

MENGGUGAT TAFSIR TEKSTUAL

Oleh:

Budi Juliandi dan Saifuddin Herlambang
Dosen IAIN ZCK Langsa dan Dosen IAIN Pontianak
Budi.juliandi@gmail.com

Abstract

In this paper, some methodologies were identified that have traditionally been used by the Muslims to read the Al-Qur'an. Then, it is shown how the methodology that led to mix between the Koran and secondary religious texts, as well as resulting in the marginalization of the Koran in Muslim religious discourse, whereas the Al-Qur'an itself has a unique status as the holy book of Islam. In analyzing about textuality, studied two conceptualizations of the relationship, ie, between the word of God and the times, and the conservative approach and progressive approach, the following impact on the interpretation of the Koran. Finally, we review some of the historical trend in the formation of knowledge, methods, and religious significance, to highlight the role of the state and the entire community in the process of interpretation.

Key Words: conservative approach, progressive approach, rereading of the Quran

A. Pendahuluan

Untuk memahami bagaimana kaum muslimin menghasilkan makna keagamaan, khususnya tafsir Al-Qur'an, perlu diketahui beberapa hal tentang teks-teks keagamaan primer dalam Islam, bagaimana teks-teks itu dibaca, hubungannya satu sama lain, dan hubungannya dengan praktik sosial, hukum, dan negara dalam perkembangannya selama

abad-abad pertama Islam, sebelum pintu ijtihad, atau hermeneutika kritis, dianggap tertutup¹ pada abad ke-4/10.² Karena itu, perlu dianalisis karakteristik teks, tekstualitas, intertekstualitas, dan ekstratekstualitas dalam wacana keagamaan muslim. Teks yang dimaksud adalah wacana apa pun yang dibakukan dalam bentuk tulisan.³ Tekstualitas adalah bagaimana sebuah teks dibaca (model pembacaan)⁴. Intertekstualitas adalah hubungan antara satu teks dengan teks lainnya.⁵

Dalam pembahasan ini, pertama-tama diidentifikasi metodologi yang secara tradisional telah digunakan kaum muslim untuk membaca Al-Qur'an. Kemudian, diperlihatkan bagaimana metodologi itu menyebabkan terjadinya percampuran antara Al-Qur'an dan teks-teks keagamaan sekunder, serta mengakibatkan peminggiran Al-Qur'an dalam wacana keagamaan muslim, padahal Al-Qur'an sendiri memiliki status unik sebagai kitab suci Islam.

Kedua, dalam menganalisis tentang tekstualitas, dikaji dua konseptualisasi hubungan, yakni antara firman Tuhan dan zaman, serta antara pendekatan konservatif dan pendekatan progresif, berikut dampaknya terhadap penafsiran Al-Qur'an. Akhirnya, akan diulas beberapa kecenderungan historis dalam pembentukan pengetahuan, metode, dan makna keagamaan, untuk menyoroti peran negara dan komunitas interpretasi dalam seluruh proses tersebut.

¹Karena ijtihad dan inovasi dihalang-halangi setelah masa tersebut, muncul tabir penghalang untuk menyelidiki pengaruh masa-masa formatif Islam terhadap pembentukan ilmu dan hukum.

²Angka pertama merujuk pada kalender Islam dan yang kedua pada kalender Masehi

³Ini adalah definisi Paul Richour dalam John B. Thompson, *Hermeneutics and the Human Science: Essays on Language, Action and Interpretation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 145.

⁴Istilah ini berasal dari Hugh Silverman, *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*, (New York: Routledge, 1994), h. 81.

⁵Julia Kristeva menciptakan istilah ini untuk menunjukkan bagaimana berbagai sistem tanda berpindah dari satu posisi ke posisi lain. Lihat, Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary*, (New York: Methuen, 1985), h. 156.

B. Pentingnya Pembacaan Kembali Terhadap Al-Qur'an

Dalam tradisi Islam, kebutuhan terhadap tafsir muncul karena karakteristik polisemik Al-Qur'an dan kesamaran makna dari beberapa ayatnya. Kebutuhan itu juga muncul karena perlunya mengatur, bila tidak bisa sepenuhnya selaras dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an, maka setidaknya secara formal dengan mengatasnamakan Islam, komunitas multikultural yang semakin bertambah akibat penyebaran Islam ke luar wilayah Arab setelah wafatnya Nabi. Dengan demikian, model-model penafsiran mencerminkan bukan saja pengetahuan, afiliasi keagamaan, dan kepentingan para penafsir dan fuqaha, tapi juga tujuan dari ambisi politik negara-negara muslim awal, terutama dinasti Umayyah dan Abbasiyah.⁶

Tafsir berarti penguraian yang bersifat umum terhadap sebuah ayat yang bertujuan mengungkap makna dan aplikasi eksoterisnya, dan ia dibedakan dari takwil, yaitu penjelasan simbol-alegoris terhadap makna umum dan khusus dari kosakata Al-Qur'an, sebuah model penafsiran yang sangat digemari oleh para sufi. Takwil mengasumsikan bahwa Al-Qur'an setidaknya memiliki dua tingkatan makna: makna tersurat (*ẓāhir*) dan makna tersirat (*bāṭin*).⁷ Bahkan seluruh bagian Al-Qur'an memiliki makna ganda. Kaum muslimin juga membedakan antara tafsir *bi al-ma'sūr* (penafsiran yang didasarkan pada hadis dan sunnah), dan tafsir *bi al-ra'y* (penafsiran dengan menggunakan penalaran kristis). Namun, dalam semua bentuknya, tafsir tetap merupakan aktifitas literer yang abstrak, teoretis, dan cerdas⁸, yang didasarkan pada hasil pembacaan Al-Qur'an yang multisegi.⁹

⁶Mahmoud Ayoub, *The Al-Qur'an and its Interpreters*, Vol. I. (Albani: State University of New York Press, 1984), h. 3.

⁷Mahmoud Muhammed Taha, *The Second Message of Islam*, (Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 1987), h. 147.

⁸John Burton, "Law and Exegesis: The Penalty for Adultery in Islam," dalam G. R. Hawting & Abdul-Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Al-Qur'an*, (New York: Routledge, 1993), h. 269.

⁹Norman Calder, "Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham," dalam G.R. Hawting & Abdul-Kader Shareef (ed.), *Approaches to the Al-Qur'an*, (New York: Routledge, 1993), h. 78.

Mohammad Ayoub menandakan bahwa tafsir berawal dari sebuah tradisi oral periwayatan hadis yang didasarkan pada pendapat para mufasir. Menurutnya, pendapat yang beragam itu kemudian memperoleh legitimasi, karena adanya kebutuhan untuk menjadikan Al-Qur'an tetap relevan dalam setiap waktu dan situasi.¹⁰ Namun karena kebutuhan untuk berinteraksi dengan konteks sosial yang beragam telah memunculkan tafsir, maka pada waktunya, konteks sosial itu akhirnya membentuk kandungan tafsir. Lalu, jika pada mulanya tafsir dipandang sebagai unsur tambahan Al-Qur'an dan khusus untuk konteks historis tertentu, ia kemudian dibaurkan dengan Al-Qur'an sehingga memperoleh statusnya yang supra-historis. Seperti yang dikatakan oleh John Burton, sepanjang masa, tafsir klasik menjadi bagian dari aktualitas masa lalu yang kini dimasukkan ke dalam kandungan Al-Qur'an, yang akibatnya ialah bahwa (ia) dipandang sebagai yang tidak bisa dipertanyakan atau diragukan, sehingga ia mendapatkan lisensi kreatif untuk turut serta membangun hukum Islam (syariat).¹¹

Sebagai sebuah bentuk aktivitas penafsiran, tafsir tidak saja mencerminkan pengetahuan, perhatian, dan afiliasi keagamaan para mufasir, tapi juga mencerminkan pengetahuan, keterampilan, sensitivitas, imajinasi, bahkan lelucon dan loyalitas sektarian dan sastra mereka, yang semuanya juga memengaruhi hubungan tafsir dengan kajian bahasa Arab dan disiplin keilmuan seperti hukum, teologi dan hadis.¹² Disiplin keilmuan tersebut, menurut Wadud,¹³

¹⁰Mahmoud Ayoub, *The Al-Qur'an and its Interpreters*, Vol. III, h. 24.

¹¹John Burton, "Law and Exegesis: The Penalty for Adultery in Islam", h. 271.

¹²Norman Calder, "Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham", h. 105-106.

¹³Amina Wadud lahir tahun 1952 di Maryland AS dari keluarga Methodis. Ia memutuskan untuk masuk Islam saat menjadi mahasiswa. Saat itu usianya 20 tahun. Ia menyelesaikan program S3 nya dalam Islamic Studies dari the University of Michigan tahun 1988. Sempat mengajar di the Virginia Commonwealth University saat akan menyelesaikan kuliah S3 nya. Karyanya yang cukup populer terutama di kalangan aktivis feminis di negara-negara Muslim adalah *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred*

menghasilkan sebuah literatur yang mulai memainkan peran yang sangat sentral dalam kesarjanaan Islam sehingga ia menutupi teks yang pada mulanya justru menjadi landasannya.¹⁴ Tidaklah mengejutkan bila tafsir juga menjadi jangkar bagi teolog sektarian dan skolastik untuk melabuhkan berbagai doktrin mereka.¹⁵

Pencampuradukan Al-Qur'an dengan tafsirnya sudah terjadi sejak masa klasik ketika para mufassir, yang biasanya tidak menyadari linguistik tekstual modern dan teori interpretasi, mengasumsikan kesamaan di antara keduanya. Misalnya, al-Thabari secara naif memulai setiap komentarnya dengan ungkapan 'Tuhan berfirman...' yang secara implisit berarti mengklaim kesetaraan antara penafsiran dengan makna yang dikehendaki dan, tentu saja, dengan kandungan semantik kosa kata pada setiap surah.¹⁶ Akibatnya, penafsiran menjadi berbaur dengan kandungan mushaf itu sendiri, atau, dengan Al-Qur'an yang dipahami.¹⁷

Menurut Arkoun, berdasarkan urutan pencampuradukan yang biasa terjadi antara imajinasi keagamaan dan wilayah politik yang tak terpisahkan darinya, nilai dan fungsi yang baku dalam; (1) prototipe Kitab, (2) wacana Al-Qur'an, (3) korpus resmi yang tertutup, dan (4) batang tubuh karya interpretasi diproyeksikan ke dalam mushaf. Al-Qur'an sebagai mushaf kemudian terjerat dalam kebercampuran ganda; di satu sisi

Text from a Woman's Perspective (1992). Dalam karyanya ini, Wadud mengatakan bahwa Al-Qur'an telah menyuarakan *Jihad Gender* dengan liberalisasi posisi perempuan dan penguatan kaum perempuan dalam Islam. Wadud mengkritik model pembacaan patriarki dalam Al-Qur'an menyangkut relasi antara laki-laki dan perempuan. Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, (London: Routledge, 2008), h. 225-226.

¹⁴Amina Wadud, *Al-Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), h. Xx.

¹⁵Ismail K. Poonwala, "Muhammad 'Izzat Darwaza's Principles of Modern Exegesis: A Contribution toward Al-Qur'anic Hermeneutics", dalam G.R. Hawting & Abdul-Kader Shareef (ed.), *Approaches to the Al-Qur'an*, (New York: Routledge, 1993), h. 235.

¹⁶Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (Colo: Westview Press, 1994), h. 41.

¹⁷Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, h. 37.

dengan wacana ilahi, dan di sisi lain dengan tafsirnya sendiri, yang menciptakan persoalan berkepanjangan tentang bagaimana kita memahami ajarannya.¹⁸

Namun bisa dikatakan bahwa kebercampuran itu tidak saja diakibatkan oleh faktor-faktor yang telah disebutkan Arkoun, tapi juga oleh sifat intertekstualitas, yaitu dari kemampuan proses penandaan untuk beralih dari satu sistem tanda ke sistem tanda lainnya; atau dengan meminjam ungkapan Netton, peralihan dari satu (atau beberapa) sistem tanda kepada sistem tanda lainnya.¹⁹ Peralihan posisi ini akan menjadikan pembacaan itu sendiri sebagai aktivitas intertekstual, terutama di antara kitab-kitab suci yang menggambarkan sebuah dunia yang belum pernah kita tempati. Dengan demikian, untuk memahami sebuah teks asing, yaitu teks yang berbeda dari narasi teks itu sendiri, dibutuhkan penafsiran intertekstual.²⁰ Fakta bahwa peralihan posisi antara Al-Qur'an dan tafsirnya sedang berlangsung dipertegas oleh sejumlah kejadian di mana hal yang dipandang berasal dari Al-Qur'an ternyata sangat berbeda jauh dari teks Al-Qur'an sendiri.²¹

Sebaliknya, alih posisi dari Al-Qur'an ke teks-teks lain juga ditunjukkan oleh kenyataan bahwa status yang semula hanya dimiliki Al-Qur'an kemudian diperluas bukan hanya untuk untuk tafsir, hadis, dan sunnah, tapi juga untuk praktik-praktik adat muslim yang menyusup ke dalam sunnah. Akibatnya muncul berbagai persoalan pada sekitar abad ke-2 Islam, ketika hadis-hadis (sebagai sumber tafsir), yang dianggap memiliki otoritas setara [dengan Al-Qur'an], ternyata bertolak belakang dengan ajaran-ajarannya.

Lebih parah lagi, doktrin konsensus juga melegitimasi kecenderungan dalam wacana keagamaan untuk menempatkan

¹⁸Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, h. 38.

¹⁹Ian Richard Netton, *Texts and Trauma: An East-West Primer*, (London: Curzon Press, 1996), h. 116.

²⁰Terrence W. Tilley, *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*, (New York: Maryknoll Orbis Books, 1995), h. 103.

²¹G.R. Hawting & Abdul-Kader Shareef (ed.), *Approaches to the Al-Qur'an*, (New York: Routledge, 1993), h. 260.

beberapa teks (tafsir dan hadis) lebih tinggi daripada teks-teks lainnya, dan juga menempatkan konsensus (ijmak) lebih tinggi daripada wahyu dan penalaran kritis (ijtihad). Karena cara bagaimana peralihan itu terjadi tidak boleh dikaji lebih jauh, maka pilihan dan sensibilitas fuqaha, ulama dan mufasir Abad Pertengahan pun terlembaga dengan cara yang terbukti dapat merusak pluralism dan egalitarianism ajaran Al-Qur'an, dan juga tradisi muslim. Karena kita perlu mempertanyakan mengapa kaum muslimin terus meyakini bahwa harmoni dan kesatuan komunal bergantung pada serangkaian kejadian dan pilihan yang tidak lagi relevan dan yang tidak hanya menghalangi bentuk-bentuk pembacaan baru terhadap Al-Qur'an, tapi juga mencerabut ajaran pluralismenya, sebuah ajaran mendasar dalam teologi muslim paling awal.²²

Menurut Hassan Hanafi,²³ tafsir klasik lebih banyak menyediakan wawasan tentang konteks sosial, sejarah, dan

²²Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Cambridge University Press, 1996), h. 102.

²³Hassan Hanafi lahir 13 Februari 1935 di Kairo, Mesir. Ia adalah seorang profesor dan ketua departemen filsafat di al-Jami'ah al-Qahirah. Belajar di Sorbonne di Paris. Sejak tahun 1967, menjadi profesor filsafat di Kairo, profesor tamu di universitas di Perancis, Amerika Serikat, Belgia, Kuwait dan Jerman. Ia dituduh murtad oleh sejumlah ulama konservatif karena sejumlah pemikiran liberalnya dalam karya berjudul *An Invitation for Dialogue*. Pemikirannya yang liberal tentang Islam telah membuat marah ulama Islam konservatif dan Universitas Al-Azhar Kairo-Mesir. Ia banyak membaca pikiran-pikiran tokoh Muslim seperti Hassan al-Banna dan Sayyid Qutb, bersamaan dengan itu, juga tertarik dengan tulisan-tulisan dari pemikir-pemikir Barat seperti, sosiolog Perancis Guyau, filsuf Perancis Bergson, dan idealis Jerman Kant, Fichte, Schelling, dan Hegel. Setelah mendapatkan B.A. nya pada tahun 1956 dari al-Jami'ah al-Qahirah, Hanafi lalu kuliah di Universitas Paris (Sorbonne) selama sepuluh tahun. Di sini ia terus mengeksplorasi relasi pemikiran-pemikiran Barat dan filsafat Arab. Pemikiran Jean Guitton, filsuf terkemuka di Paris pada saat itu sangat memengaruhinya. Pada tahun 1959 dan 1960 ia membaca karya-karya lengkap Edmund Husserl dalam bahasa Jerman. Hanafi banyak menulis karya ilmiahnya di Paris. Dia menggunakan metode fenomenologis untuk studi-studi agama. Setelah menyelesaikan gelar Ph.D. Tahun 1966 Hanafi bergabung di al-Jami'ah al-Qahirah. Ia menerjemahkan beberapa karya Eropa ke dalam bahasa Arab seperti; *an Anthology of Christian Philosophy in the Middle Ages*, *Spinoza Tractatus Theologico-Politicus*, *Gotthold*

bahasa pada masanya daripada tentang Al-Qur'an. Seperti yang dia kemukakan, kebanyakan tafsir tidak memandang Al-Qur'an sebagai sebuah kesatuan tekstual atau tidak memperlakukannya secara tematis. Atau, tafsir-tafsir itu pada dasarnya bersifat longitudinal (membujur) dan berkonsentrasi pada pengakumulasian makna, alih-alih pengembangan tafsir yang holistik. Inkonsistensi tafsir telah melahirkan banyak kerugian, dalam kenyataannya sebagai ukuran semata, yang ada bukan hanya tafsir Al-Qur'an, tapi juga tafsir atas tafsir yang berkuat pada penafsiran tafsir, bukan penafsiran Al-Qur'an, yang justru memberatkan para pembacanya. Akhirnya, ungkap Hanafi, tafsir kalsik tidak hanya mencampuradukkan antara informasi dan pengetahuan, tapi juga menjauh dari kebutuhan jiwa dan masyarakat dewasa ini.²⁴ Namun, meskipun menyadari berbagai persoalan tersebut, menurut Arkoun,²⁵ kaum muslimin tidak

Ephram Lessing's Education of the Human Race, dan *Jean-Paul Sartre's The Transcendence of the Ego*. Juga terdapat karya Hanafi yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, seperti; *Contemporary Issues, Volume I* dalam *Arabic Thought* (1976) dan *Volume II* dalam *Western Thought* (1977); *Tradition and Modernism* (1980); *Islamic Studies* (1981); dan lima jilid buku berjudul *From Dogma to Revolution (Min al-Aqidah ila al-Thaurah* 1986). Karena reputasi ilmiahnya, Hanafi sering diundang untuk kegiatan *visiting professorships* di beberapa universitas di dunia seperti, University of Toulouse (1969), Universitas Louvain (1970), Temple University (1971-1975), Universitas Khartoum (1976-1977), Universitas Kuwait (1979), Universitas Fes, Moroko (1982-1984), dan University of Tokyo (1984-1985). <http://www.arabwestreport.info/?q=node/3749> (Arab West Report Art. 27, Week 20/2000, May 10- May 16), <http://www.arabwestreport.info/?q=node/4809> (Arab West Report Art. 11, Week 25/2001, June 20 - June 26), <http://www.arabwestreport.info/?q=node/14399> (Arab West Report Art. 2, Week 51/1997, December 19-December 25), <http://biography.yourdictionary.com/hassan-hanafi> . Diakses 27-11-2014.

²⁴Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Al-Qur'an", dalam Stevan Wild (ed.), *The Al-Qur'an as Text*, (Leiden: E. J. Brill, 1996), h. 196.

²⁵Mohammed Arkoun lahir di Taorirt-Mimoun, Aljazair, pada tanggal 1 Pebruari 1928 dan wafat 14 September 2010. Sejak tahun 1950-an ia telah menetap di Perancis. Pernah menjadi Guru Besar dalam kajian Sejarah Pemikiran Islam dan membimbing berbagai penelitian di Universitas Sorbonne, Paris. Selain itu, ia menjadi dosen tamu di sejumlah perguruan tinggi di dunia seperti, Universitas Amsterdam dan Institute of Ismaili Studies, London. Karya Arkoun yang berusaha membuka cakrawala baru

banyak berupaya memperjelas silsilah tafsir, proses keberagamannya, atau kerangka penalaran Islamnya, yang semuanya penting untuk menjelaskan bagaimana dalil-dalil teologis, historis, dan linguistik dari penalaran itu mengaburkan level-level signifikasi dalam Al-Qur'an.²⁶

Di antara penyebab keengganan kaum muslim untuk mengkritik tafsir klasik adalah cengkeraman kuat tafsir tersebut terhadap kesadaran mereka. Tafsir klasik dipandang sebagai unsur integral dari proses yang membentuk tradisi dan kemudian melekatkannya pada sejarah wahyu dan tulisan keagamaan. Karena itu, bagi kaum muslimin, tafsir klasik bukan semata-mata komentar terhadap Al-Qur'an, tapi juga catatan historis tentang kondisi-kondisi di mana komunitas (umat) dan negara, yang mengklaim memiliki otoritas yang sah atas tafsir Al-Qur'an, muncul dan berkembang. Jadi, identitas-identitas komunal terkait erat dengan peran tafsir dalam merekonstruksi sejarah dengan cara yang memungkinkan kaum

bagi umat Islam, telah menimbulkan perhatian luas dan aneka reaksi, baik berupa penolakan, maupun respon positif. Di Indonesia, pemikiran Arkoun mulai dikenal agak belakangan, paling tidak ketika Mohammad Nasir Tamara mengangkat karya Arkoun sebagai tema diskusi di Yayasan Empati (1987) dan kemudian dalam sebuah artikel di majalah *Ulumul Qur'an* (1989). Karya Arkoun yang cukup dikenal di Indonesia adalah *Rethinking Islam* (1994). Selain itu, dia menulis *L'immigration: défis et richesses* (1998) dan *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (2002). Dalam karyanya, Arkoun menawarkan suatu metodologi kritis hermeneutis pada aspek yang menyangkut persoalan pemahaman dan penafsiran. Dengan pendekatan ini, Arkoun berhasil menjelaskan bahwa sejarah pemikiran Islam dikuasai dua kecenderungan, yaitu kecenderungan mensakralkan teks serta tradisi, dan kecenderungan untuk membongkar pensakralan tersebut. Implikasi pendekatan yang dilakukan Arkoun akan cukup signifikan dalam mendekonstruksi penafsiran Al-Qur'an yang sebagian kesimpulannya sudah dianggap baku dan final. Bagi Arkoun, konteks selalu menyertai lahirnya sebuah teks. Sedangkan pada urutannya, teks terkadang menjadi otonom dan fungsinya berbalik menjelaskan serta memaksakan kategori-kategori normatif atas realitas sosial. Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika", dalam Johan Meuleman (ed.), *Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), v-viii, h. 40-41.

²⁶Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, h. 41.

muslimin mengalami secara fisik kesatuan yang mungkin tidak mereka alami pada tataran eksistensial.²⁷

Sifat intertekstual dari kontruksi pengetahuan juga mengandung arti bahwa membiarkan tafsir untuk diselidiki berarti keharusan membiarkan rekonstruksi-rekonstruksi sunnah (praksis) Nabi untuk dikritisi dengan hadis, yang menjadi sandaran otoritas tafsir klasik. Dan, membiarkan hadis untuk dikritisi mengandung risiko tersendiri karena catatan tentang sunnah yang biasanya bercampur-aduk dengan sunnah Nabi yang sebenarnya, sebuah pencampuran yang juga menimbulkan persoalan dalam penafsiran Al-Qur'an .

C. Tekstualitas: Teks, Sejarah dan Metode

Meskipun pembacaan secara inheren memiliki karakteristik interpretatif, sebagaimana diungkap oleh Ahmed, kenyataan bahwa teks-teks utamanya benar-benar mengejewantahkan tindakan-tindakan interpretatif merupakan hal utama yang hendak disembunyikan dan dihapus oleh ortodoksi dari kesadaran muslim. Dan, dalam proses interpretatif itulah, yaitu dalam metode yang menghasilkan tafsir Al-Qur'an, kita sesungguhnya bisa mengetahui alasan mengapa beberapa pembacaan Al-Qur'an tidak menguntungkan bagi perempuan.

Praktik umum yang melahirkan berbagai pembacaan tidak menguntungkan itu, menurut Wadud, adalah kecenderungan menggenaralisir hal-hal yang bersifat spesifik. Beberapa pembatasan terbesar yang banyak merugikan perempuan, ungkap Wadud, bersumber dari penafsiran yang memperlakukan jawaban Al-Qur'an terhadap persoalan-persoalan spesifik sebagai jawaban yang bersifat universal. Keengganan untuk membedakan hal-hal yang universal dengan hal-hal spesifik dalam Al-Qur'an berawal dari cara para mufasir merumuskan teori hubungan antara wahyu (yang sakral/universal) dan penafsirannya yang bersifat manusiawi (yang spesifik/historis). Bahkan, tantangan utama dalam

²⁷Jacob Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1993), h. 6.

tekstualitas Islam adalah bagaimana cara terbaik menentukan dan membatasi hubungan antara yang universal (Tuhan; wahyu) dan yang partikular (keterbatasan hidup manusia; pemahaman manusia yang terbatas dan kontekstual terhadap wacana Ilahi). Hal ini terutama berlaku pada penafsiran Al-Qur'an dan kerangka yang menerapkan nalar Islam secara historis. Di sini, akan diselidiki dua sudut pandang mengenai hubungan tersebut, yaitu konservatif dan kritis, untuk menelusuri metode-metode penafsiran yang dihasilkan oleh keduanya, dan dampak dari metode-metode itu terhadap penafsiran Al-Qur'an.

D. Teori-Teori Penafsiran Kelompok Konservatif

Kecenderungan menggeneralisasikan hal-hal yang spesifik pada umumnya terkait dengan kelompok konservatif, tapi hal itu muncul dalam sebuah doktrin yang diterima oleh semua kaum muslimin: universalisme Al-Qur'an, yaitu keyakinan bahwa Al-Qur'an sebagai perwujudan dari wahyu Tuhan, bersifat universal, sehingga relevan untuk semua masa dan tempat, bukan saja untuk masa dan tempat turunnya wahyu. Meskipun semua mukmin menerima doktrin tersebut, mereka mendefinisikan dan memegangnya secara agak berbeda. Kelompok konservatif merumuskan teori universalisme (trans-historitas) Al-Qur'an dengan men-dehistorisasi Al-Qur'an itu sendiri, dan/atau dengan memandang ajarannya secara ahistoris. Hal ini dikarenakan mereka meyakini bahwa historisasi konteks Al-Qur'an juga berarti historisasi kandungannya, dan, dengan demikian, mengurangi karakteristiknya yang sakral dan universal. Berdasarkan sudut pandang ini, masa menjadi bersifat insidental meupun tidak relevan untuk menjelaskan atau memahami Al-Qur'an. Hal inilah yang seringkali mendorong kelompok konservatif untuk tidak mengkontekstualisasikan ajaran Al-Qur'an.

Di sisi lain, kelompok konservatif menggunakan pandangan tentang waktu sebagai sejarah untuk mempertahankan teori *nasakh* (pandangan bahwa beberapa ayat Al-Qur'an menghapus ayat lainnya), yang dengan cara demikian, menegaskan historitas ajaran Al-Qur'an. Sejarah sebagai model yang sakral juga merupakan pandangan utama

kelompok konservatif dalam membentengi tafsir klasik yang menjadi wadah otoritas dan praktik penafsiran mereka. Jadi, yang membuat tafsir klasik (dan juga pengetahuan keagamaan yang dihasilkan oleh ulama paling awal) menjadi sakral bagi kelompok konservatif adalah keyakinan mereka bahwa para ulama itu mampu meniru metodologi Nabi karena kedekatan mereka dengan masa aktual kehidupan Nabi dan masyarakat Islam yang paling awal. Jadi, masa menjadi integral dengan dukungan mereka terhadap model komunal yang spesifik, dan perjalanan waktu menjadi sebuah gerak mundur, sebuah gerakan bertahap yang menjauhi model asli.²⁸ Dengan demikian, mereka dipaksa mundur ke dalam historitas yang telah mereka tolak, tapi melalui rute yang berbeda. Itulah sebabnya mengapa dapat dikatakan bahwa pandangan kelompok konservatif sebagai upaya melakukan universalisasi, dan bahkan sakralisasi terhadap hal-hal yang bersifat partikular.

E. Metodologi dan Implikasi Penafsiran Kelompok Konservatif

Pandangan kelompok konservatif berasal dari sebuah pandangan unik tentangan antara wahyu Tuhan dan masa. Secara khusus pandangan itu terwujud dalam gagasan bahwa karena masa merupakan ciptaan (makhluk), maka memandang wacana Ilahi terjadi dalam sebuah masa berarti juga memandang wacana Ilahi sebagai makhluk; bagaimanapun, karena Tuhan bukan makhluk, maka wahyu Tuhan (yang mereka pandang merupakan sifat Tuhan)²⁹ tidak mungkin makhluk. Pandangan ini juga mencakup klaim bahwa Al-Qur'an bukan makhluk³⁰ (ia berada di luar waktu dan sejarah), yang

²⁸Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, (London: Routledge, 1985), h. 4.

²⁹Menurut Izutsu, Al-Qur'an tidak menyebut firman Tuhan kepada manusia sebagai sifat. Lihat Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), h. 69.

³⁰Tidak semua muslim berpandangan seperti itu. Muktaizilah memandang Al-Qur'an sebagai makhluk, tapi pandangan mereka dikalahkan pada abad ke-3/9 oleh kelompok tradisional Sunni yang meyakini bahwa Al-Qur'an bukanlah firman Tuhan yang diciptakan. George F. Hourani,

menjelaskan mengapa masa dan sejarah tidak relevan atau bersifat insidental untuk memahami ajaran-ajaran Al-Qur'an. Jadi, meskipun kelompok konservatif percaya bahwa wahyu turun pada kejadian tertentu, mereka menyebut kejadian itu sebagai *asbāb al-nuzūl*, atau kejadian tentang turunnya wahyu, bukan kejadian untuk turunnya wahyu, karena istilah yang terakhir menyiratkan adanya hubungan wahyu dengan konteks ruang/waktunya, yang jelas-jelas mereka tolak.

Menurut mereka, Tuhan berada di luar waktu, dalam waktu yang tak terbatas, dan dalam ruang yang tak berkonteks, yang menunjukkan bahwa kandungan firman/wahyu-Nya tidak membutuhkan konteks. Pandangan ini memiliki kesamaan teologis dengan pandangan tentang keabadian non-kontekstual Al-Qur'an³¹, yaitu gagasan bahwa kandungan dan konteks Al-Qur'an terjadi/muncul secara bersamaan. Karena itu, kelompok konservatif meyakini bahwa kontekstualisasi terhadap salah satunya berarti meragukan keuniversalan yang lainnya. Jadi, kelompok konservatif (dan tafsir klasik yang menjadi acuan mereka) berfokus pada masa tekstual/logis (urutan kata dan makna) dalam Al-Qur'an, bukan pada pembacaan Al-Qur'an sebagai sebuah totalitas yang diturunkan melampaui masa. Selama metode ini tidak menekankan konteks pewahyuan Al-Qur'an dan, dengan demikian, ajaran-ajarannya, ia akan gagal membedakan hal-hal yang umum dengan hal-hal yang khusus dalam Al-Qur'an, yang pada gilirannya akan memunculkan bentuk-bentuk pembacaan mengekang seperti yang telah disebutkan oleh Wadud.

Ketika kelompok konservatif bersandar pada pandangan tentang waktu yang sakral untuk menafsirkan wahyu Ilahi, mereka bersandar pada pandangan tentang waktu (historis) sekular untuk menempatkan beberapa ayat Al-Qur'an lebih tinggi dari ayat-ayat lainnya, dan untuk menjadikan komunitas Nabi sebagai paradigma. Dengan mengabaikan teori universionalisme dan transhistoritas pada konteks dan perspektif

Reason and Tradition in Islamic Ethics, (Cambridge: Cambridge University Press, 1895), h. 79.

³¹Barbara F. Stowasser, *Women in the Al-Qur'an: Tradition and Interpretations*, (New York: Oxford University Press, 1994), h. 123.

unikultural komunitas Nabi, sebuah pandangan, menurut Wadud, akansangat membatasi penerapan Al-Qur'an dan berseberangan dengan tujuan universal yang dinyatakan sendiri oleh Al-Qur'an.³² Lebih jauh lagi, alih-alih mengonseptualisasi universalisme Al-Qur'an dari segi kemampuannya untuk dibaca secara berbeda oleh setiap generasi baru muslim dalam setiap periode sejarah (rekontekstualisasi), kaum konservatif justru menyakralkan bentuk-bentuk pembacaan Al-Qur'an yang dibangun lebih dari seribu tahun yang lalu dengan mengatasmakan sejarah suci dan preseden sejarah yang diwakili oleh tafsir klasik, hadis, dan ijmak. Jadi, sikap mereka akhirnya berujung pada pembelaan historis terhadap hal-hal yang sakral/universal, sekalipun pada saat yang sama mereka menolak untuk menerima, setidaknya secara formal, historisasi pemahaman terhadapnya.

Konsekuensinya adalah bahwa, dari sudut pandang kelompok konservatif, sejarah kaum muslimin harus berusaha membangun ulang dan memproduksi model komunitas paling awal. Mereka berharap tradisi Islam akan memungkinkan dan menjamin proses peniruan tersebut, dengan menganut dan melindungi hukum kanonik serta menghindari segala bentuk inovasi. Melihat ke masa lalu, kemudian diartikan sebagai melangkah ke masa depan yang lebih baik (sehingga muncul kritik terhadap kelompok konservatif bahwa mereka berusaha kembali ke masa lalu). Namun, upaya melihat ke masa lalu dengan tujuan menghidupkan atau membangun kembali praktik-praktik komunitas Islam paling awal berujung pada sakralisasi dan universalisasi komunitas tersebut beserta praktik-praktik mereka. Berangkat dari pandangan tentang wahyu sebagai sesuatu yang bersifat nonhistoris dan abadi, kelompok konservatif kemudian beranjak pada pandangan bahwa komunitas Islam paling awal dan praktik-praktik interpretasi mereka merupakan sesuatu yang nonhistoris dan abadi serta berujung pula pada pencampuradukkan praktik-praktik tersebut dengan wahyu itu sendiri.

³²Amina Wadud, *Al-Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, h. 6.

Pandangan tentang wacana Ilahi dan hubungannya dengan masa di atas telah melahirkan berbagai praktik pembacaan tekstual yang spesifik. Yang paling jelas, meskipun akrab dengan peristiwa turunnya ayat-ayat tertentu/spesifik, kelompok konservatif biasanya tidak membaca Al-Qur'an dari belakang untuk melakukan kontekstualisasi ajarannya. Dan, mereka juga tidak membaca Al-Qur'an dari depan dalam arti melakukan rekontekstualisasi ajarannya berdasarkan kebutuhan historis-kontemporer umat Islam itu sendiri. Bahkan dengan menolak kontekstualisasi Al-Qur'an, mereka juga menjadikan proses rekontekstualisasinya sebagai sesuatu yang problematik, karena kita tidak dapat melangkah menuju pengikatan diri terhadap kekekalan Al-Qur'an, baik dalam kata maupun makna, kecuali jika kita secara cerdas melangkah dari latar belakang dan kondisi historisnya.³³

Kelompok konservatif bukan saja tidak mengikuti metode tersebut, tapi juga menghendaki agar kaum muslimin membaca Al-Qur'an dengan bentuk pembacaan yang diklaim paling benar oleh kaum muslimin terdahulu. Atas dasar klaim bahwa mereka sendiri telah mengamalkan bentuk pembacaan tersebut, kelompok konservatif menganggap praktik-praktik pembacaan mereka sebagai yang paling unggul daripada bentuk-bentuk pembacaan lain, sehingga mengikat bagi seluruh kaum muslimin.

F. Teori-Teori Penafsiran Kelompok Progresif

Kelompok progresif membalik tiga asumsi yang dibuat oleh kelompok konservatif tentang wahyu Tuhan berikut ini: bahwa ia tidak diwahyukan dalam masa historis, bahwa ia dapat dipahami dengan cara yang paling baik hanya pada saat pewahyuannya, dan bahwa ia sejajar dengan tafsirnya. Sebaliknya, kelompok progresif itu bukan hanya menegaskan bahwa wacana Ilahi terjadi dalam suatu masa, tapi juga bahwa sejarah, seperti halnya kitab suci, memberikan tanda-tanda dan pelajaran-pelajaran yang jelas tentang kedaulatan dan intervensi

³³Kenneth Cragg, *The Event of the Al-Qur'an: Islam in its Scripture*, (Oxford: Oneworld, 1994), h. 114.

Tuhan dalam perkembangan manusia.³⁴ Intervensi Tuhan ini tidak saja mengungkapkan bahwa terdapat koherensi antara kandungan dan konteks firman-Nya, tapi ia jugalah yang membuat firman itu menjadi relevan. Jadi, hal sangat penting dalam memahami karakteristik universal Al-Qur'an adalah dengan mengetahui posisi hal yang sakral itu dalam sejarah.

Posisi Al-Qur'an dalam sejarah memungkinkan kita memahami hal-hal unik dalam Islam, karena pewahyuan (*nuzūl*) Al-Qur'an merupakan suatu kejadian yang berisi perhatian terhadap tatanan duniawi, yaitu menciptakan sebuah era sejarah baru di mana kebenaran, akhirnya, dan secara tegas, dapat dibedakan dari kepalsuan.³⁵

Menurut Fazlur Rahman³⁶, pandangan-pandangan ini melebar pada klaim bahwa Al-Qur'an turun dalam sinaran sejarah dan memiliki latar belakang sosio-historis dan merupakan respon terhadapnya.³⁷ Pada kenyatannya, ia merupakan respon Tuhan melalui pikiran Muhammad (faktor terakhir ini telah direduksi secara radikal oleh ortodoksi Islam) untuk sebuah situasi historis (faktor yang juga dibatasi secara

³⁴Barbara F. Stowasser, *Women in the Al-Qur'an: Tradition and Interpretations*, (New York: Oxford University Press, 1994), h. 14.

³⁵Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, (Cambridge: Cambridge University, 1994), h. 8.

³⁶Fazlur Rahman lahir pada tahun 1919 di Pakistan. Hidupnya sebagian besar diabdikan untuk belajar dan mengajar di Inggris, Kanada, Pakistan dan Amerika Serikat. Ia menulis disertasinya tentang Ibnu Sina di Oxford University Inggris. Ia juga mengajar filsafat Islam di Durham University. Setelah itu, ia pindah ke Kanada dan mendapat kepercayaan sebagai *associate professor* di the Institute of Islamic Studies McGill University. Ia kembali ke Pakistan sebagai *visiting professor* dan direktur the Islamic Research Institute. Di akhir-akhir hidupnya, ia mengabdikan sebagai seorang professor dalam bidang Pemikiran Islam di the University of Chicago sampai wafat di tahun 1988. Karyanya yang cukup populer di Indonesia adalah *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982). Dalam karyanya ini, Rahman menekankan pentingnya penafsiran baru terhadap Al-Qur'an dengan melihat konteks sosio-historis suatu ayat. Abdullah Saced, *The Qur'an: An Introduction*, h. 222-223 dan h. 231-232.

³⁷Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), h. 5.

radikal oleh ortodoksi Islam dalam memahami Al-Qur'an.³⁸ Hal ini menjelaskan mengapa Al-Qur'an ditulis dalam istilah-istilah semiotik, bahasa, dan etika-moral yang spesifik untuk masyarakat Arab. Seperti yang dikemukakan oleh Faruq Sharif, banyak ayat Al-Qur'an yang menceritakan masa dan tempat tertentu serta kondisi yang hanya memiliki signifikansi temporer, seperti krisis dalam kehidupan Nabi dan praktik-praktik seperti perbudakan atau pencampakan sepihak terhadap para istri, yang lumrah terjadi dalam masyarakat Arab.³⁹ Akibatnya, kebanyakan ketentuan pidana dalam Al-Qur'an diarahkan untuk berbagai kondisi sosial yang hanya ada/dikenal pada suku-suku Arab empat belas abad yang lalu, dan itulah sebabnya mengapa anggapan bahwa ketentuan tersebut mengikat untuk masa modern ini, dalam berbagai hal, merupakan sebuah anakronisme yang patut disesalkan.

Menjadikan Al-Qur'an terbebas dari sejarah berarti membuat sejarahnya sendiri menjadi tidak relevan.⁴⁰ Gagasan ini, menurut Kenneth Cragg, tidak diragukan lagi, muncul dari teks Al-Qur'an sendiri. Terdapat beberapa ayat penting yang melandasi karakteristik kontekstual dan periodical dari kandungan Al-Qur'an. Seperti yang ia jelaskan, kebertahapannya yang berlangsung lebih dari 23 tahun, mengandung arti bahwa surah-surah dalam Al-Qur'an bersinggungan dengan serangkaian peristiwa yang bersifat temporal.⁴¹ Kegagalan seorang muslim dalam mempertimbangkan waktu yang sedang berjalan, bagaimanapun, telah mengubah insidentalisme masa pewahyuan Al-Qur'an menjadi fundamentalisme zaman, sebuah pendekatan yang telah merugikan dan menyulitkan Islam.⁴² Jadi, kecenderungan tradisi tradisional untuk mengasumsikan peran

³⁸Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, h. 8.

³⁹Faruq Sherif, *A Guide to the Contents of the Al-Qur'an*, (London: Itaca Press, 1985), h. 3-4.

⁴⁰Kenneth Cragg, *The Event of the Al-Qur'an: Islam in its Scripture*, h. 114.

⁴¹Kenneth Cragg, *The Event of the Al-Qur'an: Islam in its Scripture*, h. 115.

⁴²Kenneth Cragg, *The Event of the Al-Qur'an: Islam in its Scripture*, h. 121-122.

pasif bagi masa yang terus berjalan berupa ketundukan pada masa ideal, sebuah pemeliharaan terhadap ingatan yang kuat, bukannya terhadap penggalan (*repossession*) yang kreatif, telah membuat penggalan kreatif menjadi tidak mungkin, sekalipun ia tetap merupakan argumentasi paling sederhana untuk memperlakukan Al-Qur'an secara historis.

Mengakui konteks historis dan kekhususan ajaran Qur'an tidak mengharuskan kita berasumsi bahwa tujuan moral Qur'an hanya terbatas bagi masyarakat Arab, atau bahwa kita tidak dapat menggali hukum-hukum yang bersifat universal darinya; tentu saja, Qur'an sendiri menyediakan secara eksplisit maupun implicit, alasan di balik solusi dan aturan-aturannya, yang darinya kita dapat menarik prinsip-prinsip yang bersifat umum.⁴³Jadi, kelompok progresif yang mengemukakan historisasi pemahaman wahyu tidak menolak doktrin keuniversalannya. Justru, mereka menolak hal yang sebaliknya, yaitu pandangan bahwa sesuatu yang sakral dapat ditemporalisasi hanya dalam suatu konteks yang spesifik. Mereka berargumen bahwa itulah yang terjadi ketika kita mengistimewakan pengetahuan keagamaan yang dihasilkan pada abad-abad pertama Islam sebagai satu-satunya pemahaman yang benar tentang wahyu karena kedekatannya dengan masa komunitas Nabi, dan juga dengan masa turunnya wahyu.

Bagi kelompok progresif, universalisme Al-Qur'an juga dirusak oleh berbagai upaya untuk mamapkan makna-maknanya melalui otorisasi penafsiran. Mereka justru melihat universalisme Al-Qur'an sebagai terletak pada kemampuan generasi baru umat Islam dalam mengungkap makna baru darinya dengan bersandar pada akal (kecerdasan) dan ilmu mereka, seperti yang diperintahkan Al-Qur'an. Hal tersebut jelas melibatkan sebuah proses rekontekstualisasi Al-Qur'an melalui model pembacaan yang baru, yang semuanya sama sekali tidak akan mengeringkan maknanya. Beragam metode dan bentuk pembacaan yang baru, bukan saja dianjurkan, tapi juga dinilai penting karena pengetahuan manusia tentang Al-

⁴³Kenneth Cragg, *The Event of the Al-Qur'an: Islam in its Scripture*, h. 123.

Qur'an akan selalu berkembang. Itulah makanya mengapa ijtihad (pemikiran kritis) merupakan metode hermeneutik yang lebih baik daripada bersandar secara membabibuta pada konsensus atau tradisi. Dan, meskipun tidak seorangpun dapat mengklaim hak monopoli terhadap makna yang dikehendaki Tuhan, kelompok kritis menegaskan bahwa metode hermeneutik yang menggunakan pendekatan tematis-kritis terhadap Al-Qur'an, sebagai tambahan bagi analisis sistem-sistem semiotik, semantik, dan linguistik yang terdapat dalam Al-Qur'an, dapat menghasilkan bentuk-bentuk pembacaan yang lebih baik daripada metodologi yang digunakan oleh kelompok konservatif yang tidak menggunakan hal tersebut.

G. Metodologi Penafsiran Kelompok Progresif

Selain menggunakan metode hermeneutik, kelompok progresif juga menggunakan metode tematis-historis, karena hanya metode tersebut yang dapat membantu membedakan hal-hal yang umum dari hal-hal yang khusus dalam Al-Qur'an. Namun, mereka berbeda pendapat tentang komponen yang membentuk metode tersebut. Menurut sebagian mereka, perbedaan antara yang umum dan yang khusus merupakan hal yang inheren dalam Al-Qur'an sendiri dan dapat dirujuk pada perbedaan antara dua periode pewahyuannya. Mahmoud Muhammed Taha⁴⁴, menemukan perbedaan antara surah-surah Makiyah dan Madaniyah, dan dia menggugah kaum muslimin untuk mengembangkan pola perilaku yang didasarkan pada

⁴⁴Mahmoud Mohammed Taha, (1909-1985) adalah seorang intelektual Sudan. Dia dieksekusi mati karena tuduhan murtad setelah memprotes kebijakan penerapan Syariah di Sudan oleh Presiden Jaafar al-Nimeiri. Lahir pada tahun 1909 di Rufa'a, sebuah kota kecil di tepi timur Sungai Nil Biru di Sudan Tengah. Lulus dari jurusan teknik di Gordon Memorial College, sekarang Universitas Khartoum, pada tahun 1936. Dijatuhi hukuman penjara selama satu tahun ketika ia menolak untuk menjauhkan diri dari kegiatan politik masa pemerintah kolonial. Tahun 1985 digantung di sebuah penjara di Khartoum Utara, Sudan. Meninggal dunia dalam usia 76 tahun. Taha menghabiskan masa mudanya dalam gerakan politik nasionalis saat Inggris berkuasa di Sudan.
http://www.alfikra.org/index_e.php,<http://www.executedtoday.com/2008/01/18/1985-mahmoud-mohamed-taha/>,<http://www.newyorker.com/magazine/2006/09/11/the-moderate-martyr> Diakses: 29-11-2014.

surah-surah Makiyah, yang melambangkan aspek-aspek peran Islam yang egaliter dan revolusioner.

Periode Madinah di sisi lain, menurutnya, membatasi beberapa prinsip yang diturunkan di Mekah, karena ketidaksiapan masyarakat Madinah untuk hidup berdasarkan standar kebebasan moral yang dibutuhkan guna mewujudkan pesan pertama Islam ke dalam praktik. Menurut Taha, periode Madinah juga fokus pada persoalan-persoalan yang spesifik dalam kehidupan masyarakat Madinah, dan, konsekuensinya, wahyu dalam periode tersebut lebih fokus pada pengaturan dan pengendalian. Artinya, perbedaan dalam kedua jenis surah Al-Qur'an tersebut bersumber bukan dari masa dan tempat pewahyuannya, tapi pada dasarnya bersumber dari masyarakat yang menerima wahyu tersebut.⁴⁵

Meskipun pesan pertama Islam itulah sebenarnya yang bersifat egaliter, ungkap Taha,⁴⁶ aturan syariat diambil dari teks periode kedua. Hal itu terjadi karena para mufassir klasik berpandangan bahwa surah-surah Makiyah telah dihapus oleh surah-surah Madaniyah, meskipun surah-surah tersebut tetap berlaku dalam tataran moral/persuasif. Namun, syariat historis tersebut, yang bersumber dari surah-surah Madaniyah, hanyalah tahapan hukum Islam yang semata-mata cocok untuk tahap perkembangan manusia terdahulu. Untuk mendekatkannya dengan pesan pertama Islam, perlu diubah beberapa aspeknya dari satu kelas teks menjadi kelas teks lainnya, dengan cara menganalisis alasan penghapusan (*naskh*), dalam arti memilih teks-teks Al-Qur'an dan sunnah yang dipandang mengikat secara hukum, yang dibedakan dengan hanya bersifat persuasif secara moral.⁴⁷ Pada dasarnya, yang dibutuhkan adalah pesan kedua Islam yang dapat menghidupkan kembali sunnah Nabi dan mengubahnya menjadi hukum melalui ijtihad yang segar (penalaran kritis) dan ijmak (konsensus).

Menurut Taha, persoalan tentang hal-hal yang universal dan yang spesifik dalam Al-Qur'an dapat diselesaikan hanya dengan membedakan antara surah Makiyah yang universal dan

⁴⁵Mahmoud Muhammed Taha, *The Second Message of Islam*, h. 125.

⁴⁶Mahmoud Muhammed Taha, *The Second Message of Islam*, h. 21.

⁴⁷Mahmoud Muhammed Taha, *The Second Message of Islam*, h. 134.

surah Madaniyah yang partikular, dan, dengan demikian, antara konteks historis pewahyuan yang berbeda-beda. Namun menurut Rahman, perbedaan tersebut mengandung persoalan, karena ia mengesankan adanya keterputusan dan ketegangan antara wahyu itu sendiri. Jadi, Rahman mencela kecenderungan yang memandang karier Nabi dan Al-Qur'an dalam dua periode yang berbeda dan terpisah (Mekah dan Madinah), sebuah kecenderungan yang menjangkiti sebagian besar sarjana modern.⁴⁸ Lebih jauh, seperti juga yang diungkapkan oleh Wadud, tidak semua surah makiyah bersifat umum, dan tidak semua surah Madaniyah bersifat khusus. Menurutnya, penyelesaian terbaiknya adalah dengan jalan merumuskan sebuah model hermeneutik yang menyarikan prinsip-prinsip etis dasar bagi perkembangan lebih lanjut dan pertimbangan-pertimbangan hukum dengan lebih mengutamakan pernyataan-pernyataan yang umum daripada yang khusus.⁴⁹ Jika penyelesaiannya menurut Wadud bersifat hermeneutik, bukan historis, maka menurut Rahman penyelesaiannya adalah keduanya (hermeneutik dan historis); meskipun lebih mengutamakan perumusan prinsip-prinsip hermeneutik, Rahman juga menegaskan bahwa karena semua interpretasi dikontekstualisasikan secara historis dan geografis, maka kaum muslimin harus mengerahkan semua upaya untuk memahami konteks-konteks tersebut agar dapat membedakan hal-hal pokok dari hal-hal turunan.⁵⁰

Ringkasnya, menurut kelompok progresif, kesulitan untuk menetapkan hal yang universal dan yang partikular hanya dapat diselesaikan dengan melakukan beberapa langkah.

Pertama, dengan mengkaji Al-Qur'an secara historis (secara kontekstual, bukan kronologis) dan secara hermeneutik, sehingga dapat diganti konteks abad pertama Islam dengan konteks abad ke-15/21. Ini merupakan proses yang melibatkan

⁴⁸Mahmoud Muhammed Taha, *The Second Message of Islam*, h. 133

⁴⁹Amina Wadud, *Al-Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, h. 30.

⁵⁰Tamara Sonn, *Interpreting Islam: Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History*, (New York: Oxford University Press, 1991), h. 65.

pembacaan Al-Qur'an dari depan dengan membacanya dari belakang terlebih dahulu.

Kedua, Al-Qur'an harus dibebaskan dari pertautan kusutnya dengan tafsir dan rekonstruksi sunnah melalui hadis. Hal ini menuntut pemisahan Islam normatif dari Islam historis, di antaranya dengan menganalisis ulang hubungan antara intertekstualitas dengan ekstratekstualitas.

Ketiga, syariat perlu direvisi dengan memikirkan ulang prinsip-prinsip fikih.

Keempat, ijtihad kritis harus dilakukan guna memungkinkan berbagai bentuk pembacaan baru terhadap Al-Qur'an. Hal ini merupakan proses yang tidak hanya akan mempertanyakan karakteristik dan peran para intelektual muslim, tapi juga karakteristik dan peran negara.

H. Penutup

Dari berbagai tekstualitas, yang paling penting diupayakan adalah mendorong upaya-upaya intertekstualitas dan ekstratekstualitas, yaitu, dari persoalan tentang siapa yang membaca Al-Qur'an dan bagaimana cara membacanya, menuju konteks pembacaan Al-Qur'an itu sendiri. Secara historis, Al-Qur'an terus dibaca oleh berbagai penafsir dan masyarakat dalam formasi kerangka diskursif yang selalu memberi negara peran utama. Dengan demikian, intertekstualitas memiliki sebuah dimensi ekstratekstual lantaran negara muslim, yang bertindak atas nama Islam, telah berusaha mendefinisikan, membatasi, atau menormalisasi bentuk pembacaan dan praktik-praktik tekstual tertentu.

DAFTAR PUSTAKA

- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Colo: Westview Press, 1994.
- Ayoub, Mahmoud. *The Al-Qur'an and its Interpreters*, Vol. I. Albani: State University of New York Press, 1984.
- Bouhdiba, Abdelwahab. *Sexuality in Islam*. London: Routledge, 1985.
- Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge University Press, 1996.
- Burton, John. "Law and Exegesis: The Penalty for Adultery in Islam," dalam G. R. Hawting & Abdul-Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Al-Qur'an*. New York: Routledge, 1993.
- Calder, Norman. "Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham," dalam G.R. Hawting & Abdul-Kader Shareef (ed.), *Approaches to the Al-Qur'an*. New York: Routledge, 1993.
- Cragg, Kenneth. *The Event of the Al-Qur'an: Islam in its Scripture*. Oxford: Oneworld, 1994.
- F. Stowasser, Barbara, *Women in the Al-Qur'an: Tradition and Interpretations*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Goerge F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1895.
- Hanafi, Hassan. "Method of Thematic Interpretation of the Al-Qur'an", dalam Stevan Wild (ed.), *The Al-Qur'an as Text*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Hawting, G.R. & Kader Shareef, Abdul (ed.). *Approaches to the Al-Qur'an*. New York: Routledge, 1993.

- Hidayat, Komaruddin, “Arkoun dan Tradisi Hermeneutika”, dalam Johan Meuleman (ed.), *Membaca Al-Qur’an Bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2012
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
- K. Poonwala, Ismail. “Muhammad ‘Izzat Darwaza’s Principles of Modern Exegesis: A Contribution toward Al-Qur’anic Hermeneutics”, dalam G.R. Hawting & Abdul-Kader Shareef (ed.), *Approaches to the Al-Qur’an*. New York: Routledge, 1993.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University, 1994.
- Lassner, Jacob. *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Taha, Mahmoud Muhammed. *The Second Message of Islam*. Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 1987.
- Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary*. New York: Methuen, 1985.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Richard Netton, Ian. *Texts and Trauma: An East-West Primer*. London: Curzon Press, 1996.
- Richour, Pail. *Hermeneutics and the Human Science: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Saeed, Abdullah, *The Qur’an: An Introduction*. London: Routledge, 2008
- Sherif, Faruq. *A Guide to the Contents of the Al-Qur’an*. London: Itaca Press, 1985.

- Silverman, Hugh. *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1994.
- Sonn, Tamara. *Interpreting Islam: Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History*. New York: Oxford University Press, 1991.
- W. Tilley, Terrence. *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*. New York: Maryknoll Orbis Books, 1995.
- Wadud, Amina. *Al-Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Internet

- <http://biography.yourdictionary.com/hassan-hanafi>. Diakses 27-11-2014
- <http://www.arabwestreport.info/?q=node/14399> (Arab West Report Art. 2, Week 51/1997, December 19-December 25), Diakses 27-11-2014
- <http://www.arabwestreport.info/?q=node/3749> (Arab West Report Art. 27, Week 20/2000, May 10- May 16), Diakses 27-11-2014
- <http://www.arabwestreport.info/?q=node/4809> (Arab West Report Art. 11, Week 25/2001, June 20 - June 26), Diakses 27-11-2014