

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan

M. Nurdin Zuhdi

Dosen Ma'had 'Aly Wahid Hasyim dan Mahasiswa Program Doktor PPs
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: zuhdi_ibu@yahoo.co.id

Abstrac

Religion should be a source of inspiration for the completion of any problems that exist in society. Religion has a very important part in the resolution of current issues that developed in the middle of the race. Here, the Qur'an and the Sunnah as the primary sources of Islam should be a solution to the existing problem. So, how is that al-Qur'an and Sunnah can be a solution for Muslims in facing the current issues? Al-Qur'an and Sunnah should be understood in its context returned in the current era. Interpretation methodology should also experiencing growth. In addition to using the existing methodology konvensional, Indonesia exegetes should be dare to involves contemporary methodologies such as hermeneutics and set humanities others. With the new methodology and adequate regardless of existing methodologies while remaining grounded in the original text, expected actual issues that develop can be resolved.

Kata Kunci: Tipologi Tafsir, Hermeneutik al-Qur'an, Isu-Isu Aktual,
Budaya Lokal Keindonesiaan.

A. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah *shalih li kulli zaman wa makan*. Pernyataan ini bukan hanya diakui oleh para ulama tafsir klasik, namun juga diakui oleh para ulama tafsir kontemporer. Hal inilah yang kemudian menjadikan diskursus seputar penafsiran al-Qur'an tidak pernah

mengenal kata usai. Hal tersebut telah terbukti bahwa selama ini, al-Qur'an telah dikaji dengan beragam metode dan diajarkan dengan aneka cara.¹ Namun ibarat samudera yang luas dan dalam, al-Qur'an tidak akan pernah mengalami kekeringan walaupun telah, sedang dan akan terus di kaji dari berbagai segi dan metodologi. Geliat diskursus studi al-Qur'an ini bukan hanya terjadi di dunia Islam semata, namun juga mengundang perhatian di dunia Barat.²

Tuntutan agar al-Qur'an dapat berperan dan berfungsi dengan baik sebagai pedoman dan petunjuk hidup untuk umat manusia, terutama di zaman kontemporer ini tidak akan pernah berhenti. Oleh sebab itu, tidaklah cukup jika al-Qur'an hanya dibaca sebagai rutinitas belaka dalam kehidupan

¹Ayatullah Sayyid Kamal Faghih Imani, *Nur al-Qur'an: An Enlightening Commentary Into The Ligh Of The Holy Qur'an* (Iran: Imam Ali Public Library, 1998), hlm. 16.

²Lihat, Fazlur Rahman, "Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors," *Journal of Religion*, Vol. 64, 1984, hlm. 73. Sejak seperempat terakhir abad kedua puluh, kajian-kajian terhadap kitab suci al-Qur'an ini menunjukkan intensitas yang cukup meningkat. Tidak kurang bermunculan tokoh-tokoh kontemporer dalam studi al-Qur'an ini seperti Fazlur Rahman dengan hermeneutika *double movement*. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), Mohammad Arkoun dengan hermeneutika-abtropologi nalar Islam. Lihat, Mohammed Arkoun, *Tarikhyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami* (Beirut: Markaz Al-Anma', 1977), Nasr Hamid Abu Zaid dengan pemikirannya dalam bidang hermeneutika sastra kritis. Salah satu karyanya adalah *Mafhum al-Naṣṣ: Dirāsāt fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Lihat, Nasr Hamid Abū Zayd, *Mafhum al-Naṣṣ: Dirāsāt fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: al-Hay'ah al-Mis'riyah, 1993), Hassan Hanafi dengan pemikirannya tentang hermeneutika fenomenologi-pembebasan. Salah satu karyanya adalah *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*. Lihat Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab* (Kairo: Dar Al-Fanniyyah, 1991), Farid Esack dengan hermeneutika pembebasannya. Lihat, Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), Amina Wadud dengan hermeneutika gendernya. Lihat, Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992), Fatima Mernissi juga hermeneutika gendernya. Lihat, Fatima Mernissi, *al-Shulthanat al-Munsiyyat: Nisa Ra'isat Dawlah fi al-Islam*, terj. Abd al-Hadi Abbas dan Jamill Mu'alla, (Damsyiq: Dar al-Hasad wa al-Tauzi, 1994), Muhammad Shahrur dengan pemikiran hermeneutika strukturalisme linguistik. Lihat, Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: Dar al-Ahali, 1990), dan lain-lain. Kajian-kajian terhadap kitab suci al-Qur'an ini pun menunjukkan intensitas yang cukup meningkat dikalangan para orientalis seperti, Abraham Geiger dengan karyanya "What did Muhammad Borrow From Judaism?," dalam *The Origin of Koran*, Ibn Warraq (ed.) (New York: Prometheus Books, 1998), Arthur Jeffery dengan karyanya "Material for the History of the Text of the Koran," dalam *The Origin of Koran*, Ibn Warraq (ed.) (New York: Prometheus Books, 1998), John Wansbrough dengan karyanya, *Qur'anic Studies: Source and Methods of Skriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), Andrew Rippin dengan karyanya "Interpreting the Bible through the Qur'an," dalam G.R. Hawting and Abdul Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur'an* (London and New York: Routledge, 1993), dan lain-lain.

sehari-hari tanpa memahami maksud, mengungkap isi serta mengetahui prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya.³ Pemeliharaan terhadap al-Qur'an dan menjadikannya menyentuh realitas kehidupan adalah sudah menjadi suatu keniscayaan. Salah satu bentuknya adalah dengan selalu berusaha untuk memfungsikannya dalam kehidupan kontemporer ini, yakni dengan memberinya interpretasi yang sesuai dengan keadaan masyarakat setempat.⁴

Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia tentu memberikan andil yang besar terhadap perkembangan studi Islam, termasuk dalam studi al-Qur'an. Dalam studi al-Qur'an Indonesia banyak melahirkan karya-karya dalam tafsir al-Qur'an. Lahirnya suatu tafsir dengan beragamnya metodologi dan coraknya mengindikasikan betapa setiap karya tafsir memiliki karakteristik yang berbeda-beda. Akhir-akhir inipun hermeneutika menjadi tren baru sebagai metodologi dan corak penafsiran kontemporer, termasuk di Indonesia. Lalu, bagaimanakah ide dasar hermeneutika ini kemudian bisa melahirkan tipologi tafsir yang berbeda-beda? Model tipologi sepeperiti apakah yang tepat dan baik sebagai solusi dalam menjawab tantangan zaman? Artikel ini dimaksudkan untuk melakukan 'kritisme' untuk kemudian mencari sintesa kreatif terhadap metodologi dan tipologi yang ada pada karya tafsir al-Qur'an. Hasil sintesa tersebut diharapkan dapat menjadi *contribution to knowledge* dalam studi tafsir al-Qur'an di era kontemporer ini, khususnya di Indonesia. Untuk selanjutnya dirumuskan sebuah metodologi dan tipologi tafsir yang lebih dialektis, kritis, reformatif, dan transformatif, sehingga produk penafsiran tersebut mampu menjawab tantangan dan problematika kontemporer yang dihadapi umat manusia.

B. Tipologi Tafsir al-Qur'an

Dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer, wacana hermeneutika sebagai salah satu solusi atas kebuntuan metodologi Islam seolah menjadi

³Muhammad Shahrur pun mengakui, bahwa di zaman kontemporer ini, al-Qur'an perlu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan zaman kontemporer yang dihadapi umat manusia. Lihat, Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, hlm. 33.

⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 88.

sesuatu yang niscaya. Para pemikir Islam kontemporer seperti Arkoun,⁵ Nasr Abu Zayd,⁶ Hassan Hanafi,⁷ Amina Wadud-Muhsin,⁸ Fatima Mernissi,⁹ Muhammad Shahrur,¹⁰ dan tokoh-tokoh lainnya pun senantiasa menyinggung pentingnya metode ini.¹¹

Yang menjadi asumsi dasar dari para pendukung hermeneutika adalah bahwa pemahaman dengan menggunakan metodologi konvensional terhadap sumber dan ajaran Islam kurang relevan untuk konteks sekarang, karenanya perlu dibantu dengan metodologi pemahaman kontemporer, salah satunya seperti hermeneutika. Namun demikian persoalannya adalah, mungkinkah hermeneutika yang selama ini dianggap bukan ‘produk Islam’ ini dapat membantu metodologi konvensional, dalam memahami sumber teks ajaran Islam, dalam hal ini adalah al-Qur’an?

Ide dasar hermeneutika al-Qur’an kontemporer ini pada akhirnya memunculkan apa yang disebut dengan tipologi pemikiran tafsir. Jika dilihat dari segi tipologi pembacaan pada masa kontemporer ini, para sarjana-sarjana Muslim, khususnya para pemerhati terhadap studi al-Qur’an menurut Sahiron Syamsuddin terbagi ke dalam tiga kelompok, yaitu pandangan

⁵Lihat, Mohammed Arkoun, *Tarikhiyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami* (Beirut: Markaz Al-Anma’, 1977).

⁶Lihat, Nasr Hamid Abū Zayd, *Maḥmū al-Naṣṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: al-Hay’ah al-Misriyah, 1993).

⁷Lihat, Hassan Hanafi, *Muqaddimah fī ‘Ilm Al-Istighrab* (Kairo: Dar Al-Fanniyah, 1991).

⁸Lihat, Amina Wadud-Muhsin, *Qur’an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992)

⁹Lihat, Fatima Mernissi, *al-Shulthanat al-Munsiyyat: Nisa Ra’isat Dawlah fial-Islam*, terj. Abd Al-Hadi Abbas dan Jamill Mu’alla (Damsyiq: Dar al-Hasad wa al-Tauzi, 1994)

¹⁰Lihat, Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’asirah* (Damaskus: Dar al-Ahali, 1990).

¹¹Diantara tokoh-tokoh lainnya yang menawarkan pembaharuan metodologi dalam Islam tersebut diantaranya adalah: Mahmud Syaltut, *Islam Aqidah wa Syari’ah* (Mesir: Dar al-Qalam, tt.); Yusuf al-Qardlawi, *al-Ijtihad fi al-Syari’ah al-Islamiyah Ma’a Nazarat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu’asir* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.); Ali Syari’ati, *On The Sociology of Islam* terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979); Mahmud Muhammad Taha dan Abdullahi Ahmed an-Na’im dalam *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Na’im, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987) dan *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); Farid Esack, *Qur’an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997).

quasi-obyektivis tradisional, pandangan *subyektivis* dan pandangan *quasi-obyektivis modernis*.¹²

1) Tipologi *Quasi-Obyektivis Tradisional*

Adapun yang dimaksud dengan pandangan *quasi-obyektivis tradisional*, yaitu suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal.¹³ Singkatnya adalah ajaran-ajaran al-Qur'an harus dipahami secara tekstual seperti yang tertera di dalam teks ayat tersebut dan yang sesuai dengan kondisi di zaman ayat tersebut diturunkan.

Sahiron mencontohkan yang mengikuti pandangan ini seperti kelompok Ikhwanul Muslimin di Mesir dan beberapa kaum salafi yang ada di beberapa negara Islam. Memang benar kelompok ini ketika menafsirkan al-Qur'an metode yang digunakan dibantu dengan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir yang telah mapan, seperti ilmu asbab al-nuzul, nasikh dan mansukh, munasabah, muhkam dan mutashabih dan lain sebagainya, namun mereka mengabaikan kontekstualisasi ayat. Sehingga hasil dari penafsiran kelompok ini terkesan tekstual. Karena ilmu-ilmu bantu kontemporer lainnya diabaikan. Dengan metode yang ada mereka berharap makna obyektif di balik ayat yang ditafsirkan mampu terungkap dengan baik. Ciri utama yang mudah dikenali dari model penafsiran kelompok ini adalah penafsiran yang tekstualis (literal).

Tipologi *quasi-obyektivis tradisional* ini hemat penulis perlu dikembangkan lagi menjadi dua bagian, yaitu: *obyektivis tradisional* dan *obyektivis revivalis*.

a) Tipologi Obyektifis Tradisional

Pertama, obyektifis tradisional adalah suatu pandangan bahwa pemahaman al-Qur'an haruslah sesuai dan sama dengan bunyi teksnya. Ciri utama dari tipologi ini adalah suatu penafsiran yang tekstual dan hanya berkuat pada wilayah kebahasaan semata dan kurang memperhatikan pesan

¹²Lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 73-76; Sahiron Syamsuddin, *Muhammad Šahrurs Koranhermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren* (Otto-Friedrich Universitat Barberg, 2006), hlm. 40-66.

¹³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm.73.

moral dibalik ayat yang ditafsirkannya. Sehingga hasil dari penafsiran tipologi ini hanya memperdebatkan wilayah gramatikal kebahasaan semata. Maka tidak heran jika produk penafsirannya tidak bisa berkembang dan produk penafsirannya tidak bisa memecahkan problem kekinian. Contohnya adalah kitab-kitab tafsir klasik seperti *Tafsir Jalalain*. Di Indonesia sendiri pada kisaran tahun 2000-an masih banyak karya tafsir dengan tipologi ini yang bermunculan, diantaranya adalah *Tafsir Ibadah*,¹⁴ *Tafsir Ayat Ahkam*,¹⁵ *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*,¹⁶ *Tafsir Al-Qur'an Juz 30*,¹⁷ *Tafsir al-Hidayah: Ayt-ayat Akidah Jilid I dan II*,¹⁸ *Qur'an al-Karim, Bayani: Memahami Makna Al-Qur'an*,¹⁹ *Tafsir Surah al-Fatihah*,²⁰ *Tafsir Maudhu'i al-Muntaha Jilid I*,²¹ *Tafsir Ayat-ayat Haji: Menuju Baitullah Berbekal Al-Qur'an*,²² dan yang lainnya. Hanya satu karya tafsir yang tergolong tipologi *obyektifis revivalis* yaitu *Tafsir al-Wa'ie*.²³

Ciri dari pandangan tipologi obyektifis tradisional ini adalah produk penafsiran yang tekstual (literal). Pembahasannya sering hanya berkutat pada wilayah gramatikal kebahasaan semata. Dan kebanyakan pembahasan semacam ini dilakukan secara konsisten setiap ayat dalam surah-surah yang dikajinya. Karya-karya tafsir tersebut sangat memperhatikan arti kosakata atau ungkapan al-Qur'an dengan merujuk pada tata bahasa yang sering digunakan oleh para ulama ahli, memperhatikan bagaimana kosakata itu

¹⁴Abd Khaliq Hasan, *Tafsir Ibadah*, (Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2008).

¹⁵ Luthfi Hadi Aminuddin, *Tafsir Ayat Ahkam*, (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2008).

¹⁶H. E. Syibli Syarjaya, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008).

¹⁷H. Zaini Dahlan, *Tafsir al-Qur'an Juz 30* (Yogyakarta: Masjid Baitul Qahhar dan LAZIS UII, 2007).

¹⁸ Sa'ad Abdul Wahid, *Tafsir al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah Jilid II* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003).

¹⁹Ahmad Mudjab, *Qur'an al-Karim, Bayani: Memahami Makna al-Qur'an* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002).

²⁰A. Rofiq Zainul Mun'im, *Tafsir Surah al-Fatihah* (Yogyakarta: Forstudia, 2004).

²¹Tim Sembilan, *Tafsir Maudhu'i Al-Muntaha Jilid I*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004).

²²Muchtar Adam, *Tafsir Ayat-ayat Haji: Menuju Baitullah Berbekal al-Qur'an*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2005).

²³Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie* (Jakarta: Wadi Press, 2010). Lihat juga penelitian penulis dalam, M. Nurdin Zuhdi, "Tipologi Tafsir al-Qur'an Mazhab Indonesia" *Tesis PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2012, hlm. 184.

digunakan al-Qur'an, dan memahami arti ayat atas dasar digunakannya kata tersebut oleh al-Qur'an.

Model tipologi penafsiran ini memiliki kelebihan karena cukup lengkap dan jelas dalam mengungkap seputar kebahasaan. Namun disisi lain model tipologi penafsiran seperti ini memiliki kelemahan, karena makna universal dibalik ayatnya terabaikan. Produk penafsirannya tidak bisa diharapkan akan mampu menjawab problematika kekinian yang tengah berkembang. Karena produk penafsiran seperti ini tidak mampu mengungkap makna universal yang ada di balik ayat yang ditafsirkan. Lebih tegasnya adalah bahwa model penafsiran seperti ini tidak memperhatikan kontekstualitas ayat yang ditafsirkan, yakni yang diperhatikan hanyalah wilayah tekstualitasnya semata. Bagaimana bisa menjawab jika hanya sibuk berdebat pada wilayah yang semestinya sudah selesai untuk diperdebatkan. Padahal ada wilayah lain yang jelas-jelas perlu untuk dikemukakan, yaitu makna universal ayat tersebut. Karena dengan melihat makna universal dari sebuah ayat akan ditemukan makna sejati yang sebenarnya terkandung dibalik suatu ayat. Dengan demikian akan ditemukan sebuah penafsiran yang akan mampu menjawab problem kekinian. Hal tersebut masih mencerminkan bahwa penafsiran tersebut belum mampu menyentuh wilayah-wilayah yang semestinya membutuhkan penyelesaian. Dalam arti bahwa tipologi penafsiran semacam ini seharusnya sudah berubah, agar karya-karya tafsir semacam ini tidak hanya sebatas pajangan atau koleksi kitab tafsir semata tanpa mampu memberikan solusi dan kemaslahatan bagi umat manusia.

b) Tipologi Obyektifis Revivalis

Tipologi *obyektifis revivalis* yaitu suatu pemahaman terhadap al-Qur'an yang murni. Dalam arti pemahaman terhadap al-Qur'an yang murni yang mereka maksudkan adalah pemahaman al-Qur'an yang kembali kepada karakter ideologis yang statis, ahistoris, sangat eksklusif, tekstualis dan bias patriarkis. Menurut kelompok ini al-Qur'an pada era sekarang haruslah dipahami sesuai dengan zaman dimana al-Qur'an tersebut diturunkan tanpa mepedulikan konteksnya pada era sekarang. Tipologi ini secara keseluruhan menganut paham "salafisme radikal", yakni berorientasi pada penciptaan kembali masyarakat salaf. Maksud dari menciptakan masyarakat yang salaf adalah bagaimana menciptakan kembali generasi Nabi Muhammad dan para Sahabat di era kontemporer ini. Bagi mereka, Islam pada masa kaum salaf inilah yang merupakan Islam paling sempurna, masih

murni dan bersih dari berbagai tambahan atau campuran (*bid'ah*) yang dipandang mengotori Islam.²⁴

Adapun contoh karya tafsir dengan tipologi *obyektifis revivalis* adalah *Tafsir al-Wa'ie*.²⁵ Karya Tafsir ini merupakan produk dari kalangan Hizbut Tahrir Indonesia. Ciri dari tafsir tipologi obyektifis revivalis ini, selain produk tafsirnya yang tekstual, juga penafsirannya tampak begitu ideologis dan tampak begitu keras dalam penafsirannya terutama ketika memahami ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum dan jihad (*syari'at*). Karena kelompok ini begitu sangat mendukung dalam penegakkan syariat Islam dan juga terhadap jihad dalam pengertian tekstual. Maka tidak heran jika yang terjadi justru sebaliknya, sebuah problem baru ketika jihad dimaknai secara tekstual. Isu-isu kewajiban mendirikan negara khilafah dan penegakan syariat Islam begitu gencar disusung oleh kelompok revivalis ini.

Misalnya, ketika menafsirkan surat al-Maidah: 49 terlihat sekali bahwa begitu "kaku". Menurut kelompok ini tema global surat ayat ini seputar penerapan syari'ah. Dan syari'ah di sini menurut kelompok ini wajib diterapkan secara total. Tidak boleh ada sebagian yang boleh ditinggalkan atau diabaikan.²⁶ Dan ketentuan ini menurut kelompok ini adalah harus dijalankan kaum muslim secara konsisten, tanpa memandang apakah disetujui kaum kafir atau tidak.²⁷ Juga ketika menafsirkan Surat al-Baqarah: 30. Menurut kelompok ini pengertian khilafah ini adalah khilafah yang wajib diangkat dengan jalan baiat. Sehingga menurut kelompok ini, dengan adanya khilafah kewajiban adanya baiat dipundak setiap muslim dapat diwujudkan. Sebaliknya, jika tidak ada khilafah, baiat yang diwajibkan itu tidak ada dipundak setiap kaum muslim.²⁸ Dibawah ini penulis kutipkan penafsiran mereka tentang pentingnya mendirikan khilafah:

"Jika realita hukum Islam ini dihubungkan dengan kedudukan manusia sebagai khalifah di bumi, maka dapat dinyatakan: kedudukan umat Rasulullah saw hanya bisa menjadi *khalifah* (dalam pengertian QS. Al-Baqarah [2]: 30) secara sempurna jika kehidupannya di bawah naungan khilafah yang dipimpin

²⁴ M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005), hlm. xi.

²⁵ Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie* (Jakarta: Wadi Press, 2010).

²⁶ Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie* (Jakarta: Wadi Press, 2010), hlm. 245.

²⁷ Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, hlm. 245.

²⁸ Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, hlm. 9.

seorang *khalifah* (dalam pengertian syara', yakni: orang yang mewakili umat untuk menjalankan pemerintahan, kekuasaan, dan penerapan hukum-hukum syari'ah.). Sebab, hanya ketika ada khalifah seluruh hukum-hukum Allah Swt bisa dilaksanakan secara total."²⁹

Pemahaman seperti tersebut di atas merupakan contoh salah satu penafsiran yang benar-benar mendukung berdirinya negara Islam yang dipimpin oleh seorang khalifah sebagaimana yang ada di jaman Rasulullah saw. Itulah suatu gambaran ide sebuah penafsiran kaum reivalis yang mengajak kembali umat Islam sebagaimana umat Islam yang ada dan sama pada zaman 1400 tahun lebih yang lalu. Padahal jika dilihat kondisi sosial, budaya, politik dan kulturalnya jauh sangat berbeda dengan era sekarang, terutama di Indonesia. Tentunya produk penafsiran seperti ini perlu untuk ditilik kembali, sesuai dengan kondisi masyarakat di mana ayat tersebut dipahami. Jika ada "pemaksaan makna" dikhawatirkan bukan solusi yang didapat, justru sebaliknya sebuah problem baru yang justru menimbulkan keresahan bagi umat. Bagaimana tidak, masalah pemahaman ayat-ayat tentang jihad. Maka tidak heran jika ayat-ayat jihad tersebut dimaknai secara tekstual dan kaku yang terjadi adalah lahirnya teroris-teroris yang justru banyak merugikan umat Islam itu sendiri. Karena konsep jihad bagi mereka adalah jihad perang fisik sebagaimana perang yang terjadi di zaman Rasulullah saw. Padahal konsep jihad itu sendiri memiliki cakupan makna yang cukup luas. Bukankah mencari nafkah untuk keluarga, pendidikan, berkarya dan lain sebagainya merupakan jihad?

Secara sekilas ada kemiripan dengan tipologi *obyektifis tradisional*, yaitu sama-sama tektualis. Perbedaannya adalah bahwa tipologi *obyektifis revivalis* memahami al-Qur'an secara kaku dan keras. Karena tipologi *obyektifis revivalis* ini lahir sebagai respon terhadap gerakan sekularisme yang dianggap sebagai sistem "jahiliyah modern". Maka tidak heran jika tipologi *obyektifis revivalis* ini mendukung penuh penegakan syariat Islam. Menurutnya aturan-aturan negara haruslah sesuai dengan Islam. Misalnya seperti hukum pencuri haruslah dipotong tangannya, pezina haruslah dirajam, pembunuh haruslah dipancung dan lain sebagainya. Menurut mereka syariat Islam harus diterapkan dalam setiap sendi kehidupan. Baik dari segi sosial, budaya, ekonomi, politik hingga nilai-nilai kehidupan

²⁹ Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, hlm. 9.

lainnya, seluruh undang-undang dan perangkat hukum haruslah berdasarkan Islam. Dalam arti syari'at Islam harus diterapkan untuk menggantikan hukum buatan manusia. Selain itu, pemikiran ke-Islaman yang mereka sampaikan, khususnya berkaitan dengan relasi gender, sangat akomodatif dengan budaya patriarki yang masih kental dianut di masyarakat, yaitu pemikiran yang memandang perempuan sebagai makhluk kedua atau sebagai makhluk domestik belaka.³⁰ Adapun yang mengikuti tipologi ini adalah seperti kelompok Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Salafi, Gerakan Tarbiyah, FPI dan lain sebagainya. Produk penafsiran mereka hemat penulis tidak bisa menyelesaikan problem kekinian.

2) Tipologi *Subyektivis*

Tipologi yang menganut aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif.³¹ Berdasarkan argumen inilah menurut kelompok yang menganut tipologi ini, setiap generasi umat manusia, khususnya umat Islam mempunyai hak untuk menafsirkan kembali al-Qur'an sesuai dengan perkembangan zaman.

Menurut kelompok ini pada era sekarang al-Qur'an dapat ditafsirkan dengan ilmu-ilmu bantu yang berkembang pada era sekarang tanpa harus melibatkan metode konvensional. Pandangan seperti ini antara lain dianut oleh Muhammad Shahrur. Dalam menafsirkan al-Qur'an Shahrur tidak lagi tertarik untuk menelaah makna asal dari sebuah ayat atau kumpulan ayat-ayat. Mufassir modern, menurutnya, seharusnya menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu modern, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta.³² Biasanya umat Islam yang mengikuti pandangan Shahrur ini mendapat predikat "kaum liberal". Karena pandangan ini tidak lagi membutuhkan perangkat metodologi ulum al-Qur'an yang telah ada seperti asbab al-nuzul, nasikh dan mansukh, muhkam dan mutasabih dan lain sebagainya. Bagi pandangan ini al-Qur'an cukup ditafsirkan dengan menggunakan perkembangan ilmu-ilmu modern-kontemporer, seperti

³⁰ Lihat, M. Nurdin Zuhdi, "Perempuan dalam Revivalisme: Gerakan Revivalisme Islam dan Politik Anti Feminisme di Indonesia," *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 9, No. 2, Juli 2010.

³¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 75.

³² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 75-76.

sosiologi, antropologi, matematik, psikologi dan ilmu-ilmu humaniora lainnya (hermeneutik).

Sedangkan untuk di Indonesia sendiri belum ada yang berani melakukan penafsiran dengan tipologi subyektivis ini. Dalam arti bahwa subyektivis dalam penafsiran pasti ada, namun subyektivis dalam arti bahwa penafsirannya sebagaimana dengan kriteria kerangka teori di atas yang benar-benar meninggalkan metodologi konvensional dan hanya menggunakan metodologi kontemporer belum ditemukan dalam karya tafsir di Indonesia. Belum ditemukannya karya tafsir dengan tipologi subyektivis untuk wilayah Indonesia hal tersebut salah satunya dipengaruhi oleh beberapa faktor diantaranya adalah masih banyaknya para mufasir yang belum berani melangkah kepada sebuah penafsiran yang seperti telah dilakukan oleh Shahrur. Selain itu juga mereka masih hati-hati dengan perkembangan metode kontemporer yang ada seperti hermenutika, maka wajar jika metode yang mereka gunakan masih menggunakan metode yang telah mapan dalam ulum al-Qur'an. Karena bagi mereka metode tafsir yang ada di dalam ulum al-Qur'an sudah cukup dan belum perlu lagi menggunakan metode baru seperti hermenutika. Apalagi dengan meninggalkan metode yang telah ada secara keseluruhan, nyaris belum ada yang berani. Selain itu juga mungkin bisa dikatakan masih banyaknya para mufasir yang menyakralkan metode klasik, karena metode baru yang bukan produk Islam selama ini telah dianggap tidak syah, bahkan diharamkan.

3) Tipologi *Quasi-Obyektivis Modernis*

Berbeda dengan tipologi-tipologi tersebut di atas, tipologi quasi-obyektivis modernis yaitu suatu pemahaman terhadap al-Qur'an dengan menggunakan metode konvensional yang telah ada seperti asbab al-nuzul, nasikh dan mansukh, muhkam dan mutasabih dan lain sebagainya yang terdapat dalam ulum al-Qur'an, dengan tanpa mengabaikan perangkat metode baru modern-kontemporer seperti ilmu-ilmu eksakta maupun non-eksakta (hermeneutika). Tipologi ini menurut Sahiron memiliki kesamaan dengan tipologi quasi-obyektivis tradisional dalam hal bahwa mufasir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro

dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika.³³ Menurut Sahiron perbedaannya adalah bahwa aliran quasi-obyektivis modernis memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama al-Qur'an.³⁴

Jelasnya bahwa pandangan ini sama sekali tidak mengabaikan teks dan kontekstualitas al-Qur'an. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman dengan konsepnya *double movement*.³⁵ Muhammad al-Thalibi dengan konsepnya *al-tafsir al-maqashidi*³⁶ dan Nashr Hamid Abu Zayd dengan konsepnya *al-tafsir al-siyaqi*.³⁷ Al-Qur'an memang perlu ditafsirkan sesuai dengan perkembangan zaman, namun perlu diingat pula latar belakang historisnya yang kemudian ditarik penafsirannya di era sekarang. Menurut Sahiron, muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis*, dinamakan oleh al-Thalibi dengan *maqashid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abu Zayd dengan *maghza* (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.³⁸

Kemudian di Indonesia sendiri pada era 2000-an untuk tiopologi *quasi-obyektivis modernis* setidaknya ada beberapa karya tafsir yang muncul, diantaranya adalah: *Kontekstualitas Al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam Al-Qur'an*,³⁹ *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam Al-Qur'an Menuju Titik Temu Agama-agama Semitik*,⁴⁰ *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan*

³³Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 74-75.

³⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 75.

³⁵Lihat, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 5-7.

³⁶Lihat, Ath-Thalibi, *Iyal Allah* (Tunis: Saras li-l-Nasyr, 1992), hlm. 142-144.

³⁷Lihat, Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Nashsh, al-Sulthah, al-Íaqiqah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1995), hlm. 116.

³⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 75.

³⁹ Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2003).

⁴⁰ Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur'an Menuju Titik Temu Agama-agama Semitik* (Yogyakarta: AK Group Yogya 2004).

Konteks,⁴¹ *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*,⁴² *Hidup Bersama Al-Qur'an: Jawaban Al-Qur'an Terhadap Problematika Sosial*,⁴³ *Tafsir Tematik Al-Qur'an dan Masyarakat: Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara*,⁴⁴ *Metode Ayat-ayat Sains dan Sosial*,⁴⁵ *Tafsir Tarbawi: Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-ayat Pendidikan*,⁴⁶ *Menyingkap Rahasia Al-Qur'an: Merayakan Tafsir Kontekstual*,⁴⁷ *Tafsir Kebahagiaan*,⁴⁸ dan *Tipologi Manusia dalam Al-Qur'an*.⁴⁹

Ciri dari tipologi ini adalah produk penafsirannya yang bernuansakan sosial kemasyarakatan. Artinya bahwa, produk penafsirannya berorientasi pada kontekstualitas ayat dengan tanpa mengabaikan makna asal ayat dan makna historisitas ayat. Misalnya *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer* karya Nashruddin Baidan. Hal tersebut terlihat dalam karyanya, misalnya ketika ia membahas tema tentang "Etik Berpolitik".⁵⁰

Selain itu, karya Waryono Abdul Ghafur sangat memperlihatkan kontekstualitas ayat yang begitu memikat: *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks* dan *Hidup Bersama Al-Qur'an: Jawaban Al-Qur'an Terhadap Problematika Sosial* dan *Menyingkap Rahasia Al-Qur'an: Merayakan Tafsir Kontekstual*. Juga *Pribumisasi al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* dan *Tafsir Mazhab Indonesia* karya M. Nur

⁴¹ Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks* (Yogyakarta: eLSAQ 2005).

⁴² Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2001).

⁴³ Waryono Abdul Ghafur, *Hidup Bersama Al-Qur'an: Jawaban Al-Qur'an Terhadap Problematika Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Rihlah 2007)

⁴⁴ Hasyim Muhammad, *Tafsir Tematik Al-Qur'an dan Masyarakat: Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara* (Yogyakarta: TERAS, 2007).

⁴⁵ Andi Rosadisastro, *Metode Ayat-ayat Sains dan Sosial* (Jakarta: Amzah, 2007)

⁴⁶ Rohimin, *Tafsir Tarbawi: Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-ayat Pendidikan* (Yogyakarta: Nusa Media dan STAIN Bengkulu Press 2008)

⁴⁷ Waryono Abdul Ghafur, *Menyingkap Rahasia Al-Qur'an: Merayakan Tafsir Kontekstual*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009).

⁴⁸ Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Kebahagiaan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010).

⁴⁹ Yunahar Ilyas, *Tipologi Manusia dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: LABDA Press 2007).

⁵⁰ Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudhu'i: Solusi*, hlm. 195-210.

Kholis Setiawan.⁵¹ Karya tafsir ini memperlihatkan bagaimana pentingnya nilai-nilai Al-Qur'an dapat tersosialisasikan di tengah-tengah kehidupan sosial masyarakat luas. Tema-tema yang diusung dalam tafsir tipologi ini adalah isu-isu aktual yang berkembang di masyarakat. Sehingga tafsir ini terasa lebih membumi dan menyentuh realitas.

C. Respon Tafsir Indonesia Terhadap Isu-Isu Aktual Budaya Lokal Keindonesiaan

Di Indonesia sendiri kegiatan penafsiran al-Qur'an sebenarnya sudah terjadi sejak abad ke-16. Kita mengenal beberapa kitab tafsir mulai dari klasik hingga kontemporer, misalnya dari tafsir klasik yang ditulis dengan memanfaatkan sumber *riwayah* (*bi al-Ma'tsur*) contohnya adalah dari mulai ditemukannya naskah *tafsir Surah al-Kahfi* [18]: 9.⁵² Kitab tafsir ini ditulis dalam bentuk yang sangat sederhana, dan tampak lebih sebagai artikel tafsir, sebab hanya terdiri dari dua halaman dengan huruf kecil dan sepasi rangkap.⁵³ Leteratur tafsir ini menafsirkan dua ayat dari surat *an-Nisa*, yaitu ayat 11 dan 12 yang berbicara mengenai warisan. Selain *Kitab Fars'idul Qur'an*, pada abad ke-19 ini pun muncul sebuah literatur tafsir utuh yang berjudul *Tafsir Munir li Ma'alim al-Tanzil* yang ditulis oleh seorang ulama asli Indonesia bernama Imam Muhammad Nawawi al-Bantani (1813-1879 M).⁵⁴ Sejak saat itu literatur-literatur karya tafsir di Indonesia semakin berkembang.⁵⁵

⁵¹ M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012); M. Nur Kholis Setiawan, *Tafsir Mazhab Indonesia* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007).

⁵² Naskah ini tidak diketahui siapa penulisnya, namun dapat diperkirakan naskah ini ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Mengenai riwayat hidup Sultan Iskandar Muda. Lihat, Denys Lombard, *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2006), hlm. 106-107, 232-236.

⁵³ Lihat, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 54-55.

⁵⁴ Lihat, M. Nurdin Zuhdi, "Tipologi Tafsir al-Qur'an Mazhab Indonesia" PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011, hlm. 30.

⁵⁵ Lihat, M. Yunan Yusuf, "Perkembangan Metode Tafsir Indonesia," *Pesantren*, Vol. 8, No. 1, 1991 dan M. Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad Keduapuluh," *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 4, 1992, hlm. 53. hlm. 50. Lihat dinamika sejarah tafsir di Indonesia sejak abad 16 hingga tahun 2000-an dalam, M. Nurdin Zuhdi, "Tipologi Tafsir al-Qur'an Mazhab Indonesia", PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011,

Di Indonesia sendiri pendekatan kontekstual menjadi arah baru yang mulai dibangun dalam tradisi karya tafsir al-Qur'an hingga saat ini.⁵⁶ Tidak kurang dalam kurun waktu tersebut telah banyak para mufsih Indonesia yang melahirkan banyak karya dalam studi al-Qur'an telah bermunculan dengan mengusung beberapa isu-isu aktual budaya lokal keindonesiaan. Misalnya beberapa tema tentang pembaharuan metodologi keislaman,⁵⁷ isu-isu budaya dan adat istiadat masyarakat Indonesia,⁵⁸ keragaman budaya dalam konteks keindonesiaan,⁵⁹ korupsi,⁶⁰ banjir dan perilaku manusia,⁶¹ isu teologi dan lingkungan hidup,⁶² perjudian dan prostitusi,⁶³ isu kesetaraan gender,⁶⁴ poligami,⁶⁵ pluralisme,⁶⁶ demokrasi,⁶⁷ hukum,⁶⁸ dan tema-tema yang lainnya

⁵⁶Lihat, M. Nurdin Zuhdi, "Wacana Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Menuju Arah Baru Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Tahun 2000-2008," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 11, No. 2, Juli, 2009, hlm. 249-266.

⁵⁷Lihat, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006); M. Amin Abdullah, *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003); Yudian Wahyudi, "Maqahashid Syariah Sebagai Doktrin dan Metode," dalam M. Amin Abdullah dkk., *Restrukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007); M. Amin Abdullah dkk., *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural* (Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga, 2002); Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009).

⁵⁸ Lihat, M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012), hlm. 121-134.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Waryono Abdul Ghafur, *Hidup Bersama al-Qur'an*, hlm. 223-229; lihat juga, M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi al-Qur'an*, hlm. 151-166.

⁶¹ Waryono Abdul Ghafur, *Hidup Bersama al-Qur'an*, hlm. 267-276.

⁶² Lihat, M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi al-Qur'an*, hlm. 181-192.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 209-213.

⁶⁴Lihat, Waryonodan Muh. Isnanto (ed.), *Gender dan Islam Teks dan Konteks* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009); Hamim Ilyas, "Jender dalam Islam: Masalah Penafsiran," *Jurnal asy-Syir'ah*, Vol. 35, No. II, 2001, hlm. 22-33; Hamim Ilyas, "Kodrat Perempuan Kurang Akal dan Kurang Agama," dalam Hamim Ilyas, *Perempuan Tertindas: Kajian Hadis-hadis Misoginis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008); M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Islam dan Gender," dalam Tim Pusat Studi Wanita, *Hak-Hak dalam Keluarga* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009); Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan Studi Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender dalam Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008); Abdul Mustaqim, "Konsep Mahram dalam al-Qur'an: Implikasinya Bagi Mobilitas Kaum Perempuan di Ranah Publik," *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 9, No. 1, Januari, 2010, hlm. 1-18.

⁶⁵Lihat, Abdul Mustaqim, "Konsep Poligami Menurut Muhammad Syahrur," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 8, No. 1, Januari, 2007; Hamim Ilyas, "Poligami

yang tentunya sangat erat kaitannya dengan isu-isu aktual serta nuansa budaya lokal keindonesiaan. Selain beberapa isu-isu yang ditafsirkan di atas, setidaknya ada beberapa isu-isu aktual yang belum diangkat dan mesti diperhatikan oleh seorang penafsir di era modern-kontemporer ini. Di antaranya adalah mengenai isu pemanasan global, kelestarian lingkungan hidup, sumber daya alam, juga beberapa isu-isu terkait dengan kerukunan umat beragama.

Tema-tema penafsiran bernuansa isu-isu aktual di atas, merupakan bentuk respon agama terhadap problematika yang muncul dan berkembang di masyarakat. Agama, melalui para pelakunya hendaknya peka terhadap isu-isu aktual atau problematika yang berkembang di masyarakat. Isu-isu dan problematika kontemporer yang berkembang di masyarakat membutuhkan penyelesaian yang segera. Karena jika tidak ada penyelesaian, banyak problem di Indonesia yang mengakibatkan perpecahan umat Islam sendiri, terutama mengenai isu-isu keagamaan, seperti terorisme dan pluralisme.

Dari macam-macam tipologi tafsir di atas, tampaknya tipologi *quasi-obyektivis modernis* yang mampu menjawab tantangan zaman. Karena tipologi ini memiliki gerak metodologi yang berimbang antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*). Pemahaman teks memang seharusnya merupakan produk interaksi yang hidup antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*).

Di bawah ini adalah gambar skema tipologi tafsir di atas. Skema ini berusaha menggambarkan sebuah tipologi tafsir yang mudah untuk dipahami dan dipraktekkan dalam penafsiran. Dari gambar skema ini akan terlihat jelas kira-kira manakah tipologi yang lebih mudah diterapkan dalam menafsirkan suatu teks dalam rangka mencari solusi dalam memecahkan

dalam Tradisi dan Ajaran Islam,” dalam Inayah Rahmaniayah dan Moh. Sodik (ed.), *Menyoal Keadilan dalam Poligami* (Yogyakarta: PSW, 2009).

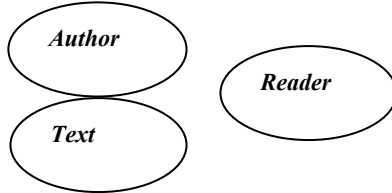
⁶⁶Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial: Mendialogkan*, hlm. 10-15.

⁶⁷Lihat, Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Konteks* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005); Waryono Abdul Ghafur, *Hidup Bersama al-Qur'an: Jawaban Al-Qur'an Terhadap Problematika Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007).

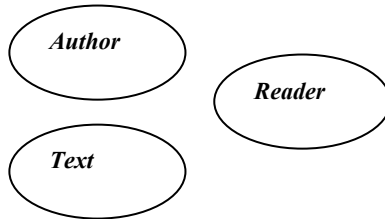
⁶⁸Lihat, Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007).

problem kekinian di era modern-kontemporer ini serta mudah untuk diterima di tengah-tengah masyarakat.

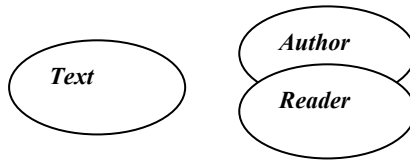
1. *Tipologi Obyektivis Tradisionalis*



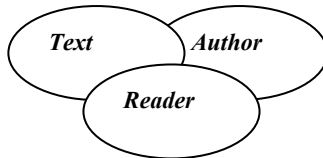
2. *Tipologi Obyektivis Tradisionalis Revivalis*



3. *Tipologi Subyektivis*



4. *Tipologi Quasi-Obyektivis Modernis*



D. Simpulan

Dari semua uraian di atas, kajian ini semata-mata bukan hanya ingin menunjukkan proses dinamis, valoiditas dan tipologi suatu karya yang selama ini telah terjadi dalam tradisi penulisan tafsir, terutama di Indonesia. Lebih dari itu, kajian terhadap karya-karya tafsir ini juga ingin menegaskan bahwa sebuah karya, tidak terkecuali karya tafsir, bukanlah suatu karya suci yang kedap kritik. Analisis wacana kritis yang dipakai dalam kajian ini, menunjukkan dengan tegas bahwa suatu karya tafsir, dengan beragam metode dan coraknya, telah mengusung berbagai kepentingan. Selain itu, dari tema yang diusung di atas menunjukkan bahwa studi terhadap tafsir al-

Qur'an ini terus mengalami perkembangan yang signifikan. Selain itu, wacana-wacana semacam ini telah menunjukkan adanya sensitivitas atau kepedulian umat Islam terhadap wacana pemikiran keislaman yang sedang berkembang saat-saat ini, terutama di Indonesia. Kemudian, dilihat dari segi tipologi tafsir al-Qur'an terbagi kepada empat tipologi: *tipologi obyektivis tradisional*, *tipologi obyektivis tradisional revivalis*, *tipologi subyektivis* dan *tipologi quasi-obyektivis modernis*. Dan diantar empat tipologi tafsir di atas, tipologi *quasi-obyektivis modernis*lah yang dianggap mampu menghadapi tantangan zaman. Tipologi ini menggunakan gerak metodologi yang berimbang antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*). Karena pemahaman terhadap teks memang seharusnya merupakan produk interaksi yang hidup antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*).

Untuk memfungsikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dan pedoman hidup, tidaklah cukup jika al-Qur'an hanya dibaca sebagai rutinitas sehari-hari dalam kehidupan. Perlu adanya penggalian makna-makna yang tersimpan di dalamnya, maka dalam hal ini tafsir dengan pendekatan hermeneutik cukup diperlukan. Namun setiap karya tafsir dalam khazanah intelektual Islam tidak akan pernah bisa untuk dilepaskan dari realitas, tujuan, kepentingan, dan tendensi tertentu. Setiap teks perlu untuk "dicurigai", ada kepentingan atau ideologi apa di balik penafsiran teks tersebut. Maka dalam konteks seperti inilah para pembaca tafsir dituntut agar dapat kritis membaca dan bahkan dituntut pula untuk mampu membongkar sesuatu yang ada dan tersimpan di balik sebuah teks karya tafsir tersebut. Semua itu menuntut kita untuk selalu sadar menempatkan sebuah karya tafsir secara kritis, bukan malah "mensakralkan" teks tafsir. Meskipun perlu dicatat tidak semua ideologi itu buruk. Karena—sebagaimana ungkapan Ali Harb—tidak ada kebenaran yang dapat ditangkap secara universal dan jelas. Kebenaran lahir sepanjang wacana periwayatan, otoritas, asumsi dan segala yang mungkin menyumbangkan kontribusi dalam menciptakan realitas atau melahirkan beragam objek dan pengaruh.

Daftar Pustaka

- A. H. Johns, "The Qur'an in The Malay World Reflection on Abd al-Ra'uf of Singkel," *Studi Islamika*, 1998.

- Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan Studi Pemikiran Riffat Hasan Tentang Isu Gender dalam Islam* Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Abraham Geiger, "What did Muhammad Borrow From Judaism?," dalam *The Origin of Koran*, Ibn Warraq (ed.) New York: Prometheus Books, 1998.
- Ali Syari'ati, *On The Sociology of Islam* terj. Hamid Algar Berkeley: Mizan Press, 1979.
- Arthur Jeffery, "Material for the History of the Text of the Koran," dalam *The Origin of Koran*, Ibn Warraq (ed.) New York: Prometheus Books, 1998.
- Ayatullah Sayyid Kamal Faghih Imani, *Nur al-Qur'an: An Enlightening Commentary Into The Light Of The Holy Qur'an* Iran: Imam Ali Public Library, 1998.
- Denys Lombard, *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2006.
- Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* Oxford: Oneworld, 1997.
- Fatima Mernissi, *al-Shulthanat al-Munsiyyat: Nisa Ra'isat Dawlah fi al-Islam*, terj. Abd al-Hadi Abbas dan Jamill Mu'alla, Damsyiq: Dar al-Hasad wa al-Tauzi, 1994.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Hamim Ilyas, *Dan Ahli Kitab Pun Masuk Surga: Pandangan Muslim Modernis Terhadap Keselamatan Non-Muslim* Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005.
- Hamim Ilyas, dkk. *Men's Involvement in Reproductive Health an Islamic Perspective* Yogyakarta: Center for Women's Studies, 2006.
- Hamim Ilyas, *Islam dan Perlindungan Perempuan dari Kekerasan* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Hamka Hasan, "Pemetaan Tafsir di Indonesia: 1990-2000," *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006.
- Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab* Kairo: Dar Al-Fanniyyah, 1991.

- Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996).
- Indal Abror, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia," *Jurnal Esensia*, Vol. 3, No. 2, Juli 2002.
- Indal Abror, "Tafsir al-Qur'an Orde Baru," *Jurnal Esensia*, Vol. 4, No. 1, 2003.
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* Jakarta: Teraju, 2003.
- Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman* Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.
- M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Islam dan Gender," dalam Tim Pusat Studi Wanita, *Hak-Hak dalam Keluarga* Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- M. Amin Abdullah, *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman* Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas dan Historisitas* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia* Jakarta: Erlangga, 2005.
- M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012.
- M. Nur Kholis Setiawan, *Tafsir Mazhab Insonesia* Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- M. Nurdin Zuhdi, "Perempuan dalam Revivalisme: Gerakan Revivalisme Islam dan Politik Anti Feminisme di Indonesia" *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 9, No. 2, Juli 2010.
- M. Nurdin Zuhdi, "Tipologi Tafsir al-Qur'an Mazhab Indonesia" *Tesis* PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012,
- M. Nurdin Zuhdi, "Wacana Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Menuju Arah Baru Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Tahun 2000-2008," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 11, No. 2, Juli, 2009.

- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* Bandung: Mizan, 2003.
- M. Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad Keduapuluh" *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 4, 1992.
- M. Yunan Yusuf, "Perkembangan Metode Tafsir Indonesia" *Pesantren*, Vol. 8, No. 1, 1991.
- Mahmud Syaltut, *Islam Aqidah wa Syari'ah* Mesir: Dar al-Qalam, tt.
- Mohammed Arkoun, *Tarikhyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami* Beirut: Markaz Al-Anma', 1977.
- Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* Damaskus: Dar
- Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nass: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an* Kairo: al-Hay'ah al-Misriyah, 1993.
- Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Nashsh, al-Sulthah, al-Ílaqiqah* Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1995.
- R. M. Feener, "Notes Towards he History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia," *Studi Islamika*, 1998.
- Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.
- Sahiron Syamsuddin, *Muhammad Šahrurs Koranhermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren* Otto-Friedrich Universitat Barberg, 2006.
- Waryono Abdul Ghafur, *Hidup Bersama al-Qur'an: Jawaban Al-Qur'an Terhadap Problematika Sosial* Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007.
- Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Konteks* Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- Yudian Wahyudi, "Maqahashid Syariah Sebagai Doktrin dan Metode," dalam M. Amin Abdullah dkk, *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab* Yogyakarta Yogyakarta: SUKA Press, 2007.
- Yusuf al-Qardlawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah Ma'a Nazarat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir* Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.

