MODERNISASI TAFSIR AL-QUR'AN (STUDI ATAS “AL QIRÔAH AL HÂDÂTSIYAH” SEBAGAI MODEL TAFSIR ALTERNATIF)

Eko Suryadin

Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an dan Sains Al-Ishlah (STIQSI)

Sendangagung Paciran Lamongan

Email: ekozain03@gmail.com

Abstrak

Al qirôah al hâdâtsiyah merupakan sebuah proyek besar modernisasi tafsir al-Qur'an yang digaungkan pertama kali oleh kaum modernis Islam di sepertiga awal abad ke 20 M. Proyek ini digadang-gadang bisa menjadi tafsir alternatif menggantikan tafsir klasik yang diklaim tidak mampu lagi mengejar lajunya perkembangan zaman apalagi memberikan solusi bagi beragam problem yang sedang dihadapi umat Islam di era modern. Dalam implementasinya, para ideolog proyek ini banyak menduplikasi metode-metode yang pernah dipakai oleh para pemikir Barat dalam menafsir ulang Bibel. Mereka meyakini bahwa penggunaan metode-metode tersebut dalam proses membaca ulang teks-teks al-Qur'an dapat menyingkap pemahaman baru yang lebih luas dan lebih dalam, lebih sesuai dengan tuntutan zaman, namun tetap selaras dengan maksud dan tujuan syariat Islam (maqôshid al syarî'ah). Sehingga keinginan untuk mengembalikan kejayaan Islam tidak lagi menjadi sebuah utopia. Akan tetapi, kenyataan tidak seindah harapan, sebab proyek ini justru menjadi dalang utama dekonstruksi sakralitas al-Qur'an secara khusus dan syariat Islam secara umum saat ini.

Kata Kunci: *al-Qur'an, Tafsir, Modernisme, al Qiroah al Hadatsiyah*

A. PENDAHULUAN

Sebagai sebuah usaha manusiawi untuk memahami maksud yang terkandung dalam teks-teks sakral al Quran, sejarah telah menyaksikan bahwa *manhaj* tafsir yang digunakan oleh para *mufasssir* banyak mengalami perubahan sejak awal kemunculannya. Mulai dari model penafsiran sederhana yang hanya bersandar pada keterangan rinci dari Rasul *shallallâh 'alaih wa sallam*, lalu berkembang dengan masuknya ijtihad para sahabat dan *tabi'in*. Hingga mencapai kompleksitasnya ketika filsafat dan ilmu logika (*manthiq*) membuat corak *tafsîr bi al ra'yi* (tafsir dengan pendekatan logika) seakan menjadi primadona baru, baik yang berdiri

sendiri maupun yang dikombinasikan dengan *tafsîr bi al ma'tsûr* (tafsir transmisional).

Pada sisi yang lain, kemunduran (*takholluf*) yang dialami oleh umat Islam akibat dari kejumudan intelektualitas yang disebabkan oleh pengebirian ijtihad, memunculkan tuntutan dari beberapa pihak untuk melakukan pembacaan ulang (*i'âdat al qirôah*) terhadap teks-teks al-Qur'an. Hal tersebut diyakini sebagai salah satu upaya paling ideal dalam mengembalikan kejayaan yang telah sirna dan menggapai kemajuan yang dicita sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Barat. Tuntutan ini sendiri di kemudian hari memunculkan sebuah ide besar modernisasi tafsir al-Qur'an bernama *al Qirôah al Hâdâtsiyah* *lial Qur'ân al Karîm*.

Meskipun demikian, sikap skeptis juga mengiringi kemunculan ide tersebut. *Wa bil khusûs* pada kompatibilitas metodenya jika diterapkan pada teks-teks al Quran, dan juga pada kemungkinan munculnya dampak negatif saat penerapannya. Keragu-raguan inilah yang penulis coba kaji agar tulisan sederhana ini menjadi jawaban bagi para pembaca. Khususnya dalam menentukan apakah model tafsir alternatif ini bisa dijadikan sandaran dalam memahami teks-teks sakral yang terdapat di dalam al-Qur'an atau justru merupakan sampah yang harus dibuang jauh-jauh dari setiap rumah milik umat Islam.

B. PEMBAHASAN

1. Definisi *Al qirôah al hâdâtsiyah*

Al qirôah al hâdâtsiyah merupakan istilah baru dalam bahasa Arab yang dipopulerkan oleh kaum modernis Islam untuk menggantikan terma tafsir¹. Penggantian istilah ini dilakukan bukan tanpa argumentasi sebab mereka meyakini bahwa proses tersebut akan lebih membebaskan nalar dari ikatan-ikatan metodologis yang dibuat oleh ulama-ulama klasik. Sehingga, mampu melahirkan

¹Pergantian istilah-istilah baku dalam agama Islam sendiri merupakan sebuah perkara yang wajar dan lumrah di kalangan kaum modernis Islam bahkan seakan menjadi sebuah fenomena, hal ini terjadi karena mereka meyakini bahwa redaksi beberapa istilah klasik yang masih digunakan di era modern tidak mampu lagi menampung perkembangan makna yang ada, akibatnya istilah-istilah tersebut kehilangan jati diri, kesesuaian dengan realitas, bahkan eksistensi. Salah satu contoh dari fenomena tersebut adalah ajakan seorang tokoh asal Mesir yang cukup otoritatif bagi kaum modernis Islam yakni Hasan Hanafi untuk mengganti kata "*ijma* " dengan redaksi "*al tajribah al musytarokah* (percobaan/ pengalaman kolektif)", merubah kata "syariat" dengan "*al qobalî* (norma)", juga kata "Allah" menjadi "*al insân al kâmil* (manusia paripurna)". Lihat Hasan Hanafi, *al Turôts wa al Tajdîd*, (Beirut: al Muassasah al Jami'iyah, 1992), 123-124.

variasi makna yang tidak terbatas bagi ayat-ayat al-Qur'an dan yang lebih relevan dengan situasi dan kondisi zaman².

Secara etimologi, *al qirôah al ĥadâtsiyah* terdiri dari dua penggalan kata. Yakni *al qirôah* yang merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *qoraa-yaqrou* yang bermakna membaca –baik dalam konteks umum maupun khusus³. Selanjutnya *al ĥadâtsiyah* yang merupakan nisbah dari kata *al ĥadâtsah* yang artinya modernisme⁴.

Adapun secara terminologi, para pengusung istilah ini tidak pernah memberikan definisi yang eksplisit bagi istilah *al qirôah al ĥadâtsiyah* kecuali dalam bentuk isyarat yang multitafsir. Sebagaimana yang dilakukan oleh Muhammad Arkoun (w.2010 M), padahal istilah ini sudah sering digunakan dalam bidang akademik maupun jurnalistik. Dalam salah satu karyanya, pemikir asal Aljazair tersebut menyatakan:

“Fenomena keagamaan yang ada di masa ini telah melampaui segala istilah yang disediakan oleh agama apapun termasuk di dalamnya agama Islam. Dari sudut pandang tersebut, maka Islam praktis (*al islâmiyât al tathbîqiyah*) yang diimplementasikan hari ini secara perlahan mulai terpisah dari teori Islam klasik (*al islâmiyât al klâsîkiyah*). Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya transformasi sikap sebagian orang Islam yang hidup di era modern terhadap agama-agama yang ada, dari pandangan penuh rasa bangga (*iftikhôrî*) kepada agama sendiri dan cenderung konfrontatif (*hûjûmî*) terhadap agama lain, sekarang menjadi lebih komparatif (*al mauqif al muqôrin*). Dan agar bisa memberikan kontribusi yang lebih besar terhadap perkembangan ilmu antropologi agama, maka sudah saatnya umat Islam juga membaca ulang (*i'âdat al qirôah*) al-Qur'an dengan

² Abdul Majid asy Syarofi, *Fî Qirôat al Turôts al Dînî* dalam *Fî Qirôat al Nash al Dînî*, (Tunis: Dar Tunisiyah: 1990), 94-95.

³ Di dalam bahasa Arab, terma membaca memiliki dua makna yakni umum dan khusus. Makna umum menunjukkan sebuah aktifitas melihat, mengeja, melafalkan dan memahami sesuatu yang tertulis. Sedangkan makna khusus lebih menekankan pada peran seorang pembaca untuk mengungkap makna yang tersembunyi dari suatu teks baik dengan cara mempelajari, menganalisa, menakwil maupun mengkritik. Lihat Abdul Wali Abdul Wahid asy Syalfi, *al Qirôah al Mu'âshiroh wa al Fiqh al Islâmî*, (Beirut: Markaz Nama', 2013), 18-20.

⁴ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, (Krapyak: Multi Karya Grafika, 1999), 744 & 1441.

nuansa kritis, dekonstruktif dan filosofis agar bisa melahirkan makna yang lebih luas dan lebih relevan”⁵.

Dari pernyataan di atas, dapat disimpulkan bahwa *al qirôah al hadâtsiyah* menurut Arkoun adalah upaya menafsirkan kembali teks-teks al-Qur'an dengan menggunakan metode-metode modern Barat –seperti kritis, dekonstruktif dan filosofis- dalam rangka memunculkan makna-makna yang lebih solutif dan sesuai dengan perkembangan zaman dan tuntutananya. Selain istilah *al qirôah al hadâtsiyah*, terdapat pula beberapa istilah lain yang serupa dengannya dan biasanya digunakan oleh beberapa peneliti guna menggambarkan kecenderungan kaum modernis untuk lebih memilih tafsir modernis disbanding tafsir klasik. Di antara istilah-istilah tersebut adalah tafsir baru (*al qiroah al jadidah*) dan tafsir kontemporer (*al qiroah al mu'âshiroh*)⁶.

Meskipun demikian, menurut hemat penulis istilah *al qirôah al hadâtsiyah* merupakan pemilihan yang sangat tepat untuk menggambarkan metode tafsir alternatif yang sedang dipromosikan oleh kalangan modernis Islam. Karena ke dua istilah yang lain -yakni *al qiroah al jadidah* dan *al qiroah al mu'âshiroh*- merupakan model tafsir yang tidak jauh berbeda dengan mekanisme yang dikembangkan oleh ulama klasik di mana keduanya berangkat dari titik tolak keimanan yang bersandar pada kombinasi antara *tafsîr bil ma'tsûr* dengan *tafsîr bir ra'yi*. Sedangkan *al qirôah al hadâtsiyah* memiliki kecenderungan untuk bersandar pada penggunaan *al 'aql al mujarrod* (logika *an sich*).

Selain itu, meskipun sama-sama menggunakan term *qiroah* sebagai pengganti redaksi tafsir, namun keduanya memiliki tujuan yang berbeda. Jika *al qirôah al hadâtsiyah* merupakan penjelasan kritis terhadap teks-teks al-Qur'an yang bertujuan untuk memutus benang merah teks-teks tersebut dari penjelasan ulama-ulama klasik dalam rangka menghasilkan makna-makna baru yang lebih relevan dengan nilai-nilai kebudayaan dan peradaban modern. Maka dua istilah terakhir

⁵ Muhammad Arkoun, *Târîkhiyah al Fikr al 'Arobi al Islâmî*, (Beirut: Markaz al Inma' al Qoumi, 1996), 65.

⁶ Beberapa karya ilmiah yang menggunakan ke dua istilah ini di antaranya *al Kitâb wa al Qurân Qirôah Mu'âshiroh* karya Muhammad Syahrur, *al Qirôah al Mu'âshiroh li al Qurân al Karîm fî Dhou Dhowâbith al Tafsîr* karya Muhammad Mahmud Kalo dan *al Qirôah al Mu'âshiroh wa al Fiqh al Islâmî* karya Abdul Wali Abdul Wahid asy Syalfi.

adalah penjelasan ideologis yang cenderung bersifat teologis-filosofis dan bertujuan untuk meletakkan landasan teoritis bagi keimanan umat serta memperkuat faktor-faktor implementasinya di zaman modern, membangun kesadaran dan juga memberikan petunjuk serta arahan yang tepat bagi kaum muslimin untuk menghadapi realita masa kini dengan segala kompleksitas problematika yang ada di dalamnya, baik pada kehidupan sosial kemasyarakatan maupun pada pengembangan ilmu pengetahuan agar sesuai dengan petunjuk al Quran.

2. Sejarah Kelahiran dan Perkembangan *Al qirôah al hadâtsiyah*

Proyek ambisius *alqirôah al hadâtsiyah* berangkat dari upaya sebagian anak umat dalam proses pencarian solusi yang mampu menyelamatkan Islam dan kaum muslimin dari krisis berkepanjangan yang mendera sehingga mereka bisa bangkit guna kembali menjadi soko guru peradaban dunia. Dalam proses tersebut, mereka menemukan peradaban modern Barat dengan wajah baru yang lebih gemilang. Kalangan modernis Islam meyakini bahwa keberhasilan Barat dalam menggapai kemajuan diraih dengan cara merubah metode interaksi dengan agama Kristen dan kitab sucinya. Menurut mereka, Barat tidak akan bisa sampai pada posisi sekarang ini jika tidak memutilasi peran agama yang menjadi batu sandungan terbesar bagi kebebasan akal dan kemajuan ilmu pengetahuan. Selain itu, Barat juga tidak bakal menjadi seperti saat ini jika tidak menerapkan metode kritik atas Bibel karena sebagian besar teks yang ada di dalamnya dipenuhi dengan problem bahasa yang akut, kontradiksi ilmiah dan kerancuan validitas sumber informasi.

Berangkat dari realita di atas dan keyakinan bahwa masalah dan situasi yang dihadapi oleh umat Islam tidak jauh berbeda dengan Barat di era kegelapan bahkan cenderung identik, kaum modernis Islam mulai berupaya untuk menduplikasi apa yang dilakukan oleh Barat terhadap agama Kristen dan kitab sucinya kemudian menerapkannya pada Islam dan al-Qur'an. Mereka kemudian menyamakan agama Kristen dengan Islam, gereja dengan masjid, Bibel dengan al Quran, para pemuka agama dan pendeta dengan para ulama, serta kondisi keterbelakangan yang dialami oleh Barat di abad pertengahan dengan kemunduran yang di alami oleh umat Islam

pada zaman modern. Keadaan yang sebelas dua belas atau bahkan sebelas sebelas, sangat *apple to apple*.

Pada akhirnya, narasi modernisme Barat yang menyeru kepada kritik terhadap agama dan kitab sucinya terpancang kuat pada diri kaum modernis Islam. Sehingga ide untuk meng-*copy paste* segala prosedur yang dilakukan oleh Barat dipandang perlu untuk segera direalisasikan tanpa melalui proses analisa kritis apakah mekanisme tersebut cocok atau tidak. Demikianlah asal usul *al qir'ôah al hadâtsiyah* dan faktor-faktor yang memicu kelahirannya di dunia Islam. Adapun fase perkembangan yang dilewati olehnya adalah sebagai berikut ini:

Fase Pertama: Adopsi dan Adaptasi

Fase ini berlangsung dari pertengahan abad ke 19 M hingga permulaan abad 20 M ketika muncul beberapa gerakan pembaharuan (*harokât al tajdîd*) di dunia Islam. Tujuannya untuk mendobrak kejumudan intelektual dan mengantarkan umat menuju era kebangkitan. Dalam gerakan tersebut, sebagian tokoh pembaharuan baik dari kalangan Islamis maupun modernis memilih jalan integrasi antara Islam dengan nilai-nilai modern peradaban Barat termasuk di dalamnya metode interaksi dengan kitab suci. Pada fase ini muncul nama-nama seperti Sayyid Ahmad Khan (w.1898 M) di India dan Muhammad Abduh (w.1905 M) di Mesir⁷.

Dari pembacaan ulang yang dilakukan oleh mereka terhadap sebagian kecil ayat al-Qur'an, beberapa penafsiran baru yang tidak lazim di dalam tafsir klasik muncul ke permukaan sehingga menjadi pembicaraan yang viral di kalangan umat Islam pada saat itu. Di antaranya adalah ayat-ayat yang berbicara tentang jihad ditafsirkan sebagai sebuah mekanisme pertahanan dari serangan musuh (jihad defensif) saja dan bukan sebagai *wasîlah* untuk menyerang atau mengokupasi wilayah lain (jihad ofensif)⁸.

Fase ke Dua: Penguatan

Fase ini terjadi pada sepertiga awal abad ke 20 M. Saat penggunaan beragam metode modern ala Barat dalam membaca teks al Kitab mulai diterapkan kepada

⁷ Muhammad Syakir al Syarif, *Tajdîd al Khithôb al Dînî baina al Ta'shîl wa al Tahîrîf*, (Riyadh: Markaz al Bayan, 2004), 59-60.

⁸ Muhammad Syakir al Syarif, *Ibid.*, 59-60.

beberapa ayat al Quran. Bahkan fenomena ini menjadi sebuah kelaziman dalam berbagai studi al-Qur'an yang dilakukan di lingkungan universitas-universitas yang ada di Timur Tengah terutama di Mesir.

Pada tahapan ke dua ini, muncul dua sosok yang dianggap sebagai pelopor gerakan modernisasi tafsir dalam sejarah Islam. *Pertama*, Thoha Husain melalui karyanya yang berjudul *fî al Syi'r al Jâhili*. *Kedua*, Muhammad Abu Zaid ad Damanhuri melalui karya tafsir kontroversial yang berjudul *al Hidâyah wa al 'Irfân fî Tafsîr al Qurân bi al Qurân*⁹.

Di antara contoh tafsir yang muncul pada periode ini adalah ayat-ayat yang membahas perkara-perkara ghoib. Seperti mukjizat para Nabi, sihir, dunia jin dan lain sebagainya ditafsirkan berdasarkan sudut pandang ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Sifatnya empirik dan memiliki kecenderungan untuk menolak hal-hal yang bersifat metafisik sehingga “memaksa” para pengusung tafsir modernis ini untuk menafikan eksistensi perkara-perkara ghoib tersebut¹⁰.

Fase ke Tiga: Pematangan

Fase ini berlangsung dari pertengahan hingga penghujung abad dua puluh. Pada periode ini muncul tokoh-tokoh yang disebut-sebut sebagai ideolog utama proyek besar modernisasi tafsir, seperti Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, Muhammad Abed al Jabiri (w.2010 M), Nasr Hamid Abu Zaid, Tayyeb Tizini (w.2019 M), Muhammad Syahrur dan Abdul Majid asy Syarofi¹¹.

Di tangan sosok-sosok di atas, metode tafsir modernis mengalami kristalisasi dan secara intens diimplematasikan pada ayat-ayat al-Qur'an dalam sekup yang lebih luas. Terutama di bagian-bagian yang berkaitan dengan kisah-kisah masa lampau, berbagai problematika yang berhubungan dengan wanita dan keluarga, juga permasalahan kebebasan dan hak asasi manusia¹².

⁹Abdul Wali Abdul Wahid asy Syalfi, *al Qirôah al Mu'âshiroh wa al Fiqh al Islâmî*, (Beirut: Markaz Nama', 2013), 42.

¹⁰ Fahd Abdurrahman ar Rumi, *Ittijâhât al Tafsîr fî al Qorn al Rôbi' 'Asyar*, (Riyadh: Idaroh al Buhuts wa al Ifta', 1986), 1079/3.

¹¹Abdul Wali Abdul Wahid asy Syalfi, *al Qirôah al Mu'âshiroh wa al Fiqh al Islâmî*, (Beirut: Markaz Nama', 2013), 43.

¹² Abdul Wali Abdul Wahid asy Syalfi, *Ibid.*, 43-46.

Dampak intensitas penerapan *al qirôah al hadâtsiyah* pada ayat-ayat al-Qur'an menjadikan para pengusungnya semakin berani menggugat secara terang-terangan sendi-sendi agama Islam. Seperti kewajiban mengenakan jilbab bagi kalangan muslimah, perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam hukum waris. Serta hak dan kewajiban di dalam kehidupan rumah tangga, keharusan untuk menjalankan hukum pidana Islam (*jinâyah*) dan lain sebagainya.

Fase ke Empat: Globalisasi

Fase ini terjadi di akhir abad ke 20 M hingga saat ini. Pada periode ini fenomena penggunaan tafsir modernis sebagai alternatif pengganti model tafsir klasik semakin menggurita sehingga bisa menyebar ke hampir seluruh negara-negara Islam *wa bil khusûs* negara-negara rumpun Melayu sebagai etnis muslim terbesar di dunia dan Indonesia secara lebih spesifik¹³.

Di Indonesia sendiri, hasil dari kampanye masif yang dilakukan oleh para pengusung tafsir modernis membuahkan hasil yang tidak mengecewakan. Hal tersebut dikarenakan setelah itu mayoritas dosen dan mahasiswa yang berada di berbagai kampus Islam di Indonesia mulai mengkaji al-Qur'an dari sudut pandang modernisme, bahkan realita ini kemudian menjadi semacam fenomena dikalangan para akademisi¹⁴. Tidak mengherankan jika terdapat banyak sekali karya tulis yang kemudian menghiasi beberapa perpustakaan dan toko buku dengan membawa tajuk gugatan terhadap keabsahan tafsir klasik di zaman modern. Bahkan terhadap kesakralan ayat-ayat suci al-Qur'an. Dan di antara sebagian karya tersebut adalah *Metodologi Studi al-Qur'an* yang ditulis oleh trio Abdul Muqsih al Ghazali, Ulil Abshar Abdalla dan Luthfi asy Syaikhani. Selain itu, *Polemik Kitab Suci* milik Mun'im Sirri, serta *Arah Baru Studi Ulumul Quran* yang dikarang oleh Ahsan Wijaya dan beberapa karya tulis lainnya.

¹³ Ibrahim Umar Sakron, *al Ta'wil al Hadâtsi li al Turôts*, (Riyadh: Dar al Hadhoroh, 2014), 67-68.

¹⁴ Fakta penyebaran *al qirôah al hadâtsiyah* di kampus-kampus Islam seperti Universitas Islam Negeri, Institut Agama Islam Negeri maupun Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri di seluruh Indonesia dikupas secara detail dan menarik oleh salah satu pemikir Islam kontemporer bernama Adian Husaini dalam salah satu karyanya berjudul *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*. Bagi para pembaca yang ingin menelaah lebih dalam tentang fenomena ini bisa langsung merujuk buku tersebut.

3. Landasan Filosofis *Al qirôah al hadâtsiyah*

Al qirôah al hadâtsiyah bertolak dari filsafat relativisme yang menganggap bahwa pengetahuan tidak bersifat absolut karena senantiasa berevolusi sesuai dengan perubahan ruang dan waktu. Dalam konteks ide modernisasi tafsir al-Qur'an, relativisme merupakan efek samping yang muncul dari konsep historisitas (*arkhonah*)¹⁵, humanitas (*ansanah*)¹⁶ dan rasionalisasi (*'aqlanah*)¹⁷ teks-teks al-Qur'an yang menjadi landasan utama interaksi kaum modernis Islam dengan al-Qur'an. Mereka berpendapat bahwa penunjukan makna teks-teks al-Qur'an tidaklah bersifat definitif (*qoth'î*) secara mutlak. Akan tetapi lebih cenderung spekulatif (*dhonnî*), artinya teks-teks tersebut memiliki kemungkinan mengandung lebih dari satu makna dan tidak boleh dibatasi pada satu makna final. Oleh sebab itu, setiap mufassir harus saling menghormati setiap tafsir dari sebuah teks dan tidak boleh mengklaim bahwa penafsirannya adalah yang paling benar¹⁸.

Demikian kiranya yang ingin disampaikan oleh salah seorang ideolog *al qirôah al hadâtsiyah* bernama Nasr Hamid Abu Zaid ketika menukil pernyataan Ubaidillah bin al Hasan (168 H) yang berbunyi:

“Semua yang terdapat di dalam al-Qur'an adalah benar meskipun menunjukkan hal yang berbeda. Orang yang berpendapat manusia berkehendak (*qodariyah*) adalah benar dan memiliki dasar argumen dari al-Qur'an, sedangkan orang yang berpendapat manusia tidak berkehendak (*jabariyah*) juga benar dan

¹⁵ Historisitas teks al-Qur'an (*arkhonah al nushûsh al Qurâniyah*) adalah sebuah proses untuk mengungkap latar belakang kemunculan teks-teks dalam al-Qur'an. Konsep ini meyakini bahwa sebuah teks –dengan struktur redaksi dan kandungan isinya– tidak mungkin muncul dalam ruang hampa, akan tetapi ia dipengaruhi oleh situasi dan kondisi yang melingkupinya. Dengan demikian, mustahil baginya untuk melampaui peristiwa sejarah yang mendasari kemunculannya. Lihat Ahmad Qousti Abdurrahim, *al Taudhîf al 'Ilmânî li Asbâb al Nuzûl*, (Riyadh: Markaz al Bayan, 1438 H), 183.

¹⁶ Humanitas teks al-Qur'an (*ansanah al nushûsh al Qurâniyah*) merupakan sebuah upaya untuk merubah teks-teks al Quran dari sifatnya yang teologis menjadi antropologis. Konsep ini mencoba untuk memahami hakikat al-Qur'an secara dikotomis; pertama ia adalah wahyu sakral dari Tuhan yang absolut, dan ke dua ia dinarasikan dengan bahasa manusia yang relatif. Dengan demikian, al-Qur'an yang sudah ditulis dengan menggunakan huruf hijaiyah tersebut tidak lagi menjadi sakral. Lihat Hassan al Qori, *Ansanah al Nash*, (Damaskus: Majallah Jami'ah Dimasyq li al 'Ulum al Iqtishodiyah wa al Qonuniyah, 2/2010), 381.

¹⁷ Rasionalisasi teks al-Qur'an (*'aqlanah al nushûsh al Qurâniyah*) berarti sebuah perbuatan menjadikan akal sebagai poros utama untuk memahami teks-teks al Quran. Konsep ini bertujuan untuk menguatkan hegemoni logika manusia (*al ra'yu al basyari*) atas petunjuk wahyu Tuhan (*al wahy al ilâhî*) dalam memahami al-Qur'an.

¹⁸ Sholih Muhammad Umar, *Mauqif al Librôliyah min Muḥkamât al Dîn*, (Riyadh: Markaz al Bayan, 1433 H), 338.

memiliki dasar argumen dari al-Qur'an. Yang mengatakan ini benar dan yang menyatakan itu juga benar, karena pada hakikatnya satu ayat bisa saja menunjukkan dua hal yang berbeda dan dua makna yang kontra"¹⁹.

Di sisi yang lain, proses penafsiran teks-teks al-Qur'an sendiri berdiri di atas pengetahuan para *mufassir* yang juga relative. Hal tersebut karena adanya perbedaan input data awal yang didapatkan dan juga variasi kapasitas keilmuan mereka. Sehingga wajar jika keanekaragaman penafsiran merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat dihindari²⁰. Dan demi menguatkan konsep ini sekaligus menjunjung tinggi prinsip ilmiah. Mereka tidak segan mengeluarkan statemen bahwa tafsir modernis ini juga tidak bersifat absolut dan final. Ia tetap berpeluang untuk berkembang sesuai dengan perubahan ruang dan waktu. Tengok saja pernyataan salah satu dari mereka:

“Tidaklah setiap mufassir yang menafsirkan al-Qur'an kecuali melakukan hal tersebut sesuai dengan struktur pemikiran yang jamak digunakan pada masanya. Setiap orang yang membaca al-Qur'an mencoba memahaminya dengan bahasanya dan menguji pemahamannya, setiap orang bertanggung jawab atas makna yang dimunculkannya karena ia membacanya dengan cara masing-masing”²¹.

Atas dasar itulah, tidak ada penafsiran baku yang final bagi teks-teks al-Qur'an. Dia senantiasa berevolusi sesuai dengan perubahan ruang dan waktu serta perbedaan nalar para pembacanya. Hal ini menjadikan ayat-ayatnya menjadi teks terbuka (*nash maftûh*) yang bisa terus dimaknai dengan berbagai macam penafsiran bahkan yang kontradiktif sekalipun. Dan inilah mukjizat terbesar al-Qur'an versi para pengusung *al qirôah al hadâtsiyah*²².

4. Metode dan Pendekatan *Al qirôah al hadâtsiyah*

Melalui ide modernisasi tafsir al-Qur'an yang tertuang dalam proyek *al qirôah al hadâtsiyah*, kaum modernis Islam menjadikan al-Qur'an sebagai ladang

¹⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmûl al Nash*, (Beirut: al Markaz ats Tsaqofi al 'Arobi, 2014), 21.

²⁰ Muhammad Syahrur, *al Kitâb wa al Qurân*, (Damaskus: al Ahali, tt), 205.

²¹ Ali Harb, *Naqd al Nash*, (Beirut: al Markaz ats Tsaqofi al Arobi, 2005), 80.

²² Ali Harb, *Ibid.*, 87.

percobaan untuk mengaplikasikan berbagai metode baru yang merupakan hasil duplikasi dari metode Barat saat membaca ulang Bibel. Dengan metode-metode tersebut, mereka merekonstruksi ulang makna teks-teks yang terdapat di dalam al-Qur'an agar lebih sesuai dengan semangat modernisme. Adapun metode utama yang paling sering digunakan oleh para ideolog *al qirôah al hadâtsiyah* dalam upaya modernisasi tafsir *al Quran* adalah hermeneutika.

Secara bahasa, hermeneutika berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang artinya menafsirkan atau menjelaskan. Pada era kebangkitan Barat (*renaissance*), istilah hermeneutika dipakai untuk menunjukkan bagian dari kajian teologi yang berhubungan dengan proses penafsiran dan penakwilan teks-teks Bibel dalam rangka memunculkan makna-makna yang sengaja ditutupi dari sebuah teks dan menghindari makna yang cenderung harfiah (*letterlijk*)²³. Dengan demikian, hermeneutika secara tidak langsung merupakan usaha para pemikir Barat di era tersebut untuk menggoyahkan dominasi para pendeta dalam menafsirkan Bibel.

Dalam implementasinya, hermeneutika menitik beratkan pada hubungan antara pembaca dengan teks serta mengabaikan pembicara/ penulis teks (*maut al muallif*). Konsep ini melahirkan dua konsekuensi logis²⁴, yakni (1) pembaca menempati peran yang sangat sentral dalam proses pembacaan ulang teks-teks Bibel serta bisa melahirkan makna-makna baru yang bisa saja berbeda dari maksud yang diinginkan oleh si penulis awal²⁵; dan (2) teks dengan struktur bahasanya dapat berdiri sendiri karena pada dasarnya ia sudah menunjukkan makna definitif tanpa harus didikte oleh penulis²⁶.

Kaum modernis Islam terbilang sukses menginfiltrasikan hermeneutika ke dalam ranah pemikiran Islam dan memperkenalkannya sebagai sebuah istilah yang memiliki makna tidak jauh berbeda dengan takwil maupun tafsir. Bahkan sebagian

²³ Abdul Wahab al Masiri, *Mawsû'ah al Yahûd wa al Yahûdiyyah wa al Shohyûniyah*, (Beirut: Dar Syuruq, 1999), 88/1.

²⁴ Sulaiman Sholih al Ghusn, *I'âdat Qirôah al Nash al Syar'i*, (Riyadh: Dar Kunuz Isybelia, 2016), 98-99.

²⁵ Konsep ini dalam ilmu sastra disebut dengan dekonstruksi (*tafkikiyah*) di mana setiap pembacaan terhadap sebuah teks merupakan tafsir baru untuk teks tersebut. Sehingga mustahil untuk bisa sampai pada makna final dari sebuah teks. Lihat Ahmad Muhtar Umar, *Mu'jam al Lughoh al 'Arobiyah al Mu'âshiroh*, (Kairo: 'Alam al Kutub, 2008), 1735/3.

²⁶ Konsep ini dinamakan dengan strukturalisasi (*bunyawiyah*), yakni sebuah aliran dalam kajian ilmu bahasa yang menjelaskan bahwa bahasa merupakan sebuah sistem yang bagian-bagiannya saling terikat satu sama lain sehingga tidak membutuhkan unsur luar untuk menentukan maknanya. lihat Murod Wahbah, *al Mu'jam al Falsafi*, (Kairo: Dar Quba al Haditsah, 2007), 146.

yang lain menasbihkannya sebagai takwil modern (*ta'wîl ḥadîts*)²⁷. Tidak mengherankan jika hermeneutika menjadi bintang baru dalam proses penafsiran al-Qur'an di era modern guna memunculkan makna-makna baru yang tidak sanggup diungkap oleh metode tafsir klasik. Sekaligus memberikan kesempatan bagi para pembacanya agar terhindar dari narasi-narasi yang bersifat dogmatis.

Guna mengimplementasikan hermeneutika pada ayat-ayat al Quran, para pengusung ide *al qirôah al ḥadâtsiyah* menggunakan beberapa pendekatan sebagai wasilah yang dapat mewujudkan tujuan mereka. Di antaranya adalah:

Pertama: Pendekatan Bahasa

Pendekatan bahasa merupakan perantara yang paling sering dijadikan sandaran oleh para pengusung ide modernisasi tafsir karena bahasa adalah referensi untuk menentukan maksud dari sebuah teks. Dalam menggunakan pendekatan bahasa, mereka memiliki kecenderungan yang beragam. Di antara mereka, ada yang melihat struktur bahasa al-Qur'an hanya menunjukkan makna eksklusif yang dibatasi oleh peristiwa yang mendasari turunnya sebuah teks. Seperti kata “riba” misalnya yang menunjukkan bunga pinjaman ringan sebab keterlambatan waktu pelunasan. Begitulah arti “riba” saat ayat yang mengharamkannya turun, maka keharaman riba terbatas pada pola transaksi yang demikian saja. Sedangkan beragam jenis bunga yang muncul dari transaksi ekonomi kontemporer tidak termasuk perkara yang diharamkan sebab memiliki mekanisme yang berbeda²⁸.

Sebagian yang lain menafikan makna eksplisit dari teks al-Qur'an dan menggantikannya dengan makna yang lebih manusiawi dan lebih berperadaban namun tetap tidak merusak konteks ayat. Seperti komentar Syahrur yang mengatakan bahwa kata “*al nisâ*” pada ayat yang berbunyi:

²⁷ Sebagian peneliti menolak klaim kaum modernis Islam yang menyamaratakan antara istilah takwil dengan hermeneutika. Disebabkan karena adanya beberapa perbedaan fundamentalis yang tidak bisa disangkal oleh siapapun. Di antara perbedaan tersebut adalah:

- a. Takwil mengakui dan tunduk pada kesucian teks al Quran dan keilahian sumbernya, sedangkan hermeneutika menganggapnya sebagai produk budaya dan fenomena bahasa saja.
- b. Dalam tradisi keilmuan Islam, tidak semua teks bisa ditakwil sedangkan hermeneutika memaksa semua teks untuk tunduk pada mekanisme takwil tanpa batas.
- c. Takwil dalam tradisi Islam bertujuan untuk menguatkan faktor-faktor keimanan dan menghilangkan pelbagai syubuhah, sedangkan hermeneutika justru berdampak pada runtuhnya kesakralan al Quran dan syariat Islam.
- d. Takwil tidak pernah meniadakan sumber awal dari teks al Quran yakni Allah, sedangkan hermeneutika sudah menafikan pemilik teks sejak awal. Lihat Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al Quran Kaum Liberal*, (Jakarta: Perspektif, 2010), 76-77.

²⁸ Al Harits Fakhri, *al Ḥadâtsah wa Mauqifuhâ min al Sunnah*, (Kairo: Dar Salam, 2013), 307.

زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ

Artinya: Dijadikan terasa indah dalam pandangan manusia cinta terhadap apa yang diinginkan, berupa perempuan-perempuan. (QS. al ‘Imran, 3: 14).

Pada ayat di atas, kata “*al nisâ*” bukan merupakan bentuk plural (*jama*) dari “*imroah*”. Akan tetapi derivasi dari “*nasî*” yang artinya sesuatu yang diakhirkan atau sesuatu yang *up to date* namun disukai yakni mode²⁹. Seolah-olah dia ingin menampakkan bahwa nilai-nilai al-Qur’an sama sekali tidak bertentangan dengan peradaban modern karena sudah menafikan “*al nisâ*” sebagai obyek nafsu dunia.

Terdapat pula beberapa kalangan yang menafikan adanya sinonim (*tarôduf*) dalam al Quran. Karena pada dasarnya setiap kata menunjukkan arti yang berbeda meskipun memiliki unsur makna yang bersinggungan (*qodr musytarok*) seperti al-Qur’an dengan al Kitab dan al Furqon, Nabi dengan Rasul atau “*al qoul*” dengan “*al nuthq*” dan lain sebagainya³⁰.

Kedua: Pendekatan *Maqôshid Syarî’ah*

Selain menggunakan pendekatan bahasa, metode hermeneutika juga mengusung pendekatan *maqôshid* agar lebih bisa diterima oleh umat Islam dan tidak mendapatkan pertentangan langsung dari mereka. Karena *maqôshid* merupakan salah satu tema dalam kajian ilmu ushul fiqih. Di samping itu, bisa dikatakan bahwa tidaklah semua ayat al-Qur’an yang diturunkan oleh Allah *ta’âlâ* kecuali untuk mewujudkan tujuan (*maqôshid*) tertentu yakni mendatangkan maslahat dan menolak mara bahaya.

Melalui pendekatan *maqôshid*, seorang pembaca bisa menemukan ruh di balik narasi-narasi eksplisit (*al manthûq al shorîh*) yang terdapat pada teks-teks al-Qur’an. Oleh sebab itulah, ayat-ayat al-Qur’an hendaknya dipahami dalam koridor tersebut. Sedangkan pelbagai hukum yang disarikan tidak dinilai sebagai produk final dari ayat-ayat tersebut akan tetapi harus dilihat lebih dalam lagi terutama pada

²⁹ Talkshow *al Naba’ al ‘Adhîm* bersama Muhammad Syahrur di Channel Rotana al Khalijiyah, <https://vod.rotana.net/vod-programs-eps/النبا-العظيم-الحلقة-1-القرآن-المعاصر>, diakses pada 21 April 2020.

³⁰ Kholid Abdul Aziz Saif, *Dhôhirot al Ta’wîl al Ĥadîtsah fî al Fikr al ‘Arobî al Mu’âshir*, (Jeddah: Markaz at Ta’shil, 2015), 211-216. Dalam hal ini, Muhammad Syahrur juga sudah menjelaskan secara detail ketiadaan sinonim di dalam al Quran melalui salah satu karyanya yang berjudul *al Kitâb wa al Qurân*.

tujuan dari penetapan hukum itu sendiri. Dan jika hukum yang ditunjukkan secara eksplisit oleh sebuah ayat bertentangan dengan *maqôshid* maka hukum tersebut dianggap batal (*mansûkh*), karena *maqôshid* merupakan pondasi dasar dari syariat sedangkan teks datang untuk menguatkannya³¹.

Guna menguatkan model tafsir yang diusung oleh pendekatan ini, kaum modernis Islam beralih dengan beberapa keputusan khalifah Umar bin al-Khattab yang meniadakan hukum syariat. Hal tersebut ditunjukkan oleh *manthûq* al-Qur'an karena tidak sesuai dengan maslahat, seperti penafian hukum potong tangan terhadap seorang pencuri³² dan keengganan untuk memberi zakat kepada para muallaf³³ serta beberapa contoh lainnya³⁴.

Salah satu contoh ayat yang dibaca ulang dengan metode hermeneutika melalui pendekatan *maqôshid syarî'ah* adalah ayat tentang perempuan dalam masalah kesaksian³⁵ dan warisan³⁶. Menurut para pengusung ide modernisasi tafsir, kedua ayat tersebut tidak sekedar berbicara tentang hukum syariat akan tetapi sebagai jembatan untuk mewujudkan keadilan dan persamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan.

Mereka berpendapat bahwa kedua ayat di atas turun saat perempuan tidak berhak mewarisi dan tidak pula diterima kesaksiannya. Maka Islam ingin mengangkat harkat dan martabat mereka sedikit demi sedikit melalui keduanya. Dan jika kondisi sosial sudah mendukung, maka Islam menuntut adanya persamaan antara laki-laki dan perempuan sekaligus membuat hukum yang ditunjukkan oleh kedua ayat menjadi tidak berlaku lagi³⁷.

Ke tiga: Pendekatan Sains dan Teknologi

³¹ Ahmad Idris at Tho'an, *al 'Ilmâniyûn wa al Qurân al Karîm*, (Riyadh: Dar Ibn Hazm, 2007), 388.

³² Riwayat ini disampaikan secara rinci oleh Imam al Baihaqi dalam *al Sunan al Kubrô* no. hadits 17287 dari jalur Yahya bin Abdurrahman bin Hathib.

³³ Riwayat ini disampaikan oleh Imam al Baihaqi dalam *al Sunan al Kubrô* no. hadits 13189 dari jalur Ubaidah bin 'Amr as Salmani al Murodi.

³⁴ Kholid Abdul Aziz Saif, *Ibid.*, 285-294.

³⁵ QS. al Baqoroh, 2:282.

³⁶ QS. an Nisa, 4:176.

³⁷ Abdul Hamid 'Ied, *Syubuhât fâula Qodhîya al Mar'ah al Muslimah wa al Radd 'alaiha*, situs Alukah https://www.alukah.net/publications_competitions/0/41681/, diakses tanggal 22 April 2020.

Maksud dari pendekatan ini adalah menafsirkan teks-teks al-Qur'an sesuai dengan teori sains dan ilmu pengetahuan modern meskipun hal tersebut menyelisihi kaidah dan makna bahasa atau merubah hukum syariat. Pendekatan ini tidak hanya dilakukan oleh kalangan modernis Islam saja, bahkan kadangkala kalangan Islamis juga menerapkannya. Seperti yang dilakukan oleh Muhammad Abduh ketika menafsirkan kata "*thoir*" dalam surat al Fil dengan sejenis nyamuk atau lalat yang membawa bakteri penyakit atau mikroba, juga kata "*hijâroh*" dengan tanah beracun yang terbawa oleh kaki binatang-binatang tersebut³⁸.

Di antara sosok paling terkenal dari kaum modernis Islam yang memakai pendekatan ini dalam menafsirkan teks-teks al-Qur'an adalah Muhammad Syahrur melalui teori limit (*nadhoriyah al hudûd*)³⁹. Menurutnya, hukum-hukum yang disarikan dari teks-teks al-Qur'an berkisar antara batas maksimal (*al hadd al a'lâ*) dan batas minimal (*al hadd al asfal*) sesuai dengan perbedaan kondisi seseorang. Contohnya, hukum potong tangan bagi seorang pencuri yang difirmankan oleh Allah *ta'âlâ* dalam surat al Maidah 5:38 merupakan batas maksimal yang bisa diputuskan oleh seorang hakim. Berarti ia bisa memutuskan hukuman yang lebih rendah daripada itu selama tidak melewati batas minimal. Adapun penentuan level hukuman yang layak bagi si pencuri diputuskan oleh hakim berdasarkan kondisi obyektif pelaku⁴⁰.

Contoh lain dari teori limit yang dicetuskan oleh Syahrur berkaitan dengan aurat perempuan. Dalam pandangannya, batas minimal dari aurat perempuan yang wajib untuk ditutup adalah daerah antara dada dan kemaluan karena termasuk dalam kategori perhiasan yang tersembunyi (*al zînah al makhfiyah*). Adapun selain keduanya maka ia termasuk perkara-perkara yang boleh ditampakkan (*al zînah al dhôhiroh*)⁴¹ sebagaimana firman Allah yang berbunyi:

³⁸ Muhammad Abduh, *Tafsîr al Qurân al Karîm Juz 'Amma*, (Kairo: Mathba'ah Mishr, 1341 H), 158.

³⁹ Teori batas Syahrur terinspirasi dari hukum gerak (*qônûn al harokah*) Isaac Newton, di mana ia menggambarkan sebuah benda yang bergerak tidak akan pernah melampaui batas maksimal dan batas minimalnya, namun ia tetap bisa bergerak dan berpindah di antara ke dua batas tersebut. Lihat Muhammad Syahrur, *Ibid*, 351-352.

⁴⁰ Muhammad Syahrur, *Ibid.*, 455.

⁴¹ Menurut Syahrur, *al zînah al dhôhiroh* adalah anggota tubuh wanita yang biasa tampak seperti kepala, tangan, kaki, perut dan punggung karena pada hakikatnya Allah *ta'âlâ* menciptakan manusia dalam keadaan telanjang. *Ibid*, hal. 606-607.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

Artinya: Katakanlah kepada wanita yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya kecuali yang (biasa) nampak dari padanya”. (QS. an Nur, 24:31).

Jadi, jika seorang muslimah tidak menutup anggota tubuhnya kecuali area antara kemaluan dan dadanya, maka itu sudah lebih dari cukup. Akan tetapi ketika ia malu akan hal tersebut, maka ia harus menutup anggota tubuh yang lain. Bukan karena hal tersebut adalah sebuah kewajiban, namun lebih karena faktor aib⁴².

Dari semua penjelasan yang sudah dijabarkan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa *al qirôah al hadâtsiyah* yang gencar dipromosikan oleh kalangan modernis Islam tersebut pada dasarnya merupakan produk impor dan sebuah usaha untuk menduplikasi langkah-langkah Barat dalam mengembalikan kejayaan Islam dan menggapai kemajuan di segala lini kehidupan. Namun sayang, niat baik ini tidak diikuti dengan prosedur yang baik pula. Para pionir dan pengusung tafsir alternatif ini secara membabi buta mengimplementasikan semua metode yang ditransfer dari Barat pada al-Qur'an tanpa memperhatikan karakteristik masing-masing agama dan perbedaan mendasar antara Bibel dengan al-Qur'an sendiri, akibatnya analogi (*qiyâs*) yang dijalankan berpotensi mengalami banyak cacat dan kesalahan. Oleh sebab itulah, implementasi metode *al qirôah al hadâtsiyah* pada ayat-ayat suci al-Qur'an juga tidak pernah lepas dari kritikan, baik yang dialamatkan kepada mekanisme penerapannya maupun kepada para ideolog yang mengusung dan mempromosikannya.

Salah satu kritik pedas yang dialamatkan kepada mekanisme penerapan *al qirôah al hadâtsiyah* adalah sifatnya yang sangat parsial dan partikular (*al qirôah al juz'iyah*). Karena hanya menggugat dan mengkritisi sebagian kecil dari sekian banyak ayat yang terdapat di dalam al-Qur'an. Itupun terbatas hanya pada bahasan-bahasan yang sesuai dengan syahwat pemikiran mereka seperti masalah-masalah yang terkait dengan dunia perempuan, hijab, hukum waris, dan hukum pidana Islam.

⁴² Syahrur, Ibid., 604-611.

Tentu saja mekanisme seperti ini jauh dari kata ideal untuk memenuhi syarat sebagai pembacaan yang benar (*al qirôah al shohîhah*) bagi teks-teks syariat. Sebab setiap bagian dari al-Qur'an hendaknya dilihat dan diteliti dalam konteks yang menyeluruh dan dihubungkan dengan bagian-bagian yang lain baik bagian yang terdapat di dalam al-Qur'an maupun as Sunnah. Atau yang sering disebut juga sebagai pembacaan yang komprehensif (*al qirôah al syâmilah*).

Adapun kritik tajam yang diarahkan kepada para ideolog *al qirôah al hadâtsiyah* adalah ketidakmampuan mereka untuk melakukan kritik yang obyektif. Bagaimana tidak, mereka mengkritik dan menggugat habis-habisan model tafsir klasik dan para *mufasssir* terdahulu dengan segala kredibilitas dan otoritas yang mereka miliki. Lalu kemudian menggantinya dengan tafsir alternatif yang berasal dari pihak-pihak yang belum jelas sanad keilmuannya. Apalagi maksud dan tujuan yang dibawa mereka tanpa adanya kritik sama sekali. Seolah-olah yang direkomendasikan oleh para ulama sudah pasti salah sedangkan yang dipromosikan oleh Barat adalah sebuah kebenaran yang absolut.

Menurut hemat penulis, ini merupakan salah satu wujud taklid buta kaum modernis kepada peradaban Barat yang ditimbulkan oleh rasa kagum yang sangat mendalam terhadap kegemilangan peradaban fisik yang mereka miliki. Kekaguman yang lantas membuat “kalangan pembaharu” ini kehilangan obyektifitas untuk sekedar menilai dan mengkritisi apalagi sampai pada tahap memodifikasi dan memperbaiki segala hal yang datang dari Barat.

Lalu, di mana letak ruh modernisme yang mereka promosikan jika hanya mampu membebek apa yang dilakukan oleh Barat? Bukankah hal yang demikian juga termasuk dalam pengagungan nilai-nilai tradisional –dalam hal ini adalah nilai tradisionalisme Barat-? Mereka meninggalkan dominasi tafsir klasik yang dipopulerkan oleh para ulama yang kredibel dan otoritatif untuk menghambakan diri kepada hegemoni metode Barat yang masih spekulatif. Tingkah laku seperti ini sama dengan perilaku Bani Israil yang Allah *ta'âla* ceritakan dalam salah satu firmanNya yang berbunyi:

أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ

Artinya: Apakah kalian -hai Bani Israil- meminta sesuatu yang buruk sebagai ganti sesuatu yang baik? (QS. al Baqoroh, 2:61)

Selain itu, pemilihan ayat-ayat tertentu saja dari kitab suci al-Qur'an sebagai obyek penerapan tafsir jalan lain mengindikasikan adanya tujuan lain yang ingin dicapai. Bukan sekedar menyelamatkan umat Islam dari keterpurukan dan mewujudkan kebangkitan serta kemajuan di segala bidang kehidupan. Kesan yang nampak secara kasat mata justru membuat penulis berani mengambil kesimpulan bahwa tujuan utama dari proyek ambisius *al qirôah al hadâtsiyah* adalah mengeliminir kesakralan teks-teks suci al-Qur'an dan secara tidak langsung memupus kedudukannya sebagai referensi utama umat Islam dalam proses pengambilan hukum (*istinbâth al ahkâm*).

Konklusi ini bukanlah suatu hal yang utopis karena sejak awal kemunculannya, para ideolog tafsir jalan lain memang sengaja mengincar ayat-ayat yang sama sekali tidak berhubungan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan teknologi. Seperti ayat-ayat yang membahas tentang mukjizat-mukjizat ilmiah yang terdapat di dalam al-Qur'an. Mereka justru mengutak-atik ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum-hukum yang sudah baku dalam agama Islam seperti ateisme, hijab, *free sex*, LGBT, waris, poligami, pidana Islam dan beberapa masalah lain yang sejenis. Seolah-olah standar kemajuan peradaban sebuah entitas masyarakat ditentukan oleh menyebarnya paham yang menganggap semua agama sama (pluralisme), banyaknya perempuan yang tidak mengenakan hijab, menjamurnya praktik kesetaraan gender, legalisasi zina dan pernikahan sesama jenis atas nama liberalisme, dan penerapan hukum pidana yang tidak melanggar hak asasi manusia.

Fakta-fakta tersebut di atas tentu sangat kontradiktif dengan tujuan yang selama ini didengung-dengungkan. Alih-alih merealisasikan kemajuan yang dicita-citakan, mereka justru memporak-porandakan agama Islam dengan membuat banyak kegaduhan di tengah-tengah komunitas muslim serta menghancurkan pilar-pilar hukum yang selama ini menyokong agama Islam. Memang, sejatinya umat Islam membutuhkan pembacaan ulang (*i'âdat al qirôah*) terhadap teks-teks yang ada di dalam kitab suci al-Qur'an. Tujuannya agar muncul makna-makna baru yang solutif dan kontributif bagi seluruh problematika kehidupan modern yang sedang dihadapi sekaligus mampu mengantarkan Islam untuk kembali menikmati tampuk kedudukannya sebagai soko guru peradaban. Karena pada kenyataannya, teks-teks tersebut sangat terbatas sedangkan realitas terus berkembang. Namun bukan berarti

cita-cita tersebut digapai dengan menggadaikan ajaran-ajaran Islam, toh model tafsir alternatif yang selama ini didewakan tidak juga memberikan dampak positif apapun hingga saat ini kecuali kegaduhan yang ditimbulkan olehnya di tengah masyarakat muslim.

Alangkah indahny jika pembacaan ulang terhadap teks-teks suci yang dimiliki oleh umat Islam dilakukan dengan *tools* yang sudah ditentukan oleh para ulama umat yang sudah diakui bahkan disepakati kredibilitas, kapasitas dan otoritasnya. Sehingga makna yang dihasilkan selain kontekstual dan relevan juga tetap mempertahankan nilai-nilai ideologis dari agama Islam. Inilah yang dilakukan oleh para *mufassir* kontemporer semisal Syaikh Rasyid Ridho, Sayyid Quthb, Syaikh Thohir bin Asyur termasuk di dalamnya ulama kebanggaan Indonesia yang bernama Buya Hamka dalam karya monumentalnya yang berjudul Tafsir al Azhar. *Wallahu a'lam bi al showâb*.

C. KESIMPULAN

Al qirôah al hadâtsiyah adalah upaya kaum modernis Islam untuk menafsirkan kembali teks-teks al Quran dengan menggunakan metode-metode modern Barat dalam rangka memunculkan makna-makna yang lebih solutif dan sesuai dengan perkembangan jaman dan tuntutan nya. Namun dalam implementasinya, *al qirôah al hadâtsiyah* justru berubah menjadi senjata bagi para pengusungnya untuk memutus benang merah teks-teks al Quran dari penjelasan para ulama klasik agar dapat melahirkan makna-makna yang lebih relevan dengan nilai-nilai kebudayaan dan peradaban Barat modern.

Al qirôah al hadâtsiyah bertolak dari filsafat relativisme yang menganggap bahwa pengetahuan tidak bersifat absolut. Oleh sebab itulah, para pengusung model tafsir alternatif ini meyakini bahwa penunjukan makna teks-teks al Quran tidaklah bersifat definitif (*qoth'î*) secara mutlak akan tetapi lebih cenderung spekulatif (*dhonnî*), begitu pula hasil penafsiran yang dilahirkan oleh para mufassir. Tidak mengherankan jika keanekaragaman penafsiran merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat dihindari.

Adapun metode utama yang paling sering digunakan oleh para pengusung *al qirôah al hadâtsiyah* dalam upaya modernisasi tafsir al Quran adalah hermeneutika. Dan untuk mengimplementasikan hermeneutika pada ayat-ayat al Quran, mereka menggunakan beberapa pendekatan yang dapat mewujudkan tujuan mereka, di antaranya adalah pendekatan bahasa, pendekatan *maqôshid syarî'ah*, dan pendekatan sains dan teknologi.

Pada akhirnya, *al qirôah al hadâtsiyah* tidak layak untuk dipakai menafsirkan teks-teks sakral al Quran sebab adanya perbedaan mendasar antara Bibel dengan al Quran sehingga analogi (*qiyâs*) yang dijalankan berpotensi mengalami banyak cacat dan kesalahan. Oleh sebab itulah, implementasi metode *al qirôah al hadâtsiyah* pada ayat-ayat suci al Quran juga tidak pernah lepas dari kritikan, baik yang dialamatkan kepada mekanisme penerapannya maupun kepada para ideolog yang mengusung dan mempromosikannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *Tafsîr al Qurân al Karîm Juz 'Amma*. Kairo: Mathba'ah Mishr, 1341 H.
- Abdurrahim, Ahmad Qousti. *al Taudhîf al 'Ilmânî li Asbâb al Nuzûl*. Riyadh: Markaz al Bayan, 1438 H.
- Al Ghusn, Sulaiman Sholih. *I'âdat Qirôah al Nash al Syar'î*. Riyadh: Dar Kunuz Isybelia, 2016.
- Al Masiri, Abdul Wahab. *Mawsû'ah al Yahûd wa al Yahûdiyyah wa al Shohyûniyah*. Beirut: Dar Syuruq, 1999.
- Al Syarif, Muhammad Syakir . *Tajdîd al Khithôb al Dînî baina al Ta'shîl wa al Tahîrîf*. Riyadh: Markaz al Bayan, 2004.
- Ali, Atabik, and Ahmad Zuhdi. *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*. Krapyak: Multi Karya Grafika, 1999.

Ar Rumi, Fahd Abdurrahman. *Ittijâhât al Tafsîr fî al Qorn al Rôbi* 'Asyar. Riyadh: Idaroh al Buhuts wa al Ifta', 1986.

Arkoun, Muhammad. *Târîkhiyah al Fikr al 'Arobî al Islâmî*. Beirut: Markaz al Inma' al Qoumi, 1996.

As Syarofi, Abdul Majid, and dkk. *Fî Qirôat al Nash al Dînî*. Tunis: Dar Tunisiyah, 1990.

Asy Syalfi, Abdul Wali Abdul Wahid. *al Qirôah al Mu'âshiroh wa al Fiqh al Islâmî*. Beirut: Markaz Nama', 2013.

At Tho'an, Ahmad Idris. *al 'Ilmâniyûn wa al Qurân al Karîm*. Riyadh: Dar Ibn Hazm, 2007.

Baihaqi, Al. *al Sunan al Kubrô*. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyah, 2003.

Fakhri, Al Harits. *al Âadâtsah wa Mauqifuhâ min al Sunnah*. Kairo: Dar Salam, 2013.

Hanafi, Hasan. *al Turôts wa al Tajdîd*. Beirut: al Muassasah al Jami'iyyah, 1992.

Harb, Ali. *Naqd al Nash*. Beirut: al Markaz ats Tsaqofi al Arobi, 2005.

Majallah Jami'ah Dimasyq li al 'Ulum al Iqtishodiyah wa al Qonuniyah. Damaskus, 2010.

Saif, Kholid Abdul Aziz. *Dhôhirot al Ta'wîl al Âadîtsah fî al Fikr al 'Arobî al Mu'âshir*. Jeddah: Markaz at Ta'shil, 2015.

Sakron, Ibrahim Umar. *al Ta'wîl al Âadâtsî li al Turôts*. Riyadh: Dar al Hadhoroh, 2014.

Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif, 2010.

Situs Alukah. t.thn. <https://www.alukah.net/>.

Situs Rotana al Khalijiyah. t.thn. <https://www.rotana.net/>.

Syahrur, Muhammad. *al Kitâb wa al Qurân*. Damaskus: al Ahali, t.thn.

Umar, Ahmad Muhtar. *Mu'jam al Lughoh al 'Arobiyah al Mu'âshiroh*. Kairo: 'Alam al Kutub, 2008.

Umar, Sholih Muhammad . *Mauqif al Librôliyah min Muhkamât al Dîn*. Riyadh: Markaz al Bayan, 1433 H.

Wahbah, Murod. *al Mu'jam al Falsafî*. Kairo: Dar Quba al Haditsah, 2007.

Zaid, Nasr Hamid Abu . *Maḥûm al Nash*. Beirut: al Markaz ats Tsaqofi al 'Arobi, 2014.