

MENUJU TAFSIR AL-QUR'AN YANG MEMBEBASAKAN



Abd Moqsith Ghazali

Redaktur Jurnal Tashwirul Afkar, Kepala Litbang Ma'had Aly Sukorejo Asembagus Situbondo, dan Koordinator Kajian Jaringan Islam Liberal

Pengantar

Al-Qur'an adalah kitab bacaan yang mendapatkan kedudukan demikian istimewa. Dalam pandangan umat Islam, Al-Qur'an adalah teks yang diwahyukan Allah SWT kepada Nabi Muhammad sebagai pedoman dan petunjuk bagi manusia. Proses pewahyuan itu tidak diturunkan secara sekaligus, melainkan dicitil secara bertahap dalam waktu 23

tahun, untuk menjawab problem-problem riil kemanusiaan. Di bawah kontrol Nabi Muhammad, Al-Qur'an memang telah menjadi poros dalam kehidupan umat. Nabi Muhammad sendiri yang turun tangan untuk menjelaskan makna dan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an melalui hadis dan sunnah-sunnahnya. Setiap kali ada persoalan yang muncul di tengah masyarakat, maka umat bertanya secara langsung kepada Nabi Muhammad yang menjadi rujukan sentral saat itu. Begitu juga, sekiranya terjadi perbedaan di kalangan para sahabat menyangkut sebuah tafsir suatu ayat dalam Al-Qur'an, maka Nabi Muhammad pula yang menjadi hakimnya. Pada saat itu, Nabi Muhammad merupakan hakim tunggal dalam menangani sejumlah persoalan di masyarakat. Nabi Muhammad adalah seorang penafsir yang mengatasi pelbagai tafsir yang muncul di kalangan sahabatnya.¹

¹Jalaluddin al-Suyuthi, seorang ulama dari Mesir, mengatakan bahwa dia dapat mengumpulkan lebih dari sepuluh ribu hadis dari hasil penafsiran Al-Qur'an dan para sahabatnya yang terangkum dalam kitab *Tarjuman al-Qur'an* yang kemudian dicetak sebanyak enam jilid dengan judul *al-Dur al-Mantsur fi al-Tafsir bi al-Ma'tsur*. Ia berkisah bahwa ketika menyusun kitab tersebut, al-Suyuthi bermimpi bertemu dengan Nabi dan Nabi pun memberikan restu dan persetujuannya.



Sebagai teks wahyu, Al-Qur'an kini telah terhenti bersamaan dengan meninggalnya Nabi Muhammad ribuan tahun yang lalu. Kontak umat Islam dengan Nabi Muhammad sebagai pembawa Al-Qur'an telah terputus oleh sebuah rentang waktu yang panjang. Al-Qur'an hanya sendirian di dalam mengunjungi para pembacanya, tanpa bisa dikendalikan oleh Muhammad Saw. Al-Qur'an hadir sampai ke pelosok-pelosok

dunia tanpa didampingi oleh Nabi sebagai pembawa dan penerima pesan pertama dari Allah SWT. Hasil perjumpaan antara Al-Qur'an dengan beragam orang itu terus melahirkan pelbagai jenis tafsir, mulai dari yang konservatif hingga yang liberal-progresif, mulai dari tafsir *atsari* hingga tafsir *isyari*, dan sebagainya.² Proses pembacaan dan penafsiran yang berlangsung sangat lama itu menghasilkan beratus-ratus kitab tafsir yang menjulur semenjak masa lampau hingga sekarang. Berjibun kitab tafsir dengan corak dan ragamnya yang berbeda itu, di samping sebagai bukti perihal

ketidak-berhinggaan aktivitas penafsiran, juga dalam kerangka untuk mengaktualkan teks-teks Al-Qur'an dalam tataran masyarakat yang terus berubah.

Latar Pluralitas Tafsir

Jika dihitung semenjak Nabi Muhammad menerima wahyu pertama, maka umur Al-Qur'an sungguh sudah sangat tua, hampir 1500 tahun. Umat Islam sekarang tidak akan mengetahui dan

²Di kalangan umat Islam awal sendiri masih terdapat perselisihan tentang boleh dan tidaknya melakukan tafsir terhadap Al-Qur'an. Sebagian ada yang menolaknya, karena bertafsir berarti telah memasukkan pandangan dan pendirian yang bersangkutan ke dalam Al-Qur'an. Orang-orang seperti Qasim ibn Muhammad ibn Abu Bakar, Salim ibn Abdullah ibn Umar, Ubaidah ibn Qais al-Kufi, Sa'id ibn Jubair, Ahmad ibn Hanbal adalah masuk dalam deretan orang yang menolak kerja penafsiran tersebut. Konon Abu Bakar pernah berkata, "Bumi manakah yang dapat menampungku dan langit manakah yang menaungiku apabila aku berkata tentang Al-Qur'an dengan pendapatku atau dengan apa yang aku tidak ketahui". Bahkan, terdapat sebuah hadis yang menyatakan bahwa siapa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan nalarnya sendiri meskipun benar, maka sebenarnya dia adalah salah". Lihat [1] al-Thabari, *Tafsir al-Thabary*, jilid I, hlm. 26; [2] Al-Turmuzi, *Shahih al-Turmuzi*, Bierut: Dar al-Fikr, t.t., jilid II, hlm. 157.

merasakan secara persis pelbagai diskursus, peristiwa, dan konteks spasial yang melingkungi Al-Qur'an, dan tidak akan bisa menyaksikan mimik dan kondisi fisik Nabi tatkala menerima wahyu itu. Ada rentang waktu yang sangat panjang antara Al-Qur'an plus Nabi dan umat Islam yang hidup dalam dunia modern sekarang. Kesenjangan waktu ini tentu merupakan sebuah problem tafsir yang coba hendak diatasi oleh para mufasir, sehingga mereka dapat menjelaskan dan mengungkapkan maksud dan kandungan Al-Qur'an. Berbagai pola dan pendekatan digunakan dalam aktifitas menafsir Al-Qur'an. Akan tetapi, produk penafsiran mereka itu tetap saja tidak berwajah tunggal dan monolitik, melainkan sangat beragam seiring dengan keragaman cara pandang, maksud, dan orientasi masing-masing.

Keberagaman tafsir itu sekurangnya disebabkan oleh faktor-faktor berikut: *Pertama*, faktor kebahasaan. Dari sudut struktur kebahasaan, Al-Qur'an sendiri telah mengundang adanya pluralitas tafsir tersebut. Betapa di dalam Al-Qur'an kita menemukan kata-kata yang memiliki makna ganda (*lafdz musytarak*), *lafdz muthlaq*, *lafdz mujmal*, *lafdz musykil*, *lafdz khafi*, dan sebagainya. Sejumlah

model *lafdz* tersebut bukan saja menjemput, melainkan juga telah menjadi picu utama bagi tumbuhnya beragam tafsir. Tatkala satu teks dibaca oleh berbagai orang dengan latar belakang dan keperluan yang berbeda-beda, maka besar kemungkinan bagi lahirnya beragam tafsir. Perbedaan di dalam memahami dan menafsirkan teks-teks yang demikian telah membetuk pelbagai madzhab pemikiran di dalam Islam, baik di bidang fiqih, teologi, tafsir, dan sebagainya. Dalam fiqih Islam, misalnya, muncul madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Sementara di bidang tafsir, muncul beberapa aliran yang saling berhadap-hadapan, antara *ahl al-ra'yi* dan *ahl al-hadits*; antara *tafsir bi al-ma'tsur* dan *tafsir bi al-ra'yi*.

Kedua, faktor ideologi politik. Problem politik agaknya juga sangat pekat mewarnai jenis-jenis tafsir terhadap Al-Qur'an. Misalnya, Mu'tazilahisme yang banyak melansir tafsir-tafsir rasional tidak melulu lahir dari sebuah aktivitas intelektual. Ia muncul untuk mendukung perjuangan Abbasiyah melawan Umayyah. Syahdan, dukungan ini diberikan ketika Mu'tazilah terpilih sebagai ideologi negara. Kalau Umayyah menggunakan konsep *jabr* tatkala mengambil kekuasaan dari genggamannya Ali ibn Abi Thalib,³ maka

³Dengan pandangan teologisnya ini, Khalifah Bani Umayyah bersikeras terhadap pemikir yang berpendapat tentang kebebasan manusia dan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Sementara Khalifah Abdul Malik ibn Marwan tidak melarang pembunuhan terhadap Ma'bad al-Juhani (w. 80 H.), juga membiarkan Khalid ibn Abdullah al-Qasri dalam kasus pembunuhan Ja'ad ibn Dirham (w. 160 H.) di bawah mimbar setelah shalat 'id. Keduanya berpendapat tentang kebebasan manusia dalam bertindak dan mengingkari takdir kebaikan dan keburukan. Lihat al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Kairo: Mushthafa al-Babiy al-Halabi, jilid I, hlm. 30. Bandingkan juga dengan, al-Baghdadi, *al-Farq bayna al-Firq*, Beirut: Maktabah Ali Shabih, t.t., hlm. 18-19.

Abbasiyah menaklukkan singgasana Umayyah dengan tudung teologis “kebebasan manusia”. Jika Umayyah mengatakan bahwa “kekuasaan” diberikan oleh Tuhan, maka Mu’tazilah mengatakan bahwa kekuasaan diperoleh melalui usaha manusia. Maka, tak ayal lagi kalau dalam perkembangan berikutnya, seluruh tafsir yang diproduksi oleh kalangan Mu’tazilah terlihat cukup rasional, ketimbang tafsir yang dikeluarkan oleh para pendukung Umayyah.

Ketiga, faktor madzhab pemikiran. Dalam khazanah pemikiran Islam terdapat dua arus pemikiran utama yang banyak mewarnai *genre* pemikiran tafsir Al-Qur’an. Masing-masing adalah Sunni dan Mu’tazilah. Kalau karakter pemikiran Sunni biasanya lebih kuat pada semangat ortodoksi, maka pigmen pemikiran Mu’tazilah cenderung lebih rasional dan dekonstruktif. Kalau kalangan Sunni berkata bahwa tidak seluruh teks-teks dalam Al-Qur’an dapat dijejak dengan logika manusia, maka kaum Mu’tazilah kebalikannya. Secara agak simplistik, saya hendak berkata bahwa seluruh kitab-kitab tafsir yang disusun oleh dua madzhab pemikiran tersebut berisi pembelaan terhadap teologinya masing-masing dan kerap memuat serangan gencar terhadap yang

lainnya. Tafsir *al-Kasysyaf ‘an Haqaiq Ghawamidil al-Tanzil* yang ditulis oleh al-Zamahsyari (467 H.-526 H. yang berhaluan Mu’tazilah, misalnya, di samping berisi dukungan-dukungan teologis terhadap Mu’tazilah juga berisi gugatan bahkan kecaman terhadap kaum Sunni.

Begitu juga sebaliknya. Kitab tafsir *Mafatih al-Ghaib* karya al-Fakhr al-Razi, oleh sementara kalangan memang dianggap sebagai tafsir falsafi. Akan tetapi, argumen-argumen filosofis yang dihadirkan al-Razi bukan untuk mendukung teori-teori filsafat, melainkan justru untuk menolaknya, terutama untuk menolak argumen kalangan Mu’tazilah yang berlatar belakang filsafat. Rasionalisme di kalangan kaum Asy’ariyah dipakai untuk membentengi dogma-dogma konservatif mere-



ka. Karena al-Razi adalah seorang tokoh Asy’ariyah dalam bidang teologi, maka tafsirnya lebih terfokus pada upaya untuk mempertahankan paham-paham Asy’ariyah yang dianutnya. Terlepas dari itu, pada hemat saya, baik Mu’tazilah maupun Sunni, sesungguhnya sama-sama hendak memutlakkan kebenaran Al-Qur’an. Kalau Sunni hendak mensakralkan Al-Qur’an melalui pemaknaan literal, maka Mu’tazilah hendak memutlakkannya

melalui nalar dan akal budinya.

Keempat, subyektifisme penafsir. Yang dimaksud dengan subyektifisme adalah adanya pra-anggapan, pra asumsi, jenis kelamin, lingkaran spasial penafsir yang turut memberikan warna tersendiri bagi langgam tafsir yang diedarkannya. Subyektifisme ini adalah anasir yang terus-menerus menggelayut dan mengeram dalam alam bawah sadar sang penafsir. Terhadap faktor keempat ini saya kira tidak satu pun orang bisa mengingkari dan menyangkalinya. Ini karena teks mati itu memang tidak bisa dibunyikan oleh dirinya sendiri. Sehingga, peranan pembaca menjadi sangat signifikan. Makna sebuah teks bergantung sepenuhnya pada pembaca. Dalam bahasa yang provokatif, Hassan Hanafi mengatakan bahwa "teks adalah bentuk tanpa isi, isi tanpa jasad, pembacaanlah yang memberinya substansi dan bentuk".⁴ Di sini Hasan Hanafi telah menempatkan pembaca dalam posisi yang demikian tinggi. Teks tak lebih dari sekadar obyek belaka dari pembaca. Pembaca sangat berkuasa untuk

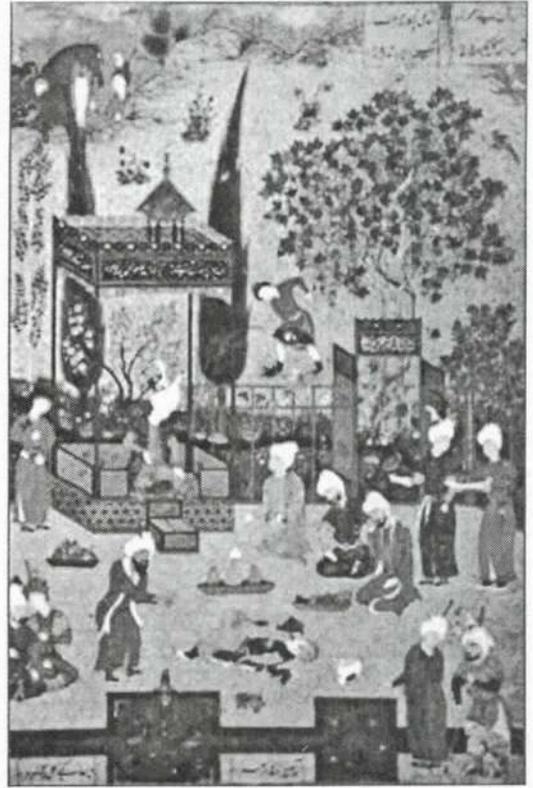
menyikapi dan memperlakukan teks, karena teks memang tidak bisa mengontrol makna yang dikonstruksi oleh pembaca yang justru diperoleh dalam dirinya. Oleh karena wawasan atau horison yang melingkupi para pembaca terus-menerus mengalami perubahan seiring dengan pengalaman-pengalaman barunya, maka amat boleh jadi terjadi perubahan tafsir dari diri yang bersangkutan. Di sini, sangat jelas bahwa pembaca tidak akan menemukan "makna akhir" atau rumusan final menyangkut pengertian sebuah teks.

Kelima, perihal posisi makna dari sebuah teks Al-Qur'an. Di kalangan para ulama sendiri terdapat beberapa pandangan. [a] Makna berada di dalam teks itu sendiri, sehingga untuk menemukan makna sebuah teks tidak bisa lain kecuali dengan menggunakan pendekatan kebahasaan. Pendapat ini misalnya dipegangi oleh Ubad ibn Sulaiman. [b] Makna berada di dalam diri sang pengarang, dalam kasus Al-Qur'an adalah Allah SWT dan Nabi Muhammad, sehingga

⁴Hassan Hanafi, *Dirasat Falsafiyah*, Kairo: Maktabah Anglo Mishriyah, 1988, hlm. 535. Akan tetapi, pembaca tidak bisa bertindak secara sewenang-wenang dalam memberikan makna sebuah teks, dengan mensubordinasikan teks ke dalam kehendak-kehendak si pembaca. Nashr hamid Abu Zaid menegaskan tentang pentingnya suatu jalinan dialektis antara teks dan penafsir. Ia mengatakan, "*inna al-'alaqah bayna al-mufasssir wa al-nash laysat 'alaqah ikhdha' min janib al-mufasssir wa khudhu' min janib al-nash. Wa al-ahra al-qawl annaha 'alaqah jadalayah qa'imah 'ala al-tafa'ul al-mutabadil.* [Baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Falsafah al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyiddin Ibn Arabiy*, Beirut: Dar al-Tanwir li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1993, hlm. 5-6]. Bahwa relasi antara mufasir dan teks (nash) bukanlah relasi penundukan oleh pihak mufasir pada teks, melainkan hubungan dialektik-resiprokal. Ini berarti, faktor teks tidak bisa diabaikan begitu saja di tengah haru-biru subyektifitas mufasir. Begitu juga sebaliknya, bahwa mufasir bagaimanapun amat menentukan di dalam memproduksi sebuah makna, sehingga tidak mungkin ditepiskan dan dipinggirkan.

makna sebuah teks Al-Qur'an harus kembali ke dalam penjelasan Nabi Muhammad. Pendapat ini dipegangi oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari; [c] Makna dibentuk oleh manusia, seperti yang dikemukakan oleh Abu Hasyim; [d] Makna itu sebagiannya dari Allah dan sisanya dari manusia. Di sini ada dua kemungkinan. *Pertama*, makna itu dari manusia kemudian disempurnakan oleh Allah SWT, seperti dikemukakan oleh sebagian umat. *Kedua*, makna itu dari Allah kemudian disempurnakan oleh manusia, seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Ishaq al-Isfiryani.⁵

Kelima poin di atas kiranya bisa menegaskan bahwa pergolakan dan pergumulan sejarah dalam tataran kehidupan sosial-empiris, baik berupa pertentangan kepentingan politik, dominasi kekuatan sosial tertentu, hegemoni *mainstream*, kosmologi pemikiran, teka-nan dan intimidasi para penguasa, dan lain-lain turut serta dalam menentukan corak tafsir seseorang. Artinya, sebuah produk tafsir keagamaan hampir selalu merupakan refleksi dan cerminan dari relasi-relasi kuasa yang berlangsung dalam pentas pergumulan dan kontestasi kehidupan umat manusia. Tafsir tidak pernah bisa universal. Tafsir selalu mencerminkan kepentingan, aspirasi, harapan, angan-angan, *world-view* dari masa tertentu dan mufasir tertentu pula. Hu-



bungan antara "*Al-Qur'an-Sejarah-Tafsir*" selalu terkait erat dan berkelindan.

Sekiranya kita hendak mengkategorisasikan, maka ada beberapa model penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang telah dan sedang digerakkan oleh umat Islam, yaitu *al-tafsir al-harfyy al-lughawi* (tafsir tekstual-skriptural), *al-tafsir al-siyaqi al-tarikhi* (tafsir kontekstual-historis), dan *al-tafsir al-taharrury* (tafsir transformatif). Jika jenis tafsir yang pertama merupakan tafsir yang *mainstream*

⁵ Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyyat al-Qira'at wa Aliyat al-Ta'wil*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabiyy, 2001, hlm. 68-69.

mulai dahulu hingga sekarang, maka jenis yang kedua dan yang ketiga adalah jenis yang marginal, tidak populer karena memang baru dirintis belakangan. Memang memerlukan waktu yang lumayan panjang untuk menyosialisasikan tafsir yang kedua dan ketiga tersebut hingga level umat yang terbawah.

Al-Tafsir al-Harfī al-Lughawī (Tafsir Tekstual)

Al-Tafsir al-Harfī adalah model pembacaan yang berorientasi pada aksara dan huruf. Jika terjadi sengketa antara aksara dan realitas, realitas harus ditaklukkan ke dalam bunyi tekstual teks tersebut. Masuk ke dalam model tafsir seperti ini kebanyakannya adalah tafsir-tafsir klasik-konvensional, seperti *Tafsir Jami' al-Bayan* oleh Ibnu Jarir al-Thabari⁶,



Tafsir al-Qur'an al-Adhim oleh Ibnu Katsir,⁷ *Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* oleh al-Qurthubi⁸, *Tafsir al-Jalalayn* karya Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi⁹, *Tafsir al-Maraghi* karya Mushthafa al-Maraghi¹⁰, *Ahkam al-Qur'an* karya Ibn al-'Arabi¹¹, *Rawai' al-*

⁶Nama lengkapnya adalah Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Khalid ibn Katsir al-Thabari. Ia lahir di provinsi Sassanian Tabaristan, sebuah daerah pegunungan yang terletak di pesisir utara laut Kaspia. Tahun kelahirannya biasanya ditulis 224 H./838 M., tetapi ada juga yang mengatakan tahun 225 H./839 M. Ia wafat pada tahun 310 H./923 M.

⁷Nama lengkapnya adalah Isma'il ibn Amr al-Qurasy ibn Katsir al-Bashri al-Dimasyqi Imamuddin Abul Fida' al-Hafidz al-Muhaddits al-Syafi'i. Ia lahir pada tahun 700 H./1300 M.—ada pula yang mengatakan tahun 705 H.—di kota benteng pertahanan Sunni di Bosra Syiria. Dia wafat pada tahun 774 H./1373 M., dan dimakamkan di pemakaman Sufiyah dekat gurunya Ibnu Taymiyah.

⁸Nama lengkapnya Abu Abdillah ibn Ahmad ibn Abi Bakar ibn Farh al-Anshari al-Khazraji al-Andalusiy al-Qurthuby. Ia wafat pada malam Senin bulan Syawal tahun 671 H.

⁹Al-Mahalliy nama lengkapnya adalah Jalaluddin Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Mahalli lahir di Mesir pada tahun 791 H. dan wafat pada tahun 876 H., ada yang mengatakan 864 H. Sedangkan al-Suyuthi nama lengkapnya adalah Jalaluddin Abdurrahman ibn Abi Bakar ibn Muhammad ibn Sabilq al-Din al-Suyuthi. Ia lahir pada tahun 849 H. dan meninggal pada bulan Jumadil Ula tahun 911 H.

¹⁰Ahmad Musthafa Al-Maraghi adalah termasuk mufasir periode modern yang hidup pada abad ke-19. Ia lahir pada tahun 1883 M. dan meninggal dunia pada tahun 1951 M.

¹¹Nama lengkapnya Abu Bakar Muhammad ibn Abdullah ibn Muhammad ibn Abdullah ibn Ahmad al-Ma'afiri al-Andalusi al-Isybili, yang populer dengan sebutan Ibn al-'Araby. Ia lahir pada tahun 468 H./1076 M. dan meninggal pada tahun 543 H./1148 M.

Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an karya al-Shabuniy¹², *Tafsir al-Munir li Ma'alim al-Tanzil* karya Muhammad Nawawi al-Jawi¹³, *Adhwa' al-Bayan fiy Iydhah Ayi al-Qur'an bi al-Qur'an* karya al-Syinqithiy¹⁴.

Sebagaimana telah maklum, dalam ilmu tafsir dikenal dua model *tafsir al-harfy*. *Pertama*, disebut dengan metode pembahasan secara kronologis berdasarkan urutan ayat (*tahlili*), dan yang *kedua* disebut metode tematis (*mawdhu'i*). Yang pertama berupaya untuk menguraikan secara detail, kata demi kata, ayat demi ayat dan surat demi surat dari Al-Qur'an dari awal hingga akhir. Tafsir *tahlili* yang menggunakan metode urai secara detail dan seutuh mungkin, tentu saja membutuhkan seperangkat keahlian dan kedalaman ilmu, antara lain penguasaan gramatika dan sastra Arab, *munasabah*, sejarah Al-Qur'an dan sejarah Rasul. Metode ini, walaupun dinilai sangat bagus, tetapi tidak menyelesaikan satu pokok bahasan, kerana seringkali satu pokok bahasan diuraikan kelanjutannya pada ayat lain.

Sedangkan yang *kedua* berupaya mendekati Al-Qur'an secara tematis, dengan mengambil salah satu kata kunci yang bersifat konseptual atau mengangkat gagasan-gagasan dasar Al-Qur'an yang meresponi sejumlah tema yang menjadi perhatian dan keprihatinan umat manusia sepanjang sejarah. Ringkasnya, dalam metode tafsir *mawdhu'i*, mufasir berusaha menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai surah dan yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya. Kemudian, penafsir membahas dan menganalisis kandungan ayat-ayat tersebut sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh.

Terlepas dari keduanya, model *tafsir al-harfy* ini meyakini bahwa tujuan kehadiran Al-Qur'an adalah untuk kemaslahatan. Namun, kemaslahatan yang dimaksudkannya bukanlah kemaslahatan empiris, melainkan kemaslahatan normatif seperti yang dikemukakan oleh bunyi literal Al-Qur'an sendiri. Normativisme seakan-akan merupakan nostrum ampuh bagi semua hal. Mereka berpendirian bahwa Al-Qur'an adalah

¹²Muhammad Ali al-Shabuniy adalah guru besar pada Fakultas Syari'ah Universitas King Abdul Aziz Mekah al-Mukarramah. Dengan demikian, ia termasuk dalam deretan ulama periode modern.

¹³Nama lengkapnya Abu Abd al-Mu'thi Muhammad Nawawi ibn Umar ibn Arbi. Ia lahir pada tahun 1230 H./1813 M. di Tanara Serang Banten. Ada yang mengatakan, nasab dari Syaikh Nawawi bersambung hingga ke Sunan Gunung Jati. Ia meninggal dunia pada tahun 1314 H./1897 M., ada yang mengatakan 1316H./1897M. di Mekah al-Mukarramah dan dikuburkan di pekuburan Ma'la.

¹⁴Nama lengkapnya adalah Muhammad al-Amin ibn Muhammad al-Mukhtar ibn Abdul Qadir ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Nuh Al-Syinqithiy. Ia lahir di Syinqith pada tahun 1325 M. dan meninggal pada tahun 1393 M. setelah pulang dari melaksanakan ibadah haji. Kuburannya terdapat di Ma'la Mekkah al-Mukarramah.

sebuah teks yang tak terpengaruh oleh realitas sosial-budaya masyarakat. Artinya, Al-Qur'an selalu berada di luar konteks zamannya. Mereka telah menawarkan beberapa pola untuk memahami teks-teks Al-Qur'an tersebut. *Pertama*, memiliki pengetahuan bahasa Arab yang tangguh.¹⁵ Syarat pertama ini berpangkal dari alasan bahwa Al-Qur'an sebagai sumber hukum diturunkan dalam bentuk bahasa Arab. Oleh karena itu, menurut al-Syathibi, seseorang yang akan memahami Al-Qur'an harus memiliki pengetahuan yang memadai tentang bahasa Arab.¹⁶ Abdullah Darraz dalam pengantar kitab *Al-Muwafaqat* mengatakan bahwa menguasai bahasa Arab merupakan rukun ijtihad.¹⁷

Termasuk dalam syarat pertama itu adalah mengetahui kebiasaan bangsa Arab dalam menggunakan bahasa mereka. Sebab, dalam pengamatan al-Syathibi, orang-orang Arab terkadang menggunakan lafadz 'am dengan maksud *khass*. Pada kala yang lain, lafadz 'am itu hanya menunjukkan pada arti 'am pada satu segi dan *khass* pada segi yang lain. Lebih lanjut al-Syathibi mengatakan

bahwa pengetahuan dan kememadaiannya bahasa Arab dalam memahami Al-Qur'an menjadi tolok ukur pemahaman syariat itu sendiri.¹⁸ Muhammad Abu Zahrah berkata secara pasti, seluruh ulama ushul fiqih sepakat bahwa mengetahui seluk-beluk gramatika bahasa Arab adalah *conditio sine qua non* bagi orang yang ingin mendalami dan menggali kandungan Al-Qur'an sebagai sumber hukum berbahasa Arab.¹⁹

Kedua, memiliki pengetahuan tentang sunnah. Tidak semua ayat yang sulit dipahami ada penjelasannya dalam Al-Qur'an, atau tidak semua penjelasan itu dapat ditemukan dan dapat diketahui. Oleh karena itu, jalan kedua bila seorang mujtahid tidak menemukan penjelasan melalui ayat, dia harus berusaha menemukan penjelasan-penjelasan dari Rasulullah. Muhammad sebagai Rasul mendapat mandat untuk menjelaskan maksud dari kandungan Al-Qur'an.²⁰ Dan setiap penjelasan Nabi pada prinsipnya dapat dipastikan kebenarannya, karena seandainya ada yang salah maka Allah akan menegur dan memperbaikinya.²¹

¹⁵Bahasa memiliki implikasi bagi munculnya beragam tafsir dan pemahaman terhadap suatu teks yang terkonstruksi dalam sebuah bahasa, tak terkecuali bahasa Arab. Banyak para ulama berbeda di dalam hasil ijtihadnya karena pengaruh bahasa ini. Kajian yang mendalam tentang pengaruh bahasa dalam ijtihad para mujtahid, baca Abd al-Wahhab Abd al-Salam Thawilah, *Atsar al-Lughah fi Ikhthilaf al-Mujtahidin*, (Kairo: Dar al-Salam, Tanpa Tahun).

¹⁶Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*..., Juz III, hlm. 114-118.

¹⁷Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*..., Juz I, hlm. 3

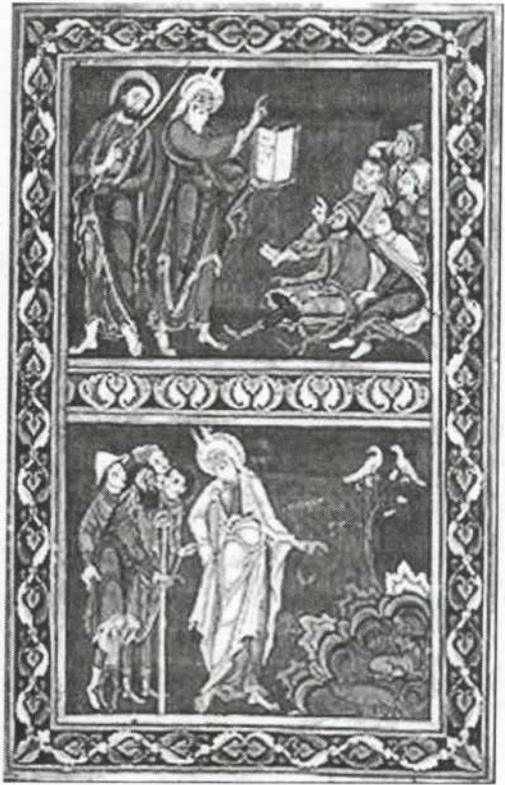
¹⁸Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*..., Juz II, hlm. 65

¹⁹Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, 1958), hlm. 380.

²⁰[QS; 16:14]

²¹Namun, ada persoalan lain yang menjadikan tidak semua hadis yang kita terima sekarang dapat dipastikan kebenarannya. Adanya keraguan tentang suatu hadis yang menjelaskan suatu ayat, bukanlah

Sunnah Rasulullah amat diperlukan dalam usaha memahami ayat-ayat Al-Qur'an, karena tanpa itu hampir dapat dipastikan tidak akan mampu memahami dan mengamalkan "ayat-ayat tertentu" dalam Al-Qur'an. Pemahaman Al-Qur'an tidak akan sempurna hanya dengan analisis linguistis semata. Tidak semua kata dalam Al-Qur'an konsisten dengan arti semantik bahasanya. Sebagian kata kerap mengalami perubahan dan kontraksi makna setelah kita mendapat keterangan (*bayan*) dari al-Sunnah. Meskipun bila diteliti tetap ada kaitannya dengan arti aslinya secara bahasa, ia tetap memiliki arti tambahan yang tidak dapat diketahui kecuali dari penjelasan Nabi.²² Dengan demikian, fungsi al-Sunnah begitu penting dalam memahami Al-Qur'an termasuk dalam kaitan pemahaman *maqashid al-syari'ah*. Sunnah bisa berfungsi sebagai penguat (*mu'ayyidat*) terhadap hukum yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an; penjelas (*mubayyin*) terhadap apa yang telah



ditetapkan oleh Al-Qur'an secara garis besar; memberikan spesifikasi (*takhshish*) terhadap hukum yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an secara umum.²³

timbul dari segi kebenaran penjelasan itu sendiri melainkan dari faktor otentisitas; apakah benar hadis atau penjelasan itu datang dari Rasulullah atau hadis palsu, seperti ketidakpastian yang didapati pada hadis ahad. Sepanjang penjelasan Rasulullah itu dapat dipastikan kebenarannya, maka seorang mujtahid dalam usaha memahami maksud Al-Qur'an pada prinsipnya mesti melihat kepada sunnah rasul.

²²Suatu kata yang dipakai Allah yang tidak sepenuhnya sesuai dengan arti aslinya, dalam kajian ushul fiqh dikenal dengan *al-haqiqat al-syar'iyah*, yaitu satu istilah yang digunakan Al-Qur'an dalam mengungkapkan suatu ajaran. Dalam bidang hukum, ayat-ayat serupa ini cukup banyak ditemukan, seperti kata shalat yang banyak disebutkan dalam Al-Qur'an, bukanlah dimaksudkan arti aslinya menurut bahasa Arab yaitu do'a. Pengertian sebenarnya yang dimaksud Allah dari kata shalat seperti yang kita praktikkan sekarang ini, hanya dapat ditemukan dalam penjelasan Rasulullah. Lihat al-Syathibi, *al-Muwafaqat*....., Juz III, hlm. 20.

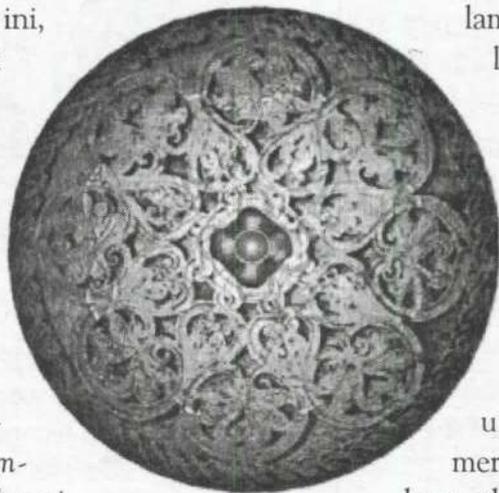
²³Namun perlu digarisbawahi pula bahwa hadis-hadis yang kita terima, selain hadis-hadis yang disepakati kemutawatirannya, banyak yang tidak atau kurang dapat dipertanggungjawabkan keasliannya. Permasalahan hadis yang demikian membuat para mujtahid lebih teliti dan kritis terhadap hadis-hadis dalam kedudukannya sebagai penjelas Al-Qur'an.

Dengan penghampiran yang amat gramatikal seperti ini, maka tak ayal lagi mereka akan mudah jatuh dalam perangkat skripturalisme yang tegak pada asumsi naif. Bahwa, semakin harafiah kita memahami firman Tuhan, semakin dekat kita pada kehendak-Nya. Sebaliknya, semakin jauh kita dari ketentuan-ketentuan leksikal-gramatikal kebahasaan, maka semakin jauh kita dari kehendak dan maksud Tuhan. Itulah sebabnya, kenapa mufasir jenis pertama ini agak abai pada konteks. Dalam paradigma pertama ini, realitas hendak ditundukkan oleh teks. Yang dituju adalah kebenaran "teks".

Segala jenis perbincangan mengenai 'am-khas, muthlaq-muqayyad, mujmal-mubayyan, muhkam-mutasyabih, qath'i-dhanni dan sebagainya merupakan pembahasan-pembahasan yang bersifat tekstual belaka (*abhats lughawiyah min mabahits al-alfadz*). Dengan kokoh mereka berpegangan pada kaidah *al-'ibrah bi 'umum al-lafadz la bi khusush al-sabab*. Kaidah ini secara langsung atau tidak telah menempatkan konteks sebagai sesuatu yang tidak ada. Padahal, Al-Qur'an bukanlah nebula yang jauh di langit. Islam tidak memulai ajarannya dari

lembaran kosong. Mereka seakan menutup mata terhadap seluruh dimensi kesejarahan yang mengiringi kehadiran sebuah teks. Dengan demikian, yang pertama ini dapat dikatakan sebagai kelompok '*abadat al-nushsus* (penyembah teks). Mereka berhasil menjaga huruf dan aksara, tapi gagal menemukan "makna".

Dalam perkembangan kontemporer, para pengikut model tafsir pertama ini tinggal mengulang-ulang, mewiridkan, dan memegang dengan sangat kokoh seluruh produk tafsir zaman lampau. Agenda mereka tak lebih dari sekadar mengonservasi pikiran-pikiran lama sonder kreativitas baru. Mereka hanya mentaqlid pandangan-pandangan para ulama terdahulu, tanpa merasa ada kebutuhan untuk mendesain dan merancang tafsir Al-Qur'an baru sebagai sebuah keniscayaan moral-intelektual. Bahkan, kaum literalis tidak segan-segan untuk selalu berusaha mengendalikan setiap jengkal usaha pembacaan teks Al-Qur'an di luar keniscayaan-keniscayaan gramatikal yang telah disusun para ulama terdahulu. Secara umum, pada hemat saya, model tafsir *al-harfi* tidak saja terjebak pada dogmatisme teks, melainkan yang lebih kentara pada idealisasi dan pemberhalaan (bibliolatri) teks.



Farid Esack, seorang pemikir progresif Islam dari Afrika Selatan, menggugat corak pandang literalistik semacam itu dengan mengajukan pelbagai bukti tentang adanya dialektika antara Al-Qur'an dengan realitas sosial budaya, dalam *masterpiece*-nya *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression* (1997). Wahyu selalu merupakan komentar atau respons terhadap kenyataan sosial-budaya tertentu, dan tidak pernah merupakan teks yang tertutup ke dalam dirinya sendiri. "No text is an island unto itself", kata Farid Esack tandas. Karena itulah dalam Islam dikenal konsep tentang *asbab al-nuzul*, *syar'u man qablana*, dan *naskh*. Konsep pertama menekankan bahwa setiap pewahyuan selalu berkait dengan suatu lanskap dan konteks tertentu, dan se-cara demikian Al-Qur'an tidak berada dalam ruang yang vakum. Konsep yang kedua menyatakan bahwa sejumlah ketentuan yang dibawa oleh nabi-nabi terdahulu masih bisa dipakai dalam periode kerasulan Muhammad Saw. Bahkan, tidak jarang pula Nabi Muhammad melegitimasi adat-tradisi yang berlaku dalam masyarakat Arab pra-Islam. Sementara konsep yang ketiga menyimpulkan bahwa suatu pewahyuan bisa dibatalkan oleh pewahyuan yang lain karena perubahan konteks sosial budaya masyarakatnya. Ketiga konsep ini adalah bukti otentik tentang adanya dialektika antara Al-Qur'an dan kebudayaan.

Al-Tafsir al-Siyaqi al-Tarikhi (Tafsir Kontekstual-Historis)

Tasir al-siyaqi adalah tafsir yang didasarkan kepada konteks. Para pengikut tafsir kedua ini biasanya menolak definisi Al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui perantara Jibril dengan cara *mutawatir*. Mereka berpandangan, meski-pun Al-Qur'an merupakan kalam Tuhan yang Maha Gaib, kenyataan menunjukkan bahwa wahyu Tuhan itu telah memasuki wilayah historis. Bagi mereka, ia tidak lebih dari fakta historis dan karya sastra. *Everything that exists on earth, however, has come into existence historically*, kata Cantwell Smith. Karena, kitab suci yang diyakini sebagai firman Tuhan itu telah turun ke bumi, maka ia adalah fakta historis yang "tunduk" pada hukum kesejarahan.

Jenis tafsir ini lebih berkulminasi pada matra historis yang menyertai kehadiran sosok Al-Qur'an. Menurut mufasir kedua ini, model pembacaan yang hanya mengandalkan pada analisis kebahasaan dengan menepikan setting sosial sebuah teks, tidak akan dapat menemukan ideal moral. Makna sebuah teks tidak ber-semayam di dalam huruf per hurufnya. Sebagaimana diprasyaratkan dalam hermeneutika, sebuah makna hanya mungkin diperoleh setelah mempertimbangkan horison-horison yang meling-kupi teks; horison teks, horison

pengarang, dan horison pembaca.²⁴ Ada tiga argumen yang biasa diajukan oleh pengikut paradigma kedua ini. *Pertama*, Tuhan telah memilih bahasa manusia (baca: bahasa Arab) sebagai kode komunikasi antara Tuhan dan Muhammad. Di dalam proses komunikasi itulah pengujar me-nyatakan diri dengan cara pengungkapan yang khas. Semua literatur mengenai *i'jaz*—paling tidak sejauh menyangkut persoalan linguistik—menegaskan peran menentukan dari cara pengungkapan ini dengan munculnya suatu kesadaran akan kitab yang diwujudkan dari dalam ruang pikir Arab.

Kedua, keterlibatan Muhammad sebagai penerima pesan di satu sisi dan sebagai penafsir di sisi yang lain ikut menentukan proses sosial pengujaran dan tekstualisasi Al-Qur'an. Muhammad bukanlah sebuah disket yang tidak berkepribadian, melainkan orang yang cerdas. Maka, tatkala menerima wahyu Muhammad ikut aktif memahami dan kemudian mengungkapkannya dalam bahasa Arab. Karena itu, tegas mereka, tidaklah salah jika diungkapkan bahwa

Al-Qur'an adalah wahyu Tuhan dengan teks Muhammad (*muhammadan text*). *Ketiga*, sejak turunnya, Al-Qur'an telah berdialog dengan realitas. Banyak sekali peristiwa yang mengiringi turunnya ayat dan yang merupakan jawaban atas pertanyaan umat waktu itu. Sangat sedikit ayat-ayat yang diturunkan tanpa ada sebab eksternal. Oleh karena itu, membaca Al-Qur'an berarti membaca etape-etape kehidupan Nabi Saw. beserta komunitas yang melingkupinya.

Dengan mempertimbangkan situasi sosio-historis yang menyertai firman Allah tersebut, maka sungguh terdapat hubungan yang dialektis antara teks Al-Qur'an dan realitas budaya. Persis di dalam sistem budaya yang mendasarinya ini, Al-Qur'an "terkonstruk" secara kultural dan "terstruktur" secara historis. Artinya, di samping memproduksi budaya, Al-Qur'an juga merupakan produk budaya. Bagi sebagian umat Islam, pandangan di atas dianggap telah mengancam sakralitas wahyu dan kenabian. "Bagaimana pun, posisi Al-Qur'an tidak sama dengan teks-teks linguistik yang lain", demikian kira-kira penolakan

²⁴Setidaknya ada tiga trend pemikiran hermeneutik menyangkut keberadaan suatu makna. *Pertama*, pendapat yang menyatakan bahwa makna berada dalam diri pengarang/penulis [*author-centered interpretation*]. Makna adalah arti yang dikehendaki oleh si pengarang. *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa makna berada dalam teks itu sendiri [*text-centered interpretation*]. Teks sebagai aksis (*markaz*, poros). Maksud penulis tidak terlalu penting di sini. Sebab, begitu teks lahir, ia telah lepas dari si pengarang. Pengarang telah mati. *Ketiga*, pendapat yang menyatakan bahwa makna berada dalam diri sang pembaca [*reader-centered interpretation*]. Bahwa makna sebuah teks adalah apa yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya, dengan segala horison pengetahuan dan pengalaman hidupnya. Sebab, teks adalah sesuatu yang bungkam. Sementara yang membunyikan teks itu sendiri adalah para pembacanya.

mereka. Tetapi, Mohammed Arkoun pernah mengatakan: "Studi ilmiah terhadap kitab suci tidaklah mengurangi kesuciannya atau melecehkannya, justru bisa memahaminya lebih baik terhadap manifestasi serta transformasinya." Ia juga pernah berkata bahwa sebuah teks, tak terkecuali teks Al-Qur'an, akan mati, kering, dan mandeg jika tidak dihidupkan secara terus menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial.

Sebagai penerima wahyu, betapa Nabi sendiri adalah seseorang yang hidup dalam konteks. Ia tidak terisolasi dari konteks. Menarik memperhatikan pernyataan Hassan Hanafi, "*al-wahyu laysa kharij al-zaman tsabitan la yataghayyaru, bal dakhil al-zaman yatathawwaru bi tathawwurihi*."²⁵ [wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kokoh dan tak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan]. Namun, sayangnya Al-Qur'an yang hadir di pangkuan kita tak disertai rekaman konteksnya. Konteks tidak ikut masuk dalam susunan mushaf Al-Qur'an. Proses penulisan Al-Qur'an telah mereduksikan Al-Qur'an sebagai bundelan teks pejal yang terpisah dari konteks.

Sebagai implikasi dari pandangan-pandangan di atas, maka tak ayal lagi kritik terhadap akuntabilitas dan relevansi teks banyak dilakukan. Model tafsir yang

kedua ini kelihatan lebih canggih dari model pertama. Jika yang pertama berupaya untuk menundukkan realitas, maka yang kedua sebaliknya; teks harus mengakomodasi realitas, kendatipun dengan cara mereformasi teks. Kalau yang pertama menjadikan teks sebagai subyek, maka pada model tafsir kedua ini realitas adalah subyeknya. Kalau yang pertama terperangkap pada idealisasi, maka yang kedua ini sekiranya tidak hati-hati bisa terjatuh pada pemutlakan realitas (empirisme). Sesuatu yang empiris dipandang menjadi kebenaran itu sendiri, sementara etik-moral hanya dijadikan sampiran yang disangkutkkan pada ke-mauan publik. Baik model yang pertama maupun yang kedua tampaknya berkesimpulan bahwa perkara agama adalah perkara teks semata, tanpa pernah mau menelisik jauh terhadap struktur etik moral yang menstimulasi kehadiran semua teks agama. Ini jelas sebuah simplifikasi bahkan reduksi terhadap agama Islam sendiri.

***Al-Tafsir al-Taharrury* (Tafsir Transformatif)**

Tafsir taharrury adalah suatu pembacaan yang memandang perubahan (*change*) sebagai sarana untuk mencapai kebaikan kualitatif yang berujung pada kebaikan mutlak. Al-Qur'an tidak menjadi ilmu pengetahuan yang diajarkan

²⁵Lihat Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyah*, Mesir: Maktabah al-Anjelu al-Mishriyah, t.t., hlm. 71.

dalam kurikulum, melainkan menjadi model teks yang menghidayahi perubahan. Pada *al-tafsir al-taharrury* ini, Al-Qur'an tidak diberlakukan sebagai kisi-kisi yang memadati sejumlah kurikulum di sekolah, melainkan disikapi sebagai teks yang akan memberikan sinaran etik-moral bagi kerja perubahan di masyarakat. Bagi pengguna jenis tafsir ini telah jelas bahwa Al-Qur'an datang tidak dengan semangat mengabsahkan realitas, melainkan untuk mengubahnya. Berbeda dengan *al-tafsir al-harfy* yang memandang teks sebagai kebenaran itu sendiri, dalam tafsir transformatif teks diposisikan sebagai perlambang belaka dari kebenaran yang dikandungnya.

Dengan membaca ayat, seseorang bisa lebih mudah kontak dengan kebenaran universal, walaupun tidak melulu bisa dikatakan bahwa hanya dengan membaca ayat saja komunikasi dengan kebenaran universal dapat dilakukan. Selanjutnya, apakah seluruh ayat-ayat Al-Qur'an dapat dibaca secara transformatif. Dalam tataran ini, menurut saya, perlu dilakukan kategorisasi. *Pertama*, terhadap ayat yang bertalian dengan ranah ibadah *mahdlah* yang bersifat ritualistik dapat langsung diimplementasikan. Ini karena nilai efektivitas sebuah ritual tidak bisa obyektif. Sampai kapanpun, ia tetap berada pada medan subyektif. Dan



keberhasilan sebuah ritus tergantung kepada kesiapan "ruang-an dalam" (ruhaniyah) para pelakunya, bukan pada bentuk ritus itu sendiri.

Kedua, terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan ranah mu'amalah, kita harus membacanya secara transformatif. Kalau pada suatu kondisi tertentu teks mu'amalah diduga kuat tidak lagi efektif sebagai sarana pencapaian kemaslahatan semesta, maka modifikasi boleh, bahkan harus, dilakukan. Namun, modifikasi yang dimaksud harus tetap berlandas-tumpu pada gagasan dasar dari ayat itu. Modifikasi tidak sekadar untuk mengabsahkan dan

mengikuti kemauan yang tengah menjadi trend, melainkan modifikasi yang lebih berdaya guna bagi usaha mewujudkan pesan universal yang menjiwai ayat itu.

Terdapat sejumlah pemikir Muslim kontemporer yang konsen pada jenis tafsir ini, seperti Farid Esack, Asghar Ali Engineer, Abdurrahman Wahid, Masdar F. Mas'udi, dan Moeslim Abdurrahman. Secara spesifik, Asghar Ali Engineer mengatakan bahwa Islam yang berlandas pada Al-Qur'an adalah sejenis Islam yang memiliki perhatian pada upaya-upaya penegakan keadilan sosial dengan aksentuasi utama untuk membebaskan kelompok-kelompok yang tertindas, baik di ranah politik, sosial, maupun ekonomi. Dengan demikian, di mata Asghar Ali, Islam tidak semata mengkoduskan ibadah-ibadah personal-individual yang *mahdhah*, melainkan juga selalu meritualkan ibadah-ibadah sosial yang *ghair mahdhah*. Farid Esack, salah seorang aktivis gerakan Islam, menggambarkan dengan amat baik mengenai teologi pembebasan di Afrika Selatan. Menurutnya, di Afrika Selatan, teologi pembebasan terejawantah dalam gerak perlawanan pada setiap penindasan, eksploitasi, dan ketidakadilan dengan tokoh agama sebagai penyeru dan penggerakannya. Tuhan menurut para tokoh agama tersebut, adalah Tuhan dalam sejarah yang aktif dalam kehendak pemerdekaan umat manusia.

Hanya yang paling penting ditegakkan sekarang adalah bagaimana menjaga seminimal mungkin upaya-

upaya untuk memutlakkan suatu tafsir dengan menyalahkan bahkan menghardik tafsir yang lain. Karya tafsir apapun bukanlah wilayah sakral dan terlarang untuk dikupas, dibahas, dan digugat. Sebagai pemikiran yang keluar dari pabrik intelektualitas manusia, tafsir akan diuji bukan hanya di langit intelektual yang spekulatif melainkan di bumi realitas yang empiris. Mohamed Arkoun mengatakan bahwa kebenaran terletak pada wilayah empiris dan bukan pada wilayah idealis (*al-haqiqah fiy al-a'yan la fiy al-adzhan*). Oleh karena itu, maka keunggulan sebuah tafsir tentu saja bukan hanya ditentukan pada tingkat koherensinya secara nalar-filsafati di bangku akademik yang menggantung di langit, melainkan pada tingkat korespondensinya di dalam menyumbang solusi bagi problem-problem kemanusiaan yang konkret di bumi.

Kiranya, model tafsir yang terakhir di atas bisa dipertimbangkan sebagai alternatif dalam melakukan kerja perubahan dan pemberdayaan pada tingkat basis. Beberapa pola gerakan pembebasan yang dilakukan oleh sejumlah aktivis Muslim bahkan juga oleh non-Muslim yang tersebar di pelbagai negeri diharapkan bisa memberikan inspirasi bagi penyusunan agenda perubahan kultural dan struktural di Indonesia. Islam agama yang bisa memercikkan energi kinitik yang aktif, bukan energi potensial yang diam. Sambil secara terus-menerus melipatgandakan kerja-

kerja perubahan dimaksud, mari kita ajak Al-Qur'an untuk mengatasi problem-problem kehidupan yang konkret di masyarakat.

Tafsir Al-Qur'an yang Membebaskan

Pada mulanya Nabi Muhammad bekerja tanpa panduan teks wahyu, karena wahyu baru bisa diterima setelah ia berusia 40 tahun. Jeda waktu antara usia satu tahun hingga 39 tahun itu merupakan masa pengintaian Tuhan untuk melihat kerja-kerja kemanusiaan yang dilakukan oleh Muhammad ibn Abdillah. Bisa saja, pada awalnya Tuhan tidak berinisiatif untuk mengangkat Muhammad sebagai Nabi. Akan tetapi, melihat kerja-kerja pemberdayaan Muhammad terhadap kelompok-kelompok yang tertindas, baru keputusan pengangkatan sebagai Nabi itu diambil oleh Allah SWT. Ini berarti bahwa seorang pemimpin tidak turun dari atas kayangan, melainkan dari proses seleksi alamiah yang berlangsung lama. Setelah sekian lama Muhammad malang-melintang di dalam kerja-kerja pemberdayaan yang demikian, maka barulah Nabi Muhammad mendapatkan teks wahyu dari Allah SWT.

Dengan demikian, posisi teks sebenarnya hanya untuk memberikan legitimasi dan penguatan moral terhadap kerja-kerja transformasi Muhammad. Nabi Muhammad bekerja berangkat dari pengalaman dan pengumpulan hidup yang bersangkutan sebagai orang yang tertindas. Seluruh pelajar Muslim mesti

mengetahui bahwa Muhammad adalah seorang yatim piatu sejak dini. Ayahnya adalah seorang pedagang yang meninggal sebelum Muhammad lahir; ibunya, Aminah, meninggal ketika ia baru berusia enam tahun. Pada waktu kecil, ia bekerja sebagai penggembala kambing. Pelbagai penderitaan hidup pernah ia lewati. Tampaknya pengalaman hidup itu telah menjadi bahan perenungan tersendiri bagi Muhammad sendiri. Bahwa ternyata ia tidak sendirian, terdapat sekian banyak anak manusia, terutama kaum perempuan dan kaum budak, yang mengalami nasib hidup lebih parah. Pengalaman itu kemudian ia refleksikan secara kritis dalam ruang kesendirian Muhammad. Pada saat sendiri di dalam gua Hira lah, Nabi Muhammad pertama kali mendapatkan wahyu dari Allah SWT melalui malaikat Jibril. Wahyu yang turun itu tentu saja akan memberikan dorongan etis bagi Muhammad untuk terus melakukan perubahan di tengah-tengah masyarakat Arab sendiri. Dari teks wahyu itulah, Nabi Muhammad kemudian menyusun semacam "cetak biru" dan strategi perubahan masyarakat.

Jika demikian sejarahnya, maka sesungguhnya antara teks dan realitas bergerak secara dialektik. Teks yang hadir tanpa diawali dengan pengetahuan realitas, maka teks itu tidak mudah dikenali bahkan akan teralienasi dari masyarakat Arab sebagai *mukhathab*-nya yang awal. Pembongkaran demi pembongkaran (*nasikh-mansukh*) yang dilakukan *syari'*

kiranya bisa dimengerti dalam nalar dialektik tersebut. Prinsip *tadrij* (graduasi), bahwa suatu ajaran diwahyukan secara berangsur-angsur, mencerminkan dengan baik interaksi kreatif antara teks dan konteks. Cara-cara seperti tersebut seakan telah menjadi mekanisme yang mesti ditempuh oleh setiap para nabi—seperti tampak dalam diri Musa dan Isa—di dalam mendaratkan misinya dalam masyarakat.

Apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad itu tidaklah khas dan tipikal di dalam Islam. Karena hal yang sama juga telah banyak dilakukan oleh para Nabi dan Rasul sebelumnya, seperti Ibrahim, Nuh, Musa, Isa, dan sebagainya. Ini karena seluruh tokoh pendiri agama terutama yang berumpun Abrahamik hadir dari kalangan kaum tertindas. Pengalaman demi pengalaman yang dihadapi mereka di dalam menghadapi hidupnya dijadikan sebagai modal untuk melakukan refleksi kritis untuk selanjutnya membentuk teori dan menyusun agenda kerja, walau tidak terstruktur dan tersiste-

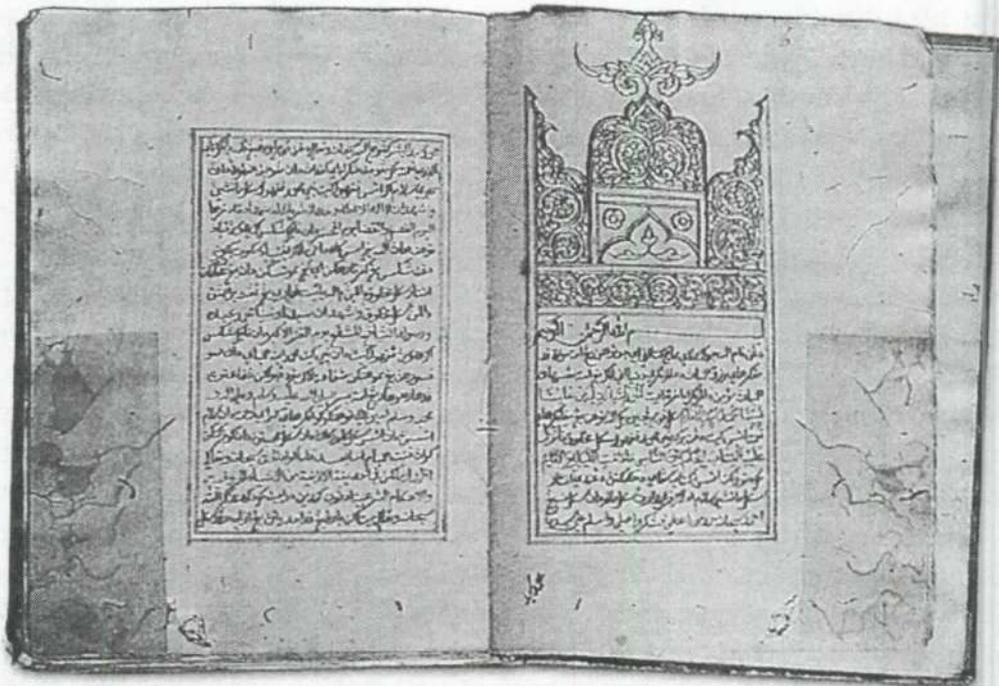
matisir dengan baik. Pola profetik semacam itu telah menjadi inspirasi tersendiri bagi para para penganjur hermeneutika pembebasan,²⁶ seperti para teolog di Amerika Latin, Farid Esack di Afrika Selatan, Mangunwijaya di Indonesia,²⁷ dan sebagainya.

Di dalam perkembangan terakhir, para tokoh dan pemikir Muslim sedang bergiat untuk menyusun tafsir (atau hermeneutika) pembebasan, sebagai solusi untuk mengatasi pelbagai kebuntuan metodologis seperti yang tampak di dalam jenis-jenis tafsir sebelumnya. Di dalam tafsir pembebasan ini, tentu saja pertentangan yang bersifat tekstual tidak banyak terjadi. Ini karena yang menjadi fokus perhatian bukanlah teks, tapi agenda pembebasan dimana teks dapat menjadi inspirasi utamanya. Tafsir pembebasan telah menjadikan realitas sebagai batu pijak di dalam memaknai sebuah teks. Realitas dianalisis dengan menggunakan ilmu kritis, misalnya dengan menggunakan analisis sosial. Setelah itu, barulah

²⁶Karya-karya klasik yang membahas secara menyeluruh aspek hermeneutika pembebasan di kalangan Kristiani, antara lain, adalah; [1] Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, Maryknoll, Orbis, 1976; [2] Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*, Maryknoll, Orbis, 1978.

²⁷Telah banyak karya yang dihasilkan oleh para teolog kristen Indonesia berkenaan dengan visi etis pembebasan ini. Dua artikel yang pernah diterbitkan jurnal *Prisma* No. 9/Tahun IX/September 1982 merupakan artikel-artikel awal yang mengawali diskursus teologi pembebasan di Indonesia. Masing-masing adalah; YB Mangunwijaya, "Gereja antara Yesus dari Nasareth dan Ceesar (hlm. 26-39); Th Sumartana, "Teologi Pembebasan: Kepalan Tangan Sang Uskup" (hlm. 51-60).

Sedangkan dalam bentuk buku, antara laian, adalah; [1] YB Mangunwijaya, *Gereja Diaspora*, Yogyakarta: Kanisius, 1999; [2] J.B Banawiratma, SJ & J. Muller, *Berteologi Sosial Lintas Ilmu: Kemiskinan sebagai Tantangan Hidup Beriman*, Yogyakarta: Kanisius, 2000; [3] Romo Banawiratma, *10 Agenda Pastoral Transformatif: Menuju Pemberdayaan Kaum Miskin dengan Perspektif Adil Gender, HAM, dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius, 2002.



dilakukan refleksi teologis dengan menjadikan teks sebagai bidikan utama untuk dianalisis. Dari sini, teks diminta memberikan kerangka atau visi etis terhadap problem-problem riil yang dihadapi masyarakat. Visi etis moral yang diperoleh dari teks itu kemudian dijadikan sebagai panduan dalam penyusunan kerangka aksi pembebasan di masyarakat. Jejaring seperti ini di kalangan para aktivis sosial dikenal sebagai lingkaran praksis.

Di lingkungan kristiani, Gutierrez banyak menjabarkan gerakan pembebasan yang dilakukan oleh para teolog Amerika Latin. Setelah para teolog tersebut melihat secara persis dan menganalisa penindasan di dalam masyarakat, maka ditetapkanlah fokus pembebasan

tersebut; [1] pembebasan sosial, ekonomi, dan politik; [2] pembebasan manusiawi, yang menciptakan manusia baru dalam masyarakat solidaritas yang baru; [3] pembebasan dari dosa dan masuk dalam persekutuan dengan Tuhan Allah dan semua manusia. Artinya, pembebasan manusia dari dosa bukan hanya sebuah perjalanan rohani yang mempribadi, melainkan sebagai peziarahan seluruh umat manusia. Di kalangan para teolog Amerika Latin tersebut, berteologi bukan hanya sekadar upaya perumusan iman belaka, melainkan merupakan praksis iman yang direfleksikan dengan kritis dalam terang sabda Allah.

Diakui oleh Wahono Nitiprawiro bahwa metode berteologi yang berpangkal

dari praksis untuk komitmen pada praksis seperti ini kiranya amat relevan untuk perjuangan merambatkan iman dan menegakkan keadilan sebagai syarat yang tidak bisa ditunda.²⁸ Berteologi dalam pengertian Islam klasik yang melulu berada di kawah eskatologis kiranya tidak bisa dipertahankan lagi. Berteologi hanya dengan memperbincangkan masalah-masalah ketuhanan memang tidak secara otomatis mengatasi problem ketertindasan dan keterbelakangan masyarakat terutama yang berada pada level terbawah, baik secara ekonomi maupun sosial. Apa yang dilakukan oleh para teolog Amerika Latin itu juga dapat kita temukan dalam kerja-kerja kemanusiaan Mangunwijaya di Yogyakarta. Romo Mangun, demikian ia biasa dipanggil, demikian serius membela kelompok masyarakat yang tanahnya dirampas dan hak-haknya diabaikan.

Sementara di lingkungan umat Islam, Farid Esack, aktivis Muslim dari Afrika Selatan dalam bukunya yang berjudul *Qur'an, Liberation, and Pluralism* memberikan eksemplar yang baik perihal kerja tafsir pembebasan ini. Sejak semula, Farid Esack merefleksikan kondisi-kondisi obyektif masyarakat Afrika Selatan, kemudian baru melihat hamperan teks Al-Qur'an, hingga ditemukan makna-maknanya yang baru dari teks tersebut. Di sini ketertindasan dan ketidakadilan yang menimpa masyarakat

Afrika Selatan, termasuk yang menimpa dirinya, menjadi fokus perhatian utama Farid Esack dalam melakukan aksi pembebasan. Bicara soal pembebasan di masa-masa *apartheid* Afrika Selatan membuat makna pembebasan menjadi begitu nyata; bebas dari segala bentuk rasisme dan eksploitasi ekonomi. Kerja pembebasan ini bukan hanya terbatas di lingkungan umat Islam, tetapi juga dengan melibatkan umat agama-agama lain. Dengan jujur Farid Esack mengatakan bahwa pola-pola seperti ini diilhami oleh perjuangan Nabi Muhammad di Arab dengan dilengkapi oleh Al-Qur'an sendiri. Dengan cara inilah, sangat terasa bahwa Al-Qur'an bukan sekadar tumpukan kertas yang memadati ruang-ruang perpustakaan, melainkan teks yang benar-benar di(hidup)kan dalam masyarakat Afrika Selatan. Sebab, demikian Farid Esack, agar tetap ber-makna, Al-Qur'an membutuhkan momen di dalam sejarah. Salah satu momen itu kini ditempa dalam konteks penindasan dan perjuangan pembebasan, seperti di Afrika Selatan ini.

Ke depan, saya kira apa yang dilakukan oleh Farid Esack di Afrika Selatan, Asghar Ali di India, dan sebagainya bisa dijadikan sebagai model bertafsir. Niscaya model-model yang mendesak untuk digerakkan oleh umat Islam Indonesia adalah pola-pola bertafsir yang demikian,

²⁸Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 51 & 139.

yaitu sejenis tafsir yang lebih mengarahkan perhatiannya pada kerja-kerja advokasi pada masyarakat atau warga yang tertindas, baik secara ekonomi, politik maupun secara hukum dan sosial. Di sini, Al-Qur'an tidak diperlakukan sebagai sabda yang terpisah dari realitas, melainkan sebuah teks yang hidup dan terus-menerus memberikan inspirasi terhadap para pembacanya untuk melakukan perubahan di tengah masyarakat. Sayangnya, bersamaan dengan kebangkitan konservatisme di Indonesia, dalam perkembangan yang terakhir, Al-Qur'an kerap dijadikan sebagai kedok untuk melakukan perang dengan "menghancurkan" agama-agama lain. Bahkan, tidak jarang Al-Qur'an dipakai untuk menghantam satu kelompok tertentu di dalam Islam, terutama mereka yang tergolong berfikir progresif-liberal. Di tangan kaum agawaman konservatif-fundamentalis, Al-

Qur'an telah malih rupa menjadi mesiu yang mengerikan. Al-Qur'an kemudian dilepaskan dari semangat profetiknya sebagai teks yang membebaskan dan "menyehatkan".

Penutup

Akhirnya, gagasan-gagasan Tuhan yang diisyaratkan melalui Al-Qur'an niscaya akan tetap *survive*, selama Al-Qur'an tidak disikapi sebagai kidung wahyu yang terpisah dari realitas. Sebab, Al-Qur'an adalah realitas itu sendiri. Merupakan langkah yang tidak bijaksana jika Al-Qur'an boleh ditafsir hanya dalam wujud skriptural saja. Ia adalah kumpulan sabda yang harus ditransformasikan dalam lingkup kenyataan sosial yang aktual. Saya menduga keras bahwa dengan pola seperti ini Al-Qur'an akan tetap memiliki sukma dan energi bagi kerja pembebasan umat tertindas. []