

Kritik Epistemologi tafsir Kontemporer

**(studi atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa
pemikir al-Qur'an Kontemporer)**

saifuddin

Lembaga Kajian Islam dan Pemberdayaan Masyarakat
Al-Istiqomah Yogyakarta
saifuddinmuhammad11@gmail.com

Habib

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
habib.kamil72@gmail.com

abstrak

Artikel ini menjelaskan kritik epistemologis Jamal al-Banna terhadap tradisi penafsiran al-Qur'an dalam salah satu bukunya yang berjudul Tafsir al-Qur'an Baina al-Qudama 'wa al-muhditsin. Perkembangan terkini dalam studi al-Qur'an telah menyaksikan beberapa pemikir progresif yang telah memberikan warna baru dalam studi al-Qur'an kontemporer. Diawali dengan penjelasan singkat terkait tren kontemporer dalam studi al-Qur'an, artikel ini menjelaskan kritik Jamal al-Banna terhadap beberapa pemikir kontemporer dalam studi al-Qur'an, termasuk Amin al-Khuli, Muhammad Syahrur, Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, dan pandangan orientalis atas al-Qur'an. Pada akhirnya, ia juga menguraikan beberapa tawaran dari Jamal al-Banna dalam konteks paradigma baru dalam studi al-Qur'an

Kata Kunci: Jamal al-Banna, studi al-Qur'an kontemporer, kritik.

Abstract

This preliminary article explains the Jamal al-Banna's epistemological critique on Qur'anic exegesis in his book entitled Tafsir al-Qur'an Baina al-Qudama 'wa al-muhditsin.

Recent development of Qur'anic studies has witnessed some progressive Islamic thinkers, those who have made such a new color on the study of the Qur'an. Starts from a brief description on the contemporary trend of Qur'anic studies, this article aims to explain Jamal al-Banna's criticism on several Qur'anic thinkers, including Amin al-Khuli, Muh ammad Syahrur, Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, and Orientalist views on the Qur'an. It finally deals with an offer from Jamal al-Banna in the context of a new paradigm in the study of the Qur'an.

Keywords: *Jamal al-Banna; contemporary Qur'anic exegesis; criticism*

a. pendahuluan

Terdapat beberapa pergeseran signifikan dalam tradisi tafsir al-Qur'an kontemporer jika dibandingkan dengan tradisi sebelumnya. Salah satu kecenderungan tafsir kontemporer pada dasarnya lebih akomodatif terhadap perangkat-perangkat analisis modern, di antaranya adalah hermeneutika. Dalam hal ini, beberapa metode dan produk yang dihasilkan juga tidak terlepas dari beberapa perangkat-perangkat tersebut. Kajian-kajian yang dilakukan para orientalis terhadap al-Qur'an dan beberapa pemikir al-Qur'an kontemporer dari kalangan Islam sendiri seperti Nasr Hamid Abu Zayd dengan pernyataan kontroversialnya "al-Qur'an sebagai produk budaya (*muntaj al-tsaqafi*)",¹ merupakan perwakilan kecenderungan ini.

Kecenderungan tipologi penafsiran klasik sampai pertengahan diwakili di antaranya oleh tiga corak utama. *Pertama*, corak *al-lugawiyyun* (bahasa), penafsir klasik dengan kecenderungan bahasa ini berusaha mencapai rahasia-rahasia kemukjizatan al-Qur'an lewat bahasa, dari susunan redaksi

¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum al-Nass: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*, (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Amamah li al-Kitab, 1990), h. 11

serta rahasia sastra lainnya.² *Kedua, al-madzhabiyyun*, corak tafsir klasik ini mempunyai kecenderungan sektarianisme. Jenis ini berusaha menjadikan al-Qur'an sebagai instrumen ampuh dalam melegitimasi pandangan-pandangan mereka.³ *Ketiga, al-ikhbariyyun* atau riwayat, penafsiran model ini sepenuhnya bersandar pada riwayat transmisional yang berasal dari Nabi dan sahabat.⁴ Dari masa ke masa tradisi tafsir al-Qur'an terus dikritisi dan dikembangkan.

Salah satu perwakilan kritikus tafsir di era kontemporer adalah Jamal al-Banna (1920-2013 M). Tokoh yang lahir di Mesir tersebut merupakan adik bungsu dari Hassan al-Banna, penggagas gerakan *al-Ikhwan al-Muslimun*.⁵ Meski sempat berguru pada kakaknya, tapi ia tidak sepenuhnya sama dalam hal gagasan. Berbeda dengan kakak kandungnya, ia merepresentasikan seorang pemikir Islam yang rasional, humanis, egaliter, feminis, dan anti-otoritarian. Bisa dilihat dari beberapa karyanya, Semangat yang melandasi perjuangannya adalah kecenderungan yang kuat pada pembaharuan Islam serta penolakan terhadap taklid.

Ia memiliki ketertarikan khusus kepada studi al-Qur'an. Pada tahun 1983, ia menerbitkan buku *al-'Audah ila al-Qur'an*. Di dalamnya, ia menyatakan bahwa "kembali" kepada al-Qur'an merupakan solusi utama dalam mengatasi krisis kaum muslimin. Dalam hal ini, ia kemudian menginisiasi sebuah gagasan yang disebut "*Tatswir al-Qur'an*"⁶ atau

² Jamal al-Banna, *Tafsir al-Qur'an bayna al-Qudama wa al-Muhditsin*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 2003), h. 55.

³ *Ibid.*, h. 98.

⁴ *Ibid.*, h. 155.

⁵ "Gamal al-Banna", dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Gamal_al-Banna, diakses pada 19 Oktober 2015.

⁶ Gagasan ini sebagaimana tertuang lengkap dalam bukunya dengan

judul yang sama. Jamal al-Banna, *Tatswir al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 2000)

merevolusikan al-Qur'an dengan terlebih dahulu melakukan "kritik" terhadap tradisi penafsiran yang telah ada. Gagasan tersebut terutama dituangkan dalam dua karya utamanya tentang al-Qur'an, *Tafsir al-Qur'an baina al-Qudama' wa al-Muhditsin*. Usianya yang cukup panjang memungkinkannya untuk menyaksikan perkembangan paling mutakhir dalam tradisi penafsiran al-Qur'an sebelum menggagas proyek "revolusi al-Qur'an" tersebut.

Hal yang sangat menarik dari al-Banna adalah bahwa ia tidak hanya mengkritik epistemologi tafsir klasik, tapi juga mengkritik beberapa pemikir al-Qur'an sezamannya seperti Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Arkoun, Muhammad Syahrur, dan tokoh lainnya. Secara epistemologis, ia juga memiliki sebuah kontribusi yang signifikan dengan menggagas sebuah metode tafsir yang cenderung "anti-metode" yang memiliki artikulasi yang sama dengan epistemologi anarkis yang diusung oleh Paul Feyerabend.⁷

Kajian tentang karya al-Qur'an Jamal al-Banna tidak mendapat porsi yang cukup masif sebagaimana kajian terkait aspek pergerakan dan kajian yurispudensi-nya. Dalam banyak hal, studi al-Qur'an Jamal al-Banna masih membuka ruang yang

luas untuk dieksplorasi lebih lanjut. Penelitian ini merupakan suatu upaya untuk menyajikan secara khusus kritik Jamal al-Banna terhadap epistemologi tafsir kontemporer yang diwakili oleh beberapa pemikir al-Qur'an kontemporer dan kontribusi atau sumbangsih yang ditawarkannya dalam konteks metode tafsir al-Qur'an sebagaimana terdapat dalam dua karyanya *Tafsir al-Qur'an baina al-Qudama wa al-Muhadditsin* dan *Tatswir al-Qur'an*.

⁷ Dalam pandangan Feyerabend, tidak ada metodologi ilmu yang selama ini dikemukakan mencapai kesuksesan, sehingga ia menawarkan teori apa saja bisa digunakan untuk mempengaruhi perubahan ilmiah. Lihat Akhyar Yusuf Lubis, *Paul Feyerabend* (Yogyakarta: Teraju, 2003), h. 97.

Berangkat dari latar belakang yang telah dipaparkan di atas, untuk membatasi masalah, penelitian ini mengambil dua pokok rumusan masalah, yaitu: bagaimanakah kritik Jamal al-Banna terhadap epistemologi tafsir kontemporer? dan apa tawarannya terhadap studi al-Qur'an kekinian?

B. Epistemologi tafsir Kontemporer

Epistemologi sering disebut dengan teori pengetahuan (*theory of knowledge*). Epistemologi dapat didefinisikan sebagai cabang filsafat yang mempelajari asal mula atau sumber, struktur, metode dan validitas pengetahuan.⁸

Dalam pandangan Harun Nasution epistemologi ialah ilmu yang membahas, apa itu pengetahuan dan bagaimana cara memperoleh pengetahuan.⁹ Dengan demikian, epistemologi tafsir al-Qur'an di sini dimaksudkan dengan secara prinsipil sebagai teori pengetahuan tafsir, yang mencakup sumber, struktur, metode dan validitas sebuah tafsir.

Abdul Mustaqim, berdasarkan hasil ramuannya dari beberapa teori, memetakan perkembangan epistemologi tafsir menjadi tiga fase. *Pertama*, era formatif dengan nalar mitisinya. *Kedua*, era afirmatif dengan nalar ideologisnya dan *ketiga*, era reformatif dengan nalar kritisnya.¹⁰ Era reformatif yang berbasis pada nalar kritis dan bertujuan transformatif merupakan cerminan dari tradisi tafsir kontemporer.

Era reformatif dimulai dengan munculnya tokoh-tokoh pembaharu Islam seperti Sayyid Ahmad Khan, dengan karyanya *Tafhim al-Qur'an*, Abduh dan Rasyid Rida dengan *Tafsir al-Manar*-nya, mereka memulai dengan melakukan kritik

⁸ Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Liberty, 1996), h. 17.

⁹ Harun Nasution, *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973),

h. 10.

¹⁰ ‘Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 33.

pada produk-produk tafsir klasik yang dirasa tidak relevan lagi.¹¹ Kemudian dilanjutkan penafsir kontemporer berikutnya, seperti Amin al-Khuli, Fazlur Rahman, Syahrur, Arkoun, dan Hasan Hanafi. Epistemologi baru mulai berdatangan, mereka para pegiat tafsir membangun sebuah epistemologi yang dipandang mampu merespon perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan yang begitu pesat. Di era inilah, posisi al-Qur'an, realitas atau konteks, dan pembaca (*reader*) berjalan dalam sebuah sirkulasi triadik yang dinamis. Di era ini juga hermeneutika menjadi pusat analisa terbaru sebagai pembedah al-Qur'an yang sangat diminati oleh pegiat tafsir.¹²

Beberapa tokoh yang disebutkan telah merancang beberapa teori tafsir dengan ciri khas masing-masing. Fazlur Rahman dengan *double-movement*-nya,¹³ Nasr Hamid merancang konsep *maghza*,¹⁴ Amin al-Khulidengan gagasan al-Qur'an sebagai kitab agung berbahasa Arab (*kitab al-'arabiyyah al-akbar*),¹⁵ dan lain sebagainya. Dalam banyak hal, beberapa teori yang disebutkan di atas sangat terpengaruh dengan perkembangan keilmua kekinian dengan hermeneutika sebagai salah satu basisnya. Selain itu, harus digarisbawahi bahwa salah satu wacana kontemporer dalam studi Qur'an adalah kajian orientalis. Beberapa sarjana barat, terutama sejak Abraham Geiger, telah membangun sebuah wilayah studi yang memiliki kluster tersendiri dalam kancah akademik.

¹¹ *Ibid.*, h. 73.

¹² *Ibid.*

¹³ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2005), h.7-12.

¹⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd Khitab al-Dini* (Sina li al-Nasyr, 1992), h. 125.

¹⁵ Amin al-Khuli, *Dirasat Islamiyyah*, (Kairo: Matba'ah Dar al-Misr, 1996), h. 37

C. Kritik Jamal al-Banna terhadap Epistemologi tafsir Kontemporer

Jamal merupakan seorang tokoh yang dikaruniai umur yang cukup panjang sehingga ia bisa memperhatikan perkembangan tafsir kontemporer dewasa ini secara langsung, termasuk beberapa perkembangan terkini yang telah diuraikan. Selain melontarkan kritik atas epistemologi tafsir klasik, Jamal juga tidak lupa meneliti perkembangan terkini dalam tradisi penafsiran al-Qur'an sebagaimana direpresentasikan oleh beberapa eksponen utamanya.

Dalam bukunya, *Tafsir al-Qur'an baina al-Qudama wa al-Muhditsin*, secara khusus ia membincang beberapa tokoh tafsir modern mulai dari Sayyid Qutub, Muhammad Abduh, Rasyid Rida, sampai al-Sya'rawi dan juga secara teliti mengkritik beberapa tokoh tafsir kontemporer dewasa ini, mulai dari Mustafid, Amin al-Khuli, Bint Syati', Muhammad Syahrur, Nasr Hamid Abu Zaid, sampai Mohamed Arkoun. Tak lupa ia juga sempat memberikan komentarnya atas studi para orientalis terkait al-Qur'an.

Salah satu kritik prinsipalnya terhadap beberapa pengkaji kontemporer adalah keterpengaruhan mereka oleh karya-karya orientalis, sehingga mereka menyikapi al-Qur'an layaknya sebuah literatur sastra yang diotak-atik sedemikian rupa. Hal tersebut menurutnya akan menghilangkan kepercayaan umat Islam akan otentisitas al-Qur'an itu sendiri sebagai kitab yang benar-benar berasal dari Allah,¹⁶ dan pada gilirannya akan kehilangan kepercayaan diri mereka terhadap al-Qur'an sebagai pedoman revolusioner mereka dalam kehidupan nyata.

Kritik Jamal dalam *Tafsir al-Qur'an baina al-Qudama wa al-Muhdditsin* yang tergolong pada kelompok mufassir kontemporer, mencakup empat tokoh, yaitu; Amin al-Khuli,

Muhammad Syahrur, Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zaid. Beberapa kritiknya adalah sebagai berikut.

1. Kritik terhadap amin al-Khuli (1895-1966 m)

Ada kecenderungan beberapa penafsir kontemporer yang menggunakan beberapa temuan orientalis dalam menganalisa dan merancang teori penafsiran al-Qur'an, diantaranya Amin al-

Khuli. Akar pemikiran penafsiran al-Khuli banyak dipengaruhi oleh Frederich Schleiermacher dan Theodore Noldeke. Pandangannya tentang al-Qur'an banyak mengacu pada pemikiran mereka berdua. Bagi Schleiermacher, pemahaman yang tepat terhadap suatu teks akan tercapai apabila pembaca memiliki pengetahuan bahasa (gramatikal) yang dipakai oleh teks itu sendiri, baik itu merupakan bahasanya sendiri atau bahasa yang asing, dan pengetahuan tentang psikologis si penulis itu sendiri.¹⁷

Bahasa dengan ilmu jiwa, diakui oleh al-Khuli memiliki keterkaitan yang erat, oleh karenanya, menurutnya, kemukjizatan al-Qur'an memungkinkan menyentuh wilayah psikologi.¹⁸ Bahkan ia membuat Penutup bahwa tafsir psikologis (*al-tafsir al-nafsi*) terhadap al-Qur'an sangat diperlukan. Jamal memang mengakui bahwa beragamnya modal pengetahuan dan talenta yang dimiliki al-Khuli sangat berpengaruh pada upaya-upaya pembaharuan yang dilakukannya. Pembaharuan yang digagas oleh tersebut menurut Jamal terlihat serius dan orisinal.

Menurutnya, apa yang dilakukan oleh al-Khuli adalah sebuah obsesi besar untuk mengemukakan metodologi penafsiran sastra. Meski demikian, ia beranggapan

¹⁷ Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*
¹⁶ *Ibid.*, h. 367.

'Ulumul Qur'an (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), h. 35-37.

¹⁸ Amin al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: Adab Press, 2006), h. 77.

¹⁶ *Ibid.*, h. 367.

metodenya al-Khuli memerlukan usaha yang sangat keras, seperti yang Jamal nyatakan sebagai berikut: ¹⁹

“hanya saja, nampaknya ia justru kurang proporsional terhadap al-Qur’an, karena metodologi itu justru menganut prinsip-prinsip ketat yang diletakkan sendiri; (1) kajian mendalam atas karakter Jazirah ‘Arab, sejarah, bahasa dan kebudayaan sebelum Islam, (2) pengetahuan tentang al-Qur’an secara tematik, (3) pengetahuan al-Qur’an sebagai kitab, (4) klasifikasi surah-surah dan ayat-ayat al-Qur’an menurut kronologi sejarahnya, (5) kajian atas tema-tema yang ingin ditafsirkan, dimulai dari kosa kata, sampai rangkaian kalimat, dengan perhatian khusus pada aspek psikologis dan sosial kandungan.

Lima prinsip inilah yang kemudian dikenal sebagai kaidah tafsir sastrawi versi al-Khuli. Sumbangan terpenting dari kelima

prinsip ini, menurut Jamal adalah model *tafsir maudu’i* atau tematik yang merupakan upaya untuk mengetahui wawasan global al-Qur’an, beserta konsep atau gagasannya, atau dengan ungkapan yang lebih sederhana, bagaimana mengetahui sikap al-Qur’an terhadap berbagai pokok perbincangan al-Qur’an itu sendiri. Inilah yang sulit atau mustahil dicapai oleh trend tafsir konvensional menurut susunan surah-per-surah.²⁰

Jamal melihat, metodologi ini merupakan pintu masuk baru yang juga penting, bisa dikatakan merupakan jalan terdekat untuk menjelaskan wawasan global al-Qur’an. Hanya saja, cara yang digunakan al-Khulidan murid-muridnya agak ganjal. Bisa dilihat ketika al-Khuli menulis tema “tafsir akademik”, ia bersandar pada para orientalis seperti Sir Wiliam Muir dan Theodore Noeldeke.²¹ Pada titik inilah Jamal

²¹ *Ibid.*, 35051.

¹⁹ Lihat Jamal al-Banna, *Evolusi Tafsir: Dari Jaman Kalsik Hingga Jaman Modern*, terj. (Jakarta: Qisthi Press, 2004), h. 198.

²⁰ Jamal al-Banna, *Tafsir al-Qur'an*, h. 347.

²¹ *Ibid.*, 350-51.

mencetuskan kritiknya, yakni keterpengaruhan orientalis atas metode sastra; prinsip tertib-sejarah dalam ayat al-Qur'an.

Prinsip kedua yang juga dinilai penting oleh Jamal dari metodologi yang digagas oleh al-Khuli adalah tertib-sejarah. Persyaratan ini akan sangat berbenturan dengan sedikitnya pengetahuan dan simpang-siurnya riwayat. Akan tetapi menurut Jamal, kesulitan tersebut bisa diatasi dengan kajian penafsir yang tekun dan perbandingan yang teliti. Menurutnya, masalah tertib sejarah hanya berfungsi sebagai pelengkap atau penjelas saja.²² Jamal melihat bahwa al-Khuli dan para pendukungnya telah terbuai dengan persoalan "tertib sejarah" tersebut. Masalahnya, meskipun mereka tetap bersikukuh dengan cara yang seperti itu, Jamal melihat bahwa mereka tidak akan sampai pada prestasi yang telah dicapai oleh para orientalis yang lebih unggul dari mereka.²³ Dalam hal inilah, letak kritik Jamal kepada al-Khuli ditujukan, yakni terkait penyandaran metodologis kepada temuan para orientalis, sehingga melupakan salah satu prinsip dasar dalam menafsirkan al-Qur'an, yakni "struktur sakral" al-Qur'an yang tidak hanya dijelaskan dengan teori sastra dan tertib sejarah semata.

Akan tetapi, meskipun banyak kritikan yang dilontarkan oleh Jamal pada epistemologi al-Khuli, Jamal juga memberikan apresiasi padanya. Usahnya yang sungguh-sungguh untuk menggunakan metode tafsir psikologis dan gagasan tentang metode tematik al-Qur'an merupakan poin inovatif al-Khuli, meskipun tematik bukanlah hal yang baru dalam penafsiran.²⁴

2. Kritik pada muhammad syahrur (1938-sekarang)

Sebelum memberikan kritik pada gagasan Muhammad

²¹ *Ibid.*, 350-51.

Syahrur, Jamal dalam bukunya memberikan penjelasan terkait epistemologi tafsir yang dicetuskan oleh Syahrur dalam karya-

²² *Ibid.*, h. 349.

²³ *Ibid.*, h. 350.

²¹ *Ibid.*, h. 351.

karyanya terkait penafisan al-Qur'an. Meskipun Syahrur sendiri telah mewanti-wanti bahwa gagasannya ini bukan merupakan sebuah karya penafsiran terhadap al-Qur'an dan hukum-hukum Islam, tetapi hanya sebuah "pembacaan kontemporer" terhadap al-Qur'an,²⁵ tapi tentu saja kita bisa memahami bahwa pernyataan itu hanya bentuk kerendahan hati seorang Syahrur dan Jamal tetap menganggap itu adalah bentuk penafsiran.

Berangkat dari keyakinan Syahrur bahwa al-Qur'an akan selalu dijaga oleh Tuhan, dia beranggapan bahwa al-Qur'an akan selalu memberikan solusi-solusi realitas terdahulu sampai era ini. Pembaca abad ini juga berhak menafsirkan al-Qur'an berdasarkan semangat zamannya yang mencitrakan kondisi pada masa sekarang. Penafsiran tradisional tidak selalu mengikat masyarakat Muslim modern yang menurut Syahrur orang-orang modern selain memiliki peradaban yang lebih maju, kaum Muslim modern juga memiliki perangkat analisis yang lebih lengkap dan lebih baik untuk memahami makna wahyu daripada pendahulunya.²⁶

Pendapat Syahrur yang menjadi sorotan Jamal salah satunya ialah pandangan bahwa al-Qur'an seharusnya "ditakwilkan", bukan ditafsirkan.²⁷ Penakwilan yang dimaksud Syahrur meliputi memahami al-Qur'an dengan konteks kemoderenan, dan ini merupakan tujuan yang hendak disumbangkan oleh Syahrur melalui usaha keras dalam membangun konsep dan merumuskan pemikirannya. Masalah ini tidak cukup diselesaikan dengan gerakan reformasi tetapi harus melalui upaya-upaya rekonstruksi pemikiran Islam, karena menurut Syahrur, takwil merupakan hakikat atau

²⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitab Wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*

²⁸ *Ibid.*, h. 353.

(Kairo dan Damaskus: Sina li al-Nasyr, 1992), h. 45.

²⁶ *Ibid.*, h. 472.

²⁷ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), h. 209.

²⁸ *Ibid.*, h. 353.

hukum akal teoritik yang dapat disimpulkan dari ayat-ayat al-Qur'an. Inilah yang nantinya memungkinkan ayat-ayat *mutasyabihat* mudah ditafsirkan dan memiliki kandungan mukjizat. Kandungan mukjizatnya terdapat pada sifat tetapnya, sekaligus dinamika makna dan relativitas pemahamannya. Dengan takwil juga, wahyu tidak bertentangan dengan akal dan kebenaran-kebenaran ilmiah.²⁸

Selain itu, Jamal juga menyajikan secara singkat pandangan Syahrur terkait konsep *risalah* dan *nubuwwah*. Menurut Syahrur *nubuwwah* bersifat keilmuan atau himpunan pengetahuan yang meliputi ayat-ayat *mutasyabihat* yang mengandung kemutlakan ilahi dalam kandungannya, dan kenisbian pemahaman manusia tentangnya. Syahrur mengistilahkan ini dengan *al-Qur'an* dan *al-Sab'u al-Matsani*. Sementara yang kedua adalah risalah, ini merupakan himpunan legislasi al-Qur'an atau ayat-ayat hukum. Ayat-ayat tersebut masuk dalam wilayah ijtihad manusia selalu sesuai dengan kondisi sosial manusia. Selain itu ayat-ayat ibadat, etika, serta sangsi-sangsi termasuk pada bagian ini, dan Syahrur menyebutnya dengan *Umm al-Kitab*. Selain dua kategori tersebut, Syahrur juga menambahkan satu poin lagi, yang tidak masuk pada keduanya, yaitu *tafsi al-kitab* atau penjelas kitab.

Setelah menyajikan pemikirannya, Jamal mulai mengkritik epistemologi Syahrur. Dalam hal ini, ia terfokus metode linguistik Syahrur. Menurutnya metode linguistik yang berkuat pada kosa kata dan akarnya dalam kamus-kamus bahasa telah menggiring Syahrur pada penafsiran yang dapat mengabaikan konteks al-Qur'an itu sendiri.

Ini bisa dilihat ketika Syahrur menafsiran kata *ءانسا* yang biasa dimaknai dengan "perempuan" dalam *QS. al-Baqarah*:

²⁸ *Ibid.*, h. 353.

222 dan *Ali 'Imran: 14*. Syahrur menyatakan bahwa kata

²⁸ *Ibid.*, h. 353.

“رَأَيْتُمْ” merupakan bentuk plural dari “رَأَيْتُمْ” yang berarti “رَأَيْتُمْ” dan yang terbaru atau mutakhir (*up to date*).²⁹ Dengan demikian, dalam kasus *al-Baqarah: 222*, misalnya, dengan pemaknaan demikian, manusia diperbolehkan mengumpulkan benda material sekehendanya (*nisa'ukum hartsun lakum, fa' tu hartsakum anna syi'um*).³⁰

Selain itu, Jamal juga memberikan contoh yang lain dari hasil penafsiran Syahrur yang menggunakan metode serupa. Syahrur menyebut kata “*khimar*” berasal dari akar kata “*khamara*” yang berarti penutup. Disini Syahrur menyatakan bahwa Nabi memberikan batasan yang maksimal bagi pakaian perempuan, yaitu seluruh organ tubuh termasuk aurat, kecuali muka dan telapak tangannya. Ketika perempuan tidak memakai pakaian sehelaipun, maka dia termasuk melanggar batasan Allah, dan sebaliknya, ketika perempuan berpakaian yang menutup seluruh tubuhnya, tanpa ada yang terlihat, maka dia telah melanggar batasan yang dibuat Nabi. Dan banyak lagi penafsiran Syahrur yang berbeda dengan *mainstream* menggunakan metodenya.

Di akhir penyajian contoh-contoh penafsiran Syahrur, Jamal menyatakan ketidaksepatannya dengan penafsiran-penafsiran tersebut. Ia melihat Syahrur terlalu leluasa dalam mengotak-atik sebuah kata dalam al-Qur'an sehingga mengabaikan konteks. Namun demikian, Jamal tetap mengapresiasi apa yang dilakukan oleh Syahrur. Menurutinya, Syahrur mewakili cendekiawan muslim yang berangkat dari keimanan kepada Allah dan Rasulnya. Ia telah berusaha keras mengungkap apa yang ada dalam pikirannya tentang al-Qur'an. Selain itu, dia juga terbebas dari pengaruh orientalis

²⁸ *Ibid.*, h. 353.

²⁹ Syahrur, *al-Kitab Wa al-Qur'an*, h. 633-668.

³⁰ Jamal al-Banna, *Tafsir al-Qur'an*, h. 365.

²⁸ *Ibid.*, h. 353.

sebagaimana yang dilakukan oleh beberapa cendekiawan muslim kontemporer pada umunya.³¹

3. Kritik terhadap posmodernitas dan studi al-Qur'an orientalis

Mengutip 'Ali Harb, Jamal mengatakan bahwa berbagai pemikiran Eropa kontemporer, mulai dari eksistensialisme Heidegger sampai arkeologi pengetahuan Michele Foucoult dan dekonstruksi Derrida, yang berkembang dalam memahami realitas sama sekali tidak mencerminkan sebuah upaya untuk "mencari" realitas otentik atau mengoptimalkan rasio untuk mencari mana yang baik dan yang buruk. Jamal menyebut pemikiran posmodernisme sebagai "sofisme" (*safsatah*) masa kini.³²

Studi yang telah dilakukan oleh orientalis terkait al-Qur'an merupakan sebuah fenomena yang sejatinya mengkhawatirkan. Mereka menjadikan al-Qur'an layaknya teks sastra murni. Pada gilirannya, mereka gagal mendekati al-Qur'an – sekalipun dalam konteks sastra – karena dimensi sastrawi al-Qur'an yang sangat kontras dengan teks-teks lainnya. Dalam hal ini, para orientalis yang sama sekali tidak memahami bahasa Arab jelas hanya akan menghasilkan suatu hasil yang menurutnya "kacau".

Adapun bagi mereka yang memang mengerti bahasa Arab, problem utamanya adalah pedoman mereka yang merujuk kepada tulisan-tulisan *turats*, mencakup fiqh, tafsir dan hadis. Ia mengakui bahwa sumber rujukan utama para orientalis yang notabene merupakan sumber yang ditulis oleh umat Islam itu sendiri, yang – menurutnya – mayoritas telah "tercemar" *isra'iliyyat*, dan hadis palsu, pada gilirannya bisa menjadi

³¹ *Ibid.*, h. 367.

³² Jamal al-Banna, *Tafsir al-Qur'an*, h. 370.

“senjata” yang efektif dalam “mencela” Islam.³³ Bahkan menurut Jamal, kelebihan yang para orientalis miliki seperti kepandaian dalam menverifikasi dokumen sering dijadikan senjata analisis mereka untuk berstatemen keburukan ajaran-ajaran Islam itu sendiri.³⁴

4. Kritik atas mohammad arkoun (1928-2010 m)

Jamal mengatakan bahwa “kekeliruan” pandangan Arkoun yang diidentifikasinya sebagai salah satu eksponen “produk post-modern” terhadap al-Qur’an, merupakan sesuatu yang “wajar” dan tidak mengagetkan. Menurutnya, Arkoun mewarisi “kekeliruan” ulama klasik dan orientalis sekaligus. Hal pertama yang dikritik Jamal adalah sikap Arkoun yang memperlakukan al-Qur’an dalam sikap yang sama dengan “teks-teks *turats*”, sebagaimana dilakukan oleh para orientalis. Menurutnya, perlakuan semacam itu, secara artifisial bisa dikatakan sebagai perlakuan orang yang “mempercayai” bahwa al-Qur’an diturunkan oleh Allah.³⁵ Dalam hal ini apa yang menjadi tolok ukur Jamal adalah dimensi sakralitas al-Qur’an itu sendiri yang kian tercerabut sehingga mengilangkan kepercayaan diri pembacanya.

Selanjutnya ia mengkritik pandangan Arkoun yang menjadi titik tolak kajiannya terhadap al-Qur’an, yakni persepsinya bahwa al-Qur’an merupakan teks yang “memuat mitologi transenden” (*binyat usturiyat muta’alياهو*). Hal tersebut menurutnya merupakan sebuah “padanan” bagi pemikiran Eropa tentang mitologi Yunani. Padahal dalam konsepsi mitologi tersebut, ide tentang Tuhan telah dijauhkan di dalamnya.³⁶

³³ *Ibid.*, h. 373.

³⁴ *Ibid.*, h. 367.

³² Jamal al-Banna, *Tafsir al-Qur’an*, h. 370.

³⁵ *Ibid.*, h. 376.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 384.

³¹ *Ibid.*, h. 367.

³² Jamal al-Banna, *Tafsir al-Qur'an*, h. 370.

5. Kritik atas nasr Hamid abu Zaid (1943-2010 m)

Tidak sebagaimana Arkoun yang terpengaruh filsafat post-modern dan sejumlah filosof kontinental semacam Foucault dan Derrida, AbuZaid menurut Jamal berada pada lingkaran rasionalisme dan skeptisisme Descartes. Apa yang diusung AbuZaid adalah sebuah upaya penafsiran al-Qur'an dalam posisinya sebagai "produk budaya". Menurut Jamal, dengan upayanya tersebut, Abu Zaid tidak lagi beranggapan al-Qur'an yang ada sekarang sebagai teks suci yang berasal dari Allah, melainkan telah terkemas dalam bahasa Arab yang notabene merupakan instrumen budaya, meskipun pada awalnya ia merupakan kalam yang suci.³⁷

Hal lain yang dikritiknya adalah anggapan bahwa realitas sepenuhnya "mendahului" teks al-Qur'an. Ia merupakan faktor determinan utama dalam proses turunnya al-Qur'an. Jamal tidak sepakat dengan "perpindahan" status teks al-Qur'an yang diajukan oleh Abu Zaid yang mengatakan bahwa sejak pertama kali dibacakan Rasulullah, dengan sendirinya teks al-Qur'an "menyejarah" dan tunduk pada segala kaidah realitas yang membentuknya. Kontras dengan Abu Zaid, Jamal beranggapan bahwa teks al-Qur'an selamanya tidak mengalami "perpindahan" status.³⁸

Secara umum dapat dikatakan bahwa perbedaan antara Jamal dan Abu Zaid adalah dalam persoalan sejak kapan "hermeneutika" al-Qur'an bisa berlaku. Dalam pemikiran AbuZaid, hermeneutika terlihat sudah beroperasi sejak proses pewahyuan. Sedangkan dalam perspektif Jamal, dalam dimensi "vertikal" al-Qur'an tersebut seluruh instrumen historis tidak bisa berlaku, termasuk hermeneutika. Ia baru bisa beroperasi secara ketika al-Qur'an telah *fixed* diterima sebagai teks suci yang diturunkan oleh Allah kepada umat Islam.

³⁸ *Ibid.*, h. 391.

D. tawaran Jamal al-Banna terhadap Wacana studi al-Qur'an Kontemporer

Setelah mengkritik epistemologi al-Qur'an dari klasik sampai kontemporer, Jamal kemudian menyatakan seperti apa posisinya dalam kancah tradisi penafsiran al-Qur'an dalam kitabnya *Tatswir al-Qur'an*. Menurutnya para penafsir al-Qur'an semanjak al-Tabari, Sayyid Qutb sampai Syahrur memiliki suatu pola yang sama; mereka diibaratkan sebagai prajurit perang yang akan memasuki “medan perang” dan telah melengkapi diri mereka dengan senjata masing-masing sesuai keahliannya. Faktanya, mereka “mensyaratkan” penguasaan suatu ilmu terlebih dahulu (bahasa, sastra, *nasikh-mansukh*, dll)

sebelum menafsirkan al-Qur'an. Para penafsir kontemporer – di mana Syahrur dengan teori “*hudud*” tampil sebagai eksponen paling mutakhir – mempersenjatai diri mereka dengan ilmu-ilmu modern; linguistik struktural, sosial-humaniora, filsafat posmodern, dan lain sebagainya.³⁹

Hal tersebut menurut Jamal merupakan sesuatu yang memang “niscaya”, karena apa yang dilakukan oleh mereka adalah “studi al-Qur'an” (*dirasat*). Terdapat dua elemen utama dalam fenomena tersebut “subyek yang mengkaji” (*daris*) dan “obyek yang dikaji” (*madrus*).⁴⁰ Hal inilah yang menurut Jamal menyebabkan mereka saling “membedakan” dan saling mengucilkan satu sama lain. Setiap pengkaji akan membedah obyek kajiannya dengan berbagai metode tafsir sebagai “pisau” analisis masing-masing dan juga menghasilkan Penutup yang variatif. Dalam hal ini Jamal mengatakan:

“mereka masih belum bisa menghadirkan al-Qur'an ke tengah-tengah kita, apa yang mereka lakukan adalah menghadirkan diri mereka sendiri dengan berbagai

³⁷ *Ibid.*, h. 384-387.

³⁸ *Ibid.*, h. 391.

³⁹ *Ibid.*, h. 400.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 401.

³⁷ *Ibid.*, h. 384-387.

³⁸ *Ibid.*, h. 391.

skill yang dimiliki sebagai instrumen analisis selama berinteraksi dengan al-Qur'an".⁴¹

Hal inilah yang ingin coba dipecahkan oleh Jamal sekaligus mempertegas posisinya dalam percaturan studi al-Qur'an kontemporer. Menurut Jamal, seluruh tokoh yang disebutkan memang mampu menunjukkan keinginan diri mereka sendiri di hadapan al-Qur'an akan tetapi belum menghadirkan kekuatan al-Qur'an itu sendiri. Hal ini jelas berbeda dengan agenda "revolusi al-Qur'an" yang diusungnya. Dalam hal inilah, visi emansipatif dalam teks al-Qur'an menemukan momentumnya. Menurut Jamal, selama ini, ia terkurung oleh "hegemoni" tafsir dengan varian-nya sehingga daya revolusi-nya menghilang.

Dalam hal ini, Jamal menegaskan bahwa agenda "revolusi al-Qur'an" sebagaimana tertuang dalam bukunya, sangat berbeda dengan proyek yang digagas para penafsir sebelumnya. Di sana ia mengilustrasikan "revolusi" al-Qur'an sebagai upaya untuk masuk ke "alam" al-Qur'an dengan terlebih dahulu membersihkan dirinya dari berbagai tendensi bahkan metode tertentu. Ia sepenuhnya memasrahkan diri kepada tuntunan al-Qur'an. Ia masuk sebagaimana masuknya seorang yang hendak beribadah haji ke Mekkah tanpa memakai pakaian macam-macam kecuali pakain ihram dengan berucap kalimat *talbiyah*.⁴²

Secara elementer, teknis pembacaan "revolusi al-Qur'an" tersebut adalah sebagai berikut:

Pembacaan terhadap al-Qur'an sebanyak dua atau tiga kali disertai dengan refleksi fikiran dan kepasrahan hati dan mengenali makna tersembunyi dari suatu redaksi ayat dengan berdasarkan kepada penggunaan al-Qur'an yang berulang kali sampai berhasil menemukan lebih

⁴¹ *Ibid.*, h. 401.

⁴² *Ibid.*, h. 402.

dari satu makna serta tidak berhenti ketika tidak berhasil menemukan sebagaimana makna tersebut dan harus merasa “puas” dengan makna yang telah ditemukan. Hal ini mengingatkan bahwa teks al-Qur’an memiliki suatu makna yang hanya akan dicapai oleh generasi selanjutnya.⁴³

Kesadaran ini berawal dari asumsi bahwa tradisi penafsiran al-Qur’an yang telah berkembang selama ini telah terpolusi bahkan terdistorsi oleh unsur-unsur hegemonik tertentu, baik itu bersifat kultural atau sosial-politik. Hal ini kemudian melembagakan suatu tradisi tertentu dalam penafsiran al-Qur’an. Secara praktis, ia juga membentuk bahasa dan logika yang dijadikan instrumen oleh para penafsir al-Qur’an.

E. penutup

Jamal al-Banna melihat bahwa salah satu kelemahan dalam studi al-Qur’an kontemporer adalah keterpengaruhannya para pemikir Islam oleh studi orientalis yang memperlakukan al-Qur’an layaknya *turats*. Hal ini pada dasarnya bertentangan dengan asumsi dasar yang menyatakan kesakralan al-Qur’an. Beberapa kritik-nya terhadap beberapa pemikir al-Qur’an kontemporer pada dasarnya berawal dari titik ini.

Ia sendiri menawarkan sebuah alternative yang “anarkis”, sebagaimana Feyerabend, yaitu sebuah cara pandang yang anti-metode dan membebaskan diri dari segala macam atribut ketika mendekati al-Qur’an. Satu hal yang ditekankannya adalah bagaimana seseorang bias melakukan sebuah “revolusi” al-Qur’an. Dengan kata lain, terserah apa metodenya, yang terpenting adalah bagaimana seorang pembaca al-Qur’an bisa “bergerak” bahkan ber-revolusi, setelah membaca ayat-ayat suci tersebut.

⁴³ Jamal al-Banna, *Tafsir al-Qur'an* hlm. 403

Daftar pustaka

Abu Zaid, Nasr Hamid. *Naqd Khitab al-Dini*. Sina li al-Nasyr, 1992.

------. *Mafhum al-Nass: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Amamah li al-Kitab, 1990.

al-Banna, Jamal. *Evolusi Tafsir: Dari Jaman Kalsik Hingga Jaman Modern*, terj. Jakarta: Qisthi Press, 2004.

------. *Tafsir al-Qur'an bayna al-Qudama wa al-Muhditsin*. Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 2003.

------. *Tatswir al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 2000.

al-Khuli, Amin dan Nasr Hamid AbuZaid. *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: Adab Press, 2006.

------. *Dirasat Islamiyyah*. Kairo: Matba'ah Dar al-Misr, 1996.

“Gamal al-Banna”, dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Gamal_al-Banna, diakses pada 19 Oktober 2015.

Lubis, Akhyar Yusuf. *Paul Feyerabend*. Yogyakarta: Teraju, 2003.

Mustaqim, ‘Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Nasution, Harun. *Filsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 2005.

Syahrur, Muhammad. *al-Kitab Wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Kairo dan Damaskus: Sina li al-Nasyr, 1992).

-----, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ, 2007.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.

Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM.
Filsafat Ilmu. Yogyakarta: Liberty, 1996.