S Hornby. (1989). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford University Press.
- Al-Qattan, M. (1973). *Mababith fi 'Ulum al-Qur'an*. Maktabah Dar al-Hadith.
- Al-Ruhaili, R. (1983). *Fiqh Umar ibn Khabtab Muwazinan bi Fiqh Ashburi al-Mujtahidin*. Dar al-Garbi al-Islami.
- Al-Zarqani, M. 'Abd al-Azim. (1995). *Manabil al-'Irfaq fi 'Ulum al-Qur'an*. Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Azra, A. (2011, 15 Mei). *Akar Radikalisme Keagamaan: Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama dan Guru untuk Kerukunan Umat Beragama*. Workshp Kerukunan Umat beragama, Bogor.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. (1983). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Balai Pustaka.
- Baidan, N. (1988). *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Pustaka Pelajar.
- Esack, F. (1998). *Qur'an Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Opression*. One World Oxford.
- Faiz, F. (2007). *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*. Qalam.
- Goldziher, I. (2006). *Mazhab Tafsir dari Periode Klasik hingga Modern*. eLSAQ.
- Husaini, A., & Al-Baghdadi, A. (2007). *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*. Gema Insani.
- Izzan, A. (2014). *Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim-nonmuslim dalam Tafsir al-Mizan*. Pustaka Aura Semesta.
- J. M. S. Baljon. (1968). *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. E. J. Brill.
- Jawwas, F. (2013). Posisi Nas dalam Ijtihad 'Umar Ibn Khabtab. *Jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 10(2), 359–379.
- Khalil, M. H. (2016). *Islam dan Keselamatan Pemeluk Agama Lain* (C. Utama, Trans.). Mizan.
- L. Esposito, J. (2004). *Islam Warna Warni: Ragam Ekspresi Menuju "Jalan Lurus"* (A. Maftuhin, Trans.). Paramadina.
- L. Esposito, J., & Mogahed, D. (2008). *Saatnya Muslim Bicara!: Opini Umat Muslim Tentang Islam, Barat, Kekerasan, HAM, dan Isu-isu Kontemporer Lainnya* (E. Y. Nukman, Trans.). Mizan.
- Rahman, F. (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Bibliotheca Islamica.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modern*. University of Chicago Press.

- Saeed, A. (2005). *Interpretating the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*. Routledge Taylor & Francis Group.
- Saeed, A. (2008). *The Qur'an an Introduction*. Routledge.
- Saleh, S. (2007). *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Sultan Thaha Press.
- Shihab, M. Q. (1996). *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Mizan.
- Summers, D. (2001). *Longman Dictionary of Contemporary English*. Pearson Education Limited.
- Supena, I. (2008). Epistemologi Tafsir (Relasi Signified dan Signifier dalam Penafsiran Teks al-Qur'an). *Jurnal Teologia*, 19(1), 37–43.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- Wadud, A. (2008). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld.
- Watt, W. M. (1998). *Richard Bell: Pengantar Quran* (L. D. Tedjasudhana, Trans.). INIS.
- Zaghlul, M. H. (1990). *Al-Tafsir bi al-Ra'yi: Qawa'iduh, Dawabituh, wa 'alamuh*. Maktabah al-Farabi.
- Zayd, N. A. (1995). *Al-Nas, al-Sultab, al-Haqiqah*. al-Markaz al-Thaqafah fi al-'Arabi.
- Zayd, N. A. (2004, April 18). *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutik*. Conference Alexandria.