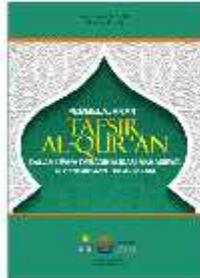


Samad Umarella, Dr. Drs., MPd.
M. Karman, Dr., M.Ag.

PEMBELAJARAN TAFSIR AL-QUR'AN DALAM UPAYA DERADIKALISASI MAHASISWA DI PERGURUAN TINGGI ISLAM



Buku ini memiliki urgensi: (1) pentingnya pemahaman Tafsir Al-Qur'an sebagai bagian dari tidak terpisahkan dalam kehidupan Muslim; (2) mahasiswa perlu dibekali pemahaman tentang radikalisasi yang bertentangan dengan norma agama, hukum, dan sosial yang berlaku di Indonesia; (3) mahasiswa sebagai agent of change perlu dibekali pemahaman yang mendalam tentang relasi sosial sehingga menjadi warga negara yang baik; (5) belum ditemukan model pembelajaran Tafsir Al-Qur'an yang dapat menangkal radikalisasi dalam kehidupan masyarakat; (4) Model Pembelajaran Tafsir Emansipatoris (MPTE) yang dihasilkan diharapkan menjadi rujukan bagi pengembangan keilmuan dan diaplikasikan dalam penyelesaian persoalan bangsa.

Pembelajaran tafsir Al-Qur'an dalam upaya deradikalisasi mahasiswa di perguruan tinggi Islam

Samad Umarella, Dr. Drs., MPd.
M. Karman, Dr., M.Ag.

PEMBELAJARAN TAFSIR AL-QUR'AN

DALAM UPAYA DERADIKALISASI MAHASISWA
DI PERGURUAN TINGGI ISLAM



DITERBITKAN OLEH
LP2M IAIN AMBON 2019

**Pembelajaran Tafsir Al-Qur'an
dalam Upaya Deradikalisasi Mahasiswa
di Perguruan Tinggi Islam**

Penulis

Dr. Samad Umarella, M.Pd

Dr. M. Karman, M.Ag

Editor

Irfan Lasaiba

LPPM IAIN Ambon

**Pembelajaran Tafsir Al-Qur'an
dalam Upaya Deradikalisasi Mahasiswa
di Perguruan Tinggi Islam**

Penulis : Dr. Samad Umarella, M.Pd
Dr. M. Karman, M.Ag

ISBN: 978-602-5501-63-0

Editor: Irfan Lasaiba
Penyunting: Tim LP2M IAIN Ambon
Desain Sampul dan Tata Letak: Sdesign

Diterbitkan oleh:
LP2M IAIN Ambon
Jl. H. Tarmidzi Taher Kebun Cengkeh Batumerah Atas Ambon 97128
Telp. (0911) 344816
Handpone 081311111529
Faks. (0911) 344315
e-mail: Lp2miainambon16@gmail.com
publikasilp2miainambon@gmail.com

Cetakan Pertama, November 2019

Hak cipta yang dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan
dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah syukur kami panjatkan ke hadirat Allah SWT. Atas segala rahmat dan hidayah-Nya yang telah dilimpahkan, sehingga kami diberikan kemudahan dalam menyelesaikan buku dengan judul “Pembelajaran Tafsir Al-Qur’an dalam Upaya Deradikalisasi Mahasiswa di Perguruan Tinggi Islam” ini. Shalawat dan Salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi Akhirul Zaman pembawa rahmat bagi seluruh Alam.

Sadar sesungguhnya bahwa keberhasilan yang diraih dalam penyusunan buku ini tidak lepas dari bantuan, dukungan dan bimbingan dari berbagai pihak. Oleh karena itu dengan segala kerendahan hati, kami mengucapkan rasa terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada :

1. Rektor IAIN Ambon, DR. H. Hasbollah Toisuta, M.Ag. dan Wakil Rektor I Dr. H, Mohdar Yanlua, M.H., Wakil Rektor II Dr.H. Ismail DP, M.Pd., Wakil Rektor III DR. Abdullah Latuapo, M.Pd.I
2. Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat IAIN Ambon (LP2M)
3. Para Informan (tim ahli) yang telah memberikan informasi sekaligus masukan untuk pengembangan modul ini.
4. Pihak lain yang tidak sempat kami sebutkan satu per satu dalam tulisan ini.

Buku ini sudah tentu masih terdapat kekurangan dan jauh dari sempurna. Oleh karena itu kami sangat

mengharapkan kritik dan saran yang bersifat membangun dari pelbagai pihak demi kesempurnaan laporan penelitian ini.

Ambon, 21 Oktober 2019

Penulis

DAFTAR ISI

Halaman Judul-i

Kata Pengantar-iv

Daftar Isi-vii

BAB I AL-QUR'AN DI TENGAH-TENGAH KEHIDUPAN MASYARAKAT GLOBAL

- A. Peta Konsep-1
- B. Skenario Pembelajaran-1
- C. Uraian Materi-2
- D. Rangkuman-18
- E. Evaluasi-20
- F. Daftar Pustaka-21

BAB II DINAMIKA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

- A. Peta Konsep-23
- B. Skenario Pembelajaran-23
- C. Uraian Materi-24
- D. Rangkuman-48
- E. Evaluasi-51
- F. Daftar Pustaka-51

BAB III KONSEP DASAR TAFSIR EMANSIPATORIS

- A. Peta Konsep-56
- B. Skenario Pembelajaran-56
- C. Uraian Materi-57
- D. Rangkuman-74
- E. Evaluasi-77
- F. Daftar Pustaka-78

BAB IV KERANGKA METODE TAFSIR
EMANSIPATORIS

- A. Peta Konsep-80
- B. Skenario Pembelajaran-80
- C. Uraian Materi-81
- D. Rangkuman-97
- E. Evaluasi-99
- F. Daftar Pustaka-100

BAB V METODE TAFSIR EMANSIPATORIS DARI
DIMENSI PRAKTIS

- A. Peta Konsep-102
- B. Skenario Pembelajaran-102
- C. Uraian Materi-103
- D. Rangkuman-120
- E. Evaluasi-122
- F. Daftar Pustaka-123

BAB VI BERDAMPINGAN DENGAN BERBAGAI
PENGANUT AGAMA (HUBUNGAN
ANTARAGAMA)

- A. Peta Konsep-125
- B. Skenario Pembelajaran-125
- C. Uraian Materi-126
- D. Rangkuman-152
- E. Evaluasi-155
- F. Daftar Pustaka-156

BAB VII KESADARAN KEMANUSIAAN TERHADAP
KAUM PEREMPUAN (FEMINISME)

- A. Peta Konsep-160

- B. Skenario Pembelajaran-160
- C. Uraian Materi-161
- D. Rangkuman-194
- E. Evaluasi-195
- F. Daftar Pustaka-196

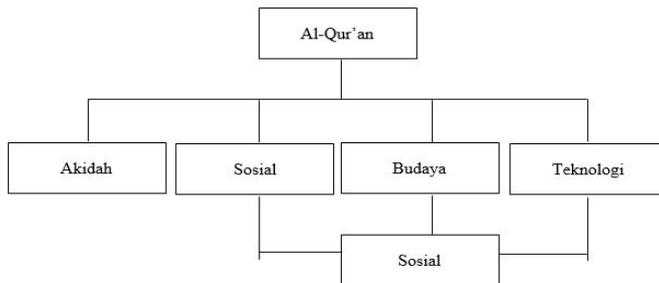
BAB VIII KEPEDULIAN KESEMAKHLUKAN (PELESTARIAN LINGKUNGAN)

- A. Peta Konsep-199
- B. Skenario Pembelajaran-199
- C. Uraian Materi-200
- D. Rangkuman-224
- E. Evaluasi-226
- F. Daftar Pustaka-226

BAB I

Al-Qur'an di Tengah-tengah Kehidupan Masyarakat Global

A. Peta Konsep



B. Skenario Pembelajaran

1. Pengantar, fasilitator menyampaikan pengantar tentang Al-Qur'an di tengah-tengah kehidupan masyarakat global (15 menit).
2. Diskusi kelompok dan presentasi, fasilitator membagi peserta ke dalam 5 kelompok. Peserta diminta untuk mendiskusikan tentang Al-Qur'an di tengah-tengah kehidupan masyarakat global (85 menit).
3. Masing-masing peserta diminta menganalisis Al-Qur'an di tengah-tengah kehidupan masyarakat global (90 menit).
4. Refleksi, fasilitator memberikan refleksi dari hasil diskusi dan analisis peserta tentang Al-Qur'an di

- tengah-tengah kehidup-an masyarakat global (30 menit).
5. Penutup, fasilitator menutup sesi ini dengan menegaskan bahwa Al-Qur'an harus dapat menjawab tantangan di tengah-tengah kehidupan masyarakat global (10 menit).

C. Uraian Materi

1. Globalisasi dan Tantangan Masyarakat

Globalisasi¹ yang melanda dunia memaksa kaum Muslim untuk merumuskan kembali berbagai

¹Memang dalam dekade abad ke-20 telah disaksikan pertumbuhan globalisasi, sebuah istilah untuk mendeskripsikan perubahan drastis dalam tubuh masyarakat global, setelah jatuhnya Uni Sovyet dan berakhirnya perang dingin. Sebagai salah satu sistem global, kapitalisme telah keluar sebagai pemenang dengan mengalahkan "kerajaan jahat" (*evil empire*), sebutan untuk Sovyet, yang akhirnya lahirnya pemerintahan negara-negara baru. Di Era post kapitalisme, globalisasi telah menjadi sebuah kendaraan untuk membawa paham kapitalisme ke Negara-negara non kapitalis melalui liberalisasi institusi-institusi finansial, swastanisasi badan-badan usaha Negara, pengurangan peran pemerintah dalam ekonomi, peningkatan produksi untuk ekspor, penyebaran paham demokrasi liberal, dan pendalaman integrasi dalam sistem ekonomi global. Pertumbuhan pesat teknologi komunikasi memfasilitasi pengadaan informasi, mengkonsentrasikan kekuatan ekonomi dan finansial melalui kebijakan yang dibuat di tingkat global. Amer Al-Roubaie menyebut zaman ini "akhir sebuah sejarah" (*the end of history*). Amer al-Roubei, "Globalisasi dan Posisi Peradaban Islam", dalam *Islamia*, Thn I N0. 4/Januari-Maret 2005, hlm. 10. Bandingkan dengan John Tomlinson yang mengintisarikan arti

pemikiran keislaman. Teknologi informasi yang berkembang demikian pesat akhir-akhir ini telah menyebabkan terjadinya perubahan yang sangat kompleks dalam kehidupan umat Islam. Pergolakan "liberalisme", "demokrasi" dan sebagainya di bagian wilayah dunia dapat dengan mudah diakses oleh umat Islam dan sangat mempengaruhi kehidupannya. Akibatnya, persinggungan budaya, pertemuan agama-agama terjadi di mana-mana dan interaksi antar pemeluk agama pun tak terhindarkan dalam sebuah desa dunia (*global village*).² Adanya global village atau desa dunia ini sebenarnya jauh sebelumnya telah diprediksi oleh Marshal McLuhan, seorang teoritikus, sekaligus filosof kebudayaan Kanada. Menurut McLuhan, pada saat desa dunia terjadi waktu berhenti dan

globalisasi sebagai berikut: Proses hubungan yang rumit antarmasyarakat luas dunia, antarbudaya, institusi dan individual. Globalisasi merupakan proses sosial yang mempersingkat waktu dan jarak dari pengurangan waktu yang diambil baik secara langsung maupun tidak langsung. Jadi dengan disingkatkannya jarak dan waktu, dunia dilihat seakan-akan semakin mengecil dalam beberapa aspek, yang membuat hubungan manusia antarsatu dengan yang lain semakin dekat. Lihat dalam *Islamia*, hlm. 11.

²Schurt M. Odgen, *is There Onlu One True Religion or Are There Many?* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1992), hlm. 3.

ruang tidak ada lagi. Dengan elegan ia menyebut *the medium is the massage* (pengaruh media komunikasi yang dipakai untuk menyem-paikan pesan) bukan hanya isapan jempol, tetapi benar-benar terjadi. Ted Turner, seorang jurnalis senior, jaringan televisi kabel CNN, dianggap salah seorang yang berhasil mewujudkan impian McLuhan. Keberhasilan CNN disemangati oleh filosofi jurnalistik yang mereka sebut: *the whole idea of journalism is to be a witness* (seluruh ide jurnalistik menjadi saksi mata).³

Alfin Toffler menyebut bahwa abad ini merupakan abad perubahan manusia dari gelombang pertama, kedua menuju gelombang peradaban ketiga. Pada masa peradaban ketiga ini, bentuk manifestasi yang paling jelas adanya perkembangan dalam sains dan teknologi, revolusi komunikasi, revolusi informasi dan revolusi sosial. Perubahan sosial, untuk menyebut revolusi sosial yang diakibatkan oleh globalisasi menyebabkan pemikiran-pemikiran keislaman lama mengalami "keterasingan" karena tidak mampu memberikan jawaban atas berbagai tantangan baru yang muncul akibat perubahan tersebut. Munculnya tantangan-

³Lukman S. Thahir, *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan filsafat, Sosiologi dan Sejarah* (Yogyakarta: Qirtas, 2004).

tantangan baru ini mengharuskan perumusan kembali pemikiran-pemikiran Islam agar menjawab tantangan-tantangan yang ada. Di sini diperlukan reinterpretasi yang dekonstruktif terhadap pemahaman teks-teks keagamaan dalam upaya menghidupkan entitas agama sebagai elan transformasi sosial. Diperlukan apresiasi yang lebih mendalam terhadap problem dan tantangan kemanusiaan modern dalam rangka menumbuhkan semangat kekinian, Problem dan tantangan tersebut antara lain isu HAM, jender, demokrasi, pluralisme, dan lain-lain. Apresiasi tersebut penting dalam rangka menguatkan keyakinan teologis dan sosiologis akan perlunya perubahan dalam tataran metodologis dan kesungguhan dalam penyelesaian problematika yang nampak dalam kehidupan masyarakat modern.

2. Al-Qur'an dan Tantangan Kehidupan Global

Mencermati kondisi kaum Muslim saat ini pembicaraan gerakan pemikiran Islam (khususnya di Indonesia) dapat dikatakan masih relatif jarang yang *concern* membahas problem sosial dan kemanusiaan dalam perspektif keagamaan (baca: tafsir keagamaan). Implikasi yang dapat dilihat agama tidak dapat memberikan solusi dan jawaban atas problem sosial dan kemanusiaan yang dihadapi

masyarakat muslim kontemporer. Hal ini terlihat dengan keagapan kaum Muslim dalam menghadapi persoalan seperti HAM, demokrasi, pluralisme agama dan kesetaraan jender. Kegagapan pemikiran Islam ini diungkapkan dengan baik oleh Mohammad Arkoun. Pertama, pemikiran Islam itu naif karena mendekati agama atas dasar kepercayaan langsung dan tanpa kritik. Kedua, pemikiran Islam tidak menyadari jarak antara makna potensial terbuka yang diberikan dalam wahyu Ilahi dan aktualisasi makna itu dalam sejumlah makna yang diaktualisasikan dan dijemakan dalam berbagai cara pemahaman, penceritaan dan penalaran khas masyarakat tertentu, atau pun dalam berbagai wacana ajaran khas aliran teologis (kalam) dan fikih (mazhab) tertentu. Ketiga, pemikiran Islam juga tidak sadar akan berbagai faktor sosial, budaya, psikis, politis dan lain-lain yang mempengaruhi proses aktualisasi tersebut. Keempat, pemikirn Islam juga tidak menyadari bahwa proses itu bukan hanya mengakibatkan pemahaman dan pnafsiran tertentu ditetapkan dan diakui, melainkan pemahaman dan penafsiran lain justeru disingkirkan.⁴

⁴Lihat Waryno Abdul Ghafur, @"Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Pespektif Arkoun" dalam Abdul

Pandangan Arkoun tersebut, secara eksplisit ingin menegaskan bahwa pemikiran Islam yang berjalan selama ini hanya mengakibatkan pembekuan nalar kaum Muslim dan penutupan pemikiran Islam yang pada gilirannya melahirkan banyaknya hal yang tidak dipikirkan atau tak terpikir. Wajar, dalam perkembangan pemikiran Islam terdapat sejumlah aliran dan kelompok yang memegang teguh sikap polemis, apologetis dan menolak, yang berujung pada ketidakmampuan pemikiran Islam itu untuk menjawab masalah umat Islam dewasa ini. Dapat dikatakan bahwa di kalangan kaum Muslim secara mendasar masih tertanam idiom-idiom pemikiran yang eksklusif dan dogmatis terhadap agama atau tafsir. Ini ditandai dengan munculnya fanatisme terhadap tafsir tertentu dan menolak atas keabsahan tafsir lain, serta menutup kemungkinan terbukanya teks terhadap berbagai macam penafsiran. Terjadilah upaya legalisasi formalistik yang menyebabkan teks itu tidak bermakna lagi dalam menghadapi

Mustaqim Sahirn Syamsudin (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002). Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2005), hlm. 1.

derasnya perubahan sosial zaman modern, dewasa ini.

Sejarah pemikiran membuktikan bahwa tafsir itu selalu berkembang seiring dengan derap langkah perkembangan peradaban dan budaya manusia. Tafsir, menurut Amin Abdullah, sebagai sebuah hasil dari dialektika antara teks yang statis dan konteks yang dinamis mengalami perkembangan dan perubahan. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari diktum yang dianut oleh kaum Musim bahwa *al-Qur'ân itu s{âlih{ li kulli zamân wa makân*.⁵ Al-Qur'an dapat dipahami dengan baik, jika para penafsir kitab suci mampu mendialogkannya secara kritis, dinamis dan proporsional. Amin Abdullah menganjurkan perlu ada paradigma baru dalam penafsiran al-Qur'an, yaitu sebuah model tafsir alternatif terhadap teks dengan menggunakan jalur lingkaran hermeneutis. Eksklusifitas pemikiran dan kelembagaan sosial keagamaan mesti dihindari sedapat mungkin dan kerjasama antarberbagai kelompok sosial keagamaan menjadi niscaya, tanpa harus mendahulukan prasangka-prasangka

⁵M. Amin Abdullah, "Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia" *Kata Pengantar dalam Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Idologi* (Yogyakarta: Teraju, 2003) hlm. 17-20.

kultural, sosial maupun keagamaan. Di sini, apa yang disebut dengan transformasi sosial dan humanisasi ilmu-ilmu keislaman lewat penafsiran dan pemaknaan pesan-pesan kitab suci yang bersifat emansipatoris dapat teraktualisasikan baik secara teori maupun praksis.⁶

Transformasi sosial ini, mengutip Jürgen Habermas, perlu diperjuangkan dengan dialog-dialog emansipatoris yang terungkap lewat jalan komunikasi bukan jalan dominasi. Dari sinilah mungkin diharapkan terwujud suatu masyarakat demokratis radikal, yaitu masyarakat yang berinteraksi dalam suasana komunikasi bebas dari penguasaan. Pandangan Habermas mengandaikan adanya konsensus (makna) baru antarindividu (*intersubjektif*) untuk menemukan makna kehidupan yang rasional dan transformatif. Gerakan emansipatoris dalam konteks ini dapat dikatakan merupakan suatu proyeksi terhadap perubahan sosial di masyarakat dalam bentuk praksis tanpa menggunakan jalur revolusi. Melalui komunikasi bebas dari penguasaan, diharapkan individu-individu mampu mengungkapkan problemnya

⁶M. Amin Abdullah, "Al-Takwil al-Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol 3, No.2, July-Deember, 2011, hlm. 362.

sendiri. Paradigma komunikasi ini merupakan proses pembebasan masyarakat dari dominasi, baik yang bersifat struktural maupun kultural.

Upaya pembebasan masyarakat ini secara sederhana menggiring kaum Muslim pada pemahaman tentang pentingnya upaya memahami teori perubahan sosial dan mengenal peta paradigma dalam ilmu sosial sebagai bentuk proses penyadaran diri. Inilah yang disebut tafsir dan proyek emansipatoris, meminjam analisis Habermasian.⁷ Mansour Faqih yang mengutip Habermas secara sederhana memetakan paradigma ilmu-ilmu sosial ke dalam tiga paradigma Pertama, paradigma instrumen-tal (*instrumental knowledge*). Dalam perspektif paradigma instrumental ini, pengetahuan lebih dimaksudkan untuk menaklukkan dan mendominasi objeknya. Paradigma pengetahuan instrumental ini disebut paradigma positivisme. Positivisme pada dasarnya ilmu sosial yang dipinjam dari pandangan, metode dan teknik ilmu alam dalam memahami realitas. Positivisme berasumsi bahwa penjelasan tunggal itu bersifat universal, artinya cocok (*appropriate*) untuk semua,

⁷F. Budhi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pegetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisus, 190), hlm. 32. Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris*, hlm. 4.

kapan saja, di mana saja suatu fenomena sosial. Mereka percaya bahwa riset sosial harus didekati dengan metode ilmiah, yakni obyektivitas, netral, dan bebas nilai.⁸

Kedua, paradigma interpretatif (*hermeneutic knowledge*). Paradigma interpretatif menganut pandangan bahwa pengetahuan dan khususnya ilmu-ilmu sosial dan penelitian sosial hanya berperan untuk memahami. Mansour menegaskan bahwa dasar filsafat paradigma interpretatif itu *phenomenology* dan *hermeneutics*, yaitu tradisi filsafat yang lebih menekankan minat yang besar untuk memahami, tetapi dalam paradigma pengetahuan tidak dimaksudkan sebagai proses yang membebaskan. Ketiga, paradigma kritik (*critical/emancipatory knowledge*). Paradigma ini lebih dipahami sebagai proses katalisasi untuk membebaskan manusia dari segenap ketidakadilan. Paradigma kritis mengajurkan bahwa ilmu pengetahuan terutama ilmu-ilmu sosial tidak boleh dan tidak mungkin bersifat netral. Paradigma kritis ini memperjuangkan pendekatan yang bersifat holistik, serta menghindari cara berfikir

⁸Mansour Fakih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: INSIST 2001), hlm. 23. Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris*, hlm. 6.

deterministik dan reduksionistik. Oleh sebab itu ia sangat berperan untuk melihat realitas sosial dalam perspektif kesejarahan.

Berdasarkan ketiga paradigma tersebut, hanya paradigma kritis yang lebih berkaitan dengan pemihakan dan upaya emansipasi masyarakat dalam pengalaman kehidupan mereka sehari-hari. Paradigma ini menempatkan masyarakat sebagai subjek utama perubahan sosial sehingga menjadikan mereka sebagai pusat proses perubahan dan penciptaan maupun dalam mengontrol pengetahuan mereka sendiri. Lebih jauh, paradigma kritis memberikan legitimasi terhadap ilmu sosial pembebasan serta merupakan kritik terhadap paradigma dominasi dan interpretasi. Upaya memosisikan masyarakat sebagai subyek inilah ruh dan platform paradigma Islam Emansipatoris sebagai gerakan dan mazhab pemikiran Islam kontemporer.

Menurut Zuhairi Misrawi, gagasan Tafsir Emansipatoris sebagai bagian diskursif metodologis paradigma Islam Emansipatoris, akan menjadi salah satu cara – untuk tidak mengatakan yang terbaik – menyingkap dimensi keadilan, kemanusiaan, kesetaraan, pluralisme, keadilan jender dan sikap non-diskriminatif yang terkandung dalam al-

Qur'an. Persoalan utamanya sejauhmana teks tu dapat me-wujudkan perubahan dalam tataran praksis. Tafsir Emansipatoris aka mengajak masyarakat untuk memahami kesejarahan teks, selain kesetaraan dan kemanusiaan yang terkandung dalam al-Qur'an. Karenanya, ia merupakan jawaban atas kebutuhan akan adanya pembaruan dalam aras metodologi dan narasi-narasi besar yang digunakan ulama terdahulu dalam wacana ilmu-ilmu al-Qur'an.⁹

Menelusuri metodologi baru tafsir, menurut Zuhairi, perlu dicermati pobleem-problem yang menjadi kendala utama dalam mewujudkan visi emansipatoris al-Quran. Ia menengarai beberapa problem tersebut. Pertama, problematika teks. Menurut Zuhairi, setidaknya ada dua identitas yang selama ini dilekatkan kepada al-Qur'an, pertama, al-Qur'an sebagai kitab suci yang diturunkan Tuhan, dan kedua, al-Qur'an yang turun dalam konteks sosio-historis dan sosio-kultur tertentu. Al-Qur'an dalam pemahaman konvensional dipandang dalam kapasitasnya sebagai kitab suci (*al-kitâb al-muqaddas*) saja, sedangkan dalam kapastasnya sebagai teks yang terbentuk selama kurang lebih 23 tahun tidak dipahami secara

⁹Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris*, hlm. 7.

genuine. Konsekuensi logisnya, merambahnya sakralisasi teks yang berimplikasi pada hilangnya dimensi hoistoritas teks. Teks menjadi tertutup, sakral dan mono inter-pretasi. Teks dalam tataran paradigmatic kehilangan daya transformatifnya, teks tidak bisa digunakan untuk mendobrak kesenjangan sosial, ketidak-adilan politik dan hegemoni budaya, karena watak teks yang digiring untuk mengedepankan kepentingan Tuhan daripada kepentingan manusia sehingga pada aras yang sangat menyedihkan teks tercerabut dari konteksnya.

Kedua, problematika sejarah kodifikasi al-Quran. Hal ini tercemin dalam otoritas teks tunggal Mushaf Usmani yang dijadikan standar utama teks hingga saat ini. Menurut Taufik Adnan Amal, Mushaf Usmani secara doktrinal dipandang telah mencakup keseluruhan wahyu Tuhan yang diterima Nabi Mhammad yang semesinya dimasukkan ke dalam kompilasi tersebut. Namun, sejumlah riwayat yang sampai ke tangan kaum Muslim dewasa ini juga memberikan eksistensi sejumlah wahyu lainnya yang tidak terekam secara tertulis di dalamnya. Material-material ekstra-quranik ini sebagian besarnya dikemukakan dalam bahasa panjang lebar para ulama tentang *nâsikh-mansûkh*. Sebagian lagi

direkam dalam kumpulan hadis qudsi yang sejak awal Islam telah dipandang sebagai bukan bagian al-Qur'an, sekalipun sama-sama ber-sumber dari Tuhan. Padahal, selain mushaf tersebut terdapat teks-teks lain meng-indikasikan adanya keragaman teks. Arkoun memberikan sinyalemen ke arah pembongkaran (*deconstruction*) sejarah kodifikasi teks al-Qur'an sehingga dimung-kinkan adanya penelusuran terhadap keragaman teks dan ini sebagai upaya untuk mempertanyakan kembali sakralitas teks Usmani.

Di samping itu, Arkoun menambahkan, dalam berinteraksi dengan teks al-Qur'an sejatinya kaum Muslim dapat mempelajari para *ahl al-kitâb* dalam menafsirkan teks mereka, terutama dalam membandingkan antara teks yang satu dengan teks yang lain. Mereka, dalam pandangan Arkoun jauh lebih transformatif dan progresif, dan dampaknya cukup positif dalam mewujudkan reformasi, terutama dalam melihat proses terbetuknya teks dan keragaman teks.

Ketiga, problem epistemologi dan metodologi. Ada dua cara dalam khazanah ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulûm al-Quran*) untuk memahami al-Qur'an, tafsir dan tawil. Tafsir dikenal sebagai cara untuk menguraikan bahasa, konteks, dan pesan-pesan suci

yang tersimpan dalam teks, sedangkan ta'wil cara untuk memahami teks, atau lebih tepat disebut pemahaman terhadap teks dengan menjadikan teks sebagai objek. Di sinilah letak perbedaan antara tafsir dengan ta'wil, bahwa tafsir memposisikan teks sebagai subyek, sedangkan ta'wil memposisikan teks sebagai obyek. Namun, yang mengemuka dalam kajian ilmu al-Qur'an justru tafsir, sedangkan ta'wil hampir tidak terangkat ke permukaan. Implikasi yang mengemuka hegemoni metodologi tafsir yang hanya menjadikan al-Qur'an sebagai subyek. Muhammad 'Abid al-Jabiri menyebutnya sebagai nalar tekstual normatif (*al-'aql al-bayani*). Tafsir akhirnya bersifat teologis, karena tafsir disejajarkan dengan Al-Qur'an, padahal tafsir upaya manusia untuk memahami teks yang bisa dikembangkan dalam ta'wil, yang menjadikan teks sebagai obyek dan penafsir sebagai subyeknya.

Konsekuensi yang dapat dilihat, al-Qur'an hanya dapat ditafsirkan bagi orang-orang yang dianggap mumpuni dan mempunyai otoritas, baik otoritas agama, politik, ekonomi dan budaya. Menurut Zuhairi, tafsir seperti itu akhirnya akan menyebabkannya bersifat elitis, *top down* dan tidak mampu membaca realitas masyarakat. Tafsir bersifat dogmatis, karena tafsir yang digunakan

tafsir klasik, yaitu problem kemanusiaan yang muncul mutakhir sangat berbeda dengan problem tempat penafsir klasik memproduksi karya-karyanya. Implikasinya, yang lahir ke permukaan model penafsiran yang menindas, tidak membebaskan dan menciptakan nalar minimalis. Penafsiran turut memberikan modal bagi pengembangan pemikiran yang fatalistik. Dampak yang signifikan antara lain, pertama, tafsir al-Qur'an karya ulama masa lalu seolah menjadi tafsir final yang nilainya tidak mungkin ditandingi generasi sesudahnya. Kedua, kitab-kitab tafsir cenderung dipahami sebagai produk tafsir daripada hasil dialektika mufasir dengan realitas yang mereka hadapi. Ketiga, generasi muslim berikutnya sangat sungkan dan merasa tidak pantas mengakui hasil pemahamannya terhadap al-Qur'an sebagai tafsir. Keempat, kesungkunan tersebut seringkali menjebak untuk menganggap hasil pemahaman terhadap al-Qur'an (tafsir) sebagai al-Qur'an sendiri.

Upaya mencari tafsir alternatif merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat dihindarkan untuk memposisikan teks keagamaan sebagai bagian terpenting dalam menegaskan perubahan. Diperlukan penelusuran terhadap metode-metode

yang berkembang di belahan dunia Arab, seperti **Mesir, Suriah, Libanon, Tunis Maroko** dan negara Arab lainnya. Negara-negara tersebut telah melahirkan intelektual-intelektual besar, seperti Hassan Hanafi, Âbid al-Jabiri, Muhammad Akoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Âli Harb, dan lain-lain. Pemikiran mereka perlu diapresiasi lebih jauh untuk menghidupkan ta'wil al-Qur'an sebagai upaya untuk mendekonstruksi teks.

Berkaitan dengan upaya dekonstruksi teks, Rumadi menegaskan bahwa fokus pembicaraan tentang tafsir, apapun namanya, dalam tradisi Islam identik dengan pergulatan teks agama (Al-Qur'an). Tafsir adalah pemahaman terhadap teks. Lebih jauh, Zuhairi menegaskan bahwa di dalam khazanah Islam proses penafsiran ini telah melahirkan berjilid-jilid kitab dengan model-model yang berbeda-beda, mulai dari *tahsil* sampai *maudû'î* tetapi corak nalarnya tetap bayânî. Akibat dari corak nalar ini, teks yang sebenarnya merupakan simbol bahasa dan medium untuk menyampaikan sejumlah gagasan dianggap sebagai segala-galanya. Gagasan Tuhan menjadi identik dengan teks itu. Penggalan makna dengan melampaui teks menjadi barang tabu, bahkan dianggap telah memanipulasi Tuhan untuk mengikuti pendapat manusia.

Tulisan selanjutnya akan menjelaskan gagasan-gagasan emansipatoris dari para pemikir seperti Hassan Hanafi, 'Ali Ashgar Engineer, Farid Esack, yang telah menginspirasi kelahiran Teologi Pembebasan yang menyemangati lahirnya Tafsir Emansipatoris.

D. Rangkuman

1. Globalisasi merupakan kondisi seluruh manusia di seluruh antero dunia dapat ber-interaksi tanpa kesulitan dengan memanfaatkan teknologi. Manusia, dengan teknologi ditantang untuk berkarya, sekaligus berinteraksi dengan batas-batas sesuai etika, moral, dan keyakinan masing-masing.
2. Globalisasi dan seluruh interaksinya menuntut keteguhan akidah masing-masing yang dapat memfilter seluruh dinamika kehidupan manusia. Al-Qur'an dan tafsirnya berkontribusi dalam membimbing manusia.
3. Globalisasi menuntut tata kelola hubungan sosial yang baik dengan menjunjung akidah, etika, moral secara kuat. Al-Qur'an dan tafsir kontekstual berkesempatan membimbing manusia.
4. Globalisasi telah menjadikan dunia yang berjauhan seolah-olah dekat sehingga pesinggungan budaya mudah terjadi melalui

- media teknologi. Al-Qur'an membimbing manusia agar budaya yang dihasilkan tidak salah jalan.
5. Globalisasi dan kemajuan teknologi merupakan dua entitas yang harus saling mengkritisi, karena dampak teknologi bergantung pada pilihan-pilihan manusia. Al-Qur'an tafsir berkewajiban membimbing manusia agar teknologi bera dalam track dan koridor Tuhan.

E. Evaluasi

1. Jelaskan makna dan tantangan globalisasi!
2. Jelaskan konsep Al-Qur'an dan tafsirnya dalam menjawab tantangan globalisasi dalam dimensi:
 - a. Akidah
 - b. Sosial
 - c. Budaya
 - d. Teknologi

F. Daftar Pustaka

Amer Al-Roubaie menyebut zaman ini "akhir sebuah sejarah" (*the end of history*). Amer al-Roubei, "Globalisasi dan Posisi Peradaban Islam", dalam *Islamia*, Thn I N0. 4/Januari-Maret 2005.

- F. Budhi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pegetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta: Kanisus, 1990.
- Lukman S. Thahir, *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan filsafat, Sosiologi dan Sejarah*, Yogyakarta: Qirtas, 2004.
- M. Amin Abdullah, "Al-Takwil al-Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol 3, No.2, July-Deember, 2011, hlm. 362.
- M. Amin Abdullah, "Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia" *Kata Pengantar* dalam *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Idologi* (Yogyakarta: Teraju, 2003) hlm. 17-20.
- Mansour Fakih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: INSIST 2001
- Schurt M. Odgen, *is There Onlu One True Religion or Are There Many?*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1992.
- Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, Jakarta: P3M, 2005.
- Waryno Abdul Ghafur, @ "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Pespektif Arkoun" dalam Abdul Mustaqim Sahirn Syamsudin (ed), *Studi Al-*

Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.

BAB II

DINAMIKA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Peta Konsep



B. Skenario Pembelajaran

1. Pengantar, fasilitator menyampaikan pengantar tentang dinamika tafsir Al-Qur'an (15 menit).
2. Diskusi kelompok dan presentasi, fasilitator membagi peserta ke dalam 5 kelompok. Peserta diminta untuk mendiskusikan tentang Al-Qur'an di tengah-tengah kehidupan masyarakat global (85 menit).
3. Masing-masing peserta diminta menganalisis tafsir dalam nalar teosentris-ideologis dan mengkritisinya (90 menit).
4. Refleksi, fasilitator memberikan refleksi dari hasil diskusi dan analisis peserta tentang dinamika tafsir Al-Qur'an (30 menit).
6. Penutup, fasilitator menutup sesi ini dengan menegaskan bahwa tafsir Al-Qur'an berkembang sesuai tuntutan dinamika perkembangan masyarakat(10 menit).

C. Uraian Materi

1. Pemahaman tentang Tafsir

Menafsir merupakan kegiatan rutin manusia dalam kehidupan sehari-hari. Di saat seseorang mendengar pernyataan lisan atau membaca pernyataan tertulis, dan berusaha untuk memahaminya, sebenarnya ia telah melakukan penafsiran (*ekse-gese*). Sekalipun di saat sekarang aktifitas itu tidak diberi nama “eksegesis” pada penafsiran tersebut atas kata-kata atau lisan, tetapi, inilah aktivitas yang dilakukan seseorang. Namun, apabila ada penafsiran, di situlah ada komunikasi dan pengertian. Istilah “eksegesis” berasal dari kata Yunani *exegeomai* yang secara literal berarti “membawa keluar” atau “mengeluarkan”. Apabila dikenakan pada tulisan, kata tersebut berarti “membaca atau menggali” arti tulisan-tulisan itu. Jadi, ketika seseorang membaca sebuah tulisan atau mendengar suatu pernyataan yang dicoba untuk dipahami dan ditafsirkan, sebenarnya ia tengah melakukan penafsiran atau eksegesis.¹⁰

¹⁰John Hayes dan Carl Holladays, *Pedoman Penafsiran Alkitab* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), hlm. 1. M. Amin Abdullah, “Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia” dalam Isiah Gusman, *Khazanah Tafsir di Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 19, bagian tulisan Pengantar. Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), hlm. 44-45.

Ternyata tidak mudah mendefinisikan kata *tafsir* itu, sehingga muncullah berbagai definisi yang bervariasi tentang kata ini, dari mulai penafsir tradisional, modern hingga orientalis sekalipun. Pendekatan penafsiran konvensional selama ini masih berkuat pada wilayah makna luar teks atau literal teks, sehingga para pembaca tidak dapat berharap menangkap isi kandungan teks al-Qur'an yang tidak lepas begitu saja dari dialektika dengan realitas. Az-Zarkasyî, misalnya, mendefinisikan tafsir sebagai ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dan menjelaskan maknanya serta mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.¹¹ Pendekatan tersebut ketika mendefinisikan "tafsir" dapat diasumsikan akan mengarahkan pada kekeliruan, karena akan mengantarkan pada pendekatan yang cenderung "mereifikasikan" (mem-benda-kan) tafsir, sehingga al-Qur'an

¹¹Lihat, az-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân*, Jilid I (Kairo: 'Îsâ al-Bâbî al-H}alabî, 1957), hlm. 13. Lihat juga 'Abdul Azhîm az-Zarqânî, *Manâh}il al-'Irfân 'Ulûm al-Qurân*, Jilid I (Kairo: 'Îsâ al-Bâbî al-H}alabî, 1957), hlm. 471. Bandingkan dengan Muh}ammad H}usein az-Žahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid I (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabîyyah, 1961), hlm. 14. Jalâl ad-Dîn as-Suyûttî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, Jilid II (Kairo: Mus}tafâ al-Bâbî al-H}alabî, 1951), hlm. 174.

menjadi kaku ketika bersentuhan dengan realitas. Untuk itu, diperlukan pemahaman atas pendekatan penafsiran yang memperhatikan situasi dan kondisi ketika teks itu muncul disinkronkan dengan konteks kekinian, tetapi tidak lepas dari kompleksitas dunia penafsiran al-Qur'an.¹²

¹²Menurut John Hayes dan Carl Holladay ada beberapa faktor yang perlu dipertimbangkan sebagai tingkat kerumitan dalam penafsiran. *Pertama*, faktor sudut pandang pihak ketiga. Penafsir bukanlah pengirim dan bukan juga penerima komunikasi, tetapi sebagai pihak ketiga, atau disebut juga sebagai seorang "penyelundup". Tidak ada seorang pun di antara penafsir dalam kegiatan komunikasi dari orang-orang Arab ketika teks Al-Quran itu muncul, entah sebagai penulis atau sebagai penerima. *Kedua*, faktor bahasa. Sebuah teks atau dokumen disusun dalam bahasa yang berbeda dari bahasa si penafsir. Di sinilah muncul kendala bahasa di dalam proses penafsiran (*eksegesis*). *Ketiga*, faktor kesenjangan budaya. Dokumen-dokumen yang dihasilkan di dalam suatu konteks kebudayaan dan ditafsirkan dalam konteks kebudayaan yang lain menimbulkan masalah-masalah tertentu bagi si penafsir. *Keempat*, kesenjangan sejarah. Seseorang di masa kini yang mempelajari sebuah dokumen dari masa lampau secara kronologis terpisah dari masa ketika dokumen itu dihasilkan. *Kelima*, faktor produk dari perkembangan historis dan kolektif, yakni bahwa dokumen-dokumen itu, terkadang bukanlah produk seorang pengarang dan bukan juga produk suatu periode waktu tertentu saja. *Keenam*, faktor adanya banyak teks yang berbeda-beda dari dokumen-dokumen yang sama. Dalam hal ini penafsir dihadapkan pada masalah penentuan susunan kata atau kalimat sebenarnya dari teks yang sedang ditafsirkan. *Ketujuh*, faktor dipandang suci. John

Upaya mendialogkan al-Qur'an dengan realitas kehidupan manusia sebenarnya dapat dirujuk pada pandangan teologis kaum Muslim, bahwa al-Qur'an itu *s}âlih}un fi kulli zamân wa makân*, al-Qur'an senantiasa relevan untuk waktu dan tempat. Dengan demikian, kaum Muslim dituntut untuk selalu menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan konteks sosio-historis yang dihadapinya dan selalu berubah. Sangat wajar bila tafsir merupakan salah satu ilmu dalam keilmuan Islam yang belum matang sehingga tampak seperti gosong (*nadaja wa ikhtaraq*). Oleh karena itu, kegiatan penafsiran terhadap al-Qur'an tidak pernah dan tidak akan pernah selesai sampai kapan pun, sehingga muncullah beragam karya tafsir mulai dari periode klasik hingga periode kontemporer yang sarat dengan berbagai metode, pendekatan dan corak yang berbeda-beda.

Fenomena penafsiran terhadap al-Qur'an yang terjadi di dunia Islam, dengan berbagai karakteristik yang berbeda-beda ini, berbanding lurus dengan tesis Thomas S. Kuhn (l. 1922-1996). Dengan teori *Shifting Paradigm*-nya, Kuhn berpendapat bahwa dalam sejarah ilmu pengetahuan, pergeseran-

Hayes dan Carl Holladays, *Pedoman Penafsiran Alkitab*, hlm. 6-13.

pergeseran teori dan gugusan ide dalam penggal waktu tertentu akibat tuntutan kesejarahan, merupakan hal yang tidak dapat dihindari. Hal ini disebabkan oleh berbedanya karakteristik kesejarahan umat manusia, sehingga melahirkan karakteristik ilmu pengetahuan yang berbeda pula.¹³ Sangatlah tepat jika Michel Foucault (l. 1926) mengatakan, bahwa tugas memberi makna --- terhadap realitas apapun --- ditilik dari definisinya, tidak pernah terselesaikan.¹⁴ Oleh karena itu, dalam menanggapi beragam penafsiran al-Qur'an, sehingga melahirkan mazhab penafsiran (*maz}âhib at-tafsîr*) yang berbeda-beda, perspektif hitam-putih dan perspektif benar-salah, merupakan perspektif yang harus disingkirkan. Setiap penggal sejarah tertentu melahirkan kecenderungan tafsir yang berbeda pula. Sangat menarik pandangan yang dikemukakan oleh Asghar Ali Engineer (l. 1939), bahwa tafsir sebagai hasil ijtihad kreatif seorang

¹³Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), yang dikutip dari Muhammad Mansur, "Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 6, No. 2, Juli 2005, hlm. 209.

¹⁴Michel Foucault, *The Order of Things on Archeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1994), hlm. 41. M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 110-111.

penafsir tidak harus dimapankan (*established*) dan dianggap sebagai kebenaran tunggal yang universal, sehingga ketika muncul upaya penafsiran-penafsiran baru, hal itu dianggap sebagai kekeliruan. Tidak tepat mengeneralisir penafsiran yang lahir dari situasi kondisi sosiologis tertentu untuk diterapkan pada semua zaman dan tempat yang memiliki kondisi sosiologis yang berbeda-beda.¹⁵ Sebab, betapapun semua orang berupaya untuk memahami al-Qur'an agar sesuai dengan "kehendak Tuhan", penafsirannya itu sendiri manusiawi dan pemahamannya itu senantiasa dipengaruhi oleh kondisi dan persepsinya terhadap realitas. Dengan demikian, pemahaman atau penafsiran terhadap al-Qur'an bisa dan harus berubah, seiring dengan berubahnya keadaan-keadaan seseorang.¹⁶

Menafsir, dengan meminjam ungkapan Quraish Shihab, berarti upaya memahami firman

¹⁵Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*(New Delhi: Sterling Publisher Privated Limited, 1999), hlm. 84.

¹⁶Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Amirudin ar-Raniry dan Cicik Farcha Assegaf(Yogyakarta: LSPPA, 1994), hlm. 18-19.

Allah sesuai dengan kemampuan manusia.¹⁷ Ungkapan tersebut bermakna bahwa seorang penafsir, walaupun ia telah mencapai kedudukan yang tinggi dalam keilmuannya, tidak mungkin mengatakan secara pasti dan final, bahwa inilah yang paling benar dan paling absah di hadapan Tuhan. Suatu tafsir mencerminkan keterbatasan kemampuan penafsirnya dan sekaligus ia tidak terlepas dari subjektifitas dirinya sendiri, bahkan lebih tepat pandangan yang intersubjektif, karena ketika seseorang menafsirkan sebuah ayat dalam benaknya juga hadir sekian subjek yang dijadikan rujukannya.¹⁸Oleh karena itu, tidak ada hak bagi seorang penafsir yang berani mengklaim bahwa tafsirnya itu mutlak benar, sehingga dapat dikatakan bahwa pemahaman dan penafsiran seseorang terhadap teks al-Qur'an bersifat relatif-absolut. Ia relatif karena produk nalar yang serba terbatas, tetapi memiliki nilai absolut, karena sampai pada batas tertentu, kapasitas nalar manusia dan firman Tuhan pasti ada titik temu. Nalar

¹⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi Wahyu bagi Kehidupan Manusia* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 15.

¹⁸Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: yayasan Wakaf Paramadina, 1996), hlm. 142.

manusia dan firman Tuhan merupakan ciptaan Tuhan sendiri yang didesain sedemikian rupa agar nalar manusia dan kalam-Nya berhubungan secara dialogis.¹⁹

Tafsir dalam diskursus 'Ulûm al-Quran, menurut Quraish Shihab, berfungsi sebagai anak kunci untuk membuka khazanah al-Quran, yang berarti sebuah pintu tertutup rapat yang sulit dibuka tanpa kuncinya. Alangkah penting dan tinggi kedudukan tafsir itu dalam pandangan Quraish Shihab. Ia memberikan tiga alasan yang membuat dan menentukan signifikansi tafsir, yaitu: (1) bahwa bidang yang menjadi objek kajiannya kalam Ilahi yang merupakan sumber segala ilmu keagamaan dan keutamaan; di dalamnya terhimpun berbagai aturan dan kebahagiaan hidup manusia; (2) tujuannya mendorong manusia berpegang teguh dengan al-Quran dalam usahanya memeproleh kebahagiaan sejati; dan (3) dilihat dari kebutuhan pun sangat tampak, bahwa kesempurnaan mengenai bermacam-macam persoalan kehidupan ini memerlukan ilmu syariat dan pengetahuan mengenai seluk beluk agama. Hal ini sangat

¹⁹*Ibid.* hlm. 123.

tergantung pada ilmu pengetahuan tentang al-Quran, yakni tafsir.²⁰

Menyadari begitu luas makna yang terkandung di dalam al-Quran, termasuk makna-makna yang tersirat di balik yang tersurat, Quraish Shihab mengutip seorang pemikir kontemporer, 'Abdullah Darraz (w. 1958):

“Apabila Anda membaca al-Quran, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi jika Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna sebelumnya, demikian seterusnya sampai-sampai Anda dapat menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti yang bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin semuanya benar. (Ayat-ayat al-Quran) bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak dari apa yang Anda lihat.”²¹

²⁰Rif'at Syauqi Nawawi, *Pemikiran Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A. dalam Bidang Tafsir*, makalah disampaikan dalam Seminar Sehari Pemikiran Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A., oleh IMM Ciputat Jakarta, 28 September 1996, hlm. 3.

²¹M. Abdullah Darraz, *an-Nabâ' al-'Azîm: Nazjarat Jadîdah fî al-Qurân* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1974), hlm. 117.

Pandangan tersebut diperkuat Quraish Shihab dengan pendapat Arkoun, bahwa:

“Al-Quran memberikan kemungkinan arti yang tidak terbatas ... kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasannya berada pada wujud mutlak. Dengan demikian, ayat-ayatnya selalu terbuka (untuk interpretasi baru), tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.”²²

Merujuk penjelasan tersebut, kemunculan alternatif pluralitas tafsir akan meruntuhkan hegemoni tafsir dan dengan demikian teks menjadi hidup kembali serta terbuka untuk seluruh penafsiran. Dengan runtuhnya hegemoni tersebut, runtuh pula feodalisme teks pada ulang yang baru dan segar serta kontekstual dengan perkembangan zaman dan masyarakatnya, menjadi sebuah keniscayaan jika al-Quran tidak ingin ditinggalkan (*mahjûr*) kaum Muslim atau terkubur oleh proses sejarah yang bergerak cepat.

Amina Wadud (l. 1952), salah seorang mufasir wanita, sekaligus tokoh feminis muslimah kelahiran Amerika Serikat,²³ mengatakan bahwa selama ini tidak ada suatu metode penafsiran yang benar-

²²N. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, hlm. 15.

²³Amina Wadud, “Quran and Women” dalam Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam*, Charles Kurzman, (New York: Oxford University Press, 1998), hm. 127.

benar objektif, karena seorang penafsir seringkali terjebak pada *prejudice-prejudice*-nya, sehingga kandungan teks itu menjadi *tereduksi* dan *terdistorsi* maknanya. Setiap pemahaman atau penafsiran terhadap suatu teks, termasuk teks kitab suci al-Quran, sangat dipengaruhi oleh perspektif penafsirnya, *cultural background*, *prejudice-prejudice* yang melatarbelakangkannya, yang oleh Wadud disebut *prior texts*.²⁴Oleh karena itu, penafsiran itu tidak hanya mereproduksi makna teks, tetapi juga memproduksi makna teks. Penafsiran hermeneutika ini mirip dengan yang dikemukakan Hans Gadamer (1900-2002), bahwa suatu teks itu tidak hanya direproduksi maknanya, tetapi juga memproduksi makna baru seiring dengan *cultural background* interpretasinya.²⁵ Dengan begitu, makna teks itu menjadi “hidup” dan kaya akan makna. Teks itu akan menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual, seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia.²⁶ Dalam hal ini Asghar Ali Engineer (l. 1939)

²⁴Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam*, Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 127.

²⁵Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), hlm. 264.

²⁶Bandingkan dengan Hasan Hanafi, *al-Yamîn wa al-Yasar fî Fikr ad-Dîn* (Mesir: Madbuly, 1989), hlm. 77.

menjelaskan bahwa setiap penafsir memiliki pandangan dunia atau semesta intelektualnya (*worldview*) ketika menafsirkan al-Qur'an pun seseorang dibimbing oleh *weltanschauung*-nya masing-masing, yang itu tidak dapat dilepaskan dari bagaimana ia memandang realitas. Oleh karena itu, rumusan-rumusan dan interpretasi setiap orang harus dilihat dalam perspektif sosiologis mereka. Bagi Asghar Ali Engineer, tidak ada interpretasi, betapapun tulusnya, yang bisa bebas dari pengaruh semacam itu.²⁷ Atas dasar asumsi ini, maka penafsiran ayat-ayat al-Qur'an harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks pengalaman dan kesadaran sosiologis yang ada.

2. Tafsir dalam Nalar Teosentris-Ideologis

Sejauh ini dalam studi keilmuan Islam klasik, sebagai suatu metode dalam memahami kitab suci Al-Qur'an, ilmu tafsir termasuk dalam lingkup ilmu keislaman yang bersifat *single tradition*; tidak dihubungkan secara langsung dengan ilmu-ilmu sosial. Kitab-kitab *Ulûm al-Qur'ân* yang selama ini menjadi standar dalam ilmu tafsir, secara umum bicara dalam konteks problem teks, belum memasuki ranah problem konteks sosial tempat

²⁷Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hlm. 15.

penafsir berada.²⁸ Di era sekarang muncul para pemikir baru yang merumus-kan metodologi baru dalam pembacaan teks kitab suci. Misalnya Riffat Hassan membangun hermeneutik Al-Qur'an feminis dengan me-nyusun tiga prinsip interpretasi: (1) *linguistic accuracy*, yaitu melihat terma dengan merujuk pada semua leksikon klasik untuk memperoleh apa yang dimaksud dengan kata itu dalam kebudayaan tempat ia dipergunakan, (2) *criterion of philosophical consistency*, yaitu melihat penggunaan kata-kata dalam al-Qur'an itu secara filosofis konsisten dan tidak saling bertentangan, dan (3) *ethical criterion*, yakni bahwa praktik etis sesungguhnya harus terefleksikan dalam al-Qur'an.²⁹

Amin al-Khuli (w. 1966 M.) ketika berhadapan dengan teks al-Qur'an, membangun wilayah hermeneutik teks dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Ia mem-perlakukan teks al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*Kitâb al-'Arabiyyah al-akbar*), sehingga analisis linguistik-filologis teks

²⁸Beberapa contoh yang dapat dilihat karya Mann' Khalil a-Qat{t{ân, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân* (). Muhammad Bakr Ism'l, (), da lain-lain.

²⁹Riffat Hassan, @Women Interpretaton Islam" dalam Hans Thijssen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society* (The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994), hlm. 116.

merupakan upaya niscaya untuk menangkap pesan moral al-Qur'an. A dalam usahanya ini, sama sekali tidak bermaksud menyejajarkan status al-Qur'an dengan teks sastra kemanusiaan, tetapi ia bermaksud menemukan angan-angan sosial kebudayaan al-Qur'an dan hidayah yang terkandung dalam komposisinya sebagaimana telah ditangkap oleh Nabi Muhammad saw.³⁰ Pandangan al-Khuli ini yang kemudian dikembangkan oleh Nasr H{âmîd Abû Zayd. Dia berpandangan bahwa studi al-Qur'an harus dikaitkan dengan studi sastra dan studi kritis. Studi tentang al-Qur'an sebagai sebuah teks linguistik meniscayakan penggunaan studi linguistik dan sastra. Untuk melakukan proyek ini dia mengadopsi teori-teori mutakhir dalam bidang linguistik, semiotik dan hermeneutika dalam kajiannya tentang al-Qur'an.

Hassan Hanafî (lahir 1935 M.) mengintroduksi sebuah hermeneutik al-Qur'an yang spesifik, temporal, dan realistik. Menurutnya, hermeneutik al-Qur'an haruslah dibangun atas pengalaman hidup tempat penafsir hidup dan dimulai dengan

³⁰J.G. Jansen, *The Interpretation of The Qur'an in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974). Edisi Indonesia, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Moderen*, Terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

kajian atas problem manusia. Interpretasi haruslah dimulai dari realitas dan problem-problem manusia, lalu kembali kepada al-Qur'an untuk mendapatkan sebuah jawaban teoretis. Jawaban teoretis ini haruslah diaplikasikan dalam praksis. Teori H{anafî ini didasarkan pada konsep *asbâb al-nuzûl* yang memberikan makna bahwa realitas selalu mendahului wahyu.³¹ Dalam hermeneutik al-Qur'an semacam ini, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan serta unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks) menjadi demikian signifikan. Suatu proses penafsiran tidak lagi hanya berpusat pada teks, tetapi juga penafsir di satu sisi dan audiens di sisi lain.

Model pembacaan kitab suci yang ditawarkan oleh H{assan H{anafi dalam konteks problem sosial kemanusiaan tersebut sungguh menarik, sebab sejauh ini, pembacaan kitab suci dalam sejarahnya yang amat panjang, tampak masih terasing dari realitas dan problem-problem sosial kemanusiaan. Di sisi lain, teks kitab suci menjadi pusat dan sekaligus pemegang otoritas. Yang berkuasa di dalam menentukan suatu paradigma itu teks, ukuran untuk menyelesaikan problem-problem

³¹Hassan Hanafi, *Dirâsat Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah Anjalu al-Mis{riyyah, 1980), hlm. 69.

kehidupan masyarakat juga teks. Problem sosial, politik, ekonomi dan kemanusiaan, selalu dikembalikan (sebagai bentuk penyelesaian) kepada teks kitab suci. Kerangka berpikirnya tentu bersifat deduktif yang berpangkal pada teks dan realitas harus sesuai dan tunduk kepada teks. Tafsir sebagai metode pembacaan kitab suci dengan demikian masuk di dalam lingkaran “peradaban teks”. Ia sangat lekat, meminjam pemetakan Mohamed Abied Al-Jabiri, dengan *al-`aql al-bayânî* atau yang oleh Mohamed Arkoun dimasukkan ke dalam *al-`aql al-lâhûti* – sama halnya dengan Kalam, Fikih, Falsafah dan tasawuf, dalam *mainstream* tradisi keilmuan Islam tradisional.³²

Sejarah perkembangan tafsir dalam konteks nalar formatifnya --- dalam lingkaran peradaban teks tersebut --- secara umum setidaknya berkisar pada dua pendulum besar.³³ Pertama, nalar teosentris, yaitu penaf-siran kitab suci yang dominan memusatkan diri pada tema-tema ketuhanan. Tuhan harus disucikan, diagungkan dan tentu dibela. Ketika berbicara mengenai masalah

³²Muhammed Arkoun, *al-Fikr al-Usûl wa alstihâlah wa al-Ta'sil* (Beirut: Dr al-Saqi, 2002), hlm. 308.

³³Masdar F. Mas'udi, “Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia, hlm. 4

keadilan, keadilan yang dimaksud keadilan Tuhan. Ketika berbicara soal kasih sayang, konteksnya selalu ditarik dalam pengertian kasih sayang Tuhan. Ketika bicara soal kekuasaan dan kebebasan, yang muncul kekuasaan dan kebebasan Tuhan, dan begitulah seterusnya. Tuhan, dalam konteks nalar tafsir yang demikian, telah diletakkan sebagai subyek yang tampak dirundung banyak masalah sehingga harus dibela dan diperjuangkan dalam kehidupan umat manusia. Para mufasir dengan segala kemampuannya tampil untuk membela-Nya. Itulah akhirnya, tafsir menjadi bersifat sangat teosentris.

Membesarkan, mensucikan dan mengagungkan Tuhan memang suatu kesadaran yang logis di dalam syariat agama. Namun, bila kemudian sikap ini menyingkirkan kajian atas problem-problem kemanusiaan, wacana tafsir hanya dikembangkan dalam *mainstream* pembelaan dan pengagungan Tuhan. Al-Qur'an dan penafsirannya, akhirnya hanya dipersembahkan untuk Tuhan, padahal, seperti diketahui, al-Qur'an merupakan petunjuk bagi kehidupan umat manusia di dunia ini, bukan untuk Tuhan. Al-Qur'an merupakan inspirasi gerakan pembebasan dalam struktur masyarakat yang menindas, rasis dan

ahumanis, bukan sebatas praktik-praktik ritual sebagai bentuk pengagungan Tuhan.

Tafsir era klasik sangat didominasi dengan model tafsir teosentris ini. Polemik di kalangan para teolog Muslim—seputar masalah sifat dan perbuatan Tuhan: apakah manusia bisa melihat-Nya secara langsung kelak di surga, apakah Tuhan mempunyai tangan seperti manusia, Kalam Allah makhluk atau tidak, dan seterusnya—telah mewarnai dengan kental wacana tafsir pada masa itu. Para teolog memperdepatkan masalah-masalah di seputar eksistensi Tuhan. Muktazilah yang sering dianggap sebagai aliran rasionalisme di dalam Islam, pada kenyataannya rasionalisme mereka itu hanya untuk membela keagungan dan kesucian Tuhan, bukan membela problem-problem sosial kemanusiaan yang dihadapi umat Islam pada saat itu. Secara praksis, tafsir saat itu telah mengabaikan persoalan-persoalan sosial kemanusiaan serta menjadi kehilangan spirit pembebasan dalam mengurai problem sosial kemanusiaan tersebut.

Kedua, nalar tafsir ideologis, yakni pembacaan atas kitab suci yang telah berorientasi pada problem-problem manusia, tetapi masih bersifat abstrak dan intelektualis, tidak substansial dan tidak mengacu secara langsung pada problem

kemanusiaan yang dihadapi umat. Tafsir ideologis ini berkuat pada pengukuhan atas paham, aliran dan mazhab tertentu, baik itu dalam konteks fikih, teologi maupun tasawuf. Tafsir ideologis ini tidak hanya bersifat teosentris, tetapi yang tampak dominan adalah membela aliran dan madzhab tertentu yang berkembang di dalam sejarah umat Islam. Nalar tafsir ini secara tendensius membela aliran dan keyakinan tertentu yang hidup di dalam masyarakat Islam. Muncullah aliran tafsir Sunni, tafsir Syi'ah, tafsir Muktazilah, begitu juga dalam konteks hukum, muncul tafsir yang membela madzhab-madzhab fikih.³⁴

Misalnya, kalangan Syi'ah memaknai surah Al-Rahmân: 19-22, *marajal bahraini yaltaqiyân, bainahumâ barzakhul lâyahghiyân, fabiayyi âlâirabbikumâ tukadzdzibân, yakhruju minhumal lu`lulu wal marjân* – *Dia memberikan dua lautan mengalir, yang keduanya kemudian bertemu antara keduanya ada batas yang tidak dilampau. Dari keduanya keluar mutiara dan marjan*”, dua lautan dimaknai dengan Ali dan Fatimah; barzakh (batas) adalah Muhammad;

³⁴Islah Gusmian, “Metodologi Penafsiran Emansipatoris, *Makalah* dalam IACIS 2006, Bandung, hlm. 4..

mutiara dan marjan adalah Hasan dan Husain.³⁵ Al-Qusyairi menakwilkan ayat yang sama sebagai berikut: Allah menjadikan dua lautan hati, yaitu lautan *khauf* dan lautan *rajâ'*. Mutiara dan marjan itu kondisi psikologis dan rahasia-rahasia spiritual kaum sufi.³⁶

Nalar tafsir ideologis maupun teosentris telah terjadi sangat lama dalam sejarah umat Islam, dan melapuk di dalam sistem kesadaran mereka. Tafsir ideologis dalam rentang waktu yang lama tersebut, telah memunculkan pertarungan ideologi dan pertarungan mazhab, baik di dalam bidang teologi, fikih, filsafat maupun tasawuf. Mereka saling rebut ayat kitab suci lalu ditafsirkannya secara ideologis, untuk mengukuhkan paham-paham mereka. Akhirnya, yang muncul adalah apa yang disebut Nashr H{âmîd Abû Zayd sebagai *qirâ'ah al-mughridhah* atau tafsir ideologis (*talwîn*).³⁷ Orang membaca al-Qur'an secara tendensius, diletakkan dalam kerangka ideologi yang telah dibangunnya terlebih dahulu, tanpa memiliki pijakan epistemo-

³⁵Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-'Arabi, 1993), hlm. 306.

³⁶Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, hlm. 315.

³⁷Nas{r Hâ{mid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâ{b al-Dîn* (Kairo: S{in' li al-Nasr, 1994), hlm. 926.

logis yang kuat terhadap gagasan pokok kitab suci. Yang tampak seakan-akan ada ayat-ayat Al-Qur'an yang pro aliran Qadariah dan pada sisi lain ada ayat-ayat yang pro aliran Jabariah.³⁸ Fakta ini di dalam sejarah bukan hanya akan menampilkan al-Qur'an dalam kerangka yang ambigu, tetapi bahkan yang lebih telak, menjadikan al-Qur'an kehilangan *elan vital*-nya di dalam mengurai dan mencari penyelesaian atas problem-problem kehidupan dan sosial umat manusia.

Kedua nalar tafsir tersebut walaupun telah berlangsung lama dalam sejarah umat Islam, tetapi tidak memberikan sumbangan penting terhadap proses humanisasi di tengah problem riil masyarakat Muslim, karena keduanya tidak mempunyai konsern dan tidak terkait langsung dengan proses formasi sosial. Peran yang diambilnya, bila kita merujuk pada tradisi fikih yang selama ini telah terbentuk, sebatas pada masalah kontrak sosial antarindividu, belum masuk ke ranah bangunan sistem sosial, politik dan kekuasaan yang membentuk formasi sosial.

3. Kritik terhadap Nalar Dogmatis-Ideologis

³⁸Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris, hlm. 5.

Tafsir yang bernalar Teosentris-Ideologis tampaknya perlu dilakukan kritik atas ketidakberdayaan keduanya menyelesaikan problem sosial dan problem kema-nusiaan yang semakin kompleks. Kritik nalar merupakan langkah tepat untuk meng-kaji ulang bangunan epistemologi wacana keaga-maan yang menjadi landasan kerangka berpikir kaum Muslim, terutama dalam diskursus tafsir. Kritik nalar dapat dijadikan sebuah pendekatan dalam membongkar wacana dominan yang cenderung dogmatis dan ideologis yang menghilangkan batas antara al-Qur'an dan tafsir. Tafsir disejajarkan dengan dengan al-Qur'an sehingga tafsir dianggap memiliki nilai sakral. Rumadi menyebut kritik nalar ini dengan "kritik epistemologi", yaitu kritik terhadap metodologi yang melahirkan sebuah ilmu. Kemunculan kritik nalar ini merupakan respon ketidakpuasan atas metodologi kajian Islam yang berkembang selama ini.³⁹

Istilah "kritik epistemologi" dalam konteks ini ditujukan ditujukan pada seluruh bangunan keilmuan Islam yang dilihat sebagai produk sejarah pemikiran Islam biasa yang memiliki dimensi

³⁹Rumadi, "Kritik Nalar: Arah Baru Studi Islam@" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2000, hlm. 70.

relativisme. Analisis epis-temologis dengan mengedepankan kritik harus diterapkan kepada teks suci maupun profan, historis maupun filosofis, teologis maupun yuridis, sosiolo-gis maupun antropologis dalam sebuah tradisi keyakinan, pemikiran, maupun pemahaman.⁴⁰ Demikian pula dalam tradisi kelimuan Islam, model pemahaman terhadap teks dianggap sebagai standar ilmu keislaman yang telah melahirkan sejumlah disiplin ilmu seperti ulum al-Qur'an, ulum al-Hadis, fikih, tafsir, teologi, dan sebagainya. Model standar ini pula, menurut Rumadi yang membentuk struktur tradisi masyarakat Islam. Sejumlah ilmu tersebut belakangan menjadi penyangga utama ortodoksi yang dengannya ilmu tersebut dibatasi sedemikian rupa sehingga pengkaji Islam tidak boleh keluar dari "rambu-rambu" yang sudah disusun ulama di jaman lampau. Proses ini berlangsung dalam waktu lama sehingga Islam menjadi "wacana resmi dan tertutup", kaidah berpikir dibatasi sedemikian rupa agar tidak merusak dan mengganggu kesucian

⁴⁰Mohammed Arkoun, "Kritik Konsep Reformasi Islam" dalam Abdullah Ahmed al-Naim, dkk., *Dekonstruksi Syariah II: Kritik Konsep dan Penjelajahan Lain*, Terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LkiS, 1996), hlm. 13.

Islam.⁴¹ Hal semacam ini tampak dalam karya-karya tafsir yang salah satu ciri menobolnya sebagaimana diidentifikasi Abid al-Jabiri, bercorak *bayânî*. Tafsir bercorak bayani telah menundukkan nalar dan realitas kepada teks. Cara demikian berimplikasi pada apa yang disebut dengan “kebenaran” selalu diukur dengan makna leksikal teks, tidak ada kebenaran di luar teks.

Berdasarkan fenomena tersebut, perlu ada upaya pembebasan dari kekuasaan teks dalam arti membebaskan diri dari kuasa mutlak dan otoritas hegemonik pemikiran yang mempraktikkan pemaksaan dan penguasaan dengan menyusupkan indikasi dan makna di luar masa, ruang, kondisi dan lingkungan ke dalam teks. Teks tidak dapat bicara apa-apa kecuali ada pembaca yang sekaligus berfungsi sebagai penafsir teks. Diperlukan kajian kritis terhadap teks agama yang selama ini dogmatis dan ideologis.

D. Rangkuman

1. Menafsir adalah upaya memahami firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia. Ini berarti seorang penafsir, walaupun ia telah mencapai kedudukan yang tinggi dalam keilmuannya,

⁴¹Rumadi, Menepis Hegemoni Teks Agama, *Kompas*/13/09/02.

- tidak mungkin mengatakan secara pasti dan final, bahwa inilah yang paling benar dan paling absah di hadapan Tuhan. Suatu tafsir mencerminkan keterbatasan kemampuan penafsirnya dan sekaligus ia tidak terlepas dari subjektivitas dirinya sendiri, bahkan lebih tepat pandangan yang intersubjektif, karena ketika seseorang menafsirkan sebuah ayat dalam benaknya juga hadir sekian subjek yang dijadikan rujukannya.
2. Tafsir nalar teosentris adalah penafsiran kitab suci yang dominan memusatkan diri pada tema-tema ketuhanan. Tuhan harus disucikan, diagungkan dan tentu dibela. Ketika berbicara mengenai masalah keadilan, keadilan yang dimaksud keadilan Tuhan. Ketika berbicara soal kasih sayang, konteksnya selalu ditarik dalam pengertian kasih sayang Tuhan. Ketika bicara soal kekuasaan dan kebebasan, yang muncul kekuasaan dan kebebasan Tuhan, dan begitulah seterusnya. Tuhan, dalam konteks nalar tafsir yang demikian, telah diletakkan sebagai subyek yang tampak dirundung banyak masalah sehingga harus dibela dan diperjuangkan dalam kehidupan umat manusia.
 3. Tafsir nalar ideologis adalah pembacaan atas kitab suci yang telah berorientasi pada problem-

problem manusia, tetapi masih bersifat abstrak dan intelektualis, tidak substansial dan tidak mengacu secara langsung pada problem kemanusiaan yang dihadapi umat. Tafsir ideologis ini berkuat pada pengukuhan atas paham, aliran dan mazhab tertentu, baik itu dalam konteks fikih, teologi maupun tasawuf. Tafsir ideologis ini tidak hanya bersifat teosentris, tetapi yang tampak dominan adalah membela aliran dan madzhab tertentu yang berkembang di dalam sejarah umat Islam. Nalar tafsir ini secara tendensius membela aliran dan keyakinan tertentu yang hidup di dalam masyarakat Islam. Muncullah aliran tafsir Sunni, tafsir Syi`ah, tafsir Muktaizilah, begitu juga dalam konteks hukum, muncul tafsir yang membela madzhab-madzhab fikih.

4. Perlu dilakukan kritik atas tafsir yang bernalar teosentris-ideologis karena ketidak-berdayaan keduanya menyelesaikan problem sosial dan problem kema-nusiaan yang semakin kompleks. Kritik nalar merupakan langkah tepat untuk mengkaji ulang bangunan epistemologi wacana keagamaan yang menjadi landasan kerangka berpikir kaum Muslim, terutama dalam diskursus tafsir. Kritik nalar dapat dijadikan

sebuah pendekatan dalam membongkar wacana dominan yang cenderung dogmatis dan ideologis yang menghilangkan batas antara al-Qur'an dan tafsir. Tafsir disejajarkan dengan dengan al-Qur'an sehingga tafsir dianggap memiliki nilai sakral. Kritik nalar atau "kritik epistemologi", yaitu kritik terhadap metodologi yang melahirkan sebuah ilmu. Kemunculan kritik nalar ini merupakan respon ketidakpuasan atas metodologi kajian Islam yang berkembang selama ini. Perlu ada upaya pembebasan dari kekuasaan teks dalam arti membebaskan diri dari kuasa mutlak dan otoritas hegemonik pemikiran yang mempraktikkan pemaksaan dan penguasaan dengan menyusupkan indikasi dan makna di luar masa, ruang, kondisi dan lingkungan ke dalam teks. Teks tidak dapat bicara apa-apa kecuali ada pembaca yang sekaligus berfungsi sebagai penafsir teks.

E. Evaluasi

Jawablah Pertanyaan-pertanyaan Berikut!

1. Jelaskan pengertian tafsir Al-Qur'an!
2. Bagaimana kebenaran hasil penafsiran seorang penafsir?
3. Jelaskan tafsir dalam nalar teosentris-ideologis!

4. Bagaimana pandangan saudara tentang tafsir dalam nalar dogmatis-ideologis?

F. Daftar Pustaka

John Hayes dan Carl Holladays, *Pedoman Penafsiran Alkitab*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993.

M. Amin Abdullah, "Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia" dalam *Islah Gusmian, Khazanah Tafsir di Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003,

Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, Jakarta: P3M, 2004.

Abdullah az-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân, Jilid I*, Kairo: 'Îsâ al-Bâbî al-H}alabî, 1957.

'Abdul Azhîm az-Zarqânî, *Manâh}il al-'Irfân 'Ulûm al-Qurân,, Jilid I*, Kairo: 'Îsâ al-Bâbî al-H}alabî, 1957.

Muh}ammad H}usein az-Žahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn, Jilid I*, Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1961.

Jalâl ad-Dîn as-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân, Jilid II*, Kairo: Mus}t}afâ al-Bâbî al-H}alabî, 1951.

Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolustion*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

- Muhammad Mansur, "Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 6, No. 2, Juli 2005, hlm. 209.
- Michel Foucault, *The Order of Things on Archeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994.
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*(New Delhi: Sterling Publisher Privated Limited, 1999.
- Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Amirudin ar-Raniry dan Cicik Farcha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA, 1994.
- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi Wahyu bagi Kehidupan Manusia* (Bandung: Mizan, 1999.
- Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: yayasan Wakaf Paramadina, 1996.
- Rif'at Syauqi Nawawi, *Pemikiran Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A. dalam Bidang Tafsir*, makalah disampaikan dalam Seminar Sehari Pemikiran Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A., oleh IMM Ciputat Jakarta, 28 September 1996, hlm. 3.

- M. Abdullah Darraz, *an-Nabâ' al-'Azîm: Naz}arat Jadîdah fî al-Qurân*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1974.
- Amina Wadud, "Quran and Women" dalam Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam*, Charles Kurzman, (New York: Oxford University Press, 1998), hm. 127.
- Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam*, Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 127.
- Hans George Gadamer, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975.
- Hasan Hanafi, *al-Yamîn wa al-Yasar fî Fikr ad-Dîn*, Mesir: Madbuly, 1989.
- Riffat Hassan, "Women Interpretation Islam" dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society* (The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994), hlm. 116.
- J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Qur'an in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974). Edisi Indonesia, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Moderen*, Terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).
- Hassan Hanafi, *Dirâsat Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah Anjalu al-Mis{riyyah, 1980.
- Muhammed Arkoun, *al-Fikr al-Us{ûl wa alstihâlâh wa al-Ta'sil{*, Beirut: Dr al-Saqi, 2002.

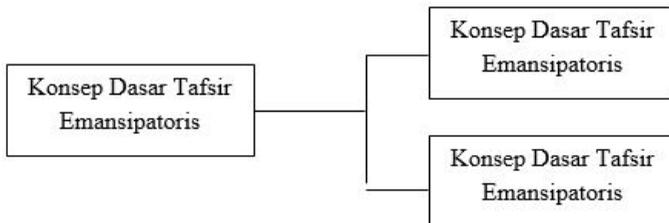
- Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris, *Makalah* dalam IACIS 2006, Bandung, hlm. 4..
- Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-'Arabi, 1993).
- Nas{r Hâ{mid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâ{b al-Dîn* (Kairo: S{in' li al-Nasr, 1994), hlm. 926.
- Rumadi, "Kritik Nalar: Arah Baru Studi Islam@" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2000, hlm. 70.
- Mohammed Arkoun, "Kritik Konsep Reformasi Islam" dalam Abdullah Ahmed al-Naim, dkk., *Dekonstruksi Syariah II: Kritik Konsep dan Penjelajahan Lain*, Terj. Farid Wajdi, Yogyakarta: LkiS, 1996..
- Rumadi, Menepis Hegemoni Teks Agama, *Kompas*/13/09/02.

BAB III

KONSEP DASAR

TAFSIR EMANSIPATORIS

A. Peta Konsep



B. Skenario Pembelajaran

1. Pengantar, fasilitator menyampaikan pengantar tentang konsep dasar tafsir emansipatoris (15 menit).
2. Diskusi kelompok dan presentasi, fasilitator membagi peserta ke dalam 5 kelompok. Peserta diminta untuk mendiskusikan tentang

- pengertian dan latar belakang tafsir emansipatoris (85 menit).
3. Masing-masing peserta diminta menganalisis pengertian tafsir emansipatoris (90 menit).
 4. Refleksi, fasilitator memberikan refleksi dari konsep dasar tafsir emansipatoris (30 menit).
 5. Penutup, fasilitator menutup sesi ini dengan menegaskan bahwa tafsir era sekarang tidak semata-mata untuk kepentingan Tuhan, melainkan problem kemanusiaan t(10 menit).

C. Uraian Materi

1. Pengertian Tafsir Emansipatoris

Tafsir salah satu pendekatan dalam memahami teks agama. Teks yang biasa dirujuk sebagai pesan agama bukanlah sebagai kesadaran sehingga tafsir yang menjadi pandangan hidup masyarakat dalam formasi sosial harus dapat menyajikan, menemukan dan mengons-truksikan pemahaman agama yang membantu proses pembentukan masyarakat yang diidealkan, masyarakat yang adil, demokratis, dan sejahtera. Inilah alasan mengapa Tafsir dinamakan Emansipatoris. Emansipatoris ini tidak dapat dilepaskan dari sejarah teori kritis sehingga Tafsir Emansipatoris dapat dimaknai "tafsir kritis"

Term emansipatoris meniscayakan adanya dua unsur. Pertama, perhatian realitas material. Pemikiran ini mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan riil dan materil atau mempertanyakan hegemoni yang bertolak pada realitas empirik. Kedua, visi transformatif, yaitu memiliki komitmen pada perubahan struktur (relasi-relasi), baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif (majikan-buruh) maupun relasi hegemonik dalam hubungan pemberi dan penerima narasi (ulama-umat), maupun relasi politik (penguasa-rakyat).⁴² Berkaitan dengan hal ini, Masdar F. Mas'udi melihat perlu ada agenda tafsir yang memiliki nuansa emansipatoris yang memberi kerangka pembebasan kepada masyarakat untuk memenuhi hak-hak asasinya. Tafsir ini cenderung mengambil jarak dari kehidupan dan aspirasi riil dan problem manusia yang dihadapinya sehingga paradigma Tafsir Emansi-patoris ini komitmen pada problem kemanusiaan, bukan teks suci.

⁴²Masdar F. Mas'udi, "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" dalam Draft Laporan Hasil Kegiatan, *Workshop dan Need Assesment Jaringan Islam Emansipatoris*, (Jakarta: P3M dan The Ford Fondation, 2002), hlm. 12.

Tafsir Emansipatoris ini memiliki sejumlah karakteristik. Pertama, problem kemanusiaan sebagai lokus tafsir. Al-Qur'an memang bersifat interpretatif. Sebagian kaum Muslim sering berdebat dalam perbedaan interpretasi, seperti yang terlihat di dalam dua nalar tafsir tadi. Namun, perlu disadari bahwa problem kaum Muslim sekarang bukan sekadar problem interpretasi, tetapi lebih riil, sedang menghadapi suatu realitas sosial yang menindas, timpang, dan tidak manusiawi: terjadi ketidakadilan relasi antara laki-laki dan perempuan, kemiskinan, kebodohan, terpuruknya kaum petani, nelayan, dan buruh, serta masalah-masalah sosial yang lain. Untuk menghadapi problem-problem sosial yang akut tersebut, pertanyaan mendasar bagaimana secara konseptual tafsir mesti dibangun? Melampaui dua nalar tafsir di atas—yang tidak punya fungsi di dalam menghadapi problem-problem sosial yang sedang dihadapi umat Islam—kaum Muslim mesti mengarahkan lokus penafsiran teks kitab suci al-Qur'an, pertama-tama ke arah problem-problem sosial kemanusiaan. Namun, pilihan langkah ini bukan tanpa masalah, sebab, bergumul dengan kitab suci, selalu dihadapkan dengan suatu kepercayaan kaum Muslim yang sangat kuat bahwa al-Qur'an seabadi Tuhan, ia ada

selama Tuhan ada. Pertanyaan pun muncul, mana yang lebih dahulu, firman atau manusia? Bukankah firman diwahyukan Tuhan kepada manusia? Lalu, dari mana manusia mesti memulai usaha (pendekatan) penafsiran al-Qur'an: dari teks atau konteksnya, di tengah problem sosial kemanusiaan sekarang ini? Inilah pertanyaan yang pernah dilontarkan oleh Farid Esack. Dia menghadapi dan mengalami langsung suatu problem kemanusiaan, berupa rezim Apartheid di Afrika Selatan dan eksklusivisme beragama yang terjadi di tanah kelahirannya. Dia pun kemudian bersikap tegas: memilih hermeneutika pembebasan dan pluralisme untuk menghidupan firman Tuhan di bumi kelahirannya.⁴³

Jika lokus pembahasan kaum Muslim itu problem sosial kemanusiaan, tafsir menjadi penting untuk digerakkan ke arah praksis kehidupan sosial umat. Orientasi nalar tafsir tidak lagi bersifat teosentris atau pun ideologis, tetapi bersifat antroposentris. Tafsir yang memilih lokusnya pada problem kemanusiaan dan praktik pembebasan inilah yang oleh Masdar F. Mas'udi diistilahkan

⁴³Farid Esack, *Qur'an: Liberalis and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 92.

dengan nalar tafsir emansipatoris.⁴⁴ Pilihan istilah emansi-patoris, menurutnya tidak lepas dari sejarah teori kritis. Dalam kritisisme ada dua elemen. Pertama, perhatian realitas material, yaitu sebuah pemikiran yang mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan riil dan material atau mempertanyakan hegemoni yang bertolak pada realitas empirik. Kedua, visi struktur (relasi-relasi), baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif (majikan-buruh), maupun relasi hegemonik, dalam hubungan pemberi dan penerima narasi (ulama-umat), maupun relasi politik (penguasa-rakyat).⁴⁵

Mengacu pada realitas problem kemanusiaan kontemporer, tafsir emansipatoris ini paradigmanya bukan lagi terpaku pada pembelaan terhadap Tuhan—karena memang Tuhan tidak butuh pembelaan manusia—tetapi yang lebih utama secara praksis membangun komitmen terhadap berbagai problem sosial kemanusiaan. Komitmen ini diwujudkan dalam bentuk aksi sosial

⁴⁴Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" dalam Kata Pengantar Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Tafsir Agama untuk Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2005).

⁴⁵Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", hlm. 94.

dalam rangka membangun dan menegakkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Grakannya ke arah praksis pem-bebasan manusia; bukan dari kungkungan dogmatisme maupun ideologi, tetapi dari struktur sosial politik yang menindas, yang dengan transparan telah memunculkan kemiskinan, kebodohan, marjinalisasi perempuan, dan problem-problem sosial lain. Tafsir emansipatoris dengan demikian, berikrar menghidupkan *elan vital* gerakan sosial yang bergerak pada problem-problem sosial kemanusiaan. Secara integral, tafsir emansipatoris tidak berhenti pada pembongkaran teks, tetapi teks dijadikan sebagai sarana pembebasan. Sebab, realitas dominasi tidak hanya pada wilayah wacana, tetapi juga dominasi bersifat riil dan materiil.⁴⁶ Kaum Muslim sepenuhnya sadar bahwa peran al-Qur'an merupakan sinar bagi sistem kehidupan yang adil, beradab dan berperikemanusiaan.

Hal yang patut dibanggakan, orang menuntut agar al-Qur'an dijadikan sebagai referensi moral dan daya gugah. Namun, di tengah riuhnya tuntutan tersebut, muncul ambivalensi: yaitu intensitas ritual keagamaan menjadi sangat

⁴⁶Masdar F. Mas'udi, "Eksplorasi dan Paradigma Islam Emansipatoris", *Makalah*, hlm. 12.

romantik dan marak, namun dalam kehidupan sehari-hari belum mampu melahirkan kesalehan diri, apalagi kesalehan sosial. Kehidupan beragama tampak meriah dalam rutinitasnya, namun tanpa disertai dengan keprihatinan dan tanggung jawab sosial. Yang terlihat, agama hanya sebatas sebagai medan penyelamatan personal, tidak sebagai keberkahan sosial. Tuhan, dengan sifat kasih dan sayangnya, tidak (di)hadir(kan) dalam ruang problem sosial, padahal, agama tanpa tanggung jawab sosial, menurut Muslim Abdurrahman, sama artinya dengan pemujaan belaka, sebab hanya dengan tanggung jawab sosial, agama dengan semangat profetisnya akan terinteg-rasikan dengan problematika sosial yang nyata. Di dalam problem sosial itulah seseorang justeru akan menemukan basis ketakwaannya dalam bentuk praksis solidaritas sosial kema-nusiaan.⁴⁷ Inilah makna yang dimunculkan oleh Ali Asghar Engineer dalam rumusan teologi pembebasannya.

Kedua, merajut wahyu dengan ilmu-ilmu sosial. Tafsir yang secara metodo-logis selama ini hanya berada dalam lingkaran *islamic studies* yang kental dengan nalar teosentris (*al-`aql al-lâhûti*)

⁴⁷Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 198.

meniscayakan adanya kebutuhan terhadap ilmu-ilmu sosial. Tafsir tidak lagi dikungkung dalam peradaban teks, tetapi mesti dirajut dengan peradaban ilmu (*science*) yang oleh Arkoun disebut sebagai *al-`aql al-târihî wa `ilmiy*. Sebab, memahami fenomena dan problem sosial yang dihadapi manusia kontemporer sangat terkait dengan ilmu budaya, yang mengungkap masalah yang terkait dengan ide dan nilai yang dianut di dalam kelompok masyarakat; dan ilmu sosial yang terkait dengan sistem dan interaksi kelompok di dalam masyarakat. Untuk mengetahui dan mengurai problem sosial kemanusiaan di tengah masyarakat, kita bukan menggunakan analisis kerohanian yang abstrak, seperti yang selama ini lebih sering terjadi, tetapi haruslah dengan menggunakan kacamata analisis sosial. Hal ini penting untuk merumuskan pemahaman keagamaan mengenai problem kemanusiaan, merefleksikannya secara kritis, menteoritisasikan dalam bentuk perubahan, dan aksi perubahan. Contoh ketika orang menguraikan masalah kemiskinan. Kemiskinan suatu hal yang dibenci di dalam Islam. Tindakan menelantarkan kaum miskin, oleh Islam juga dipandang sebagai tindakan yang tidak etis. Namun, sebagian orang seringkali menggunakan analisis kerohanian di

dalam mengurai dan menjelaskan problem kemiskinan, dikaitkan dengan soal kualitas ketakwaan umat yang lemah. Lemahnya ketakwaan inilah yang diklaim sebagai penyebab-nya. Diagnosa seperti ini jelas membingungkan. Masalah kemiskinan merupakan masalah sosial dan konkret, tetapi penyebabnya tiba-tiba dengan mudah dituduhkan pada soal ketakwaan yang abstrak. Sekarang ini mesjid didirikan di mana-mana, acara pengajian diselenggarakan di berbagai tempat, acara santapan rohani bahkan telah menjadi tren dalam dunia entertaint, tetapi kenyataannya kemiskinan justeru semakin kuat melilit kaum Muslim.

Di sini kaum Muslim akan bertanya kembali agak lebih keras: apa sesungguhnya penyebab kemiskinan dan bagaimana cara penyelesaiannya? Diagnosa dengan jalan kerohanian di atas, tampaknya memang tidak relevan, atau bahkan memang keliru. Sebab, kemiskinan lebih merupakan problem sosial. Sebagai problem sosial, maka masalah kemiskinan akan terlihat jelas faktor-faktor penyebabnya, bila dilihat dengan analisis sosial. Pada kenyataannya, penyebab kemiskinan bukan hanya soal ketakwaan—yang abstrak tersebut, tetapi menyangkut struktur relasi sosial di

masyarakat yang timpang. Maka, di sini akan terlihat bahwa kemiskinan terjadi bisa disebabkan karena adanya monopoli ekonomi yang dilakukan oleh kalangan konglomerat, kebijakan ekonomi yang dilakukan oleh penguasa yang tidak memihak kepada kepentingan masyarakat umum, dan atau bisa juga tidak adanya sikap dinamis dan progresif di kalangan umat itu sendiri.

Penyelesaian masalah kemiskinan dalam konteks ini tidak cukup dengan pendekatan kerohanian yang abstrak – lewat adagium-adagium yang tampak religius, seperti sabar, tawakal, lapangdada menerima takdir Tuhan, dan seterusnya. Penyelesaian semacam ini jelas hanya akan menyesatkan dan mengasingkan agama serta kitab sucinya dari problem riil yang dihadapi umat manusia. Agama hanya jadi opium bagi pemeluknya. Ilmu-ilmu sosial dalam Tafsir Emansipatoris dapat membantu kaum Muslim dalam men-diagnosa dan memahami problem sosial kemanusiaan yang dihadapi manusia tersebut.

Ketiga, tafsir bersifat spesifik dan praksis. Tafsir Emansipatoris, secara kon-septual menempatkan al-Qur'an dalam ruang sosial tempat penafsir berada, dengan segala problematika kehidupannya, sehingga sifatnya tidak lagi terkait

dengan sosio-kultural kearaban dan abstrak—yang sebagiannya secara tradisional terekam di dalam *asbâb al-nuzûl*—tetapi bersifat spesifik dan praksis yang dikaitkan langsung dengan problem-problem sosial kemanusiaan yang dihadapi masyarakat, pada saat proses tafsir tersebut dilakukan.⁴⁸ Kaum Muslim, dalam kerangka ini, harus mampu mengubah pandangan “normatif” atas teks kitab suci Al-Qur’an menjadi rumusan “teoretis” (teori ilmu).⁴⁹ Misalnya, dalam memahami ayat-ayat tentang orang fakir miskin, secara tekstual seringkali hanya dilihatnya sebagai kelompok yang harus dikasihani dan berhak menerima zakat-sedekah (Qs. Al-Taubah [9]: 60) dan sebagai peminta-minta yang tidak boleh dihardik (Qs. Al-Dhuha [93]: 10). Dengan pendekatan teoretis, meminjam teori-teori sosial, sebagaimana dicontohkan, akan diketahui kalangan fakir miskin secara lebih real, lebih faktual, sesuai dengan kondisi sosial, ekonomi dan kultural.

Keempat, dari praksis ke refleksi. Proses tersebut menjadikan gerakan tafsir tidak lagi

⁴⁸Louis Brenner (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, 1993), hlm. 5-6.

⁴⁹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 284.

bersifat *top-down*, yang berangkat dari refleksi (teks) ke praksis (konteks), tetapi sebaliknya bersifat *bottom up*, yaitu dari bawah ke atas: dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks). Dengan pandangan yang demikian, pengertian “konteks” teks kitab suci tidak hanya dilihat dalam konteks struktur teks (*siyâq al-kalâm*), juga tidak hanya dalam pengertian konteks di mana teks tersebut diturunkan (*siyâq al-tanzîl*). Namun, pengertian konteks juga dipahami dalam ruang sosial budaya tempat penafsir hidup dengan pengalaman budaya, sejarah dan sosialnya sendiri. Sebab, di saat itu, penafsir tidak hanya berhadapan dengan teks kitab suci, tetapi dia juga – dan ini yang lebih penting – berhadapan dengan realitas sosial, sebagai teks sosial yang selalu hidup dan berkembang.⁵⁰

2. Latar Belakang Tafsir Emansipatoris

Tafsir Emansipatoris muncul diawali oleh sebuah kegelisahan akademik atas wacana kemanusiaan dalam studi Islam yang menjadi basis lahirnya berbagai tragedi kemanusiaan di dunia Islam, termasuk Indonesia. Tafsir Emansipatoris

⁵⁰Farid Esack, “Contemporary Religious Thought in South Africa and The Emergence of Qur’anic Hermeneutical Notions”, dalam *ICMR.*, Vol. 2, No. 2, Desember 1991.

berarti tafsir pembebasan, tafsir liberasi. Liberasi di sini mencakup pembebasan dari kungkungan nalar teologis-dogmatis yang telah disakralkan (*at-taqdîs*) oleh suatu otoritas keagamaan tertentu dan dari struktur sosial yang tiranik, despotis, penuh kebencian, diskriminatif serta mengubahnya kepada struktur sosial yang humanis, egalitarian, bermoral dan berkeadilan. Meminjam istilah Esack bahwa jihad itu perjuangan dan praksis, yakni paradigma perjuangan untuk pembebasan dan keadilan.⁵¹ Tafsir Emansipatoris merupakan gerakan tafsir yang bekerja menuju pembebasan agama dari struktur sosial, politik dan agama serta ide-ide yang didasarkan atas kepatuhan tanpa kritik dan pembebasan seluruh penduduk dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi, termasuk ras, gender, kelas dan agama. Teologi pembebasan semacam ini berusaha mencapai tujuannya melalui partisipasi dan pembebasan. Ia mengambil inspirasi dari al-Quran dan perjuangan nabi-nabi.

Pilihan istilah emansipatoris untuk tafsir ini sangat lekat dengan sejarah teori kritis. Kritisisme memiliki dua elemen, yaitu perhatian realitas material dan visi transformatif. Paradigma Tafsir-

⁵¹Farid Esack, *al-Qur'an: Liberalis and Pluralism*: hlm. 106-108.

Emansipatoris ini tidak lain sebagai komitmen terhadap problem kemanusiaan, bukan teks suci yang cenderung teosentris dan ideologis. Teks-teks suci disubordinat terhadap pesan moral/etik/spiritual, sehingga ia tidak dipahami sebagai undang-undang melainkan sebagai sinar pembebasan. Tafsir Emansipatoris yang membebaskan itu strateginya ada empat. Pertama, melihat problem kemanusiaan. Akar problem kemanusiaan ini dapat dikategorikan ke dalam tiga faktor, yaitu faktor politik,⁵² faktor ekonomi,⁵³ faktor sosial budaya.⁵⁴ Ketiga faktor tersebut merupakan

⁵²Dalam wilayah politik, problem kemanusiaan lebih diakibatkan oleh ketidakadilan garis struktural: (1) adanya struktur kekuasaan (negara) yang menindas terhadap rakyatnya, sehingga dominasi negara mengakibatkan tindakan diskriminatif terhadap kaum lemah dan tertindas; dan (2) kolonialisme sebagai bentuk menguasai atau politik menjajah. Masdar F. Mas'udi, *Metodologi Emansipatoris*, hlm. 48.

⁵³Problem kemanusiaan yang diakibatkan oleh faktor ekonomi secara struktural: (1) merupakan akibat dari struktur ekonomi yang tidak memiliki visi kerakyatan, sehingga muncul bentuk perekonomian yang penuh dengan ketidakadilan dan eksploitatif, padahal perekonomian merupakan lkebutuhan mendasar rakyat banyak; dan (2) kapitalisme global merupakan bentuk penjajahan lain dari kolonialisme berupa dominasi ekonomi global. *Ibid.*, hlm. 49.

⁵⁴Problem kemanusiaan yang muncul akibat faktor kultur dominan: (1) adanya dominasi struktur kekuasaan yang feodalistik; (2) adanya hegemoni yang menekankan pada

kendala mendasar yang dihadapi masyarakat, maka diperlukan tindakan untuk mengatasi problem tersebut. Langkah awal yang dilakukan tidak lain melakukan analisis sosial dengan pendekatan multidisipliner sebagai alat bantu untuk mengidentifikasi serta merumuskan permasalahan. Kedua, melakukan refleksi kritis yang sasaran-nya antara lain ideologi dan struktur ideologi. Ketiga, teoritisasi perubahan yang aksentuasinya meliputi: (1) sistem politik kekuasaan yang otoriter dan tidak demokratis, (2) sistem ekonomi yang cenderung memihak kapital-isme, dan (3) sistem sosial dalam pola hubungan antarkelompok yang cenderung dominatif-hegemonik. Keempat, aksi perubahan.

3. Contoh penerapan tafsir emansipatoris di Dunia Islam

Di dunia Islam, patut dicontoh seorang tokoh seperti Farid Esack yang mengelaborasi tujuh kata kunci untuk pembebasan, paling tidak, untuk Afrika Selatan. Pertama, takwa (*at-taqwâ*) merupakan terma paling kompre-hensif, inklusif dan aplikatif sebagai

bentuk ekspresi, cara penerapan, mekanisme yang dijalankan untuk mempertahankan dan mengembangkan diri melalui kepatuhan para korbannya secara nirkekerasan; (3) adanya teologi patriarki yang mengakibatkan ketidakadilan jender; dan (4) pengaruh globalisasi. *Ibid.*, hlm. 53-54.

kriteria moral sekaligus "lensa teologis" untuk membaca al-Quran, terutama teks-teks yang berkaitan dengan pluralitas agama. Menerima takwa sebagai kunci hermeneutika memiliki implikasi penting bagi penafsir tindakan menafsir (penafsiran)nya, yaitu: (1) penafsiran bebas dari *obsurantisme* teologi dan reaksi politik serta spekulasi subjektif; (2) memfasilitasi keseimbangan estetik dan spiritual dalam kehidupan penafsir; (mendorong komitmen mufasir pada proses dialektika personal dan transformasi sosi-politik. Keterlibatan al-Quran dalam proses perjuangan revolusi berarti juga keterlibatan penafsir dalam revolusi tersebut. Kedua, tauhid (*at-tahîd*), merupakan sumber ideologi dan kerangka rujukan suci yang memiliki dua implikasi, yaitu: (1) pada level eksistensial, tauhid merupakan penolakan atas dualisme konsepsi tentang eksistensi manusia yang dualistik; sekuler dan spiritual, suci dan profan; (2) pada level politik, tauhid menentang masyarakat yang menjadikan ras sebagai objek alternatif bagi pemujaan dan membedakan manusia atas dasar etnisitas. Perbedaan ini dimisalkan dengan syirik, sebagai antitesis tauhid. Ketiga, manusia (*an-nâs*), secara hermeneutis mempunyai dua implikasi teologis: (1) rakyat sebagai ukuran

kebenaran; *humanum* adalah suara kebenaran yang identik dengan kebenaran Tuhan, *vox populi vox dei*; (2) setiap orang mempunyai hak yang sama untuk memasuki teks suci. Dengan kata kunci *an-nâs* ini al-Quran diinter-peretasi dengan cara memberi dukungan kepada kepentingan rakyat secara keseluruhan yang mayoritas daripada minoritas. interpretasi itu juga harus dibentuk oleh pengalaman dan aspirasi kema-nusiaan yang berbeda dan sering berlawanan dengan minoritas istimewa. Keempat, terminologi kaum marginal yang tertindas (*al-mustad} 'afûn*) dilawankan dengan kaum elit kaya (*al-mutrafûn, al-malâ'*). Si penafsir dalam menafsirkan teks-teks al-Quran dituntut untuk menafsirkan teks dari bagian bawah sejarah, yang dilandasi atas paham pilihan Tuhan dan kenabian atas kaum marginal, tertindas. Penafsir juga, melalui teks harus terlibat dalam memberikan makna sebagai respon kreatif terhadap penderitaan kaum tertindas dan marginal dengan komitmen pada pembebasan dan keadilan yang menjadi karakteristik tafsir Emansipatoris. Kelima dan keenam, keadilan (*al-'adl* dan *al-qist*) dan jihad (*al-jihâd*), kata kunci hermeneutika lainnya yang terkait dengan upaya pembebasan manusia dari ketertindasan, diksriminasi dan ketidakadilan.

Konteks perjuangan pembebasan tidak hanya memiliki sesuatu untuk dikatakan pada konteks (ketidakadilan). Sebab, secara hermeneutis, orang tidak bisa mengambil pendekatan obyektif terhadap al-Quran ketika dirinya dilingkupi oleh penindasan. Hal ini berimplikasi pada penafsir untuk mencari jalan mendekati al-Quran untuk melawan ketidakadilan; netralitas dan objektivitas dalam konteks (ketidak-adilan) itu berdosa. Di samping itu, pendekatan terhadap al-Quran sebagai alat perlawanan menghendaki komitmen ideologis dan teologis sekaligus afinitas atas nilai-nilai yang dikandung dalam kata-kata kunci hermeneutika tersebut.

D. Rangkuman

1. Term emansipatoris adalah tafsir yang memiliki perhatian atas realitas material. Pemikiran ini mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan ril dan materil atau mempertanyakan hegemoni yang bertolak pada realitas empirik dan bervisi transformatif, yaitu memiliki komitmen pada perubahan struktur (relasi-relasi), baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif (majikan-buruh) maupun relasi hegemonik dalam hubungan pemberi dan

- penerima narasi (ulama-umat), maupun relasi politik (penguasa-rakyat).
2. Tafsir Emansipatoris muncul diawali oleh sebuah kegelisahan akademik atas wacana kemanusiaan dalam studi Islam yang menjadi basis lahirnya berbagai tragedi kemanusiaan di dunia Islam, termasuk Indonesia. Pilihan istilah emansipatoris untuk tafsir ini sangat lekat dengan sejarah teori kritis. Kritisisme memiliki dua elemen, yaitu perhatian realitas material dan visi transformatif. Paradigma Tafsir-Emansipatoris ini tidak lain sebagai komitmen terhadap problem kemanusiaan, bukan teks suci yang cenderung teosentris dan ideologis. Teks-teks suci disubordinat terhadap pesan moral/etik/spiritual, sehingga ia tidak dipahami sebagai undang-undang melainkan sebagai sinar pembebasan. Tafsir Emansipatoris yang membebaskan itu strateginya ada empat. Pertama, melihat problem kemanusiaan. Kedua, melakukan refleksi kritis yang sasaran-nya antara lain ideologi dan struktur ideologi. Ketiga, teoritisasi perubahan yang aksentuasinya meliputi: (1) sistem politik kekuasaan yang otoriter dan tidak demokratis, (2) sistem ekonomi yang cenderung memihak kapital-isme, dan (3)

sistem sosial dalam pola hubungan antarkelompok yang cenderung dominatif-hegemonik. Keempat, aksi perubahan.

3. Di dunia Islam, Farid Esack yang mengelaborasi tujuh kata kunci untuk pembebasan, paling tidak, untuk Afrika Selatan. Pertama, *takwa (at-taqwâ)* merupakan terma paling komprehensif, inklusif dan aplikatif sebagai kriteria moral sekaligus "lensa teologis" untuk membaca al-Quran, terutama teks-teks yang berkaitan dengan pluralitas agama. Kedua, *tauhid (at-tahîd)*, merupakan sumber ideologi dan kerangka rujukan suci yang memiliki dua implikasi, yaitu: (1) pada level eksistensial, tauhid merupakan penolak-an atas dualisme konsepsi tentang eksistensi manusia yang dualistik; sekuler dan spiritual, suci dan profan; (2) pada level politik, tauhid menentang masyarakat yang menjadikan ras sebagai objek alternatif bagi pemujaan dan membedakan manusia atas dasar etnisitas. Pembedaan ini dimisalkan dengan syirik, sebagai antitesis tauhid. Ketiga, *manusia (an-nâs)*, secara hermeneutis mempunyai dua implikasi teologis: (1) rakyat sebagai ukuran kebenaran; *humanum* adalah suara kebenaran yang identik dengan kebenaran Tuhan, *vox populi vox dei*; (2) setiap

orang mempunyai hak yang sama untuk memasuki teks suci. Keempat, terminologi kaum marginal yang tertindas (*al-mustad} 'afûn*) dilawankan dengan kaum elit kaya (*al-mutrafûn, al-malâ'*). Si penafsir dalam menafsirkan teks-teks al-Quran dituntut untuk menafsirkan teks dari bagian bawah sejarah, yang dilandasi atas paham pilihan Tuhan dan kenabian atas kaum marginal, tertindas. Penafsir juga, melalui teks harus terlibat dalam memberikan makna sebagai respon kreatif terhadap penderitaan kaum tertindas dan marginal dengan komitmen pada pembebasan dan keadilan yang menjadi karakteristik tafsir Emansipatoris. Kelima dan keenam, keadilan (*al-'adl* dan *al-qist*) dan jihad (*al-jihâd*), kata kunci hermeneutika lainnya yang terkait dengan upaya pembebasan manusia dari ketertindasan, diksriminasi dan ketidakadilan. Konteks perjuangan pembebasan tidak hanya memiliki sesuatu untuk dikatakan pada konteks (ketidakadilan).

E. Evaluasi

Jawablah Pertanyaan-pertanyaan berikut!

1. Jelaskan pengertian tafsir emansipatoris dan bandingkan dengan konsep tafsir pada umumnya!

2. Jelaskan latar belakang kemunculan tafsir emansipatoris!
3. Kemukakan contoh negara yang telah melaksanakan tafsir berkerangka emansi-patoris! Sebutkan pula kata kunc-kunci yang dibangunnya

F. Daftar Pustaka

Farid Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and The Emergence of Qur'anic Heremeneutical Notions", dalam *ICMR.*, Vol. 2, No. 2, Desember 1991.

Farid Esack, *Qur'an: Liberalis and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreli-gious Solidarity againt Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 92.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, Bandung: Mizan, 1991.

Louis Brenner (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, 1993.

Masdar F. Mas'udi, "Eksplorasi dan Paradigma Islam Emansipatoris", *Makalah*, hlm. 12.

Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" dalam Kata Pengantar Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Tafsir Agama untuk Pembebasan*, Jakarta: P3M, 2005.

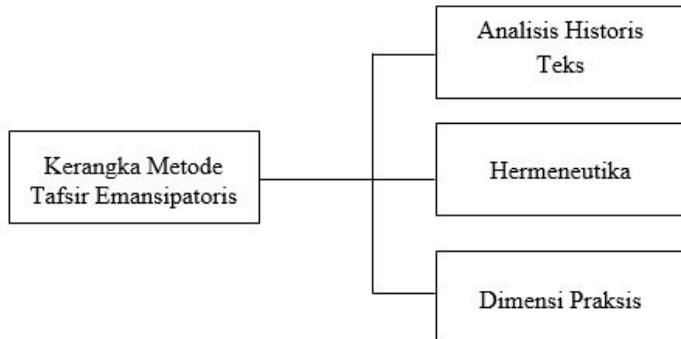
Masdar F. Mas'udi, "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" dalam Draft Laporan Hasil Kegiatan, *Workshop dan Need Assesment Jaringan Islam Emansipatoris*, Jakarta: P3M dan The Ford Fondation, 2002.

Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 198.

BAB IV

KERANGKA METODE TAFSIR EMANSIPATORIS

A. Peta Konsep



B. Skenario Pembelajaran

1. Pengantar, fasilitator menyampaikan pengantar tentang kerangka metode tafsir emansipatoris (15 menit).
2. Diskusi kelompok dan presentasi, fasilitator membagi peserta ke dalam 3 kelompok. Peserta diminta untuk mendiskusikan tentang kerangka metode tafsir emansipatoris (85 menit).
3. Masing-masing peserta diminta menganalisis kerangka metode tafsir emansipatoris (90 menit).
4. Refleksi, fasilitator memberikan refleksi dari kerangka metode tafsir emansipatoris (30 menit).

5. Penutup, fasilitator menutup sesi ini dengan menegaskan bahwa metode tafsir emansipatoris berbeda dengan tafsir umumnya(10 menit).

C. Uraian Materi

1. Kerangka Metode Tafsir Emansipatoris

Metode Tafsir Emansipatoris merupakan simbiosis-sinergis dari tafsir teks-tualis-kontekstualis yang bekerja bersama-sama. Tafsir Emansipatoris ini lebih mengacu kepada konteks-teks-refleksi dan praksis dalam hubungan lingkaran hermeneutis. Kesan yang dapat diamati, Tafsir Emansipatoris lebih berorientasi pada keterlibatan sosial dalam memberdayakan sosial secara bersama-sama dalam prinsip keadilan.

Metode Tafsir Emansipatoris yang dapat dirumuskan mencakup: (1) analisis historis teks, (2) hermeneutika dan (3) dimensi praksis.

2. Analisis Historisitas Teks

Analisis historisitas teks sebenarnya dalam adagium klasik dikenal dalam bentuk *asbâb an-nuzûl* dalam proses penafsiran. Namun, tafsir klasik-konservatif, *asbâb an-nuzûl* cenderung dipahami secara *ad hoc* yang diletakan dalam kerangka nalar *bayânî* untuk mendukung paham *ortodoksi* sehingga diperlukan kritik sejarah. Proyek ini, sebagaimana Wilhelm Dilthey, berkisar pada gagasan tentang komprehensi atau pemahaman yang memandang

dunia dalam dua wajah, yaitu wajah dalam (*interior*) dan wajah luar (*eksterior*) Dalam hal ini sejarah dapat dilihat dari sudut pandang ini.⁵⁵ Oleh karena itu, Dilthey menginginkan kritik historis terhadap akal (kritik atas akal historis). Kritik Dilthey ini merupakan suatu konstruksi spekulatif yang dimaksudkan untuk menemukan makna dalam sejarah sebagai cara memahami dengan lebih mendalam daripada sekedar penelitian historis. Dari sini, perlu dilakukan kritik sejarah terhadap situasi historis yang melingkupi sebuah teks. Otentisitas teks hanya dapat dibuktikan melalui kritik sejarah. Kritik ini harus terbebas dari hal-hal yang semata-mata berbau teologis, filosofis, mistik, spiritual atau bahkan fenomenologis. Keaslian kitab suci tidak dijamin oleh Tuhan, kepercayaan dogmatis, tokoh agama atau pranata sejarah. Otentisitas hanya dapat dibuktikan melalui kritik sejarah oleh sejarawan, setelah sebelumnya jaminan keaslian teks dalam sejarah dilakukan oleh para

⁵⁵E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 47.

periwayat (*râwî*), melalui metode pengalihan teks secara lisan maupun tulisan.⁵⁶

Keaslian sebuah teks, menurut Hasan Hanafi harus memenuhi syarat. Pertama, teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan tulisan secara *inverbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali. Karena itu, narator haruslah orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks. Kedua, adanya keutuhan teks. Dalam hal ini harus disimpan dalam sebuah teks. Ketiga, nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersifat netral, sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *inverbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikit pun dari pihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan di dalamnya.

3. Hermeneutika

Hermeneutik secara sederhana dapat diartikan mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan

⁵⁶Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Quran menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 115.}

menjadi mengerti (*understanding*).⁵⁷ Mengerti, menurut Heidegger, bukanlah wilayah (*faculty*) yang sama di antara yang lainnya, bahwa manusia yang memiliki dan yang memahami, merupakan bentuk eksistensinya yang fundamental di dunia ini.⁵⁸ Memahami yang berhubungan dengan makna dan keyakinan harus sesuai dengan kebenaran. Menurut Descartes, manusia menerima kesempurnaan dari wilayah (*faculty*) Tuhan; wilayah memahami dan berkehendak. Pemahaman tersebut memungkinkan untuk memahami proposisi tentang dunia.⁵⁹ Memahami suatu karya berarti menghayatinya (*experience*) dan menghayati sesuatu berarti sesuatu yang terjadi dalam kehidupan sejarah umat manusia. Hermeneutik berarti penafsiran kitab suci yang, dalam operasionalnya, diarahkan untuk mendapatkan kesimpulan dari makna suatu teks. Hal ini selalu berhubungan dengan tiga aspek, yaitu: (1) dalam konteks bagaimana suatu teks ditulis, bila dikaitkan

⁵⁷E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 24.

⁵⁸Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schlegel, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Eunantston, Northwestern University Press, 1969), hlm. 227.

⁵⁹Vincent Brumer, *Theology & Philosophical Inquiry An Introduction* (London: The Macmillan Press, 1981), hlm. 155.

dengan al-Quran berarti dalam konteks apa ayat itu diturunkan; (2) komposisi tata bahasa teks yang diungkapkan; dan (3) pandangan hidup (*weltanschauung*) dari keseluruhan teks.⁶⁰

Ketiga aspek tersebut dijadikan acuan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Ketika al-Qur'an dipahami dan ditafsirkan oleh seorang penafsir, hasil-nya akan cenderung membias. Demikian halnya produk penafsiran tersebut bila dipahami oleh generasi berikutnya (*reader*, pembaca), maka subjektifitas pembaca akan selalu ada. Penafsiran dan pemahaman terhadap teks tidak hanya berkaitan dengan ilmu memahami, tetapi mencakup bagian keseluruhan dari pengalaman manusia di dunia.⁶¹ Karakter dialogis penafsiran akan terkena bias ketika seorang penafsir mengkonsentrasikan sosok orang lain lebih dari sekedar subjek pembahasan. Ketika ia melihat orang lain sebagai apa adanya, lebih dari sekedar "dengan" (*with*) dirinya, maka "terhadap" apa yang terdapat pada

⁶⁰Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an*, terj. Raziard Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 4.

⁶¹Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), hlm. x.

orang lain, berarti ia telah mencoba komunikasi.⁶² Keterkaitan dengan komunikasi terhadap teks untuk memperoleh makna, maka terdapat tiga variabel penting, yaitu: (1) dunia teks (*the world of text*), (2) dunia pengarang (*the world of author*) dan (3) dunia pembaca (*the world of reader*).⁶³

Asumsi dasar sebuah hermeneutika bahwa perbedaan konteks mem-pengaruhi perbedaan pemahaman. Ada tiga kecenderungan paradigmatik dalam hermeneutika, yaitu hermeneutika teoritis, hermeneutika filosofis, dan herme-neutika kritis. Hermeneutika teoritis bertujuan memahami teks dengan benar sesuai maksud pengagasnya sehingga hermeneutika ini disebut juga herme-neutika romantis yang bertujuan "merekonstruksi makna". Hermeneutika yang dipelopori oleh Schleirmacher dan Wilhelm Diltthey ini menawarkan dua pendekatan. Pendekatan pertama membaca secara langsung karya-karya yang menjadi objek bahasannya (pendekatan linguistik). Pendekatan kedua mengarah kepada unsur

⁶²Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutic*, translated and edited by David E.L. (Los Angeles: University of California Press, 1977), hlm. xx.

⁶³Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermenutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 3.

psikologis-subjektif sang penggagas (pendekatan psikologis).⁶⁴

Hermeneutika filosofis, antitesis dari hermeneutika teoritis, me-nolak anggapan bahwa hermeneutika bertujuan menemukan makna objektif. Menurut Gadamer, hermeneutika filosofis menganggap tidak mungkin diperoleh pemahaman yang objektif atau definitif sebuah teks sebagaimana dalam hermeneutika teoritis. Dengan prinsip ini, menurut Gadamer, "memahami" merupakan tindakan sirkuler antara teks dengan pembaca yang disebut *the fusion of horison*, yakni mempertemukan pra pemahaman pembaca dengan cakrawala atau horizon teks.⁶⁵ Paradigma hermeneutika filosofis ini diarahkan bukan pada bagaimana agar bisa mendapatkan pemahaman yang komprehensif, tetapi lebih dari itu, mengkaji tentang kondisi manusia yang memahami, baik aspek psikologis, sosiologis, historis maupun aspek filosofisnya sebagai prasyarat eksistensial manusia.

⁶⁴Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutic: Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 15. Lihat juga U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 19.

⁶⁵U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual*, hlm. 19.

Herme-neutika filosofis ini merupakan pemahaman terhadap suatu pemahaman dengan cara menelaah proses-proses dan asumsi-asumsi yang berlaku dalam pemahaman tersebut. Hal ini dilakukan, paling tidak, untuk tujuan: (1) meletakkan hasil pemahaman dalam porsi yang sesuai, dan (2) melakukan suatu produksi makna baru dari pemahaman sebelumnya sebagai upaya kontekstualisasi makna.⁶⁶ Hermeneutika filosofis ini lebih mementingkan bagaimana memproduksi makna teks baru sesuai dengan *locus* sosio-kultural sang pembaca daripada sekedar reproduksi makna teks.

Gadamer juga memperkenalkan teori historis efektif. Dengan bantuan teori historis efektif, tafsir al-Qur'an akan diuji apakah ia memiliki horizon masa kini, yakni apakah teks tafsir al-Qur'an mampu memberikan jembatan bagi pemahaman masyarakat masa kini. Apakah teks tafsir hanya menunjuk pada konteks makna di masa al-Qur'an diwahyukan atau menunjukkan makna kekinian, tempat teks tersebut diproduksi.

Hermeneutika kritis bertujuan untuk mengungkap kepentingan di balik teks. Habermas

⁶⁶Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 9.

sang penggagas hermeneutika ini melihat ada sesuatu yang harus dicurigai dari sebuah teks, yakni kepentingan penggagas dan teks itu sendiri.⁶⁷ Habermas memahami teks bukan sebagai medium dominasi kekuasaan. Horizon penafsir dan horizon teks harus selalu dicurigai, tentu kecurigaan yang positif, bukan kecurigaan negatif. Farid Esack, sebagai pengguna hermeneutika filosofis, mengajukan istilah bagi hermeneutika kritis ini dengan *reception hermeneutics*, yaitu pemahaman yang terfokus pada pembacaan teks dan transformasinya dalam konteks pengalaman pembaca, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok sosial tertentu dengan menempatkan kompleksitas teks pada dataran fungsional dan pragmatikanya.⁶⁸ Cara pemahaman ini, di samping mengandaikan adanya pluralitas penafsiran dan pluralitas makna juga pembacaan yang berorientasi pada transformasi dan liberasi. Hermeneutika ini bertujuan untuk memaknai al-Qur'an dengan melibatkan konteks penafsir.

⁶⁷U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual*, hlm. 20.

⁶⁸Farid Esack, *Quran: Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 84.

Ada tiga elemen pokok dalam hermeneutik. Pertama, pengarang (*author*). Pengarang dalam kaitan dengan teks suci, Tuhan, diletakkan dalam posisi sebagai pengarang atau sumber pesan. Tuhan sebagai "pengarang" teks berada dalam posisi sama sekali berbeda dengan Nabi Muhammad sebagai penerima pesan. Tuhan Zat Maha Tinggi dan Tak Terbatas, sedangkan Muhammad dan elemen lain yang digunakan untuk menyampaikan pesan (bahasa dan teks) berada dalam posisi yang serba terbatas. Hassan Hanafi dalam prinsip fenomenologis menyarankan beberapa hal. Pertama, dalam menginterpretasikan teks, penafsir tidak boleh dipengaruhi oleh dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Penafsir juga tidak boleh didahului oleh keyakinan atau bentuk apa pun sebelum menganalisis secara linguistik terhadap teks dan pencarian arti-arti. Penafsir harus memulai pekerjaannya dengan kosong atau *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisis linguistik.⁶⁹

Kondisi *tabula rasa* yang dimaksudkan Hassan Hanafi harus dipahami secara fenomenologis.

⁶⁹Khudari Soleh, "Hassan Hanafi: Hermeneutika Humanistik" dalam A. Khudhari Soleh dalam *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 163.

Kesadaran, dalam fenomenologi, bukanlah kesadaran murni sebagaimana dalam rasionalisme, melainkan selalu merupakan kesadaran yang terarah. Kesadaran menurut kodratnya terarah pada realitas yang disebut oleh Husserl sebagai "intensionalitas". Kesadaran juga "mengkonstitusi" realitas. Konstitusi dimaksudkan sebagai proses tampaknya realitas pada kesadaran. Kesadaran dalam fenomenologi sejajar dengan realitas.⁷⁰

Kedua, teks (*text*). Bahasa dan teks merupakan medium untuk menyempaikan pesan wahyu. bahasa dan teks ini sekalipun memiliki keistimewaan, sebagai produk budaya mempunyai sifat terbatas. Artinya manusia dapat mempertanyakan apakah gagasan Tuhan yang bersifat Tak Terbatas itu dapat terangkum secara keseluruhan dalam bahasa dan teks? Tentulah tidak. Menyamakan ide Tuhan hanya terbatas dalam simbol bahasa dan teks berarti sama dengan mengecilkan Tuhan karena dengan demikian, manusia telah "membatasi" Tuhan, padahal Dia Tidak Terbatas. Bahasa dan teks dapat diibaratkan gunung es, *ice berg*, yang maknanya tidak tampak masih lebih banyak

⁷⁰K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 101.

daripada makna yang muncul ke permukaan.⁷¹ Hassan Hanafi dalam hal ini mengatakan, analisis linguistik terhadap kitab suci memang bukan dengan sendirinya merupakan analisis yang baik, tetapi ia merupakan alat sederhana yang membawa kepada pemahaman terhadap makna kitab suci. Hassan Hanafi dalam analisis bahasa menunjukkan pentingnya penggunaan fonologi, morfologi, leksikologi, dan sintaksis.

Morfologi berfungsi menjelaskan bentuk kata berikut implikasi maknanya akibat perbedaan penggunaan kata. Leksikologi menjelaskan jenis-jenis makna; makna etimologis, makna biasa, dan makna baru. Makna etimologi merupakan makna dasar yang menunjukkan timbulnya makna kata itu di dunia. Makna ini memberikan jaminan pada teks sebagai suatu kenyataan dan mencegah munculnya penafsiran-penafsiran yang bersifat metaforis, mistis, teoretis, dan formal.⁷² Makna biasa adalah makna yang mengikat teks dalam penggunaan kata dalam suatu masyarakat, ruang dan waktu tertentu. Makna biasa inilah yang membuat wahyu (teks) sesuai dengan yang dimaksud oleh situasi khusus.

⁷¹Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris*, hlm. 117.

⁷²Khudari Soleh, "Hassan Hanafi: Hermeneutika Humanistik", hlm. 164.

Sementara itu makna baru yang diberikan wahyumerupakan makna yang tidak terkandung dalam makna etimologis maupun makna biasa. Makna yang terakhir ini yang menjadi dasar tutun wahyu atau atau semangat teks (*maqâs{id al-lafz{}*). Makna abru berfungsi memberi petunjuk bagi tindakan dan merupakan dorongan baru bagi manusia. Tidak heran kandungan maknanya sama sekali bebas dari hal-hal yang mesterius, tetapi justeru merupakan makna alamiah, rasional, dan jelas. Kandungan makna baru dimaksudkan untuk membebaskan manusia dari usaha-usaha mencari teori agar manusia dapat memusatkan diri pada perhatian dan praktik.⁷³

Sintaksis, yang bagi Hassan Hanafi merupakan kunci sesungguhnya dari kegiatan penafsiran dalam tahap ini berguna menyingkap prinsip-prinsip makna ganda dalam teks, seperti makna harfiah dan makna kias, istilah-istilah univokal dan ekuivokal, makna samar dan makna yang tepat, makna yang tampak dan yang tidak tampak, makna yang jelas dan makna yang tersembunyi, makna khusus dan makna umum, larangan atau perintah.⁷⁴

⁷³Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, hlm. 119.

⁷⁴Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, hlm. 119.

Di samping prinsip-prinsip kebahasaan tersebut, di level berikutnya penafsiran harus juga memusatkan diri pada latar belakang sejarah yang me-lahirkan teks. Menurut Hassan Hanafi, terdapat dua jenis situasi, yaitu "situasi saat" atau "contoh situasi" dan "situasi sejarah". Situasi saat adalah kasus tempat teks diturunkan yang menjadi substratum bagi wahyu. Situasi tersebut, dalam wahyu yang ditulis *in verbatim*, merupakan situasi saatnya. Sementara itu, situasi sejarah terjadi ketika teks tidak ditulis *in verbatim* atau yang ditulis bukan berupa wahyu, melainkan inspirasi mengenai wahyu (komentar seperti dalam hadis) tertentu dalam sejarah yang ditulis oleh para penulis wahyu di masa berikutnya.

Setelah menelusuri makna linguistik dan latar belakang sejarah muncul teks, selanjutnya diperlukan generalisasi, yaitu generalisasi makna-makna yang dihasilkan dengan situasi luar, situasi kekinian yang di luar situasi saat maupun contoh situasi tempat teks tersebut pertama turun sehingga teks tetap segar, baru dan modern.⁷⁵ Namun, makna baru baru dalam teks akan menjadi segala-galanya karena ada kebenaran di luar teks dan kendala

⁷⁵Khudari Soleh, "Hassan Hanafi: Hermeneutika Humanistik", hlm. 165.

keterbatasan bahasa tidak dapat memuat pesan-pesan realitas yang nampak.

Keterbatasan teks sebenarnya dapat dilihat dari beberapa sifat yang terdapat dalam teks itu, antara lain: (1) teks dalam banyak kasus memiliki sifat ambigu karenanya ia selalu membuka kemungkinan adanya pluralitas makna, (2) di saat yang lain teks dapat saja menyembunyikan makna. Apa yang terungkap secara eksplisit belum tentu merupakan makna sebenarnya yang ingin disampaikan, dan (3) teks juga dapat menunda makna; artinya makna di dalam teks dapat saja baru dapat diketahui di saat yang tidak dapat ditentukan karena tidak mungkin ada pesan Tuhan yang disampaikan kepada manusia yang diketahui sepenuhnya oleh manusia, tetapi hanya Tuhanlah yang tahu makna sesungguhnya dari pesan tersebut.⁷⁶

Ketiga, audiens. Audiens yang dimaksudkan pihak-pihak yang menerima pesan, baik Nabi Muhammad s.a.w. sebagai rasul maupun umat dan generasi sesudahnya. Manusia sebagai audiens yang menerima pesan wahyu Tuhan senantiasa berada dalam situasi yang terus berubah. Ketika

⁷⁶Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris*, hlm. 119.

membaca teks suci dalam diri manusia terdapat sejumlah situasi, kemampuan, kecerdasan, referensi dan sebagainya yang bisa jadi berbeda satu dengan yang lain. Persepsi sebelum membaca teks, *vested interest* dan pengalaman hidup dan religius akan mempengaruhi seseorang dalam mengungkap makna teks.⁷⁷ Dengan tiga unsur ini kerangka Tafsir Emansipatoris ingin menunjukkan adanya relativitas kebenaran makna teks. Ia harus diletakkan dalam altar relativisme sehingga ia senantiasa terbuka untuk dikoreksi (*qâbil al-tag}yîr wa al-niqas*). Pencarian makna dalam kaitan ini dapat juga dilakukan dengan melampaui teks untuk mengungkap kebenaran lain dari teks.

Berkaitan dengan hal tersebut, menurut Rofiah, dalam paradigma Islam (dibaca: Tafsir) Emansipatoris tersebut, beberapa asumsi yang dibangun dalam menafsirkan al-Qur'an di antaranya: (1) karena al-Qur'an sejak semula memberi petunjuk dalam sebuah bingkai realitas yang terlebih dulu ada, pemahaman terhadap petunjuk al-Qur'an di kemudian hari hanya efektif apabila disertai dengan pemahaman terhadap realitas, (2) dalam sebuah realitas selalu terdapat

⁷⁷Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris*, hlm. 120.

kesenjangan sosial, tempat al-Qur'an sejak dulu lahir bukan untuk meneguhkan kesenjangan dengan membela kelompok mapan, melainkan mengupayakan agar kelompok tertindas dapat diberdayakan. Pemahaman terhadap al-Qur'an di kemudian hari mesti mencerminkan fungsi pemberdayaan ini, (3) di tangan penafsirnya al-Qur'an dapat difungsikan secara ganda baik sebagai menantang maupun sebagai meneguhkan. Setiap hasil penafsiran dengan demikian mesti dipahami secara kritis.

Berdasarkan asumsi tersebut, siklus penafsiran al-Qur'an tidak lagi beranjak dari teks menuju teks lain, melainkan siklus penafsiran berangkat dari konteks (realitas) kekinian dan kedisinian dan berakhir dalam realitas kekinian dan kedisinian dengan perspektif baru.

D. Rangkuman

1. Metode Tafsir Emansipatoris merupakan simbiosis-sinergis dari tafsir tekstualis-kontekstualis yang bekerja bersama-sama. Tafsir Emansipatoris ini lebih mengacu kepada konteks-tekst-refleksi dan praksis dalam hubungan lingkaran hermeneutis. Kesan yang dapat diamati, Tafsir Emansipatoris lebih berorientasi pada keterlibatan sosial dalam memberdayakan

- sosial secara bersama-sama dalam prinsip keadilan. Metode Tafsir Emansipatoris yang dapat dirumuskan mencakup: (1) analisis historis teks, (2) hermeneutika dan (3) dimensi praksis.
2. Analisis Historisitas Teks Proyek ini berkisar pada gagasan tentang komprehensi atau pemahaman yang memandang dunia dalam dua wajah, yaitu wajah dalam (*interior*) dan wajah luar (*eksterior*) Dalam hal ini sejarah dapat dilihat dari sudut pandang ini. Keaslian kitab suci tidak dijamin oleh Tuhan, kepercayaan dogmatis, tokoh agama atau pranata sejarah. Otentisitas hanya dapat dibuktikan melalui kritik sejarah oleh sejarawan, setelah sebelumnya jaminan keaslian teks dalam sejarah dilakukan oleh para periwayat (*râwî*), melalui metode pengalihan teks secara lisan maupun tulisan. Keaslian sebuah teks, menurut H}asan H}anafi harus memenuhi syarat: (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan tulisan secara *inverbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali. (2) adanya keutuhan teks, dan (3) nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersifat netral, sekedar sebagai alat komunikasi murni dari

Tuhan e cara *inverbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikit pun dari pihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan di dalamnya.

3. Hermeneutik berarti penafsiran kitab suci yang, dalam operasionalnya, diarahkan untuk mendapatkan kesimpulan dari makna suatu teks. Hal ini selalu berhubungan dengan tiga aspek, yaitu: (1) dalam konteks bagaimana suatu teks ditulis, bila dikaitkan dengan al-Quran berarti dalam konteks apa ayat itu diturunkan; (2) komposisi tata bahasa teks yang diungkapkan; dan (3) pandangan hidup (*weltanschauung*) dari keseluruhan teks.
4. Dimensi praksis. Hermeneutika pembebasan merupakan prinsip penafsiran (teks suci) dengan menggunakan lingkaran praksis sebagai acuan dan mekanisme kerjanya. (Dijelaskan dalam modul 5)

E. Evaluasi

Jawablah Pertanyaan-pertanyaan berikut~

1. Jelaskan pengertian metode tafsir emansipatoris berdasarkan pendapat para ahli!
2. Jelaskan kerangka metode tafsir emansipatoris!
3. Bagaimana metode tafsir emansipatoris dalam kerangka historisitas teks?

4. Bagaimana metode tafsir emansipatoris dalam kerangka hermeneutika?

F. Daftar Pustaka

Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an*, terj. Raziard Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.

E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1995).

E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.

Farid Esack, *Quran: Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.

Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutic*, translated and edited by David E.L., Los Angeles: University of California Press, 1977.

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975.

Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Quran menurut H}assan H}anafi*, Jakarta: Teraju, 2002.}

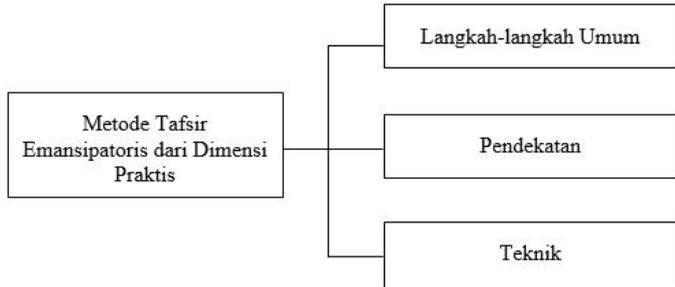
Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutis: Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 15. Lihat juga U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir*

- Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 1990.
- Khudari Soleh, "Hassan Hanafi: Hermeneutika Humanistik" dalam A. Khudhari Soleh dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermenutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schaleirmacher, Diltthey, Heideger and Gadamer*, Eunantston, Nortwestern University Press, 1969.
- Vincent Brumer, *Theology & Philosophical Inquiry An Introduction*, London: The Macmillan Press, 1981.

BAB V

METODE TAFSIR EMANSIPATORIS DARI DIMENSI PRAKTIS

A. Peta Konsep



B. Skenario Pembelajaran

1. Pengantar, fasilitator menyampaikan pengantar tentang metode tafsir emansipatoris dari dimensi praksis (15 menit).
2. Diskusi kelompok dan presentasi, fasilitator membagi peserta ke dalam 3 kelompok. Peserta diminta untuk mendiskusikan tentang metode tafsir emansipatoris dari dimensi praksis (85 menit).
3. Masing-masing peserta diminta menganalisis metode tafsir emansipatoris dari dimensi praksis (90 menit).
4. Refleksi, fasilitator memberikan refleksi dari metode tafsir emansipatoris dari dimensi praksis (30 menit).
5. Penutup, fasilitator menutup sesi ini dengan menegaskan bahwa metode tafsir emansipatoris

dari dimensi praksis berarti menafsir dalam kehidupan (10 menit).

C. Uraian Materi

1. Kerangka Metode Tafsir Emansipatoris dari Dimensi Praksis

Hermeneutika pembebasan merupakan prinsip penafsiran (teks suci) dengan menggunakan lingkaran praksis sebagai acuan dan mekanisme kerjanya. Lingkaran praksis senantiasa menjadikan realitas yang dialami dan ditemukan sebagai titik awal dalam memberi makna terhadap teks suci. Realitas tersebut kemudian dianalisis secara kritis dengan menggunakan berbagai perangkat ilmu sosial. Langkah berikutnya melakukan refleksi teologis untuk menjawab pertanyaan bagaimana peran kitab suci dalam merespons dan menjawab realitas tersebut. Dari refleksi itulah akan ditemukan pemaknaan baru atas teks suci sebagai bahan untuk menyusun orientasi dan rencana aksi pembebasan.⁷⁸ Bagi Hasan Hanafi, praksis merupakan penyempurnaan kalam Tuhan di dunia, mengingat tidak ada kebenaran teoritis dari sebuah dogma atau kepercayaan yang datang begitu saja; dogma lebih merupakan suatu gagasan atau

⁷⁸Veri Verdansyah, *Islam Emansipatoris*, hlm. 121.

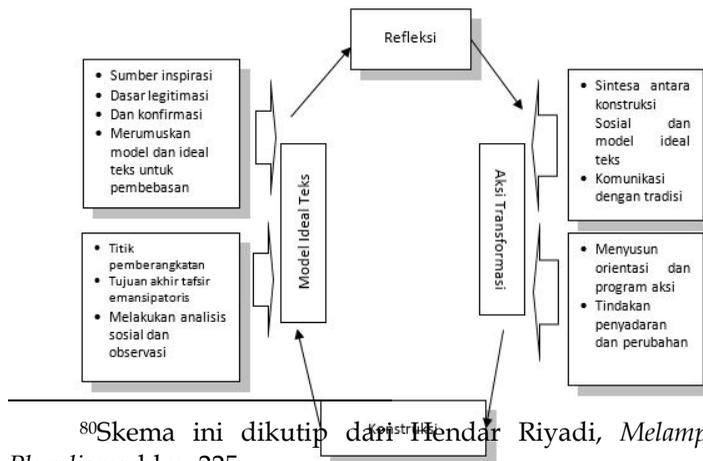
motivasi yang ditujukan untuk praksis. Hal itu, karena wahyu al-Quran sebagai dasar dogma merupakan motivasi bagi tindakan di samping sebagai objek pengetahuan.⁷⁹

Sebuah dogma, menurut Hassan Hanafi, hanya dapat diakui eksistensinya jika disadari sifat keduniannya sebagai sebuah sistem ideal, namun dapat terealisasi dalam tindakan manusia. Satu-satunya sumber legitimasi dogma karenanya pembuktiannya yang bersifat praksis. Menurut Hassan Hanafi, realisasi wahyu dalam sejarah melalui perbuatan manusia sama dengan realisasi perbuatan ilahiah dan, dengan sendirinya, merupakan realisasi kekuasaan (khilafah) Tuhan di atas bumi. Manusia tidak perlu pembuktian teoretis akan eksistensi Tuhan kecuali sebagai pengenalan terhadap sabda-sabda-Nya dalam kehidupan dunia. Tuhan sebagai persona, oleh Hassan Hanafi, diletakkan dalam tanda kurung (*apoche*), sehingga teologi positif tidak lagi berurusan dengan fakta, intuisi, atau aturan, tetapi transformasi wahyu dari teori ke praktik. Agaknya, dengan kritik praksis ini, Hassan Hanafi ingin menunjukkan fungsi transformatif wahyu dalam kehidupan manusia.

⁷⁹Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, hlm. 121.}

Praksisnya proses penafsiran teks dan realitas dapat dilakukan dengan meminjam disiplin ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, antropologi, dan fenomenologi. Ilmu-ilmu tersebut sangat berguna untuk memahami realitas serta ideologi-ideologi yang bekerja di balik realitas tersebut. Karena itu, prinsip-prinsip Tafsir Emansipatoris akan mengacu kepada kebutuhan kontemporer, kultur dan realitas masyarakat, antara lain: keadilan, kesetaraan, pembebasan, kemanusiaan, pluralisme, sensitifitas jender, dan sikap non diskriminatif.

Berikut penjelasan mengenai hermeneutika Tafsir Emansipatoris dan langkah-langkah metodenya.⁸⁰



⁸⁰Skema ini dikutip dari Pendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme*, hlm. 225.

2. Langkah-langkah

a. Memahami Konstruksi Sosial

1) Mengumpulkan data situasi sosial

Tafsir ini dimulai dari pembacaan (telaah) sosial dalam rangka menemukan konstruk yang dapat menggambarkan peta situasi sosial yang terjadi.

2) Merumuskan data situasi sosial

Data sosial dirumuskan sehingga menemukan sosialnya yang jelas. Misalnya, siapa yang secara struktural tertindas (dirugikan).

3) Menganalisis data melalui pendekatan interdisipliner

Agar obyektifitas data dapat dipertanggungjawabkan, diperlukan analisis ilmu-ilmu lain, terutama ilmu sosial. Di sini dibutuhkan para ahli sesuai dengan bidangnya.

4) Merumuskan fokus refleksi

Memokuskan terhadap masalah-masalah yang dianggap prioritas, seperti konflik.

b. Perumusan Model Ideal Teks

1) Merumuskan semangat sosial dan pembebasan

Langkah ini sebagai upaya pembacaan atas gagasan Tuhan (*al-Quran*) dalam merespon persoalan yang berkembang. Misalnya, bagaimana *al-Quran* berbicara pendidikan, kemiskinan, korupsi kolusi dan nepotisme, anak jalanan, dan sebagainya. Pembacaan atas *al-Quran* ini untuk dijadikan ideal teks yang dapat mengilhami perubahan. Di sini dibutuhkan metode integratif.

c. Refleksi Teologis

Upaya mempertemukan (sintesa) antara temuan analisis atas kondisi situasi sosial dan model ideal teks *al-Quran*. Tahap ini diharapkan dapat merumuskan pertimbangan-pertimbangan untuk aksi atau perwujudan ajaran dalam pergulatan sosial.

1) Komunikasi dengan tradisi-tradisi Islam

Ini dimaksudkan agar Tafsir Realis-Emansipatoris dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang situasi aktual dari sudut kesejarah-an, yang pada akhirnya dapat mengarahkan dan mendorong bagi tindakan konkret selanjutnya (dimensi hermeneutis dan etis), bahkan dapat mengungkap sinaran *al-Quran* yang masih bersembunyi. Sekali lagi hubungan dialektis antara iman dan kenyataan sosial

menuntut pendekatan antar atau interdisip-liner. Tahap ini mengandung banyak informasi dan studi historis.

2) Komunikasi dengan tradisi-tradisi lain

Kesadaran akan penangkapan dan pengungkapan gagasan Tafsir Emansipatoris dalam segala bentuknya, mengharuskan dilakukannya dialog dengan tradisi-tradisi lain baik umat agama maupun non agama. Hal ini semakin dirasakan penting mengingat penghayatan Tafsir Emansipatoris dalam masyarakat Indonesia yang plural-religius dan plural kultural. Tahap ini sangat relevan dengan semangat teologi inklusif di atas.

3) Perumusan Sintesa

Memadukan hasil analisis sosial dengan kesaksian al-Quran sehingga terumuskan suatu formulasi yang sistematis, kompre-hensif dan *aplicable* mengenai sebuah isu atau gagasan pembebas-an.

d. Aksi dan Transformasi Sosial

Tahap ini merupakan tindakan untuk transformasi atau perubahan sosial sebagai perwujudan konkret dari kegiatan Tafsir Emansipatoris, hasil paduan dari pemahaman terhadap konstruk situasi sosial dan model ideal teks.

1) Merumuskan orientasi aksi

Merumuskan orientasi aksi agar tercapainya target dan sasaran Tafsir Emansipatoris secara tepat dan efektif.

2) Menyusun program aksi

Menyusun kebijakan-kebijakan dan program nyata, serta aksi mendesakkan perubahan agar dapat mempengaruhi kebijakan publik.

e. Pendekatan

Selama ini proses dan produk bertafsir lebih banyak menggunakan pendekatan individual, yaitu tafsir diarahkan untuk membenci dan mengecam individu, kelom-pok atau komunitas tertentu yang dianggap tidak sesuai dengan pesan moral al-Quran yang ditafsirkan. Misalnya, tafsir surat al-Lahb (Tabbat) seringkali diarahkan pada kecaman terhadap individu tertentu yang rakus terhadap kekayaan dan tidak memihak kepada masya-rakat yang lemah seperti diilustrasikan dalam al-Quran yang menceritakan tentang Abû Lahab. Demikian pula teks-teks al-Quran yang bernada kritik terhadap segala bentuk akumulasi kekayaan yang didasarkan pada etika keserakahan seperti dalam surat al-Takâsur, al-Humazah, al-Mâ'ûn, dan al-Mut}affifîn yang banyak ditafsirkan secara individual dengan mengecam konglo-merat

tertentu, atau kelompok-kelompok sosial yang suka berpoya-poya.

Penafsiran individual tersebut pada akhirnya bukan menyelesaikan masalah-masalah sosial seperti kemiskinan, melainkan melahirkan persoalan baru dalam bentuk "tafsir kebencian" yang melulu berujung pada kekerasan dalam agama. Tafsir individual semacam ini ibarat menyelamatkan rakyat dari seekor naga yang selalu memakan penduduk setempat dengan cara membunuhnya, tanpa memper-tanyakan kenapa naga itu suka memakan manusia. Tafsir Emansipatoris lebih menawarkan pendekatan struktural daripada pendekatan individual-meskipun dalam konteks pluralitas penafsiran. Pendekatan tersebut tidak dapat dipersalahkan, kecuali telah menjurus pada praktek kekerasan dan ketidakadilan baru. Sementara itu, pendekatan struktural lebih melihat al-Quran sebagai basis hermeneutis dan etika dalam merespons persoalan-persoalan sosial dan kemanusiaan. Artinya, penafsiran al-Quran lebih diarahkan untuk membaca akar persoalan di balik fenomena-fenomena penyimpangan sosial (dimensi hermeneutis) bukan mengancam kelompok tertentu yang menyimpang

dan kemudian melakukan pembebasan atas struktur sosial yang dianggap menyimpang itu.

Tafsir Emansipatoris misalnya, mempertanyakan kenapa terjadi aku-mulasi kekayaan pada kalangan tertentu, kenapa terjadi praktek diskriminasi hukum, ketidakadilan dan penindasan. Semua itu dicari sebab-sebab dan akar persoalannya, hingga menemukan konstruksi gambarannya pada peta situasi dan sosok sosialnya yang jelas, untuk kemudian dilakukan perubahan. Pendekatan struktural inilah yang digagas oleh Tafsir Emansipatoris dalam mendeklati teks-teks al-Quran. Dengan demikian melalui pendekatan struktur ini tafsir emansipatoris ingin memperkenalkan suatu falsafah tafsir perubahan (Tafsir Emansipatoris), yakni tidak lagi menafsirkan teks keagamaan (al-Quran) untuk mengecam atau memaki-maki orang yang bersalah, apalagi untuk melegitimasi kekerasan terhadap mereka, melainkan menafsirkan teks keagamaan untuk melakukan perubahan dengan menciptakan struktur sosial yang berkeadilan. Tafsir agama bukan untuk mengecam orang kaya yang serakah, tetapi tugas penafsir adalah mencari akar persoalan kenapa terjadi struktur sosial semacam itu. Sebab, keberadaan tafsir emansipatoris melawan kekerasan

tanpa kekerasan dan melawan penindasan tanpa penindasan.

f. Teknik

Sebagai tafsir yang bergumul dalam proses dialektika sosial, tafsir emansi-fatoris memiliki teknik tersendiri. Teknik penafsiran ini dapat disusun dalam dua tahap, yaitu perencanaan dan pelaksanaan. Proses tafsir emansipatoris dalam tahap perencanaan, dimulai dengan langkah-langkah berikut: (1) penjelasan pengantar tafsir emansipatoris; landasan teologis, konsepsi, epistemologi, dan langkah-langkah metodenya; (2) pembagian kelompok kerja (jumlah anggota kelompok dapat 5-10 orang); (3) pemilihan tema dan bahan-bahan tafsir serta lokasi observasi. Beberapa tema yang dapat disiapkan antara lain kemiskinan, jender, pluralisme, masalah pendidikan, dan sebagainya. Untuk tempat observasi dapat dipilih sesuai kebutuhan.

Tahap pelaksanaan terdiri dari empat langkah kerja. *Pertama*, memahami konstruksi situasi sosial, terdiri dari: (1) mengumpulkan data situasi sosial, (2) merumuskan data situasi sosial, (3) menganalisa data melalui pendekatan interdisipliner, (4) merumuskan fokus refleksi. *Kedua*, perumusan model ideal teks, terutama merumuskan semangat

sosial dan pembebasan. *Ketiga*, refleksi, terdiri dari (1) komunikasi dengan tradisi-tradisi Islam, (2) komunikasi dengan tradisi-tradisi lain, dan (3) perumusan sintesa. *Keempat*, aksi, berupa perumusan orientasi aksi dan menyusun program aksi.

Beberapa program aksi yang dapat dilakukan dalam konteks Indonesia, antara lain, (1) masalah

penanganan narkoba,⁸¹ (2) pemberantasan judi,⁸² (3) pemberantasan pornografi,⁸³ (4) memerangi

⁸¹Narkoba (narkotika dan obat-obatan terlarang) sedang menjadi trend abad millenium dengan segala konsekuensinya, mulai dari kesehatan pribadi hingga berkaitan dengan hukum bagi yang diketahui aparat keamanan. Narkoba dewasa ini merupakan pembunuh yang paling keji, karena paling banyak menelan korban jiwa. Sebagian besar para korban itu para remaja, yang merupakan generasi penerus bangsa. Peredaran narkoba kini tidak hanya di lingkup terbatas sebagaimana dulu, melainkan telah sangat ekspansif dan bahkan terang-terangan. Para pengedar itu mencari mangsanya bukan hanya di tempat-tempat "tradisional" seperti hiburan malam, tetapi juga di lingkungan sekolah, termasuk sekolah-sekolah dasar. Dengan demikian, narkoba dalam bentuk dan jenis apapun jelas merupakan ancaman untuk seluruh lapisan masyarakat, terutama kalangan umat beragama. Sebab, agama manapun pasti melarang umatnya mengkonsumsi narkoba. Oleh karena itu, kalangan umat beragama harus duduk bersama dan membuat rencana kerja yang terarah untuk mengantisipasi bahaya peredaran narkoba ini. Beberapa langkah konkret yang dapat dilakukan antara lain, misalnya, melalui kampanye narkoba. Untuk mendukung kampanye anti narkoba ini dapat melibatkan semua komponen masyarakat yang digerakkan oleh tokoh masyarakat, aktifis dari berbagai agama, seperti remaja masjid, gereja, pura, sinagog, dan lain-lain. Media yang dapat ditempuh, selain tempat-tempat ibadah, juga dapat memanfaatkan pertunjukan atau pentas kesenian dengan tema anti narkoba; renungan malam; selebaran, spanduk, brosur dan lain-lain. *Ibid.*, hlm. 253.

⁸²Dewasa ini judi telah menjadi problem sosial yang nyaris merata karena telah merebak pada seluruh lapisan masyarakat, mulai dari rakyat terbawah hingga para pejabat. Dalam hal ini, bentuk permainan judi yang paling merakyat

misalnya "togel" (toto gelap) dan pakong. Dengan harga kupon yang bisa dijangkau mulai dari harga Rp 1000,- sampai jumlah tidak terbatas, judi telah menjadi kegiatan masyarakat sehari-hari. Melalui judi ini mereka bisa berangan-angan mendapatkan kekayaan yang tidak bisa diperoleh melalui jalan yang biasa (bekerja). Masalah yang paling berbahaya, para bandar judi jenis ini juga merekrut kolektor dan broker para remaja di lingkungan masing-masing. Mereka itulah yang aktif menawarkan kupon-kupon judi ke seantero wilayah yang menjadi fokus kegiatan sang bandar. Tidak heran jika anak-anak sekolah dan ibu-ibu rumah tangga pun kini menjadi pelanggan tetap kupon judi, sembari berkhayal akan menjadi kaya. Semua agama melarang judi karena akibat-akibat buruknya dan dampak kejahatanyang bisa ditimbulkannya. Tetapi, pesan-pesan agama itu seakan tidak efektif sehingga wabah judi semakin merajalela. Apalagi ketika sekarang ini kondisi perekonomian masyarakat banyak yang limbung akibat dihantam krisis ekonomi yang tidak kunjung usai. Dakwah agama seperti tidak berdaya menghadapi agresivitas para bandar judi yang datang dengan janji-janji yang memabukkan. Hal ini ditengarai bahwa persoalannya antara lain, absennya kebersamaan. Tidak ada gerakan anti judi yang bersifat militan yang melibatkan antarpenganut agama, sehingga himbauan-himbau yang bersifat dakwah persuasif oleh perorangan tenggelam oleh hiruk pikuk pasar judi yang kini telah menjadi biasa. Oleh karena itu, kalangan umat beragama harus duduk bersama untuk membicarakan hal-hal konkret. *Pertama*, perlu disepakati bahwa judi itu sangat merusak tatanan sosial dan norma-norma agama. Masing-masing agama dapat mengemukakan ajaran-ajaran yang menentang segala bentuk perjudian, dan kemudian disosialisasikan. Selanjutnya, perlu dibentuk komite bersama anti judi, yang mengkoordinasikan kegiatan seperti penyuluhan, informasi media lokal, menggerakkan aktivitas tandingan yang lebih positif, seperti pengajian bersama, olah

raga, sanggar kesenian dan lain-lain. Dalam hal ini, semua komponen masyarakat harus dilibatkan supaya mereka merasa bertanggung jawab atas keberhasilan kampanye anti judi. Selain itu juga supaya tidak ada pihak-pihak yang merasa sedang diserang oleh kegiatan tersebut yang justru bisa kontra produktif. Media dan sarana yang dapat digunakan antara lain, mesjid, gereja, kelenteng, pertunjukan atau pentas kesenian dengan tema anti narkoba; renungan malam; selebaran, spanduk, brosur dan lain-lain yang dikelola antar agama, dengan pesan-pesan religius yang bersifat universal sehingga bisa diterima oleh semua pihak tanpa ada hambatan teologis. *Ibid.*, hlm. 253.

⁸³Kontroversi mengenai pornografi sudah lama berlangsung di tanah air. Namun demikian, geliat pornografi belum pernah sebebaskan seperti sekarang ini, ketika euforia kebebasan dimaknai bebas tanpa batas. Media-media yang mengkhususkan diri menjajakan nkemolekan tubuh perempuan kini bertebaran di mana-mana. Iklan-iklan yang menjajakan layanan seks tidak lagi menutup-nutupi diri alias blak-blakan. Peredaran VCD porno kini juga bukan lagi barang mewah. Begitu juga situs-situs internet yang mengkhususkan diri pada informasi dan pelayanan seks, kian banyak bermunculan. Semua bisa diakses oleh siapa saja. Suara-suara yang memprotes pornografi tenggelam oleh hasrat publik untuk merayakan kebebasan. Yang terjadi malah sebaliknya, para penentang pornografi dituding sebagai kaum puritan, sok suci, munafik. Gelombang pornografi pun menggejala di mana-mana. Berbagai kasus perkosaan, merebaknya kasus sodomi, seks di luar nikah, dan lain-lain dianggap tidak ada hubungannya dengan fenomena yang diusung media massa. Lagi-lagi, dalam hal ini, agama tidak bisa berbuat banyak. Para muballigh hanya bisa menghimbau dan masyarakat pun seolah diam seribu bahasa. Dalam konteks masyarakat Indonesia, ada kesan seolah-olah masalah pornografi ini hanya masalah agama. Dan lebih menyedihkan lagi hanya dianggap

masalah Islam. Akibatnya, kurang ada keterlibatan umat non Islam dalam gerakan anti pornografi ini. Padahal, gerakan anti pornografi ini akan sangat efektif bila melibatkan umat lintas agama. Sebab dengan begitu legitimasinya menjadi kuat, dan seruannya menjadi lebih luas. Pornografi telah menjadi problem sosial yang gawat seperti halnya pengangguran, kemiskinan, dan lain-lain. Dalam jangka panjang ia akan ikut menciptakan budaya permisif dan akhirnya merontokkan sendi-sendi moral masyarakat. Karena itu umat beragama (agama apa saja) harus benar-benar aktif membendung arus pornografi di tengah masyarakat kita. Seperti halnya pada problem narkoba dan perjudian, problem pornografi pun harus menjadi agenda bersama umat beragama. Agenda yang bisa dilakukan adalah kampanye bersama (lintas agama) anti pornografi di lingkungan masing-masing. Sebab, salah satu alasan kenapa pornografi bisa merebak seperti sekarang ini tidak lain adalah kurang adanya perlawanan dari otoritas moral seperti agama yang membendungnya secara militan. Tentu saja yang dimaksud militan di sini bukan dengan cara kekerasan, melainkan dengan cara tegas konsisten dan terus menerus. *Ibid.*, hlm. 254-255.

minuman keras,⁸⁴ (5) penanganan kriminalitas,⁸⁵ (6) penyantunan sosial,⁸⁶ dan lain-lain.

⁸⁴Dewasa ini persoalan minuman keras (miras) kurang banyak disuarakan. Dampak buruk miras seakan tenggelam ketika orang lebih dibayangi ketakutan akan bahaya peredaran narkoba. Akibat orang terlalu terfokus pada penanggulangan narkoba, miras menjadi terabaikan. Karena narkoba dianggap berbahaya, perhatian kita jadi kurang terhadap miras. Tiba-tiba kita menemukan miras di jual bebas di toko-toko atau warung-warung kecil sehingga bisa dibeli oleh siapa saja. Padahal narkoba dan miras adalah setali tiga uang. Keduanya sama-sama punya potensi menghancurkan (destruktif). Jika persoalan miras ini kita letakkan dalam kerangka kerjasama antar agama, memang ada sedikit persoalan. Berbeda dengan masalah narkoba, sikap agama-agama mengenai miras tidaklah seragam. Agama Islam sangat jelas dan eksplisit mengharamkan miras dan menyebutnya sebagai perbuatan setan (al-Quran 5: 90-91) oleh karena itu gerakan anti miras lebih mudah mengambil simpati dari kalangan Islam. Tidak heran pula jika gerakan semacam itu sejak dulu memang selalu dipelopori oleh kalangan Islam. Seakan-akan problem miras hanya problem Islam dan bahaya miras hanya mengancam umat Islam. Sementara itu dalam tradisi agama lain seperti Kristen, persoalan miras tidak menjadi *mainstream* ajaran. Dalam perjanjian lama misalnya, disebutkan bahwa anggur berkadar alkohol tertentu (wine) merupakan bagian dari praktik ritual, karena ia diyakini sebagai simbol dari anugerah Tuhan. Bahkan dalam perjanjian baru (Lukas 7: 33-34; John 2:1-11; Matius 26:26-29) dinyatakan bahwa Yesus dan pengikut-pengikut awalnya, menjadikan wine sebagai minuman sehari-hari yang juga disajikan dalam pesta-pesta sesuai dengan tradisi masa itu. Kendati demikian terdapat juga referensi dalam tradisi Kristen yang menunjukkan keharaman miras, misalnya dalam Lukas 21 : 34 disebutkan tentang kecaman

terhadap mereka yang menenggak miras sampai mabuk. Karena perjanjian baru (Cor. 5:11; 6:10) juga terdapat kecaman serupa terhadap para pemabuk. Paul yang menggambarkan tubuh manusia sebagai tempat ruh yang suci. *Ibid.*, hlm. 254-255.

⁸⁵Problem sosial yang muncul akibat krisis ekonomi semakin nampak di depan mata. Di Para pengemis seperti berhamburan mengais rezeki dari belas kasihan orang. Anak-anak mudah yang putus sekolah semakin banyak jumlahnya. Mereka tertarik datang ke kota-kota besar, menjadi pengamen, preman, bahkan gelandangan yang hidup di kolong-kolong jembatan layang. Mereka merupakan ancaman bagi tatanan sosial, karena berbagai tindak kejahatan sangat akrab dengan keseharian mereka. Mereka dibesarkan melalui perspektif kekerasan. Mereka itu merupakan korban dari ketidakadilan sosial ekonomi yang hanya berpihak pada segelintir orang. Melalui perspektif ini mereka membenarkan tindakan kekerasan untuk merampas hak milik orang lain. Di situlah siklus kejahatan menjadi semacam lingkaran setan. Mereka terus diberantas oleh aparat dan para penegak hukum, tetapi kasus kejahatan tampak tak pernah sirna. Mungkin karena yang diberantas itu gejalanya, bukan sumbernya, yaitu ketidakadilan sosial dan ketimpangan ekonomi. Jika yang menjadi masalah itu faktor ketidaksilan sosial dan ektimpangan ekonomi, maka nagama-agama memiliki peran, paling tidak, dalam dua hal. Pertama dakwah ekonomi. Dalam hal ini perlu disosialisasikan pesan-pesan agama mendukung kedermawanan, soslidaritas sosial, dan seruan untuk mendistribusikan kekeyaan kepada orang yang membutuhkan melalui usaha produktif, seperti kerjasama untuk membuka usaha yang menguntungkan. Selama ini umat beragama melihat ada kesenjangan antara ajaran agama dengan realitas sosial. Agama mengejarkan untuk saling menolong dan menyantuni sesama. Tetapi, umat beragama hidup terpisah-pisah dari orang lain. Ajaran berinfak hanya menjadi kata-kata

D. Rangkuman

1. Langkah-langkah umum penerapan tafsir emansipatoris, di antaranya: (1) memahami konstruksi sosial. Langkah ini mencakup: mengumpulkan data situasi sosial, merumuskan

hiasan kitab suci. Fenomena kemiskinan tidak dilihat dari kerangka pemahaman agama semacam ini. Akibatnya, agama seperti terpisah dari problem sosial. Selanjutnya, kerjasama agama dalam menangani hal-hal konkret akibat kemiskinan, misalnya melalui penyantunan sosial. *Ibid.*, hlm. 254-255.

⁸⁶Banyak sekali kaum miskin baik di pedesaan maupun di perkotaan, baik yang memiliki tempat tinggal maupun yang tidak memiliki tempat tinggal. Kondisi mereka sangat memprihatinkan. Kalangan umat beragama dapat berperan membentuk komite penyantun sosial dengan cara mendirikan rumah singgah untuk gelandangan dan tunawisma, pantipanti sosial yang dikelola bersama, dan lain-lain. Gerakan ini dapat melibatkan kalangan swasta yang peduli dengan masalah kemanusiaan. Sebagai aksi antarumat beragama, gerakan ini memiliki legitimasi yang lebih kuat dan suara yang lebih vokal daripada aksi sendiri-sendiri. Dalam hal ini, Father Bill's House di Boston, AS, dapat menjadi inspirasi bagi gerakan ini. Bill's House merupakan rumah singgah bagi para gelandangan dan pengangguran. Mereka dapat memanfaatkan rumah ini untuk menetap selama mereka belum memperoleh pekerjaan. Selama tinggal di situ, mereka mendapatkan jatah makan pagi dan juga dicarikan pekerjaan. Jika di AS yang begitu maju saja problem sosial berupa pengangguran masih merebak, apalagi di Indonesia, bukan saja masih terbelakang, bahkan baru saja dihantam badai krisis ekonomi. Oleh karena itu, kepedulian seperti yang dilakukan Father Bill dengan rumah singgahnya tentu harus banyak lagi di Indonesia *Ibid.*, hlm. 254-255.

data situasi sosial, menganalisis data melalui pendekatan interdisipliner, dan merumuskan fokus refleksi; (2) perumusan model ideal teks, yaitu merumuskan semangat sosial dan pembebasan; (3) refleksi teologis mencakup: (1) komunikasi dengan tradisi-tradisi Islam, (2) komunikasi dengan tradisi-tradisi lain, dan perumusan sintesa; dan (4) aksi dan transformasi sosial.

2. Jika penafsiran pada umumnya menggunakan pendekatan individual dalam menyelesaikan masalah-masalah sosial seperti kemiskinan, sehingga melahirkan persoalan baru dalam bentuk "tafsir kebencian" yang melulu berujung pada kekerasan dalam agama. Sementara itu Tafsir Emansipatoris lebih menawarkan pendekatan struktural daripada pendekatan individual-meskipun dalam konteks pluralitas penafsiran. Pendekatan struktural lebih melihat al-Quran sebagai basis hermeneutis dan etika dalam merespons persoalan-persoalan sosial dan kemanusiaan. Artinya, penafsiran al-Quran lebih diarahkan untuk membaca akar persoalan di balik fenomena-fenomena penyimpangan sosial (dimensi hermeneutis) bukan mengancam kelompok tertentu yang menyimpang dan

- kemudian melakukan pembebasan atas struktur sosial yang dianggap menyimpang itu.
3. Sebagai tafsir yang bergumul dalam proses dialektika sosial, tafsir emansi-fatoris memiliki teknik tersendiri. Teknik penafsiran ini dapat disusun dalam dua tahap, yaitu perencanaan dan pelaksanaan. Dalam tahap perencanaan, dimulai dengan langkah-langkah: (1) penjelasan pengantar tafsir emansipatoris; landasan teologis, konsepsi, epistemologi, dan langkah-langkah metodenya; (2) pembagian kelompok kerja (jumlah anggota kelompok dapat 5-10 orang); (3) pemilihan tema dan bahan-bahan tafsir serta lokasi observasi. Beberapa tema yang dapat disiapkan antara lain kemiskinan, jender, pluralisme, masalah pendidikan, dan sebagainya. Tahap pelaksanaan terdiri dari empat langkah kerja. Pertama, memahami konstruksi situasi sosial, terdiri dari: (1) mengumpulkan data situasi sosial, (2) merumuskan data situasi sosial, (3) menganalisa data melalui pendekatan interdisipliner, (4) merumuskan fokus refleksi. Kedua, perumusan model ideal teks, terutama merumuskan semangat sosial dan pembebasan. Ketiga, refleksi, terdiri dari (1) komunikasi dengan tradisi-tradisi Islam, (2) komunikasi

dengan tradisi-tradisi lain, dan (3) perumusan sintesa. Keempat, aksi, berupa perumusan orientasi aksi dan menyusun program aksi.

E. Evaluasi

Jawablah pertanyaan-pertanyaan berikut!

1. Jelaskan penerapan tafsir emansipatoris melalui langkah-langkah umum!
2. Jelaskan penerapan pendekatan tafsir emansipatoris!
3. Jelaskan penerapan teknik tafsir emansipatoris!

F. Daftar Pustaka

- Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an*, terj. Raziard Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1995).
- E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.
- Farid Esack, *Quran: Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.

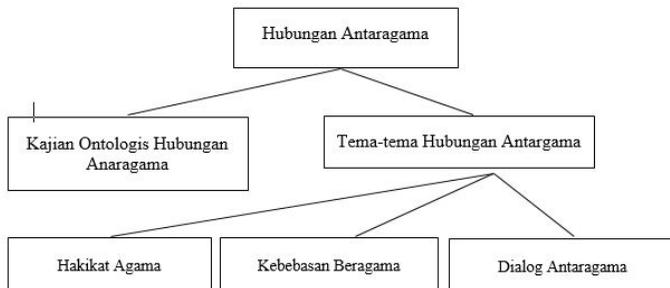
- Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutic*, translated and edited by David E.L., Los Angeles: University of California Press, 1977.
- Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975.
- Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Quran menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.}
- Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutic: Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 15. Lihat juga U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 1990.
- Khudari Soleh, "Hassan Hanafi: Hermeneutika Humanistik" dalam A. Khudhari Soleh dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and*

Gadamer, Eunanston, Northwestern University Press, 1969.

Vincent Brumer, *Theology & Philosophical Inquiry An Introduction*, London: The Macmillan Press, 1981.

BAB VI BERDAMPINGAN DENGAN BERBAGAI PENGANUT AGAMA (HUBUNGAN ANTARAGAMA)

A. Peta Konsep



B. Skenario Pembelajaran

1. Pengantar, fasilitator menyampaikan pengantar tentang hubungan antaragama (15 menit).
2. Diskusi kelompok dan presentasi, fasilitator membagi peserta ke dalam 3 kelompok. Peserta diminta untuk mendiskusikan tentang hubungan antaragama (85 menit).
3. Masing-masing peserta diminta menganalisis hubungan antaragama (90 menit).
4. Refleksi, fasilitator memberikan refleksi dari hubungan antaragama (30 menit).
5. Penutup, fasilitator menutup sesi ini dengan menegaskan bahwa Islam mengapresiasi hubungan antaragama sebagai wahana membangun perdamaian sejati (10 menit).

C. Uraian Materi

1. Hubungan Antaragama: Kajian Ontologis

Istilah hubungan antaragama ini, sebenarnya memiliki dasar epistemologis yang cukup kuat. Menurut M. Amin Abdullah bahwa yang saling berhubungan itu bukan hanya orang atau umat beragama saja, tetapi antaragama itu memang saling terkait, terutama pada level kesejarahan dan ajaran. Agama itu juga "*living organism*" yang tumbuh dan berkembang. Kemunculan agama-agama secara historis dan geografis juga saling terkait dan berhimpitan. Misalnya agama-agama yang tumbuh

di Asia Selatan, sekitar tahun 2.500 sM agama Hindu menemukan bentuknya dan terus berkembang menyerap elemen-elemen budaya India. Dua ribu tahun kemudian muncul Mahavira dan Sidharta yang memrotes kehidupan kaum Brahman dan mengembangkan pola hidup yang lebih “egaliter” tanpa sekat-sekat kasta yang tajam. Kedua tokoh “pembaharu” dalam Hinduisme tersebut belakangan mendapat banyak pengikut dan akhirnya masing-masing dikenal sebagai pendiri agama Jain (Jainisme) dan Budha (Budhisme).

Seiring perkembangan Islam di daratan India yang sedikit atau banyak memunculkan gesekan antara kaum Hindu dan Muslim, sekitar tahun 500 M muncul Guru Nanak yang mencoba menyelesaikan problem sosiologis tersebut melalui resep teologis dengan meng-gabungkan elemen-elemen Islam dan Hindu. Nanak mengadopsi konsep tauhid dalam Islam sedang dari Hindu ia mengambil ritual. Model beragama Guru Nanak ini kemudian dikenal dengan agama Sikh (*Sikhisme*).⁸⁷

⁸⁷M. Amin Abdullah, “Hubungan Antaragama, Hubungan Antarumat Beragama dan Hubungan Sosial Antarumat Beragama” dalam M. Rifa’i Abdullah (ed.), *Equality and Plurality dalam Konteks Hubungan Antaragama*, (Yogyakarta: CRSD UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan the Oslo Coalition

Kemunculan agama baru yang diawali dengan kemunculan tokoh pembaharu dari dalam suatu agama besar juga terjadi pada konteks *Abrahamic Religion*. Agama Kristen tumbuh dan berkembang dari tradisi Yahudi. Yesus Kristus itu secara geneologis adalah “Jews”. Kitab Suci agama Yahudi, *Torath, Old Testamen*, diakui bagian dari kitab suci kaum Kristiani selain Perjanjian Baru, *New Testamen*. Tokoh-tokoh Yahudi dan Nasrani dalam Islam mendapat tempat yang terhormat. Mûsâ (Moses) dan ‘Îsâ (Jesus) termasuk di antara 25 rasul yang populer. Bahkan tidak sedikit para pengkaji agama-agama yang mengklaim bahwa kitab suci kaum Muslim, Al-Quran, banyak yang memuat konsep yang juga di dalam kitab suci kaum Yahudi dan kaum Kristiani (misalnya Ibn Warraq dan Richard Bell, dan lain-lain). Hal tersebut sebenarnya wajar karena Islam sebagaimana ditegaskan dalam al-Quran memang mengakui kitab-kitab yang turun sebelumnya, seperti Zabûr, Taurât dan Injîl. Rumusan rukun iman versi mutakallimin, iman kepada kitab-kitab Allah merupakan bagian dari keimanan seorang Muslim.⁸⁸

on Freedom of Religion or Belief, Norwegian Centre of Human Right, University of Oslo), h. viii.

⁸⁸M. Amin Abdullah, “Hubungan Antaragama, h. xi.

Hubungan antar agama dalam tulisan ini merujuk kepada definisi pluralisme yang dikemukakan oleh Diana L. Eck (l. 1945) yang meniscayakan empat hal. Pertama, pluralisme bukan keragaman semata, tetapi keterlibatan aktif di tengah keragaman tersebut. Kedua, pluralisme bukan sekedar toleransi, tetapi pencarian aktif tentang pemahaman lintas perbedaan. Ketiga, pluralisme bukan sekedar relativisme, tetapi perjumpaan komitmen. Keempat, pluralisme didasarkan pada dialog.⁸⁹ Dengan demikian, hubungan antaragama menunjuk pada keadaan yang, agama-agama berbeda dapat hidup secara berdampingan atas dasar prinsip saling toleransi dan memahami dalam satu komunitas dengan mempertahankan ciri spesifik agama masing-masing.⁹⁰ Ini berarti setiap umat beragama memiliki perhatian untuk menciptakan kerukunan, toleransi, keadilan, kesetaraan, kompetisi dalam kebaikan, dan dialog antaragama.

⁸⁹Diana L. Eck, "Prospect for Pluralism: Voice and Vision in The Study of Religion," *Journal of the American Academy of Religion Online*, (<http://jaar.oxfordjournal.org>), h. 2.

⁹⁰Diana L. Eck, *A New Religious America: How a Christian Country Has Become the world's Most Religious Diverse Nation* (New York: Harper San Fransisco, 2001), h. 70.

Di abad XX, kondisi pluralitas telah terjadi dan merupakan sebuah keniscayaan, sekalipun masih menyisakan sejumlah persoalan. Pluralisme, sebagaimana dijelaskan Richard J. Mouw & Sander Griffioen merupakan paham tentang kema-jemukan dalam pengertian bahwa pluralistik dapat dikondisikan ketika seseorang berkeyakinan bahwa di sana ada sesuatu yang penting, dapat dikatakan bahwa "yang bercorak banyak" sebagai anugerah.⁹¹ Menurut sosiologi dan etnologi budaya pluralisme berarti fragmentasi bahasa, agama, atau batasan-batasan lainnya. Dalam konteks wacana ilmu sosial, pluralisme dalam arti pengakuan terhadap keragaman dalam masyarakat dan sebagai prasyarat bagi pilihan dan kebebasan individu dihadapkan kepada dua ekstrem yang saling berlawanan. Pertama, pluralisme berhadapan dengan berbagai bentuk monisme, seperti teokrasi, negara absolut, monopoli, masyarakat total, kesadaran terasing, kebudayaan monolitik, dan seterusnya. Kedua, karena ide tentang pluralisme mengimplikasikan struktur yang dapat diidentifikasi, ia secara simultan dihadapkan pada sesuatu tanpa bentuk, seperti anarki, anomie dalam

⁹¹Richard J. Mouw and Sander Griffioen, *Pluralism and Horizon*, (USA: W.mB Berdmans Publishing Co. 1993), h. 13.

arti kognitif maupun normatif, relativisme epistemolo-gis, pos-modernisme yang tidak koheren, dan seterusnya.

Pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat itu majemuk, beraneka agama, terdiri atas berbagai agama, suku, ras, dan sebagai-nya, sehingga justeru lebih mengesankan adanya fragmentasi, bukan pluralisme. Pluralisme harus dipahami sebagai pertalian sejati dari berbagai keragaman dalam ikatan-ikatan yang rasional dan ber peradaban.⁹² Bahkan, pluralisme juga harus dipandang sebagai keniscayaan untuk kesela-matan manusia dengan mekanisme pengawasan dan pengimbangan yang dihasilkan. Dengan demikian, unsur-unsur pluralisme, paling tidak, ada tiga. Pertama, adanya kemajemukan (*diversity*), baik dalam lingkungan sendiri maupun di luar lingkungannya (*both within the self and within the other*). Kedua, adanya penerimaan (*acknowledgement and acceptance*) dalam multikultural dan kemajemukan tersebut; penerimaan tersebut lebih sekedar toleransi. Penerimaan dapat meliputi makna yang luas, seperti mengakui, mema-hami, menghormati, dan

⁹²Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

ungkapan senada yang menggambarkan situasi yang har-monis serta serta hubungan yang penuh kebersamaan dan kemesraan. Tingkat paling rendah dari penerimaan seperti ini ada dan terwujudnya toleransi dan terhindar dari konflik dan tindakan anarkhis satu sam lain. Ketiga, adanya pertalian dan penyatuan (*unity*) serta interaksi positif dalam kemajemukan tersebut yang merupakan inti pluralisme. Di tingkat ini pluralisme sejati terwujud, masing-masing elemen masya-rakat hidup berdampingan dalam kedamaian dan tidak peduli per-bedaan.

Perlu dicatat disini, karena setiap manusia memiliki banyak identitas, baik yang berkaitan dengan suku, agama, ras, golongan, maupun status sosial, identitas-identitas tersebut sebagian merupakan sesuatu yang *given* dan sebagian lainnya merupakan kontruksi sosiologis. Karena itu, Budhi Munawwar Rahman mengatakan bahwa pluralisme sebagai realitas sosial merupakan sunnatullah, *given*, yang tidak mungkin dapat ditolak oleh siapa pun. Menolak kenyataan kemajemukan berarti menolak sunnatullah, karena hal itu sengaja didesain oleh Tuhan sebagai dinamika kehidupan

manusia.⁹³ Dengan demikian, sedikitnya ada tiga perspektif yang ber-kembang dalam menyikapi perbedaan identitas yang berujung pada konflik. Pertama, pandangan primordialis, yang menganggap perbedaan-perbedaan yang berasal dari genetika seperti suku, ras, dan agama, merupakan sumber utama lahirnya bentur-an-benturan kepentingan etnis maupun agama. Kedua, pandangan kaum instrumentalis, yang menganggap suku, agama, dan identitas lain sebagai alat yang dipergunakan individu atau kelompok untuk mengejar tujuan yang lebih besar, baik dalam bentuk materiil maupun non materiil. Konsep ini lebih banyak digunakan oleh politisi dan para elite untuk mendapatkan dukungan dari kelompok identitas. Ketiga, kaum konstruktivis yang beranggapan bahwa identitas kelompok tidak bersifat kaku. Etnisitas bagi konstruktivis dapat diolah hingga membentuk jaringan relasi pergaulan sosial. Karenanya, etnisitas merupakan sumber kekayaan hakiki yang dimiliki manusia untuk saling mengenal dan memperkaya budaya. Bagi

⁹³Buhi Munawar Rahman, *Islam Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2001).

mereka, persamaan merupakan anugerah dan perbedaan merupakan berkah.⁹⁴

2. Tema-tema Hubungan Antaragama

a. Hakekat Agama

Agama, meminjam istilah para antropolog, merupakan suatu fenomena universal yang dapat ditemukan dalam setiap masyarakat di mana pun dan kapan pun.⁹⁵ Suatu agama dipeluk oleh pemeluknya karena mereka percaya bahwa agama itu benar dan akan memberi keselamatan. Lebih dari itu, keya-kinan tersebut melahirkan kesadaran yang mengakar bahwa agama anutannya itu bersifat universal.⁹⁶ Di sini titik tolak pemeluk agama

⁹⁴Veri Verdiansyah, *Tafsir emansipatoris*, h. 157.

⁹⁵Misalnya, pernyataan Henri Bergson bahwa tidak pernah ada masyarakat tanpa agama (*there has never been a society without religions*) atau seperti Raymonth Firth yang menyatakan agama itu universal dalam masyarakat manusia (*religion is universal in human societies*). Lihat pendapat Henri Bergson yang dikutip Johaim Wach dalam bukunya, *Comparative Study of Religion*, Ed. Josep M. Kitagawa (New York: Columbia University Press, 1966), h. 38.

⁹⁶Nurcholis Madjid, "Iman dan Kemajemukan Masyarakat Antarumat (Pandangan tentang Kesatuan Kebenaran Universal serta tentang Konstitusi dan Perkembangan Agama-agama) dalam *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemandirian*, Cet. II (Jakarta: Paraamndina, 1992), h. 178.

(Muslim) mendefinisikan agama anutannya (Islam) dan agama lain dalam kerangka kebenaran sehingga pemahaman terhadap term “Islam” (*al-Islâm*) menduduki posisi sentral dalam pendefinisian diri kaum Muslim dalam konteks hubungan antaragama.⁹⁷ karena penjelasan tentang term “Islam” sekaligus menunjukkan hakekat agama.

Fazlurrahman memberikan aksentuasi penafsirannya tentang pluralisme agama pada kata *islâm*, yang secara intrinsik berarti kedamaian, ketundukan atau sikap pasrah. Selanjutnya, Rahman mengelaborasi term *islâm* dengan *al-imân* dan *al-taqwâ*. Semua kata tersebut menunjukkan makna ketundukan, aman dan mencegah diri dari kehancuran dan kebinasaan. Dengan demikian, dalam pandangan Rahman, keuniversalan Islam terletak dalam esensi dan substansi ajarannya yang *rah}mat li al-'âlamîn*, memelihara kedamaian dengan mengarahkan pemeluknya memiliki sikap tunduk dan patuh kepada ajaran Al-Qur'an. Klaim kebenaran (*truth claim*) dan klaim keselamatan (*salvation claim*) yang memicu konfrontasi atau konflik antarmanusia dengan dalih perbedaan

⁹⁷Lihat, Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1998), h. 127 dan 130.

agama dan keyakinan harus dibuang jauh-jauh; sebaliknya, harus dikembangkan kerjasama dan perdamaian.

Rahman selanjutnya menegaskan bahwa secara historis-sosiologis, plu-ralisme keagamaan merupakan kenyataan yang tidak bisa dihindari, karena memang merupakan suatu keniscayaan. Sesuai dengan sunnatullah, sesuatu yang ada di dunia diciptakan dengan penuh kemajemukan, tidak terkecuali masalah agama. Ia mendasarkan sejumlah ayat seperti QS. al-Baqarah/2:213, Yusuf/11:118 dan Yunus/10:19.⁹⁸ Ia menyayangkan kelompok yang cenderung mengingkari atau kurang menghargai kemajemukan, bahkan lebih menunjukkan pola keagamaan yang eksklusif dengan pandangan bahwa agamanya yang paling benar, sedang agama lain sesat dan sama sekali tidak mengandung kebenaran.

Menurut Farid Esack, munculnya eksklusifisme dalam komunitas Muslim tidak terlepas dari bangunan teologi tradisional yang menjadi *mainsteam* umat Islam. Bangunan teologi ini secara otomatis memiliki implikasi hermeneutis dalam memahami Al-Qur'an. Bahkan, pada

⁹⁸Fazlurrahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, terjemahan anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1996), h. 236-237.

gilirannya bangunan teologi tersebut mencampakkan semangat revolusioner yang diajarkan Al-Qur'an. Konsep-konsep Al-Qur'an yang semula mengandung arti pembebasan diperjinkan maknanya, bahkan diperkosa untuk mendukung suatu pemahaman.⁹⁹ Penafsiran tersebut justru mereduksi bahkan mendistorsi pesan Al-Qur'an. Padahal, Al-Qur'an secara eksplisit mengakui Ahl al-Kitab sebagai komunitas sosio-religious yang sah. Ada sejumlah petunjuk dalam Al-Qur'an tentang legitimasi esensial kaum beragama lain. Misal, dalam QS. Al-Mu'minun/23:52, Ahl al-Kitab disebut sebagai penerima wahyu, diakui sebagai bagian komunitas. Al-Qur'an juga dalam bidang sosial (makanan dan perkawinan) secara jelas mengakui kehalalan makanan Ahl al-Kitab bagi Muslim dan sebaliknya; serta pria Muslim diperkenankan mengawini wanita Ahl al-Kitab (QS. Al-Mâ'idah/5:5). Jika kaum Muslim diperkenankan hidup berdampingan dengan Ahl al-Kitab dalam hubungan yang seintim hubungan perkawinan, hal itu menunjukkan bahwa permusuhan dan konflik tidak dianggap sebagai norma dalam hubungan Muslim dan Ahl al-Kitab. Ketiga, dalam bidang

⁹⁹Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism*., h. 191-208.

hukum agama, norma-norma dan aturan Ahl al-Kitab diakui Al-Qur'an sebagaimana dalam QS. Al-Mâ'idah/5:47, bahkan dikuatkan oleh Nabi s.a.w. ketika beliau diseru untuk me-nyelesaian perselisihan di antara mereka (QS. Al-Mâ'idah/5:42-43).

b. Kebebasan Beragama dan Legitimasi Perang

Di banyak negara, tekanan-tekanan sosial dan ideologis telah menjadi-kan perbedaan agama sebagai sebuah stigma sosial atau kejahatan.¹⁰⁰ Di kalangan Muslim dikenal istilah toleransi (*at-tasâmuḥ*) yang dipahami dengan sikap menghargai kepercayaan dan pandangan serta kebiasaan yang berbeda dengan yang dianut oleh diri sendiri.¹⁰¹ Inilah makna kebebasan beragama yang sering dipahami secara berbeda-beda oleh kaum Muslim, termasuk oleh kaum orientalis, sehingga memunculkan sikap stigmatif tentang Islam. Menurut 'Abdullâh an-Na'îm, sebagian masyarakat Muslim menolak konsepsi kebebasan beragama

¹⁰⁰Mah}mûd Mustafa Ayoub, *Mengurai Konflik Muslim dan Kristen dalam Perspektif Islam* (Bantul: Fajar Pustaka, 2007), h. 297.

¹⁰¹Roy P. Mottahedeh, "Akar Islam bagi Teologi Toleransi" dalam Abdullah an-Na'îm, Mohammed Arkoun, dkk., *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LkiS, 1996), h. 29.

dalam konteks toleransi dan menyatakan bahwa ayat-ayat yang mendukung ke arah konsepsi itu telah dihapus oleh ayat Al-Qur'an tentang jihad.¹⁰² Pertanyaan yang muncul, benarkah Islam tidak mengajarkan toleransi dan kebebasan beragama dengan alasan adanya jihad di kalangan kaum Muslim?

Salah satu ayat yang berkaitan dengan kebebasan beragama ini QS. al-Baqarah (2):256. Menurut Quraish Shihab, ayat tersebut hanya berkaitan dengan kebebasan memilih agama Islam atau selainnya. Seseorang yang dengan sukarela dan penuh kesadaran telah memilih suatu agama telah berkewajiban untuk melaksanakan ajaran agama tersebut secara sempurna (mantap). Dia terancam sanksi bila melanggar ketetapanannya. Satu hal penting yang tidak dapat diremehkan, bahwa satu dari tujuan pokok agama itu memelihara agama, yang me-nuntut peningkatan pemahaman umat terhadap ajaran agamanya dan membentengi mereka dari setiap usaha pencemaran atau pengeruhan kemur-niannya. Manusia diberi kebebasan oleh Allah untuk memilih dan menetapkan jalan hidupnya, dan agama yang

¹⁰²Roy P. Mottahedeh, "Akar Islam bagi Teologi Toleransi", h. 29.

dianutnya, tetapi kebebasan ini tidak berarti kebebasan memilih dari ajaran-ajaran agama pilihannya itu, mana yang dianut dan mana yang ditolak, karena Tuhan tidak menurunkan agama untuk dibahas oleh manusia dalam rangka memilih yang dianggapnya sesuai dan menolak yang tidak sesuai.¹⁰³ Agama pilihan merupakan satu paket, sehingga penolakan terhadap sebagian mengakibatkan penolakan terhadap keseluruhan paket tersebut.¹⁰⁴ Seseorang yang telah menganut agama, seperti agama Islam, tidak dapat mengatakan bahwa ia diberikan kebebasan untuk salat atau tidak, berzina atau menikah, dan lain-lain. Karena ia telah memilih Islam, semua perintah harus dilaksanakan dan setiap larangan harus dicegah.¹⁰⁵

Akar-akar kebebasan beragama dijelaskan dalam Al-Qur'an yang secara tegas menyatakan bahwa perbedaan itu merupakan *sunnatullah*,

¹⁰³Bandingkan dengan 'Abd al-H}alim Mah}mûd, *al-Islâm wa al-'Aql* (Kairo: Dâr al-Kutub al-H}adîs |ah, t.t.), hlm. 15.

¹⁰⁴Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Kesertasian Al-Qur'an, Volume 1* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), h. 515.

¹⁰⁵Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, h. 515. Lihat, M. Quraish Shihab, "Keanekaragaman dan Kerukunan dalam Ajaran Islam (Teologi)" dalam *Mimbar Ulama*, No. 104 Tahun X, h. 14.

sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Mâidah (5):48. Tidak ada argumentasi apa pun yang dapat menepis eksistensi ini. Ayat tersebut tidak menafikan kekuasaan Allah untuk menjadikan manusia satu warna. Kata *lau* yang disebut dalam ayat tersebut digunakan untuk pengandaian yang mustahil terjadi.¹⁰⁶ Dalam konteks ayat ini memang Allah tidak menghendaki manusia menjadi monolitik. Allah yang menghendaki pluralitas manusia dalam berbangsa, beragama atau apapun yang menjadi atribut manusia itu berbeda satu dengan yang lain. Ketika menafsirkan, QS. Yûnus/10:99 para penafsir klasik umumnya menekankan dua hal: (1) tugas kenabian bukan memaksa agar beriman, dan (2) memberi petunjuk manusia hanyalah otoritas Tuhan.¹⁰⁷ Nabi Muḥammad saw. berupaya mengajak manusia beriman kepada Allah hingga hampir membahayakan dirinya,¹⁰⁸ tetapi Allah tidak menghendaki demikian. Sekiranya Nabi saw. tetap berusaha (untuk melakukannya), Allah swt. telah memvonis bahwa beliau tidak akan berhasil. Kalaupun beliau berhasil, Allah tidak akan menerima karena yang demikian itu sebagai iman

¹⁰⁶Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 3*, h. 115.

¹⁰⁷Ibn Kasîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm, Jilid IV*, h. 298.

¹⁰⁸Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 6*, h. 165.

paksaan, sedangkan yang dikehendaki-Nya iman yang tulus, tanpa pamrih dan tanpa paksa-an.¹⁰⁹

Di samping itu, dalam rangka menjamin kebebasan dan toleransi beragama, ada beberapa prinsip lain yang harus dilaksanakan, yaitu menghargai keimanan mereka dengan tidak menghina tuhan-tuhan mereka atau simbol keagamaan mereka. Hal itu dijelaskan antara lain dalam Q.S. al-An'âm (6):108. Ayat ini lebih khusus memerintahkan kaum Muslim untuk tidak mencaci tuhan-tuhan kaum musyrik yang, boleh jadi, dilakukan oleh kaum Muslim akibat terdorong oleh emosi menghadapi gangguan kaum musyrik atau ketidaktahuan mereka. Cacian dan makian, tidaklah menghasilkan sesuatu bagi kemaslahat-an agama. Islam datang membuktikan kebenaran sedang makian biasanya ditempuh oleh mereka yang lemah. Dengan makian, boleh jadi kebatilan dapat tampak di hadapan orang-orang awam sebagai pemenang sehingga suara keras si pemaki dan kotoran lidahnya tidak pantas dilakukan oleh kaum Muslim. Di samping itu, makian dapat

¹⁰⁹Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 6*, h. 165. Bandingkan dengan Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary* (USA: Amana Corporation, 1989), h. 106, komentar 300.

menimbulkan rasa benci dan antipati mereka terhadap Islam. Keadaan ini, pada gilirannya, akan semakin menjauhkan mereka dari Islam, sesuatu yang justru bertentangan dengan misi dakwah Islam. Di segi lain, cacian dan penghinaan itu akan menimbulkan antipati terhadap yang memaki sehingga, jika hal itu dilakukan oleh kaum Muslim, mereka akan berbalik menghina dan mencaci Tuhan yang disembah kaum Muslim dan dimaki akan semakin menjauh.

Menurut Rid}â bahwa larangan menghina agama lain akan berakibat terjadi penghinaan balik oleh penganut agama yang dihina. Allah telah memberikan hiasan atas masing-masing umat dengan amal-amal mereka, baik berupa keimanan maupun kekufuran. Disinilah berlaku sunnatullah atas mereka, dan pada akhirnya mereka akan kembali kepada Allah dan masing-masing akan memperoleh apa yang telah mereka perbuat semasa hidup. Bahkan, Rid}â mengisyaratkan larangan ini dengan adanya kemungkinan bahwa Tuhan yang disembah oleh penganut agama lain sama dan hanya kekeliruan mereka saja dalam menyebut sifat-sifat-Nya. Ia memberi contoh perbedaan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah tentang sifat Allah yang menciptakan kebaikan, sekaligus kejahatan.

Asy'ariyah mengakui kedua-duanya sedangkan Mu'tazilah hanya mengakui Allah sebagai pencipta kebaikan.¹¹⁰

Masalah agama merupakan masalah yang sensitif. Kecintaan seseorang kepada agamanya, dapat mendorong orang untuk bertindak secara melampaui batas kewajaran dan bertentangan dengan akal sehat dan pikiran yang jernih bila agama mendapat penghinaan. Masing-masing umat beragama menganggap baik perbuatan yang mereka kerjakan dalam agama mereka sehingga apabila ada yang mencacinya mereka akan segera bangkit untuk kemarahan yang berlebihan. Anggapan tersebut merupakan tabiat manusia yang, oleh Ashley Montagu, disebut emosi keagamaan (*religious emotional*),¹¹¹ apa pun kedudukan sosial atau tingkat pengetahuannya, karena agama bersemi di dalam hati penganutnya sedangkan hati itu sumber emosi. Berbeda dengan pengetahuan yang mengandalkan akal dan pikiran sehingga dengan mudah seseorang mengubah pendapat ilmiahnya, kepercayaan sulit diubah

¹¹⁰Rasyîd Ridâ}, *Tafsîr al-Manâh*, Jilid VII, h. 550.

¹¹¹Pendapat Ashley tersebut dikutip oleh Harsojo, *Pengantar Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1982), h. 53.

walaupun bukti kekeliruan kepercayaan telah terhidang kepadanya.¹¹²

Para sosiolog pun mengakui bahwa kecintaan seseorang kepada agama-nya secara berlebihan merupakan karakteristik dasar dan identitas suatu agama yang mereka sebut dengan *truth claim* (klaim kebenaran). Tanpa adanya *truth claim* atau dogma dalam terminologi Withead atau normatif (*trancendent aspect*) dalam istilah Fazlur Rah}man, agama sebagai bentuk kehidupan (*form of life*) yang *distinctive* tidak akan memiliki kekuatan simbolik yang menarik pengikutnya.¹¹³ *Truth claim* inilah yang kemudian melahirkan kristalisasi iman dan kecintaan terhadap agama yang diyakininya serta mendorong timbulnya minat untuk mempelajari, mengamalkan dan menyebarkan ajaran-ajarannya, bahkan mempertahankan eksistensinya.

Kaum Muslim di samping dilarang menghina tuhan-tuhan umat ber-agama, juga dianjurkan untuk memberikan penghormatan kepada non-Muslim, di antaranya ucapan salam. Ada beberapa petunjuk Nabi saw. yang melarang memulai salam

¹¹²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 4*, h. 244.

¹¹³Lihat, M. Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 49.

kepada kaum Yahudi dan Nasrani, sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abû Hurairah dan Anas bin Mâlik. Larangan mengucapkan salam tersebut bersifat kondisional, harus dilihat konteksnya. Larangan yang dikemukakan oleh Nabi saw. tersebut erat kaitannya dengan dinamika hubungan beliau dengan para pendeta Nasrani Najran saat itu, bukan larangan yang bersifat permanen. Dilihat dari konteks hadis tersebut, delegasi Najran melakukan tindakan pelecehan kepada Nabi saw. sehingga tidak perlu dijawab salam yang dikemukakan delegasi Najran tersebut. Ini berarti jika delegasi Yahudi dan Nasrani Najran tidak melontarkan ejekan, mungkin Nabi saw. akan memberikan respons yang sebaliknya. Ini pun tidak dapat digenera-lisir kepada seluruh pemeluk agama di dunia.

Jika Al-Qur'an tidak membenarkan pemaksaan manusia agar menjadi orang yang beriman dan menerima ajaran Islam, mengapa di dalam Al-Qur'an dijumpai perintah melakukan perang (jihad) terhadap orang yang menolak Islam (kafir), musyrik atau penganut agama lain (Ahl al-Kitâb)? Ada anggapan bahwa Islam ditegakkan dengan pedang, sebagaimana yang terjadi dalam lintasan

sejarah kaum Muslim, baik jaman Nabi Muh}ammad saw., Khulafâ ar-Râsyidûn, termasuk juga di jaman dinasti-dinasti Islam? Benarkah bahwa jihad itu identik dengan perang dan terorisme? Menjawab masalah ini, penting dipertimbangkan pandangan Muhammad 'Abduh yang menyatakan bahwa dalam mengkaji konflik antaragama harus diperhatikan dua hal. Pertama, tidak pernah disebutkan dalam sejarah ada agama yang disebarkan dengan cara pemaksaan dan peperangan. Jika hal itu terjadi, hakikatnya konflik tersebut erat kaitannya dengan masalah politik. Kedua perintah perang dalam Islam bukan termasuk rukun, substansi atau tujuan.¹¹⁴ Perang yang terjadi di jaman Nabi saw. merupakan masalah politik, tepatnya merupakan perang nasional (*al-h}arb al-wat}ani*). Perang Badar, misalnya, pemicunya masalah ekonomi. Perang di jaman 'Usmân dan 'Alî pun motipnya cenderung politis dan ekonomis. Agama lebih tepat diposisikan sebagai alat legitimasi saja, dijadikan justifikasi oleh seke-lompok orang yang mencari keuntungan di balik konflik dengan mengatasmakan agama.

¹¹⁴Zulfi Mubarak, *Sosiologi Agama: Tafsir Sosial Fenomena Multi-Religius Kontemporer* (Malang: UIN Malang Press, 2006), h. 154.

Perang dalam konteks jihad itu merupakan alternatif paling terakhir dalam pelaksanaan amar ma'ruf dan nahi munkar jika alternatif lain yang ditawarkan buntu. Kalaupun perang dalam bentuk kontak senjata itu dikehendaki, hal itu merupakan bentuk sikap dipensif kaum Muslim terhadap lawan yang akan membahayakan kaum Muslim sebagai implementasi amar ma'ruf nahi munkar. Islam juga mengajarkan prinsip-prinsip berperang: (1) tidak membunuh orang yang tidak ikut berperang seperti anak-anak dan orang tua renta, (2) tidak merusak tempat tinggal dan pepohonan yang ada di sekitarnya, (3) tidak merusak rumah ibadah, dan (4) tidak membunuh musuh yang telah menyerahkan diri.

c. Dialog Antaragama

Hubungan antaragama juga terkait erat dengan dialog antaragama. Penafsiran eksklusif memandang bahwa dialog dengan non Muslim tidak penting karena tidak memiliki nilai positif.¹¹⁵ Az-Zamakhsyarî, misalnya mengatakan bahwa apabila Ahl al-Kitâb berdialog dengan perkataan yang melampaui batas (pernyataan keji dan kecaman), maka tidak ada ruang dialog dengan

¹¹⁵Sayyid Qutb, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, Jilid 5 (Beirut: Dâr Ih'yâ' at-Turâs}, 1967), h. 2717.

mereka.¹¹⁶ Seperti halnya az-Zamakhsyarî, menurut al-Qâsimî, Ahl al-Kitâb diberi ruang dialog dengan kaum Muslim dengan cara yang lebih keras jika mereka menggunakan perkataan keji dan celaan. Tidak ada dosa bagimu menghadapi mereka dengan cara yang keras.¹¹⁷

Dialog dalam konteks mengajak orang lain beriman hanya kepada Allah merupakan bagian penting dari dakwah Islam. Namun, penting dicatat bahwa dalam berdakwah absolu-sitas ajaran agama yang, oleh kaum Muslim diyakini kebenarannya secara absolut, tidak dapat diabsolutkan kepada pihak lain di luar agama yang dipeluk oleh mitra dialog. Kaum Muslim dalam berdialog dapat menunjukkan identitas keimanan dan tidak memaksakannya kepada orang lain. Petunjuk yang diberikan oleh Al-Qur'an apabila berdialog dengan Ahl al-Kitâb adalah menjunjung tinggi etika dan menghormati mitra dialog dengan tidak menyalahkan keyakinan yang dimiliki mitra dialog. Menurut Hans Kung (l. 1928) ketika "menjajakan" dialog global sebagai etika hubungan antaragama di era kini, ada tiga hal penting dalam rangka dialog antaragama, meliputi: (1) hanya bila seseorang

¹¹⁶Az-Zamakhsyarî, *al-Kasyshâf*, Jilid III, hl 442.

¹¹⁷Al-Qâsimî, *Mah}âsin at-Ta'wil*, Jilid VIII, h. 557-558.

berusaha me-mahami kepercayaan dan nilai-nilai ritus serta simbol-simbol orang lain atau sesamanya, maka ia dapat memahami orang lain secara sungguh-sungguh; (2) hanya bila seseorang berusaha memahami kepercayaan orang lain, maka ia dapat memahami imannya sesara sungguh-sungguh, kekuatan dan kelemahan, segi-segi yang konstan dan yang berubah; dan (3) hanya jika seseorang berusaha memahami kepercayaan orang lain, ia dapat menemukan dasar yang sama --- meskipun ada perbedaannya --- yang dapat menjadi landasan untuk hidup bersama di dunia secara damai.¹¹⁸ Menurut Hans Kung bahwa dalam dialog tidak hanya meningkatkan rasa toleransi, tetapi juga pengalaman transformatif bagi pihak-pihak yang terlibat.

Globalisasi yang telah melahirkan tatanan dunia yang satu menuntut umat beragama meningkatkan kerjasama dan pemahaman sesama manusia karena secara realitas umat beragama hidup dalam satu planet yang kecil. Perbedaan akidah dan pandangan hidup tidak lagi menjadi

¹¹⁸Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama, Sumbangan Hans Kung bagi Dialog antarumat Beragama," dalam Seri Dian I/Tahun I, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, (Yogyakarta: Dian 1994), h. 75-76.

halangan untuk bekerjasama dalam kebaikan. Ini sejalan pula dengan perintah Allah dalam Q.S. al-Mâidah (5):2 untuk bekerjasama dalam kebaikan dan ketakwaan serta sejalan pula dengan ajakan Ahl al-Kitâb mencapai titik temu atau kata sepakat (*common platform*) sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Âli 'Imrân (3):64. Umat beragama di masa kini diharapkan mampu melakukan selebrasi kemanusiaan yang mirip dengan spiritualnya Naisbit-Aburdene atau Thomas Jefferson. Agama yang dikehendaki di masa kini dan masa depan itu agama yang mampu menggali titik temu agama-agama yang diajarkan kitab suci, bukan terhenti pada aspek luar berupa konsumsi emosi keagamaan. Perdamaian dunia, baik dalam bentuk gencatan senjata atau membuat kesepakatan untuk tidak saling menyerang harus merupakan perdamaian yang bersifat terbuka (*open ended*). Perdamaian sejati itu bukan perdamaian yang terbatas seperti perjanjian perdamaian dalam Perjanjian Hudaibiyah yang ditandatangani Nabi s.a.w. sebagai bentuk gencatan senjata dengan kaum Musyrik terbatas sepuluh tahun saja.¹¹⁹ Perdamaian merupakan dambaan setiap manusia, selama

¹¹⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 5*, h. 486.

perdamaian itu adil, bukan pemaksaan untuk berdamai, seperti yang dilakukan oleh Israel terhadap Palestina¹²⁰ sehingga tidak ada halangan bagi kaum Muslim untuk tidak menerima, tetapi menawarkan perdamaian selama ada kemaslahatan yang dapat diraih.¹²¹

Pandangan tersebut perlu diapresiasi dengan baik karena telah memberi harapan bagi agama-agama untuk memiliki kepedulian kemanusiaan yang tidak hanya pada penganut agama yang sama, melainkan bagi seluruh pemeluk agama. Perdamaian sejati yang *unlimited* merupakan panggilan kemanusiaan. Pandangan ini selaras saja dengan pernyataan Hans Kung bahwa perdamaian di dunia tidak dapat terwujud tanpa perdamaian keberagamaan.¹²² Ini berarti perdamaian dunia bergantung pada upaya umat beragama memahami ajaran agamanya dengan baik dan jujur.

D. Rangkman

1. Hubungan antaragama merujuk kepada definisi pluralisme yang meniscayakan empat hal: (1)

¹²⁰M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, h. 273.

¹²¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Volume 5*, h. 487-488.

¹²²Hans Kung, *Christianity and The World Religion Paths to Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism* (New York: Doubleday, 1986), h. 440-441.

pluralisme bukan keragaman semata, tetapi keterlibatan aktif di tengah keragaman tersebut, (2) pluralisme bukan sekedar toleransi, tetapi pencarian aktif tentang pemahaman lintas perbedaan, (3) pluralisme bukan sekedar relativisme, tetapi perjumpaan komitmen, dan (4) pluralisme didasarkan pada dialog. Hubungan antar-agama menunjuk pada keadaan yang, agama-agama berbeda dapat hidup secara berdampingan atas dasar prinsip saling toleransi dan memahami dalam satu komunitas dengan mempertahankan ciri spesifik agama masing-masing. Ini berarti setiap umat beragama memiliki perhatian untuk menciptakan kerukunan, toleransi, keadilan, kesetaraan, kompetisi dalam kebaikan, dan dialog antar-agama.

2. Berkaitan dengan hakekat agama yang menjadi tema hubungan antaragama, Islam menegaskan bahwa hakekat agama itu ketundukan dan kepatuhan kepada Tuhan secara total. Siapapun yang tunduk dan patuh melaksanakan agama sesuai dengan petunjuk Tuhan, itulah seorang Muslim dan itu pula seorang yang beragama dengan benar. Tuhan, melalui penjelasan kitab suci-Nya melarang dan memberikan teguran bagi

- kelompok tertentu yang melakukan klaim-klaim keagamaan, baik kalim kebenaran (*truth claim*) maupun klaim keselamatan (*salvation claim*). Mengakui kebenaran hakiki hanya diberlakukan untuk aspek ke dalam saja, tidak untuk diekspos ke luar.
3. Pluralitas agama merupakan sebuah realitas sosial yang niscaya sehingga Islam dalam konteks hubungan antaragama mengakui hak manusia untuk memilih agama yang dikehendakinya sehingga tidak ada paksaan dalam beragama. Karena menganut agama merupakan panggilan hati, tidak ada diktum agama melakukan pemaksaan dalam beragama. Perang dalam realitas masyarakat Islam bukan dilakukan untuk memaksa orang lain agar masuk Islam, melainkan bagian dari penegakkan amar ma'ruf dan nahi munkar. Perang yang dilakukan kaum Muslim umumnya berkaitan dengan masalah sosial politik, bukan agama.
 4. Upaya meneguhkan hubungan antaragama dapat dilakukan dengan memupuk saling pengertian dan saling menghormati, seperti tidak mengejek simbol-simbol agama, dan mengucapkan salam sebagai doa keselamatan. Ayat-ayat Al-Qur'an yang secara literal melarang

- kaum Muslim menjadikan non-Muslim sebagai kawan tempat berbagi informasi dan sejenisnya tidak dipahami dalam konteks hubungan permanen, melainkan hubungan temporer, sesuai dengan dinamika hubungan antaragama.
5. Perbedaan agama tidak menghalangi umat manusia melakukan kerjasama sosial dalam berbagai aspek kehidupan. Ayat-ayat yang secara literal meunjukkan permusuhan bukan menunjukkan ajaran permanen, melainkan temporer, bergantung pada dinamika hubungan antaragama. Kerja sama antaragama dapat dilakukan selama masing-masing tidak saling merugikan dan saling merusak.

E. Evaluasi

1. Jelaskan konsep dasar hubungan antaragama!
2. Jelaskan respons kaum Muslim tentang hubungan antaragama?
3. Jelaskan hakekat agama dalam wacana hubungan antaragama!
4. Apakah Islam melarang melakukan kerja sama sosial dengan kaum non Muslim?
5. Bagaimana konsep Islam tentang dialog perdamaian dalam konteks hubungan antaragama?

6. Jelaskan konsep perang dalam Islam berkaitan dengan hubungan antaragama!

F. Daftar Pustaka

- Abdullah. M. Amin. *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah. M. Rifa'i. (ed.). *Equality and Plurality dalam Konteks Hubungan Antaragama*. Yogyakarta: CRSD UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan the Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief. Norwegian Centre of Human Right, University of Oslo.
- Al-H}ajjâj. Imam Muslim. *Shahîh Muslim, Jilid II*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1992.
- Ali. Abdullah Yusuf. *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary*. USA: Amana Corporation, 1989.
- Ayoub. Mah}mûd Mustafa. *Mengurai Konflik Muslim dan Kristen dalam Perspektif Islam*. Bantul: Fajar Pustaka, 2007.
- Bellah. Robert N. *Beyond Belief*. New York:Harper & Row. 1970.
- Eck. Diana L. "Prospect for Pluralism: Voice and Vision in The Study of Religion." *Journal of the American Academy of Religion Online*, (<http://jaar.oxfordjournal.org>). h. 2.
- . *A New Religious America: How a Christian Country Has Become the world's Most Religious*

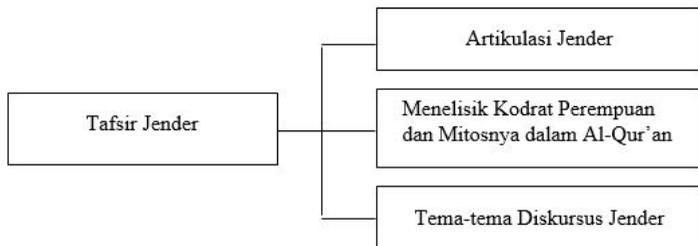
- Diverse Nation*. New York: Harper San Fransisco, 2001.
- Esack. Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interrreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld Publication, 1998.
- Geertz. Clifford. *Abangan, santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. terjemahan Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.
- Harsojo, *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 1982.
- Kung. Hans. *Christianity and The World Religion Paths to Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. New York: Doubleday, 1986.
- M. Quraish Shihab, "Keanekaragaman dan Kerukunan dalam Ajaran Islam (Teologi)" dalam *Mimbar Ulama*, No. 104 Tahun X, h. 14.
- Madjid. Nurcholis. "Iman dan Kemajemukan Masyarakat Antarumat (Pandangan tentang Kesatuan Kebenaran Universal serta tentang Konstitusi dan Perkembangan Agama-agama) dalam *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Cet. II. Jakarta: Paramadina, 1992.

- . *Islam Doktrin dan Perdaban*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Mah}mûd. 'Abd al-H}alim. *al-Islâm wa al-'Aql*. Kairo: Dâr al-Kutub al-H}adîs | ah, t.t..
- Mottahedeh. Roy P. "Akar Islam bagi Teologi Toleransi" dalam Abdullah an-Na'im, Mohammed Arkoun, dkk., *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Mouw. Richard J. and Sander Griffioen. *Pluralism and Horizon*. USA: W.mB Berdmans Publishing Co. 1993.
- Mubarak. Zulfi. *Sosiologi Agama: Tafsir Sosial Fenomena Multi-Religius Kontemporer*. Malang: UIN Malang Press, 2006.
- Quraish Shihab. Muhammad. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Kesertasian Al-Qur'an, Volume 1*. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Qut}b. Sayyid. *Fî Z}ilâl al-Qur'ân, Jilid 5*. Beirut: Dâr Ih}yâ' at-Turâs}. 1967.
- Rahman. Budhi Munawar. *Islam Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Rahman. Fazlur. *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, terjemahan Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka, 1996.

- Sahliyah. Emile. (Ed.). *Religious Resuergence and Politics contemporary Word*. New York: State University of New York Press. 1990.
- Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama, Sumbangan Hans Kung bagi Dialog antarumat Beragama." dalam Seri Dian I/Tahun I. *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*. Yogyakarta: Dian 1994.
- Usman. Fathimah. *Wahdat al-Adyan: Dialog Pluralisme Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Wach. Johaim.. *Comparative Study of Religion*, Ed. Josep M. Kitagawa. New York: Columbia University Press, 1966.

BAB VII KESADARAN KEMANUSIAAN TERHADAP KAUM PEEMPUAN (TAFSIR JENDER)

A. Peta Konsep



B. Skenario Pembelajaran

1. Pengantar, fasilitator menyampaikan pengantar tentang jender dalam tema-tema bahasanya (15 menit).
2. Diskusi kelompok dan presentasi, fasilitator membagi peserta ke dalam 3 kelompok. Peserta diminta untuk mendiskusikan tentang jender dalam tema-tema bahasanya (85 menit).
3. Masing-masing peserta diminta menganalisis jender dalam tema-tema bahasanya (90 menit).
4. Refleksi, fasilitator memberikan refleksi dari jender dalam tema-tema bahasanya (30 menit).

5. Penutup, fasilitator menutup sesi ini dengan menegaskan bahwa Islam mengapre-siasi perempuan secara proporsional (10 menit).

C. Uraian Materi

1. Artikulasi Jender

Wanita dalam terminologi Al-Qur'an diungkap dengan lafal yang berbeda-beda. Misalnya, kata *mar'ah*, *imra'ah*, *nisâ'*, atau *niswah* dan *uns|â*. Menurut sebagian pendapat akar kata *nisâ'* itu dari *nasiya*, berarti lupa, disebabkan kelemahan nalar (akal).¹²³ Kata *nisâ'* *nisâ'* juga berarti *anisa*, menghibur¹²⁴ atau juga berarti jinak dan tenang hatinya. Sementara itu, kata *unstâ* berarti lemah lembut dan halus perkataannya.¹²⁵ Kata *uns|â* berarti lemah, lunak, lembek, lawan kuat keras, *z|akar*, pria (tajam, kuat ingatan, cerdas).¹²⁶ Kata *inas|a* yang merupakan bentuk jamak dari *uns|a* dalam surat al-Nisâ'/4:117 diterjemahkan dengan "berhala". Patung-patung berhala disembah orang Arab jahiliah biasanya diberi nama Latta, 'Uzza, dan

¹²³Louis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), h. 807.

¹²⁴Jurjan Mas'ûd al-Ra'idu, *Mu'jam al-Lugawî al-As}rî* (Beirut: Dâr al-'Ilm, 1981), h. 1353.

¹²⁵Louis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, h. 19.

¹²⁶Elias Anthon Elias, *Modern Dictinory Arabic-English* (Kairo: al-Nahd}ah al-Jadîd, 1977), h. 232.

Manat. Patung itu disebut juga orang-orang mati disebabkan kelemahannya seperti perempuan.¹²⁷ Kata “perempuan” dalam bahasa Arab berkonotasi inferior, berlawanan dengan laki-laki yang berkonotasi superior.

Sebagian masyarakat berpandangan bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan tidak hanya terbatas pada perbedaan yang bersifat kodrati. Perbedaan ini kemudaiian dikenal dengan sifat dan ciri perempuan dan ciri laki-laki. Perempuan dianggap lebih emosional, sedangkan laki-laki dianggap lebih rasional, pria akalnya sempurna sedangkan perempuan sempit, laki-laki memimpin sedangkan perempuan dipimpin, dan seterusnya. Perbedaan yang didasarkan pada karakteristik ini kemudian juga diterjemahkan pada pembagian ruang dan peran. Laki-laki berperan di ruang publik (peran produksi) sedangkan perempuan dianggap bertanggung jawab penuh mengurus ruang domestik, kerumahtanggaan (peran reproduksi). Kenyataannya karakteristik yang non kodrati ini ternyata tidak saja diubah atau berubah. Hal ini disebabkan telah dikonstruksikan oleh beberapa faktor yang bukan hanya kultur,

¹²⁷Ah}mad Mus}t}afâ al-Marâgî, *Tafsîr al-Marâgî*, Jilid IV (Mesir: Mus}t}afâ al-Bâbî al-H}alabî, 1969), h. 156.

tetapi juga struktur. Perbedaan non kodrati ini juga ada dalam sistem keyakinan dan cara pandang kehidupan seseorang. Ini telah terjadi berabad-abad, sehingga karak-teristik yang sebenarnya bersifat relatif itu berubah menjadi sesuatu yang dianggap alami bahkan mutlak (permanen). Perbedaan kedua inilah yang disebut jender.

Istilah jender dalam bahasa Inggris berarti “jenis kelamin”. Jender dalam *Webster's New World Dictionary*, sebagaimana dikutip Nasaruddin Umar, diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.¹²⁸ Jender dalam *Women's Studies Encyclopedia* adalah konsep yang bersifat budaya (*culture*) yang berupaya membuat perbedaan dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.¹²⁹ Jender di sini diartikan konsep perbedaan laki-laki dan perempuan sebagai hasil bentukan sosial dan budaya, bukan bersifat biologis atau kodrati.

¹²⁸Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 33.

¹²⁹Hellen Tierney, *Women's Studies Encyclopedia, Vol. 1* (New York: Green World Press, t.t.), h. 53. Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 20.

Pemaknaan seperti ini dapat dibandingkan dengan pendapat Mansoer Fakih bahwa jender adalah sifat yang melekat pada laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun cultural. Misalnya, perempuan lemah, lembut, cantik, emosional dan keibuan, sedangkan laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan dan perkasa. Ciri-ciri tersebut merupakan sifat-sifat yang dapat dipertukarkan. Perubahan ciri dan sifat tersebut dapat terjadi dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lain.¹³⁰

2. Menelisik Kodrat Perempuan dan Mitosnya dalam Al-Qur'an

Perempuan memiliki kodratnya yang berbeda dengan laki-laki, seperti mens-truasi, hamil, melahirkan dan menyusui. Kodrat perempuan ini seringkali dikaitkan dengan cerita-cerita tradisional yang diyakini kebenarannya yang biasa disebut mitos, bahkan sebagian kaum Muslim menganggapnya sebagai ajaran Islam.

a. Menstruasi

¹³⁰Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 20.

Al-Qur'an menyuarakan sudut pandang Islam tentang menstruasi dengan pandangan bahwa seorang perempuan yang sedang menstruasi berada dalam keadaan tidak suci. Firman Allah dalam QS. Al-Baqarah/2:222: *"Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah haid itu kotoran..."*. Beberapa penafsir seperti Departemen Agama, Hamka dan Mahmud Yunus menerjemahkan kata "*az|a*" dengan "kotoran". Kotoran secara umum sesuatu yang menjijikan dan harus di jauhi, sedangkan haid sebuah anugerah dari Tuhan khusus kepada perempuan sebagai kodratnya, sehingga terjemah "*az|a*" dengan "kotoran" dianggap kurang tepat. Perempuan dalam keadaan haid hendaklah di jauhi untuk tidak bersetubuh dengannya dengan alasan halangan, bukan kotoran. Kata "*az|a*" dalam beberapa ayat, misalnya al-Baqarah/2:196 berarti "sakit" atau "gangguan", surat al-Baqarah/2:262 berarti "menyakit-kan", surat Al 'Imrân/3:111 dan 186 dan surat al-Ah}zâb/33:48 berarti "gangguan" dan dalam surat al-Nisâ'/4:102 berarti "kesusahan". Dengan demikian, kata "*az}a*" dalam ayat yang berkaitan dengan wanita menstruasi lebih tepat

diartikan dengan “sesuatu yang akan membawa penyakit”.¹³¹

Menstruasi banyak dicerca dalam tradisi keagamaan, filosofis, kebudayaan, bahkan bimedis Barat. Misalnya dalam buku *Natural History* karya Pliny, bahwa jika anggur yang baru disentuhkan pada perempuan yang menstruasi, anggur tersebut menjadi busuk, panen yang didatanginya menjadi *gabug*, tanaman-tanaman cangkokkan mati, biji-bijian di kebun mengering, buah-buahan di pohon berjatuhan, mata baja dan kilau gading menjadi buram, madu lebah mati, bahkan perunggu dan besi segera menjadi berkarat, bau yang memuakkan memenuhi udara, anjing menjadi gila dan gigitannya mengandung racun yang tidak disembuhkan, bahkan, makhluk kecil seperti semut pun peka dan tidak akan menyentuh mereka lagi.¹³² Anggapan bahwa perempuan yang sedang menstruasi sebagai kutukan itu, menurut Anees, sudah ada sejak masa filosof Aristoteles.

¹³¹Menurut Arthur C.Guyton, perempuan haid rentan terserang berbagai penyakit apabila mengadakan hubungan badan. Lihat bukunya, *Textbook Medical Physiology* (Mississippi: W.B. Saunders Company, 1991), h. 907.

¹³²Munawar Ahmad Anees, *Islam dan Masa Depan Biologis Umat Manusia* (Jakarta: Mizan, 1995), h. 76-77.

Ada juga mitos di kalangan kaum Muslim bahwa perempuan menstruasi dilarang mencuci rambut atau memotong kuku, bahkan larangan-larangan semacam ini diyakini sebagai ajaran agama. Perempuan yang menstruasi harus mengundurkan diri dan menjauhkan diri dari berbagai aktifitas dan harus tinggal di dalam rumah saja. Kepercayaan seperti ini berakar dari keyakinan bahwa segala yang dikerjakan akan menjadi sesuatu yang tidak dikehendaki. Misalnya membuat tape, warnanya akan berubah menjadi merah kekuning-kuningan.¹³³ Mitos-mitos tersebut tidak ditemukan dalam Islam. Al-Qur'an menyuarakan perspektif Islam mengenai menstruasi ini dengan pandangan bahwa seseorang yang sedang haid dalam keadaan tidak suci. Demikian pula perempuan yang telah berumur 40 tahun ke atas mengalami masa menstruasi menuju *menopause* dan ini berlangsung selama hampir dua tahun. Perempuan yang mengalami *menopause* disebutkan Al-Qur'an sebagai orang-orang yang telah bebas dari menstruasi dengan ketentuan-ketentuan yang tidak dibedakan dengan perempuan-perempuan yang masih bisa reproduksi

¹³³Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, h. 34.

termasuk adanya nafsu seksual yang dimiliki, karena ayat ini tidak juga membedakan 'iddah baginya.

b. Hamil (Mengandung)

Kehamilan bagi wanita merupakan sunnatullah. Pengetahuan Allah tentang kehamilan disebutkan oleh Allah dalam beberapa surat. Misalnya dalam surat Fât}ir/35:11 dan al-H}ajj 22:5. Sedangkan dalam surat Fus}silat/41:47 disebutkan: “...dan tidak seorang perempuan pun mengandung dan (tidak (pula melahirkan), kecuali dengan sepengetahuannya.” Proses kehamilan ini memerlukan waktu lama dan melalui beberapa fase. Masa minimal kehamilan menurut Al-Qur’an selama enam bulan dan maksimal dua tahun.¹³⁴ Ada mitos berkaitan dengan perempuan hamil, misalnya *ngidam*. Mitos lainnya bahwa kegiatan seksual, termasuk orgasme bagi perempuan hamil, mengakibatkan kelahiran bayi prematur atau infeksi pada bayi jika hal itu dilakukan terus sampai saat menjelang kelahiran. Menurut Derek, hal itu tidak benar, karena secara umum perubahan-perubahan pada perempuan hamil terjadi pada rahim menyebabkan perempuan

¹³⁴ Abd al-Rah}mân al-Jazîri, *al-Fiqh ‘alâ al-Maz}âhib al-Arba’ah*, Jilid IV (Beirut: Dâr Ih}yâ al-Turâs | al-‘Arabî, t.t.), h. 52.

hamil lebih berminat melakukan hubungan seksual.¹³⁵ Hubungan seksual selama masa kehamilan dalam Islam tidaklah dilarang, karena perempuan yang hamil dalam keadaan suci, tidak dalam keadaan haid.

c. *Wilâdah* (Melahirkan)

Kecenderungan kuat untuk memiliki anak dengan memilih jenis kelamin laki-laki banyak terjadi pada jaman jahiliah dan dikecam keras oleh Allah. Allah menganugerahkan kepada seseorang anak perempuan atau anak laki-laki atau tidak menganugerahkan sama sekali keturunan dijelaskan dalam QS. Al-Syûrâ/42:50. Al-Qur'an menyebutkan urutan kelahiran dengan tiga cara, yaitu: (1) perempuan, (2) laki-laki dan (3) laki-laki dan perempuan. Dengan kata lain, susunan keluarga itu bisa berbeda, semua anak perempuan, semua anak laki-laki dan yang terdiri dari anak laki-laki dan perempuan.

Melahirkan merupakan sifat kodrati perempuan, meskipun tidak semua perempuan mesti harus memiliki anak. Ada sebuah mitos bahwa tidaklah disebut sebagai perempuan jika tidak memiliki anak atau keturunan. Hamil

¹³⁵Derek Liwellyn dan Janes MD, *Wanita dan Masalahnya*, h. 252.

kemudian melahirkan merupakan rahmat Tuhan. Rasa sakit yang dirasakan hampir setiap perempuan yang melahirkan, tidak seperti yang terungkap dalam kitab suci selain Al-Qur'an, misalnya dalam Perjanjian Lama, bahwa 'perempuan akan melahirkan anaknya dengan susah payah karena Hawa menggoda Adam untuk memakan buah terlarang'.¹³⁶ Islam menolak keras pernyataan Perjanjian Lama tersebut, karena Al-Qur'an selalu menggunakan kata ganti yang menunjuk dua orang, Adam dan Hawa (QS. Al-Baqarah (2):35-36). Bahkan, dalam ayat berikutnya hanya Adam yang disebutkan bukan Hawa. Hal yang sama disebutkan dalam QS. Al-A'râf/7:19-23.

d. Menyusui

Menyusui merupakan peran reproduksi yang bersifat kodrati yang hanya dapat dilakukan oleh perempuan.¹³⁷ Islam memberikan suatu ilustrasi

¹³⁶Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, h. 37.

¹³⁷Menyusui memiliki beberapa manfaat. Pertama, manfaat psikis (kejiwaan). Bayi yang disusui akan merasa tenteram di samping ibunya, karena dipeluknya erat-erat ketika menyusu, sambil disayang dan ditimang-timang dalam pangkuan ibunya, atau dipeluk dalam dekapan si ibu ketika disusui dengan pandangan yang tulus tanda kasih sayangnya yang dapat dirasakan langsung oleh si bayi. Kedua, manfaat kesehatan fisik. ASI bebas kuman dan cocok untuk bayi manusia. ASI memiliki kadar protein dan *kasein* (zat

adanya kecen-derungan ibu untuk menyusui bayinya. Lebih dari itu Al-Qur'an mengakui bahwa di antara perwujudan-perwujudan lain dari kasih sayang ibu, tindakan menyusui dianggap sebagai tanda belas kasih ibu, sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah/2:233. Dijelaskan dalam ayat ini, seorang ibu (meskipun ia janda) menentukan masa untuk menyusui anaknya sampai anak itu mencapai usia 2 tahun. Al-Qur'an menginformasikan kepada kaum ibu bahwa air susu ibu berpengaruh besar terhadap si anak. Namun, ada catatan bahwa 'menyusui' tidak dapat dianggap sebagai kewajiban agama yang harus dipenuhi oleh setiap perempuan, tetapi merupakan suatu hal yang patut atau wajar dilakukannya, asal kedua suami dan isteri memiliki keinginan yang sama dengan cukup ketersediaan bekal (jaminan) untuk si ibu dalam menyusui.

Ada sejumlah perempuan (ibu) yang menolak menyusui anaknya karena beberapa mitos. Pertama, menyusui mengakibatkan payudara menjadi mengendor, merusak bentuk tubuh, sebab orang yang menyusui harus makan lebih banyak. Padahal,

pembentuk langit susu). Yang lebih rendah daripada air susu sapi, lebih banyak gula susu (*lactose*) serta lebih banyak vitamin dan mineral yang berimbang. Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, h. 30.

seorang perempuan yang sedang menyusui tidak perlu makan banyak karena telah memiliki cadangan lemak selama masa hamilnya. Ukuran payudara tidak ada kaitannya dengan mampu atau tidaknya menyusui. Kedua, menyusui meletihkan ibu karena bayi tidak dapat ditinggalkan dan ibu selalu berada siang dan malam di sampingnya, sehingga susu botol menjadi alternatifnya. Padahal, memberi ASI hanya menempelkan bayinya pada payudaranya, sedang jika diberi susu botol harus dijaga agar tetap bebas kuman, botol harus diseterilkan, belum lagi menyesuaikan susu mana yang cocok untuk bayinya. Ketiga, menyusui bayi akan mengakibatkan nafsu dan minat seksual mengalami penurunan. Padahal, bagi ibu yang sedang menyusui masih bisa merangsang untuk bernaafsu apabila suaminya membantu dengan penuh pengertian. Dengan pertolongan suami si ibu dapat menikmati seks dan menyusui bayinya sekaligus.¹³⁸

3. Tema-tema Diskursus Jender

a. *Stereotip Jender*: Pandangan Inferior terhadap Perempuan

¹³⁸Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, h. 38.

Hampir semua agama dan kepercayaan membedakan asal-usul kejadian laki-laki dan perempuan. Agama-agama yang termasuk di dalam kelompok *Abrahamic Religions* (Yahudi, Nasrani dan Islam) menyatakan bahwa laki-laki (Adam) diciptakan lebih awal dari perempuan. Perempuan (Hawa) sebagaimana dijelaskan dalam Bibel diciptakan dari tulang rusuk Adam, seperti dapat dilihat dalam kitab Kejadian, Genesis:1:26-27, 2:18-24, Tradisi Imamat/2:7, 5:1-2, Tradisi Yahwis/2: 18-24.¹³⁹ Sedangkan dalam Al-Qur'an, tidak dijumpai ayat-ayat yang secara rinci menjelaskan asal-usul kejadian perempuan. Kata "Hawa" yang selama ini dipersepsikan sebagai perempuan yang menjadi isteri Adam sama sekali tidak pernah ditemukan dalam Al-Qur'an, bahkan keberadaan Adam sebagai manusia pertama dan berjenis kelamin laki-laki masih diperdebatkan. Satu-satunya ayat yang mengisyaratkan asal-usul kejadian perempuan firman Allah dalam QS. Al-Nisâ'/4:1.

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, nafs wâh}idah (*a single self*), dan dari

¹³⁹Nasaruddin Umar, "Perspektif Jender dalam Islam" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Volume I, Nomor 1, Juli-Desember 1998, h. 97.

padanya Allah mencip-takan pasangannya, dan dari keduanya Allah mengembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (memper-gunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.”

Ayat tersebut, dilihat dari maksudnya masih terbuka peluang untuk didialog-kan, karena ayat tersebut menggunakan kata-kata bersayap. Kata kunci (*keyword*) yang menjadi sumber analisis dalam ayat tersebut kemudian melahirkan perdebatan di kalangan mufasir terdapat pada: (1) frasa *nafs wâh}idah*, “diri yang satu”, (2) objek yang ditunjuk dengan kata ganti (*dhamîr*) *minhâ* “darinya”, dan (3) frasa *zaujahâ* (pasangan). Kitab-kitab *tafsir mu’tabar* dari kalangan jumhur¹⁴⁰ mengartikan *nafs wâh}idah* dengan “Adam”, kata ganti *minhâ* dengan “dari bagian tubuh Adam”, dan frasa *zaujahâ* dengan “Hawa”. Argumen mereka, ada hadis yang mengisyarat-kan bahwa perempuan (Hawa)

¹⁴⁰Lihat misalnya *Tafsîr al-Qurt}ubî* karya al-Qurt}ubî, *Tafsîr al-Mîzân* karya al-T}abât}abâ’i, *Tafsîr al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyari, *Tafsîr Al-Qurân al-’Azîm* karya Ibn Kas}îr, *Rûh} al-Ma’ânî* karya Abu Fad}l al-Alûsi, *Tafsîr al-Marâgî* karya Ah}mad Mus}t}afa al-Marâgî, dan lain-lain.

diciptakan dari Adam. Ulama lain seperti Al-Râzî, dengan mengutip pendapat Abû Muslim al-Isfahânî mengatakan bahwa kata ganti *hâ* pada kata bukan bagian dari tubuh Adam, tetapi “dari jenis” (*genus*) Adam. Ia membandingkan pendapatnya dengan menganalisis kata *nafs* yang digunakan dalam QS. Al-Nah}l/16:78, Ali ‘Imrân/3:164, dan al-Taubah/9:128. Abduh, dengan logika yang berbeda termasuk yang mendukung pendapat terakhir ini.¹⁴¹

Jika diteliti secara cermat penggunaan kata *nafs* yang terulang 295 kali¹⁴² dalam berbagai derivasinya dalam Al-Qur’an, tidak satu pun dengan tegas menunjuk kepada Adam. Kata *nafs* terkadang berarti “jiwa” (QS. Al-Midah/5:32), “nafsu” (QS. Al-Fajr/89:27), “nyawa/roh” (QS. Al-Ankabût/29:57). Kata *nafs wâh}idah* sebagai “asal-usul kejadian” terulang 5 kali,¹⁴³ tetapi tidak mesti Adam, karena pada ayat lain, seperti QS. Al-Syûrâ/42:11, *nafs* juga menjadi asal-usul binatang. Jika dikatakan *nafs wâh}idah* itu Adam, berarti Adam juga menjadi asal-usul kejadian hewan dan tumbuh-tumbuhan? Di

¹⁴¹Muh}ammad Rasyîd Rid}â, *Tafsîr al-Mannâr*, Jilid IV (Kairo: al-Hai’ah al-Mis}riyyah, 1973), h. 223-230.

¹⁴²Muh}ammad Fuad ‘Abd al-Bâqî, *Mu’jam al-Mufahras li Alfâz} Al-Qurân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. .

¹⁴³Muhammad Fuad ‘Abd al-Bâqî, *op. cit.*, h. 710-711.

samping itu, kata *nafs wâh}idah* ditunjuk dalam bentuk *nakirah, indefinite*, “dari satu diri” (*min nafs*), bukan dalam bentuk *ma’rifat, definite (min al-nafs)*, berarti menunjukkan kekhususan, lalu diperkuat dengan kata “yang satu” (*wâh}idah*) sebagai kata sifat dari *min nafs*. Ini semua menunjukkan kepada substansi utama (*the first resource*), yakni asal (unsur) kejadian Adam, bukan Adamnya sendiri sebagai *secondary resources*. Seandainya yang dimaksud dalam kata *nafs* itu Adam, mengapa tidak digunakan kata *wâh}id* dengan bentuk jender laki-laki (*muzakkar*), tetapi yang diguna-kan kata *wâh}idah* dalam bentuk perempuan (*mu’annas*). Padahal kata *nafs* dalam bahasa Arab termasuk kategori *mu’annas* | sebagaimana *ism ‘alam* lainnya, tetapi dalam Al-Qur’an sering dijumpai *s}ifat* menyalahi bentuk *maus}ûf*-nya kemudian merujuk kepada hakekat yang disifati, jika yang disifati itu hendak ditekankan oleh si pembicara. Boleh jadi, kata *nafs wâh}idah* dalam ayat tersebut (al-Nisâ’/4:1) itu *genus* dan salah satu *species*-nya Adam dan pasangannya (QS. Al-A’râf/7:189), sedangkan *species* lainnya binatang dan pasangannya (QS. Al-Syûrâ/42:11) serta tumbuhan dan pasangannya (QS. T}âhâ/20:53).

Firman Allah dalam QS. al-Nisâ'/4:1 itu tampaknya kurang relevan dijadikan sebagai dasar dalam menerangkan asal-usul kejadian manusia secara biologis, karena dilihat dari konteks latar belakang internal ayat (*al-munâsabah*), ayat itu berbicara tentang tanggung jawab para wali terhadap orang di bawah perwaliannya.

Dari berbagai bentuk penciptaan manusia tersebut --- *mâ', nafs, t}în, turâb, nut}fah* --- hanya Hawa-lah yang tidak disebutkan secara jelas atau tegas dan terinci mekanisme penciptaannya. Ada kesulitan dalam memahami kisah asal-usul kejadian manusia dalam Al-Qur'an karena ada loncatan (baca: *missing link*) dalam kisah-kisah tersebut. Al-Qur'an tidak menjelaskan secara runtut dari A sampai Z, tetapi dari A loncat ke X dan Z. apa yang terjadi antara A dan X atau Z tidak dijelaskan. Al-Qur'an, misalnya, bercerita tentang asal-usul sumber manusia pertama dari "gen yang satu" (*nafs wâh}idah*), *gen* yang melahirkan *species* makhluk biologis sejenis manusia, jenis binatang, dan jenis tumbuhan.¹⁴⁴ Dalam komponen lain ayat-ayat berbicara tentang asal-usul manusia dalam konteks reproduksi, seperti QS. Al-Mu'minûn/23:12-14.

¹⁴⁴Nasaruddin Umar, "Perspektif Jender dalam Islam", h. 103.

Konsep teologi yang menganggap Hawa berasal dari tulang rusuk Adam membawa implikasi psikologis, sosial, budaya, ekonomi dan politik. Informasi dari sumber-sumber ajaran agama tentang asal-usul kejadian perempuan belum dapat dijelaskan secara tuntas oleh ilmu pengetahuan. Kalangan feminis Yahudi dan Kristen cenderung menerjemahkan kisa-kisah itu sebagai simbolis yang perlu diberi muatan lain. Sedangkan feminis Muslimah seperti Fatima Mernissi dan Riffat Hasan cenderung melakukan kritik terhadap jalur riwayat (*naqd al-sanad*), materi hadis (*matn al-hadîs* |), latar belakang (*sebab al-wurûd*) terhadap beberapa hadis yang mendeskreditkan perempuan yang disebut sebagai hadis-hadis *misogyny*, di samping melakukan kajian semantik dan *sebab nuzûl* terhadap beberapa ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan perempuan. Pemahaman yang keliru tentang asal-usul kejadian tersebut dapat melahirkan sikap ambivalensi di kalangan perempuan. Perempuan di satu sisi ditantang untuk berprestasi dan mengembangkan karir agar tidak selalu menjadi beban laki-laki, tetapi di pihak lain ketika seorang perempuan mencapai karir puncak, keberadaannya sebagai perempuan saleh dipertanyakan. Keberhasilan dan prestasi

perempuan seolah tidak cukup hanya diukur oleh suatu standar profesional tetapi juga seberapa jauh hal itu direlakan kaum laki-laki. Kondisi ini tidak mendukung terwujudnya khalifah di muka bumi yang ideal.

4. Kemitrasejajaran Laki-laki dan Perempuan

Al-Qur'an memberikan pandangan optimistis terhadap kedudukan dan keber-adaan perempuan. Semua ayat yang membicarakan tentang Adam dan pasangannya sampai keluar bumi selalu menekankan kedua belah pihak dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*mus | annâ*), seperti kata *humâ*. Misalnya, keduanya memanfaatkan fasilitas sorga (QS. Al-Baqarah/2:35), mendapat kualitas godaan yang sama dari syetan (QS. Al-A'râf/7:20), sama-sama memakan buah khuldi dan kedua menerima konsekuensi terbuang ke bumi (QS. Al-A'râf/7:22), sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan (QS. Al-A'râf/7:23). Setelah di bumi, antara satu dengan lainnya saling melengkapi, "mereka pakaian bagimu dan kamu juga pakaian bagi mereka" (QS. Al-Baqarah/2:187).

Memang, secara ontologis, masalah-masalah substansial manusia tidak dijelaskan secara rinci dalam Al-Qur'an. Misalnya tentang "roh" yang

dianggap sebagai “urusan Tuhan”, *min amri rabbi* (QS. Al-Isrâ’/17:85). Yang ditekankan eksistensi manusia sebagai hamba, “‘âbid” (QS. Al-Zâriyyât/51:56) dan sebagai wakil Tuhan di bumi, *khalîfah fî al-ard* (QS. Al-An’âm/6:165). Manusia satu-satunya makhluk eksistensial, karena hanya makhluk ini yang bisa naik turun (fluktuatif) derajatnya di sisi Tuhan. Manusia, sekalipun diciptakan sebagai makhluk terbaik, *ah}san taqwîm* (QS. Al-Tîn/95:4) tetapi tidak mustahil derajatnya akan turun ke derajat “paling rendah”, *asfala sâfilîn* (QS. Al-Tîn/95:5), bahkan bisa lebih rendah daripada binatang (QS. Al-A’râf /7:179). Ukuran kemuliaan manusia ditunjukkan oleh prestasi dan kualitas tanpa membedakan etnik dan jenis kelamin (QS. Al-H}ujurât/49:13). Al-Qur’an tidak menganut paham *the second sex* yang memberikan keuta-maan kepada jenis kelamin tertentu atau *the first ethnic* yang mengistimewakan suku tertentu. Laki-laki dan perempuan dari suku mana pun memiliki potenis yang sama untuk menjadi ‘âbid dan *khalîfah*.¹⁴⁵

Al-Qur’an secara normatif menjelaskan kesetaraan dan kesejajaran antara laki-laki dan perempuan, antara lain, dalam beberapa ayat kata

¹⁴⁵Lihat QS. Al-Nisâ’/4:124 dan al-Nah}l/16:97.

laki-laki (*z}akara*) dan perempuan (*uns}â*) selalu bergandengan.¹⁴⁶ Demikian halnya dengan kata *al-mu'minûn* (orang mukmin laki-laki) dan *al-mu'minât* (orang mukmin perempuan).¹⁴⁷ Derajat dan kedudukan seseorang tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh amal dan ketakwaannya. Al-Qur'an menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan dapat menjadi saksi dan setiap perkara (QS. Al-Baqarah/2:282), laki-laki dan perempuan juga sama-sama diberikan hak waris (QS. Al-Nisâ'/4:11). Allah me-muliakan anak Adam (laki-laki dan perempuan) yang bersama-sama bertugas mem-bedayakan dunia ini (QS. Al-Isrâ'/17:70). Al-Qur'an menjelaskan kesetaraan hak-hak perempuan yang diperolehnya seimbang dengan kewajibannya dalam kehidupan berkeluarga (QS. Al-Baqarah/2:228). Ada sebagian mufasir yang menganggap bahwa laki-laki memiliki kelebihan dari segi ekonomi satu tingkat di atas perempuan,

¹⁴⁶Lihat misalnya, QS. Ali 'Imrân/3:195, al-Nisâ'/4:124, al-Nah}l/16:97 dan al-Mu'min/40:40.

¹⁴⁷Misalnya, QS. Al-Taubah/9:72, al-Ah}zâb/33:35, 58 dan 73, al-Fath/48:5-6, 25, al-H}adîd/57:12, Muh}ammad/47:19, N}ûh/71:28, al-Burûj/85:10.

sehingga ia menjadi penjamin keluarga.¹⁴⁸ Padahal QS. Al-An'âm/6: 132 menyatakan: “*Dan masing-masing orang memperoleh derajat (seimbang) dengan apa yang dikerjakannya.*”

Di samping itu, Al-Qur'an dalam penjelasan ayat-ayatnya menyinggung sosok ideal perempuan muslimah (*syakhshiyah al-mar'ah*) yang digambarkan memiliki kemandirian politik, *al-istiqlâl al-siyâsiyah* (QS. Al-Mumtah}anah/60:12), seperti sosok Ratu Bilqis yang memiliki kerajaan “superpower”, ‘*arsy ‘az}îm* (QS. Al-Naml/ 27:23), memiliki kemandirian ekonomi, *al-istiqlâl al-iqts}âdî* (QS. Al-Nah}l/16:23), seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Mûsâ di Madyan, perempuan wanita peternakan (QS. Al-Qas}s}ah/28:23), kemandirian di dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi, *al-istiqlâl al-syakhs}î* yang diyakini kebenarannya, sekalipun harus berhadapan dengan suami bagi perempuan yang sudah menikah (QS. Al-Tah}rîm/ 66:11), atau menentang pendapat publik (*public opinion*) bagi perempuan untuk melakukan gerakan “oposisi” terhadap berbagai kebobrokan dan menyampaikan kebenaran (QS. Al-

¹⁴⁸Lihat Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1993), h. 49. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid II (Jakarta: Pustaka, 1988), h. 211.

Taubah/9:71). Bahkan, Al-Qur'an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan (QS. Al-Nisâ'4:75).

Al-Qur'an, dengan demikian mengisyaratkan kebolehan kaum perempuan aktif dalam berbagai profesi. Oleh karena itu, jika ada anggapan dari sebagian kalangan bahwa perempuan hanya cukup berkarya dalam ranah domestik saja merupakan pandangan yang rancu. Misalnya, sebagian penafsir melegalisasi supremasi laki-laki terhadap perempuan berdasarkan firman Allah dalam QS. Al-Nisâ' (4):34. Beberapa penafsir memberi komentar terhadap ayat ini berbeda-beda yang memberikan aksentuasi pada kata *qawwâmûna*. Mufasir klasik menafsirkan frasa *qawwâmûna* dengan "penguasa" dan "pemimpin", sehingga laki-laki dianggap pemimpin atas perempuan. Penafsiran seperti ini jelas telah mereduksi makna universal Al-Qur'an dan membawa implikasi teologis maupun psikologis terhadap adanya superioritas laki-laki atas perempuan, seakan-akan perempuan tidak setara dengan laki-laki. Padahal, jika dirujuk ke kamus *Lisân al-'Arab*, kata *qawwâm* berarti "penjamin" dan "penjaga urusan".¹⁴⁹ Kata

¹⁴⁹Jamaluddin, *Lisân al-'Arab*, Jilid XII (Kairo: al-Bâbi al-H}alabî, 1990), h. 503.

qawwâmûna dapat diartikan pengayom, penopang, penanggung jawab dan penjamin (dikaitkan dengan pemberi nafkah). Dengan demikian, ayat tersebut dapat diartikan bahwa laki-laki itu sebagai pelindung atau penopang bagi kaum perempuan. Kata *qawwâmûna* akan lebih tepat diartikan sebagai pencari nafkah atau mereka yang menyediakan sarana pendukung kehidupan.

Ayat tersebut merupakan sebuah statemen normatif yang berkaitan dengan konsep Islam mengenai pembagian kerja dalam sebuah struktur keluarga dan masyarakat. Memang secara ideal, laki-laki mestinya mampu menjadi penopang urusan nafkah, bertanggung jawab mengenai nafkah keluarga, mengingat beban yang harus dipikul perempuan, sebab mereka mesti melahirkan anak, menyusui, merawat dan membesarkannya. Perempuan tidak harus dibebani mencari nafkah dalam waktu yang bersamaan.¹⁵⁰

Jika dicermati dengan seksama ayat ini merujuk kepada fungsi dan peran social berdasarkan jenis kelamin ketika itu. Menurut Engineer, penafsiran *qawwâmûna* dalam ayat

¹⁵⁰Lihat Riffat H}assan, "Women Right and Islam" From the ICPDI to Beijing" dalam *Women's and Men's Liberation* (USA: Greenwood Press, 1993), h. 79.

tersebut tidak boleh dipahami lepas dari konteks sosial pada saat ayat ini turun. Struktur sosial pada masa Nabi saw. belum mengakui adanya kemitrasejajaran antara laki-laki dan perempuan. Keunggulan laki-laki bukan karena keunggulan jenis kelamin, tetapi keunggulan fungsional, karena laki-laki mencari nafkah dan membelanjakan hartanya untuk perempuan. Fungsi sosial yang diemban oleh laki-laki itu seimbang dengan tugas sosial yang diemban oleh perempuan, yaitu melaksanakan tugas-tugas domestik dalam rumah tangga.¹⁵¹ Keunggulan laki-laki atas perempuan itu karena nafkah yang diberikan, sesuai bunyi ayat 34, dan karena kesadaran sosial perempuan pada masa itu rendah dengan profesi domestik dianggap sebagai kewajiban kaum perempuan. Laki-laki menganggap dirinya unggul karena kekuasaan dan kemampuan mencari nafkah dan membelanjai kaum perempuan.

Merujuk pada firman dalam QS. Al-Nisâ'/4:34, tampaknya lebih tepat disebut sebagai pernyataan kontekstual daripada pernyataan normatif. Al-Qur'an hanya menyatakan bahwa pria itu *qawwâm* --- menurut gramatika Arab, susunan

¹⁵¹Ali Asghar Engineer, *op. cit.*, h. 62.

kalimat *mubtadâ'-khabar* --- dan tidak mengatakan bahwa kaum pria harus menjadi *qawwâm*. Bila susunan Al-Qur'an demikian maka ayat ini merupakan sebuah pernyataan normatif dan yang demikian ini akan mengikat bagi semua perempuan di masa lalu dan dalam semua kondisi. Alasan bahwa laki-laki sebagai pemberi nafkah perempuan (sebagai isteri) bukanlah merupakan perbedaan hakiki, tetapi hanya perbedaan fungsional saja. Jika ada isteri yang secara ekonomi dapat mandiri baik dari harta waris maupun dari penghasilan sendiri dan memberikan penghasil-annya untuk kepentingan keluarganya, kelebihan dan keunggulan suami menjadi berkurang karena ia tidak memiliki keunggulan dalam bidang ekonomi.

5. Poligami: Melindungi Perempuan atau Melampiaskan Libido Laki-laki?

Pembicaraan tentang jender tidak lengkap jika tidak membahas masalah poligami. Salah satu tuduhan klasik yang masih sering diajukan sebagian orang bahwa Al-Qur'an memperlakukan perempuan secara tidak adil, sub ordinat laki-laki, karena memperbolehkan poligami. Tuduhan tersebut sering dikaitkan dengan posisi Nabi Muhammad yang ber-poligami, bahkan lebih dari

empat.¹⁵² Jumlah isteri Nabi Muhammad saw. sampai Sembilan orang membuat Hendrik Williem Vanloon, salah seorang orientalis Belanda, dalam bukunya *The Story of Mankind* pernah menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. benar-benar hiper seks (*syahwani*). Hal senada juga dikutip oleh 'Ali al-S}abuni.¹⁵³ Riffat H}assan mengakui bahwa masalah poligami merupakan salah satu diskursus yang cukup hangat dan tak kunjung selesai. Poligami memang ada dalam Islam, tetapi hanya dijelaskan dalam satu ayat Al-Qur'an saja, yaitu QS. Al-Nisâ/4:3.

Ayat tersebut sering ditafsirkan secara tidak tepat oleh kebanyakan orang, bahkan disalahpahami, sehingga seakan-akan seseorang dibolehkan begitu saja melakukan poligami tanpa memperhatikan bagaimana konteks ketika turun ayat dan apa sesungguhnya ideal moral (semangat) dari poligami.¹⁵⁴ Bahkan, para penulis tafsir Indonesia memahami bahwa sejak sebelum Islam datang tradisi poligami sudah ada. Menurut Baidan

¹⁵²Riffat H}assan, "Feminsime dan Al-Qur'an" dalam *Ulumul Quran*, Vol. II, 1990, h. 88.

¹⁵³Muh}ammad 'Ali al-S}âbûnî, *Rawâ'i al-Bayân: Tafsîr Ayat al-Ah}kâm*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 314.

¹⁵⁴Riffat H}assan, "Feminsime dan Al-Qur'an" dalam *Ulumul Quran*, Vol. II, 1990, h. 88.

bahwa ayat tersebut sebagai bentuk aturan Islam agar perempuan tidak dibuat permainan oleh laki-laki.¹⁵⁵ Alasan yang dikemukakan Baidan pada persoalan penyaluran kepentingan biologis laki-laki dan melindungi posisi perempuan.¹⁵⁶ Alasan ini secara implisit memperlihatkan bahwa ia tidak saja menempatkan perempuan dalam konteks hubungan biologis-seksual, sebagai sub ordinat bahwa laki-laki menjadi subyek yang mempunyai hak untuk menyalurkan libido seksual dengan sepuasnya, sedangkan perempuan tidak. Lebih dari itu, ikatan pernikahan perempuan dipahami sebatas sebagai institusi penyaluran libido laki-laki. Padahal, tujuan pernikahan tidak hanya bersifat rekreatif seperti itu. Cara berpikir seperti ini jelas tidak sensitif jender, sebab jika alasannya kebutuhan penyaluran libido seksual yang besar, harus dipahami bahwa perempuan dalam soal ini juga memiliki potensi yang sama dengan laki-laki. Jika demikian, apakah tidak lalu perempuan juga

¹⁵⁵Nasaruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Menggali Konsep Wanita dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 99.

¹⁵⁶Nasaruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Menggali Konsep Wanita dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 100. Bandingkan dengan pendapat Didin Hafidudin, *Tafsir Al-Hijri* (Jakarta: 1998), h. 8.

memiliki hak sama dalam konteks mekanisme normatif untuk melakukan penyaluran libido seksualnya?

Perlu dicatat di sini bahwa dalam Al-Qur'an maupun keseharian Nabi Muhammad saw., memelihara anak yatim atau anak yang terlantar selalu mendapat-kan perhatian besar dan dianggap sangat penting. Firman Allah dalam QS. Al-Mâ'ûn/98:1-3, misalnya, merupakan sindiran terhadap orang-orang yang tidak peduli terhadap nasib, hak-hak anak yatim dan orang miskin. Bahkan, Al-Qur'an menyebut mereka sebagai penusta agama (*yukadzdzibu bi aldîn*). Izin poligami erat kaitannya dengan masalah ini. Dalam terminologi Riffat Hassan ini disebut sebagai *asbâb al-nuzûl al-'âm* (makro) yang menurut al-Wahidi, *asbâb al-nuzûl khâs* (mikro) turun ayat ini berkaitan dengan seseorang yang hendak menikahi perempuan yatim, tetapi ia tidak dapat berbuat adil dan tidak dapat mempergaulinya dengan baik.¹⁵⁷ Dengan demikian, fokus utama ayat poligami itu masalah penyantunan anak yatim dengan cara menikahi ibunya. Menurut Riffat Hassan, penafsiran seperti ini sangat tepat karena ayat

¹⁵⁷Ali bin Ah}mad al-Wah}idi, *Asbâb Nuzûl Al-Qurân* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969), h. 81-82.

tersebut turun dalam kondisi ketika banyak terjadi perang, sehingga banyak laki-laki yang meninggalkan dunia, akibatnya banyak terdapat janda dan anak-anak yatim,¹⁵⁸ yang sudah semestinya disantuni. Ideal moral dari Al-Qur'an tentang masalah ini: (1) agar anak-anak yatim terpelihara dan disantuni, (2) keadilan. Oleh karena itu, poligami dalam Islam hanya diperbolehkan dalam kondisi darurat/sulit seperti itu. Di samping itu, Al-Qur'an memberikan persyaratan yang cukup ketat bagi mereka hendak berpoligami, yakni adanya sifat adil, sehingga mestinya mereka yang tidak dapat berbuat adil kepada isteri-isterinya, mereka tidak berhak berpoligami. Karena lanjutan ayat tersebut, al-Nisâ' (4):3 ketika Allah member izin poligami, "...jika kamu takut tidak akan dapat berbuat adil, maka kawinilah seorang saja."

Mencermati secara utuh ayat tersebut sesungguhnya prinsip yang dikehendaki oleh Al-Qur'an itu prinsip monogamy bukan poligami. Kalaupun poligami dilakukan, itu hanyalah karena dalam kondisi darurat dan si pelaku harus dapat berbuat adil kepada isteri-isterinya. Hal senada juga

¹⁵⁸Riffat H}assan, "Women in The Contexts of Merrage: Divorce and Polygamy in Islam", dalam *Women's Right and Islam*, paper, Tunisia, 1995, h. 55.

dinyatakan oleh Muḥammad Syahrur, seorang pemikir Muslim kontemporer asal Syria: “*ta’addud al-zawjât z}uruf id}tirrâiyyah wa anna asâs al-i’ dâd fî al-zawj huwa al-wih}dah.*” (poligami itu terkait dengan konteks yang sangat darurat dan pada dasarnya Islam meyakini konsep monogami). Syahrur memasukkan persoalan poligami dalam wilayah ayat-ayat *h}udûd*. Ia menambahkan, walaupun poligami itu boleh, tetapi ada syarat yang penting untuk dipenuhi, yaitu sifat adil. Demikian pula tujuan poligami yang diidealkan Al-Qur’an, *li musâ’dah al-arâmil wa al-aytâm*, yaitu untuk membantu para janda dan anak yatim.

Poligami yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. bukanlah untuk wisata seks sebagaimana tuduhan para orientalis atau karena alasan *promiskuitas* (persetubuhan dengan siapa saja) dan gaya hidup hedonistik. Poligami dilakukan Nabi saw. karena untuk mengukuhkan persahabatan atau yang biasa disebut per-kawinan diplomatik. Hal itu senada dengan ‘Ali al-S}âbûnî yang menjelaskan empat hikmah poligami yang dilakukan Nabi saw., yaitu: (1) hikmah pendidikan

(*al-h}ikmah al-ta'lîmiyyah*),¹⁵⁹ (2) hikmah dalam penetapan hukum (*al-hikmah al-tasyri'iyyah*), (3) hikmah sosial (*al-h}ikmah al-ijtimâ'iyyah*),¹⁶⁰(4) hikmah politik (*al-h}ikmah al-siyâsiyyah*). Di samping itu, ada hikmah lain yang dapat dilihat, misalnya hikmah psikologis. Dengan melakukan poligami, para janda dan anak yatim secara psikologis merasa lebih aman dan terayomi oleh Nabi saw. Apalagi yang mengayomi ini seorang nabi, pemimpin umat yang menjadi panutan. Kondisi psikologis seperti ini jelas diperlukan bagi seorang janda dan anak yatim.

Bukti bahwa Nabi saw. berpoligami tidak karena memperturutkan nafsu seksnya, karena didukung oleh data historis yang valid. Nabi saw. menikah ketika berumur 25 tahun, yang secara umum libido seks seseorang sedang memuncak, tetapi ternyata yang dinikahi Nabi saw. itu, Khadijah, janda yang berusia 40 tahun. Bersama

¹⁵⁹Abdul Mustaqim, *Feminisme Versus Patriarki: Telaah Kristis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hasan* (Yogyakarta: Sabda Persada Yogyakarta, 2003), h. 129.

¹⁶⁰Hikmah ini tampak dari pernikahan Nabi saw. dengan 'Aisyah, putri Abu Bakr dan Hafsa, putri 'Umar, yang merupakan manifestasi dari keinginan Nabi saw untuk menciptakan ikatan sosial persaudaraan yang lebih kuat dengan sahabat-sahabatnya. Abdul Mustaqim, *Feminisme Versus Patriarki*, h. 129.

Khadijahlah perkawinan terpenting bagi beliau. Selama masa suburnya beliau monogami, sebab beliau tidak menikah lagi sampai umur 50 tahun dan hingga wafat Khadijah.¹⁶¹ Selanjutnya, selama sisa umurnya beliau melakukan banyak pernikahan dan ternyata selain dengan 'Aisyah, semua isteri Nabi saw. itu janda. Logikanya, jika Nabi saw. memang hiperseks yang memperturutkan hawa nafsunya, niscaya beliau akan memilih untuk menikah dengan gadis-gadis yang masih perawan. Bahkan yang paling menarik, bahwa dari sekian isteri Nabi saw. ternyata yang menghasilkan putra hanya perkawinan dengan Khadijah. Di samping itu, secara sosiologis, dalam tradisi masyarakat Arab pada waktu itu merupakan hal yang biasa jika para lelaki mempunyai isteri banyak. Konon, beberapa dekade lalu, Raja Saud mempunyai seratus empat puluh dua isteri?¹⁶²

D. Rangkuman

1. Feminisme merupakan pengalaman hidup dalam arti kemunculannya tidak terlepas dari sejarah kemunculannya, yaitu masyarakat patriarki.

¹⁶¹Abdul Mustaqim, *Feminisme Versus Patriarki*, h. 130.

¹⁶²Muhammad 'Ali al-S}âbûnî, *Rawâi' al-Bayân*, h. 318-326.

- Sejarah hidup ini melahirkan kaum perempuan yang memiliki kesadaran feminis.
2. Feminisme juga merupakan alat perjuangan politik bagi pembebasan manusia. Berpijak dari kesadaran inilah perempuan ingin melepaskan diri dari penindasan dan ketidak-adilan selama ini. Perjuangan ini diletakkan dalam bentuk persamaan hukum hak memilih dan kesetaraan dengan laki-laki gerakan ini kemudian disebut sebagai liberation movement, gerakan pembebasan yang menuntut persamaan perempuan dalam struktur laki-laki.
 3. Feminisme merupakan aktivitas intelektual yang memberikan pemahaman tentang kehidupan sosial, tempat perempuan tinggal, kekuatan apa yang dapat dilakukan untuk melakukan perubahan ke arah perbaikan nasib perempuan untuk mengetahui apa yang harus diperjuangkan, bagaimana mendefinisikan bentuk-bentuk penindasan atas perempuan dan lainnya.
 4. Islam yang juga memihak perempuan, telah menempatkan perempuan setara dengan laki-laki. Subordinasi perempuan atas laki-laki lebih disebabkan budaya patriarki yang melembaga dalam struktur sosial masyarakat.

5. Poligami yang dijelaskan oleh Al-Qur'an tidak sama semangatnya dengan realitas dalam masyarakat yang pada umumnya lebih mengeksploitasi perempuan dalam menyalurkan libido laki-laki.

E. Evaluasi

1. Jelaskan definisi feminisme menurut para ahli! Bagaimana respons kaum Muslim tentang feminisme? Bagaimana pandangan Anda tentang feminisme?
2. Jelaskan konsep Islam tentang gender! Bagaimana respons kaum Muslim tentang gender?
3. Jelaskan mitos-mitos gender di kalangan masyarakat! Bagaimana komentar Anda?
4. Mengapa muncul stereotipe tentang perempuan dalam wacana gender?
5. Jelaskan pandangan Islam tentang kedudukan perempuan dalam wacana gender!
6. Jelaskan pandangan Islam tentang poligami! Bagaimana komentar Anda?

F. Daftar Pustaka

- Al-Imâm Muslim. *S}ahîh Muslim*. Jilid I. Kairo: al-Bâbî al-H}alabî. t.t.
- Anees. Munawar Ahmad. *Islam dan Masa Depan Biologis Umat Manusia* (Jakarta: Mizan. 1995.

- Baidan. Nasaruddin. *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Menggali Konsep Wanita dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1999.
- Bâqî. Muh}ammad Fuad 'Abd al-. *Mu'jam al-Mufahras li Alfâz} Al-Qurân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Bukhârî. Abû 'Abdullâh Muh}ammad bin Ismâ'il Al-. *S}ahîh Al-Bukhârî*. Jilid III. Juz 7. Kairo: al-Sya'bî, t.t.
- Elias. Elias Anthon. *Modern Dictinory Arabic-English*. Kairo: al-Nahd}ah al-Jadîd. 1977.
- Engineer. Ashgar Ali. "Perempuan dalam Syariah Perspektif Feminis dalam Penafsiran Islam" dalam *Ulum Al-Qur'an*. Nomor III. Vol. III, Vol. IV. 1995. h. 58.
- Fakih. Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1996.
- Guyton. Arthur C. *Textbook Medical Physiology* (Mississippi: W.B. Saunders Company. 1991.
- H}assan. Riffat. "Women in The Contexts of Merrage: Divorce and Polygamy in Islam". dalam *Women's Right and Islam*, paper, Tunisia. 1995. h. 55.
- H}assan. Riffat. "Women Right and Islam" From the *ICPDI to Beijing*" dalam *Women's and Men's Liberation*. USA: Greenwood Press. 1993.

- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid II (Jakarta: Pustaka, 1988).
- Ibn Kasîr. Muḥammad Abû al-Fidâ. *Tafsîr Al-Qurân al-'Azîm*. Jilid I. Singapura: Sulaiman Mar'i. 1985.
- Jazîri. 'Abd al-Rahmân al-. *al-Fiqh 'alâ al-Mazâhib al-Arba'ah*. Jilid IV. Beirut: Dâr Ih}yâ al-Turâs | al-'Arabî. t.t.
- Liwellyn Derek. dan Janes MD. *Wanita dan Masalahnya* (terj.). Surabaya: Usaha Nasional. 1978.
- Mah}alli. Jalaluddin al-. dan Jalaluddin al-Suyûtî. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîm*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1981.
- Marâgî. Ah}mad Mus}tafâ al-. *Tafsîr al-Marâgî*, Jilid IV. Mesir: Mus}tafâ al-Bâbî al-H}alabî. 1969.
- Mustaqim. Abdul. *Feminisme Versus Patriarki: Telaah Kristis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hasan*. Yogyakarta: Sabda Persada Yogyakarta. 2003.
- Ra'idu. Jurjan Mas'ûd al-. *Mu'jam al-Lugawî al-As}rî*. Beirut: Dâr al-'Ilm. 1981.
- Rid}â. Muḥammad Rasyîd. *Tafsîr al-Mannâr*. Jilid IV. Kairo: al-Hai'ah al-Mis}riyyah. 1973.
- S}âbûnî. Muhammad 'Ali al-. *Rawâ'i al-Bayân: Tafsîr Ayat al-Ah}kâm*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t..

- Subhan. Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Jender dalam Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: LkiS. 1999.
- Tierney. Hellen. *Women's Studies Encyclopedia, Vol. I*. New York: Green World Press. t.t.
- Umar. Nasaruddin. "Perspektif Jender dalam Islam" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*. Volume I. Nomor 1., Juli-Desember 1998. h. 97.
- Umar. Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina. 1999.

BAB VIII

KEPEDULIAN KESEMAKHLUKAN (PELESTARIAN LINGKUNGAN)

A. Peta Konsep



B. Skenario Pembelajaran

1. Pengantar, fasilitator menyampaikan pengantar tentang metode tafsir emansipatoris dari dimensi praksis (15 menit).
2. Diskusi kelompok dan presentasi, fasilitator membagi peserta ke dalam 3 kelompok. Peserta diminta untuk mendiskusikan tentang metode tafsir emansipatoris dari dimensi praksis (85 menit).
3. Masing-masing peserta diminta menganalisis metode tafsir emansipatoris dari dimensi praksis (90 menit).

4. Refleksi, fasilitator memberikan refleksi dari metode tafsir emansipatoris dari dimensi praksis (30 menit).
5. Penutup, fasilitator menutup sesi ini dengan menegaskan bahwa metode tafsir emansipatoris dari dimensi praksis berarti menafsir dalam kehidupan (10 menit).

C. Uraian Materi

1. Latar Belakang

Masyarakat global mulai menyadari bahwa industrialisasi dan pembangunan yang diorientasikan pada peningkatan ekonomi dan kemajuan teknologi telah mengancam masa depan planet bumi. Kerusakan lingkungan yang berkelanjutan dengan skala ekstensif menuntut masyarakat global bersatupadu menghadapinya dengan berbagai macam cara dan disiplin pengetahuan. Sebenarnya, sejak abad ke-19 akar-akar gerakan *environmentalism* modern telah muncul, tetapi gerakan tersebut baru berkembang di abad ke-20. Beberapa ahli ekonomi di tahun 1960-an, mulai mengkaji dampak pertumbuhan ekonomi terhadap lingkungan.¹⁶³ Kenneth Boulding, seorang ahli ekonomi Amerika Serikat yang

¹⁶³Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'ān dan Konservasi Lingkungan* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), h. 2.

memrihatinkan bahaya “ekonomi *cowboy* yang serampangan”, mengajak National Council of Churches untuk memromosikan sikap bersahaja, melestarikan dan mendaur ulang. Di tahun 1960-an juga ditandai dengan kesadaran sekelompok teolog Kristen, ilmuwan, dan pemimpin gereja untuk membentuk kelompok studi Iman-Manusia-Alam di bawah payung National Council of Churches. Menjelang tahun 1970-an, sebuah gerakan keadilan yang berupaya meng-integrasikan ekologi, keadilan, dan iman Kristen mulai mengungkapkan pemikiran mereka dalam beberapa telaah teologis, etis, historis, biblikal, dan kebijakan umum yang ber-langsung di Amerika Utara.¹⁶⁴

Sejak Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pertama kali menyelenggarakan konferensi internasional tentang lingkungan di tahun 1972 di Stockholm, Swedia, keterlibatan agama-agama besar dalam masalah konservasi lingkungan semakin intens dan mendapat perhatian khusus. Agama-agama besar ditempatkan sebagai pilar

¹⁶⁴Audrey R. Chapman, “Sains, Agama, dan Lingkungan” dalam Audrey R. Chapman dkk. (ed.), *Bumi Yang Terdesak: Perspektif Ilmu dan Agama Mengenai Konsumsi, Populasi, dan Keberlanjutan*, terj. Dian Basuki dan Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2007), h. 31.

penting dalam menopang kesadaran konservasi lingkungan melalui eksplorasi ajaran-ajarannya. Menurut Mudhofir Abdullah, ajaran-ajaran agama dan spiritual dianggap mampu memperkuat kesadaran umat manusia untuk mengimplementasikan tugas-tugas konservasi lingkungan yang mengalami degradasi akibat agresi manusia-manusia modern secara terus-menerus melalui watak penaklukkannya.¹⁶⁵

Peran serta pemuka agama penting sebagai upaya penanggulangan krisis lingkungan dalam jangka panjang. Seyyed Mohsen Miri, membagi dua pendekatan sebagai solusi untuk mengatasi krisis lingkungan baik secara individual maupun sosial. Pertama, pemecahan krisis melalui pertimbangan atas segala sesuatu yang terlihat langsung, membuat perubahan jangka pendek dan membuat sesuatu perencanaan ulang. Kedua, pemecahan krisis melalui penjabar-an sebab dan faktor yang mendorong munculnya krisis (aspek ontologis), melalui dasar keilmuan (aspek epistemologis), kerangka rohani, dan intelektual, serta paradigma budaya yang menyebabkan krisis tersebut terjadi dengan mengacu kepada pendekatan pertama.¹⁶⁶

¹⁶⁵Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'ān dan Konservasi*, h. 3.

¹⁶⁶Lihat Seyyed Mohsen Miri, "*Prinsip-Prinsip Islam dan*

Bagi Seyyed Mohsen Miri, pendekatan kedua dinilai lebih tepat karena mampu memberikan pengaruh lebih nyata. Jika hal ini hanya berpegang pada pendekatan pertama, masalah akan muncul kembali dan menjadi lebih serius karena krisis sebelumnya masih aktif. Meskipun beberapa percobaan penting telah dilakukan semisal proyek penggantian kelengkapan transportasi, membuat bahan bakar non-fosil, merancang teknologi ramah lingkungan, pendekatan pertama tidaklah dapat menghapus krisis lingkungan dan tidak dapat menjadi solusi yang memadai bagi masalah tersebut.

Krisis lingkungan memang butuh penyelesaian yang bersifat jangka panjang, karena krisis ini tidak semata-mata disebabkan oleh persoalan sosial-ekonomi dan kependudukan semata. Krisis lingkungan merupakan persoalan ultimasi, persoalan cara pandang manusia (*worldview*) terhadap alam semesta. Problem lingkungan yang saat ini terjadi tidak lepas dari perilaku manusia yang secara sadar maupun tidak

Filsafat Mulla Shadra Sebagai Basis Etis dan Kosmologis Lingkungan Hidup" dalam dalam Fachruddin M. Mangunjaya dkk. (Ed.), *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), h. 24-25.

sadar telah mengubah ekosistem bumi menjadi terancam keseimbangannya. Revolusi industri dinilai memiliki andil signifikan terhadap terjadinya perilaku kontra ekologis. Revolusi industri yang semula terjadi di Inggris memengaruhi perkembangan industri di sejumlah negara Eropa dan dunia lainnya. Revolusi industri menggantikan secara luas pekerjaan berbasis tradisional ke mesin dan membawa serta perubahan perekonomian agrikultural ke perekonomian industrial. Revolusi industri telah menggeser peradaban batu (*Stone Age*) yang hidup selama Era Neolitik ke Era Industri yang basisnya metalurgi (ilmu tentang mengolah logam). Inilah yang disebut oleh sejarawan Arnold Toynbee, sebagaimana dikutip Mudhofir Abdullah, sebagai awal terjadi degradasi lingkungan. Ia menyatakan bahwa krisis lingkungan hidup disebabkan oleh agama-agama monoteisme yang menghilangkan rasa hormat terhadap alam Ilah, sehingga tidak ada lagi yang menahan ketamakan manusia.¹⁶⁷ Kenyataan ini tentunya memicu para teolog (mutakallim) untuk merespon kritik tersebut dengan memberikan pemahaman yang proposional mengenai konsep teologi agama-agama.

¹⁶⁷Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'ān dan Konservasi*, h. 3.

Islam dalam diskursus Ilmu Kalam lingkungan bukanlah satu-satunya agama yang mencoba merumuskan konsep Ilmu Kalamnya terkait dengan lingkungan, tetapi kajian pemikiran lingkungan juga dikembangkan oleh para tokoh agama-agama lainnya. Persoalan lingkungan hidup merupakan problem dan memunculkan keprihatinan bagi semua agama. Berdasarkan hal tersebut, para akademisi berusaha menelaah khazanah literturnya untuk merumuskan konsep Ilmu Kalamnya untuk merespon krisis-krisis lingkungan yang semakin parah. Kajian Ilmu Kalam lingkungan muncul, selain ada realitas lingkungan kontemporer yang semakin rusak, didorong oleh ada kritik-kritik yang menjustifikasi bahwa agama-agama --- khusus-nya monoteisme ---- harus bertanggungjawab atas kerusakan lingkungan. Ilmu Kalam Kontemporer merupakan aliran yang bergerak dalam bidang ekonomi, sosial dan politik dan benar-benar fokus dan maju dalam bidang kajiannya untuk memer-juangkan nasib manusia yang terengut, bukan aliran Ilmu Kalam negatif yang ditakuti menentang dunia. Ilmu Kalam klasik, secara praktis walaupun berdasarkan atas penafsiran terhadap wahyu Tuhan dan Sunnah berhubungan dengan ketuhanan, keimanan, takdir,

dosa, kafir, imamah, khalifah dan perbuatan-perbuatan manusia, ternyata pandangan ini tidak dapat memberi motivasi tindakan dalam menghadapi kenyataan kehidupan konkrit manusia. Hal ini dikarenakan format atau penyusunan Ilmu Kalam tidak didasarkan atas kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia sehingga perlu ada rekonstruksi terhadap Ilmu Kalam sehingga semangat Ilmu Kalam pembebasan dan Ilmu Kalam lingkungan yang merupakan perintah ajaran Islam dapat terwujud.

Semangat Ilmu Kalam pembebasan belakangan muncul dari gereja, walaupun kaum Muslim terinspirasi darinya itu tidak bertentangan dengan Islam. Bukankah secara historis Nabi Muhammad saw. orang yang pertama memberikan contoh, beliau peduli dengan orang tertindas, dan peduli dengan lingkungan. Ini berarti ada motivasi bagi kaum Muslim agar berbuat sesuatu untuk membebaskan saudara-saudaranya dari jeratan yang dilakukan rentenir penghisap darah masyarakat miskin berpenghasilan rendah dengan pinjaman-pinjaman yang berbunga. Terjunlah ke masyarakat untuk mengarahkan, membimbing, dan menggerakkan masyarakat miskin untuk berwirausaha dan bekerja secara mandiri serta

memerhatikan, memelihara dan menjaganya bukan merusakannya. Bukankah Tuhan mengutuk mereka yang berbuat kerusakan di bumi sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Rûm/30:41): *“Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari akibat perbuatan mereka agar mereka kembali”*.

Kemunculan gerakan/paham/aliran dengan keyakinan yang mantap untuk berbuat dan menerjunkan diri pada tatanan sosial merupakan deklarasi keimanan yang diterjemahkan atau dioperasionalkan ke dalam masyarakat. Kaum Muslim sekarang dituntut mau memben-tangkan catatan sejarah sejak Nabi Muhammad saw dan dilanjutkan oleh ulama-ulama yang setia tetap eksis melakukan gerakan dan inovasi untuk mengayomi, melindungi dan meng-awasi masyarakat dan lingkungan. Kenyataan tersebut memicu para mutakalim untuk me-respon kritik tersebut dengan memberikan pemahaman yang proposional mengenai konsep Ilmu Kalam agama-agama. Pandangan Islam tentang Ilmu Kalam lingkungan merupakan tuntutan kesadaran beragama yang memiliki keterlibatan dan keberpihakan penuh kepada lingkungan yang bertujuan dan berperan

untuk mendekonstruksi, menguji kembali sikap hidup dan tingkah laku manusia terhadap alam. Hal itu dapat meliputi alam (*t}abî'ah*) diciptakan Allah seperti bintang, matahari, bumi dan sebagainya, dan alam industri (*s}inâ'iyah*) yang diciptakan manusia seperti rumah, pohon yang ditanam dan lain-lain.

Berdasarkan penjelasan tersebut, Ilmu Kalam lingkungan merupakan tuntutan dengan penuh kesadaran kepada lingkungan baik meliputi alam ciptaan Allah swt dan alam yang dibuat oleh manusia untuk dijaga dan jangan dirusak atau dengan kata lain bagaimana manusia berkhlah kepada alam sesuai dengan tuntutan agama. Hal ini senada dengan apa yang diungkapkan Harun Nasution, sebagaimana dikutip Tsuroya Kiswati, bahwa alam merupakan ciptaan Allah SWT yang tidak bisa diabaikan. Visi dan misi seorang berteologi harus sampai pada aspek keselamatan yang bersifat universal, karena seluruh alam luas ini akan menjadi rahmat bagi manusia tidak ada yang sia-sia.

2. Antroposentrisme Paradigma Manusia

Kini di kalangan masyarakat, Ilmu Kalam yang berkembang dan dianut lebih condong kepada

antroposentrisme. Paradigma ini ditandai dengan muncul dan melonjak kesadaran bahwa manusia merupakan makhluk istimewa dan berkuasa atas alam. Paradigma ini mengacu pada keyakinan bahwa manusia merupakan makhluk elit, eksklusif, dan segenap organisme di luar manusia diciptakan dan disediakan untuk kepentingan dan kebutuhan manusia. Paradigma antroposentrisme merupakan ekologi arogan yang memosisikan lingkungan sebagai nilai untung bagi manusia. Hal inilah yang kemudian memberi jalan kepada manusia terjerumus dalam keangkuhan, kesombongan, dan tamak terhadap lingkungan. Lingkungan dieksploitasi seenaknya untuk kepentingan manusia tanpa mempertimbangkan kelestariannya. Perilaku ini otomatis menjadikan lingkungan rusak, tercemar, dan memprihatinkan.

Perkembangan ilmu dan teknologi yang memiliki paradigma antroposentrisme juga semakin membuat manusia semakin mengukuhkan dominasinya atas alam. Hal ini dikarena ilmu dan teknologi yang diciptakan merupakan alat untuk mengeksploitasi lingkungan dan sumberdaya alam untuk memenuhi ambisi kebutuhan manusia. Lingkungan direkayasa sedemikian rupa tanpa memerhatikan aspek negatif yang muncul.

Implikasi yang dapat dirasakan membuat lingkungan menjadi tidak seimbangan serta merusak ekosistem yang ada. Misalnya, pemakaian bahan kimia yang satu segi meningkatkan produktifitas, tetapi dalam segi lain menimbulkan pencemaran dan merusak ekosistem. Namun, bagi masyarakat berparadigma antroposentisme, hal tersebut tetap dilakukan, karena titik tolak nilai yang dikejar itu keuntungan bagi manusia.

Manusia yang hidup pasca revolusi industri terlalu berlebihan dalam mema-nipulasi alam demi untuk peningkatan kesejahteraannya tanpa berfikir terhadap ekses negatif pada keberlangsungan kehidupan itu sendiri. Kesalahan manusia dalam memahami alam yang terkonstruksi sedemikian rupa sehingga menjadi cara pandang (*worldview*) dan membentuk budaya yang tidak ramah lingkungan. Cara pandang yang terlalu antroposentris dan huma-nistik membentuk suatu orientasi ideologi yang menganggap bahwa alam harus dikuasai oleh manusia untuk memenuhi kebutuhan ekonomi dan pembangunan. Dapat dipastikan nalar antroposentrisme merupakan penyebab utama kemunculan krisis lingkungan. Antroposentrisme merupakan salah satu etika lingkungan yang memandang manusia sebagai pusat ekosistem. Bagi

etika ini, nilai tertinggi dan paling menentukan dalam tatanan ekosistem itu manusia dan kepentingannya. Segala sesuatu selain manusia (*the other*) hanya akan memiliki nilai jika menunjang kepentingan manusia, ia tidak memiliki nilai di dalam dirinya sendiri sehingga alam pun dilihat hanya sebagai objek, alat, dan sarana bagi pemenuhan kebutuhan manusia.

Cara pandang antroposentris ini menyebabkan manusia mengeksploitasi dan menguras sumber daya alam dengan sebesar-besarnya demi kelangsungan hidupnya. Franz Magnis-Suseno menilai bahwa cara manusia modern menghadapi alam bersifat teknokratik, yakni menempatkan alam sebagai objek yang harus dikuasai dan diambil manfaatnya.¹⁶⁸ Krisis lingkungan pun sulit terhindarkan, karena alam tidak mampu lagi berdaya menahan gempuran keserakahan manusia. Diantara pengamat yang sepakat bahwa antroposentrisme menjadi biang keladi dari krisis lingkungan itu Fritjof Capra. Menurut Capra, dengan pandangan antroposentrisme ini, segala sesuatu yang ada di alam ini bernilai dan harus diperhatikan sepanjang menunjang dan dapat

¹⁶⁸Franz Magnis Suseno, *Etika Sosial* (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 197.

memenuhi kepentingan-kepentingan manusia. Jika pandangan ini terus digunakan, bagi Capra, pengabaian terhadap lingkungan akan terus terjadi. Para-digma mekanistik Cartesian-Newtonian-Baconian telah menyebabkan masyarakat arogan dan menjadikan lingkungan sebagai objek yang harus dikuasai. Kondisi lingkungan global di titik inilah yang semakin memburuk dan kritis, tidak cukup hanya diatasi dengan seperangkat peraturan hukum dan undang-undang sekuler, tetapi juga kesadaran otentik dari relung-relung batin dan spiritual setiap individu yang wujudnya nilai-nilai moral dan agama.

Kemunculan pemikiran ekoteologi dan ekosofi menyerminkan pergeseran baru yang serius terhadap masalah-masalah krisis lingkungan. Nilai-nilai agama di-percaya memiliki kemampuan tinggi dalam memengaruhi cara pandang (*world-view*) pemeluknya dan menggerakkan dengan amat kuat perilaku-perilaku mereka. Tumpuhnya hukum dan konser-vasi-konservasi sekuler dalam melindungi lingkungan alam mengharuskan keterlibatan potensi-potensi spiritual dalam memecahkan problem lingkungan. Mudhofir Abdullah menegaskan bahwa dalam konteks umat beragama, kepedulian terhadap lingkungan amat ber-gantung

pada bagaimana aspek ajaran agama mengenai lingkungan disajikan dan dieksplorasi oleh para tokohnya dengan bahasa serta idiom-idiom modern dan ekologis.¹⁶⁹ Agama-agama besar dunia dapat menjadi penyangga kesadaran masyarakat terhadap pentingnya konservasi lingkungan melalui ajaran-ajarannya. Agama yang dengan ini dianggap sebagai basis teologi dan moral manusia, baik di tingkatan individu maupun sosial, melalui dogma dan doktrin dalam upaya menciptakan masyarakat yang adil, seimbangan, ekologis, partisipatif, dan berkelanjutan, diharapkan mampu meng-atasi krisis kemanusiaan, termasuk juga hilangnya makna hidup manusia, arogansi saintifik, meningkatkan sifat sporadis dan gaya hidup yang glamor, runtuhnya keyakinan dan pengabaian terhadap hal-hal di luar jangkauan rasio dan logika, dan sebagainya.

Keterlibatan agamawan dalam menjawab krisis lingkungan merupakan suatu yang niscaya. Namun, agama kadangkala dipandang sebelah mata oleh banyak kalangan. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa “mungkin tidak semua orang menyadari bahwa, untuk berdamai dengan alam,

¹⁶⁹Lihat Mudhofir Abdullah, *Al-Qur’ān dan Konservasi Lingkungan...*, h. 4-5.

orang harus berdamai dengan tatanan spiritual (*spiritual order*). Untuk berdamai dengan Bumi, orang harus berdamai dengan Langit".¹⁷⁰ Menurut Nasr, semakin berkembang pesat sains dan teknologi modern yang berakibat pada sekularisasi kosmos. Sekularisasi kosmos telah memisahkan manusia dengan lingkungannya. Desakralisasi dan sekularisasi kosmos sepanjang berabad-abad membuat manusia mengembangkan watak penaklukan atas alam sehingga menimbulkan krisis lingkungan yang serius.¹⁷¹ Bumi sedang berdarah-darah oleh luka-luka yang dideritanya akibat ulah manusia yang sudah tidak ramah kepadanya. Pandangan sekular dan ilmu pengetahuan serta teknologi yang tercerabut dari akar-akar spiritual agama, membuat bumi semakin mengalami krisis dan terus meng-hampiri titik kehancurannya.¹⁷² Lebih tegas ia mengemukakan, berdasarkan pengalaman dan proses pembelajaran ilmu modern serta

¹⁷⁰Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam: Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: IRCiSoD, cetakan II, 2005), h. 20.

¹⁷¹Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature...*, h. 18.

¹⁷²Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature...*, h. 3.

pengetahuan tradisional keagamaan mengenai alam, saya menduga bahwa faktor yang menjadi penyebab utama krisis lingkungan adalah masalah spiritual. Saya menyaksikan perkembangan industri modern saat ini semakin tak berarah, dan ibarat penyakit kanker pada manusia, yang pada akhirnya semakin merusak keharmonisan dan keseimbangan alam, bahkan menyebabkan kematian".¹⁷³

Peran agama untuk menjawab problem lingkungan yang krusial di titik ini menjadi penting dan dibutuhkan. Menurut Nasr, nilai-nilai agama dan kearifan-kearifan moral sangat diperlukan untuk merawat keseimbangan alam dari situasi *chaos*.¹⁷⁴ Tanpa ada penguatan terlebih dahulu basis keyakinan dan spiritual manusia, serta memurnikan dirinya dari inter-vensi sifat dan sikap arogansi, pragmatisme, rakus dan sifat nafsu¹⁷⁵16 lainnya,

¹⁷³Seyyed Hossein Nasr, "Masalah Lingkungan di Dunia Islam Kontemporer" dalam Fachruddin M. Mangunjaya dkk. (Ed.), *Menanam Sebelum Kiamat...*, h. 44.

¹⁷⁴Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature...*, h. 29.

¹⁷⁵Menurut Fazlur Rahman, nafsu dibagi menjadi dua, yakni *al-nafs al-mut}ma'innah* dan *al-nafs al-lawwamah* (yang biasanya diterjemahkan menjadi "jiwa yang merasa puas" dan "jiwa yang mengutuk"). Ia memahami dua nafsu ini sebagai keadaan-keadaan, aspek-aspek, watak-watak, atau kecenderungan-kecenderungan dari pribadi manusia. Semua

maka semua upaya yang dilakukannya untuk melindungi alam dari kerusakan tak lebih dari sekedar tabir untuk memenuhi kepuasan dan keuntungan besar bagi diri dan kelompoknya semata, dan tidak akan memerhatikan apakah sesuai hasil kerja yang diperolehnya dengan yang seharusnya diperoleh. Inilah yang disebut oleh Eric Fromm sebagai ciri-ciri manusia modern yang teralienasi dari pekerjaan yang dikerjakan sendiri.¹⁷⁶ Di sinilah kemudian, ajakan Nasr agar umat beragama, khususnya kaum Muslim, memberikan kontribusi terhadap pelestarian lingkungan menjadi layak dikaji. Secara umum, gagasan Nasr memberikan sumbangsih yang besar terhadap konservasi lingkungan dari sisi moral-teologis. Berbagai argumen yang dibangun Nasr sangat layak untuk dijadikan rujukan, bukan saja karena sesuai dengan pesan-pesan Al-Qur'ān dan hadits tentang pelestarian lingkungan, tetapi juga karena kaya akan inspirasi-inspirasi bagi tindakan konservasi

ini, lanjutnya, bersifat "mental". Lihat Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'ān*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), h. 26.

¹⁷⁶Mengenai konsep alienasi oleh beberapa tokoh filsuf dan sosiolog, demikian pula oleh Eric Fromm, lihat Richard Schacht, *Alienasi: Pengantar Paling Komprehensi* (Yogyakarta: Jalasutra, 2005), h. 186.

lingkungan bahkan Mudhafir Abdullah menganggap konsep-konsep etis dan moral yang dibangun Nasr bisa memerkuat atau menjiwai dimensi Syari'ah tentang konservasi lingkungan.¹⁷⁷

3. Eko-Teologi Islam: Konstruksi dan Rekonsruksi Kalam Lingkungan

Agama terbentuk bukan di ruang hampa, tetapi di ruang tertentu dan dalam ruang dengan berbagai mutannya, yang tidak lain lingkungan. Rumusan ajaran agama berpeluang dipengaruhi oleh setting ruang yang melingkupinya. Perbedaan ruang yang melingkupi suatu agama berpeluang membentuk perbedaan ajaran agama. Proses demikian, menurut Mujiyono Abdillah, mengacu pada proses dialektika antropologi agama.¹⁷⁸ Muncullah teori-teori yang berkaitan dengan misteri hubungan antara lingkungan dengan konseptualisasi ajaran agama, di antaranya: teori *determinisme (jabbariah)*, *posibilisme (ta'ammuliah)*, dan ekologi budaya (*cultural ecology*). Berkaitan dengan teori-teori ini, Marvin Harris sebagaimana

¹⁷⁷Lihat Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'ān dan Konservasi Lingkungan...*, h. 4-5.

¹⁷⁸Mujiyono Abdillah, *Fikih Lingkungan: Panduan Spiritual Hidup Berwawasan Lingkungan* (Yogyakarta: Akademi Perusahaan Manajemen YPKN, 2005), h. 18.

dikutip oleh Mujiyono Abdillah mengatakan, agama di satu sisi dipengaruhi lingkungan dan di sisi lain agama berpeluang memengaruhi lingkungan sehingga ada agama yang ramah lingkungan dan agama perusak lingkungan. Agama yang ramah lingkungan mengajarkan kepada pemeluknya tentang kearifan lingkungan, sedangkan agama perusak lingkungan agama yang mengajarkan kepada pemeluknya membolehkan mengeksploitasi lingkungan untuk kepentingan kesejahteraan manusia. Teori ekologi Islam termasuk salah satu teori yang dapat dijadikan sebagai pengurainya. Inilah arti penting menawarkan eco-teologi Islam (Kalam Lingkungan). Istilah lain mengatakan, teologi lingkungan juga bermakna ilmu yang membahas tentang ajaran-ajaran Islam mengenai lingkungan.

Pemaknaan dan konsep eco-teologi ini dapat dilakukan melalui dua hal, konstruksi dan rekonstruksi.

a. Konstruksi

Konstruksi Kalam Lingkungan yang populer di kalangan masyarakat Muslim sebagaimana telah dijelaskan ditengarai terhegemoni oleh Teologi

Antroposentris. Hal ini menurut Mujiyono dianggap wajar karena *mainstream* paham yang berkuasa di masa modern yang didukung iptek itu paham Antroposentris. Paham ini ditandai oleh melonjak kesadaran rasa percaya diri manusia untuk kuasa atas sumber daya alam dan lingkungan. Kesadaran tersebut berkembang pesat karena manusia percaya dirinya sebagai makhluk istimewa dengan berbekal kemampuan rasionalnya. Sumber daya alam dan lingkungan diciptakan untuk manusia sehingga sumber daya alam dan lingkungan harus ditaklukkan dan dieks-ploitasi untuk kesejahteraan manusia. Antroposentrisme dalam Kalam Lingkungan Islam ditengarai berakar dari keyakinan Islam berkaitan dengan hakikat manusia sebagai makhluk isti-mewa, *super being*, konsep manusia kuasa atas alam dan konsep khilafah. Ketiga hal tersebut menjadi simpul-simpul akar Kalam Islam yang antro-po-sentris.

Konsep manusia sebagai makhluk istimewa didasarkan atas keyakinan manusia sebagai makhluk terbaik. Manusia dapat menjadi makhluk terbaik karena manusia dibekali dengan akal sehingga dapat berkembang secara dinamis, berbeda dengan makhluk Tuhan lainnya yang bersifat statis. Manusia dengan akalnya dapat

mengembangkan iptek dan menguasai sumber daya alam dan lingkungan bahkan mampu menjelajah angkasa luar.¹⁷⁹ Hal ini di-dasar-kan pada firman Allah tentang keistimewaan manusia,¹⁸⁰ manusia sebagai makhluk ber-kemampuan nalar,¹⁸¹ dan manusia manusia kuasa atas sumber daya alam dan lingkungan ber-akar dari ayat “sukhriya”.¹⁸² Konsep khilafah lazim dipahami sebagai keyakinan pelimpahan kekuasaan Tuhan kepada manusia. Manusia makhluk yang dipilih oleh Tuhan untuk menjadi wakil penguasa-Nya atas sumber daya alam dan lingkungan, sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah/2:30. Ketiga konsep keyakinan dasar tersebut terkistral dalam Kalam Antro-posentris. Hal ini dapat menggejala di atas permukaan masyarakat Islam yang cenderung tidak peduli terhadap perilaku ekologisnya berkait dengan boros energi, menyemari dan merusak lingkungan, mengeksploitasi sumber daya alam dan

¹⁷⁹Lihat, QS. al-Rah}mân/:10.

¹⁸⁰Lihat QS. Al-Isrâ’/17:5, 82:68, 64:3, 40:64, dan lain-lain, manusia sebagai makhluk berakal, seperti dalam QS. Al-Baqarah/2:75, 76, 170,171, al-Mâidah/5:103, Yûnus/10:100, dan lain-lain.

¹⁸¹Lihat QS. Al-Baqarah/2:75, 76, 170,171, al-Mâidah/5:103, Yûnus/10:100, dan lain-lain.

¹⁸²Lihat QS. Al-Baqarah/2:22 dan 29, 53:10, 45:13, 31:20, dan lain-lain.

lingkungan, terkait atau tidak terkait dengan lingkungannya. Keyakinan antroposentris tersebut menjadi salah satu kendala teologis dalam membangun masyarakat berperadaban.

b. Rekonstruksi

Konstruksi Kalam Lingkungan diduga kontra produktif dengan pembangunan masyarakat ber peradaban sehingga perlu didekonstruksi agar proyek menjadikan peradaban dunia dapat mencapai hasil optimal. Hasil rekonstruksi ini, menurut Mujiyono Abdillah selanjutnya disebut sebagai Kalam berwawasan lingkungan atau yang diekuivalenkan dengan Kalam proporsional.

Eco-teologi Islam berbeda dengan kalam antroposentrisme radikal dalam menempatkan posisi manusia dalam lingkungan. Manusia menurut eco-teologi Islam ditempatkan secara proporsional. Betapapun manusia memiliki berbagai kelebihan dibandingkan dengan makhluk lain dalam lingkungan, tetapi manusia bukanlah sesuatu yang berada di luar lingkungan. Manusia justru berada dalam lingkungan dan merupakan bagian integral dari lingkungan. Manusia berhak asasi ekologis seperti komponen lingkungan lainnya. Semua komponen lingkungan dalam ekosistem berhak atas hak asasi ekologis yang sama.

Hak asasi ekologis tersebut mencakup hak hidup, hak berhabitat, hak berprofesi dan hak berniche-ekologis dalam lingkungan. Sumber daya alam dan lingkungan memang tercipta untuk didayagunakan oleh manusia. Namun, lingkungan bukan milik mutlak manusia sehingga manusia tidak dapat semena-mena mengeksploitasi sumber daya alam dan lingkungan. Manusia, dalam mendayagunakan daya dukung lingkungan tetap mengacu pada penalaran rasional ekologis. Ini berarti kalam Antroposentrisme radikal bertentangan dengan sistem Eco-teologi Islam.

Rumusan Eco-Teologi Islam didasarkan pada landasan religius Islam, misalnya QS. Al-Rah}mân/:10: *“Lingkungan dicipta-kan untuk didayagunakan oleh seluruh spesies”* dan al-Baqarah/2:29: *“Dialah yang menyiptakan sumber daya alam dan ling-kungan untuk didayagunakan oleh kalian semua. Kemudian Dia pun menyiptakan angkasa luar dan luar angkasa.”* Kata kunci (*keyword*) ayat ini, *lam* berarti hak memanfaatkan (*lam li tanfi*), bukan *lam* yang berarti hak memiliki, (*lam li al-tamlîk*), sehingga dapat dimaknai manusia diberi hak untuk memanfaatkan sumber daya alam dan lingkungan dalam batas-batas kewajaran ekologis. Manusia tidak diberi wewenang untuk mengeksploitasi

secara semana-mena, karena manusia bukan pemilik hakiki lingkungan. Pemilik hakiki lingkungan hanyalah Tuhan. Ini berarti ayat tersebut tidak menunjuk antroposentrisme radikal, justru antroposentrisme radikal bertentangan dengan prinsip eco-teologi Islam. Hal ini dipertegas oleh ayat lain dalam QS. Al-Gâsyiyah/:22: *“Ketahuilah, bahwa manusia itu suka melampaui batas. Dia merasa dirinya sebagai makhluk istimewa yang serba kecukupan, padahal sebenarnya manusia tidak kuasa terhadap segala yang ada.”* Ayat lain dalam QS. Al-Isrâ’/17:37-38 menegaskan: *“Janganlah meng-anut paham antroposentrisme (congkak di bumi), sebab sampai kapan pun kau tidak akan mampu membelah bumi dan menembus gunung. Paham antro-posentrisme itu tidak baik, maka tidak disukai Tuhan.”*

Eco-teologi Islam menagaskan, manusia memiliki beban dan bertanggung jawab untuk membangun agar bumi bisa sempurna lewat cara menanam, membangun, memperbaiki dan menghidup, serta menghindarkan diri dari perbuatan-perbuatan yang merusak. Manusia melakukan tindakan kesalahan pengelolaan dalam interaksinya dengan berbagai komponen alam dan sumber daya dalam suatu ekosistem akan terjadi pencemaran, krisis lingkungan, degradasi mutu

lingkungan dan bahkan bencana alam. Menurut Gail Omvedt sebagaimana dikutip Amaladoss, merusak lingkungan merupakan kemerosotan dan ber-dampak buruk pada kualitas diri. Orang yang mengeksploitasi alam secara rakus dan merusak berarti ia berusaha merampas eksistensi dan kehidupan alam semesta serta berusaha menggugat dan merampas hak dan kekuasaan Tuhan. Sebagai orang beriman manusia harus merefleksikan atau mempraktikkan Ilmu Kalam lingkungan dalam proses menuju kesela-matan seluruh ciptaan Tuhan.

D. Rangkuman

1. Embrio Ilmu Kalam lingkungan ini keberadaan Ilmu Kalam klasik yang dinilai kurang mengikuti dinamika perubahan sehingga diperlukan hasil pemikiran baru yang mampu mengatasi persoalan-persoalan kemanusiaan. Manusia dituntut menjaga dan memelihara lingkungan baik itu meliputi alam (*ṭabī'ah*) diciptakan Tuhan seperti manusia, bintang, laut, matahari, bulan, bumi, tambang, mineral dan sebagainya, dan serta begitu juga alam industri (*shina'iyah*) yang diciptakan manusia seperti bangunan-bangunan, hasil karya, pohon yang ditanam dan lain-lain. Kewajiban menjaga, memelihara dan menggunakan atau mengelola serta mengayomi

lingkungan dengan baik bukan tuntutan dari norma adat dan negara melainkan perintah dari Allah saw.

2. Kalam Lingkungan Islam menempatkan manusia dalam posisi yang proposional dan seimbang dengan alam. Konstruksi ini otomatis menempatkan manusia sebagai bagian integral dari lingkungan. Hal ini didasarkan pada rumusan Al-Qur'an antara lain, QS. al-Rah}man: 10 dan a-Baqarah/2:29. Lingkungan diciptakan untuk didayagunakan oleh manusia. Secara teologis Allah telah menyiptakan sumber daya alam dan lingkungan untuk didayagunakan oleh manusia. Manusia diberi hak dan kewenangan untuk meman-faatkan sumberdaya alam dan lingkungan. Namun hal tersebut diberi aturan dengan batas-batas keseimbangan dan kewajaran, karena di ayat-ayat yang lain manusia juga diingatkan supaya tidak berbuat kerusakan terhadap lingkungan. Kalami Islam mendasarkan pada paradigma keseimbangan, bukan pada paradigma antroposentrisme radikal. Hal ini juga didasarkan pada keyakinan dalam Kalam Islam bahwa pemilik hakiki alam semesta itu Allah.

E. Evaluasi

1. Jelaskan definisi Kalam Lingkungan atau Eco-Teologi Islam dan faktor yang melatarbelakanginya!
2. Bagaimana pandangan Anda tentang Antroposentrisme radikal jika diakitkan dengan prinsip Eco-Teologi Islam?
3. Jelaskan praktik-praktik eksploitasi alam dan lingkungan yang Anda temukan dalam kehidupan sehari-hari, baik berskala nasional maupun global!
4. Jelaskan landasan landasa Eco-teologi Islam!

F. Daftar Pustaka

Abdillah. Mujiyono. *Fikih Lingkungan: Panduan Spiritual Hidup Berwawasan Lingkungan*. Yogyakarta: Akademi Perusahaan Manajemen YPKN. 2005.

Abdullah. Mudhofir. *Al-Qur'ân dan Konservasi Lingkungan*. Jakarta: Dian Rakyat. 2010.

Audrey R. Chapman dkk. (ed.), *Bumi Yang Terdesak: Perspektif Ilmu dan Agama Mengenai Konsumsi, Populasi, dan Keberlanjutan*. terj. Dian Basuki dan Gunawan Admiranto. Bandung: Mizan. 2007.

Capra. Fritjof. *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan*. terj. M. Toyyibi. Yogyakarta: Bentang. 1997.

- Mangunjaya. Fachruddin M. dkk. (Ed.). *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2007.
- Nasr. Seyyed Hossein. *Antara Tuhan, Manusia dan Alam: Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual*, terj. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: IRCiSoD. Cet. II. 2005.
- Rahman. Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur'ān*. terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Penerbit Pustaka. 1996.
- Schacht. Richard. *Alienasi: Pengantar Paling Komprehensi*. Yogyakarta: Jalasutra. 2005.
- Suseno. Franz Magnis. *Etika Sosial*. Jakarta: Gramedia, 1991.

DESKRIPSI BUKU

Ternyata tidak mudah mendefinisikan kata *tafsir* itu, sehingga muncullah berbagai definisi yang bervariasi tentang kata ini, dari mulai penafsir tradisional, modern hingga orientalis sekalipun. Pendekatan penafsiran konvensional selama ini masih berkuat pada wilayah makna luar teks atau literal teks, sehingga para pembaca tidak dapat berharap menangkap isi kandungan teks al-Qur'an yang tidak lepas begitu saja dari dialektika dengan realitas.