

## NALAR TAFSIR EMANSIPATORIS DALAM MEMAHAMI AL-QUR'AN

Endang Saeful Anwar  
UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Al-Qur'ān dengan segala keistimewaannya adalah kitab suci yang patut untuk dihormati. Dalam posisinya sebagai kitab suci inilah kemudian al-Qur'ān menjadikan dirinya sebagai sebuah pedoman hidup yang absolut. Konsekuensi teologisnya adalah bahwa Al-Qur'ān harus melebur dirinya untuk dipahami yang untuk kemudian diamalkan dan diyakini dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Dalam ungkapan singkatnya, William A. Graham, menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan, "*A canonical writing is something people ready and study, a scripture something people live by and for*"<sup>1</sup>. Quraish Shihab menyebutnya bahwa hal ini menunjukkan al-Qur'an menempati posisi sentral dalam studi Islam.<sup>2</sup>

Upaya interpretasi terhadap al-Qur'an mutlak harus dilakukan, karena perubahan dan perkembangan zaman yang begitu teramat cepat sehingga memunculkan berbagai problema dan permasalahan baru yang belum pernah ada sebelumnya yang tentunya tidak termuat secara eksplisit dalam al-Qur'an, membuat umat Islam harus melakukan upaya ekstra untuk menarik petunjuk al-Qur'an dalam menghadapi hal-hal tersebut. Apalagi mengingat seringnya bentuk-bentuk penafsiran al-

---

<sup>1</sup> William A. Graham, "Qur'an as Spoken Word" dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Berkeley: The University of Arizona Press, 1985), 28, lihat juga Montgomery Watt, *Bell's Introduction to The Quran* (Edinburgh: Edinburgh University, 1991), xi

<sup>2</sup> M. Quraish Shihab, "Posisi Sentral al-Qur'an dalam Studi Islam", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed.), *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 136.

Qur'an terjebak dalam pembacaan parsial, *ahistoris*, dan kehilangan konteks ekstensialnya. Pendekatan yang dilakukan selama ini dalam menafsirkan al-Qur'an oleh sebagian cendekiawan dianggap masih sangat memprihatinkan. Kritik yang sering muncul adalah terkait dengan tidak adanya metodologi interpretasi al-Qur'an yang mumpuni yang bisa menangkap pesan utuh dari al-Qur'an.

Dalam metode penafsiran al-Qur'an, banyak terdapat perbedaan sudut pandang para ahli tafsir dalam metode penafsirannya, sesuai dengan arah pemikiran mereka. Ada yang lebih condong terhadap akidah, maka pembahasan ayat-ayat yang berkenaan dengan masalah akidah dibahas secara luas dan mendalam. Kemudian ada istilah *tafsīr bil ma'thūr* dan *tafsir bil ra'yi*.<sup>3</sup> Kemudian *tafsir bil ra'yi* adalah tafsir yang penjelasan maknanya berpegang pada pemahaman mufassir dan penyimpulan (*istinbāt*) yang didasarkan pada ra'yu.<sup>4</sup>

Studi terhadap al-Qur'an dan metodologi interpretasi memang selalu mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari keinginan umat Islam untuk senantiasa mendialogkan al-Qur'an sebagai teks yang terbatas dengan problema sosial kemanusiaan yang dihadapi manusia sebagai konteks yang tak terbatas. Maka oleh karena itu, munculnya metodologi ta'wil kontemporer yang merupakan sebuah keniscayaan sejarah yang tak terelakkan, apalagi persoalan metodologi ini merupakan ilmu yang

---

<sup>3</sup> Keduanya memiliki perbedaan, *tafsīr bil ma'thūr* adalah tafsir yang berdasarkan pada kutipan-kutipan yang *sahih*, yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, dengan sunnah karena ia berfungsi menjelaskan Kitabullah dengan perkataan sahabat karena merekalah yang paling mengetahui Kitabullah, atau dengan apa yang dikatakan tokoh-tokoh besar tabi'in karena pada umumnya mereka menerimanya dari para sahabat Mannā Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Jakarta; Litera Antar Nusa, 2006), 482-483.

<sup>4</sup> Mannā Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 488

belum matang, sehingga selalu terbuka untuk selalu diperbaharui dan dikembangkan.<sup>5</sup>

Paradigma lain yang bisa digunakan untuk memahami dan memaknai kitab suci adalah emansipatoris atau transformatif, yaitu paradigma yang diawali dari realita, memusat kepada emansipasi (kebebasan manusia), tidak menjadikan teks segala-galanya, tetapi dipergunakan dan berperan sebagai alat untuk mempertajam nurani dalam melihat problem kemanusiaan.<sup>6</sup>

Perlu disadari, bahwa sebagai wahyu yang telah mengalami tekstualisasi, al-Qur'an telah menjadi teks tertutup. Muḥammad Arkoun menyebutnya sebagai *corpus resmi*. Artinya, jumlah ayat dan surahnya tidak lagi bisa bertambah, pun apalagi dikurangi. Namun, pembacaan terhadapnya, sebagai proses penggalan makna-makna konseptual yang bermanfaat bagi kehidupan umat manusia, tentu selainya tidaklah pernah tertutup dan atau hanya dimonopoli oleh suatu komunitas tertentu secara hegemonik. Sebab, sebagai teks, al-Qur'an secara *inhern* tidaklah akan pernah bisa 'berbicara' sendiri, ia mesti disuarakan dengan 'pembacaan-pembacaan' secara produktif. "*Al-Qur'ān bayna daftayī al-muḥaf lā yanṭiqu, wa innamā yatakallamu bihi al-rijāl,*" kata Imam Ali. Pembacaan yang produktif ini tentu mengandaikan adanya metodologi tafsir.<sup>7</sup>

Kitab suci al-Qur'an memang bersifat interpretatif. Tapi, kita sadar bahwa problem umat Islam sekarang bukan sekadar problem

<sup>5</sup> M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga", *Al-Jāmi'ah*; Journal of Islamic Studies IAIN Sunan Kalijaga, No 65/VI/2000, 93.

<sup>6</sup> Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 21., lihat juga Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an; Memburu Pesan Manusia dalam al-Qur'an", *Ulumuna*, Vol XV, 2011, 209

<sup>7</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfi al-'Arabī, 1998), 23

interpretasi, tetapi lebih riil, kita sekarang sedang menghadapi suatu realitas sosial yang menindas, timpang, dan tidak manusiawi. Terjadi ketidakadilan relasi antara laki-laki dan perempuan, kemiskinan, kebodohan, terpuruknya kaum petani, nelayan, dan buruh, serta masalah-masalah sosial yang lain.

Orientasi nalar tafsir tidak lagi bersifat teosentris atau pun ideologis, tetapi bersifat antroposentris. Tafsir yang memilih lokusnya pada problem kemanusiaan dan praktik pembebasan inilah yang oleh Masdar F. Mas'udi diistilahkan dengan nalar tafsir emansipatoris.<sup>8</sup> Pilihan istilah emansipatoris, menurutnya tidak lepas dari sejarah teori kritis. Dalam kritisisme ada dua elemen. *Pertama*, perhatian realitas material, yaitu sebuah pemikiran yang mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan riil dan material atau mempertanyakan hegemoni yang bertolak pada realitas empirik. *Kedua*, visi struktur (relasi-relasi), baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif (majikan-buruh), maupun relasi hegemonik, dalam hubungan pemberi dan penerima narasi (ulama-umat), maupun relasi politik (penguasa-rakyat).<sup>9</sup>

Tafsir emansipatoris muncul sebagai solusi alternatif atas problematika intelektual dan meruahnya tantangan sosial. Wacana dan isu yang menjadi bahan kajiannya anatara lain modernism, kebebasan, kemiskinan, kebodohan, ketimpangan jender, politik yang menindas

---

<sup>8</sup> Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" Kata Pengantar dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), h. xviii. Istilah tafsir emansipatoris ini memang dimunculkan oleh Masdar F. Mas'udi, walaupun sekali lagi secara substansi cara kerja atau mekanisme nalar emansipatoris sebelumnya sudah banyak digunakan oleh ulama-ulama tafsir terdahulu.

<sup>9</sup> Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris*, h. 94.

rakyat kecil, korupsi, diskriminasi, rasisme dan masalah-masalah sosial lainnya.

Karena mengacu dan bertitik tolak pada realitas problem kemanusiaan kontemporer, maka tafsir emansipatoris ini paradigmanya bukan lagi terpaku pada pembelaan terhadap Tuhan tetapi yang lebih utama adalah secara praksis membangun komitmen terhadap berbagai problem sosial kemanusiaan. Komitmen ini diwujudkan dalam bentuk aksi sosial dalam rangka membangun dan menegakkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Sehingga, gerakannya ke arah praksis pembebasan manusia bukan dari kungkungan dogmatisme maupun ideologi, tetapi dari struktur sosial politik yang menindas, yang dengan transparan telah memunculkan kemiskinan, kebodohan, marjinalisasi perempuan, dan problem-problem sosial lain. Tafsir emansipatoris dengan demikian, bertujuan menghidupkan *elan vital* gerakan sosial yang bergerak pada problem-problem sosial kemanusiaan. Secara integral, tafsir emansipatoris tidak berhenti pada pembongkaran teks, tetapi teks dijadikan sebagai sarana pembebasan. Sebab, realitas dominasi tidak hanya pada wilayah wacana, tetapi juga dominasi bersifat riil dan materiil.<sup>10</sup> Dan kita sepenuhnya sadar bahwa peran al-Qur'an adalah sinar bagi sistem kehidupan yang adil, beradab dan berperikemanusiaan.

Pada titik inilah agama melalui penafsiran emansipatoris setidaknya bisa membawa pesan-pesan transformatif yang akan mengukuhkan kedamaian, keadilan dan kemanusiaan. Setidaknya harus muncul empat visi utama dalam setiap agama. Pertama, humanis dengan mengedepankan sisi kemanusiaan dalam melihat setiap persoalan dan menempatkan manusia sebagai subyek (bukan obyek)

---

<sup>10</sup> Masdar F. Mas'udi, "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", Makalah, 2002.

dari setiap perubahan. Kedua, kritis dalam arti dapat menumbuhkan kesadaran kritis terhadap segala bentuk penyimpangan, penyelewengan dan penindasan. Ketiga, transformatif dengan meniscayakan langkah-langkah transformatif yang mendorong pada perubahan sosial, dan keempat, praksis dengan menjadikan agama sebagai kemanunggalan karsa, kasta dan karya yang merupakan kesatuan berpikir, berbicara dan berbuat.<sup>11</sup>

Maka tafsir emansipatoris, secara konseptual menempatkan al-Qur'an dalam ruang sosial di mana penafsir berada, dengan segala problematika kehidupannya, sehingga sifatnya tidak lagi terkait dengan sosio-kultural kearaban dan abstrak—yang sebagiannya secara tradisional terekam di dalam *asbāb al-nuzūl*—tetapi bersifat spesifik dan praksis yang dikaitkan langsung dengan problem-problem sosial kemanusiaan yang dihadapi masyarakat, pada saat di mana proses tafsir tersebut dilakukan.<sup>12</sup>

Dalam kerangka ini, yang harus dilakukan adalah mampu mengubah pandangan “normatif” atas teks kitab suci al-Qur'an menjadi rumusan “teoretis” (teori ilmu).<sup>13</sup> Misalnya, dalam memahami ayat-ayat tentang orang fakir miskin, secara tekstual seringkali kita hanya melihatnya sebagai kelompok yang harus dikasihani dan berhak menerima zakat-sedekah (QS. Al-Tawbah [9]: 60) dan sebagai peminta-minta yang tidak boleh dihardik (Qs. Al-Duha [93]: 10). Dengan pendekatan teoretis sebagaimana dicontohkan di atas, kita akan

---

<sup>11</sup> Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris, dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris; Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), h. xxix-xxx

<sup>12</sup> Louis Brenner (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, 1993, h. 5-6.

<sup>13</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Mizan, 1991), h. 284.

mengetahui kalangan fakir miskin secara lebih real, lebih faktual, sesuai dengan kondisi sosial, ekonomi dan kultural.

Prinsip-prinsip dasar dalam mengembangkan tafsir emansipatoris adalah sebagai berikut:

Pertama, keterbukaan al-Qur'an. Konsekuensi manakala al-Qur'an diposisikan sebagai kitab yang tertutup, yaitu pendidikan hanya akan mengajarkan sikap agama legalistik, yaitu hanya berputar-putar pada hukum ancaman atau sanksi yang cenderung mencari orang bersalah dan bahkan orang yang layak dihilangkan. Tafsir kurang merespon problem-problem sosial tentang tingginya angka putus sekolah, kurang gizi kasus lingkungan, praktik korupsi anggaran, termasuk isu gender. Keterbukaan ini dimaksudkan dalam proses penafsiran yang berintegrasi dengan problem sosial.

Kedua, keadilan. Kehadiran Nabi-Nabi merupakan aksi sistematis untuk membebaskan kaumnya dari penindasan, yang berarti untuk menegakkan pondasi keadilan. Di sini, tafsir emansipatoris mempunyai makna sebagai proses perubahan struktural untuk menghapus eksploitasi manusia dengan mengembangkan semangat kesederajatan dan keadilan sosial sebagai titik esensial.

Ketiga, pembebasan. Agama yang diturunkan oleh Allah pada dasarnya mementingkan transformasi sosial dalam bentuk membebaskan akal, fisik, martabat kemanusiaan agar dapat menyejahterakan manusia. Untuk itu agama harus difahami secara produktif dan *up to date* untuk melepaskan ketergantungan manusia dari hegemoni tertentu.

Keempat, kemanusiaan. Prinsip ini ingin menghadirkan dimensi yang mengangkat harkat manusia tanpa melihat perbedaan apapun. Sejarah penyebaran Islam pada awal kelahirannya, mempunyai misi untuk membela dan menegakkan keadilan tanpa memandang latar

sosial. Sayangnya, sejarah Islam sebagai kekuatan pembebas kemanusiaan lintas batas itu mengalami kemandegan analisis, yaitu berhenti pada agama untuk Tuhan. Sebagai imbasnya, tafsir jarang membahas tema-tema sosial sehingga kehilangan jarak dengan manusia dalam realitas.

Kelima, pluralism. Islam adalah agama damai, hal ini jelas dalam misi kenabian berupa kesejahteraan bagi semesta. Dalam praksisnya, ini didukung adagium menghindarkan kerusakan lebih diutamakan dari upaya menghadirkan kebaikan (*dar'u al-mafasid muqaddam 'ala jalbi al-mashalih*). Untuk itulah Islam lebih mengedepankan toleransi daripada konfrontasi, kendati sebagai pihak yang kuat.

Keenam, sensitifitas gender. Dalam berbagai tradisi dan budaya, sejarah perempuan meninggalkan tragedi yang mengerikan. Hal ini bisa dilihat dari peradaban Yunani dan Romawi yang menjadikan perempuan sebagai budak. Di jazirah Arab, perempuan juga direspon kebencian sehingga kelahirannya harus disambut penguburan hidup-hidup. Dan, mitos kultural rendahnya perempuan juga berkembang di Indonesia yang melekatkan perempuan dengan wilayah domestik. Hal ini berakibat dalam pendidikan publik yang cenderung patriarkis (*male dominated*).

Ketujuh, non-diskriminatif. Aspek ini adalah hambatan utama dalam bermasyarakat yang melahirkan penindasan dan ketidakadilan. Penyebab inti yang sering mengakibatkan proses diskriminasi adalah adanya ekspresi kesombongan, baik intelektual, sosial, emosional, sampai pada kesombongan keagamaan. Sehingga penghayatan eksistensi nama-nama Allah yang ada, hanya satu yang perlu di *break down* dalam kehidupan sehari-hari, yaitu nama *mutakabbir* (Zat maha sombong).

Sejauh ini dalam studi keilmuan Islam klasik, sebagai suatu metode dalam memahami kitab suci Al-Qur'an, ilmu tafsir termasuk dalam lingkup ilmu keislaman yang bersifat *single tradition*; tidak dihubungkan secara langsung dengan ilmu-ilmu sosial. Kitab-kitab *Ulûm al-Qur'ân* yang selama ini menjadi standar dalam ilmu tafsir, secara umum bicara dalam konteks problem teks. Belum memasuki ranah problem konteks sosial di mana penafsir berada.<sup>14</sup> Lalu, pada era sekarang muncul pemikir-pemikir baru yang merumuskan metodologi baru dalam pembacaan teks kitab suci. Sekadar menyebut contoh, Riffat Hassan membangun hermeneutik Al-Qur'an feminis dengan menyusun tiga prinsip interpretasi: (1) *linguistic accuracy*, yaitu melihat terma dengan merujuk pada semua leksikon klasik untuk memperoleh apa yang dimaksud dengan kata itu dalam kebudayaan di mana ia dipergunakan, (2) *criterion of philosophical consistency*, yaitu melihat penggunaan kata-kata dalam Al-Qur'an itu secara filosofis konsisten dan tidak saling bertentangan, dan (3) *ethical criterion*, yakni bahwa praktik etis sesungguhnya harus terefleksikan dalam Al-Qur'an.<sup>15</sup>

Amin al-Khuli (w. 1966 M.) ketika berhadapan dengan teks Al-Qur'an, membangun wilayah hermeneutik teks dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Ia memperlakukan teks Al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*Kitâb al-Arabiyyah al-akbar*), sehingga analisis linguistik-filologis teks merupakan upaya niscaya untuk menangkap pesan moral Al-Qur'an. Dalam usahanya ini, al-Khuli sama sekali tidak

---

<sup>14</sup> Ini bisa dilihat dari berbagai kitab *Ulûm al-Qur'ân* yang selama ini menjadi standar, misalnya Mannâ' al-Khalîl al-Qaththân, *Mabâhith fî Ulûm al-Qur'ân* (t.tp.: Mansyûrât al-Âshr al-Ĥadîts, 1973); Muḥammad, Ali al-Shâbûnî, *al-Tibyân fî Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Âlam al-Kutub, t.th.).

<sup>15</sup> Riffat Hassan, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijssen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society* (The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994), h. 116.

bermaksud menyejajarkan status Al-Qur'an dengan teks sastra kemanusiaan, tetapi ia bermaksud menemukan angan-angan sosial kebudayaan Al-Qur'an dan hidayah yang terkandung dalam komposisinya sebagaimana telah ditangkap oleh Nabi Muhammad SAW.<sup>16</sup> Pandangan al-Khuli ini yang kemudian dikembangkan oleh Nashr Hamid Abu Zayd. Dia berpandangan bahwa studi Al-Qur'an haruslah dikaitkan dengan studi sastra dan studi kritis. Studi tentang Al-Qur'an sebagai sebuah teks linguistik meniscayakan penggunaan studi linguistik dan sastra. Untuk melakukan proyek ini dia mengadopsi teori-teori mutakhir dalam bidang linguistik, semiotik dan hermeneutika dalam kajiannya tentang Al-Qur'an.<sup>17</sup>

Hassan Hanafî (lahir 1935 M.) mengintrodusir sebuah hermeneutik Al-Qur'an yang spesifik, temporal, dan realistik. Menurutny, hermeneutik Al-Qur'an haruslah dibangun atas pengalaman hidup di mana penafsir hidup dan dimulai dengan kajian atas problem manusia. Interpretasi haruslah dimulai dari realitas dan problem-problem manusia, lalu kembali kepada Al-Qur'an untuk mendapatkan sebuah jawaban teoretis. Dan jawaban teoretis ini haruslah diaplikasikan dalam praksis. Teori Hanafî ini didasarkan pada konsep *asbâb al-nuzûl* yang memberikan makna bahwa realitas selalu mendahului wahyu.<sup>18</sup> Dalam hermeneutik Al-Qur'an semacam ini, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan serta unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks) menjadi demikian signifikan. Suatu proses penafsiran

---

<sup>16</sup> Selengkapnya lihat, J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J.Brill, 1974). Edisi Indonesia, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

<sup>17</sup> Tentang Abu Zayd dalam konteks studi Al-Qur'an baca kajian Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 45.

<sup>18</sup> Hassan Hanafî, *Dirasât Islâmiyyah* (Kairo: Maktabat al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981), hlm. 69.

tidak lagi hanya berpusat pada teks, tetapi juga penafsir di satu sisi dan audiens di sisi lain.

Dalam konteks problem sosial kemanusiaan, model pembacaan kitab suci yang ditawarkan oleh Hassan Hanafi di atas sungguh menarik. Sebab sejauh ini, pembacaan kitab suci dalam sejarahnya yang amat panjang, tampak masih terasing dari realitas dan problem-problem sosial kemanusiaan. Pada sisi lain, teks kitab suci menjadi pusat dan sekaligus pemegang otoritas. Yang berkuasa di dalam menentukan suatu paradigma adalah teks, ukuran untuk menyelesaikan problem-problem kehidupan masyarakat adalah teks. Problem sosial, politik, ekonomi dan kemanusiaan, selalu dikembalikan (sebagai bentuk penyelesaian) kepada teks kitab suci. Kerangka berpikirnya tentu bersifat deduktif yang berpangkal pada teks dan realitas harus sesuai dan tunduk kepada teks. Maka, tafsir sebagai metode pembacaan kitab suci dengan demikian masuk di dalam lingkaran “peradaban teks”. Ia sangat lekat, meminjam pemetaan Mohamed Abied Al-Jabiri, dengan *al-aql al-bayânî* atau yang oleh Mohamed Arkoun dimasukkan ke dalam *al-aql al-lâhûtî*—sama halnya dengan Kalam, Fikih, Falsafah dan tasawuf, dalam *mainstream* tradisi keilmuan Islam tradisional.<sup>19</sup>

Dalam lingkaran peradaban teks tersebut, sejarah perkembangan tafsir dalam konteks nalar formatifnya, secara umum setidaknya berkisar pada dua pendulum besar.<sup>20</sup> *Pertama*, nalar

---

<sup>19</sup> Mohamed Arkoun, *al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlah al-Ta'shîl* (Beirut: Dar al-Saqi, 2002), h. 308.

<sup>20</sup> Masdar F. Mas'udi, “Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia”, *Makalah* yang dipresentasikan pada acara Semiloka FKMTHI di gedung PUSDIKLAT Muslimat NU, Pondok Cabe, Jakarta Selatan, 2003, h. 4. Pemetaan tipologi nalar ini berbeda dengan yang selama ini terjadi dalam aliran-aliran tafsir yang dirumuskan berdasarkan ruang lingkup keilmuan. Misalnya, ada tafsir fiqhi, tafsir sufi, tafsir falsafi, tafsir lughawi, tafsir al-aqdi, tafsir al-bathini, tafsir bi al-matsur, dan tafsir bi al-ra'yi. Lihat, Muḥammad Ali al-Shâbûnî, *al-Tibyân fî Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Âlam al-Kutub,

teosentris. Yaitu penafsiran kitab suci yang dominan memusatkan diri pada tema-tema ketuhanan. Tuhan harus disucikan, diagungkan dan tentu dibela. Maka, ketika bicara mengenai masalah keadilan, maka keadilan yang dimaksud adalah keadilan Tuhan. Ketika bicara soal kasih sayang, maka konteksnya selalu ditarik dalam pengertian kasih sayang Tuhan. Ketika bicara soal kekuasaan dan kebebasan, maka yang muncul adalah kekuasaan dan kebebasan Tuhan. Begitulah seterusnya. Dalam konteks nalar tafsir yang demikian, Tuhan telah diletakkan sebagai subyek yang tampak dirundung banyak masalah, sehingga harus dibela dan diperjuangkan dalam kehidupan umat manusia. Para mufasir dengan segala kemampuannya tampil untuk membela-Nya. Itulah akhirnya, tafsir menjadi bersifat sangat teosentris.

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

Tafsir era klasik sangat didominasi dengan model tafsir teosentris ini. Polemik di kalangan para teolog Muslim—seputar masalah sifat dan perbuatan Tuhan: apakah manusia bisa melihat-Nya secara langsung kelak di surga, apakah Tuhan mempunyai tangan

---

t.th.); Ali al-Ausi, *al-Thabâthabâ'i wa Manhajuhu fî Tafsîrih* (Teheran: Mu'awanah al-Riâsah li'lAlâqah al-Daulah fî Mundzimah al-Âlam al-Islâmî, 1985).

seperti manusia, Kalam Allah makhluk atau tidak, dan seterusnya—telah mewarnai dengan kental wacana tafsir pada masa itu. Para teolog memperdepatkan masalah-masalah di seputar eksistensi Tuhan. Muktaẓilah yang sering dianggap sebagai aliran rasionalisme di dalam Islam, pada kenyataannya rasionalisme mereka itu hanya untuk membela keagungan dan kesucian Tuhan, bukan membela problem-problem sosial kemanusiaan yang dihadapi umat Islam pada saat itu. Secara praksis, tafsir saat itu telah mengabaikan persoalan-persoalan sosial kemanusiaan serta menjadi kehilangan spirit pembebasan dalam mengurai problem sosial kemanusiaan tersebut.

Yang *kedua*, nalar tafsir ideologis. Yakni pembacaan atas kitab suci yang telah berorientasi pada problem-problem manusia, tetapi masih bersifat abstrak dan intelektualis, tidak substansial dan tidak mengacu secara langsung pada problem kemanusiaan yang dihadapi umat. Tafsir ideologis ini berkuat pada pengukuhan atas paham, aliran dan madzhab tertentu, baik itu dalam konteks fikih, teologi maupun tasawuf. Tafsir ideologis ini tidak hanya bersifat teosentris, tetapi yang tampak dominan adalah membela aliran dan madzhab tertentu yang berkembang di dalam sejarah umat Islam. Nalar tafsir ini secara tendensius membela aliran dan keyakinan tertentu yang hidup di dalam masyarakat Islam. Maka, muncullah aliran tafsir Sunni, tafsir Syjah, tafsir Muktaẓilah, begitu juga dalam konteks hukum, muncul tafsir yang membela madzhab-madzhab fikih.<sup>21</sup>

Nalar tafsir ideologis maupun teosentris telah terjadi sangat lama dalam sejarah umat Islam, dan melapuk di dalam sistem kesadaran

---

<sup>21</sup> lihat, Fahd ibn Abdurrahmân ibn Sulaimân al-Rûm, *Ittijâhât al-Tafsîr fî Qarn al-Râbi Asyr* (Riyad: Maktabah Rusyd, 2002), jilid I. Buku ini mengkaji tafsir-tafsir yang lahir pada abad 14 hijriah. Dari studi ini terlihat bahwa nalar tafsir-tafsir tersebut masih terkungkung di dalam konteks aliran fikih dan teologi. Perdebatan yang kuat masih memperjuangkan kesucian, keadilan dan keagungan Tuhan.

mereka. Dalam rentang waktu yang lama tersebut, tafsir ideologis telah memunculkan pertarungan ideologi dan pertarungan madzhab, baik di dalam bidang teologi, fikih, filsafat maupun tasawuf. Mereka saling rebut ayat kitab suci lalu ditafsirkannya secara ideologis, untuk mengukuhkan paham-paham mereka. Akhirnya, yang muncul adalah apa yang disebut Nashr Hâmid Abû Zayd sebagai *qirâ'ah al-mughridhah* atau tafsir ideologis (*talwîn*).<sup>22</sup> Orang membaca Al-Qur'an secara tendensius, diletakkan dalam kerangka ideologi yang telah dibangunnya terlebih dahulu, tanpa mempunyai pijakan epistemologis yang kuat terhadap gagasan pokok kitab suci. Sehingga, yang tampak seakan-akan ada ayat-ayat Al-Qur'an yang pro aliran Qadariah dan pada sisi lain ada ayat-ayat yang pro aliran Jabariah.<sup>23</sup> Fakta ini di dalam sejarah bukan hanya akan menampilkan Al-Qur'an dalam kerangka yang ambigu, tetapi bahkan yang lebih telak, menjadikan Al-Qur'an kehilangan *elan vital*-nya di dalam mengurai dan mencari penyelesaian atas problem-problem kehidupan dan sosial umat manusia. Meski kedua nalar tafsir tersebut telah berlangsung lama dalam sejarah umat Islam, tetapi tidak memberikan sumbangan penting terhadap proses humanisasi di tengah problem riil masyarakat Muslim, karena keduanya tidak mempunyai konsern dan tidak terkait langsung dengan proses formasi sosial. Peran yang diambilnya, bila kita merujuk pada tradisi fikih yang selama ini telah terbentuk, sebatas pada masalah kontrak sosial antarindividu,

---

<sup>22</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994), h. 926.

<sup>23</sup>Kajian tentang teologi di dalam Islam, terutama teologi di era klasik, teologi Muktazilah, Asy'ariah, Qadariah dan Jabariah, sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari kajian tentang problem penafsiran atas kitab suci yang mereka lakukan. Hal ini penting disadari karena pertentangan antaraliran di dalam sejarah Islam selalu mengaitkan diri pada dasar pijak yang sama, yaitu teks Al-Qur'an. Ini berarti ada nalar penafsiran dan pilihan ayat yang berbeda sehingga melahirkan paham-paham yang beragam.

belum masuk ke ranah bangunan sistem sosial, politik dan kekuasaan yang membentuk formasi sosial.

Corak dan metodologi penafsiran emansipatoris dalam sejarah pemahaman kandungan al-Qur'an muncul sebagai solusi alternatif atas problematika intelektual dan meruahnya tantangan sosial. Wacana dan isu yang menjadi bahan kajiannya anatara lain modernism, kebebasan, kemiskinan, kebodohan, ketimpangan jender, politik yang menindas rakyat kecil, korupsi, diskriminasi, rasisme dan masalah-masalah sosial lainnya. Maka tafsir emansipatoris ini paradigmanya bukan lagi terpaku pada pembelaan terhadap Tuhan dan teks tetapi yang lebih utama adalah secara praksis membangun komitmen terhadap berbagai problem sosial kemanusiaan. Komitmen ini diwujudkan dalam bentuk aksi sosial dalam rangka membangun dan menegakkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Sehingga, gerakannya ke arah praksis pembebasan manusia bukan dari kungkungan dogmatisme maupun ideologi, tetapi dari struktur sosial politik yang menindas, yang dengan transparan telah memunculkan kemiskinan, kebodohan, marjinalisasi perempuan, dan problem-problem sosial lain. Tafsir emansipatoris dengan demikian, bertujuan menghidupkan *elan vital* gerakan sosial yang bergerak pada problem-problem sosial kemanusiaan

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1994
- \_\_\_\_\_, *al-Imām al-Shāfi'iy wa Ta'sīs al-Aydulūjiyyah al-Wasa'iyyah*, Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1992
- \_\_\_\_\_, *Mathūm al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfi al-'Arabī, 1998.
- al-Dhahabi, Muḥammad Ḥusayn, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1986
- al-'Akk, Khālīd Abdurrahmān, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, Beirut: Dār al-Nāfis, 1986
- al-Farmāwī, 'Abd al-Ḥayy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajīyah Mawḍū'iyah*, Kairo: Maṭba'at al-Ḥaḍārāh al-'Arabiyyah, 1977
- al-Farrā, Abū Zakariyā Yahyā bin Zayyād, *Ma'ānī al-Qurān*, ed. Aḥmad Yūsuf al Najjāti (et.al), Kairo: al-Kutub al-Miṣriyyah
- al-Jābiri, Muḥammad 'Ābid, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, Beirut: Markaz Dirāsah al Waḥdah al 'Arabiyyah, 1989
- \_\_\_\_\_, *Bunyah al-'Aql al-'Arābī*, Beirut: Markaz Dirāsah al Waḥdah al 'Arabiyyah, 1989
- al-Khāfijī, Muḥammad bin Sulaymān, *al-Taysīr fī Qawā'id 'Ilm Tafsīr*, Beirut: Dār al-Qalam, 1990
- al-Khūlī, Amīn, *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, Beirut: Dār Ma'rifah, 1961
- al-Munawar, Said Agil Husin, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2004
- al-Muthannā, Abū 'Ubaydah Ma'mar, *Majāz al-Qur'ān*, ed. M. Fuad Sizkin, Kairo: Maktabah al-Khanājī, 1954
- al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qurān*, Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973
- al-Suyūṭī, Jalāluddīn, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān*, Kairo: Maktabah Dār at-Turāth, 1983
- al-Zarkashī, Badruddīn Muḥammad bin Abdillāh, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān*, Beirut: al-Maktabat al-'Aṣriyyah, 1972