

Bab II

Nalar Arab dan Perkembangan Tafsir

A. Faktor Pembentuk Nalar Arab

1. Struktur Sosial Pembentuk Nalar Arab

Selayang-pandang potret masyarakat Arab, menjadi suatu yang menarik untuk ditelusuri. Bagaimanapun juga, letak geografis turut menyumbang faktor pembentuk tradisi serta kerangka berpikir masyarakat tertentu. Terlebih apa yang disampaikan Muhammad Abed Al-Jabiri, “nalar Arab” lebih berkesesuaian dengan “nalar terbentuk” (*‘aql al-mukawwan*), sebagai nalar yang terbentuk dalam dan melalui kebudayaan Arab, yakni sejumlah prinsip dasar dan kaidah yang dimunculkan oleh kebudayaan Arab sebagai prinsip-prinsip untuk memperoleh pengetahuan.¹

Jazirah Arab merupakan sentrum peradaban Islam. Karena di semenanjung inilah Nabi Muhammad lahir dan al-Qur’an sebagai kitab pedoman manusia

¹ Muhammed Abed Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju pembebasan dan pluralism wacana Interreligius* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003) hal. 63. Dengan merujuk kepada Ibn Khaldun, Jabiri menyebut tiga faktor pembentuk nalar Arab yang menjadi pendorong perilaku social-politik masyarakat Arab, yaitu *al-‘aqidah*, *al-qabilah* dan *al-ghanimah*. Konsep *al-‘aqidah* tidak dimasukkan untuk menyebut atau menunjuk kepada isi keyakinan tertentu, tetapi untuk menyebut dampak keduanya pada tataran afisiliasi madzhab (*al-tamadzhub*). Dengan kata lain, *al-‘aqidah* adalah nalar kolektif yang memiliki kekuatan menggerakkan kelompok dan individu tertentu dan mbingkainya dalam sebuah kelompok kejiwaan (*al-qabilah al-ruhiyyah*). Konsep *al-qabilah* mencakup di dalamnya kekrabatan (*al-qarabah*), ikatan kelompok (*al-‘ashabiyyah*), ikatan kesukuan (*al-‘asya’iriyyah*), dan segala hal yang semakna dengannya, seperti keanggotaan terhadap kota, arah, kelompok, partai, yang berfungsi sebagai satu-satunya dasar identitas “aku” vis a vis “yang lain” di bidang politik. Konsep *al-ghanimah* mencakup di dalamnya ekonomi pajak (*al-kharaj*) dan ekonomi upeti atau tributary (*al-ray’i*). *Al-kharaj* adalah apa yang harus dibayar oleh yang kalah kepada yang menang. *Al-ray’i* adalah pendapatan dalam bentuk uang atau barang yang diperoleh seseorang dari property yang dimilikinya tanpa usaha yang bersifat produktif. Bila keduanya digabungkan maka yang dimaksud *al-ghanimah* mencakup tiga hal: 1) macam tertentu dari pendapatan, yaitu pajak dan upeti, 2) cara memperolehnya, 3) cara berpikir yang menopang keduanya. Konsep *al-ghanimah* bisa dipertentangkan dengan kehidupan ekonomi yang ditopang melalui upaya-upaya yang bersifat produktif. Bandingkan dengan Yusuf Qardlawi membagi turats dalam dua macam: *turats manqul* dan *turats ma’qul*. *Turats manqul* adalah turats yang ditinggalkan tanpa adanya perubahan aslinya (al-Qur’an, Sunnah dan Sejarah) sementara *Turats ma’qul* adalah turats setelah mengalami perubahan baik melalui interpretasi maupun pemahaman (ilmu-ilmu Islam klasik, tradisi, norma dan lain-lain). Lihat: Yusuf Qardawi, *Al-Qur’an berbicara tentang akal dan ilmu pengetahuan* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996) hal. 19-24.

diturunkan. Struktur kekerabatan masyarakat Arab adalah *matriarchal* dan *patriarchal*. Sistem matriarchal ditandai dengan adanya nama-nama feminine yang disandang beberapa klan.² Secara kultural, Semenanjung Arab berada di wilayah budaya-budaya Mesir, Babilonia. Dan Punjab. Dilihat dari segi geografisnya, Arab dapat diklasifikasikan dalam budaya maritim.³

Letak Arab dibagi menjadi bagian yaitu Arab Selatan dan Arab Utara. Jika ditilik dari sisi genealogis, orang Arab Selatan termasuk keluarga bangsa Arab asli (A'ribah) yang berasal dari keturunan Qathan. Termasuk dalam kelompok ini adalah orang-orang Madinah yang mendukung Nabi. Mereka adalah keturunan dari suku-suku di Yaman. Orang-orang Ghassan di Suriah Timur dan orang Lakhmi di Hirah (Iraq) adalah orang Arab Selatan yang berdomisili di Utara. Kebalikan dari Arab Selatan, orang Arab Utara merupakan masyarakat nomad yang tinggal di rumah-rumah bulu di Hijaz dan Najed. Mereka menggunakan bahasa Arab yang paling unggul. Peradaban mereka tidak pernah muncul hingga datangnya Islam.⁴

Sistem sosial yang berkembang di Arabia adalah sistem kesukuan yang bersifat traditional. Dalam sistem ini, berlaku aturan-aturan yang sifatnya terbatas dan hanya berlaku untuk satu komunitas tertentu. Meskipun menempati wilayah geografis yang sama, namun tidak terdapat kesatuan, baik dalam politik maupun hukum. Akibatnya, hukum primitif pun berlaku *the survival of the fittest*, suku yang kuat menindas suku yang lemah.

Sistem kesukuan ini juga memandang kesatuan tindakan anggotanya. Setiap perbuatan anggota menjadi tanggung jawab suku secara kolektif. Jika terjadi pelanggaran atau kriminalitas yang dilakukan oleh anggota suku, semua anggota wajib bertanggung jawab. Hal ini menunjukkan tidak adanya pengakuan

² Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Terj. R Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2005), hal 32

³*Ibid.*, hal. 40

⁴Lihat selengkapnya, Philip K. Hitti, *History of the Arab..*, hal. 37-40 bandingkan dengan analisis terkait dengan semangat solidarisme kesukuan dalam Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious concepts in the Qur'an* (London: Graww Hill, 1966) hal. 55-73

hak individu. Pelaku kriminal tidak selamanya berkewajiban untuk menjalani hukuman dari perbuatannya. Semua diserahkan kepada keputusan kepala suku tentang siapa yang menjadi wakil suku untuk menerima hukuman.

Demikian juga halnya dalam bidang ekonomi. Kekayaan suku menjadi hak kolektif semua hak kolektif semua anggota. Dalam suku tidak dikenal hak milik pribadi, karena adanya anggapan bahwa semua kekayaan suku diperoleh atas usaha bersama, sehingga masing-masing anggota memiliki saham yang sama terhadap kekayaan tersebut. Yang membedakan hanyalah pada besaran kontribusi dalam pendapatan harta. Di samping itu, kedudukan dalam suku juga menjadi faktor pembeda persentase bagian kekayaan.⁵

Dari aspek religiusitas, masyarakat Arab sudah memiliki konsep-konsep keberagaman yang plural. Kepercayaan animisme, dinamisme, totemisme, dan politeisme terdapat dalam masyarakat. Di samping itu, kepercayaan terhadap monoteisme juga banyak penganutnya, baik beragama Kristen, Yahudi, Zoroaster, maupun penganut agama *hanif*. Kepercayaan animism lokal, yakni percaya kepada objek-objek natural seperti batu atau pohon tertentu yang dikeramatkan, terdapat di Arab Tengah dan barat, terutama di Thaif dan Makkah, yang banyak terdapat tempat-tempat keramat.

Kondisi sosiologis, budaya dan model politik Arab yang melingkupi munculnya Islam (al-Qur'an dan al-Sunnah), memiliki peran yang sangat dominan terhadap bangunan teks beserta produk-produk yang dikeluarkan. Masyarakat Makkah dan Madinah yang terdiri dari berbagai kabilah dengan bahasa dan budaya yang spesifik, ikut serta dalam membentuk karakter teks yang dimunculkan.⁶ Jaringan-jaringan ekonomi yang dibangun sejak masa sebelum Islam,⁷ menjadikan Makkah sebagai sentral perdagangan bangsa Arab dan

⁵ Lihat: Ali Sopyan, *Antropologi...*, hal. 102-103

⁶ Allah sendiri mengakui bahwa al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab yang di dalamnya tentu terikat oleh pola komunikasi Arab. Lihat: Q.S al-Syu'ara [26] : 192-195, 214; al-Rad [13] 37, al-Syura [42] 7, al-Zuhruf [43]: 1-3, 44; al-Zumar [39]: 28 ; al-Nahl [16]: 103 ; Fussilat [41]: 44, al-Taubah [9]: 128 ; al-Jumuah [62]: 2.

⁷ Muhammad jauh sebelum diangkat menjadi Nabi adalah seorang pedagang yang melakukan perjalanan dari satu wilayah ke wilayah yang lain. Ia membawa barang-barang

hubungan-hubungannya dengan bangsa lain.⁸ Bahasa Arab dengan berbagai dialek (lajnah) yang digunakan oleh al-Qur'an membawa suatu kesimpulan bahwa al-Qur'an benar-benar merupakan jaringan antropologis dan budaya Arab.

Potret Arab di atas kemudian menciptakan budaya berikut faktor-faktor pembentuk nalar Arab yang menyerupai kekuatan bawah-sadar yang menggerakkan tingkah laku seperti pandangan psikoanalisis dalam psikologi. Faktor tersebut menjadi semacam bangunan simbolik yang berada dalam angan-angan sosial (*al-mikhyal al-ijtima'i*). Dengan bahasa yang sederhana faktor tersebut adalah bawah-sadar politik (*al-lasyu'ur al-siyasi*) yang berada dalam angan-angan sosial yang pada gilirannya menggerakkan tindakan politik kelompok atau individu.

2. Merekonstruksi Turats (Tradisi)

Masyarakat Arab merupakan masyarakat yang masih kuat berpegang teguh dengan tradisi dan budaya mereka. Sehingga hal itu melahirkan beberapa aliran dan corak pemikiran yang menawarkan solusi. Setidaknya Luthfi as-Syaukani memetakan Pemikiran Arab dalam beberapa kategori.⁹

dagangan yang dimiliki Khadijah (seorang saudagar kaya raya yang kelak menjadi istri Nabi) untuk dipasarkan di luar Mekkah.

⁸Nabi pernah mengungkapkan "carilah ilmu sampai ke negeri Cina" merupakan indikasi yang sangat kuat bahwa dunia bisnis ikut juga membentuk karakter bangsa Arab. Arab telah memiliki jaringan-jaringan perdagangan internasional dengan berbagai Negara seperti Cina, Persia dan India. Taufiq adnan Amal mencatat bahwa dalam al-Qur'an terdapat ungkapan-ungkapan yang menggambarkan sistem perniagaan gaya Mekkah misalnya term-term matematika (hisab, hasib, ahsa), term-term takaran dan ukuran (*wazana, mizan, saqula, misqal*), term-term pembayaran dan upah (*jaza, sawaba, sawab, waffa, kasab*), term-term kerugian dan penipuan (*khasira, bakhasa, zalama, alata, naqasa*), term-term jual beli (*ba'a, ujarah, saman, rabiha*), term-term pinjam-meminjam (*qard, aslafa, rahin*). Lihat: Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001) hal. 13

⁹ Tipologi yang *Pertama* adalah tipologi transformatik. Tipologi ini mewakili para pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional dan ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang. Karena itu, harus ditinggalkan. Kelompok ini diwakili pertama kali oleh pemikir-pemikir Arab dari kalangan Kristen, seperti Shibli Shumayl, Farah Antun dan Salamah Musa. Kini, kelompok itu diteruskan oleh pemikir-pemikir yang kebanyakan berorientasi pada Marxisme seperti Thayyib Tayzini, Abdullah Laroui dan Mahdi Amil, di samping pemikir-pemikir liberal lainnya seperti Fuad Zakariyya, Adonis, Zaki Nadjib Mahmud, Adil Daher dan Qunstantine Zurayq.

Ada dua persoalan dalam masyarakat dengan peradaban teks. *Pertama*, sikap dan cara pandang masyarakat terhadap teks. *Kedua*, sistem nalar (*episteme*) yang digunakan masyarakat bersangkutan terhadap teks sebagai bagian dari

Yang *kedua* adalah tipologi reformistik. Jika pada kelompok pertama metode yang diajukan adalah transformasi sosial, pada kelompok ini, proyek yang hendak digarap adalah reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman. Kelompok ini lebih spesifik lagi dibagi kepada dua kecenderungan. *Pertama*, para pemikir yang memakai metode pendekatan rekonstruktif, yaitu, melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Maksudnya, agar tradisi suatu masyarakat (agama) tetap hidup dan bisa terus diterima, maka ia harus dibangun kembali secara baru (*i'adah buniyat min jadid*) dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. Perspektif ini berbeda dengan kelompok tradisionalis yang lebih memprioritaskan metode “pernyataan ulang” (*restatement, reiteration*) atas tradisi masa lalu. Menurut yang terakhir ini, seluruh persoalan umat Islam sebenarnya pernah dibicarakan oleh para ulama dulu, karena itu, tugas kaum Muslim sekarang hanyalah menyatakan kembali apa-apa yang pernah dikerjakan oleh pendahulu mereka.

Pada akhir abad kesembilan belas dan awal-awal abad kedua puluh, kesederungan berfikir rekonstruktif diwakili oleh para reformer seperti al-Afghani, Abduh dan Kawakibi. Pada era sekarang, kecenderungan tersebut dapat dijumpai pada pemikir-pemikir reformis seperti Hassan Hanafi, Muhammad Imarah, Muhammad Ahmad Khalafallah, Hasan Sa'ab dan Muhammad Nuwayhi.

Kecenderungan *kedua* dari tipologi pemikiran reformistik adalah penggunaan metode dekonstruktif. Metode dekonstruksi merupakan fenomena baru buat pemikiran Arab kontemporer. Para pemikir dekonstruktif terdiri dari para pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida, dan Gadamer. Pemikir garda depan kelompok ini adalah Mohammed Arkoun dan Mohammed Abid Jabiri. Pemikir lain yang sejalan dengan Arkoun dan Jabiri adalah M. Bennis, Abdul Kebir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hashim Shaleh. Kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang sama, hanya saja metode penyampaian dan *treatment of the problem* mereka yang berbeda. Tidak seperti kelompok transformatik yang sangat radikal, para pemikir dari kalangan reformistik masih percaya dan menaruh harapan penuh kepada *turats*. Tradisi atau *turats* menurut mereka tetap relevan untuk era modern selama ia baca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas.

Kelompok *ketiga* adalah tipologi pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama dari tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Mereka menolak unsure-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah cukup, mencakup tatanan sosial, politik, dan ekonomi. Menurut kelompok pemikir dari tipologi ini, Islam tidak butuh lagi kepada metode dan teori-teori impor Barat. Mereka mmenyeru kepada keaslian Islam (*al-ashlah*), yaitu Islam yang pernah dipraktekkan oleh Nabi dan keempat Khalifahnyanya. Para pemikir yang mewakili tipologi ideal-totalistik ini, tidak percaya baik kepada metode transformative maupun reformasi, karena yang dituntut oleh Islam –menurut mereka –adalah kembali kepada sumber asal (*al-'awdah ila al-manba'*) yaitu al-Qur'an dan Hadits. Dalam banyak hal, metode pendekatan mereka kepada *turast* dapat disamakan dengan kaum tradisionalis. Kendati demikian, mereka tidak menolak pencapaian modernitas, karena apa yang telah diproduksi oleh modernitas (sains dan teknologi) tidak lebih dari apa yang pernah dicapai oleh kaum Muslim pada era kejayaan dulu. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan berfikir ideal-totalistik adalah para pemikir ulama seperti M. Ghazali, Sayyid Quthb, Anwar Jundi, Muhammad Quthb, Said Hawwa dan beberapa pemikir Muslim yang berorientasi pada gerakan Islam politik. Lihat: A. Luthfi As-syaukanie, *Tipologi dan wacana pemikiran Arab Kontemporer* (Jakarta : Jurnal Paramadina Vol I No I, Juli-Desember 1998) hal. 62-65

kekayaan tradisi (*turats*) yang dimiliki.¹⁰ Tradisi (*turats*) tidak dipandang sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan masa lampau, tetapi sebagai “bagian dari penyempurnaan” akan kesatuan dalam ruang lingkup yang terdiri atas doktrin agama dan syariat, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, dan harapan-harapan. Tradisi bukan dimaknai sebagai penerimaan secara totalitas atas warisan klasik, sehingga istilah otentisitas menjadi sesuatu yang *debatable*. Pengkajian terhadap *turats* mutlak dibutuhkan dalam rangka menemukan formasi baru epistemologi Arab-Islam. Sebab inti “reformasi” pemikiran sebenarnya terletak pada upaya mengembangkan sebuah metode dan visi baru tentang *turats*. Reformasi bukan berarti menolak *turats* atau memutus hubungan dengan masa lalu, tetapi mencari sebuah pola pikir dan pemahaman baru yang melampaui *turats* tersebut dan yang memiliki relevansi dengan kenyataan modern. Untuk mengupas itu Muhammed Abed Al-Jabiri, menggunakan tiga metode dalam menganalisis *turats* atau nalar Arab, yaitu metode strukturalis, analisis sejarah dan kritik ideologi.¹¹

¹⁰ M. Mukhsin Jamil, *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal Versus Islam Literal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005) hal. 202

¹¹ Pendekatan pertama, metode strukturalis. Artinya, dalam mengkaji sebuah tradisi kita berangkat dari teks-teks sebagaimana adanya. Ini juga berarti perlunya meletakkan berbagai jenis pemahaman tentang persoalan-persoalan tradisi dalam tanda kurung, serta membatasi obyek kajian pada teks-teks tersebut semata. Yakni teks-teks dalam posisinya sebagai sebuah korpus, satu kesatuan, sebuah sistem. Teks, di mana unsur-unsur baku yang ada di dalamnya berperan mengarahkan perubahan-perubahan yang berlaku pada dirinya pada satu lingkaran fokus tertentu.

Pendekatan kedua, analisis sejarah. Ini berkaitan dengan upaya untuk mempertautkan pemikiran si empunya teks, yang telah dianalisis dalam pendekatan pertama, dengan lingkup sejarahnya, dengan segenap ruang lingkup budaya, politik, dan sosiologisnya. Pertautan semacam ini penting, karena dua hal: *pertama*, keharusan memahami historisitas dan genealogi sebuah pemikiran yang sedang dikaji; dan *kedua*, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis di atas. Yang kami maksudkan dengan “validitas” di sini bukanlah “kebenaran logis”, karena ini sudah merupakan tujuan utama strukturalisme, melainkan “kemungkinan historis” (*al-‘imkan al-tarikhi*). Yaitu kemungkinan-kemungkinan yang mendorong kita untuk mengetahui secara jeli apa saja yang mungkin dikatakan sebuah teks (*said*) dan apa yang tidak dikatakan (*not-said*), juga apa saja yang dikatakan namun ditiarkannya (*never-said*).

Pendekatan ketiga, kritik ideologi. Maksudnya, mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik, yang dikandung sebuah teks atau pemikiran tertentu, atau yang disengaja dibebankan kepada teks tersebut dalam satu sistem pemikiran (*episteme*) tertentu yang jadi rujukannya. Menyingkap fungsi ideologis sebuah teks klasik merupakan satu-satunya cara untuk menjadikan teks itu kontekstual dengan dirinya. Ini dalam rangka melekatkan dalam dirinya satu bentuk historisitas atau sebagai produk sejarah. Lihat: Muhammed Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: Lkis, 2000) hal. 19-21

a. Turats Pemikiran Arab

Kata “*turats*” (tradisi) dalam bahasa Arab berasal dari unsur-unsur huruf *war a tsa*, yang dalam kamus klasik disepadankan dengan kata-kata *irts*, *wirts*, dan *mirats*. Semuanya merupakan bentuk *mashdar* (*verbal noun*) yang menunjukkan arti “segala yang diwarisi manusia dari kedua orang tuanya, baik berupa harta maupun pangkat atau kenengratan”. Sebagian linguis klasik membedakan antara kata “*wirts*” dan dengan kata “*mirats*”, yang pengertiannya terkait dengan makna kekayaan, dengan kata “*irts*” yang secara spesifik mengandung arti kehormatan dan kenengratan.

Dan kemungkinan kata “*turats*” kurang populer dipakai dikalangan bangsa Arab kala itu bila dibandingkan dengan kata-kata tadi. Para tokoh lingistik (*lughawi*) memberi penafsiran atas kemunculan huruf *ta* dalam kata “*turats*” tersebut, ia berasal dari huruf *waw*, merupakan derivasi dari bentuk *wurats*, lalu huruf *waw* tersebut diubah menjadi *ta* karena beratnya baris *dammah* yang berada di atas *waw*. Perubahan-perubahan semacam ini lazim berlaku di kalangan ahli gramatikal Arab.¹²

Secara literal, turats berarti warisan atau peninggalan (*heritage, legacy*), yaitu berupa kekayaan ilmiah yang ditinggalkan atau diwariskan oleh orang-orang terdahulu (*al-Qudama*). Istilah tersebut merupakan produk asli wacana Arab komtemporer, dan tidak ada padanan yang tepat dalam literatur bahasa Arab klasik untuk mewakili istilah tersebut. Istilah-istilah seperti *al-a’dah* (kebiasaan), *urf* (adat) dan *sunnah* (etos Rasul) meskipun mengandung makna tradisi, tetapi tidak mewakili apa yang dimaksud dengan istilah *turats*. Begitu juga dalam literature bahasa-bahasa Eropa, tidak ada variabel yang tepat. Menurut Jabiri, kata *legacy* dan *heritage* dalam bahasa Inggris, atau *patrimoine* dan *legs* dalam bahasa Perancis tidak mewakili apa yang dipikirkan oleh orang Arab tentang *turats*.¹³

¹²Lihat pengantar Ahmad baso dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-tradisionalisme Islam...*, hal. 3

¹³ Lihat: Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisional Islam...*, hal.2-3.

Tradisi dalam pengertiannya yang sekarang tidak dikenal di masa Arab klasik. Kata “tradisi” diambil dari bahasa Arab “*turats*”, tetapi di dalam al-Quran tidak dikenal *turast* dalam pengertian tradisi kecuali dalam arti peninggalan orang yang telah meninggal. Karenanya yang dimaksud *turats* (tradisi) menurut Jabiri adalah sesuatu yang lahir pada masa lalu, baik masa lalu kita atau orang lain, masa lalu itu jauh atau dekat dan ada dalam konteks ruang dan waktu. Tradisi adalah produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu.¹⁴

Secara lebih spesifik, soal kehadiran generasi pendahulu ke zaman generasi penggantinya adalah soal kemunculan masa lalu ke dalam masa kini. Inilah konsep yang diberikan kata *turats*, yang senantiasa hidup dan bersemayam dalam kesadaran dan konteks pemikiran serta kebudayaan Islam Arab hingga kini, yakni kebudayaan yang dilihat sebagai bagian esensial dari eksistensi kesatuan umat Islam maupun bangsa Arab. Dari sini kemudian *turats* dilihat sebagai bagian dari penyempurnaan akan kesatuan dan ruang lingkup kultur tersebut, yang terdiri atas doktrin agama, bahasa, akal dan sebagainya.

Turats merupakan hasil dari kebudayaan Arab Islam yang merupakan warisan dari peradaban Islam pada abad pertengahan. Kebudayaan ini membentuk proyek konstruksi budaya pada abad ke-2 H. dan pertengahan abad ke-3 H. yang lebih dikenal dengan masa kodifikasi (*‘ashr tadwin*) dan merupakan rujukan bagi pemikiran Arab dengan segenap disiplin keilmuannya yang beragam. Masa ini bukan sekadar proses pembukuan dan pembakuan disiplin keilmuan, yang sebenarnya sudah muncul pada masa sebelumnya. Namun sebagai sebuah rekonstruksi kebudayaan secara menyeluruh dengan segenap yang terkandung dalam proses pembukuan, baik berupa eliminasi, supremasi, dominasi, pembungkaman, manipulasi, dan penafsiran yang kesemuanya itu dipengaruhi

¹⁴Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004) hal. 109

oleh faktor-faktor ideologis dan faktor-faktor sosio kultural yang beragam.¹⁵ Di masa inilah bahasa Arab dibakukan dan dianut secara berulang-ulang oleh beberapa disiplin keilmuan Islam, seperti hadits, fiqih dan tafsir yang kemudian dibentuk dan dirumuskan, termasuk melakukan penterjemahan tradisi pemikiran filsafat Yunani-Helenisme ke dalam bahasa Arab. Keseluruhan proses itu berlangsung secara tumpang tindih dan berinteraksi antara satu dengan yang lainnya.

Tradisi merupakan segala yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran doktrinal, syari'at, bahasa, sastra, seni, kalam, filsafat, dan tasawuf. Untuk mempermudah pemahaman maka kita pilah dengan istilah “sebelum era kemunduran”, dengan pertimbangan ideologis yang melingkupinya mesti tanpa batas-batas yang jelas tentang permulaan era tersebut. Kaum *salafi* atau kaum tradisional, misalnya, memahami “kemunduran” sebagai “penyimpangan dari tradisi para ulama salaf yang saleh”, yang bermula dari “munculnya pertentangan (*khilaf*)” pada tahun-tahun terakhir pemerintahan Khalifah Usman bin Affan. Bahkan diantara mereka ada yang lebih ekstrim dengan membatasi periode *Salaf Shalih* pada masa Nabi hidup. Ada pula yang lebih terbuka, misalnya, dengan mengkategorikan sebutan *Salaf Shalih* kepada para khalifah yang saleh tanpa dibatasi periode tertentu. Sementara kaum *salafi* yang muncul belakangan ini—termasuk di antaranya kaum modernis dan nasionalis—sepakat untuk mematok titik awal munculnya kemunduran di dunia Islam pada masa penyerangan tentara Tatar-Mongol, yang kemudian berlanjut pada jatuhnya negeri Andalus di tangan bangsa Eropa dan berdirinya dinasti Usmaniyyah di Turki.¹⁶

Namun sesungguhnya membaca turats adalah membaca teks, seluruh jenis teks. Karena turats tersebut dibentuk dan dibakukan dalam sejarah, ia pun harus dibaca lewat kerangka sejarah, inilah yang disebut Arkoun dengan historisisme.

¹⁵Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme..*, hal. 60. Bandingkan dengan bukunya *Formasi Nalar Arab: kritik Tradisi menuju pembebasan dan pluralism wacana Interreligius*. Hal. 109

¹⁶Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme..*, hal. 16-17

Menurut Arkoun, salah satu tujuan membaca teks—teks suci khususnya—adalah untuk mengapresiasi teks tersebut di tengah-tengah perubahan yang terus terjadi. Dengan kata lain, ajaran-ajaran agama yang berasal dari teks suci tersebut harus selalu sesuai dan tidak bertentangan dengan segala keadaan, inilah salah satu inti pesan ajaran Islam—*al-Islam yashluh li kulli zaman wa makan*.¹⁷

Menelusik lebih maju, maka al-Ghazali sebagai model pemikiran yang telah mengakar tradisi kebudayaan Arab terutama saat menganggap filsafat sebagai episteme dalam magnum orpusnya “*Tahafutut Falasifah*” telah menjangkiti pemikir Islam hingga saat ini. Nalar yang dibangun turun-temurun dipertahankan sebagai warisan, sehingga model pemikiran Arab yang berkembang bersifat “konformis”, bukan hanya menegaskan “turast”, tetapi juga menolak dan mengutuk pembaharuan. Oleh karena itu, pembebasan bangsa Arab dari semua bentuk atavisme (*salafiyyah* atau melahirkan kembali “warisan” nenek moyang) sangat diperlukan.¹⁸ Melepaskan atribut sakralitas *turats* dan menganggap turast sebagai pengalaman atau pengetahuan yang tidak mengikat menjadi landasan yang harus dipegang, karena substansi manusia bersifat transformatif, bukan sebagai pewaris yang menyesuaikan (konformis).

Dalam pandangan Nuwaihi, sebab dari problem ini adalah adanya keyakinan bahwa syari’ah Islam itu abadi, dan merupakan sistem hukum komprehensif memenuhi segala kebutuhan manusia yang dianggap sesuai bagi semua tempat dan waktu tanpa perlu ada perubahan dan penambahan. Dia menyatakan bahwa keyakinan ini muncul secara gradual setelah syari’ah mengalami perkembangan yang terus-menerus pada lima abad pertama Hijriah. Baik pada masa Nabi, periode sahabat dan pengikut-pengikutnya, tidak ada keyakinan yang menyatakan bahwa Allah adalah legislator satu-satunya. Keyakinan ini muncul pada abad ke-6 H, yang kemudian semakin menguat pada abad ke-7 H dan setelahnya.

¹⁷A. Luthfi as-Syaukani, *Tipologi..*, hal. 78

¹⁸Issa J. Boullata. Terj. Imam Khoiri, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: Lkis, 2001) hal 29-30

An-Nuwaihi menyajikan pembahasan singkat tentang bagaimana hukum Islam pada periode dinamis dan periode pembentukan telah berkembang mengakomodasi kondisi masyarakat yang berubah sejak dari masanabi dan selanjutnya sampai dengan perkembangannya, dan ini mulai melemah pada abad ke-6 H dan ke-7 kemudian memasuki masa kegelapan dan kekauan hingga abad ke-8 H. Dia sepakat dengan ‘Abduh dan muridnya (Rasyid Ridha) dalam *al-Manar* bahwa Islam memiliki dasar-dasar (*ushul*) dan cabang-cabang (*furu'*), yang pertama berkaitan dengan doktrin, ibadah-ibadah ritual dan etika yang semuanya tidak dapat berubah, sementara yang kedua berkaitan dengan seluruh hukum yang mengatur transaksi dan relasi sosial yang dapat berubah sesuai dengan kebutuhan kondisi yang terus mengalami perubahan.¹⁹

Perdebatan tentang “turats” dalam masyarakat Arab saat ini (era kontemporer—paling tidak dalam wilayah kajian intelektual), tidak lain hanyalah ekspresi pemikiran borjuis Arab kontemporer yang mereduksi dirinya sendiri secara ideologis, karena tidak mungkin baginya atau bagi siapa pun melihat masa lalu kecuali dari masa sekarang, dan dengan sendirinya pula secara ideologis ditentukan oleh posisi kelas. Di sisi lain, perspektif “proletariat” terhadap “turats”, menurut ‘Amil merupakan pandangan ilmiah, yakni pandangan Marxis-Leninistah yang menjadikan “turast” Arab sebagai subjek pengetahuan dan dianggap sebagai sejarah yang kini dilihat secara salah, semata-mata melalui interpretasi borjuis. Pengetahuan ilmiah tentang sejarah Arab tidak lain adalah gerakan kelas pekerja Arab untuk meraih realitas sosialnya sendiri dengan memproduksi pengetahuan historis yang membebaskannya melalui revolusi. Maka pada dasarnya, ‘Amil menolak gagasan dalam konferensi Kuwait yang merekonstruksi bahwa krisis dunia Arab terletak pada masalah kemunduran yang disebabkan oleh kontinuitas masa lalu di saat ini tanpa ada perubahan. Dia juga menolak gagasan bahwa jalan pemecahannya terletak dalam gerakan masyarakat Arab pada era teknologis kini di bawah kepemimpinan borjuis Arab. Menurutnya, satu-satunya solusi gerakan dunia Arab, bukan mengambil masa lalu ke masa

¹⁹*Ibid.*, hal. 30-31

sekarang sebagai “yang lain”, tetapi (berangkat) dari realitas kolonial saat ini ke arah sosialisme.

Kelompok tradisionalis kembali menghidupkan elemen Islam abad tengah kemudian mengabadikannya, dan kelompok “elektik” meminjam apa yang bukan milik mereka, serta secara naif memasukkannya ke dalam “warisan” Arab dan mengasingkan diri mereka sendiri dari realitas, keduanya sama-sama subordinat atas “yang lain”. Satu-satunya jalan membebaskan pemikiran Arab menurut al-‘Arwi adalah tunduk secara total pada disiplin pemikiran historis dan menerima seluruh asumsinya. Dia setuju bahwa bangsa Arab dapat menemukan madzhab pemikiran historis yang paling baik dalam Marxisme, karena dapat menjelaskan alienasi Arab kontemporer dan membantu perencanaan aksi jangka panjang ke arah pembebasan.

Dia yakin bahwa intelektual Arab, baik yang tradisionalis maupun “dialektik” tidak dapat membantu masyarakat untuk membebaskan dirinya sendiri, karena ia selalu terpisah dari lingkungan sesungguhnya sebagai tempat hidup—secara intelektual—dengan membiasakan “dunia lain”, dunia masa lalu atau dunia “yang lain” (Barat) yang dianggap sebagai realitas absolut. Oleh karena itu, baik kaum tradisionalis maupun yang “elektik”, hidup dalam masa kini yang terus-menerus tidak realistis, dan konsekuensinya tidak efektif dalam masyarakat yang akibatnya terus dikontrol oleh para penyeru kontinuitas belaka. Satu-satunya senjata untuk menghadapi ketidakefektifan ini menurut al-‘Arwi adalah menggunakan pemikiran historis. Yang terakhir ini (pemikiran historis) tidak dapat dipelajari semata-mata dengan mengkaji sejarah, tetapi lebih mensyaratkan adanya keyakinan suatu teori sejarah. Menurutnya, dalam bentuk yang komprehensif dan persuasif hal ini tidak ditemukan di mana pun kecuali dalam Marxisme. Al-‘Arwi mengakui bahwa Marxisme historis bukanlah totalitas kebenaran Marxisme, tetapi dia yakin bahwa inilah yang dibutuhkan bangsa Arab dalam kondisi sekarang guna menciptakan suatu elit pemikir yang dapat melakukan modernisasi secara intelektual, politik maupun ekonomi. Setelah

mengukuhkan dasar-dasar ekonomi, dia yakin bahwa pemikiran Arab modern akan menjadi lebih kuat dan berkembang lebih lanjut.

Adonis menyatakan bahwa mentalitas (*dzihniyyah*) yang mendominasi dan mengarahkan kehidupan Arab memiliki kekuatan secara historis dan itu memiliki empat karakteristik, yaitu: *Pertama*, berkaitan dengan level ontologism, yakni teologinya (*lahutaniyyah*) cenderung ekstensif untuk memisahkan Tuhan dari manusia dan melihat konsep keagamaan tentang Tuhan sebagai sumber, poros, dan akhir segala sesuatu.

Kedua, pada tingkat psikologis eksistensial, mentalitas Arab dicirikan oleh adanya pemikiran “preteritisme”, yakni keterikatan dengan apa yang telah diketahui, menolak dan bahkan takut pada apa yang tidak diketahui. *Ketiga*, pada tingkat ungkapan dan bahasa dicirikan oleh adanya pemisahan antara ide dan pembicaraan.

Keempat, pada tingkat perkembangan peradaban dicirikan oleh adanya kontradiksi antara Arab dengan modernitas, karena bagi bangsa Arab apa yang klasik dan telah diketahui menjadi sumber bagi seluruh nilai privat, publik, dan segala hal yang mengatur hubungannya dengan dunia.²⁰

Oleh karena itu, Adonis mengatakan bahwa kebudayaan Arab dalam bentuknya yang given saat ini memiliki suatu struktur keagamaan, dan oleh karenanya bersifat konformis yang berorientasi pada masa lalu. Ia tidak hanya menegaskan tradisi, tetapi juga menolak inovasi dan mengutuknya. Kebudayaan Arab dalam bentuknya saat ini menghambat berbagai kemajuan. Bagi Adonis, kehidupan Arab tidak dapat mencapai kemakmuran, dan orang Arab tidak dapat “mencipta” kecuali jika struktur tradisional pemikiran Arab dihancurkan sehingga terjadi perubahan dalam cara memandang dan memahami sesuatu. Hal ini musti dimulai dari ide bahwa dasar kebudayaan Arab itu beragam, tidak satu, dan ia tidak memiliki vitalitas untuk melampaui dirinya sendiri, kecuali dengan

²⁰Issa J. Baullata, *Gelegar...*, 37-39

membuang struktur keagamaannya sehingga agama menjadi pengalaman personal murni.

Dekonstruksi terhadap struktur tradisional kebudayaan Arab ini, menurut Adonis harus dilakukan tidak melalui instrumen lain kecuali lewat tradisi itu sendiri, dan harus ditekankan bahwa kebenaran tidak ditemukan dalam pikiran, tetapi lebih pada pengalaman. Pengalaman kehidupan yang benar akan mengubah dunia. Namun elemen primer perubahan berada di dalam “warisan” Arab itu sendiri. “Warisan” tidak memiliki nilai, selama ia masih menjadi masa lalu, nilainya terletak dalam kekuatan yang dimilikinya untuk menjadi bagian masa depan ketika ia digunakan secara inovatif. Oleh karena itu, bangsa Arab secara sadar harus mengambil elemen-elemen penting yang memiliki potensi perubahan di dalam “warisan”-nya sendiri sehingga melampaui masa lalunya secara kreatif, radikal, komprehensif, dan niscaya. Jika tidak demikian maka tidak akan terjadi perubahan sama sekali, tetapi lebih semata-mata berupa pengulangan dan peniruan terhadap masa lalu.²¹

Namun wacana agama kontemporer, sering kali melupakan sisi lain dari *turats*, melakukan *labeling* atribut sakral secara religius, mengkristal pada diskursus pengetahuan yang “ortodoks”, dengan menyingkirkan sisi yang lain karena dianggap telah terpengaruh wacana asing (non-Islam) serta dianggap menyimpang dari Islam yang hakiki.²² Sayyid Qutb misalnya, menganggap “generasi Qur’ani satu-satunya”, yaitu generasi sahabat, yang keistimewaannya bersumber dari “sumber al-Qur’an semata.” Sementara setelah generasi setelahnya telah tercampur filsafat Yunani dan logikanya, serta mitos-mitos dan konsep-konsep Persi, Israiliyat Yahudi, telogi Nasrani, dan lain-lain dari endapan peradaban dan kebudayaan (pra-Islam). Semuanya bercampur aduk dengan tafsir

²¹*Ibid.*, hal. 34-41

²²Sebenarnya, pola tradisi yang telah dibangun pada zaman Nabi dan abad pertengahan memiliki ciri pemaduan antara keduanya yang diikat oleh pola-pola kekuasaan. Nabi sebagai insan suci yang diutus oleh Tuhan dengan sendirinya telah melegitimasi kekuasaan tersebut, sedangkan kekuasaan yang dibangun pada abad pertengahan misalnya, diperoleh melalui institusi-institusi politik yang patrimonial. Hal ini sebenarnya telah dimulai pada masa dinasti awal, yaitu dinasti Umayyah.

al-Qur'an, dan Ilmu Kalam, sebagaimana bercampur pula dengan *Fiqh* dan *Ushulnya*. Muncul dari sumber yang sudah keruh itu generasi-generasi lain setelah generasi tersebut. Generasi satu-satunya tersebut tidak akan muncul kembali. Meskipun sikap ini bersifat elektik-pragmatik terhadap *turats*, wacana agama tidak segan membanggakan aspek *turats* yang ia tolak.²³

Harus disadari, fenomena yang kita hadapi semakin kompleks, sehingga memerlukan bantuan sejumlah ahli di berbagai bidang, wacana agama bersikukuh dengan pendiriannya, bahwa persoalan tersebut hanya satu spesialisasi semata, sebab penjelasan atau keputusan apa pun tidak akan bernilai “selama tidak didasarkan pada konsep-konsep Islam yang asli, pada teks-teks dan kaidah-kaidah syariah, bukan pada pendapat-pendapat murni dan keterangan terbuka dari masyarakat. Pendapat seseorang yang bertentangan dengan Allah dan rasul-Nya tidak dapat dijadikan argumentasi”.²⁴ Keterkaitan-keterkaitan “etnis, tanah air, ras, bahasa, dan kepentingan bersama” merupakan hambatan-hambatan hewani yang amat rapuh, bahwa peradaban Islam merupakan peradaban Islamiyyah, bukan peradaban *Arabiyyah* ataupun peradaban nasionalisme, namun merupakan peradaban akidah.²⁵

Pengabaian dimensi sejarah juga terlihat jelas dalam penyamaan antara problem-problem kekinian dengan problem-problem masa lalu, dan tampak pula dalam hipotesa bahwa pemecahan-pemecahan masa lalu dapat diterapkan untuk masa kini. Berpegang pada otoritas salaf dan *turats*, dan berpegang pada teks-teks mereka sebagai teks-teks primer yang memiliki nilai sakral yang sama dengan kesakralan teks-teks dasar (al-Qur'an), mempertajam mekanisme ini memberi andil dalam memperdalam alienasi manusia dan bersembunyi di balik persoalan-persoalan realitas yang terjadi dalam wacana agama.²⁶

²³Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik wacana agama*, terj. Khoiron Nahdliyyin[Yogyakarta: LKiS, 2003] hal. 38-39.

²⁴ *Ibid.*, hal. 43

²⁵ *Ibid.*, hal. 50

²⁶ *Ibid.*, hal. 52

b. Pergumulan Naql, Tradisi dengan Al-Qur'an (Sakralitas Teks)

Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*, menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, menurut stilistika dan retorika Arab. Oleh karena itu, mereka semua dapat memahaminya dan mengenali makna-maknanya baik dalam kosakata maupun strukturnya. Dia menyebutkan bahwa dalam al-Qur'an terdapat beberapa aspek yang perlu dijelaskan. Ia mengatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. Menjelaskan apa yang global, membedakan mana yang *nasikh* dan mana yang *mansukh*. Beliau memperkenalkannya kepada sahabat-sahabatnya sehingga mereka mengetahuinya. Mereka mengetahui sebab-sebab turunnya ayat dan latar belakang ayat secara langsung dari beliau. Persoalan yang membutuhkan penjelasan, semenjak awal Islam memerlukan penjelasan dan tafsir al-Qur'an.²⁷

Dalam al-Qur'an terdapat banyak bahasa yang digunakan sebagai pengungkap budaya Arab, karena al-Qur'an menjawab dinamika aktual masyarakat Arab. Akses al-Qur'an dalam kehidupan masyarakat Arab, menjadi sistem yang terstruktur baik dalam aspek sosial, ekonomi, politik, kemanusiaan dan lainnya. Nilai hukum yang tertera dalam al-Qur'an menjadi tata kelola kehidupan. Sebagai contoh, paradigma sistem sosial dalam al-Qur'an²⁸ adalah konsep *ummah*, yaitu sebuah komunitas yang diikat oleh sesuatu yang universal. Kesatuan masyarakat dalam *ummah* tidak terbatas oleh ikatan darah, kesukuan maupun kebangsaan.²⁹ Dasar ikatannya adalah kesamaan keyakinan dan pandangan dunia (*world view*) yang berlandaskan tauhid. Konsep *ummah* ini

²⁷ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001) hal. 109

²⁸Toshihiko Izutsu mengklafisikan konsep-konsep sistem sosial dalam al-Qur'an ke dalam tujuh sub-bidang. Ketujuh sub-sidang tersebut adalah: (1) hubungan perkawinan yang meliputi masalah perkawinan, perceraian, dan perzinaan, (2) hubungan orangtua-anak yang mencakup kewajiban di antara keduanya dan aturan tentang adopsi, (3) hukum waris yang berhubungan dengan pembagian harta kekayaan, (4) hukum kriminal yang menyangkut masalah pencurian, pembunuhan, dan pembalasan dendam, (5) hubungan bisnis yang berkaitan dengan perjanjian, utang, riba, dan sistem profit sharing dalam perdagangan, (6) hukum tentang derma seperti infak, shadawah dan zakat, (7) hukum-hukum yang menyangkut perbudakan.²⁸ Lihat: Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan Dan Manusia, Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*, Terj. Agus Fahri Husain, dkk. (Yogyakarta: Tiara wacana, 2003) hal. 84-85.

²⁹Kesatuan masyarakat dalam konsep *ummah* didasarkan pada doktrin kesatuan umat manusia atau *mind of mankind*. Landasannya adalah QS. Ali Imran, [3]: 103-104.

mampu menampung pluralitas yang ada, karena ikatannya bukan pada sesuatu yang bersifat fisik.³⁰

Dalam bidang ekonomi, al-Qur'an mengenalkan konsep distribusi ekonomi yang berkeadilan. Sistem ekonomi yang dibangun oleh ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pada prinsip keseimbangan kekayaan di kalangan masyarakat. Hal ini sangat bertentangan dengan sistem ekonomi yang berlaku di Makkah waktu itu.

Dalam masyarakat pedagang seperti Makkah, praktik riba menjadi sesuatu yang dilegalkan. Para pelaku ekonomi menjadikan riba sebagai upaya memperkaya diri secara cepat. Akibatnya, terjadi kesenjangan yang dalam antara yang kaya dengan yang miskin. Bahkan praktik riba termasuk penyebab munculnya perbudakan di masyarakat Arab. Seorang kreditor yang tidak mampu membayar dengan badannya. Sistem ekonomi yang tidak berpihak kepada yang lemah ini menjadi sasaran reformasi al-Qur'an.³¹ Sasarannya adalah pemulih kestabilan ekonomi masyarakat dan penguat solidaritas. Ketidakstabilan ekonomi dapat mengakibatkan krisis social dan munculnya individualisme. Hal ini akan mengganggu keberlangsungan proses sosial dalam masyarakat itu sendiri.

Namun Sikap al-Qur'an terhadap tradisi Arab tidak selamanya destruktif, tetapi terdapat sikap akomodif bahkan apresiatif.³² Tradisi-tradisi dalam masyarakat Arab diorganisasikan sesuai dengan ide dasar pemikiran

³⁰Pada fase Makkah, pembentukan komunitas *ummah* belum dapat diwujudkan. Hal ini disebabkan belum kuatnya umat Islam pada saat itu dan juga begitu kuatnya fanatisme kesukuan dalam masyarakat. Di sisi lain, terdapat ancaman dari tokoh-tokoh terkemuka yang merasa dirugikan oleh risalah Muhammad. Sebagian besar para penentang Muhammad berasal dari suku terkuat di Makkah, yaitu suku Quraisy, suku di mana Muhammad termasuk salah satu anggotanya. Lihat: Ali Sopyan, *Antropologi...*, hal. 103-104

³¹Praktik riba yang eksploitatif ditandingi dengan konsep zakat dan shadaqah yang humanis. Konsep ini ditransformasikan ke dalam masyarakat Arab untuk membuka wacana baru dalam cara pandang terhadap harta kekayaan. Setiap kekayaan yang dimiliki oleh seseorang tidak lepas dari kontribusi pihak lain dalam perolehannya. Karena itu, menjadi logis jika pihak lain juga memiliki hak terhadap harta kekayaan tersebut. Dari argumentasi inilah konsep zakat, infaq dan shadaqah dibangun. Lihat: Ali Sopyan, *Antropologi...*, hal. 107

³²Sikap al-Qur'an dalam merespons keberadaan tradisi Arab dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu *tahmil* (menerima atau melanjutkan tradisi), *tahrim* (melarang keberadaan tradisi), dan *taghyir* (menerima dan merekonstruksi tradisi). Lihat: Ali sopyan, *Antropologi...*, hal. 117

pembentukannya. Pengorganisasian tersebut dilakukan dengan mengefektifkan pelaksanaannya dan menghilangkan kepentingan-kepentingan kelompok di dalamnya. Pelaksanaan tradisi tersebut tidak lagi dalam kendali suku-suku tertentu, tetapi menjadi tanggung jawab bersama umat secara keseluruhan. Komunitas *ummah* secara kolektif menjadi organisasi tertinggi dalam pelaksanaannya. Dari sinilah terjadi perubahan basis kemasyarakatan yang mengakibatkan terjadinya perubahan. Melalui pengorganisasian ini, penyimpangan pelaksanaan tradisi dapat diminimalisasi, sehingga dapat meredam gejolak-gejolak sosial yang terjadi.³³

Al-Qur'an menjadi sumber yang paling fundamental bagi agama Islam. Al-Qur'an mempunyai daya magis yang tinggi, terutama untuk mengukuhkan argumentasi dalam bahasa apologi. Namun demikian, dalam kancah *turast* Islam, al-Qur'an tidak berdiri sendiri sebagai alat untuk "melanggengkan" kuasa. Terlepas dari al-Qur'an ada teks kedua atau fondasi (*ashl*): tradisi profetik (*sunnah*), sabda-sabda Nabi dalam peranannya sebagai pembimbing bagi Masyarakat Orang-orang yang beriman dan bukan sebagai instrumen, kehendak Ilahi, penyampai firman Tuhan. Tentu saja, karena wahyu selalu membimbing Nabi, maka apa yang ia katakan membawa jaminan ontologis.³⁴ Jadi para sahabat Nabi sangat memperhatikan sabda-sabda beliau, mengumpulkannya

³³ Ali Sopyan, *Antropologi al-Qur'an..*, hal. 195

³⁴Penulisan hadis lebih banyak menghabiskan waktu ketimbang pengumpulan al-Qur'an. Koleksi-koleksi hadis yang besar dianggap otentik dikumpulkan baru pada abad ke-9, atau lama setelah Nabi wafat. Pengumpulan dan pengeditan koleksi-koleksi ini menimbulkan kontroversi-kontroversi yang terus berlanjut diantara tiga besar masyarakat muslim. Kaum Sunni, misalnya, akhirnya mengakui kompilasi Bukhari (w. 870) dan Muslim (w. 875) yang mereka sebut dua kompilasi yang otentik (*al-shahihain*). Syi'ah Isna Asyriyah menumpukkan matarantai periwayatan mereka pada kompilasi yang berjudul *Suitable for the Science of Religion*, yang dimulai oleh Kulaini (w. 939) dan dilengkapi oleh koleksi Ibn Babuyi (w. 991) dan Tusi (w. 1067). Kaum Khawarij menggunakan koleksi Ibn Habib (yang dimulai pada akhir abad ke-8) yang disebut *The True Spring (al-shahih al-rabi')*. Tradisi profetik (hadis) merupakan fondasi (*ashl*) kedua bagi pengembangan hukum. Pendekatan kritis terhadap kompilasi-kompilasi itu pasti dapat menimbulkan konsekuensi teoritis dan praktis bagi dua ilmu hukum, *ushul dan furu'*. Dan disana kita mencapai jantung kritik modern terhadap nalar Islam, sebuah tugas yang menantang komitmen teologis dari peneliti-peneliti muslim kebebasan untuk berfikir, menulis, mendistribusikan dan mengajar dari rezim-rezim muslim. Kritik yang dilakukan dari perspektif tradisi Islam yang utuh juga akan membuka persoalan aliran (*firq*), heresiografi (*kutub al-milal wal nihal*), yang karenanya juga ortodoksi. Lihat: Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questios, Uncommon Answers* terj. Robert D.L (New York: United State of West View Press, 1994) hal. 73-75

dengan kesalahan besar dan meriwayatkannya kepada generasi-generasi selanjutnya. Para sahabat dan pengikut-pengikut selanjutnya (*tabi'in*) merupakan matarantai kesaksian (*isnad*) yang menjamin keotentikan isi hadis (*matan*).³⁵ Sepeninggal Nabi, sabda-sabda ini menjadi obyek penelitian serius sehingga dapat dikumpulkan dan dibukukan seperti halnya al-Qur'an. Disini juga teruji transisi dari tradisi lisan menjadi tradisi tulis.

Upaya-upaya awal untuk mengeleminir nalar demi kepentingan teks bermula dari peristiwa-peristiwa *mushhaf* yang diangkat di atas ujung tombak, dan seruan untuk “menjadikan kitab Allah sebagai hakim”, oleh pihak Muawiyah dalam perang “Shiffin”. Semua sepakat bahwa sikap tersebut merupakan “tipuan” ideologis yang dengan mengatasnamakan teks tipuan tersebut mampu memporanporandakan barisan kekuatan musuh, dan mampu menciptakan perpecahan di antara mereka. Perpecahan ini pada akhirnya mampu mengakhiri pertikaian untuk menemnangan Bani Umayyah. Tipu daya dengan cara menyerukan agar *mushaf* dijadikan sebagai hakim (*artribase/tahkim*) memperlihatkan muatan ideologisnya manakala kita menangkap, bahwa tipuan tersebut mengalihkan pertentangan dari wilayah politik-sosial ke wilayah lain, yaitu wilayah agama dan teks. Imam Ali bin Abi Thalib memahami tipuan ini.

Ketika pertentangan politik bergeser dari wilayah relitas ke wilayah teks, maka nalar ikut bergeser menjadi membeo kepada teks, tugas utamanya terbatas hanya mengembangkan teks untuk menjustifikasi realitas secara ideologis. Sikap ini pada akhirnya mendukung *status quo*, baik oleh para pakar pemerintahan maupun oposisi selama pertentangan bergeser menjadi perdebatan agam di seputar interpretasi teks. Di samping itu, teks dijadikan alat artribase dalam wilayah pertentangan sosial politik, menjadikan efektifitas teks sedemikian “meluas” hingga mencapai batas hegemonik dalam wacana agama akhir-akhir ini sebagaimana yang tampak dalam prinsip *al-hakimiyyah* dalam wacana agama kontemporer.

³⁵*Ibid.*, hal. 73

Jika prinsip menjadikan teks sebagai atribusi menyebabkan independensi nalar hancur karena nalar bergeser menjadi pengikut setia teks, berlindung dan bersembunyi di balik teks, maka kenyataannya justru itulah yang terjadi secara gradual dalam peradaban Arab Islam, hingga Mu'tazilah diberangus pasca era al-Ma'mun. Demikian pula nalar filsafat berhasil digiring ke dalam lingkaran sempit, yang kemudian oleh imam al-Ghazali nalar ini diberi pukulan mematikan. Tidak mengherankan apabila era yang menjadi saksi, dan yang setia dengan langkah-langkah al-Ghazali, merupakan era kehancuran politik, disintegrasikan sosial dan dominasi "militer" terhadap persoalan Negara, yaitu era yang berakhir dengan jatuhnya Baghdad dan hancurnya simbol Negara Islam. Pukulan yang diberikan al-Ghazali terhadap nalar, sebagaimana yang telah disinggung, terbentuk dekonstruksi hubungan antara sebab-akibat, atau antara *ilat* dengan *ma'lul*-nya. Konsekuensi yang ditimbulkan oleh pukulan ini adalah para ahli fiqh berhasil memengaruhi para penguasa—kira-kira satu abad setelah al-Ghazali meninggal—memusuhi setiap orang yang bergumul dengan filsafat, mempelajari dan mengajarkannya, sebab filsafat merupakan "asal mula kebodohan dan dekadensi, penyebab kebingungan dan kesesatan, pembangkit penyimpangan dan athis".³⁶

Jika totalitas agama dan dominasi otoritas teks yang mengakibatkan konsep tradisi (*turats*) menjadi sempit dan terbatas pada tradisi keagamaan, maka mekanisme "produksi teks" memiliki andil di dalam menjadikan tradisi keagamaan sebagai satu-satunya kerangka otoritas bagi nalar Arab. Banyak faktor yang membakukan, bahkan menancapkan, mekanisme ini. Di sini cukup dua faktor saja yang dianalisis, mengingat keduanya sangat penting dari perspektif kajian ini. Faktor pertama berhubungan dengan apa yang kita sebut sebagai "kemandekan realitas Arab" secara sosiologis, ekonomis, dan politis, baik dalam konteks sejarah, sejarah Negara Arab-Islam, maupun dalam konteks sejarah

³⁶Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik wacana agama...*, hal. 60-61

modern kontemporer. Sementara faktor kedua adalah kompleksitas hubungan dengan “pihak lain”.³⁷

Tetapi sejarah mencatat bahwa setiap sistem pemikiran—tidak terkecuali pemikiran Arab—mencapai tahap perkembangan terakhirnya dan menjadi sepenuhnya diatur lewat penataan konsep-konsep dan prosedur-prosedur pemikiran sistem itu yang senantiasa terbatas. Namun demikian, pada kenyataannya sistem pemikiran menentukan *yang dapat dipikirkan* di dalam sistem itu, sehingga sebaliknya, juga memisahkan ruang apa yang *tidak dapat dipikirkan* dalam sistem itu. Teologi Arab, misalnya, telah menyempurnakan strategi polemik ketimbang model heuristik bagi diskusi dengan pikiran yang terbuka, hasilnya pemikiran Arab modern menawarkan bidang luas yang sekarang masih *tak terpikirkan*.³⁸

B. Madzhab Tafsir dan Sejarah Perkembangannya

Sebelum menilik pertumbuhan tafsir lebih lanjut, sebagai pengantar sekilas penulis utarakan apa yang dikemukakan Muhammad Abdul Adzim Al-Zarqani mengenai perdebatan seputar tata cara bacaan al-Qur’an yang menjadi kajian yang paling diminati pada saat itu. Pertarungan argumen tentang cara baca yang benar membentuk mazhab-mazhab—awal dalam diskursus penafsiran—yang saling klaim bahwa bacaan merekalah yang paling benar.³⁹ Munculnya

³⁷Nasr Hamid Abu Zaid. *Teks Otoritas Kebenaran* terj. Sumarwoto Dema [Yogyakarta: LKiS, 2003] hal. 10

³⁸ Muhammad Arkoun. *Pemikiran Arab*, terj. Asmin W. Yudian (Yogyakarta: Pustaka pelajar,) hal. 57-58

³⁹ Sahabat berbeda satu sama lain dalam mengambil dari Rasulullah saw. Ada yang mengambil dari beliau dengan satu huruf bahkan lebih. Kemudian mereka berpencar ke berbagai kawasan, sehingga dengan begitu, berbeda-beda pula pengambilan Al-qur’an dari mereka dan tabi’in. Dan demikian pula seterusnya, sampai kepada imam-imam Qira’ah yang terkenal, yang mengkhususkan diri mereka dalam hal qira’ah. Lihat : Muhammad Abdul Adzim Al-Zarqani, *Manahil Al-‘Urfan fi ‘Ulum al-Qur’an*, (Beirut : Dar Al-Kitab Al-Ilmiyah, 1988) hal. 411. Bandingkan dengan M.M Al-A’zami, *Sejarah Teks Al-Qur’an dari Wahyu Sampai Kompilasi*, Terj. Solihin (Jakarta: Gema Insani, 2006) hal. 167-182. Diantara para sahabat yang terkenal mengajarkan Qira’at ini yaitu; Ubai, Ali, Zaid bin Sabit, Abi Darda’ dan Abu Musa al-Asy’ari. Lihat juga Manna Khalil al-Qattan, *Mabahis fi Ulumul Qur’an*, (Beirut: al-risalah, tt) hal. 180. Kepada Sahabat itulah para Tabi’in di setiap negeri mempelajari Qira’at. Di antara para tabi’in di setiap negeri mempelajari Qira’at. Di antara para tabi’in yang tinggal di Madinah yaitu Ibn Musayyab, ‘Urwah, Salim, Umar ibn Abdul Aziz, Sulaiman dan ‘Ata—keduanya putra Yasar—

perdebatan seputar bacaan al-Qur'an pada masa ini menurut Ignaz Goldziher tidak lain merupakan usaha untuk menjaga, melestarikan dan menegakkan kitab suci ini. Karena praktik tradisi masyarakat Arab adalah oral (lisan). Ragam bacaan mencerminkan usaha untuk menafsirkan firman Tuhan, karena pada tahap selanjutnya memiliki implikasi yang sangat jauh dalam memahami dan memaknai teks al-Qur'an.

Aktivitas tafsir merupakan upaya membaca maksud Tuhan untuk diaplikasikan dalam praktik kehidupan sehari-hari. Kegiatan ini menjadi *epitome*⁴⁰—meminjam istilah Micheal Foucoult—yang membentuk kesadaran wacana masyarakat. Sebab masyarakat bukanlah kumpulan dari individu-individu semata, melainkan sebuah sistem yang dibentuk dari hubungan yang dibentuk dari hubungan antar mereka, sehingga menampilkan suatu realitas tertentu yang mempunyai ciri-cirinya tersendiri.⁴¹ Namun setelah wafatnya interpreter awal (Muhammad), penafsiran dipandang dengan penuh kesangsian (Skeptis) oleh sebagian sahabat lantaran takut pada Allah.⁴²

,Muaz ibn Haris yang terkenal dengan Mu'az al-Qari', Abdurrahman ibn Hurmuz al-A'raj, Ibn Syihab az-Zuhri, Muslim Ibn Jundab dan Zaid Ibn Aslam. Yang tinggal di Makkah ialah, 'Ubaid Ibn 'Umair, 'Ata ibn Rabah, Tawus, Mujahid, 'Ikrimah dan Ibn Abu Malikhah. Tabi'in yang tinggal di Kufah ialah 'Alqamah, al-Aswad, Masruq, 'Ubaidah, 'Amr ibn Syurahbil, al-Haris Ibn Qais, 'Amr Ibn Maimun, Abu Abdurrahman as-Sulami, Said Ibn Jabir, an-Nakha'I dan asy-Sya'bi. Yang tinggal di Basyrah yakni Abu 'Aliyah, Abu Raja', Nasr Ibn 'Asim, Yahya Ibn Ya'mar, al-Hasan, Ibn Sirin dan Qatadah. Sedangkan yang tinggal di Syam ialah al-Mugirah Ibn Abu Syihab al-Makhzumi—murid Usman, dan Khalifah Ibn Sa'd—sahabat Abu Darda. Sementara yang paling masyhur di dunia sebagai ahli Qira'at di antara nama yang telah disebutkan yaitu Abu 'Amr, Nafi', 'Asim, Hamzah, al-Kisa'I, Ibn 'Amir dan Ibn Kasir. Ibid. 247-248. Dengan dasar inilah madzhab tafsir diperkenalkan kali pertama.

⁴⁰ Menurut *episteme* adalah sistem pemikiran atau himpunan pengetahuan yang beraturan (konsepsi tentang dunia, ilmu pengetahuan filsafat) yang melandasi dan mengatur produksi wacana pada suatu masa tertentu.

⁴¹ Lihat: Emile Durkheim, *Sosiologi Dan Filsafat* terj. Soejono Dirjosisworo (Jakarta: Erlangga, 1991) hal. 70

⁴² Salah satu bukti, Ibnu Wail, saudara kandung Ibnu Salamah, yang hidup semasa dengan Ziyad putra ayahnya dan Hajjaj, ketika ditanya tentang sesuatu yang berkenaan dengan al-Qur'an berkata: "sesungguhnya Allah telah menurunkan kebenaran bagi orang yang dikehendaki oleh-Nya". Yakni dia tidak menghendaki untuk menyibukkan dirinya dengan pembicaraan makna-makna yang ada di balik al-Qur'an. 'Ubaidah bin Qais al-Kufi (W.72 H/ 691 M) yang termasuk salah satu sahabat karib Abdullah Bin Mas'ud menolak menceritakan satu peristiwa pun tentang asbab al-nuzul, dia menyatakan: "Takut kepada Allah dan berbuatlah yang benar. Sesungguhnya orang-orang sebelum kamu telah menjadi rusak karena mereka mengetahui apa yang diturunkan al-Qur'an".

Pada masa awal Islam, pemegang penuh otoritas tafsir diampu oleh Nabi. Setelah Nabi wafat para sahabat menafsirkan al-Qur'an dengan pemahaman mereka tentang bahasa Arab dan pengetahuan mereka tentang Azbabun Nuzul. Jika terjadi kemusykilan berkaitan dengan makna al-Qur'an, mereka merujuk langsung kepada riwayat nabi. Begitu pula para tabi'in, mereka belajar kepada para sahabat dan mengambil banyak tentang tafsir disamping pengetahuan mereka akan bahasa Arab, kemampuan mereka sangat baik dalam memahami bahasa Arab.

Pada mulanya kegiatan tafsir diriwayatkan dari seorang kepada seorang lainnya. Para sahabat meriwayatkan tafsir dari Nabi, kemudian para tabi'in meriwayatkan dari sahabat dan meriwayatkannya kepada generasi selanjutnya dan seterusnya. Validitas kebenaran makna ayat, diukur dari keshahihan para periwayat. Model tafsir semacam ini akrab dengan sebutan *tafsir bi al-Ma'tsur* (tafsir tradisi). Tafsir ini didasarkan pada "ilmu" atau tafsir yang dapat ditetapkan bahwa Nabi sendiri atau para sahabatnya yang—bersentuhan langsung dalam kebudayaan yang menjadi penyebab diturunkannya al-Qur'an—telah menjelaskannya dengan penjelasan makna al-Qur'an dan dalalahnya. Bahkan Aisyah r.a berkata: "*Nabi menafsirkan hanya beberapa ayat-ayat saja menurut petunjuk-petunjuk malaikat Jibril*".⁴³

Perkembangan tafsir juga tidak bisa dilepaskan dari perkembangan ilmu fiqih, usul fiqih dan perkembangan mazhab. Di zaman Rasulullah saw., sumber

Kita juga mendengar dari generasi yang sama bahwa seorang yang bertakwa, Sa'id bin Jubair (W. 95 H/753 M) yang meninggalkan di ujung pedang al-Hajjaj, berkata kepada seorang laki-laki yang meminta kepadanya untuk menafsirkan sebagian ayat al-Qur'an: kalau juga mendengar statemen mengenai tafsir dari Ahmad bin Hambal: "ada tiga hal yang sama sekali tidak mempunyai asal (dalil), yaitu tafsir, cerita heroik (*al-malhamah*) dan cerita tentang peperangan (*al-maghazi*)".

Pembagian tiga hal ini, dimana tafsir merupakan salah satu point di dalamnya yang harus dihindari, menjelaskan kepada kita tentang penolakan terhadap tafsir al-Qur'an di samping menyebutkan faktor-faktor munculnya penolakan tersebut. Karena pertama-tama seyogyanya kita menghipotesakan segala sesuatu kecuali pendapat yang menyatakan bahwa menafsirkan al-Qur'an merupakan perbuatan tercela yang harus dihindari oleh orang-orang bertakwa dan wara'. Lihat: Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir: dari aliran klasik hingga modern* terj. Syaifuddin Zuhry, dkk (Yogyakarta: eLsaQ, 2006) hal. 78-79

⁴³ Lihat: Said Agil Husain Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2005) hal. 65

hukum Islam hanya ada dua, yaitu al-Qur'an dan sunnah. Apabila muncul suatu peristiwa yang membutuhkan keputusan hukum, keputusan dapat langsung diperoleh dari Rasulullah saw. sebagai pemegang otoritas sunnah. Dalam menetapkan hukum yang tidak ada ketentuannya dalam al-Qur'an, Rasulullah saw. menetapkannya melalui ijtihad. Cara-cara Rasulullah saw. berijtihad inilah yang menjadi bibit munculnya ilmu usul fiqih. Para ulama usul fiqih berpendapat bahwa usul fiqih ada bersamaan dengan hadirnya fiqih, yaitu sejak zaman Rasulullah saw.

Muhammad Husain adz-Dzahabi telah membagi sejarah dan perkembangan tafsir menjadi tiga periode⁴⁴ : pertama, tafsir pada masa Nabi dan sahabat; kedua, tafsir pada masa tabi'in; dan yang ketiga, tafsir pada masa pembukuan. Sementara itu Ignaz Goldziher⁴⁵ dalam telah membagi sejarah dan perkembangan tafsir menjadi tiga periode pula, yaitu pertama, tafsir pada masa perkembangan madzhab-madzhab yang terbatas pada tempat berpijak *tafsir bi al-ma'tsur*, kedua, tafsir pada masa perkembangannya menuju madzhab-madzhab ahli ra'y yang meliputi aliran akidah, aliran tasawuf, dan aliran politik keagamaan, ketiga, tafsir pada masa perkembangan kebudayaan atau keilmuan Islam yang ditandai dengan timbulnya pemikiran baru dalam keislaman oleh Ahmad Khan, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Muhammad Rasyid Ridha.

Untuk memudahkan di dalam membahas tentang sejarah dan perkembangan tafsir, di sini akan dikemukakan pemetaan periodisasi oleh Abdul Mustaqim⁴⁶, yakni tafsir era formatif dengan nalar mitis, tafsir afirmatif dengan nalar metodologis dan tafsir reformatif dengan nalar kritis.

1. Tafsir Era Formatif dengan Nalar Mitis

Era formatif yang berbasis pada nalar mitis dimulai sejak zaman Nabi saw sampai kurang lebih pada abad II Hijriyah. Nalar mitis yang dimaksud adalah

⁴⁴ Lihat: Muhamad Husain adz-Dzahabi, dalam karyanya *Tafsir Wa Al-Mufasssirun (terutama di bab I-III)* (tk: tt, 1976)

⁴⁵ Dalam karyanya *Madzhab Tafsir: dari aliran klasik hingga modern* terj. Saifuddin Zuhry, dkk (Yogyakarta: eLsaQ, 2006)

⁴⁶ Lihat: Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Lkis, 2010)

sebuah model atau cara berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan rasio (*ra'yi*) dalam menafsirkan al-Qur'an di mana budaya kritisme belum begitu mengemuka. Itulah mengapa Muhammed Arkoun dalam konteks ini cenderung menggunakan istilah nalar mistis (*mysitical*) sebagai oposisi biner terhadap kata *rational*. Demikian pula dalam tradisi filsafat Yunani, istilah era mitos biasa digunakan sebagai lawan dari *logos* (rasio/pikiran).

Model berpikir nalar mitis antara lain ditandai dengan: *Pertama*, menggunakan simbol-simbol tokoh untuk mengatasi persoalan. Artinya jika hal itu ditarik dalam konteks penafsiran, maka simbol tokoh seperti Nabi saw, para sahabat dan bahkan para tabi'in, cenderung dijadikan rujukan dalam penafsiran al-Qur'an. Standar kebenaran tafsir ketika itu juga ditentukan oleh ketokohan orang-orang tersebut. *Kedua*, cenderung kurang kritis dalam menerima produk penafsiran dan menghindari yang konkret-realitas menuju yang abstrak-metafisis. Dalam konteks penafsiran, hal itu berarti teks al-Qur'an cenderung diposisikan sebagai subyek, sedangkan realitas dan penafsirnya sebagai objek. Dengan kata lain, posisi teks menjadi sangat sentral, sehingga model berpikir deduktif lebih mengemuka dari pada induktif.⁴⁷

Itulah mengapa pada era formatif yang dominan adalah *tafsir bi ar-riwayah*, sedangkan tafsir *bi ar-ra'yi* (rasio) cenderung dihindari dan bahkan dicurigai. Seperti ditulis Ignaz Goldziher, di era sepeninggal Nabi saw hingga awal abad II Hijriyah, para sahabat enggan menafsirkan al-Qur'an menggunakan *ra'yu* (rasio atau ijtihad), karena yang disebut sebagai ilmu pada waktu itu adalah periwayatan itu sendiri. Ini terlihat dari beberapa sikap sebagian sahabat yang membenci penafsiran dengan *ra'yu* (akal), semisal Abdullah bin Umar yang tidak mau menafsirkan al-Qur'an. Demikian pula keengganan Abu Bakar ketika ditanya tentang penafsiran suatu ayat yang tidak ada penjelasannya dari Nabi saw. Beliau saat itu sempat menyatakan, “*Di bumi mana saya harus berpijak dan di kolong langit mana saya berteduh, apabila saya berbicara tentang al-Qur'an dengan akalku atau berdasar sesuatu yang saya tidak tahu?*” Begitu pula sikap Umar bin

⁴⁷ Abdul mustaqim, *Pergeseran Epistimologi...*, hal. 34-35

Khatthab ketika Ibnu Shabigh bertanya kepadanya tentang ayat-ayat *mutasyabihat*.

Era formatif dimulai sejak masa Nabi Muhammad saw. Setiap kali ada ayat turun, beliau biasanya membacakan dan menjelaskannya kepada para sahabat, terutama menyangkut ayat-ayat yang *musykil* (sulit dimengerti maksudnya). Penafsiran Nabi saw waktu itu masih bersifat *ijmali* (global) dan disampaikan secara oral, mengingat peradaban Arab waktu itu masih merupakan peradaban lisan dan periwayatan (*tsaqafah musyafahah wa ar-riwayah*), bukan peradaban tulis dan penalaran (*tsaqafah al-kitabah wa ad-dirayah*).⁴⁸

Nabi Muhammad dapat memahami nash al-Qur'an yang berbahasa Arab, baik secara global (*mujmal*) maupun secara terperinci (*tafshiliy*),⁴⁹ disamping karena Allah SWT. Telah memberikan jaminan bahwa Dia akan memelihara serta menjelaskan kitab Suci tersebut. Hal ini sebagaimana disinyalir dalam firman Allah, “*Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah menghimpunnya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila kami telah selesai membacaknya maka ikutilah bacaannya itu, Kemudian atas tanggungan Kamilah penjelasannya*”.⁵⁰

Nabi saw juga belum merumuskan metodologi tafsir secara sistematis, sehingga tradisi penafsiran ketika itu lebih bersifat praktis. Para sahabat tidak pernah melakukan kritik terhadap penafsiran Nabi saw misalnya mengapa ayat A ditafsirkan seperti ini. Menurut pendapat para ulama, kondisi pemahaman para sahabat terhadap al-Qur'an dapat dibedakan dalam dua aliran, yaitu pertama, yang diwakili oleh Ibnu Khaldun yang mengatakan bahwa semua sahabat mampu memahami al-Qur'an, baik dalam bentuk kosa-katanya maupun susunan kalimatnya. Berkaitan dengan masalah ini ia mengatakan “*Bahwasannya al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab dan menurut uslub-uslub balaghahnya,*

⁴⁸ *Ibid.*, hal. 36-37

⁴⁹ Muhammad Husain ad-dzahabi, *Tafsir Wa Al-Muffassirun*, hal.38

⁵⁰ QS al-Qiyamah [75]: 17-19

*maka semua orang arab (sahabat) memahami dan mengetahui makna-makna ayat al-Qur'an, baik kosa kata maupun susunan kalimatnya".*⁵¹

Kedua, kelompok yang diwakili oleh Ibnu Qutaibah yang mengatakah bahwa sahabat memiliki perbedaan pemahaman terhadap al-Qur'an. Mengenai hal ini ia mengatakan, "*Orang-orang Arab tidak sama pengetahuannya tentang kata-kata gharib dan mutasyabihat yang terdapat dalam al-Qur'an. Akan tetapi antara sebagian sahabat yang satu memiliki kelebihan dengan sahabat yang lainnya*".⁵²

Dari ucapan di atas dipahami bahwa para sahabat memiliki perbedaan pemahaman terhadap isi keseluruhan dari al-Qur'an, meskipun al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, karena tidak sedikit dijumpai di dalamnya lafadz-lafadz *gharib* dan ayat-ayat *mutasyabihat* yang hanya dapat diketahui dengan mendapatkan penjelasan dari Nabi, bahkan antara pribadi-pribadi sahabat satu dengan lainnya tidak setingkat kualitasnya dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.

Perbedaan tingkat pemahaman yang dimiliki oleh para sahabat terhadap al-Qur'an ini dapat disebabkan karena beberapa faktor,⁵³ yaitu pertama, pengetahuan mereka tentang bahasa Arab berbeda-beda, seperti sastra Arab, gaya bahasa Arab, adat istiadat, dan sastra Arab jahiliyah, kata-kata yang terdapat dalam al-Qur'an dan sebagainya, sehingga tingkatan mereka dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an berbeda-beda pula.

Kedua, ada sahabat yang sering mendampingi Nabi Muhammad SAW. sehingga banyak mengetahui sebab-sebab ayat-ayat al-Qur'an diturunkan dan ada pula yang jarang mendampingi beliau. Pengetahuan tentang sebab-sebab al-Qur'an diturunkan itu, sangat diperlukan untuk menafsirkan al-Qur'an. Karena itu sahabat-sahabat yang banyak pengetahuan mereka tentang sebab al-Qur'an diturunkan itu, lebih mampu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dibandingkan dengan yang lain.

⁵¹ Manna Khalil al-Qattan, *Mabahis fi Ulumul al-Qur'an...*, hal. 334

⁵² *Ibid.*, 335

⁵³ Lihat: Muhammad Husain Adz-dzahabi, tafsir... hal. 95-96

Ketiga, perbedaan tingkat pengetahuan para sahabat tentang adat istiadat, perkataan dan perbuatan Arab Jahiliyah. Para sahabat yang mengetahui haji di masa Jahiliyah akan lebih dapat memahami ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan haji, dibanding para sahabat yang kurang tahu.

Keempat, perbedaan tingkat pengetahuan para sahabat tentang yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani di Jaziratul Arab, pada waktu suatu ayat al-Qur'an diturunkan. Sebab suatu ayat diturunkan ada yang berhubungan dengan penolakan atau sanggahan terhadap perbuatan-perbuatan orang-orang Yahudi dan Nasrani itu, akan lebih dapat memahami ayat-ayat tersebut dibandingkan dengan yang tidak mengetahui. Dari kedua pendapat di atas, maka pendapat yang disebutkan terakhir adalah yang lebih mendekati kebenaran, hal ini karena didukung oleh beberapa riwayat, diantaranya adalah yang diriwayatkan oleh Abu Ubaidah dalam "al-Fadhail" dari Anas, dimana Umar Ibn Khattab pernah membaca di atas mimbar ayat *wa fakihah wa abba* (Q.S. Abasa (80): 31), lalu ia berkata : "Arti kata *fakihah* (buah) telah kita ketahui artinya, tetapi apakah arti kata "*abb*". Kemudian ia menyesali diri sendiri seraya berkata: "Ini suatu pemaksaan diri (*takalluf*), wahai Umar".

Abu Ubaidah juga telah meriwayatkan melalui Mujahid dari Ibnu Abbas, ia berkata: "Dulu saya tidak tahu apa makna "Allah fatir as-samawat wa al-ard" sampai datang kepadaku dua orang A'rabiyy yang berselisih tentang pemilik sumur, salah seorang mereka berkata : "*ana fatartuha*", maksudnya "*ana ibtada'tuha*" (akulah yang membuatnya pertama kali). Sehingga beliau tahu bahwa lafadz "*fatir*" sama artinya dengan "*ibtada'a*".⁵⁴

Berdasarkan data-data yang telah dipaparkan di atas maka menjadi jelaslah bahwa para sahabat mempunyai kemampuan yang berbeda-beda di dalam memahami al-Qur'an dan juga dalam menjelaskan makna yang dimaksud oleh suatu ayat, hal ini disebabkan oleh perbedaan perangkat yang digunakan untuk memahami al-Qur'an. Dengan kata lain, penafsiran Nabi saw diterima begitu saja,

⁵⁴ Manna al-Qataan, *Mabahis fi Ulumul al-Qur'an...*, hal. 496 juga lihat Amin Khuli dan Nasr Hamid Abu Zaid, *metode...*, hal.20

yang tidak jauh beda dengan era mitologi, di mana mitos-mitos yang berkembang di masyarakat diterima dan dipercaya begitu saja sebagai suatu kebenaran.⁵⁵

Meskipun sebagian sahabat lebih berperan dalam memberi penafsiran, dan sebagian dari mereka sangat istimewa. Mengenai jumlah dan kualitas riwayat mereka, para ulama memandang sepuluh periwayat berikut ini paling terkemuka: empat khalifah rasyidun (Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali), Ibn Mas'ud, Ibn Abbas, Ubay bin Ka'b, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, dan Abdullah bin al-Zubair. Diantara mereka ini, Ibn Abbas merupakan sahabat yang paling cakap, karena tafsirnya berulang-ulang disetujui oleh Nabi. Nabi menyebutnya "mufassir al-Qur'an". Nabi berdo'a agar Allah menambah ilmu dan membimbingnya dalam tugas ini. Golongan sahabat lainnya yang terlibat dalam tafsir adalah Abu Hurairah, Anas bin Malik, 'Abdullah bin 'Umar, Jabir bin 'Abdullah, dan 'Aisyah, istri Nabi. Sahabat merupakan *thabaqah* atau golongan atau generasi pertama mufasir, sedangkan generasi selanjutnya merupakan *thabaqah* kedua dan ketiga.⁵⁶

Dengan berakhirnya masa sahabat, tradisi penafsiran dilanjutkan oleh generasi para tabi'in dengan pola yang masih relatif sama (tafsir riwayat). Hanya saja di era tabi'in sekretarianisme aliran-aliran tafsir (berdasarkan kawasan) muncul secara signifikan. Itu disebabkan karena para mufasir dari kalangan tabi'in yang dulu berguru dengan para sahabat kemudian menyebar ke beberapa daerah.⁵⁷ Bahkan mulai muncul pula sekretarianisme ideologi, seperti yang

⁵⁵ *Ibid.*, hal. 37

⁵⁶ Lihat: Muhammad Husain Adz-Dhahabi, tafsir...hal. 63, juga lihat Ismail R. Al-Faruqi dan Lois Lamy Al-Faruqi, *The Cultural Atlas Of Islam* (Bandung: Mizan, 2003) hal. 275

⁵⁷ Mufassir juga dibagi berdasarkan tempat aktifitasnya. Ulama mengakui empat madzhab: madzhab Makkah, madzhab Madinah, madzhab Bashrah, dan madzhab Kufah (Irak). Ibn Taimiyah, antara lain, lebih menyukai madzhab Makkah, alasannya karena Ibn 'Abbas, Mujahid, 'Atha' bin Abu Riyah, 'Ikrimah, Sa'id bin Jubair, dan Thawus adalah dari madzhab Makkah mereka berguru pada sahabat Ibnu Abbas. Yang lain lebih menyukai madzhab Kufah, karena madzhab ini berkaitan dengan Ibn Mas'ud. Atau madzhab Madinah, karena madzhab ini berkaitan dengan Muhammad ibn Ka'b, Abu 'Aliyah dan Zaid bin Aslam, al-Qurzhi. Putra Zaid bin Aslam 'Abdurrahman bin Zaid, adalah guru Malik bin Anas, pendiri madzhab fiqih Maliki dan penulis salah satu catatan hadis paling awal. Ketiga, aliran Irak, di mana tokoh-tokohnya adalah 'Alqamah ibn Qays (w. 720 M.), 'Amir asy-Sya'bi (w. 723 M.), Hasan al-bashri (w. 738 M.), dan Qatadah ibn Di'amah as-Sadusi (w. 735 M.) mereka mengaku berguru kepada sahabat Abdullah bin Mas'ud. Terakhir, aliran Bashrah, yang juga banyak dipengaruhi oleh aliran Makah. Tokoh-

dinisbatkan kepada Imam Qatadah ibn Di'amah as-Sadusi yang dinilai berbau aliran Qadariah, karena terlalu dalam ketika ia berbicara masalah qadla-qadar. Itulah sebabnya sebagian orang enggan untuk mengambil riwayat darinya. Demikian pula, kita jumpai Hasan al-Bashri yang begitu tegas menetapkan adanya qadar dalam al-Qur'an, sehingga ia mengkafirkan pihak yang menolaknya.

Aliran Mekkah dan Madinah masih cenderung bercorak tradisional, dalam arti lebih banyak menggunakan riwayat, sedangkan di Irak mulai muncul corak tafsir *bir ra'yi* (rasional). Boleh jadi hal ini disebabkan oleh karena kondisi geografis Irak yang cukup jauh dari Madinah (sebagai pusat studi hadis), sehingga mereka cenderung menggunakan *ra'yu* (baca: ijtihad) ketika tidak ditemukan riwayat. Di samping itu, secara politis tradisi penafsiran yang cenderung rasional itu mendapat dukungan dari Gubernur 'Ammar ibn Yasir yang diangkat oleh Khalifah Umar bin al-Khattab, yang *notabene* dikenal sebagai sahabat yang "rasionalis".⁵⁸

Struktur Dasar Epistemologi Tafsir Era Formatif dengan Nalar Mitis

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
Al-Qur'an, al-Hadits (<i>Aqwal/Ijtihad Nabi</i>), <i>Qira'at</i> , <i>Aqwal</i> dan ijtihad sahabat, <i>tabi'in</i> dan para <i>atba' tabi'in</i> , cerita Isra'iliyat, syair-syair Jahiliyah.	<i>Bi ar-riwayah</i> , deduktif, disajikan secara oral melalui sistem periwayatan dan disertai analisis sedikit, sebatas kaidah-kaidah kebahasaan.	Shahih tidaknya sanad dan matan sebuah riwayat, kesesuaian (<i>coherency</i>) antara hasil penafsiran dengan kaidah-kaidah kebahasaan dan riwayat hadis yang shahih.	Minimnya budaya kritisme, <i>ijmaili</i> (global), praktis, implementatif. Tujuan penafsiran relatif sekadar memahami makna (<i>retrospective</i>), belum sampai ke dataran <i>maghza</i> (<i>prospective</i>). Posisi teks sebagai subyek dan penafsir sebagai objek.

tokohnya antara lain : Ibn Sirin, Jabir ibn Zayd al-Azdi, dan Abu Sya'sya'. Lihat: Muhammad Husain Adz-dhahabi, tafsir wal mufasssirin, hal. 100-101, namun untuk lebih detailnya lihat, pada penjelasan bab II, lihat juga Ibn 'Ali al-Khudlri, Tafsir at-Tabi'in, Jilid I, hal. 422-466. Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi...*, hal.41-42 dan lihat juga Ismail R. Al-Faruqi dan Lois Lamy Al-Faruqi..., hal.275-276

⁵⁸ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi ...*, hal. 53-54

Karena pola yang dibangun adalah tafsir tradisi (*riwayah*), para tabiin mengikuti jejak Ibnu Abbas dan para sahabat lainnya yang menggunakan metode yang serupa yang pada gilirannya membentuk madzhab penafsiran yang berbeda dengan bagian lain dari umat ini. Dari periwayatan ini terkumpul sebuah tafsir yang dinisbatkan kepada Ibn ‘Abbas, sebuah tafsir yang diterbitkan dengan nama “*Tanwir al-Miqyas min Tafsir Ibn Abbas*” karya Fairuz Abadi, pengarang Kamus al-Muhith.

Banyaknya generasi tabi’in yang gemar meriwayatkan tafsir, menjadikan penilaian para kritikus riwayat di kalangan ulama kuno terhadap generasi ini tidak sepenuhnya dapat di terima.⁵⁹ Ad-dlahhak ibn Muzahim al-Hilaliy (w. 102/105 H), meskipun dinyatakan sebagai dapat dipercaya oleh sebagian ulama, dinilai mereka sebagai telah meriwayatkan dari Ibn Abbas, padahal tidak pernah ketemu dengannya. Dengan demikian sanadnya terputus. Mereka mengatakan: semua yang ia riwayatkan harus diteliti. Ia hanya dikenal dalam bidang tafsir.⁶⁰ Athiyyah bin Sa’d al-‘Aufi yang meriwayatkan dari Ibnu Abbas dinilai mereka sangat lemah.⁶¹

Namun demikian, yang perlu dicatat dalam periode ini adalah penyebarluasan materi-materi Israiliyat dan Kristiani dalam penafsiran al-Qur’an menyusul masuknya banyak Yahudi dan Kristiani ke dalam Islam. Pemahaman al-Qur’an menurut latar belakang keagamaan mereka, terutama dalam hubungannya dengan soal-soal yang umum dalam ketiga agama ini.⁶²

Hingga periode ini (150 H), tidak ada komentar tertulis mengenai al-Qur’an. Semua penafsiran yang diberikan oleh para sahabat atau murid-murid mereka, beredar sebagai bagian dari atau sepaket dengan literatur hadits. Upaya

⁵⁹ Ada proses selektifitas para perawi, secara cermat dan akurat dibukukan dalam Rijalul Hadits (biografi para perawi hadits) dan buku-buku al-Jarh wa Ta’dil (perilaku dan kredibilitas mereka). Lihat: Muhammad Husain Adz-dzahabi, *penyimpangan-penyimpangan dalam penafsiran al-Qur’an* terj. Machasin (Jakarta: rajawali press, 1986) hal.13

⁶⁰ Amin Khuli dan Abu zayd, *metode..*, hal. 7 lihat juga *al-itqan...* Vol II h.224

⁶¹ Ibn al-Imad, Syadzarat adz-Dzahab, *Khulashah Tadzhib al-kamal fi Asma’ al-Rijal*, (al-khairiyyah, 1323 H) hal. 150

⁶² Untuk lebih jelas terkait sejarah dan pengertian lihat: Muhammad Galib M, *ahl al-Kitab: makna dan cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998)

pertama untuk memisahkan tafsir dari hadits dibuat pada abad kedua oleh Ibnu Juraij (w. 149 H), Muqatil bin Sulaiman, dan Sufyan al-Tsauri. Dari semua itu, hanya dua yang sampai pada kita dan keduanya menunjukkan sifat intuitif para sahabat (dalam memahami al-Qur'an). Pada masa awal ini, tafsir Muqatil mengandung banyak narasi Israiliyat dan Kristiani yang dihubungkan dengan ayat-ayat al-Qur'an. Pada akhir penafsirannya, Muqatil menggambarkan setan sebagai pasak yang terpancang ke dalam hati manusia. Dengan memohon pertolongan Allah, pasak ini akan terangkat. Ketika menjelaskan ayat ini: "Allah tidak pernah alpa", ia menyebutnya tujuh jembatan yang melewati neraka, dan pertanyaan mengenai iman, shalat, zakat, puasa, haji dan umrah, dan ketidakadilan akan ditanyakan di setiap jembatan. Orang yang berhasil melewati introgasi itu, akan mencapai surga yang berada di tepi lain dari jembatan itu.⁶³ Sepanjang masa ini, praktik-praktik tercela berupa pengatributan palsu pendapat-pendapat pribadi kepada Nabi atau pada sejumlah sahabatnya yang terkenal tersebar luas, sehingga menjadi halangan paling menyesakkan bagi pemahaman al-Qur'an oleh generasi selanjutnya.

Di antara generasi ketiga mufasir, berikut ini adalah yang terkemuka: Sufyan bin 'Uyainah, Waki' bin Al-Jarrah, Syu'bah bin Al-Hajjaj, Yazid bin Harun, dan 'Abd bin Hamid. Mereka ini adalah otoritas dari mana muncul karya-karya besar "Tafsir melalui Tradisi". *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* karya Ibn Jarir al-Thabari, bersumber pada mereka, yang juga penting adalah *Tafsir al-Qur'an al-adzim*-nya Imam al-Din bin Katsir (774/1372). Selain keduanya, yang juga penting adalah *ad-Durr al-Mantsur fi at-Tafsir bil-Ma't sur*-nya Jalaluddin al-Suyuthi (911/1505); *Bahr al-'Ulum*-nya Nasr bin Muhammad al-Samarqandi (375-985); *Ma'alim al-Tanzil*-nya Husain bin Mas'ud al-Baghwi (516-1122); dan *al-Muharrar al-Wajiz*-nya 'Abdul Haqq bin 'Athiyah (546/1151).⁶⁴

⁶³ Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar Al-Qur'an Masa Nabi, Klasik dan Modern* (Bandung: teraju, 2004) hal.

⁶⁴ Ismail R. Faruqi dan Louis Lamy Al-Faruqi, *The Cultural...*, hal. 276-277

2. Tafsir Era Afirmatif dengan Nalar Ideologis

Perkembangan tafsir berikutnya memasuki era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis. Ini terjadi pada Sekitar Abad ke-7 ketika tradisi penafsiran lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, madzhab atau ideologi keilmuan tertentu, sehingga al-Qur'an sering kali diperlakukan hanya sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut.⁶⁵ Sebelum menafsirkan al-Qur'an, seseorang sudah "diselimuti" jaket ideologi tertentu. Akibatnya, al-Qur'an cenderung "dipaksa" menjadi objek kepentingan sesaat untuk membela kepentingan subjek (penafsir dan penguasa).⁶⁶

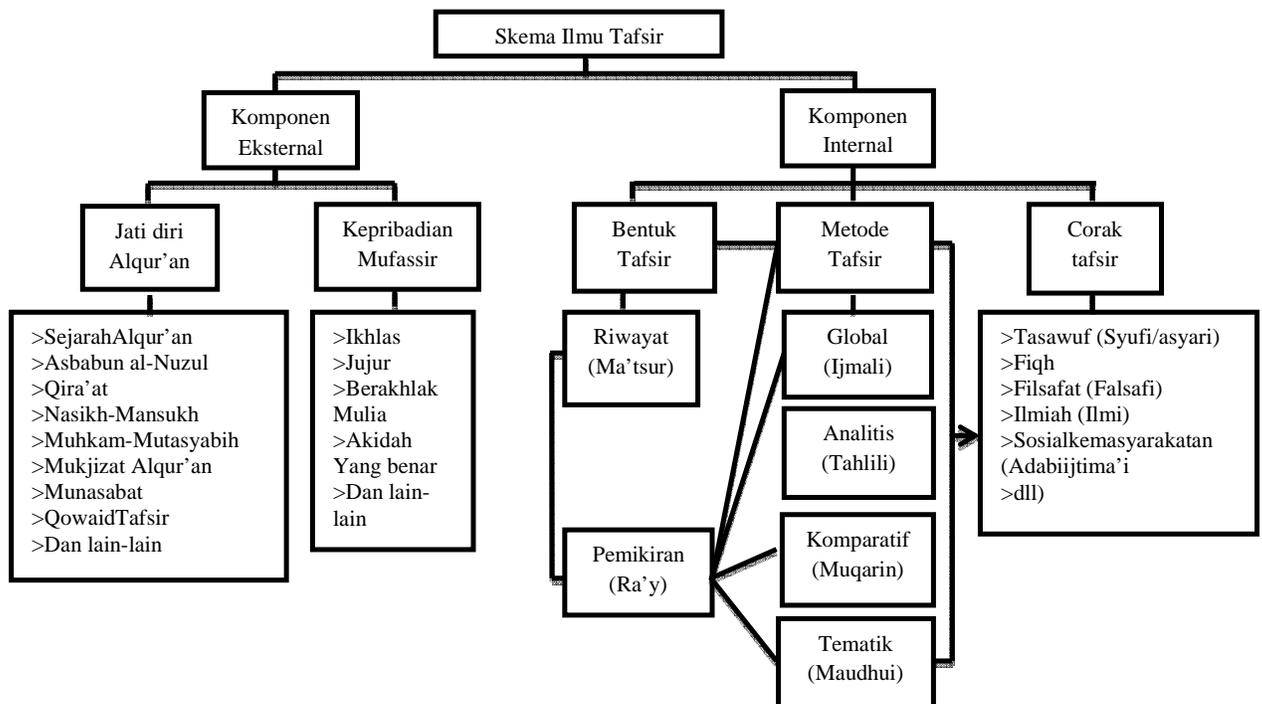
Dalam setiap rangkaian sejarah Islam masa lalu, belum pernah muncul kecenderungan untuk menyatukan (unifikasi) teks kecuali hanya letupan-letupan kecil. Sistem ikatan yang kompleks dan kohesif, serta tingginya semangat (*spirit*) kolektif untuk melakukan unifikasi dan penyamaan, tentu saja bukan termasuk dalam keistimewaan teks asli sebagai sebuah karakteristik yang tampak (pada teks itu sendiri). Kecenderungan tersebut tidak mencuat ke permukaan kecuali pada masa awal, atau minimal ia adalah hal yang tidak terpikirkan.

Tradisi penafsiran al-Qur'an terus berkembang, terbukti dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang sangat beragam, seiring dengan perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan. Bahkan mulai abad III H sampai sekitar abad IV H tafsir merupakan disiplin ilmu yang sangat mendapat perhatian khusus dari para sarjana muslim selama berabad-abad. Setiap generasi muslim dari masa ke masa telah melakukan interpretasi dan re-interpretasi terhadap al-Qur'an.

⁶⁵Dengan alasan kepentingan, madzhab tafsir yang lain berkembang, di samping madzhab tafsir yang bersandar pada tradisi—madzhab *al-ra'y* (nalar). Pendukung terdapatnya adalah mereka yang memperhatikan uraian hukum. Di samping mereka adalah guru-guru Islam yang dipercaya menjelaskan keyakinan Islam kepada non-muslim dan membela keyakinan ini terhadap serangan mereka. Tugas ini dipikul para sahabat dan keturunan mereka secara umum. Tetapi dengan keragaman dan perbedaan masalah, maka muncul spesialisasi. Tugas pertama menjadi wilayah faqih. Tugas kedua menjadi wilayah Mu'tazilah, dialektisian pertama dalam Islam. Kelahiran kedua wilayah ini mutlak diperlukan. Keberhasilan gemilang Islam pada awal sejarahnya, baik dalam membimbing perilaku dan memecahkan problem praktis atau dalam mengislamkan berjuta-juta orang di berbagai benua, adalah tonggak kukuh yang menunjukkan kehidupan dan akal sehat agama Islam, kelogisan dan kewarasan seruannya. Lihat: Ismail R. Al-Faruqi dan Lois Lamy Al-Faruqi..., hal. 276

⁶⁶ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi...*, hal. 59

Berbagai Corak Ideologi Penafsiran al-Qur'an⁶⁷ sendiri memang sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multi interpretable*), dan masing-masing mufasir ketika menafsirkan al-Qur'an biasanya juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal, bahkan situasi politik yang melingkupinya juga sangat berpengaruh baginya. Di samping itu, ada kecenderungan dalam diri seorang mufasir untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, sehingga meskipun objek kajiannya tunggal (yaitu teks al-Qur'an), namun hasil penafsiran al-Qur'an tidaklah tunggal, melainkan plural. Oleh karenanya, munculnya corak-corak penafsiran tidak dapat dihindari dalam sejarah pemikiran umat Islam.⁶⁸ Berikut bagan yang digambarkan Nasaruddin Baidan, dalam metodologi tafsirnya untuk mengetahui skema ilmu tafsir:



⁶⁷ Ada 7 corak tafsir yang termasyhur, yakni *tafsir bi al-Ma'tsur*, *bi al-Ra'y*, *falsafi*, *Isyari*, *ilmi*, *adab wa al-ijtima'i* dan *fiqh*.

⁶⁸ Abdul Mustaqim, *Epistimologi tafsir...*, hal 59-60

Corak dan keberagaman penafsiran al-Qur'an menunjukkan kekayaan khazanah pemikiran umat Islam yang digali dari al-Qur'an. Ini artinya al-Qur'an telah memberikan andil yang cukup besar dan "merestui" bagi tumbuh suburnya pluralitas dalam penafsiran itu sendiri. Bukankan pluralitas merupakan sunnatullah. Hampir dalam setiap lini kehidupan, termasuk dalam pemikiran Fiqih, Kalam, Tasawuf, Tafsir terdapat aliran-aliran atau madzhab-madzhab bervariasi.

Pada abad pertengahan berbagai corak ideologi penafsiran muncul, terutama pada masa akhir Dinasti Bani Umayyah dan awal Dinasti Bani Abbas.⁶⁹ Terlebih ketika penguasa pada masa khalifah kelima Dinasti Bani Abbas, yaitu Harun al-Rasyid (785-809 M) memberikan perhatian khusus terhadap perkembangan ilmu, yang kemudian dilanjutkan oleh al-Makmun (813-830 M). Dunia Islam ketika itu benar-benar memimpin peradaban dunia. Dalam sejarah peta pemikiran Islam, periode ini dikenal sebagai zaman keemasan (*the golden age* atau *al-'ashr adz-dzahabi*).⁷⁰

⁶⁹ Generasi ini membuat riwayat-riwayat yang disandarkan kepada Rasulullah, sahabat, tabi'in dan tabi'in tabi'in, dan terkadang disertai pen-*tarjih*-an terhadap pendapat-pendapat yang diriwayatkan dan penyimpulan (*istinbat*) sejumlah hukum serta penjelasan kedudukan kata (*I'rab*) jika diperlukan, sebagaimana dilakukan Ibn Jarir al-Thabari. Manna Khalil al-Qattan, *Mabahis fi Ulumul al-Qur'an..* hal. 341

⁷⁰ Kitab-kitab tafsir di era keemasan Islam bermunculan, antara lain seperti tafsir *Jami' al-Bayan an Ta'wil Ayat al-Qur'an* karya Ibn Jarir ath-Thabari (w. 923 M), *al-Kasysyaf 'an Haqa'iq al-Qur'an* karya Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhsyari (w. 1144 M) dengan corak ideologi Mu'tazilah, *Mafatih al-Ghayb* karya Fakhruddin al-Razi (w. 1209 M) dengan corak teologi Sunni, *Tafsir Jalalayn* karya Jalaluddin al-mahalli (w. 1459 M) dan Jalaluddin asy-Suyuthi (w. 1505 M) dengan corak filologi dan sebagainya. Bersamaan itu pula, muncul corak-corak tafsir Syi'I, seperti *Tafsir al-Qur'an* karya 'Ali Ibrahim al-Qummi (w. 939 M), *at-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* karya Muhammad ibn al-Hasan at-Thusi (w. 1067 M), *Majma' al-Bayan li 'Ulum al-Qur'an* karya Abu Ali Fadl ath-Thabarsi (w. 1153), *ash-Shafi fi Tafsir al-Qur'an* karya Muhammad Muradla al-Kasyi (w. 1505 M). (hal 61). Seiring dengan era penerjemahan karya-karya filsafat Yunani di dunia Islam, muncul pula tafsir-tafsir sufi-falsafi antara lain *Tafsir al-Qur'an* karya Sahal Ibn Abdillah at-Tustari (w. 283 H), lihat: Abdul Mustaqim, *Epistimologi tafsir..*, hal 61-62

Namun pada masa ini pulalah era kodifikasi (*'asr tadwin*) dilakukan. Namun awalnya upaya kodifikasi tafsir bukan praktik yang dipentingkan pada saat itu. Karena konsentrasi para sarjana pada saat itu membukukan hadits, sehingga tafsir al-Qur'an masih disusun berdasarkan ayat demi ayat dan surat demi surat. Para ulama yang mempunyai perhatian yang sangat besar terhadap periwayatan tafsir yang dinisbahkan kepada Nabi, sahabat dan tabi'in disamping perhatiannya terhadap pengumpulan hadis adalah Yazid Ibn Harun as-Sulami, Su'bah Ibn al-Hajjaj, Waqi' Ibn Jarrah, Sufyan Ibn Uyainah, Rauh Ibn Ubadah al-basri, Abdurrazaq Ibn Hammam, Adam Ibn Abu Iyas, dan Abd Ibn Humaid, yang kesemuanya merupakan pakar di

Perkembangan berikutnya, masih dalam nalar ideologi sufi-falsafi, muncul tafsir Ibnu Arabi, abad V H. Tafsir ini juga menuai banyak kritik dari para ulama, seperti Muhammad Abduh. Di dalamnya terdapat kerancauan antara pendapat-pendapat golongan batiniyah dan kaum sufi. Lalu hal itu dinisbatkan kepada Syaikh al-Akbar Muhyiddin Ibnu 'Arabi, padahal yang dinisbatkan sebenarnya adalah pendapat Imam al-Qasyani al-Bathini asy-Syahir.⁷¹

Bagaimanapun perkembangan keilmuan, termasuk tafsir, tidak dapat dipisahkan dengan *power relation* (relasi kuasa). Daulat Abbasiyah adalah contoh sejarah yang memiliki kepedulian serius terhadap perkembangan ilmu dan peradaban manusia, baik melalui perintah resmi penerjemahan buku-buku ilmiah atau pengiriman delegasi ilmiah ke pusat-pusat ilmu pengetahuan dunia yang terkenal. Sebagai contoh al-Makmun pernah mengirim utusan ke Roma untuk mendapatkan karya-karya Yunani Kuno dan mengadakan forum-forum dialog ilmiah secara terbuka yang dihadiri oleh seluruh wakil cabang keilmuan yang ada. Dalam forum khalifah sering terjadi dialog, bahkan perdebatan sengit antardisiplin ilmu. Contoh paling populer adalah perdebatan yang terjadi di hadapan Wazir al-Fadl ibn Ja'far ibn Furat tahun 326 H, antara ahli gramatikal Arab, Abu Said al-Shirafi dengan ahli logika Yunani, Abu Bisyr Matta' Yunus al-Manthiqi.⁷²

bidang ilmu hadis. Tafsir golongan ini sedikitpun tidak ada yang sampai pada kita, dan yang kita terima hanyalah nukilan-nukilan yang dinisbatkan kepada mereka sebagaimana terdapat di dalam kitab-kitab *tafsir bi al-ma'sur*.

Pada tahap kedua, muncul beberapa ulama mengkosentrasikan studi tafsir (memisahkan dari studi hadits). Al-Qur'an ditafsirkan secara sistematis. Upaya ini mulai dari akhir abad III Hijriyah dan berakhir pada awal abad V Hijriyah. Adapun tokoh-tokohnya adalah Ibnu Majah, Ibnu Jarir ath-Thabari, Abu Bakr bin al-Munzir an-Naisaburi, Ibn Abi Hatim, Abu Syaikh bin Hibban, al-Hakim, dan Abu Bakar bin Mardawaih, dan yang lain-lainnya. Dalam tafsirnya mereka masih menggunakan corak *tafsir bi al-ma'tsur*. Tahap ketiga, Muncul sejumlah mufassir yang dalam kiprahnya mulai meringkas sanad-sanad dan menghimpun berbagai pendapat tanpa menyandarkan secara jelas. Oleh karena itu, tumpang-tindih antara kebersambungan sanad atau tidak dalam tafsir tak terelakkan lagi. Tahap keempat, karena akselerasi zaman terus melaju dengan ilmu pengetahuan, maka kodifikasi tafsir sudah mulai mencapai titik kulminasi, yang ditandai dengan banyaknya cabang ilmu pengetahuan serta banyaknya madzhab yang bermunculan. Lihat: Manna Khalil al-Qattan, *Mabahis fi Ulumul al-Qur'an* lihat hal.340-341. Akibatnya perkembangan tafsir mulai mengarah kepada tafsir *bi al-ra'y*, yang dalam perkembangannya juga mempunyai tahapan masing-masing seperti yang dijelaskan di atas.

⁷¹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistimologi..*, hal. 63

⁷² *Ibid.*, hal. 64-65

Gejolak politik dan perkembangan pemikiran keagamaan juga telah mendorong munculnya mazhab-mazhab yang mencakup berbagai aspek keagamaan. Di awal perkembangan Islam, gejolak politik dan konflik keagamaan melahirkan tiga kekuatan utama, yaitu kekuatan Alawiyyin (pendukung Ali) *vis a vis* kekuatan Umayyah (pendukung Mu'awiyah), dan kelompok Murji'ah yang mengisolasi diri dari konflik. Peristiwa arbitrase dinilai sebagai titik tolak perpecahan kekuatan di belakang Ali, dan munculnya aliran Syi'ah dan Khawarij.

Kelanjutan konflik dan keberhasilan Muawiyah menjadi khalifah, suksesi kekhalfahan Bani Umayyah dan kesewenang-wenangan birokrasi pemerintahan khalifah dalam menjalankan roda pemerintahan telah mengantarkan umat Islam dan para pemikir, dengan paradigmanya, kepada perdebatan teologis yang pada gilirannya melahirkan mazhab-mazhab kalam. Perbedaan persepsi tentang orang yang melakukan dosa besar merupakan penyebab utama munculnya mazhab Mu'tazilah dan Asy'ariyyah.

Apalagi ketika pemerintah al-Makmun menjadikan madzhab teologi Mu'tazilah sebagai madzhab resmi Negara, perdebatan internal dalam satu bidang ilmu menambah semaraknya suasana "keberpihakan" atas ide-ide tertentu. Tidaklah berlebihan jika al-Jabiri menilai bahwa ilmu kalam dan filsafat yang muncul pada waktu itu sebenarnya bukan ilmu kalam atau filsafat murni, melainkan bentuk "politisasi agama" (*mumarah li as-siyasah fi ad-din*) yang pada akhirnya juga menjadi "politisasi filsafat" (*mumarah li as-siyasah fi al-falsafah*). Itulah kurang lebih gambaran situasi sosio-politik lahirnya tafsir-tafsir yang didominasi oleh sistem berfikir madzhab dan ideologi tertentu.⁷³

⁷³ Abdul Mustaqim, *pergeseran epistimologi...* hal. 67

Struktur Epistemologi Tafsir Era Afirmatif Dengan Nalar Ideologis

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
Akal (ijtihad) lebih dominan daripada al-Qur'an dan hadis. Teori-teori keilmuan (filsafat, tasawuf, kalam dan sebagainya) yang ditekuni mufasir.	<i>Bi ar-ra'yi</i> , dengan deduktif- <i>tahlili</i> , dengan analisis kebahasaan dan mencocok-cocokkan dengan teori-teori dari disiplin keilmuan atau madzhab masing-masing mufasir.	Kesesuaian (<i>coherency</i>) antara hasil penafsiran dengan kepentingan penguasa, madzhab (aliran) dan ilmu yang ditekuni oleh para mufasir.	Ideologis, sektarian, <i>atomistic</i> , <i>repetitive</i> , pemaksaan gagasan non-Qur'ani ada kecenderungan <i>truth claim</i> , dan subjektif. Tujuan penafsiran untuk kepentingan kelompok, mendukung kekuasaan, madzhab atau ilmu yang ditekuni mufasir. Posisi penafsir sebagai subjek dan teks sebagai objek.

3. Tafsir era reformatif dengan nalar kritis

Perkembangan berikutnya adalah era reformatif yang berbasis pada nalar kritis dan bertujuan transformatif. Era tersebut dimulai dengan munculnya era modern di mana tokoh-tokoh Islam seperti Sayyid Ahmad Khan dengan karyanya *Tafhim al-Qur'an*, Abduh dan Rasyid Ridla dengan *al-Manar*-nya—untuk menyebut beberapa tokoh saja—terpanggil melakukan kritik terhadap produk-produk penafsiran para ulama dulu yang dianggap tidak relevan lagi. Hal itu kemudian dilanjutkan oleh para penafsir kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi dan sebagainya. Produk penafsiran masa lalu yang selama ini dikonsumsi umat Islam mulai dikritisi dengan nalar kritis, yang mereka cenderung melepaskan diri dari model-model berpikir madzhabi. Bahkan sebagian mereka juga memanfaatkan perangkat keilmuan modern. Mereka kemudian membangun sebuah epistemologi tafsir yang dipandang mampu merespons perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan, untuk kepentingan transformasi umat. Di era reformatif yang berbasis pada nalar kritis, posisi al-Qur'an (*text*), realitas (*context*), dan penafsir (*reader*) berjalan

sirkular secara triadic dan dinamis. Pendekatan hermeneutik akhirnya menjadi tren tersendiri.⁷⁴

Berbagai kajian al-Qur'an juga dilakuakn di era modern maupun kontemporer ini, tidak saja oleh para tafsir sarjana muslim (insider), seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Nar Hamid Abu Zaid, Muhammad Syahrur, dan Riffat Hasan, tetapi juga oleh para sarjana non muslim, seperti John Wansbrough, Andrew Rippin, Stevan Wild, dan Alford T. Welch. Para sarjana barat banyak yang tertarik mengkaji al-Qur'an karena adanya apresiasi yang tinggi dari para yang menganggap Islam sebagai fenomena dunia dimana al-Qur'an menjadi sentral ajarannya.

Fenomena tersebut memberikan isyarat betapa al-Qur'an memiliki daya tarik tersendiri baik mereka yang mengkajinya sekadar untuk tuntutan akademis, maupun bagi mereka yang mengkajinya untuk mendapatkan petunjuk darinya. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika dikalangan umat Islam selalu muncul produk-produk tafsir yang syarat dengan berbagai metode dan pendekatan seiring dengan derap langkah perubabahan dan tantangan zaman. Hal ini tidak terlepas dari dictum yang dianut oleh umat Islam bahwa al-Qur'an selalu sesuai untuk segala kondidi dan tempat. Hanya saja, episteme yang dikembangkan di era kontemporer lebih cenderung pada nalar kritis, dimana ssetiap hasil penafsiran perlu dan layak untuk dilihat secara objektif dan kritis. Sebab, hasil penafsiran seseorang terhadap al-Qur'an tidaklah identik dengan al-Qur'an itu sendiri (*al-qur'an syaiun wa at-tafsir syaiun akhar*) karena antara al-Qur'an, tafsir, dan penafsirnya da jarak yang memisahkan. Pemahaman seperti ini tidak lepas dari dikembangkannya metode hermeneutik dalam penafsiran al-Qur'an.⁷⁵

⁷⁴ Abdul Mustaqim, *Epistimologi tafsir...*, hal. 72-73

⁷⁵ Abdul mustaqim, *Pergeseran Epistimologi...* hal 52-53

Struktur Epistemologi Tafsir Era Reformatif dengan Nalar Kritis

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
<p>Al-Qur'an, realitas, akal (<i>ra'yu</i>), yang berdialektika secara sirkular dan fungsional.</p> <p>Sumber hadis jarang digunakan.</p> <p>Posisi teks al-Qur'an dan penafsir sebagai objek dan subjek sekaligus.</p>	<p>Bersifat interdisipliner, mulai dari tematik, <i>hermeneutic</i>, linguistik dengan pendekatan sosiologis, antropologi, historis, sains, semantik dan disiplin keilmuan masing-masing mufasir.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Coherence</i> antara hasil penafsiran dengan proposisi-proposisi yang dibangun sebelumnya. 2. <i>Correspondent</i>, sesuai dengan fakta empiris 3. <i>Pragmatism</i>, solutif dan sesuai kepentingan transformasi umat. 	<p>Kritis, transformative, solutif, non-ideologis.</p> <p>Menangkap "ruh" al-Qur'an.</p> <p>Tujuan penafsiran untuk transformasi dan perubahan, tidak hanya mengungkap makna (<i>meaning</i>), tapi juga <i>maghza (significance)</i>.</p>