

MENTRADISIKAN KRITIK TAFSIR: UPAYA MERETAS MATA RANTAI ABSOLUTISME PENAFSIRAN

Adang Kuswaya

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Salatiga
dangkuswaya@gmail.com

MK Ridwan

Maarif Institute
mkridwan13@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk memberikan wacana dan perspektif baru dalam meretas mata rantai absolutisme penafsiran melalui tradisi kritik tafsir yang mengedepankan nilai-nilai obyektivitas, komprehensivitas, ilmiah dan sistematis. Karena pada kenyataannya absolutisme penafsiran masih menjadi mainstream di kalangan masyarakat umum bahkan generasi mufasir. Absolutisme penafsiran menjadi salah satu ancaman berbahaya yang dapat menyebabkan stagnasi ilmu pengetahuan dan penghambat laju peradaban. Padahal penafsiran tidak lebih hanya sebagai produk zaman dan proses berkelanjutan dalam menggali makna-makna al-Qur'an. Sehingga tidak ada kata final dalam sebuah penafsiran. Untuk menjawab permasalahan tersebut, penelitian ini menggunakan pendekatan filsafat ilmu sebagai perangkat analisisnya. Kesimpulannya, bahwa setidaknya terdapat empat langkah operasional dalam melaksanakan kerja kritik tafsir yang bermuara pada wilayah ontologis, epistemologis, dan aksiologis yaitu; Pertama, kritikus harus terlebih dahulu memahami hakikat tafsir yakni tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk. Kedua, memahami konstruksi kritik tafsir, yaitu historisitas kritik, landasan kritik, tujuan kritik, serta prinsip dan parameter kritik. Ketiga, memulai kerja kritik tafsir dengan dua wilayah

kerja yaitu; kritik intrinsik dan kritik ekstrinsik. Keempat, memberikan review dan penilaian terhadap objek kajian kritik yaitu, baik (mahmud) dan layak pakai (maqbul), atau menyeleweng (munharif) dan tidak layak digunakan (mardud).

(This paper aims to provide insight and new perspectives in cutting the chain of absolutism interpretation through tradition criticism interpretation that emphasizes the values of objectivity, comprehensiveness, scientific and systematic. Because in reality absolutism interpretation still become mainstream among the general public even a interpreter generation. Absolutism of interpretation becomes one of dangerous threat which can lead to stagnation of the science and the obstacle of civilization. Whereas interpretation is no more just a product of the times and continuous process in exploring the meanings of the qur'an. So there is no 'final word' in an interpretation. To answer the problem, this reseach uses science philosophy approach as its analysis tools. In Conslusion, there are at least four operational steps in carrying out the work criticism interpretation that boils down to the region of the ontology, epistemology, and axiology i.e; Firstly, the critic must first understand the subntance of exegesis are interpretation as process and interpretation as product. Secondly, understand the construction criticism interpretation are the historicity of criticism, the base of criticism, the purpose criticism, as well as the principles and parameters of criticism. Thirdly, start working criticism interpretation with two work areas that are criticism intrinsic and criticism extrinsic. Fourthly, give the review and assessment of the object of study of criticism that is good (mahmud) and feasible to use (maqbul), or deviate (munharif) and not unworthy to use (mardud).)

Kata kunci: *Absolutisme, Penafsiran kritis, Studi Qur'an*

Pendahuluan

Kajian terhadap al-Qur'an tidak hanya populer di kalangan internal umat Islam (*insider*). Para sarjana Barat (*outsider*) dengan berbagai latar belakang dan motifnya, pun telah lama berambisi untuk berpartisipasi dalam merebutkan wacana al-Qur'an. Ini menyebabkan studi al-Qur'an di berbagai penjuru dunia baik di kalangan *insider* maupun *outsider*, telah

mengalami kemajuan yang cukup signifikan. Bahkan menurut Mun'im Sirry, kajian al-Qur'an di Barat dewasa ini sedang berada pada puncak kejayaannya (*the golden age*).

Kehadiran teks al-Qur'an memang fenomenal. Sebagai suatu kitab suci keagamaan, al-Qur'an adalah satu-satunya kitab suci yang paling banyak menyita perhatian semua kalangan dan paling sering dieksploitasi hingga saat ini. Perlakuan yang sedemikian tidak membuat al-Qur'an kehabisan makna, dia senantiasa memancarkan sinar makna dalam setiap konteks dan kondisi zaman. Al-Qur'an layak diibaratkan mutiara yang setiap sudutnya memancarkan keindahan. Tentu ini tidak terlepas dari kemukjizatan al-Qur'an itu sendiri. Karena teks-teks al-Qur'an meskipun secara lahiriah sama dengan teks-teks lainnya, namun al-Qur'an sebagai *kalamullah* memiliki karakteristik unik yaitu sebuah teks yang melampaui teks (*beyond the text*). Sebuah teks yang memiliki sensitivitas pemaknaan tingkat tinggi. Jika ditafsir akan menghasilkan pluralitas makna sesuai "keinginan" sang penafsirnya. Sehingga adanya pluralitas penafsiran al-Qur'an adalah sesuatu yang niscaya, sepanjang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan moral.

Al-Qur'an pun telah melahirkan pusat lingkaran wacana keagamaan yang tak kenal henti, bahkan semakin membesar membentuk imperium raksasa peradaban. Dinamisasi studi al-Qur'an tersebut memiliki dua kecenderungan, pertama; gerak sentripetal (bergerak menuju pusat) dan; kedua, gerak sentrifugal (bergerak menjauhi pusat). Melalui gerak sentripetal, teks al-Qur'an selalu menjadi rujukan utama untuk memperoleh tempat dan pembenaran mengenai berbagai persoalan kemanusiaan. Al-Qur'an dalam konteks ini memiliki daya kuat gravitasi dan kemampuan akomodatif, sehingga sekian banyak mazhab dan silang pendapat tentang keislaman, semuanya merasa selalu dipayungi oleh kebenaran al-Qur'an. Sementara dalam gerak sentrifugal¹, teks al-

¹ Gamal al-Banna, memberikan komentar terhadap gerakan ini dengan menyatakan bahwa kecintaan umat Islam terhadap al-Qur'an ikut mengalami pergeseran, dari kecintaan terhadap al-Qur'an kepada kecintaan terhadap penafsiran al-Qur'an.

Qur'an selalu menjadi dorongan inspiratif yang sangat kuat untuk terus menerus melakukan penafsiran dan pemaknaan, menjelajah, melakukan pengembaraan intelektual dalam mengungkap kandungannya.²

Melalui gerak *sentrifugal* inilah, studi al-Qur'an berkembang menjadi suatu tradisi dan disiplin ilmu mandiri yang ditransmisikan dari generasi ke generasi. Perkembangannya menjadi sangat kompleks dengan berbagai inovasi-progresif baik pada aspek "tafsir" (*exegesis*) maupun aspek "metodologis" (*the theory of interpretation*).³ Kelahiran berbagai produk kitab tafsir dengan ragam corak dan metodenya adalah bukti bahwa upaya menafsirkan al-Qur'an tidak pernah berhenti. Sebab umat Islam pada umumnya ingin senantiasa menjadikan al-Qur'an sebagai "mitra dialog" dalam menjalani kehidupan dan membangun peradaban.

Perjalanan sejarah penafsiran al-Qur'an dari masa ke masa mulai dari masa periwayatan hingga masa pembukuan, jika dicermati setiap produk-produk penafsirannya dari generasi ke generasi memiliki corak dan karakteristik masing-masing. Ini tentu disebabkan oleh perbedaan realitas konteks sosio-politik dan sosio-historis sang penafsir dan kondisi masyarakatnya. Di sinilah letak perlunya memahami secara cerdas bahwa setiap zaman memiliki *episteme* sendiri-sendiri. Dengan kesadaran tersebut, seseorang atau masyarakat tidak perlu memitoskan atau mensakralkan produk-produk penafsiran masa lalu, yang terkadang juga sudah tidak lagi relevan dengan semangat zaman.

Menurutnya, pergeseran tersebut menunjukkan ketergelinciran dan perubahan orientasi dari yang asli menuju yang mewakili. Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsir: Dari Zaman Klasik hingga Modern*, terj. Novriatoni Kahar, Cet II (Jakarta: Qisthi Press, 2005), h. xi.

² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 15.

³ Al-Farmawy (W 2017) telah melakukan penelitian terhadap berbagai model penafsiran yang digunakan oleh para ulama dan menyimpulkan bahwa setidaknya terdapat empat metode yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu; *tablili* (analitis/rinci), *ijmali* (global), *muqaran* (perbandingan), dan *maudhu'i* (tematik). Abu Hayy al-Farmawy, *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i* (Kairo: Matba'ah al-Hadarah al-Arabiyyah, 1990).

Arus modernitas yang sedemikian tinggi dengan kecenderungan rasionalismenya, persoalan absolutisme penafsiran masih menjadi wacana dominan di kalangan *mainstream* umat Islam. Kecenderungan untuk mengkultuskan dan menganggap yang paling benar suatu kitab tafsir, masih dengan mudah ditemukan. Sebut saja misalnya, kelompok-kelompok Islamis yang hanya mau menerima satu tafsir atau kitab tafsir tertentu sebagai rujukan utama dan cenderung mengabaikan bahkan menyalahkan kitab tafsir lainnya. Ataupun kelompok-kelompok yang masih mensakralkan bangunan *ulumul qur'an* sehingga menjadi wilayah “tabu” untuk dikritik. Fenomena ini selain menjadi sebuah ironi, juga menjadi gambaran bahwa umat Islam masih memahami bahwa al-Qur'an adalah sama dengan tafsir. Tafsir diposisikan sejajar seolah-olah itu adalah pemahaman yang lahir dari Tuhan.

Sebaik dan seakurat apa pun suatu penafsiran, tetaplah hasil dari buah pemikiran manusia yang bersifat “manusiawi”, meskipun teksnya sekalipun dianggap “illahi”. Di sinilah letak perbedaan antara al-Qur'an dengan tafsir. Al-Qur'an bersifat mutlak, absolut, illahi dan *shalih li kulli zaman wa makan*. Berbeda dengan tafsir yang bersifat terbatas, relatif, temporal, bersifat duniawi dan manusiawi serta hanya cocok pada kondisi dan masa tertentu saja. Tafsir bagaimanapun bentuk dan modelnya hanyalah bersifat nisbi. Ini didasarkan atas QS. al-Ikhlas [112]: 4 “*tidak ada seorang pun setara dengan-Nya*”, yang mengimplikasikan bahwa selain Tuhan adalah relatif dan terbatas, tidak terkecuali adalah hasil pemahaman manusia atas al-Qur'an. Kondisi ini pada gilirannya berpengaruh terhadap suatu hasil pemahaman atau penafsirannya terhadap al-Qur'an yang dilakukan oleh setiap manusia.

Bila dipahami, tafsir adalah suatu studi yang teratur dalam memahami setiap makna-makna dalam al-Qur'an. Mulai dari tanda per-tanda, huruf per-huruf, kata per-kata, kalimat per-kalimat, hingga surah per-surah. Ada yang menambahkan perlunya memahami konteks sosio-historis teks dan masyarakatnya demi pemahaman yang lebih komprehensif. Bahkan ada

yang mencoba memahami al-Qur'an menggunakan hal-hal yang bersifat eksternal, seperti syair-syair jahiliyah maupun bentuk-bentuk *israilliyat* lainnya. Semuanya dalam rangka perlombaan menafsir dan menghasilkan makna terbaik (baca: paling benar) dari al-Qur'an. Model penyajiannya pun beragam. Mulai dari menafsirkan ayat demi ayat, tema demi tema, baik dengan model *mushafi* ataupun *nuzuli*. Alat bantu juga beragam. Ada yang menafsirkan ayat satu dengan ayat lainnya (*munasabat*). Ada yang menafsirkan ayat dengan hadis (*riwayah*) dan data-data sejarah. Akan tetapi, kesemua cara yang ditempuh tersebut hanyalah berdasarkan "selera" penafsir, berdasarkan pengalaman, tradisi, dan pengetahuan mereka. Sehingga apa yang dihasilkannya dari al-Qur'an, itu khas dan sesuai selera mereka.⁴

Di sisi lain, menurut Nasr Hamid Abu Zayd, mayoritas ulama masih menganggap bahwa ilmu tafsir ataupun *ulum al-qur'an* adalah suatu ilmu yang telah "matang dan bahkan gosong" (*nadhaja wa ihtaraga*) sehingga generasi kemudian (*khalaf*) tidak lagi memiliki apa pun seperti yang dimiliki oleh generasi tua, kecuali hanya perbuatan mengulang-ulang saja.⁵ Padahal menurut Amin al-Khulli, khazanah keilmuan Islam terbagi ke dalam tiga bagian; (1) ilmu yang matang dan final yaitu ilmu nahwu dan ilmu *ushul*; (2) ilmu yang matang tetapi belum final yaitu ilmu fikih dan ilmu hadis; (3) ilmu yang belum matang dan belum final yaitu ilmu *bayan* dan ilmu tafsir.⁶

Pendapat ini menjadi legitimasi kuat bahwa dalam studi al-Qur'an baik yang bersifat metodologis maupun *exegesis*, bukanlah sesuatu yang sudah matang dan final. Bahwa kebenaran yang terdapat di dalam kitab-kitab tafsir masih sangat mungkin untuk kembali dipertanyakan, diuji

⁴ Andi Faisal Bakti, "Paradigma Andrew Rippin dalam Studi Tafsir," *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 2, 2006, h. 76.

⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥṣum al-Naṣ; Dirasah fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1993), h. 13.

⁶ Sunarwoto, "Nasr Hamid Abu Zayd dan Rekonstruksi Studi-studi al-Qur'an" dalam Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogy* (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 103.

dan diperdebatkan. Ini sejalan dengan dunia kesarjanaan Islam mutakhir, yang telah melahirkan dengan apa yang disebut sebagai mazhab “Islam Revisionis”. Suatu produk pemikiran yang berusaha mempertanyakan kembali sendi-sendi keislaman yang selama ini sudah dianggap baku dan final. Dengan mengedepankan kritisisme, para sarjana Islam Revisionis membongkar pasang bangunan-bangunan keislaman, tidak terlepas juga dunia tafsir. Geliat ini telah menjadi salah satu katup baru bagi semangat dalam mentradisikan kritik tafsir.

Berdasarkan argumentasi di atas, tradisi kritisisme dalam penafsiran harus semakin dihidupkan. Upaya kritisisme ini dalam rangka meretas mata rantai absolutisme dan pensakralan terhadap produk-produk penafsiran. Karena absolutisme dapat menjadi sebuah ancaman bagi berkembangnya kreativitas dalam penafsiran. Bahkan lebih parah lagi, akan mengancam eksistensi umat Islam itu sendiri. Ketika masing-masing kelompok dengan segala bentuk penafsirannya mengklaim atas kebenaran tunggal tafsir. Oleh karena itu, keharusan meretas mata rantai absolutisme penafsiran menjadi sesuatu yang mendesak. Salah satu jalan meretas absolutisme penafsiran adalah dengan cara mentradisikan kritik tafsir yang dianggap efektif, baik dalam bentuknya yang korektif maupun rekonstruktif.

Episteme Kritik Tafsir

Istilah “kritik” dapat dipahami dari berbagai sisi. Secara etimologis kata “kritik” berasal dari kata “*krites*” (kata benda) yang dalam bahasa Yunani Kuno berarti “hakim” karena berasal dari kata kerja “*krinein*” yang artinya menghakimi.⁷ Dalam bahasa Inggris, istilah ini dikenal sebagai “*critique*” yang berarti “*a considered assessment of a literary work*”. Bisa juga berarti “*criticism*” yaitu mencela, mengecam atau mengupas.⁸ Sedangkan

⁷ M. A. Rafey Habib, *A History of Literary Criticism; From Plato to the Present* (London: Blackwell Publishing, 2005), h. 9.

⁸ Chris Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms* (New York: Oxford University Press, 2001), h. 55.

menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), “kritik” diartikan sebagai proses kecaman, kadang-kadang disertai uraian dan pertimbangan baik buruk terhadap suatu hasil karya atau pendapat.⁹ Sementara dalam bahasa Arab dikenal istilah “*al-naqd*” dari kata *naqada-yanqudu-naqdan*. Dalam istilah Arab, kata *al-naqd* digunakan secara beragam seperti, 1) memberikan dengan segera (kontan) sebagai lawan dari penangguhan pembayaran, 2) memilih atau membedakan sesuatu, seperti memilih dirham (mata uang) yang baik dari yang buruk, 3) mengintai sesuatu, 4) mengkritik dengan menyatakan baik atau buruk.¹⁰

Secara istilah, menurut M. H. Abrams dan Geoffrey Galt Harpham, kritik adalah suatu usaha dan proses secara terus-menerus dalam menganalisis, menafsirkan, mendefinisikan, mengklasifikasikan dan mengevaluasi sebuah karya untuk ditimbang dan dinilai kesesuaiannya dengan standar kriteria (norma-norma) yang berlaku.¹¹ James Jansen, mengartikannya sebagai usaha-usaha sistematis dalam menemukan kesalahan/kekurangan terhadap sesuatu karya dengan cara menganalisis kemudian memberikan penilaian, evaluasi dan apresiasi terhadapnya.¹² Sementara Mohammed Arkoun memahami kritik sebagai usaha dalam merekonstruksi dan rekonfigurasi struktur nalar dalam menggali pemikiran-pemikiran baru.¹³ Pemahaman kritik yang lebih radikal muncul dari Ali Harb, dengan menyatakan bahwa kritik tidak berarti harus mengungkap kelemahan, atau sekadar mengoreksi dan menggugurkan pendapat, tetapi melampaui dari itu, yang berarti kritik dipahami sebagai sebuah sistem pembacaan terhadap apa yang belum terbaca (*qira’ah ma lam yuqra*).¹⁴

⁹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), h. 761.

¹⁰ Ibn Manzur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar-Al-Ma’rifah, 1979), h. 4571.

¹¹ M. H. Abrams and Geoffrey Galt Harpham, *A Glossary of Literary Terms, Ninth Edition* (New York: Wadsworth Cengage Learning, 2012), h. 61.

¹² H. James Jansen, *A Glossary of John Dryden’s Critical Terms* (Mineapolis: University of Mennesota, 1969), h. 36.

¹³ Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami; Naqd wa Ijtihad* (Algiers: Al-Mu’assasah al-Wataniyah li al-Kitab, 1988).

¹⁴ Ali Harb, *Naqd al-naṣ* (Beirut: al Markaz al Tsaqafy al-‘Araby, 1993) h. 7.

Kritik juga dapat dipahami sebagai bentuk progresivitas yang mendasar, dengan selalu mempertanyakan, mengevaluasi, dan mencari berbagai pemikiran atau alternatif baru untuk mendapatkan berbagai kemungkinan yang lebih baik. Immanuel Kant adalah sosok filsuf kritis kenamaan yang telah mengembangkan teori kritik dalam bidang ilmu pengetahuan. Kant menekankan tiga ide besar terhadap budaya kritisisme, yakni *critique der reinen vernunft* (kritik atas rasio murni), *critique der praktischen vernunft* (kritik atas rasio praktis), dan *critique der urtelisker* (kritik atas daya pertimbangan). Kant mencoba mendobrak pemikiran rasional *an-sich* yang terkungkung oleh dogmatisme. Menurut Kant, kemampuan rasio murni tidak akan mampu mencapai pemahaman realitas secara komprehensif. Karena rasio memiliki keterbatasan yang hanya sampai pada dunia penginderaan (fenomena). Maka, dalam hal ini, Kant memahami “kritik” sebagai sebuah tawaran dalam memaksimalkan kemampuan rasio untuk memecahkan berbagai problem kehidupan manusia dengan menyintesisakan pemikiran rasionalisme dengan empirisme.¹⁵

Sedangkan, secara metodologis, istilah kritik dapat dipahami sebagai; “*the analysis, study, and evaluation of individual works of art, as well as the formulation of general methodological or aesthetic principles for the examination of such works.*”¹⁶ Sehingga, kritik adalah suatu cara atau metode untuk mencari kesalahan (*fault-finding*) sekaligus untuk memuji (*to praise*) dengan jalan menelaah (*to study*), mengamati (*to observe*), membandingkan (*to compare*), mengkaji (*to discuss*), menafsir (*to interpret*), menyeleksi (*to classify*), meninjau (*to review*), komentar (*to commentary*), menilai (*to judge*), mengevaluasi (*to evaluate*), dan menikmati (*to appreciate*).¹⁷

Wacana “kritik” di atas, disimpulkan bahwa setidaknya kritisisme bermuara pada dua fungsi utama yaitu; *pertama, al-hukm (judgment)* yang

¹⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, terj. Paul Guyer and Allen W. Wood (New York: Cambridge University Press, 2000).

¹⁶ C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature, Fourth Edition* (Indianapolis: ITT Bobbs-Merrill Educational Publishing Company, 1985), h. 106.

¹⁷ M. H. Abrams and Geoffrey Galt Harpham, *A Glossary*..., h. 61-65.

berarti memberi penilaian terhadap sesuatu; *kedua, al-tafsir* (interpretasi) atau *al-tahlil* (analisis). Maka, yang dimaksud sebagai “kritik” ialah usaha menganalisis dan mengklasifikasi teks untuk mengetahui seluk beluknya dan menyelami kedalaman kandungannya.¹⁸ Dengan demikian, kritik diartikan sebagai tanggapan objektif dari seseorang terhadap suatu karya orang lain dengan menguraikan secara rinci baik buruknya sebuah karya berdasarkan argumentasi (*dalil*) dan parameter (*dhawabit*) yang ilmiah. Maka kritik dapat bersifat menjatuhkan/merugikan (destruktif), juga dapat bersifat membangun (konstruktif).¹⁹

Sementara itu, istilah ‘tafsir’ terambil dari bahasa Arab yang secara bahasa tersusun dari huruf *fa-sin-ra*, yang menurut Ibn Faris dalam *Maqayis al-Lughah* berarti mengandung makna *keterbukaan dan kejelasan*. Kata *fasara* merupakan bentuk *isim masdar* (kata benda abstrak) dari kata *fasara-yufasiru-tafsiran* yang artinya menerangkan sesuatu agar menjadi jelas.²⁰ *Tafsir* bisa berarti *al-ibanah* (menjelaskan), *al-kasyf* (menyingkap), dan *al-izh-har* (menampakkan) makna atau pengertian yang tersembunyi.²¹ Menurut M. Quraish Shihab, kata *fa-sa-ra* memiliki akar huruf yang sama dengan *sa-fa-ra*. Perbedaanya terletak pada objeknya, jika *fa-sa-ra* berarti menampakkan makna yang dapat terjangkau oleh akal, sedang *sa-fa-ra* menampakkan hal-hal yang bersifat material dan indrawi.²² *Sa-fa-ra* juga berarti menampakkan makna melalui perpindahan dan perjalanan. Sebagaimana kata *musafir* karena dengan berjalan jauh dia dapat menyingkap hal-hal yang samar sebelumnya. Kata *safarah* juga dipahami sebagai proses penyingkapan dan penjelasan, selain berkaitan

¹⁸ M. Ulinnuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir* (Jakarta: Azzamedia, 2015), h. 36.

¹⁹ Geoffrey Galt Harpham, *The Character of Criticism* (New York: Routledge, 2006), h. 8.

²⁰ Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakaria, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz IV, Tahqiq, Muhammad Harun (Beirut: Dar Al-Fikr, 1979), h. 504.

²¹ Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*..., h. 3412-3413.

²² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 9.

dengan gerak dan mobilitas.²³

Huruf *fa-sa-ra* selain sebagai kata *al-fasr*, juga ada kata *tafsirah*, yang berarti urin yang digunakan untuk menunjukkan adanya penyakit, dan para dokter meneliti berdasarkan warnanya untuk menunjukkan adanya penyakit bagi si pasien”. Hal ini mengesankan bahwa tindakan penafsiran adalah proses menemukan “penyakit” atau masalah ada di dalam masyarakat, melalui tindakan pengamatan untuk mencari solusi di dalam al-Qur’an. Sehingga, siapa pun yang bertindak sebagai mufasir harus memiliki pengetahuan tertentu terhadap “penyakit” (baca: problem) atau gejala-gejalanya sebelum ia memulai menyingkapkan atau mendiagnosa penyakit dan menyediakan formula atau solusi terhadapnya. Baik sang dokter maupun mufasir, sama-sama harus berangkat dari materi atau problem, bukan dari kehampaan atau kekosongan, melainkan menafsirkannya melalui pengetahuan sebelumnya. Tanpa pengetahuan yang mendahuluinya, materi tersebut akan menjadi sesuatu yang sama sekali tidak memiliki makna.²⁴

Secara terminologis, menurut al-Zarkasyi (1344-1392) dalam *master piece*-nya *al-Burhan* menjelaskan bahwa tafsir dipahami sebagai cara manusia untuk memahami al-Qur’an menggunakan perangkat, metode atau pendekatan—sesuai keinginan mufasir—untuk memperjelas suatu makna yang terkandung di dalam al-Qur’an.²⁵

Sehingga, dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan kritik tafsir atau lebih tepatnya metode kritik tafsir adalah suatu cara, langkah-langkah atau prosedur yang sistematis, terarah, dan ilmiah-obyektif untuk melakukan analisis, telaah, dan penilaian terhadap suatu produk penafsiran al-Qur’an.

²³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmū al-Nas...*, h. 253.

²⁴ *Ibid.*, h. 253.

²⁵ Badr al-Din al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur’an*, Tahqiq Ahmad Ali (Qahirah: Darul Hadits, 2006), h. 22.

Mentradisikan Kritik Tafsir

Tradisi kritik dalam khazanah intelektual Islam terlebih dahulu dimulai dalam tradisi *ulumul hadits*. Istilah kritik menjadi semakin populer ketika *ulumul hadits* menjadi disiplin ilmu yang mapan dan baku, dengan munculnya pemikiran kritik sanad (*naqd al-sanad*). Munculnya kritisisme di bidang hadis, dilatarbelakangi oleh munculnya pemalsuan hadis yang disebabkan oleh kepentingan-kepentingan politik, aliran (ideologi) dan ekonomi. Kelompok-kelompok yang memiliki kepentingan tersebut sering mencari bahkan membuat hadis-hadis palsu yang dapat dijadikan justifikasi (pembenaran) terhadap tindakan ataupun paham mereka. Hal inilah yang menyebabkan hadis-hadis palsu dengan yang asli menjadi tercampur baur dan sulit untuk dikenali, dipisahkan dan diklasifikasikan. Maka, seiring munculnya pemikiran kritik sanad (*naqd al-sanad*), telah memberikan angin segar dalam meneliti untuk menguji dan mencari hadis-hadis yang benar-benar autentik berasal dari Nabi SAW. Bahkan tradisi kritisisme hadis tidak berhenti pada wilayah kritik sumber (*critical source*), tetapi telah sampai kepada kritik redaksi (*naqd al-matan*).

Budaya kritisisme selanjutnya mulai menyebar hingga ke bidang penafsiran al-Qur'an. Menurut Husain adz-Dzahabi, keharusan adanya kritik terhadap produk-produk tafsir lebih disebabkan oleh banyaknya bentuk penyimpangan-penyimpangan penafsiran yang bernuansa politis-ideologis. Selain karena tidak sesuai dengan rasa bahasa (Arab) yang benar tetapi juga menghilangkan keindahan al-Qur'an. Bahkan ada yang bertentangan dengan ajaran pokok Islam sehingga dapat menjerumuskan pembacanya kepada kesesatan dan kekafiran.²⁶

Embrio kritisisme penafsiran atau tradisi kritik tafsir sebenarnya telah dimulai sejak zaman Rasulullah SAW. Hal ini misalnya, bisa dilacak melalui beragam riwayat yang mengisahkan bahwa Rasulullah melakukan kritik terhadap pola pemahaman para sahabat dalam menafsirkan al-

²⁶ Muhammad Huein adz-Dzahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, terj. Hamim Ilyas dan Machnun Husein (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. ix.

Qur'an. Sebagai seorang *mubayyin* sekaligus *mufasssir*, kritisisme Nabi ini ditujukan untuk mengevaluasi atau meluruskan metodologi (cara memahami), pendapat, dan perbuatan (aktualisasi) yang dilakukan sahabat berdasarkan pemahaman yang kurang tepat terhadap al-Qur'an.²⁷

Pasca wafatnya Rasulullah, tradisi kritisisme penafsiran al-Qur'an masih tetap berlanjut, meskipun mengalami keredupan akibat menguatnya absolutisme penafsiran oleh kelas sosial yang disebut *ulama*. Sebagai pemegang otoritas tertinggi—karena didukung oleh penguasa—tidak jarang justru diselewengkan menjadi sebuah otoritarianisme untuk mendikte keislaman masyarakat awam.²⁸ Semarak kritisisme penafsiran pada era ini dapat dikatakan lebih bernuansa politis-ideologis. Yaitu lazimnya hanya dilakukan oleh para oposisi yang berusaha merongrong kekuasaan atau sebaliknya; legitimasi kekuasaan atas ideologi tertentu. Sehingga, tradisi kritisisme yang dilakukan oleh generasi awal Islam cenderung bias kepentingan, baik aspek ideologis, politis maupun ekonomis. Kritisisme yang berjalan pun belum terbangun secara sistematis dalam sebuah metodologi kritik yang praktis dan terstruktur, sebagaimana dalam disiplin ilmu hadis. Karenanya kritisisme yang ditemukan masih bersifat sporadis dan belum ada metode baku yang dapat digunakan bagi para pengkaji tafsir untuk melakukan kerja kritisisme penafsiran.²⁹

Seiring pergeseran kekuasaan dunia dari tangan Islam ke tangan Barat, serta umat Islam yang mulai sadar atas ketertinggalan dan ketertindasannya, telah memberika semangat baru api revolusioner dan pembaruan di setiap bidang keislaman, tidak terkecuali wilayah penafsiran al-Qur'an. Apalagi efek yang ditimbulkan dari sensitivitas *rennaissance* Barat yaitu dibukanya kran modernisme yang ditandai dengan revolusi industri di Inggris dan revolusi politik di Prancis serta meningkatnya daya efektivitas dan efisiensi yang mendukung pengembangan ilmu pengetahuan dan

²⁷ Muhammad Ulinnuha, *Rekonstruksi Metodologi*, h. 42.

²⁸ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority, and Women* (London: Oneworld Publication, 2014), h. 50.

²⁹ Muhammad Ulinnuha, *Rekonstruksi Metodologi*..., h. 42-43.

teknologi mengharuskan umat Islam perlu memutar ulang otak demi mengejar ketertinggalannya. Proses ini terkadang menyisakan dilema dan kebingungan akut. Terjebak pada dua pilihan ekstrem, yaitu menjadi “islamis” yang berusaha mati-matian mempertahankan *turats* dan menjadikan generasi *salaf* sebagai cermin peradaban. Atau menjadi “sekularis” yang mencoba berpijak pada referensi modernitas ala Barat karena relevansinya dengan konteks kontemporer, walaupun pada saat yang sama, harus menanggung konflik batin, guncangan iman dan kian berjarak dengan Islam, sebagai jalan dan keyakinan.

Kebimbangan inilah yang kemudian memaksa para pemikir Muslim kontemporer, dengan segenap atribut keilmuannya membuka mata dan mencoba memanfaatkan perkembangan ilmu-ilmu pengetahuan dan sosial humaniora sebagai perangkat pisau analisis dalam menafsirkan al-Qur’an. Tujuannya adalah membangun dan memperbaiki struktur masyarakat Islam dengan menghadirkan solusi atas problematika yang semakin kompleks ditandai dengan perubahan-perubahan yang cepat baik dalam skala perubahan sosial, politik, budaya, dan dunia global.

Sebagai hasilnya, tradisi kritisisme di era modern telah memunculkan tokoh-tokoh yang mencoba untuk melakukan tawaran metodologi kritik tafsir seperti; Amin al-Khuli (1895-1966) dengan teori *kritik sastra*-nya, Husain al-Dzhahabi (1915-1977) dengan teori *kritik inhiraf*-nya, Muhammad Abu Shahbah (1914-1983) dengan metode *kritik israiliyat*-nya, Abd al-Wahhab Fayed (1936-1999) dengan metode *kritik al-dhakil*-nya, Fazlur Rahman (1919-1988) menawarkan metode kritik *double movement*-nya, Mohammed Arkoun (1928-2010) dengan kritik *nalar Islam*-nya, M. Abed al-Jabiri (1935-2010) dengan kritik *nalar Arabisme*-nya, Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) dengan kritik *teksualitas al-Qur’an*, Ali Harb dengan kritik *teks dan kebenaran*, Muhammad Shahrur menawarkan proyek *qira’ah muashirah*, Hassan Hanafi menawarkan proyek Kiri Islam (*al-Yasar al-Islami*) serta tokoh revolusioner lainnya, yang secara bersama berusaha untuk menutup kekurangan-kekurangan atas teori, konsep dan paradigma,

kemudian memperbaruinya dengan sistem yang lebih baru dan canggih.

Varian kritik yang telah dikembangkan oleh para pemikir Muslim modernis di atas, mengarah pada proses yang sama, yaitu upaya mentradisikan berpikir kritis, kreatif dan inovatif dalam rangka mengembangkan, menguji, mendekonstruksi, sekaligus merekonstruksi teori atau produk pemikiran sebelumnya, tanpa adanya beban psikologis-teologis tertentu. Gagasan-gagasan yang dihasilkan tersebut, secara simultan membutuhkan reformulasi dan restrukturasi dikarenakan metode dan teori mereka masih berserakan dalam berbagai karyanya. Dibutuhkan kritisisme untuk melakukan pengumpulan, penghimpunan, penyusunan, dan proses rekonstruksionisme secara ilmiah dan sistematis, untuk menghasilkan bangunan metodologi kritik tafsir yang lebih canggih dan fungsional.

Meretas Absolutisme Penafsiran

Permasalahan penafsiran al-Qur'an, selama ini masih menyisakan *debatable* tersendiri di kalangan sarjana Muslim. Argumentasi seputar validitas sebuah penafsiran terkadang menyisakan kekaguman berlebihan (kultus) oleh sebagian besar pembaca dan pengikutnya. Tidak sedikit yang menjadi pengagum bahkan mengkultuskan pemikirannya, dengan menganggap bahwa hanya penafsirannya itulah yang paling benar. Hal ini kemudian menyebabkan terjadinya sakralitas terhadap sebuah penafsiran dan cenderung menempatkan tafsir al-Qur'an sejajar dengan al-Qur'an. Padahal tafsir merupakan teks kedua, karena hasil dari turunan (baca: penafsiran) makna yang dikandung oleh al-Qur'an. Tafsir juga dibatasi oleh konteks-konteks partikular yang mengitari mufasir dan cenderung disesuaikan dengan kondisi dan nalar pemikiran pada saat penafsiran berlangsung.³⁰

Untuk membendung arus absolutisme penafsiran, dibutuhkan suatu pandangan ontologi hakikat tafsir yang bermuara pada pembacaan ulang

³⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, h. 4.

terhadap produk-produk tafsir yang dipandang otoritatif. Dibutuhkan keberanian dan keseriusan dalam rangka menanyakan kembali keabsahan maupun kebenaran dalam sebuah tafsir. Keberanian tersebut didasari oleh adanya suatu kenyataan bahwa, bagaimanapun agungnya seorang mufasir, tetaplah dia adalah seorang manusia yang memiliki keterbatasan dalam memahami al-Qur'an. Karena sebagai sebuah penafsiran, proses selama menafsir akan senantiasa dipengaruhi oleh konteks latar belakang sosio-politik dan keilmuan bahkan "kepentingan" masing-masing mufasir.³¹ Artinya sebuah penafsiran tidak benar-benar mengandung kebenaran mutlak. Tafsir tidak lebih dari sekadar sebuah jihad intelektual yang berusaha untuk menerjemahkan pesan-pesan Tuhan bagi manusia.

Tafsir sebagai sebuah hasil *ijtihad* dan kreasi seorang mufasir, tidak mustahil di dalamnya disusupi berbagai bentuk kepentingan. Tafsir yang diwarnai secara kuat oleh *background* keilmuan dan ideologi mufasir, dapat disinyalir tidak lagi obyektif. Maka sebenarnya, sebuah tafsir selalu berangkat dari kepentingan, tidak ada penafsiran yang benar-benar objektif, absolut dan universal.

Adanya kebutuhan manusia akan akses informasi dan tuntunan hidup dari al-Qur'an, setiap manusia harus memasukkan al-Qur'an ke dalam pemahaman dirinya. Artinya bahwa agar suatu ajaran dalam al-Qur'an berada dalam daya dan kemampuan manusia untuk melaksanakannya, manusia harus membawa al-Qur'an tersebut ke dalam dirinya, yakni ke dalam lingkaran yang menjadi batas kemampuannya, dan inilah yang disebut sebagai proses memahami (baca: pemahaman).³²

Adanya proses intervensi manusia dalam pemahaman terhadap al-Qur'an adalah suatu konsekuensi logis bahwa al-Qur'an adalah *hudan li an-nas*. Hal inilah yang kemudian menyebabkan proses intervensi terhadap

³¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), h. 50.

³² Muh. Tasrif, "Indonesia Modern sebagai Konteks Penafsiran: Telaah Metodologi Penafsiran al-Qur'an Nurcholish Madjid (1939-2005)", *Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 2, 2016, h. 95.

pemahaman al-Qur'an bersifat "tidak sadar". Akibatnya, pemahaman dengan tujuan paling baik dan dilakukan secara jujur sekalipun, tetaplah mengandung unsur manusiawi orang bersangkutan.

Pada prinsipnya, penafsiran sejatinya tidaklah berbicara benar atau salah. Tafsir adalah proses ijtihad, di mana ketika benar mendapatkan dua pahala dan meskipun salah tetap mendapatkan satu pahala. Ini mengesankan adanya relativitas internal kebenaran dalam setiap diri manusia. Bahwa perbedaan terjadi dalam usaha pendekatan terhadap teks, perbedaan kepentingan, tujuan dan motivasi. Konflik penafsiran pada dasarnya adalah konflik sosio-politik bukan konflik secara teori. Masing-masing mufasir mengekspresikan komitmen sosio-politiknya. Teori dibutuhkan hanya sebagai penutup dari sudut pandang epistemologi. Penafsiran merupakan senjata ideologi digunakan oleh kekuatan-kekuatan sosio-politik yang beragam. Misalnya sikap mempertahankan digunakan oleh kelompok konservatif dan mengubah *status quo* digunakan oleh kaum revolusioner. Inilah yang kemudian menyebabkan terjadinya ragam penafsiran. Bahwa tidak ada satu ayat pun yang memiliki satu penafsiran. Teks adalah suatu hal yang mati dan bisu dan tidak dapat berbicara sendiri tanpa bantuan mufasir. Teks dijadikan sarana untuk kepentingan manusia bahkan hawa nafsunya. Mufasir lah yang mengisinya dengan kandungan isi ruang dan waktunya. Penafsiran itu hanyalah hasil dari kondisi historis spesifik masyarakat Muslim ketika memilih solusi-solusi partikular di antara solusi-solusi yang mungkin ketika merespon kebutuhan-kebutuhan mereka.³³

Sehingga, mengkultuskan suatu produk tafsir (baca: kitab tafsir) tertentu dengan menganggap benar secara mutlak dan cenderung menyalahkan produk penafsiran lainnya, adalah hal yang menyimpang. Tidak seharusnya tafsir disejajarkan dengan al-Qur'an, karena akan bertentangan dengan prinsip dan kemukjizatan al-Qur'an itu sendiri.

³³ Adang Kuswaya, *Model Riset Tafsir Sosio-Tematik Hermeneutika al-Qur'an* (Salatiga: LP2M IAIN Salatiga, 2015), h. 101. Bandingkan dengan Hassan Hanafi, *Islam and the Modern World*, Vol. I (Kairo: Dar Kabaa, 2000).

Meski begitu, bukan berarti suatu penafsiran terjebak pada subjektivisme dan relativisme total. Menolak obyektivitas total bukan berarti penafsiran menjadi arena bebas bagi subyektivitas dan relativitas, dalam artian penafsir bisa mendekati teks dan menafsirkannya sesuka dan sekehendaknya. Menurut Abdullah Saeed, penafsiran bagaimanapun masih memiliki batasan-batasan metodologis dan aturan yang melahirkan kaidah-kaidah yang harus dipatuhi oleh seorang mufasir, seperti; 1) mengacu kepada penafsiran Nabi SAW; 2) memperhatikan konteks kelahiran teks; 3) memperhatikan peran pembaca (*reader*); 4) memahami hakikat teks; 5) memahami konteks kultural.³⁴

Sementara itu, Khaled Abou El Fadl menetapkan sejumlah prasyarat bagi mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an dengan menawarkan model pembacaan hermeneutika negosiatif untuk mengendalikan subyektivitas dan kepentingan mufasir. Menurut El Fadl, pembacaan secara negosiatif berarti penafsir tidak saja hanya mengungkap makna teks yang terkandung di dalamnya, tetapi juga dapat membongkar kepentingan yang tersimpan di dalam teks. Maka, dalam proses pembacaan tersebut, seorang *reader* harus memiliki lima syarat untuk menjaga obyektivitas dan mengendalikan libido subyektivitasnya yaitu; 1) kejujuran intelektual (*honesty/amanah*); 2) kesungguhan (*diligence/ijtihad*); 3) komprehensivitas (*comprehensiveness/shumuliyah*); 4) rasionalitas (*reasonableness/ma'quliyah*); 5) pengendalian diri (*self restraint/dabt al-nafs*).³⁵

Secara ontologis, hakikat tafsir bermuara pada dua aspek yaitu; 1) tafsir sebagai proses (*interpretation as process*); dan 2) tafsir sebagai produk (*interpretation as product*).³⁶ Tafsir sebagai proses bertumpu pada dasar bahwa al-Qur'an itu berlaku universal dan bersifat *shalih li kulli zaman wa makan*, maka al-Qur'an harus selalu dijadikan sebagai landasan moral-teologis dalam rangka menjawab problem-problem sosial-keagamaan di

³⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, h. 149.

³⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's...*, h. 116-120.

³⁶ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 2-3.

era saat ini. Sedangkan tafsir sebagai produk bertumpu pada dasar bahwa al-Qur'an adalah petunjuk bagi umat manusia (*hudan li al-nass*). Sebuah paradigma ontologis yang memandang bahwa al-Qur'an merupakan respon Tuhan atas kondisi (problem) umat manusia. Sehingga kehadiran al-Qur'an harus disambut dengan cara selalu memproduksi makna-makna yang digali dari al-Qur'an sebagai jawaban dan petunjuk umat manusia dalam kehidupan sehari-hari.³⁷

Tafsir sebagai proses (*interpretation as process*), berimplikasi pada sebuah penafsiran yang tidak mengenal kata final dan harus dilakukan secara terus menerus (*continue*). Artinya bahwa sebuah kerja penafsiran harus senantiasa berlanjut dan tidak boleh berhenti, melainkan harus selalu berproses seiring dan sejalan dengan tuntutan dan kebutuhan zaman.³⁸ Maka dari itu, al-Qur'an harus ditafsir secara terus menerus demi kepentingan manusia, sehingga tidak kehilangan relevansinya dengan perkembangan zaman. Ini juga berarti bahwa, meskipun selama ini telah banyak berbagai produk kitab tafsir dengan segala kebesarannya, tidak perlu ada sakralitas terhadapnya. Kitab-kitab tersebut tidak lebih dari sekadar refleksi terhadap kondisi-kondisi yang dihadapi oleh sang mufasir ketika itu. Maka, sakralitas terhadap tafsir al-Qur'an hanya akan menyebabkan dinamika pemikiran umat Islam mengalami stagnasi, karena perbuatan tersebut termasuk ke dalam "syirik intelektual".³⁹

Tafsir sebagai proses (*interpretation as process*) juga membawa konsekuensi logis bahwa, al-Qur'an harus selalu dikaji ulang, ditafsirkan, dan diperbarui, sebab al-Qur'an adalah teks bahasa yang secara mandiri tidak dapat membangun peradaban dan tidak pula mampu memancangkan ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Peradaban dan kebudayaan dibangun oleh dialektika manusia dengan realitas di satu pihak, dan dialognya teks di pihak lain. Peradaban dan kebudayaan dibangun oleh dialektika manusia dengan realitas dengan segala struktur yang membentuknya: ekonomi,

³⁷ *Ibid.*, h. 5-8.

³⁸ *Ibid.*, h. 3.

³⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maflum al-Naṣ...*, h. 20.

sosial, politik, dan budaya.⁴⁰ Sehingga tafsir akan sangat terbuka untuk dikritisi dan dikaji ulang, sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan setiap zaman. Sebab seorang mufasir hanya berkedudukan sebagai “pencari kebenaran”, bukan “penentu kebenaran” itu sendiri secara mutlak.⁴¹

Tafsir sebagai produk (*interpretation as product*) berimplikasi bahwa al-Qur'an adalah pedoman hidup yang harus dikaji dan ditafsir sebagai petunjuk hidup umat manusia. Hasil atau produk pemikiran (*muntaj al-fikr*) ini kemudian dikenal sebagai kitab tafsir. Yaitu sebuah kitab yang menghimpun hasil *ijtihad* seseorang berupa keterangan-keterangan terhadap makna-makna al-Qur'an yang sifatnya asing dan sulit dipahami. Penafsirannya pun dilakukan dengan cara menggunakan seperangkat alat dan kemampuan ilmu pengetahuan yang dimiliki oleh setiap mufasir.⁴²

Sehingga tafsir cenderung sebagai manifestasi kebutuhan manusia yang dilakukan dengan cara mendialogkan teks (al-Qur'an), pembaca (umat manusia), dan realitas (konteks kehidupan). Maka, betapapun teks yang ditafsirkan adalah suci, tetapi hasil interpretasinya sudah tidak suci lagi. Karena telah masuk ke dalam “disket pemikiran” manusia sehingga teks suci tersebut tereduksi untuk dapat masuk ke dalamnya, kemudian bercampur dengan usaha pemikiran manusia sehingga hasilnya tidak lagi “asli *illahiyah*” tapi bersifat *insaniyah*. Sebagaimana keterbatasan dan relativitas manusia, maka apa pun yang diproduksi oleh manusia menjadi relatif dan terbatas.⁴³

Tafsir sebagai produk (*interpretation as product*) merupakan hasil dari pemikiran manusia, yang bersifat historis, relatif, temporal, dan tentatif. Sehingga, setiap hasil penafsiran siapapun dapat dipertanyakan (baca: dikritisi) ulang relevansinya terhadap perkembangan zaman. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hakikat tafsir sebagai produk adalah sebuah pemahaman atau interpretasi seorang mufasir terhadap

⁴⁰ *Ibid.*, h. 11.

⁴¹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi...*, h. 3.

⁴² Badr al-Din al-Zarkasyi, *Al-Burban...*, h. 22.

⁴³ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi...*, h. 18.

teks al-Qur'an yang sangat terkait dengan konteks sosio-kultural baik yang sifatnya internal maupun eksternal. Konteks internal berupa latar keilmuan, orientasi, kepentingan, beban psikologis dan teologis. Sedangkan konteks eksternal berupa kondisi sosial-budaya, politik dan ekonomi. Dalam hal ini berarti penafsir telah mengantongi *prior text* yang menyebabkan kandungan teks itu menjadi "tereduksi" dan "terdistorsi" maknanya serta tidak lagi *genuine*⁴⁴

Struktur Operasional Kritik Tafsir

Kritisisme merupakan sesuatu yang niscaya, karena sifat dasar manusia senantiasa menginginkan perubahan ke arah yang lebih baik. Salah satu aspek terpenting dalam melakukan perubahan adalah bersikap kritis. Kritisisme meniscayakan adanya proses dialektika yang dinamis. Pemikiran kritis selalu menekankan pada penilaian reflektif dan kritik. Karena itu, pemikiran kritis memungkinkan kita untuk membaca dan memahami realitas dalam perspektif yang luas dan beragam untuk diarahkan kepada reformasi maupun reformulasi terhadap produk-produk pemikiran. Sehingga, pemikiran kritis merupakan suatu cara untuk mencoba memahami kenyataan, kejadian (peristiwa) dan pernyataan yang ada di balik makna. Semangat kritisisme inilah yang sejatinya diajarkan oleh al-Qur'an dengan menyeru umat manusia untuk secara totalitas menggunakan nalar atau pemikirannya (akal). Bahkan bentuk kritik al-Qur'an adalah mengkritik komunitas masyarakat dan agama-agama lain yang dipandang sebagai ajaran menyimpang⁴⁵

Meneladani kritisisme al-Qur'an, pada akhirnya membuat kritisisme penafsiran al-Qur'an menjadi lahan garapan baru dalam studi al-Qur'an. Tradisi kritik tafsir adalah buah manis dari perjalanan panjang pergulatan al-Qur'an dengan sejarah kemanusiaan. Embrio kritik tafsir yang telah

⁴⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Women; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), h. 5.

⁴⁵ Mun'im Sirry, *Scriptural Polemics; The Qur'an and Other Religion* (New York: Oxford University Press, 2014), h. 45.

dimulai sejak masa Nabi SAW, harus menjadi bidang garapan baru bagi para sarjana al-Qur'an. Sebagaimana telah disampaikan di awal bahwa secara genealogis tradisi kritisisme sesungguhnya memiliki akar sejarah yang kuat dari khazanah keilmuan Islam. Meskipun istilah 'kritik/*naqd*' belum digunakan, tetapi cukup memberikan landasan bahwa kritisisme penafsiran telah mentradisi.⁴⁶

Sementara itu, dimensi kritik tafsir mengimplikasikan adanya pengandaian sesuatu yang ideal. Artinya seorang kritikus tidak hanya berhenti pada satu dimensi pemaknaan yang tunggal. Dia senantiasa menggali dan mencari berbagai alternatif kemungkinan dalam pemikiran tafsir.⁴⁷ Karena dalam konteks kritisisme penafsiran al-Qur'an adalah berusaha untuk menempatkan al-Qur'an sesuai dengan fungsinya yakni *hudan li al-nas* (petunjuk bagi umat manusia) serta *rahmatan lil alamin* (rahmat bagi alam semesta). Maka, secara garis besar kritik tafsir yang harus dikembangkan adalah metode kritik konstruktif. Yaitu sebuah bangunan metodologis yang bertujuan untuk membangun dan mengevaluasi sebuah produk penafsiran agar menjadi lebih baik. Sebuah metodologi mutakhir untuk memotret, menelaah, menguji dan mengevaluasi sebuah produk penafsiran agar terhindar dari bias-bias penafsiran yang menyimpang. Oleh karena itu, kritik tafsir konstruktif harus mengacu kepada hal-hal berikut; 1) bersifat ilmiah dan objektif; 2) bertujuan untuk membangun (memperbaiki) karya tafsir; 3) menjadi bahan acuan untuk meningkatkan personalitas penafsir dan kreativitas penafsiran.⁴⁸

Di samping itu, proses kritisisme penafsiran juga harus dilandasi dengan prinsip dan parameter yang jelas. Sehingga kritikus terhindar dari sikap apologis dan destruktif serta kesalahan dan subyektivitas yang berlebihan. Proses kerja kritik tafsir sangat menekankan pada keakuratan dan keobyektivitasan penilaian. Maka, tujuan kritik tafsir adalah untuk mengungkap dan menampilkan sisi-sisi yang positif dan negatif dari

⁴⁶ M. Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi...*, h. 75.

⁴⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami...*, h. 177.

⁴⁸ M. Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi...*, h. 48.

sebuah produk penafsiran.⁴⁹ Berikut ini prinsip dan parameter yang dijadikan sebagai landasan dalam melakukan kerja kritik tafsir.

Tabel. I
Prinsip dan Parameter Kritik Tafsir

Prinsip Kritik Tafsir	Parameter Kritik Tafsir
Konteks	<i>Maslahah</i>
Adil dan Proporsional	Konsensus
Logika (nalar)	Reliabilitas
Kualitas Produk Penafsiran	

Berdasarkan tabel I di atas, seorang kritikus tafsir harus memperhatikan aspek prinsip dan parameter tersebut untuk mendapatkan obyektivitas dalam menilai sebuah produk tafsir. Upaya mentradisikan kritik tafsir sebagai basis meretas mata rantai absolutisme, di mana tradisi kritis, kreatif, dan inovatif dalam rangka mengembangkan, menguji, merekonstruksi teori-teori sebelumnya, harus dilakukan tanpa adanya beban psikologis-teologis tertentu. Penilaian obyektif hanya dapat dilakukan ketika pra-anggapan dan asumsi negatif disingkirkan dengan selalu mengedepankan rasionalitas.

Poin-poin di atas juga bersifat integral, artinya dalam memberikan penilaian seorang kritikus tidak boleh mengabaikan salah satu aspek tersebut. Hal yang terpenting adalah, seorang kritikus harus menguasai disiplin *ulumul Qur'an* dan ilmu sosial humaniora sebagai pisau analisis dalam membedah dan menimbang suatu tafsir. Bahwa aspek-aspek di atas, bukanlah sesuatu yang final, artinya aspek di atas masih dapat ditambah demi tercapainya obyektivitas penilaian. Kritisisme penafsiran membutuhkan usaha serius. Seorang kritikus harus menghindarkan diri dari berbagai tendensi dan kepentingan dalam menilai sebuah tafsir.

⁴⁹ *Ibid.*, h. 53.

Meskipun keterpengaruhannya sejarah baik internal maupun eksternal tidak bisa dihindarkan.

Sementara itu, dalam melakukan kerja kritik tafsir dibutuhkan perangkat metodologi. Yaitu suatu cara, prosedur atau langkah-langkah ilmiah dan sistematis untuk melakukan analisis, evaluasi dan penilaian terhadap produk penafsiran al-Qur'an. Sebagai sebuah diskursus baru dalam studi al-Qur'an, memang belum banyak ditemukan metodologi yang bisa digunakan untuk mengkritik tafsir kecuali sekadar pemikiran sporadis yang tercecce di berbagai karya para sarjana al-Qur'an. Terutama pemikiran yang berbasis pada khazanah intelektual Islam.

Sehingga, dibutuhkan usaha serius dan sistematis dalam menyusun, mengintegrasikan dan mensistematisasikan metode-metode yang telah ada menjadi satu bangunan utuh. Karena, untuk menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri, membutuhkan suatu rumusan metode yang aplikatif dan ilmiah. Adapun kerangka kerja metode kritik tafsir berikut ini disarikan dari berbagai sumber terutama lebih banyak mengambil inspirasi dari buku M. Ulinuha *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*. Metode berikut ini hanyalah satu dari sekian varian dalam kritik tafsir, sehingga masih terbuka lahan-lahan garapan baru untuk menggarap metodologi kritik tafsir yang lebih baik dan aplikatif.

Skema. I

Alur Kerja Kritik Tafsir

Tahap I



Sumber: diolah dari buku M. Ulinnuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*

Berdasar pada skema I alur kerangka kerja kritik tafsir di atas, yang harus dipahami bahwa tiap-tiap komponen bersifat integral dan gradual. Artinya dalam proses melakukan kritik tafsir, tidak bisa dilakukan secara acak dan parsial. Karena setiap komponen bersifat gradasi dari prinsip filsafat ilmu yakni; ontologi, epistemologi dan aksiologi. Dimensi ontologis meniscayakan akan pra-pemahaman terhadap hakikat tafsir, yang merupakan pijakan awal dalam melakukan kritik. Paradigma seorang kritikus harus terlebih dahulu menolak argumen absolutisme penafsiran. Sehingga, dalam melakukan kerja-kerja kritik tidak akan “dihantui” oleh genangan-genangan logosentrisme ortodoksi pemikiran. Pada dimensi ini, perhatian seorang kritikus dipusatkan pada pembangunan paradigma dalam membentuk struktur kerangka berfikir kritis dalam memandang tafsir.

Seorang kritikus harus memiliki kesadaran sejarah dalam memberikan penilaian terhadap produk tafsir. Bahwa tafsir-tafsir yang beredar hingga saat ini memiliki dimensi historisitasnya masing-masing. Kelahiran suatu kitab tafsir selalu memiliki latar belakang dan kecenderungan. Seorang kritikus wajib memiliki sensitivitas yang tinggi bahwa setiap produk penafsiran selalu berangkat dari kepentingan, baik itu kepentingan politik penguasa, oposisi maupun kepentingan masyarakat secara umum.

Dimensi epistemologis merupakan bentuk aktualisasi dari paradigma kritis dalam memandang sebuah produk tafsir. Aktualisasi ini berupa pemahaman dan kemauan untuk melakukan kritik dengan jalan memahami konstruksi kritik tafsir. Artinya, sebagai langkah operasional, seorang kritikus harus memahami bangunan metodologis serta landasan dan tujuan dilakukannya kritik tafsir. Hal terpenting dalam kerangka kerja epistemologis adalah melakukan riset secara serius tentang seluk-beluk obyek kajian kritik tafsir. Proses menelisik tersebut harus mampu mencapai akar-akarnya, sehingga membutuhkan data-data sejarah yang valid.

Analisis epistemologis harus mengantarkan seorang kritikus pada sebuah pemahaman atas *episteme* atau paradigma yang mendasari sebuah penafsiran. Karena pada dasarnya penafsiran erat kaitannya dengan perkembangan nalar pemikiran manusia. Apakah ia memiliki kecenderungan mitis, sebagaimana tafsir-tafsir pada generasi Islam awal. Atau memiliki kecenderungan politis-ideologis, sebagaimana tafsir-tafsir generasi pertengahan yang lebih diwarnai oleh perebutan kekuasaan dan otoritas politik-keagamaan. Maupun kecenderungan ilmiah yang lebih mengedepankan pendekatan hermeneutis yang bersifat kritis-filosofis, sebagaimana tafsir generasi modern-kontemporer.

Selanjutnya, pada dimensi ini seorang kritikus harus memperhatikan hal-hal yang mengitari teks (*dirasah ma hawl al-naş*) dan hal-hal internal yang ada di dalam teks (*dirasah ma fi al-naş*). Seorang kritikus harus bersifat aktif dan interaktif terhadap segala macam penafsiran. Artinya, kritikus bukanlah seseorang yang bersifat pasif yang begitu saja ‘menerima’ makna-makna yang telah ditafsirkan. Kritikus juga memiliki peran aktif dalam memproduksi dan merekonstruksi makna baru teks. Sehingga prinsip kerja kritik tafsir sangat menekankan pada wilayah komprehensivitas, validitas dan obyektivitas dalam penilaiannya.

Tahapan epistemologi pada akhirnya meniscayakan lima bangunan pokok: *pertama, sistematis*, yang berarti seorang kritikus harus benar-benar memperhatikan aspek data dan berbagai keterangan yang tersusun rapi sebagai kumpulan pengetahuan yang mempunyai hubungan saling ketergantungan yang teratur (pertalian tertib); *kedua, empiris*, seorang kritikus harus benar-benar melakukan riset dan pengamatan yang jeli terhadap objek kajian, baik itu mengamati, menganalisis, menalar, membuktikan dan menyimpulkan; *ketiga, obyektif*, seorang kritikus harus membebaskan diri pada prasangka (personal bias) ataupun sesuatu yang dapat mempengaruhi hasil penilaian, baik berupa kesukaan atau kebencian. Kritikus harus benar-benar memberikan penilaian berdasarkan data-data yang didapatkan secara utuh dan menyeluruh; *keempat, analitis*,

kritikus harus menganut paradigma kritis, tidak hanya puas dengan satu jenis jawaban dan selalu merasa perlu menggali sedalam-dalamnya obyek kajian, hingga mampu melakukan pemilahan melalui penegasan karakteristiknya masing-masing; *kelima, verifikatif*, setiap hasil selalu terbuka untuk diperdebatkan, agar dapat diakui sebagai suatu proses penilaian, harus terbuka untuk diuji dan diverifikasi dari berbagai sudut telaah yang berlainan hingga pada akhirnya diakui benar.

Sedangkan dimensi aksiologis merupakan pantulan atau refleksi terhadap kerja kritik tafsir yang telah dilakukan. Seorang kritikus harus mampu memberikan evaluasi sekaligus penilaian terhadap sebuah penafsiran, dengan memberikan catatan-catatan konstruktif. Pada tahapan akhir ini, seorang kritikus selain memberikan penilaian, juga harus mampu melakukan rekonstruksi terhadap penafsiran yang lalu. Sehingga, pada dimensi aksiologis inilah, seorang kritikus diuji obyektivitasnya dalam melakukan penilaian. Apakah akan mengungkapkan sesuai dengan temuannya, atau justru mengingkarinya.

Kesimpulan

Adanya Kecenderungan untuk mengabsolutkan sebuah penafsiran dan anggapan “tabu” jika sebuah penafsiran dikritik, salah satunya disebabkan oleh belum adanya metode baku yang dapat digunakan dalam melaksanakan kerja kritik tafsir. Upaya meretas mata rantai absolutisme penafsiran dengan cara mentradisikan kritik tafsir akan sia-sia manakala belum ada bangunan metodologis kritik tafsir yang memadai. Oleh karena itu, kerja kritik tafsir dibangun menggunakan kerangka filsafat ilmu yang bermuara pada dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Ada empat tahapan yang harus dilalui oleh seorang kritikus dalam operasionalisasi kritik tafsir; *pertama*, kritikus harus terlebih dahulu memahami hakikat tafsir yakni tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk; *kedua*, memahami konstruksi kritik tafsir, yaitu historisitas kritik, landasan kritik, tujuan kritik, serta prinsip dan parameter kritik; *ketiga*,

memulai kerja kritik tafsir dengan dua wilayah kerja yaitu; kritik intrinsik dan kritik ekstrinsik; *keempat*, memberikan *review* dan penilaian terhadap objek kajian kritik yaitu, baik (*mahmud*) dan layak pakai (*maqbul*), atau menyeleweng (*munharif*) dan tidak layak digunakan (*mardud*). Dengan demikian, agenda kritisisme penafsiran al-Qur'an sesungguhnya meniscayakan sebuah konsensus bahwa di satu sisi seorang mufasir tidak boleh sewenang-wenang dalam melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an, dan di sisi lain tidak ada sakralitas dan absolutisme dalam penafsiran.

Daftar Pustaka

- Abrams, M. H. and Geoffrey Galt Harpham, *A Glossary of Literary Terms*, Ninth Edition, New York: Wadsworth Cengage Learning, 2012.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Maḥmū al-Nas; Dirasah fī Ulum al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-Arabi, 1993.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Huein, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, terj. Hamim Ilyas dan Machnun Husein, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996.
- Al-Banna, Gamal, *Evolusi Tafsir; Dari Jaman Klasik hingga Modern*, terj. Novriantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press, 2005.
- Al-Farmawy, Abu Hayy, *Al-Bidayah fī al-Tafsir al-Maudhu'i*, Kairo: Matba'ah al-Hadarah al-Arabiyyah, 1990.
- Al-Zarkasyi, Badr al-Din, *Al-Burhan fī Ulum al-Qur'an*, Tahqiq Ahmad Ali, Qahirah: Darul Hadits, 2006.
- Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Islami; Naqd wa Ijtihad*, Algiers: Al-Mu'assasah al-Wataniyah li al-Kitab, 1988.
- Bakti, Andi Faisal, "Paradigma Andrew Rippin dalam Studi Tafsir" *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 2, 2006.
- Baldick, Chris, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, New York: Oxford University Press, 2001.
- El Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority, and Women*, London: Oneworld Publication, 2014.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation, and Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Habib, M. A. Rafey, *A History of Literary Criticism; From Plato to the Present*, London: Blackwell Publishing, 2005.
- Hanafi, Hassan, *Islam and the Modern World*, Vol. I, Kairo: Dar Kabaa, 2000.
- Harb, Ali, *Naqd al-naṣ*, Beirut: al Markaz al Tsaqafy al-'Araby, 1993.
- Harpham, Geoffrey Galt, *The Character of Criticism*, New York: Routledge, 2006.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*,

- Jakarta: Paramadina, 1996.
- Holman, C. Hugh, *A Handbook to Literature, Fourth Edition*, Indianapolis: ITT Bobbs-Merrill Educational Publishing Company, 1985.
- Jansen, H. James, *A Glossary of John Dryden's Critical Terms*, Mineapolis: University of Mennesota, 1969.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood, New York: Cambridge University Press, 2000.
- Kuswaya, Adang, *Model Riset Tafsir Sosio-Tematik Hermeneutika al-Qur'an*, Salatiga: LP2M IAIN Salatiga, 2015.
- Manzur, Ibn, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar-Al-Ma'rifah, 1979.
- Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Sirry, Mun'im, *Scriptural Polemics; The Qur'an and Other Religion*, New York: Oxford University Press, 2014.
- Syamsuddin, Sahiron, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Tasrif, Muh. "Indonesia Modern sebagai Konteks Penafsiran: Telaah Metodologi Penafsiran al-Qur'an Nurcholish Madjid (1939 – 2005)", *Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 2, 2016.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Ulinnuha, M, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, Jakarta: Azzamedia, 2015.
- Wadud, Amina, *Qur'an and Women; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Zakaria, Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz IV, Tahqiq, Muhammad Harun, Beirut: Dar Al-Fikr, 1979.