

Ketika al-Qur'an Bertemu Modernitas: Penerimaan Pemikir Kontemporer Islam dalam Konteks Kebebasan Beragama

Moh. Arif Rakman Hakim

UIN Sayyid Ali Rahmatullah, Tulungagung

Email: arif100399@gmail.com

**Corresponding author*

Abstract

The renewal concepts offered by contemporary Indonesian thinkers on actual issues involve legitimizing their views through the Quran. The approach of validating these issues, such as religious freedom, using various Quranic verses showcases a range of interpretations that can appear subjective and arbitrary. This research seeks to uncover the dialectical relationship between contemporary Indonesian thinkers, specifically Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, and Djohan Effendi, and the Quran, which forms a response of meaning to address current issues. Employing a qualitative methodology, the study utilizes Hans Robert Jauss' reception theory for data analysis. The findings indicate that the tendency to use the Qur'an in addressing actual issues is grounded in the compatibility of meaning, using the keywords within the verses that align with the issues being discussed. When suitable keywords are identified in a verse, they are interpreted with a dominance of the initial impression of understanding, primarily based on their linguistic meanings. This uniformity in meaning perception, which emphasizes objective meaning through language, is then applied to the contemporary context. The perception of liberal interpretation arises because the traditional interpretative moment, which mediates various perspectives of past interpreters, is often bypassed. As a result, these interpretative efforts cannot be fully categorized under the concept of contextual interpretation. However, the determination of objective meaning through textual analysis, extended to a new context that incorporates the subjective experiences of each thinker, makes this understanding mechanism not as subjective as commonly assumed.

Keyword: *Contemporary Indonesian Thinkers, Reception, Religious Freedom*

Abstrak

Konsep-konsep pembaruan yang ditawarkan oleh para pemikir kontemporer Indonesia dalam persoalan isu-isu aktual melibatkan legitimasi dengan menggunakan al-Qur'an. Bentuk legitimasi ayat dengan menempatkannya pada isu-isu kebebasan beragama menampilkan beragam interpretasi yang terkesan subjektif dan arbitrer melalui penggunaan ayat yang berbeda. Penelitian ini bertujuan untuk menemukan hubungan dialektis antara pemikir kontemporer Indonesia yang diwakili oleh Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Djohan Effendi dengan al-Qur'an yang membentuk respons



pemaknaan untuk menanggapi isu-isu aktual. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan analisis data menggunakan teori resepsi Hans Robert Jauss. Penelitian ini menemukan bahwa kecenderungan penggunaan al-Qur'an dalam merespons isu-isu aktual didasarkan pada kecocokan makna melalui kata kunci yang termaktub dalam ayat dengan isu yang dibahas. Keberadaan kata kunci yang cocok dalam suatu ayat direspons dengan dominasi kesan pertama pemahaman berdasarkan pada kecenderungan makna linguistiknya. Keseragaman kesan makna dalam melihat makna objektif melalui kebahasaan diaplikasikan terhadap konteks aktual. Kesan pemaknaan liberal dalam pemaknaan muncul diakibatkan pemangkasan momen interpretasi yang biasa digunakan untuk memediasi beragam pandangan terhadap ayat oleh para penafsir sebelumnya. Hal ini yang menjadikan proses pemaknaan mereka tidak dapat dikategorikan dalam konsep penafsiran kontekstual. Akan tetapi, penetapan makna objektif melalui makna tekstualnya dengan menariknya terhadap konteks baru yang melibatkan pengalaman subjektif masing-masing pemikir kontemporer Indonesia yang berbeda menjadikan mekanisme pemahaman ini tidak subjektif, sebagaimana banyak dituduhkan.

Kata Kunci: *Pemikir Kontemporer Islam, Resepsi, Kebebasan Beragama*

Pendahuluan

Penggunaan al-Qur'an sebagai legitimasi terhadap konteks-konteks aktual yang dilakukan oleh para pemikir kontemporer Indonesia yang dianggap subjektif¹ teridentifikasi kecenderungannya untuk merelevansikan makna secara kontekstual dengan mempertahankan makna objektif ayat. Kecenderungan ini muncul dengan pertimbangan bahwa teks merupakan entitas yang hidup yang membutuhkan pemahaman yang produktif (*al-qirā'ah al-muntijah*) dibandingkan dengan memperlakukannya sebagai teks yang mati (*al-qirā'ah al-mayyitah*).² Pembacaan teks dengan model produktif yang menempatkan signifikansi makna sebagai basis aktualisasi dalam konteks baru tidak ditemukan. Peletakan Djohan Effendi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 256 sebagai basis dasar untuk mengklaim larangan memaksa agama kepada orang lain³ tidak didukung pembahasan tentang konteks historis ayat ini diturunkan. Model ini mengindikasikan bahwa proses pemaknaan dilakukan dengan mendasarkan pada kesan pertama terhadap konstruksi tekstualnya yang diimplementasikan ke dalam isu-isu aktual yang relevan.

Hubungan antara para pemikir kontemporer dengan al-Qur'an yang direspons dengan menciptakan kritik-kritik sosial ditinggalkan oleh para peneliti terdahulu. Terdapat tiga kecenderungan penelitian tentang hubungan pemikir kontemporer Indonesia terhadap al-Qur'an. *pertama*, metode pemaknaan. Peneliti

¹ M. Nurdin Zuhdi and Sahiron Syamsuddin, "The Contemporary Qur'anic Exegesis: Tracking Trends in The Interpretation of The Qur'an in Indonesia 2000-2010," *JAWI* 1, no. 1 (2019): 35, <https://doi.org/10.24042/JW.V1I1.2840>.

² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

³ Djohan Effendi, *Pesan-Pesan Al-Quran Mencoba Mengkritisi Intisari Kitab Suci* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2012), 472-73.

cenderung melihat konstruksi pemaknaan yang dilakukan oleh para pemikir Indonesia, seperti Abdurrahman Wahid,⁴ Dawam Raharjo,⁵ dan Djohan Effendi⁶ dilakukan dengan model tematik yang membahas tentang isu-isu aktual. *Kedua*, narasi progresif dalam pemikiran. Kontribusi para pemikir kontemporer dalam upaya membangun bangsa dilakukan dengan melakukan reaktualisasi konsep, baik dalam bidang agama⁷ maupun bidang politik⁸. *Ketiga*, pemikiran atas isu-isu aktual. Pembahasan yang dilakukan berkisar pada konsep *kalimatun Sawā'*,⁹ pluralisme agama,¹⁰ hubungan Islam dan Pancasila¹¹ dalam pemikiran Nurkholis Madjid, etika bisnis dalam pandangan Dawam Raharjo,¹² dan dakwah harmoni dalam pandangan Djohan Effendi¹³. Model interaksi antara para pemikir kontemporer dengan teks yang menciptakan narasi-narasi yang dibahas oleh penelitian sebelumnya ditinggalkan.

Penelitian ini bertujuan untuk melengkapi aspek yang ditinggalkan oleh peneliti terdahulu dengan melakukan penelusuran terhadap hubungan antara para pemikir kontemporer Indonesia dengan al-Qur'an yang menghasilkan respons atas pembacaannya. Respons pembacaan terhadap al-Qur'an dibatasi dalam penelitian ini dengan hanya mengacu pada persoalan kebebasan beragama. Batasan ini mempertimbangkan intensitas pembahasan yang besar oleh beberapa tokoh kontemporer Indonesia yang hidup di negara yang multi-agama. Untuk mencapai tujuan ini, penelitian ini mengajukan tiga pokok masalah. Masalah pertama berkaitan dengan bentuk hubungan yang termanifestasi dalam penggunaan beberapa ayat sebagai alat legitimasi atas tema kebebasan beragama. Masalah kedua

⁴ Wildah Nurul Islami, "Model Tafsir Kontekstual Abdurrahman Wahid: Telaah Ayat-Ayat Al-Qur'an Tentang Konsep Moderasi Beragama," *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 6, no. 2 (2021): 282, <https://doi.org/10.24090/maghza.v6i2.5041>.

⁵ Faris Maulana Akbar, "Tafsir Tematik-Sosial (Studi Atas Ensiklopedi Al-Qur'an Dan Paradigma Al-Qur'an Karya M. Dawam Rahardjo)" (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021).

⁶ Hamam Faizin and Arsyad Sobby Kesuma, "Pemikiran Tafsir Djohan Effendi," *Kalam* 11, no. 2 (2017), <https://doi.org/10.24042/klm.v11i2.1360>; Umi Nuriyatur Rohmah, "Tafsir Surah Al-Fatihah (Telaah Atas Pesan-Pesan Al-Qur'an: Moncoba Mengerti Intisari Kitab Suci Karya Djohan Effendi)," *Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist* 1, no. 2 (2018): 211–38.

⁷ Agus Sunaryo, "Teologi Inklusif Nurcholis Madjid Dan Pengaruhnya Terhadap Fikih Lintas Agama Di Indonesia," *Al-Manahij* 6, no. 4 (2012).

⁸ Lisna Alvia, "Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid Dan Pengaruhnya Terhadap Politik Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) Setelah Era Reformasi 1998-2009" (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015).

⁹ Harda Armayanto and Adib Fattah Suntoro, "Konsep Kalimat Sawa' Dalam Hubungan Antaragama: Analisis Komparatif Pandangan Hamka Dan Nurcholish Madjid," *Al-Misykah: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (January 1, 2022): 199–223, <https://doi.org/10.19109/almsiykah.v3i2.15073>.

¹⁰ Catur Widiat Moko, "Pluralisme Agama Menurut Nurcholis Madjid (1939-2005) Dalam Konteks Keindonesiaan," *Medina-Te: Jurnal Studi Islam* 13, no. 1 (2017), <https://doi.org/10.19109/medinate.v13i1.1542>.

¹¹ Ngainun Naim, "Islam Dan Pancasila: Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid," *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 10, no. 2 (2015), <https://doi.org/10.21274/epis.2015.10.2.435-456>.

¹² Ma'mun Efendi Nur, "Dakwah Sosial Ekonomi Dalam Pandangan Dawam Rahardjo," *Jurnal Ilmu Dakwah* 37, no. 1 (2018), <https://doi.org/10.21580/jid.v37i1.2597>; Umi Latifah, "Studi Pemikiran Etika Bisnis M. Dawam Rahardjo" (IAIN Ponorogo, 2021).

¹³ Muhammad Munir and Ahmad Muqaffi, "Dakwah Harmoni Sebagai Solusi Problem Agama Dan Modernisme Perspektif Djohan Effendi," *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 2, no. 1 (2020): 1–15, <https://doi.org/10.32939/ishlah.v2i1.7>.

berkaitan dengan model pemahaman yang digunakan oleh para pemikir kontemporer Indonesia. Model pemahaman ini penting untuk dieksplorasi untuk menemukan alasan penggunaan ayat yang menghasilkan beragam respons kritis terhadap realitas konteks keagamaan di Indonesia. Masalah ketiga berkaitan dengan hubungan antara subjek-objek dalam proses pemahaman al-Qur'an. Pola hubungan ini menciptakan posisi al-Qur'an sebagai basis dasar untuk melakukan kritik atas realitas aktual. Ketiga masalah ini menjadi dasar dalam menemukan hubungan antara pemikir kontemporer Indonesia dengan al-Qur'an.

Penelitian ini berangkat dari argumentasi bahwa hubungan antara al-Qur'an sebagai teks dan pemikir kontemporer sebagai pembaca menghasilkan tanggapan pembaca sebagai responsnya dalam wujud pemaknaan. Aspek yang dihasilkan dalam proses pembacaan merupakan hasil dari persinggungan antara cakrawala harapan dengan keadaan objektif teks yang menghasilkan beragam respons yang melampaui pemahaman-pemahaman sebelumnya.¹⁴ Kondisi pemikir kontemporer Indonesia dengan konteks barunya membutuhkan jalinan penengah untuk dapat memediasi persepsi normatif teks guna menghasilkan makna yang baru. Momen ini membutuhkan proses pemahaman, interpretasi, dan aplikasi agar teks mampu mendorong dan menstimulus pembaca untuk memunculkan sikap kritis.¹⁵ Al-Qur'an tidak lagi menjadi teks yang mati, akan tetapi menjadi aktif dengan mendorong pembaca untuk merespons wacana dan isu baru yang relevan dengan kebutuhan konteks.

Penelusuran terhadap hubungan antara para pemikir kontemporer Indonesia dengan al-Qur'an melalui penggunaannya untuk melegitimasi isu-isu aktual menggunakan metode kualitatif dengan sumber data kepustakaan. Penelitian ini menggunakan dua jenis sumber data; sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer berasal dari karya-karya para pemikir kontemporer Islam yang dibatasi pada tiga tokoh; Djohan Effendi, Nurcholis Madjid, dan Abdurrahman Wahid. Pembatasan terhadap tiga tokoh merepresentasikan gagasan-gagasan neo-modernisme.¹⁶ Data primer diambil dari buku karya Nurcholis Madjid (*Islam Agama Kemanusiaan dan Islam Doktrin Dan Peradaban*), karya Abdurrahman Wahid (*Islamku Islam Anda Islam Kita*), dan Karya Djohan Effendi (*Pesan-Pesan Al-Quran Mencoba Mengkritisi Intisari Kitab Suci*). Sedangkan sumber data sekunder dihasilkan dari beragam penelitian yang berkaitan dengan tema dalam penelitian ini. Sebagai perangkat dalam menganalisis data, penelitian ini menggunakan teori resepsi estetik yang dikenalkan oleh Hans Robert Jauss.

¹⁴ Lathifatul Asna and Nasihun Amin, "Hermeneutics of Reception by Hans Robert Jauss: An Alternative Approach Toward Quranic Studies," *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din* 24, no. 2 (2022), <https://doi.org/10.21580/ihya.24.2.13092>.

¹⁵ Hans R. Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, trans. Michael Shaw (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

¹⁶ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 1999).

Hasil dan Pembahasan

Bentuk Penerimaan Pemikir Kontemporer Indonesia terhadap al-Qur'an

Hubungan makna al-Qur'an dengan realitas kontemporer Indonesia termanifestasi dalam penerimaan para pemikiran kontemporer Indonesia dengan bentuk yang beragam. Keragaman bentuk respons dipengaruhi oleh perbedaan harapan makna yang membentuk penilaian dan penafsiran terhadap teks.¹⁷ Pembacaan terhadap al-Qur'an yang dihubungkan dengan isu-isu aktual melibatkan jalinan kompleks dalam struktur diskursif pembaca yang dikuatkan oleh sensitivitas sosial pembaca. Jalinan antara struktur diskursif yang dihasilkan dari pengalaman pembacaan terhadap teks-teks lain berdialektika, pengalaman historis, dan kemampuan abstraksi terhadap teks yang dibaca disebut Iser sebagai komponen yang mempengaruhi tingkat penilaian seseorang.¹⁸ Jalinan ini berhubungan secara kompleks yang mempengaruhi penempatan suatu ayat untuk ditempatkan pada suatu peristiwa sebagai alat legitimasinya sebagai respons pembacaan pemikir kontemporer Islam terhadap al-Qur'an.

Perbedaan model pembacaan untuk menilai kesesuaian makna ayat terhadap isu kebebasan beragama dihadirkan dalam mekanisme yang beragam sebagai bagian dari respons pemaknaan. Data menunjukkan kecenderungan berbeda dalam melihat kebebasan dan kesetaraan dalam memilih agama oleh masyarakat Indonesia yang majemuk. Djohan Effendi memberikan gagasan-gagasan terhadap isu kebebasan beragama dengan melandaskan pada pemahamannya terhadap QS. al-Baqarah [2]: 256 dan QS. al-Kahfi [18]: 29. Ayat ini digambarkan sebagai pernyataan tegas bahwa Allah untuk meniscayakan manusia pada dua kategori, beriman dan tidak beriman (*fa man yakfur bi at-tāghūt wa yu'min bi Allah*). Keniscayaan ini menjadikan pelarangan Effendi terhadap segala bentuk pemaksaan untuk menganut agama tertentu dengan cara apa-pun atau oleh siapa-pun.¹⁹ Larangan pemaksaan terhadap keyakinan agama dikuatkan Effendi dengan menyertakan QS. Yūnus [10]: 99, QS. al-Ghasyīyah [88]: 22, QS. Qāf [50]: 45, QS. ar-Ra'd [13]: 40, dan QS. al-An'am [6]: 107 yang menjelaskan tentang batasan dakwah Nabi Muhammad dalam mengajak manusia untuk beriman. Keberadaan ayat ini, bagi Effendi sebagai dasar bahwa Allah tidak memberikan otoritas kepada Nabi Muhammad untuk melakukan pemaksaan keyakinan, apalagi umatnya ataupun lembaga-lembaga lainnya.²⁰

Persoalan tentang kebebasan masyarakat Indonesia dalam memilih keyakinannya juga diberikan oleh Nurcholis Madjid dengan menggunakan landasan QS. al-Baqarah [2]: 256. Madjid menonjolkan diksi *qad tabayyana rusyd min al-ghay* (telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat) dengan menyebutkan

¹⁷ Hans Robert Jauss, *Question and Answer: Froms of Dialogic Understanding* (Amerika Serikat: University of Minnesota Press, 1989), 203.

¹⁸ Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1974), 226.

¹⁹ Effendi, *Pesan-Pesan Al-Quran Mencoba Mengkritisi Intisari Kitab Suci*, 472-73.

²⁰ Effendi, 475.

bahwa manusia telah dibekali sesuatu yang dapat digunakan untuk mengenali kebaikan dan keburukan, sehingga penentuan keyakinan dipasrahkan kepada mereka. Bukti bahwa Allah tidak menurunkan utusan setelah Nabi Muhammad menjadi argumen faktual untuk mendukung kebebasan dalam memilih keyakinan.²¹ Diksi pelarangan untuk memaksakan agama dalam struktur ayat dianggap Madjid bukan didasarkan pada sikap acuh ataupun keputusan, akan tetapi sebagai pernyataan yang pasti bahwa agama adalah pilihan. Kebebasan yang diberikan Allah untuk memilih keyakinannya sendiri menunjukkan bahwa persoalan agama bukan menjadi pertimbangan untuk menjalin hubungan secara baik. Hal ini didasarkan oleh Madjid melalui pemahamannya atas QS. al-A'rāf [7]: 70.²²

Legitimasi atas kebebasan beragama ditekankan oleh Madjid dengan membawa QS. Yūnus [10]: 99 sebagai legitimasi larangan memaksakan agama kepada orang lain. Al-Baqarah [2]: 256 dan QS. Yūnus [10]: 99 dianggap sebagai perintah untuk tidak memaksa agama kepada orang lain, sehingga perbedaan agama harus diniscayakan untuk membangun masyarakat yang plural. Potensi konflik dianggap sebagai tantangan pluralitas yang harus ditanggapi dengan menerapkan prinsip *fatabiq al-khairāt* (berlomba-lomba pada kebaikan).²³ Jalan menuju kebaikan dapat bervariasi dan tidak tunggal mengikuti satu agama tertentu. Pandangan ini didasarkan pada diksi *subul as-salām* pada QS. al-Mā'idah [5]: 16 yang dimaknai Madjid dengan berbagai jalan. Hal ini menunjukkan makna bahwa perlombaan untuk mencapai jalan kebaikan dapat ditempuh oleh semua agama, karena Tuhan menyediakan berbagai jalan bagi mereka yang sungguh-sungguh mencari rida-Nya (*yahdī bih Allah man ittaba'a riḍwānahu subul as-salām*).²⁴

Narasi kebebasan beragama juga dibangun oleh Abdurrahman Wahid dengan menggunakan legitimasi QS. al-Baqarah [2]: 256 atas klaim suatu negara untuk meresmikan keberadaan agama tertentu. Baginya, pilihan terhadap agama yang terkandung dalam ayat tersebut tidak menyebutkan peranan negara, akan tetapi menyebut kebebasan masyarakat untuk memilih apa yang diyakininya benar. Kebenaran agama yang terimplementasi dari sikap saling menghormati menjadikannya berhak untuk ada, terlepas dari penilaian subjektif para pejabat pemerintahan.²⁵ Makna ayat ini ditegaskan dengan menghadirkan QS. al-Kāfirūn [109]: 256 dengan menekankan bahwa tidak ada lembaga negara yang diberikan otoritas untuk menjamin keunggulan agama tertentu di atas agama yang lain. Penilaian ini diserahkan oleh Tuhan kepada manusia untuk menimbang secara mandiri melalui akal sehatnya, tanpa ada intervensi dari organisasi-organisasi

²¹ Nurcholish Madjid, "Islam Agama Kemanusiaan," in *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan*, ed. Budhy Munawar-Rachman (Jakarta Selatan: Nurcholish Madjid Society, 2019), 1915.

²² Madjid, 2096.

²³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1998), 253–54.

²⁴ Madjid, "Islam Agama Kemanusiaan," 4092.

²⁵ Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 154.

keagamaan. Kegelisahannya terhadap persoalan kenegaraan termanifestasi dalam pemaknaannya atas QS. al-Māidah [3]: 3, *al-yaum akmalu lakum dīnakum* dan QS. al-Baqarah [2]: 208, *udkhulū fi as-silm kāffah* bukan sebagai perintah untuk mendirikan negara Islam. Baginya, ayat-ayat ini merepresentasikan tidak ada batasan dalam menegakkan ajaran agama.²⁶

Kecenderungan ketiga tokoh pemikir kontemporer Indonesia dalam melihat QS. al-Baqarah [2]: 256 memiliki kecenderungan yang identik. Harapan terhadap makna didasarkan pada gambar tekstual ayat yang secara jelas melarang pemaksaan terhadap agama. Penggunaan diksi *lā ikraha fi ad-dīn* (tidak ada paksaan dalam [menganut] agama [Islam]) menuntut cakrawala pembaca mengobjektifkan makna sesuai dengan gambaran yang ditetapkan oleh teks. Kondisi teks yang mengenalkan dirinya dengan bentuk spesifik mengarahkan pembaca untuk menciptakan horizon harapan sesuai dengan objektifikasi yang dikehendaki.²⁷ Penekanan bentuk diksi melalui tangkapan terhadap kata kunci penting ayat menjadi pendorong pembentukan harapan makna yang digunakan untuk melegitimasi keresahan tentang persoalan bangsa (lihat tabel 1.).

Tabel 1. Representasi teks atas nilai objektif

No.	Tokoh	Surah	Kata Kunci	Harapan Makna
1.	Djohan Effendi	QS. al-Baqarah [2]: 256	<i>fa man yakfur bi at-ṭāghūt wa yu'min bi Allah</i>	Keniscayaan perbedaan keyakinan
		QS. al-Kahfi [18]: 29	<i>Faman syā'a falyu'min wa man syā'a falyakfur</i>	
		QS. Yūnus [10]: 99	<i>Afaanta tukrih an-nās</i>	Larangan Nabi memaksa agama
		QS. al-Ghasyīyah [88]: 22	<i>Lasta 'alaihim bi muṣaitir</i>	
2.	Nurcholis Madjid	QS. al-Baqarah [2]: 256	<i>qad tabayyana rusyd min al-ghay</i>	Anugerah akal sehat

Kecenderungan yang berbeda justru diberikan oleh Abdurrahman Wahid dengan menggunakan narasi oposisi (*mafhūm mukhalafah*) yang membenturkan narasi teks dengan realitas yang dihadapi sehingga ekspektasi maknanya ditujukan kepada pemerintah agar tidak mengambil otoritas dalam memaksakan agama (QS. al-Baqarah [2]: 256). Nalar oposisi menjadi perangkat untuk membentuk cakrawala harapan pada teks yang tidak menampilkan dirinya dalam sebuah objek tertentu.²⁸

Bangunan ekspektasi makna yang digunakan oleh para pemikir kontemporer Indonesia dalam penggunaannya terhadap al-Qur'an mencerminkan

²⁶ Wahid, 102-3.

²⁷ Hans Robert Jauss, "Literary History as a Challenge to Literary Theory," in *New Directions in Literary History*, ed. Ralph Cohen (London: Routledge, 2022), 24.

²⁸ Anthony Dunne and Fiona Raby, *Speculative Everything: Design, Fiction, and Social Dreaming* (Massachusetts: MIT Press, 2024), 35.

penggunaan standar-standar yang telah dikenal dalam berinteraksi dengan ayat. Penggunaan model pembacaan tekstualis dengan merujuk pada kata kunci ayat memberikan batasan terhadap kesan subjektif yang sewenang-wenang agar menampilkan persepsi yang terarah yang dipicu oleh komposisi kebahasaannya.²⁹ Gaya oposisi terhadap narasi-narasi tekstualnya juga merupakan respons yang dipicu oleh keberadaan ayat yang tidak menyebut pihak-pihak yang realitasnya memberikan ketentuan dan aturan tentang keharusan dalam beragama. Hal ini merupakan bagian dari rekonstruksi cakrawala harapan yang dihasilkan dari proses interpretasi menyeluruh terhadap komposisi tekstualnya yang digunakan untuk menciptakan masa depan.³⁰ Perluasan konteks dilakukan terhadap makna-makna tekstualnya yang menjadikan ketiga pemikir kontemporer Islam ini dianggap sebagai kelompok yang memiliki pemahaman liberal.³¹

Model Pemaknaan Pemikir Kontemporer Indonesia terhadap al-Qur'an

Proses pembacaan terhadap teks membentuk pola interaksi yang memicu respons pembaca, yang dijelaskan oleh Jauss melalui tiga tahapan utama; pemahaman (*intelligere*), interpretasi (*interpretare*), dan aplikasi (*application*).³² Tahap pertama, pemahaman merupakan kesan awal yang diperoleh pembaca ketika berusaha memahami isi teks. Dalam tahap ini, pembaca menggabungkan pengetahuan dan pengalaman yang telah dimilikinya untuk membentuk dasar pemahaman.³³ Selanjutnya, tahap interpretasi terjadi ketika pembaca mulai memproses makna lebih lanjut, mengubah pemahaman awal menjadi pemahaman yang lebih dalam dan lebih kompleks sesuai dengan konteks dan pemikiran mereka.³⁴ Tahap terakhir adalah aplikasi, di mana hasil dari pemahaman dan interpretasi tersebut diimplementasikan dalam konteks masa kini. Aplikasi ini memungkinkan teks yang awalnya terikat dengan konteks historis tertentu menjadi relevan dan bermakna dalam kehidupan kontemporer.³⁵ Aplikasi bertujuan untuk mentransformasi makna teks dari masa lalu ke dalam kehidupan penafsir saat ini. Ketiga tahapan ini—pemahaman, interpretasi, dan aplikasi—bersinergi dalam

²⁹ Jauss, "Literary History as a Challenge to Literary Theory," 23; Zhaoming Li, "Novel Reading as Aesthetic: The Nesting of Aesthetic Experiences and Reproduction of Aesthetic Perception," *Journal of Aesthetic Education* 56, no. 3 (October 1, 2022): 107–18, <https://doi.org/10.5406/15437809.56.3.06>.

³⁰ José Mapril, "Placing the Future: Onward Migration, Education and Citizenship among Portuguese-Bangladeshi in London," *International Migration* 59, no. 6 (December 20, 2021): 109–27, <https://doi.org/10.1111/imig.12814>; David Parris, *Reception Theory: Philosophical Hermeneutics, Literary Theory, And Biblical Interpretation* (University of Nottingham, 1999), 158.

³¹ Greg Barton menggolongkan tokoh tersebut sebagai tokoh yang mempunyai gagasan Islam liberal di Indonesia. Lihat, Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid*.

³² Hans Robert Jauss, *Towards an Aesthetic of Reception*, ed. Timothy Bathi, *The Modern Language Review*, vol. 80 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 139, <https://doi.org/10.2307/3729294>.

³³ Asna and Amin, "Hermeneutics of Reception by Hans Robert Jauss: An Alternative Approach Toward Quranic Studies," 167.

³⁴ Parris, *Reception Theory: Philosophical Hermeneutics, Literary Theory, And Biblical Interpretation*.

³⁵ Parris.

sebuah proses yang holistik, memastikan teks tidak hanya dipahami tetapi juga dihidupkan kembali melalui pengalaman pembacanya.

Interaksi terhadap al-Qur'an dengan seperangkat pengalaman pembaca memunculkan pemahaman yang dimulai dengan menampilkan kesan pertama terhadap makna ayat. Penerimaan Effendi terhadap kewajaran atas perbedaan keimanan menunjukkan kesannya terhadap makna yang terepresentasi dalam diksi *fa man yakfur bi at-tāghūt wa yu'min bi Allah* pada QS. al-Baqarah [2]: 256 dan *faman syā'a falyu'min wa man syā'a falyakfur* pada QS. al-Kahfi [18]: 29. Kesesuaian pemahaman terhadap makna literal ayat menunjukkan perpaduan antara pengalaman dan pengetahuannya yang membentuk kesan pertama terhadap makna.³⁶ Proses pendalaman terhadap makna tidak dilakukan oleh Effendi yang ditunjukkan dengan pengabaian terhadap hubungan makna ayat dengan perintah perang (QS. al-Baqarah [2]: 244), sehingga mengesankan perang bertujuan untuk memaksa untuk masuk Islam yang dibantah oleh ayat ini.³⁷ Momen interpretasi diabaikan untuk masuk pada tahapan aplikasi yang menjadikan perluasan konteks makna terhadap realitas masyarakat Indonesia.

Proses pemahaman ini dilakukan berbeda oleh Madjid dengan memasukkan proses interpretasi untuk melakukan pendalaman terhadap kesan pertama yang dibentuk. Pembentukan kesan pertama didasarkan pada diksi *lā ikrah fi ad-dīn* (tidak ada paksaan dalam [menganut] agama [Islam]) yang dijelaskan sebagai dalil untuk pelarangan terhadap seseorang dalam memaksakan agamanya ke orang lain.³⁸ Pendalaman terhadap kandungan ayat terepresentasi melalui penggunaan diksi dewasa sebagai kata ganti *ar-rusd*. Ibn 'Asyūr memberikan makna yang sama dengan menyebutnya sebagai *sadād ar-ra'i*.³⁹ Begitu juga, penguatan makna ayat ini dengan menyebutkan QS. Yūnus [10]: 99 yang memiliki hubungan dan tema yang sama menunjukkan Madjid melakukan pendalaman terhadap struktur pemaknaan ayat. Az-Zamakhsharī mengungkapkan hal yang sama tentang hubungan tujuan makna dari QS. al-Baqarah [2]: 256 dengan QS. Yūnus [10]: 99.⁴⁰ Makna ini direlevansikan dengan konteks keberagaman di Indonesia melalui pernyataan tentang penerimaan terhadap pluralitas keberagaman dengan segala bentuk tantangannya. Untuk menghadapi tantangan tersebut, Madjid menyarankan masing-masing pemeluk agama untuk saling berlomba menuju kebaikan dengan jalannya masing-masing.⁴¹

Perbedaan mekanisme dalam melakukan interaksi dengan al-Qur'an dilakukan oleh Abdurrahman Wahid. Wahid cenderung menampilkan

³⁶ Effendi, *Pesan-Pesan Al-Quran Mencoba Mengkritisi Intisari Kitab Suci*.

³⁷ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *At-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*, vol. 3 (Tunisia: al-Dār al-Tunisiyah li Nasyr, 1984), 25.

³⁸ Madjid, "Islam Agama Kemanusiaan," 1915.

³⁹ Ibn 'Āsyūr, *At-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*, vol. 3, 28.

⁴⁰ Maḥmūd bin 'Umar Al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1407), 303.

⁴¹ Madjid, "Islam Agama Kemanusiaan," 4092.

pengalamannya untuk membentuk kesan awal terhadap ayat. Penonjolan terhadap “Ras dan Diskriminasi di Negara ini” yang menjadi judul utama dalam penggunaan QS. al-Baqarah [2]: 256 membuktikan realitas aktual dan pengalaman memainkan peran utama dalam merespons ayat.⁴² Latar belakangnya sebagai orang pesantren meniscayakan bentuk legitimasi atas konteks yang khas dalam narasi-narasi fikih. Pendalaman terhadap ayat didasarkan pada kecenderungan terhadap implikasi makna (*dalālāt al-ma'nā*). Kandungan ayat yang menjelaskan kebebasan setiap manusia untuk memilih agamanya yang dipahami dengan tidak ada bagi negara untuk memilih agama merupakan bagian dari bentuk pemahaman melalui sifat yang bertentangan dengan diksi ayat (*mafhūm mukhālafah*).⁴³ Konsekuensi dari makna ini berdampak pada penolakan Wahid terhadap pembentukan negara Islam.⁴⁴ Persinggungannya dengan gerakan-gerakan pembentukan negara Islam (*khilāfah*) mempengaruhi pembentukan kesan pertama yang berdampak pada perbedaan aktualisasi makna yang mengarah pada institusi.

Interaksi para pemikir kontemporer dengan al-Qur'an yang melibatkan struktur pemahaman awal terhadap struktur linguistik al-Qur'an memberikan kesan model penerimaan ini terbatas pada ayat yang mengandung diksi yang sama dengan pengalaman pembaca. Penggunaan model linguistik ini tampak pada kesesuaian kata kunci dengan problem yang hendak direfleksikan terhadap teks, seolah teks membawa masuk pembaca ke dunianya.⁴⁵ Keberadaan kata kunci menjadi bagian dari efek estetika yang membawa pembaca pada kesan pertama melalui pemahamannya pada rangkaian narasi ayat. Aktualisasi makna tekstual dengan konteks yang mengitari pemikir kontemporer Indonesia membawa makna keluar dari konteks masa lalu menuju konteks baru dengan pola yang persuasif. Model pemaknaan semacam ini tidak dapat disebutkan sebagai bagian dari pemaknaan kontekstual, karena pengambilan makna objektif—makna yang dipahami oleh audiensi pertama—tidak dilakukan. Jauss dalam wawancaranya dengan Segers menyebutkan bahwa resepsi dan efek estetis selalu mengabaikan makna tersembunyi di balik teks untuk masuk pada konvergensi dari struktur linguistiknya. Mekanisme ini dianggapnya membawa seseorang kembali kepada esensi penafsiran.⁴⁶ Hal yang mengesankan para pemikir kontemporer Indonesia dianggap liberal dalam memahami teks adalah pengabaian terhadap signifikansi-signifikansi yang ditetapkan dalam pemaknaan beragam ayat oleh para penafsir terdahulu, sehingga makna tekstual ditempatkan pada konteks baru yang menjadikan konsekuensinya meluas.

⁴² Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita*, 154.

⁴³ Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*, vol. 3 (Beirut: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974), 106.

⁴⁴ Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita*, 14.

⁴⁵ Anthony C. Thiselton, “Reception Theory, H. R. Jauss and the Formative Power of Scripture,” *Scottish Journal of Theology* 65, no. 3 (August 27, 2012): 289–308, <https://doi.org/10.1017/S0036930612000129>.

⁴⁶ Rien T. Segers, Hans Robert Jauss, and Timothy Bahti, “An Interview with Hans Robert Jauss,” *New Literary History* 11, no. 1 (1979): 83, <https://doi.org/10.2307/468872>.

Perluasan konteks terhadap kondisi makna tekstual berkonsekuensi pada realitas makna “dipaksakan” terhadap konteks yang tidak relevan dengan ayat. Pola hermeneutika dikonstruktif diterapkan yang “mengizinkan” penafsir untuk menghasilkan pemaknaan baru melalui model pemahaman yang dianggap sesuai tanpa memerlukan formalisasi pendekatan dan metode.⁴⁷ Al-Qur’an tidak dipahami oleh para pemikir kontemporer Islam dengan mempertimbangkan makna objektif yang menentukan signifikansi fenomenal dinamisnya sebagai alat untuk menciptakan model baru pemaknaan yang sesuai dengan konteks dan zaman yang baru. Kecenderungan untuk membawa makna pada situasi baru yang dituju menjadikan model penerimaan terhadap teks terkesan subjektif⁴⁸ yang bertujuan untuk menempatkan kuasanya untuk memberikan dampak pada perubahan masyarakat.⁴⁹ Perubahan terhadap problem krusial tentang kebebasan dalam beragama di Indonesia membawa perluasan konteks makna kebahasaan dalam kondisi baru yang dianggap memiliki relevansi oleh para pemikir kontemporer Indonesia.

Estetika dan Kesadaran Sosial Pemikir Kontemporer Indonesia: Peletakan Fungsi al-Qur’an dalam Konteks Kontemporer

Pengalaman estetis meniscayakan hubungan fungsional teks sebagai suatu struktur yang memiliki nilai kandungan makna dengan realitas sosial sebagai tempat implementasinya. Jauss secara tegas menyebutkan bahwa pengalaman estetis tidak hanya mendorong subjektivitas yang dinikmati sendiri, namun juga menghasilkan fungsi kognitif yang bernilai secara sosial.⁵⁰ Pembaca menunjukkan keterlibatan aktif dalam produksi makna terhadap teks untuk direalisasikan pada konteks dalam menanggapi beragam isu yang berkembang. Penalaran kritis pembaca terhadap komposisi bentuk teks memberikan stimulus terhadap pembentukan fungsi kognitif sebagai elemen aktif untuk menangkap nilai-nilai yang sesuai dengan kebutuhan konteks. Signifikansi sosial dari objek estetika diukur sesuai dengan kemampuannya untuk mempromosikan kesadaran kritis dan reflektif masa kini dalam diri penerima.⁵¹ Kecenderungan yang tampak jelas dalam pemahaman pemikir kontemporer Indonesia dalam berinteraksi dengan al-Qur’an untuk menjadikan makna teks sebagai bagian dari nalar kritis atas konteks.

Determinasi teks terhadap pembentukan nalar kritis pembaca terhadap realitas aktual termanifestasi dalam upaya kritis mereka dalam isu kebebasan beragama dengan intonasi yang beragam. Nalar kritis yang dimunculkan oleh

⁴⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur’an (Edisi Revisi Dan Perluasan)* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 6.

⁴⁸ Ali Akbar, “Philosophical Hermeneutics and Contemporary Muslim Scholars’ Approaches to Interpreting Scripture,” *Philosophy & Social Criticism* 47, no. 5 (June 22, 2021): 587–614, <https://doi.org/10.1177/0191453720931912>.

⁴⁹ Hassan Hanafi, “Method of Thematic Interpretation of the Qur’an,” in *The Qur’an as Text*, ed. Stefan Wild (Leiden: Brill, 2021), 203, https://doi.org/10.1163/9789004452169_014.

⁵⁰ Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*.

⁵¹ Pauline Johnson, “An Aesthetics of Negativity/An Aesthetics of Reception: Jauss’s Dispute with Adorno,” *New German Critique*, no. 42 (1987): 51, <https://doi.org/10.2307/488256>.

Abdurrahman Wahid terhadap realitas konteks aktual di masanya muncul dari pemahaman terhadap QS. al-Baqarah [2]: 256.

Lā ikrāh fi ad-dīn, qad tabayyan ar-rusyd min al-ghay, faman yakfur bi at-tā'ghūt wa yu'min bi Allah faqad istamsaka bi al-'urwah al-wuṣqā lā infiṣām lahā, wa Allah samī'un 'alīm

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui

Redaksi ayat yang tidak menyinggung wewenang pemerintah dalam mengatur urusan agama memberikan dorongan kepada Wahid untuk merespons intervensi negara dalam memilah dan menentukan agama untuk diakui (resmi) dan tidak diakui (tidak resmi).⁵² Interaksinya terhadap QS. al-Māidah [3]: 3, *al-yaum akmaltu lakum dīnakum wa atmamtu 'alaikum ni'mati wa raḍitu lakum al-islām dīnan* (pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu) digunakan untuk mengkritisi keinginan-keinginan menjadikan Islam sebagai negara.⁵³ Wahid memiliki kecenderungan untuk melakukan upaya kritis terhadap sistem kenegaraan melalui refleksinya terhadap kandungan makna al-Qur'an.

Sikap kritis terhadap kondisi aktual di Indonesia yang muncul dari pembacaan atas al-Qur'an yang dilakukan oleh Madjid mengarah pada kebebasan dalam mengekspresikan ajaran agamanya masing-masing. Narasi kritis Madjid muncul dalam pembacaan terhadap QS. al-Baqarah [2]: 256, *lā ikrāh fi ad-dīn, qad tabayyan ar-rusyd min al-ghay* (tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat) yang direfleksikan terhadap kecenderungan pemaksaan atas agama. Hal yang menarik dari sifat kritis Madjid terhadap konteks melalui penggunaan QS. al-Māidah [3]: 3.

Yahdī bih Allah man ittaba'a riḍwānah subul as-salām wa yukhrijuhum min az-ẓulumāt ilā an-nūr bi iznihi wa yahdihim ilā ṣirāṭ mustaqīm

Dengannya (kitab suci) Allah menunjukkan kepada orang yang mengikuti rida-Nya jalan-jalan keselamatan, mengeluarkannya dari berbagai kegelapan menuju cahaya dengan izin-Nya, dan menunjukkan kepadanya (satu) jalan yang lurus.

Pemaknaan terhadap diksi *subul as-salām* dikontekskan terhadap realitas pengakuan kebenaran agama tertentu. Bagi Madjid, ayat ini mengindikasikan bahwa upaya pencapaian kebenaran dapat dilakukan melalui beragam jalan, tidak tunggal,⁵⁴ sehingga sikap inklusif dalam menjalani hubungan-hubungan sosial tidak terbentur dengan klaim-klaim kebenaran agama tertentu.

⁵² Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita*, 154.

⁵³ Wahid, 102-3.

⁵⁴ Madjid, "Islam Agama Kemanusiaan," 4092.

Klaim kebenaran yang mendorong pemaksaan terhadap ajaran agama tertentu menjadi problem mendasar Djohan Effendi untuk memberikan narasi kritis yang dihasilkan dari proses pembacaan terhadap QS. al-Baqarah [2]: 256 dan QS. al-Kahfi [18]: 29. Dalam konteks QS. al-Kahfi [18]: 29, *Wa qul al-ḥaqq min rabbikum, faman syā'a fa al-yu'min wa man syā'a fa al-yakfur* (katakanlah [Nabi Muhammad], "kebenaran itu datang dari Tuhanmu. Maka, siapa yang menghendaki [beriman], hendaklah dia beriman dan siapa yang menghendaki [kufur], biarlah dia kufur"), Effendi memberikan respons terhadap konteks aktual agar tidak melakukan pemaksaan terhadap agama karena hal tersebut merupakan urusan personal seseorang dengan Tuhannya.⁵⁵ Sedangkan pembacaannya terhadap diksi *afaanta tukrihu an-nās ḥattā yakūnū mu'minīn* dalam QS. Yūnus [10]: 99, *laisat alaihim bi muṣaiṭir* dalam QS. al-Ghasyiyyah [88]: 22, *wa mā anta 'alaihim bi jabbārin* dalam QS. Qāf [50]: 45, *fa innamā 'alaika al-balāgh* dalam QS. ar-Ra'd [13]: 40, dan *wa mā anta 'alaikum bi wakīl* dalam QS. al-An'am [6]: 107 menjadi pendorong untuk merespons pihak-pihak yang menganggap dirinya memiliki otoritas untuk memaksa orang lain mengikuti ajaran agama tertentu.⁵⁶ Keniscayaan bahwa nabi tidak diberikan hak untuk memaksa orang lain memeluk agama Islam mendorong reaksi Effendi untuk mengaitkan realitas-realitas aktual masyarakat Indonesia yang cenderung melakukan pemaksaan terhadap ajaran agama tertentu.

Penerimaan terhadap nilai-nilai objektif al-Qur'an yang dihasilkan dari pemahaman atas makna leksikalnya menuntun para pemikir kontemporer Islam untuk mempertanyakan ulang realitas konteks yang dihadapinya. Para pemikiran kontemporer Indonesia menempatkan al-Qur'an sebagai kitab suci yang mengemban fungsi sosial emansipatoris yang tidak hanya mendorong respons kritis terhadap praktik-praktik sosial, akan tetapi juga memiliki kemampuan untuk menciptakan makna-makna yang mengikat berdasarkan makna objektifnya.⁵⁷ Dalam konteks ini, pembacaan terhadap al-Qur'an dengan melibatkan pengalaman-pengalaman subjektif dapat menciptakan makna baru sekaligus dapat memberikan dampak kekecewaan disebabkan oleh perbedaan antara harapan makna dengan nilai objektif teks. Dua keadaan ini membedakan mekanisme interpretasi tekstualis yang diberikan oleh banyak tokoh penafsiran. Mereka cenderung masuk pada makna objektif al-Qur'an dengan memaksa konteks baru untuk mengikuti konteks asal teks.⁵⁸ Sedangkan para pemikiran kontemporer membatasi makna teks secara literal dengan menarik implementasinya ke dalam struktur konteks baru sebagai konsekuensi dari cakrawala harapan yang dibangun yang menghasilkan analisis kritis atas realitas yang berlangsung pada konteks yang mengitarinya.

Respons kritis yang muncul dalam benak pemikir kontemporer Indonesia mengindikasikan refleksi atas pengalamannya terhadap jalinan-jalinan kebahasaan

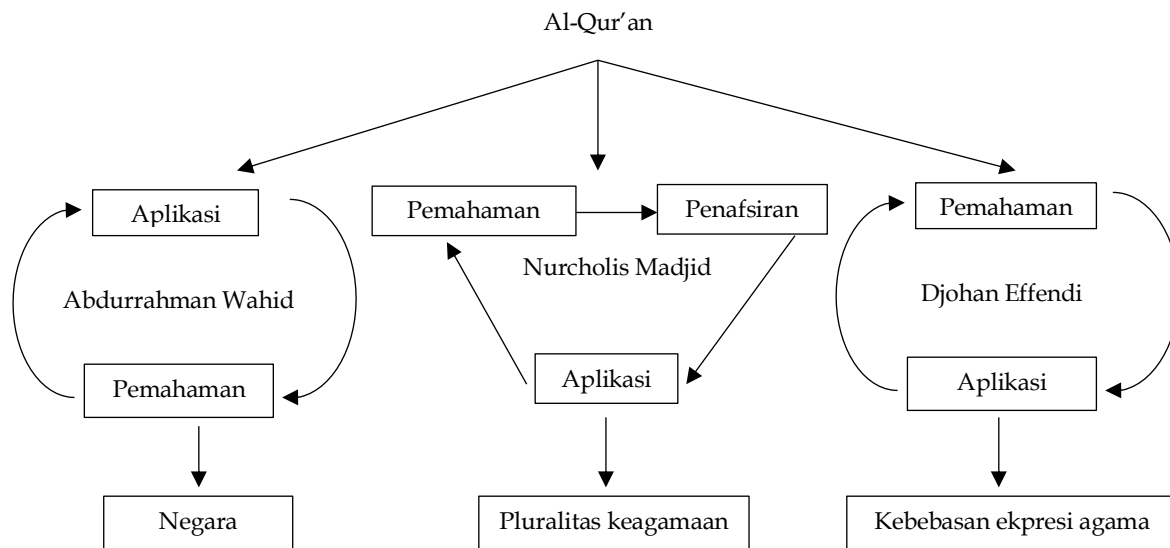
⁵⁵ Effendi, *Pesan-Pesan Al-Quran Mencoba Mengkritisi Intisari Kitab Suci*, 472-73.

⁵⁶ Effendi, 475.

⁵⁷ Jan Váňa, "More than Just a Product: Strengthening Literature in Sociological Analysis," *Sociology Compass* 14, no. 6 (June 4, 2020), <https://doi.org/10.1111/soc4.12789>.

⁵⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Toward a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 3.

teks. Refleksi ini berbeda dengan mekanisme penafsiran al-Qur'an tradisional yang hanya memberikan penekanan terhadap pengungkapan teks terhadap objek-objek yang dipresentasikan melalui sifat kebahasaannya. Model ini menghasilkan makna yang hanya ditunjukkan oleh aspek-aspek linguistiknya tanpa menghasilkan refleksi makna terhadap konteks aktual. Berbeda mekanisme dengan proses yang dilakukan pemikir kontemporer yang membayangkan konteks aktual dalam momen pembacaan yang menjadikan makna al-Qur'an disinergikan langsung terhadap realitas. Model ini menampilkan fungsi kognitifnya untuk merespons isu-isu aktual yang digelisahkan dengan cakupan yang beragam (lihat gambar 1.).



Sumber: Hasil olahan data

Gambar 1. Model Pengalaman Estetis Pemikir Kontemporer

Wahid yang aktif dalam isu-isu kenegaraan cenderung memunculkan respons makna dengan isu-isu yang berhubungan dengan negara dan agama.⁵⁹ Kegelisahan Effendi tampak berhubungan dengan eksistensi kelompok-kelompok minoritas agama sehingga refleksi terhadap ayat berkaitan dengan pembelaan atas kesempatan yang sama dalam ekspresi keagamaan.⁶⁰ Sedangkan Madjid yang dikenal sebagai sosok pembaharu yang menghendaki pengenalan universalitas ajaran Islam, sehingga persinggungannya dengan pluralitas lebih dominan.⁶¹ Perbedaan refleksi konteks yang muncul dari proses pembacaan terhadap al-Qur'an menunjukkan perbedaan pengalaman estetis para pemikir kontemporer yang ditentukan oleh pengalaman-pengalaman hidupnya.

⁵⁹ Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 331.

⁶⁰ Barton, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid*, 178.

⁶¹ Madjid, "Islam Agama Kemanusiaan," 36.

Kesimpulan

Kecenderungan pemikir kontemporer dalam memahami al-Qur'an yang selama ini dianggap subjektif dan arbitrer tidak ditemukan dalam penelitian ini. Penelitian ini justru menemukan determinasi teks-teks al-Qur'an memberikan kontribusi terhadap pembentukan nalar kritis pemikir kontemporer sebagai pembaca dalam melihat realitas aktual masyarakat Indonesia. Makna objektif al-Qur'an digunakan untuk mengkritisi realitas keberagamaan Indonesia yang memiliki kecenderungan pemaksaan dan membenaran terhadap ajaran agama tertentu. Anggapan pemahaman terhadap agama yang liberal yang dituduhkan kepada para pemikir kontemporer Indonesia disebabkan kecenderungannya untuk melewati mekanisme interpretasi sehingga makna historis ayat tidak dijadikan dasar pada penerapannya di masa kontemporer. Makna tekstual hanya diperluas konteksnya untuk relevan dengan konteks baru yang dihadapi oleh mereka. Hal ini yang membedakan mekanisme pemaknaannya dengan mekanisme kontekstual. Kecenderungan penerimaan terhadap al-Qur'an semacam ini menjadikan posisi para pemikiran kontemporer Indonesia terletak di antara kalangan tekstualis murni yang berupaya memasukkan konteks kekinian ke masa Nabi dan tafsir kontekstual yang menarik signifikansi historis untuk menciptakan makna baru yang relevan dengan konteks kekinian.

Model pembacaan yang menggunakan teori resepsi yang menghasilkan kecenderungan para pemikir kontemporer Indonesia dalam merespons isu-isu aktual menunjukkan model baru dalam hubungan pembaca terhadap teks. Model pembacaan yang disebutkan Jauss melalui tiga tahapan tidak sepenuhnya dapat diterapkan. Model pemahaman dan aplikasi justru lebih dominan dengan pengabaian terhadap pencarian signifikansi dalam momen interpretasi. Begitu juga tentang hubungan sirkuler atas tahapan ini tidak dapat diterapkan, karena cakrawala harapan pembaca menentukan model hubungan ini sehingga dimungkinkan pembacaan tidak berlangsung secara berurutan. Meskipun demikian, penelitian ini hanya membatasi penggunaan ayat-ayat al-Qur'an hanya pada pembentukan narasi kebebasan beragama dengan pengambilan sampel pada tiga tokoh. Model penggunaan al-Qur'an pada tema lain dibutuhkan untuk dikaji kembali untuk memberikan validasi terhadap hasil penelitian ini.

Daftar Rujukan

- Agus Sunaryo. "Teologi Inklusif Nurcholis Madjid Dan Pengaruhnya Terhadap Fikih Lintas Agama Di Indonesia." *Al-Manahij* 6, no. 4 (2012).
- Akbar, Ali. "Philosophical Hermeneutics and Contemporary Muslim Scholars' Approaches to Interpreting Scripture." *Philosophy & Social Criticism* 47, no. 5 (June 22, 2021): 587-614. <https://doi.org/10.1177/0191453720931912>.
- Akbar, Faris Maulana. "Tafsir Tematik-Sosial (Studi Atas Ensiklopedi Al-Qur'an Dan Paradigma Al- Qur'an Karya M. Dawam Rahardjo)." Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.

- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*. Beirut: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd bin 'Umar. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl*. Bairūt: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1407.
- Alvia, Lisna. "Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid Dan Pengaruhnya Terhadap Politik Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) Setelah Era Reformasi 1998-2009." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015.
- Armeyanto, Harda, and Adib Fattah Suntoro. "Konsep Kalimat Sawa' Dalam Hubungan Antaragama: Analisis Komparatif Pandangan Hamka Dan Nurcholish Madjid." *Al-Misykah: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (January 1, 2022): 199–223. <https://doi.org/10.19109/al-misykah.v3i2.15073>.
- Asna, Lathifatul, and Nasihun Amin. "Hermeneutics of Reception by Hans Robert Jauss: An Alternative Approach Toward Quranic Studies." *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din* 24, no. 2 (2022). <https://doi.org/10.21580/ihya.24.2.13092>.
- Barton, Greg. *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- — —. *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia; Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara, Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 1999.
- Dunne, Anthony, and Fiona Raby. *Speculative Everything: Design, Fiction, and Social Dreaming*. Massachusetts: MIT Press, 2024.
- Effendi, Djohan. *Pesan-Pesan Al-Quran Mencoba Mengkritisi Intisari Kitab Suci*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2012.
- Faizin, Hamam, and Arsyad Sobby Kesuma. "Pemikiran Tafsir Djohan Effendi." *Kalam* 11, no. 2 (2017). <https://doi.org/10.24042/klm.v11i2.1360>.
- Hanafi, Hassan. "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an." In *The Qur'an as Text*, edited by Stefan Wild, 195–211. Leiden: Brill, 2021. https://doi.org/10.1163/9789004452169_014.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *At-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tunisiyah li Nasyr, 1984.
- Iser, Wolfgang. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1974.
- Islami, Wildah Nurul. "Model Tafsir Kontekstual Abdurrahman Wahid: Telaah Ayat-Ayat Al-Qur'an Tentang Konsep Moderasi Beragama." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 6, no. 2 (2021): 282. <https://doi.org/10.24090/maghza.v6i2.5041>.
- Jauss, Hans R. *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Translated by Michael Shaw. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Jauss, Hans Robert. "Literary History as a Challenge to Literary Theory." In *New Directions in Literary History*, edited by Ralph Cohen. London: Routledge, 2022.
- — —. *Question and Answer: Froms of Dialogic Understanding*. Amerika Serikat:

- University of Minnesota Press, 1989.
- — —. *Towards an Aesthetic of Reception*. Edited by Timothi Bathi. *The Modern Language Review*. Vol. 80. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. <https://doi.org/10.2307/3729294>.
- Johnson, Pauline. "An Aesthetics of Negativity/ An Aesthetics of Reception: Jauss's Dispute with Adorno." *New German Critique*, no. 42 (1987): 51. <https://doi.org/10.2307/488256>.
- Latifah, Umi. "Studi Pemikiran Etika Bisnis M. Dawam Rahardjo." IAIN Ponorogo, 2021.
- Li, Zhaoming. "Novel Reading as Aesthetic: The Nesting of Aesthetic Experiences and Reproduction of Aesthetic Perception." *Journal of Aesthetic Education* 56, no. 3 (October 1, 2022): 107–18. <https://doi.org/10.5406/15437809.56.3.06>.
- Madjid, Nurcholish. "Islam Agama Kemanusiaan." In *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan*, edited by Budhy Munawar-Rachman. Jakarta Selatan: Nurcholish Madjid Society, 2019.
- — —. *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Mapril, José. "Placing the Future: Onward Migration, Education and Citizenship among Portuguese-Bangladeshi in London." *International Migration* 59, no. 6 (December 20, 2021): 109–27. <https://doi.org/10.1111/imig.12814>.
- Moko, Catur Widiat. "Pluralisme Agama Menurut Nurcholis Madjid (1939-2005) Dalam Konteks Keindonesiaan." *Medina-Te : Jurnal Studi Islam* 13, no. 1 (2017). <https://doi.org/10.19109/medinate.v13i1.1542>.
- Munir, Muhammad, and Ahmad Muqaffi. "Dakwah Harmoni Sebagai Solusi Problem Agama Dan Modernisme Perspektif Djohan Effendi." *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 2, no. 1 (2020): 1–15. <https://doi.org/10.32939/ishlah.v2i1.7>.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Naim, Ngainun. "Islam Dan Pancasila: Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid." *Epistémé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 10, no. 2 (2015). <https://doi.org/10.21274/epis.2015.10.2.435-456>.
- Nur, Ma'mun Efendi. "Dakwah Sosial Ekonomi Dalam Pandangan Dawam Rahardjo." *Jurnal Ilmu Dakwah* 37, no. 1 (2018). <https://doi.org/10.21580/jid.v37.1.2597>.
- Parris, David. *Reception Theory: Philosophical Hermeneutics, Literary Theory, And Biblical Interpretation*. University of Nottingham, 1999.
- Rohmah, Umi Nuriyatur. "Tafsir Surah Al-Fatihah (Telaah Atas Pesan-Pesan Al-Qur'an: Moncoba Mengerti Intisari Kitab Suci Karya Djohan Effendi)." *Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist* 1, no. 2 (2018): 211–38.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Quran: Toward a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Segers, Rien T., Hans Robert Jauss, and Timothy Bahti. "An Interview with Hans Robert Jauss." *New Literary History* 11, no. 1 (1979): 83.

- <https://doi.org/10.2307/468872>.
- Sugiyono, D. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Penerbit Alfabeta, 2013.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi Dan Perluasan)*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Thiselton, Anthony C. "Reception Theory, H. R. Jauss and the Formative Power of Scripture." *Scottish Journal of Theology* 65, no. 3 (August 27, 2012): 289–308. <https://doi.org/10.1017/S0036930612000129>.
- Váňa, Jan. "More than Just a Product: Strengthening Literature in Sociological Analysis." *Sociology Compass* 14, no. 6 (June 4, 2020). <https://doi.org/10.1111/soc4.12789>.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku Islam Anda Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Zuhdi, M. Nurdin, and Sahiron Syamsuddin. "The Contemporary Qur'anic Exegesis: Tracking Trends in The Interpretation of The Qur'an in Indonesia 2000-2010." *JAWI* 1, no. 1 (2019): 1–48. <https://doi.org/10.24042/JW.V1I1.2840>.