

Islam Liberal: Menimbang Konteks, Merumuskan Penafsiran

Moh Shofan¹

Abstract: *The methodologies of liberal or progressive Islam rest on the interpretation and re-interpretation of traditional Islamic scripture (the Quran) and other texts (such as the Hadith), a process called ijihad. This can vary from the slight to the most liberal, where only the meaning of the Quran is considered to be a revelation, with its expression in words seen as the work of the prophet Muhammad in his particular time and context. As a consequence, liberal/progressive Muslims may then interpret verses from the Quran allegorically or even set them aside.*

Kata Kunci: *Islam Liberal, toleransi, agama*

Pendahuluan

Akhir-akhir ini, muncul pelbagai pemikiran tentang bagaimana kita, kaum muslimin, menyikapi warisan budaya, filsafat, politik, dan agama Islam. Pergulatan pemikiran Islam dengan realitas empirik tersebut tidak lain adalah bagaimana Islam harus membangun citra dirinya (self image of Islam) di tengah realitas dunia yang senantiasa berubah dan berkembang. Pemikiran Islam modern dan kontemporer tidak lepas dari mainstream agenda besarnya bagaimana Islam harus berkiprah di tengah gempuran modernitas. Hal ini kemudian menjadi pekerjaan besar para pemikir Islam untuk merumuskan dan memberikan solusi intelektual terhadap permasalahan tersebut. Realitas solusi kemudian membawa pada pelbagai aliran pemikiran Islam, seperti modernitas (asraniyyun, hadasiyyun) tradisional (salafiyyun), dan eklektis (taufiqiyyun) sebagaimana dikatakan Al-Jabiri.² Bahkan munculnya jamaah Islam Liberal (selanjutnya disebut Islib) di Indonesia yang dimotori para aktivis muda lintas agama, yang sebagian besar justru santri-santri muda berwajah baru yang sudah lelah dan pengap dengan indoktrinasi, konservatisme dan dogmatisme dalam studi Islam, dengan mencoba menjadikan Islib sebagai alat bantu analisis untuk menghadirkan Islam yang ramah, toleran, inklusif, liberal, membe- baskan dan karenanya menjadikan agama ini sebagai ya'luu wa laa yu'la alaihi.

Islib adalah alat bantu analisis jamaah Islib dalam mengkaji Islam agar ajaran agama yang mulia ini bisa hidup dan berdialog dengan konteks dan realitas secara produktif dan progresif. Nah, Islam, dalam jamaah Islib, kira- kira ingin ditafsirkan dan dihadirkan secara liberal-progresif dengan metode hermeneutik, yakni metode penafsiran dan interpretasi terhadap teks, konteks dan realitas. Sebenarnya pilihan terhadap metode hermeneutik ini merupakan pilihan sadar yang secara instrinsik built-in di kalangan jamaah Islib sebagai metode untuk membantu usaha penafsiran dan interpretasi. Ini karena, seperti ditegaskan Charles Kurzman dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, Islam Liberal adalah sekadar alat bantu analisis, bukan katagori yang mutlak.

Jamaah Islib dalam menafsirkan Islam (baca: al-Qur'an) kira-kira persis yang menjadi catatan Ahmad Wahib³ dalam mencari Islam: "Aku belum tahu apakah Islam itu sebenarnya.

¹ Moh Shofan adalah mahasiswa PhD di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, alumnus pasca sarjana Universitas Muhammadiyah Malang, dan Peneliti pada Yayasan Para- madina

² Lihat M. Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, LKiS, Yogyakarta, 2000, hal. 186

³ Untuk lebih lengkapnya Lihat Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam Catatan Harian Ahmad Wahib*, LP3ES, Jakarta, 1983

Aku baru tahu Islam itu menurut Hamka; Islam menurut Natsir; Islam menurut Abduh; Islam menurut yang lain- lain. Terus terang, aku tidak puas. Yang kucari belum ketemu, belum terdapat, yakni Islam menurut Allah, Pembuatnya. Bagaimana? Langsung dari studi al-Qur'an dan al-Sunnah? Akan kucoba. Tapi orang-orang lain pun beranggapan bahwa yang kudapat itu adalah Islam menurut aku sendiri. Tapi biar, yang penting adalah keyakinan dalam akal sehatku bahwa yang kupahami itu adalah Islam menurut Allah. Aku harus yakin itu!" begitulah Wahib dalam catatan hariannya yang dibukukan oleh kawan dekatnya Djohan Effendi dalam 'Pergolakan Pemikiran Islam'.

Apa yang dimaksud judul buku itu sebenarnya lebih merupakan pergolakan batinnya sendiri yang selalu gelisah; gelisah sebagai seorang muda yang nasibnya tak kunjung cerah, dan terutama gelisah sebagai seorang manusia yang rindu akan Kebenaran, ketimbang pergolakan pemikiran Islam secara umum. Meskipun sangat mempercayai kekuatan akal, Wahib tidak setuju kalau akal dijadikan sebagai sumber Islam. Sumber Islam itu dua, Alquran dan Sunnah. Akal adalah alat untuk menggali kedua sumber itu. Tidak proporsional kalau akal dijadikan sumber. Logikanya, akal itu macam- macam, tiap orang berbeda-beda, maka sumber pun macam-macam pula.⁴ Catatan harian Ahmad Wahib di atas, setidaknya sangat jelas menyadarkan kita betapa Islam selalu ditafsirkan oleh manusia dengan beragam tafsiran. Islib dapat kita letakkan sebagai model Islam yang ditafsirkan menurut dan dari sudut pandang Muslim Liberal dengan tentunya berbekal hermeneutika (al-Qur'an). Islib merupakan baju baru dari neo-modernisme Islam. Jika neo-modernisme Islam di Indonesia dulu dipelopori – meminjam tesis Greg Barton – oleh Nurcholish Madjid; Abdurrahman Wahid; Djohan Effendy dan Ahmad Wahib, dengan lebih bertumpuh pada kekuatan pembaharuan secara personal individual, maka gerakan pembaharuan Islam yang dimotori Islib ini lebih bersifat jamaah (kolektif). Proyek pembaharuan keagamaan Islib ini, saya yakin, masih bertumpu pada al-muhaafadzatu 'ala al-qadiim al-shalih wa al-akhdzu 'ala al-jadid al-ashlah.

'Discourse Problem' Pemikiran Islam

Salah satu masalah yang selalu menghantui umat Islam sepanjang sejarahnya – menurut Ulil Abshar Abdalla, Kordinator Jaringan Islam Liberal (JIL) – adalah: bagaimana kita bisa hidup sesuai dengan tuntutan teks agama di satu pihak, tetapi dipihak lain kita juga bisa menempatkan diri secara kongruen dengan perkembangan-perkembangan kemanusiaan. Bagaimana, di satu pihak kita bisa terus menyesuaikan diri dengan perubahan, tetapi di pihak lain, tetap menjadi Muslim yang baik? Atau dengan kalimat lain yang agak sedikit 'keren', bagaimana menjadi otentik, sekaligus menjadi modern? Bagaimana berubah, tetapi tetap berpegang pada asas-asas pokok yang ditetapkan oleh agama? Bagaimana menjaga keseimbangan antara 'aslaha' dan 'hadatsah', dalam kalimat yang populer di kalangan Arab mutakhir?

Menurut saya, apa yang menjadi kegelisahan Ulil di atas, bukannya tidak beralasan. Bagaimana tidak? Model pembacaan harfiyah – sebagaimana yang dilakukan oleh kaum fundamentalis dan konservatif – yaitu orang- orang yang berpegang teguh pada tekstualitas teks, menjauhi tafsir dan takwil. Para tekstualis – saya biasa menyebutnya demikian – berpendapat bahwa di dalam teks hanya ada sisi lahir, dan bahwa lafadz hanya mengandung satu makna. Makna, menurut pendapat ini, tampak dengan sendirinya, menjelaskan dengan ungkapan yang dibaca atau ditulisnya sendiri, dan tidak membutuhkan komentar ataupun penjelasan. Pendek kata, menurut pandangan ini, teks menjelaskan kehendak, maknanya jelas, ucapannya pasti, dan

⁴ Ibid, hal. 23

maksudnya terang.

Dalam kurun waktu yang cukup lama, umat Islam disediakan dengan menu-menu keilmuan Islam yang sudah mapan, mu'tabar, kuat dan sesuai dengan konsensus (mujma' alayh). Di antaranya, pembicaraan tentang al-Quran selalu dianggap final, termasuk tatkala hendak membahas masalah-masalah yang berkaitan dengan ilmu-ilmu al-Quran. Imam al-Zarkasyi dalam al-Burhan fi 'Ulum al-Quran—salah satu buku yang representatif dalam studi Ilmu-Ilmu al-Quran—menganggap bahwa Ilmu al-Quran sudah disusun secara sempurna, matang dan bahkan gosong (nadhajat wahtaraqat). Imam Sayuthi dalam al-Itqan fi 'Ulum al-Quran, ilmu-ilmu keislaman, termasuk di dalamnya ilmu al-Quran ibarat lautan yang kedalamannya tak mungkin diselami atau ibarat pilar yang tertancap kokoh yang tak mungkin dipanjat oleh siapapun. Seolah-olah, bila al-Quran diyakini sesuatu yang sakral, maka seluruh yang berkaitan dengan ilmu-ilmu al-Quran juga dianggap sakral!⁵

Akan tetapi, pembacaan tekstual menimbulkan problem, yakni bahwa para tekstualis mengemukakan pendapat mereka dan berijtihad menyelidiki makna secara mendalam, di mana mereka menganggap bahwa maknanya telah dijelaskan (manshush 'alaih) dan tidak perlu deduksi atau proses pemahaman. Para tekstualis enggan untuk mengungkapkan makna yang dikehendaki, yakni makna yang telah jelas, dengan ungkapan-ungkapan mereka sendiri. Mereka mengklaim bahwa makna tidak memerlukan formulasi (bentuk) selain bentuk yang mengungkapkannya. Mengungkapkan makna yang dikehendaki (al-ma'na al-murad) dengan suatu ungkapan, selain ungkapan pertamanya, sesungguhnya melampaui kedudukan kata-kata, dan mengubah perkataan dari kedudukannya, apapun kedekatan kedua ungkapan tersebut, dan apa pun sasaran dan tujuannya, karena kata-kata, seperti yang telah ditetapkan para tekstualis sendiri, sesungguhnya disusun dan diurutkan untuk menunjukkan makna-makna khusus tanpa lainnya. Jika kata-kata tersebut telah berganti atau berubah susunannya, maka hal itu tentu mengakibatkan perubahan dalam makna. Yang pokok (ashl) di dalam bahasa adalah tidak adanya kesamaan, (sinonim, at-taraduf). Setiap sinonim, yakni penempatan suatu kata atau ungkapan pada tempat yang lain, sesungguhnya merupakan penggunaan kalimat yang bukan semestinya pada pokoknya. Itulah majaz (metafora / alegori). Ia adalah mengeluarkan signifikansi dan mengubah kalimat pada makna yang dikandungnya. Jadi, ia adalah perubahan signifikansi dan perbedaan makna. Dengan demikian, ketika para tekstualis sengaja, bahkan memaksa memformulasikan ulang makna yang dikehendaki, maka mereka mengeluarkan aspek lahir dari teks untuk kemudian menakwilkan makna tersebut sekaligus menafikannya. Inilah kebutuhan pembacaan tekstual. Ia kadang menyusun ulang kata-kata dan memproduksi makna, dan kadang berujung pada diam, atau cukup dengan mendengarkan teks dan memperhatikan bacaannya.

Jika pembacaan tekstual menafikan apa yang dilihatnya, maka dengan penafiannya itu, yaitu dengan menegaskan pada makna tekstual itu sendiri dan penjelasannya, sesungguhnya pembacaan ini menutupi kebenaran bahwa dirinya mengemukakan pandangannya. Oleh karena itu, ia tidak mengemukakan pandangannya. Pendapat bahwa di dalam teks hanya ada makna lahir merupakan pendapat yang muncul dari pandangan tertentu mengenai teks. Dasarnya adalah bahwa teks memiliki satu dimensi, wacana tersusun pada satu tataran, dan makna hanya memiliki

⁵ Pembacaan model Imam al-Zarkasyi (794 H) dan Imam al-Sayuthi (910) adalah pembacaan yang mempunyai konteksnya tersendiri. Husnu dzan-nya adalah, bahwa buku tersebut hadir dalam situasi imprealisme barat, sehingga mau tidak mau berimbas pada kodifikasi buku-buku keislaman yang dikondisikan untuk menjadi tunggal sekaligus sebagai kekuatan untuk menggempur kekuatan lawan. Konteks yang konflikatif setidaknya telah memproduksi pemikiran keagamaan yang seragam dan searah. Lihat, Zuhairi Misrawi, Hermeneutika dan Kritik Kebenaran Agama Beberapa Pikiran Nashr Hamid Abu Zayd, www.jaringanislamkontemporer.

satu sisi, tak lebih. Dengan demikian, tidak ada kemungkinan dan tarjih, tak ada kesamaran dan penyamaran, tak ada kebersamaan dan metafora, tak ada kesamaan dan takwil. Menurut pandangan ini, makna diberikan secara langsung, dan signifikansi merupakan fenomena yang jelas, tujuannya jelas tak ada kesamaran di dalamnya, asal usul adalah murni tanpa campuran dan bias. Di sini, pembaca berada pada puncak kepasifan. Dia hanya menggambarkan makna yang menyamai kata atau merefleksikannya. Tetapi yang utama dia memperhatikan dan menahan diri untuk berbicara, yakni untuk tidak membaca. Inilah konsekuensi yang ditimbulkan oleh pembacaan harfiah: nonpembacaan (al-la qira'ah). Pembacaan yang demikian, menurut Khaled M. Abou El Fadl, telah mengubah teks dari 'otoritatif' menjadi 'otoriter'. Dalam *And God Knows The Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, dia menulis:

“Anggaplah seseorang, sebut saja dengan X, membacakan ayat al-Qur'an untuk menunjukkan makna Y. kemudian anggap saja si X tidak mau melihat interpretasi alternatif mana pun dan tidak tertarik untuk mempertimbangkan pandangan-pandangan apapun yang menyatakan bahwa maksud al-Qur'an itu adalah Z, dan bukan Y. lalu anggaplah X berkata bahwa al-Qur'an menunjuk arti Y dengan satu alasan yang sepenuhnya ganjil. Misalnya dengan menyatakan bahwa al-Qur'an menyatakan Y karena Ibu saya bilang bahwa saya selalu benar dalam menangkap asosiasi simbolis yang melintas di pikiran saya. Semakin ganjil dan tidak dapat diuji pendapat si X, semakin pendapat itu tidak dapat dimengerti oleh orang lain. Demikian pula, semakin kuat si X menolak mempertimbangkan pendapat lain, semakin ganjil sikap-sikap si X. Dengan bersikeras bahwa teks itu menunjuk pada arti Y, dan hanya Y, berarti si X telah membuat teks itu menjadi tidak berarti. Karena ulah X, teks berkata Y, dan hanya Y. penetapan makna ini (yaitu Y) telah mengerdilkan teks, yang menurut X, tidak ada makna lain kecuali Y. Maka satu-satunya peran teks adalah mendukung ketetapan Y. Sekarang bayangkanlah bila orang lain menganggap bahwa si X itu otoritatif, dalam arti mau menghormati ketetapan-ketetapan yang dibuat X. Tentu saja, X telah membajak dan meniadakan teks dengan memperkosa independensi dan integritas teks, serta dengan membuat teks itu sepenuhnya bergantung pada ketetapan-ketetapannya. Masalah yang dibawa oleh X dan Y adalah, teks tidak lagi membuahkan sesuatu yang berbeda. Si X telah memanfaatkan otoritas teks untuk memperluas dirinya sendiri. Segera setelah ini benar-benar kuat, si X menutup proses itu dan menjadikan teks sebagai tawannya atau tawanan dari ketetapan-ketetapannya (yaitu Y). Teks dan Y melebur menjadi satu. Inilah tindakan memindahkan otoritas teks kepada sesosok diri, dan kemudian memaksa teks itu menjadi sesuatu yang kurang penting, yang dalam konteks ini, saya menyebutnya dengan yang otoriter.”⁶

Pembacaan yang ideologis dan tendensius ini pada akhirnya melahirkan apa yang disebut Khaled Abou al-Fadl sebagai “hermeneutika otoriter” (authoritarian hermeneutic), karenanya patut ditolak. Dan Abu Zayd⁷ adalah salah satu pemikir yang paling lantang meneriakan

⁶ Khaled Aboe El-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang Dalam Wacana Islam*, Serambi, Jakarta, 2004, hal. 56-57

⁷ Bagi Abu Zayd, teks (Nash, al-Qur'an) merupakan “produk budaya” (muntaj tsaqafiy). Maksudnya, teks terbentuk dalam realitas dan budaya, dengan proses panjang di mana al-Qur'an terbentuk selama 20 tahun lamanya. Selama proses panjang itu terjadi, pasti dialektika sosial dan budaya dalam masyarakat sebagai realitas yang menentukan bagaimana teks itu kemudian berbicara. Al-Qur'an menyifati dirinya sebagai risalah, yang merepresentasikan hubungan antara pengirim dan penerima melalui medium atau sistem bahasa. Maka, pengantar ilmiah bagi kajian teks al-Qur'an adalah realitas dan budaya. Abu Zaid menjelaskan dengan asumsi bahwa realitas yang mengatur gerak manusia yang menjadi sasaran teks dan penerima teks pertama (Rasul), dan budaya adalah yang menjelma dalam wujud bahasa. Jadi, kajian teks berangkat dari kondisi realitas empirik.

penolakannya. Oleh karena itu, tak heran bila pemikir liberal asal Kuwait, Al-Baghdadi mengejek mereka sebagai ‘ubbad al-nushush, penyembah teks itu sendiri atau – dengan bahasa agak halus dan romantis ala Yudi Latief – mendambakan – “pelukan teks”.

Dengan demikian bisa dipastikan perilaku keberagamaan umat beragama tak bisa lepas dari pengaruh teks agama berikut penafsirannya. Wajar kalau kemudian fenomena radikalisme, fanatisme, fundamentalisme, bahkan ekstremisme umat beragama banyak dituduhkan bermula dari penafsiran teks yang serba formalistik simbolik sehingga terkesan kaku, rigid dan tidak fleksibel. Pemahaman yang muncul sering kali bersifat literal-verbal, tekstual, bukan kontekstual. Akibatnya teks agama hanya dipahami pada tataran permukaan. Sedang hal yang bersifat mendasar terabaikan.

Dalam situasi demikian, tentulah sangat urgen menafsir kembali teks agama secara kritis. Sebagaimana yang dikumandangkan para intelektual muslim dari berbagai penjuru dunia, Mohammed Arkoun (Al-Jazair, dan lama tinggal di Prancis yang dikenal dengan proyek Kritik Nalar Islami), Mohammed Abid Al-Jabiri (Maroko, dikenal dengan proyek Kritik Nalar Arab), Nasr Hamid Abu Zayd (Mesir, dikenal dengan proyek Kritik Tekstualitas Qur’an atau konsepsi teks), Hassan Hanafi (Mesir, dikenal dengan proyek Kiri Islam atau Revolusi Turats), Farid Esack (Afrika, dikenal dengan proyek Hermeneutika Pembebasannya), dan Ali Harb (Libanon, dikenal dengan proyek Kritik Nalar Islamnya) dst.

Pembacaan ulang yang dimaksud di sini adalah bagaimana al-Qur’an, sebagaimana persoalan hermeneutik didekati dengan lintas disiplin ilmu. Konteks epistemologinya adalah membongkar tafsir atas makna-makna al-Qur’an yang telah usang dan ketinggalan zaman yang tidak menyentuh problem-problem realitas sosial umat Islam yang sedang membelenggunya.

Beberapa pertanyaan krusial yang hendak diajukan penulis adalah mampukah pesan-pesan al-Qur’an menjawab dan memaknahi sejarah zaman. Sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh Abdullah Ahmad An-Naim, bahwa seluruh teks al-Qur’an diyakini umat Islam secara literal dan final. Teks Al-Qur’an dianggap sangat akurat tidak perlu diperdebatkan lagi oleh seluruh umat Islam. Karena itu, al-Qur’an diyakini lebih tinggi dari semua wahyu yang pernah ada. Akan tetapi bagaimana jika ternyata problem-problem yang menimpah umat Islam tak tersentuh oleh teks al-Qur’an itu sendiri.⁸

Perdebatan tentang mampukah al-Qur’an menjawab tantangan zaman, terus menguat dalam studi Islam. Perdebatan ini sesungguhnya telah menghiasi gerakan Islam sejak lama. Bagaimana aliran Mu’tazilah, Asy’ariyah, dengan Maturidiyah telah lama memperdebatkan otentisitas al-Qur’an. Dalam teologi Mu’tazilah peran akal sangat besar, bahkan tanpa wahyu akal bisa memperoleh pengetahuan tentang Tuhan dan kewajiban menyembah-Nya. Sebaliknya teologi Asy’ariyah meletakkan akal dan kedaulatan manusia di bawah teks dan kehendak Tuhan. Karena itulah seruan kembali kepada al-Qur’an harus memiliki daya dobrak teologis yang bermuara pada keberagamaan yang progresif dan humanis. Bukan sebaliknya, mengambil tafsiran dan praktek generasi Shalaf al-Shalih (sahabat, tabi’in dan tabi’it- tabi’in), yang dianggap sebagai keberagamaan yang paling sesuai dengan al-Qur’an. Keberagamaan model inilah yang kemudian dikenal sebagai gerakan Islam puritan. Mereka menganggap budaya lokal dan modernitas sebagai bid’ah yang sesat dan harus dienyahkan dari kehidupan umat Islam.

Formatisasi Teks dan Problematika Konteks

Dalam hal ini, tentu saja, al-Quran menjadi wahyu yang harus disentuh dengan pelbagai

⁸ Pradana Boy ZTF, (ed.) *Kembali Ke Al-Qur’an Menafsir Makna Zaman*, UMM Press, Malang, 2004

pembacaan. Salah satunya yaitu memahami al-Quran sebagai teks yang disampaikan dalam bentuk bahasa. Bila al-Quran sebagai bahasa, maka di dalamnya mesti terdapat dimensi budaya, sehingga memungkinkan dialektika antara teks dan budaya. Al-Quran yang diturunkan dalam bahasa Arab, sudah barang tentu merupakan salah satu bentuk dialektika antara dimensi kewahyuan dan kesejarahan. Bagaimanapun, bahasa Arab yang digunakan al-Quran adalah bahasa yang lumrah digunakan oleh masyarakat Arab. Bahasa Arab bukanlah bahasa langit, tapi bahasa masyarakat Arab pada umumnya. Ini menunjukkan, bahwa kesakralan al-Quran berkait kelindan dengan hakikat al-Quran sebagai teks bahasa yang sudah pasti terikat dengan waktu dan tempat.

Dalam menafsir Al-Qur'an, analisis konteks cukup berperan penting dalam memahami peristiwa pewahyuan, sebab konsep 'wahyu' itu tidak akan dapat dimengerti kecuali dengan melihat konteks sebelumnya. Hal ini menandakan terdapat hubungan antara realitas (sebagai konteks) dengan teks. Seseorang tidak mungkin mengerti dan dapat memahami dengan mengambil teks di luar realitas. Oleh karena itu, asbab al-nuzul (peristiwa yang terjadi dan menyertai turunnya suatu ayat al-Qur'an) menjadi sangat diperlukan untuk memahami suatu kondisi. Tetapi konteks di sini lebih luas dari asbab al-nuzul, karena asbab al-nuzul menjadi diperlukan hanya untuk melihat kejadian-kejadian khusus. Asumsi ini cukup kental dalam pemikiran Nasr Abu Zaid, khususnya saat dia mengembangkan teorinya tentang tingkatan-tingkatan konteks, yaitu "teori konteks kultural" dalam memaknai dan menginterpretasikan teks al-Qur'an. Sebuah majalah yang terbit di Mesir, mencatat pandangan Nasr Abu Zayd di atas sebagai berikut:

"Tidak ada teks yang terbebas dari konteks historis. Sebagai teks, al-Qur'an pun tidak terkecuali, karena itu, ia senantiasa menjadi subyek interpretasi. Sehingga sepanjang sejarahnya, al-Qur'an menjadi subyek dari pelbagai mazhab interpretasi; menyatakan bahwa teks al-Qur'an itu historis tidaklah berarti bahwa ia berasal dari manusia. Hanya saja, untuk menyatakan bahwa kata-kata Tuhan yang abadi itu telah diwahyukan kepada Nabi Muhammad pada abad tujuh di wilayah Arabia pada ruang dan waktu tertentu, inilah yang menjadikan teks historis. Bagaimana pun kata-kata Tuhan yang abadi itu berada di luar pengetahuan manusia, teks historis dapat menjadi subyek bagi interpretasi dan pemahaman historis pula".¹⁰

Pembahasan tentang teks al-Qur'an, tidak bisa dilepaskan dari konsep wahyu dalam budaya Arab pra-Islam dan ketika Islam muncul, karena, sebagaimana diyakini oleh umat Islam, Qur'an merupakan teks yang diwahyukan oleh Allah kepada Muhammad melalui malaikat jibril, dengan menggunakan bahasa Arab. Abu Zayd menganggap fenomena wahyu keagamaan sebagai bagian dari budaya di tempat ia muncul. Dengan demikian, benarlah kata Nasr,¹¹ bahwa peradaban Arab tak lain adalah peradaban teks.

Nasr Abu Zayd dalam studi al-Qur'an yang dilakukannya mengangkat beberapa persoalan di seputar makna teks al-Qur'an di samping makna teks keagamaan lainnya yang kemudian ditelurkan dalam sebuah karya mengenai "Kritik wacana keagamaan". Karena tidak dapat disangkal bahwa peranan teks-teks keagamaan, baik al-Qur'an, Hadis, dan pemikiran keagamaan yang merupakan hasil ijtihad dan interpretasi¹² para ulama, untuk menjamin suksesnya proses interaksi. Lebih dari itu, antara keduanya mesti ada semacam kerangka berpikir yang menggambarkan bahwa masing-masing dapat saling memahami dan saling berhubungan. Rujukan epistemology yang dimaksud di sini adalah kebudayaan dengan segala aspeknya termasuk kebiasaan dan tradisi-tradisinya, yang itu terlihat dalam bahasa dan

aturan-aturannya.

Berbeda dengan Nasr, Arkoun telah melakukan apa yang disebutnya “kritik nalar islami”, yaitu nalar islami sebagaimana berkembang dan berfungsi pada periode tertentu. Nalar islami, objek kritik Arkoun, justru dapat dikritiknya karena nalar islami itu, menurut anggapan Arkoun, bukan satu- satunya cara berfikir dan memahami yang mungkin terjadi dalam Islam.

Arkoun menggunakan metode kritik sejarah (*manhajyyatan an-naqd at- tarikhyy*) untuk melakukan kritik nalar islami tersebut. Arkoun melihat perlunya metode kritik buat membaca sejarah – sejarah pemikiran Arab Islam. Arkoun berangkat dari masalah bacaan sejarah atau problem historisme dan masalah interpretasi (*hermeneutis*). Dengan historisme, Arkoun bermaksud hendak melihat seluruh fenomena sosial budaya lewat perspektif historis, bahwa masa lalu harus dilihat menurut strata historikalnya.¹³

Hermeneutika sebagai metode penafsiran selalu hadir dalam memahami teks sejarah dan teks kitab suci. Karena sejarah sebagai sebuah peristiwa tidak mungkin terulang lagi, dan teks sejarah adalah dokumentasi yang berisi penafsiran dan rekonstruksi atas sebuah peristiwa yang di tulis oleh pengarangnya, maka antara masa lalu dan masa kini mesti terdapat tabir. Yang menghubungkan sejarah dan kehidupan kita sekarang adalah makna yang dikandungnya. Sejarah, tulis Gadamer, memiliki makna hanya ketika dipertemukan dengan keprihatinan masa kini untuk membangun harapan di masa depan. Statemen ini sejalan dengan metode yang diperkenalkan Al- Qur’an bahwa kebenaran (*truth*) diraih dari masa lalu berdasarkan tradisi kenabian, lalu diinterpretasikan dan diaktualisasikan sekarang dan di sini (*dunia*), untuk kepentingan masa depan (*teologis*). Masa depan, menurut Al- Qur’an, bahkan menjangkau kehidupan setelah mati. Dalam perspektif Al- Quran, yang perlu dipertegas nantinya ialah apakah yang akan menjadi landasan akhir dari sebuah nilai kebenaran. Penafsiran atas sebuah kebenaran sejarah yang dialokasikan hanya pada masa lalu adalah sebuah kebenaran yang steril, yang mengkhianati spirit sejarah itu sendiri. Jika ditempatkan dalam perspektif Al-Qur’an, yang paling penting dari sejarah merupakan sebuah proses pemahaman dengan mengubah seluruh teks menjadi realitas yang dimilikinya. Membaca berarti membawa teks kepada pusat hidup, dari masa lampau hingga masa kini, dari dunia yang eksternal dan obyektif menuju dunia internal yang subyektif. Lihat Hasan Hanafi, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik, Prismsophie*, Jogjakarta, 2003, hal. 108 adalah nilai iktibarnya, bukan narasi kronologi peristiwanya. Dengan kata lain, yang mempertemukan masa lalu dan masa kini adalah nilai kebenaran yang kita pahami dan kita miliki bersama, bukan pada repetisi peristiwanya.¹⁴

Menurut cara pandang Arkoun, data kehidupan generasi awal Islam yang disajikan dalam buku-buku klasik akan memunculkan informasi dan makna baru ketika didekati dengan cara pandang baru, terutama dengan menggunakan metode hermeneutika histories. Karena setiap pengarang, teks, dan pembaca tidak bisa lepas dari konteks sosial, politik, psikologis, teologis dan konteks lainnya dalam ruang dan waktu tertentu, maka dalam memahami sejarah yang diperlukan bukan hanya transfer makna, melainkan juga transformasi makna. Pemahaman tradisi Islam selalu bersifat terbuka dan tidak pernah selesai, karena pemaknaan dan pemahamannya selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman. Dengan begitu, tidak semua doktrin dan pemahaman agama berlaku sepanjang zaman dan tempat, mengingat, antara lain, gagasan universal Islam tidak semuanya tertampung oleh bahasa Arab yang bersifat lokal-kultural, serta terungkap melalui tradisi kenabian. Itulah sebabnya dari zaman ke zaman selalu muncul ulama-ulama tafsir yang berusaha mengaktualkan pesan al-Qur’an

dan tataran tradisi keislaman yang tidak mengenal batas akhir. Jika logika ini diteruskan lagi, maka akan muncul pertanyaan yang menggelisahkan. Misalnya, bisakah manusia memahami dan menggali gagasan-gagasan Tuhan yang universal, namun terwadahi dalam bahasa lokal, yaitu bahasa arab, yang itu pun terumuskan dalam konteks ruang dan waktu tertentu? Sampai pada batas tertentu mestinya bisa dengan petunjuk gramatika dan logika bahasa serta tradisi yang dimiliki orang Arab ketika Al-Qur'an diturunkan pada mereka. Hanya saja, dalam psikologi linguistik¹⁵ dikatakan, sebuah ungkapan dalam bentuk omongan atau tulisan kadang kala kebenaran serta maksudnya berada jauh di depan, bukannya berhenti pada sekadar apa yang diucapkan waktu itu. Artinya, kebenaran itu bersifat intensional dan teleologis. Dengan cara pandang ini, setidaknya muncul tiga kesimpulan ketika kita mendekati al-Qur'an dan tradisi keislaman. Pertama, sebagai kebenaran pernyataan al-Qur'an baru akan kelihatan di masa depan. Kedua, kebenaran yang ada dalam al-Qur'an berlapis-lapis atau berdimensi majemuk, sehingga pluralitas pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an adalah hal yang lumrah atau bahkan dikehendaki oleh al-Qur'an sendiri. Ketiga, terdapat doktrin dan tradisi keislaman yang bersifat historis aksidental, sehingga tidak ada salahnya untuk dipahami ulang dan diciptakan tradisi baru. ¹⁶

Kalau pendekatan di atas dikembangkan, maka implikasinya cukup signifikan, sebab akan terjadi dekonstruksi¹⁷ (pembongkaran) penafsiran terhadap teks al-Qur'an yang sebagian kesimpulannya sudah dianggap baku dan final. Ketegangan dan konflik yang muncul dalam sejarah pemikiran Islam selalu berkisar antara kecenderungan untuk mensakralkan teks dan tradisi di satu sisi dan melakukan pembongkaran serta rasionalisasi pada sisi yang lain. Konteks selalu menyertai lahirnya sebuah teks, sedangkan pada urutannya teks kadang kala menjadi otonom dan fungsinya berbalik menjelaskan serta memaksakan kategori-kategori normatif atas realitas sosial. Dalam Islam hubungan antara teks dan konteks, antara wahyu dan tradisi demikian dekatnya, sehingga secara historis dan teologis terdapat mekanisme kontrol tetapi sekaligus juga dorongan untuk selalu berinovasi. Semangat inovatif cenderung melakukan pembongkaran atas penafsiran dan tradisi, sedangkan pemahaman spiritualis cenderung memelihara wibawa teks, khususnya al-Qur'an dan hadis mutawatir, yang berfungsi sebagai alat kontrol atau kendali semua usaha dekonstruksi dan rekonstruksi penafsiran atas doktrin agama.

Arkoun menjelaskan bahwa pembongkaran itu dimungkinkan karena pemikiran manusia, walaupun terikat pada bahasa, tidak tertangkap oleh bahasa. Pemikiran tetap merupakan suatu kegiatan bebas. Karena itu, pemikiran kritis dapat menciptakan jalan keluar dari "kungkungan logosentris"¹⁸ tertentu. Sementara Derrida sudah menekankan bahwa "dekonstruksi" tidak sama dengan "destruksi" (pemusnahan) karena tidak memusnahkan atau menghapuskan suatu wacana, melainkan hanya menampakkan segala aspek dan unsurnya, Arkoun lebih jelas lagi menegaskan bahwa "dekonstruksi" mesti disertai "konstruksi" (pembangunan) suatu wacana atau kesadaran yang meninggalkan keterbatasan, pembekuan dan penyelewengan wacana sebelumnya. Dengan kata lain, melalui upaya dekonstruksi-konstruktif pemistikan, pemitologisan, dan (peng)ideologi(an) dihapus sedangkan pengidean dipulihkan.

Kesimpulan

Karakteristik teks yang layak dibaca: ia tidak mengandung signifikansi yang telah tersedia dan final, tetapi ia adalah ruang semantis, dan kemungkinan tafsir. Oleh karena itu, ia tidak terpisah dari pembacanya dan tidak juga terwujud tanpa keikutsertaan pembaca. Setiap

pembacaan mewujudkan kemungkinan semantis yang belum terwujud sebelumnya. Setiap pembacaan adalah pengungkapan baru, karena setiap pembacaan mengungkap salah satu dimensi teks yang belum diketahui, atau menguak selubung salah satu level semantisnya. Dengan demikian, pembacaan ikut andil dalam memperbarui teks, dan berfungsi mengubahnya. Teks tidak terbaru dan tidak berubah, selain karena ia dengan sendirinya memiliki kemungkinan memperbarui dan mengubah. Jadi, ada komunikasi dan dialog antara teks dan pembacanya. Hubungan antara keduanya adalah hubungan struktural ('alaqah buyawiyah), dimana keduanya saling bergantung satu sama lain. Pembaca menjamin teks, dan pada gilirannya, teks menjamin pembacaan dari masing-masing pembaca. Dari sinilah keterbukaan teks terhadap perbedaan dan pluralitas. Pandangan inklusif terhadap teks ini mendapatkan legitimasinya dari perbedaan pembacaan- pembacaan terhadap suatu teks. Jika teks tidak demikian, yakni tidak terbuka kemungkinan bagi banyak pembacaan, tentu pembacaannya tidak berubah dan signifikansinya pun tidak beranekaragam pada setiap pembacaan. Bahkan setiap pembacaan suatu teks adalah pembacaan di dalamnya, yakni pembacaan yang aktif produktif, membentuk kembali teks, dan memproduksi makna. Atau dalam istilah saya, 'pembacaan narasi tak terbaca'. Oleh karena itu, pembacaan harfiah adalah suatu penipuan, kecuali jika itu berarti pengulangan-pengulangan kosong atau diam, non pembacaan (al-la qira'ah). Wallahu alam bi al-Shawab

Bibliografi

- M. Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, LKiS, Yogyakarta, 2000
- Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam Catatan Harian Ahmad Wahib*, LP3ES, Jakarta, 1983
- Khaled Aboe El-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan Yang Berwenang dan Yang Sewenang- wenang Dalam Wacana Islam*, Serambi, Jakarta, 2004
- Pradana Boy ZTF, (ed.) *Kembali Ke Al-Qur'an Menafsir Makna Zaman*, UMM Press, Malang, 2004
- Hilman Latif, *Kritik Wacana Keagamaan Nasr Hamid Abu Zayd*, Teraju, Yogyakarta, 2003
- Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama, Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun*, Bentang, Yogyakarta, 2000
- Komaruddin Hidayat, *Menafsir Kehendak Tuhan*, Teraju, Jakarta, 2003
- Johan Hendrik Mouleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, LKiS, Yogyakarta, 1996