

TIPOLOGI TAFSIR ALQURAN DI INDONESIA PASCA REFORMASI: TELAAH *PRIBUMISASI* *AL-QUR'AN* KARYA M. NUR KHOLIS SETIAWAN

Husni Fithriyawan
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya
husni.hoeve85@gmail.com

Abstract: An interpretation is a result of a dialectical process between *mufassir*, the Qur'anic text, and various factors surrounding it, such as the socio-cultural context, socio-intellectual basis, and the level of spirituality. Indonesia's socio-political conditions after the Reformation have a different character from the New Order era. There have been political liberation and various social movements, including the Qur'anic interpretation, emerged in this era. This article attempts to analyze a book entitled *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, a representative Qur'anic exegesis which appears in the post-reformation age. The article specifically focuses to examine the typology and methodology initiated by the author. Further, it argues that *firstly*, the key point of the interpretative thought in *Pribumisasi Al-Qur'an* lies in the authorship process which is closely related to the author's social background as santri-academician-bureaucrat. Thus, *secondly*, the applied method emphasized more on combinative plural thematic interpretation which tends to regard the social nuance with scientific styles and forms of writing.

Keywords: Qur'anic Interpretation, Post-reformation, Social-Intellectual, Methodology

Abstrak: Penafsiran merupakan sebuah proses dialektika antara *mufassir*, teks Alquran dan berbagai faktor yang melingkupinya, seperti konteks sosial budaya, basis sosial dan intelektual, hingga tingkat spiritualitasnya. Kondisi sosial-politik Indonesia pasca Reformasi memiliki karakter yang berbeda dengan era Orde Baru. Terjadinya liberalisasi politik dan berbagai macam gerakan sosial, termasuk dalam bidang penafsiran Alquran, menjadi ciri yang sangat khas di era pasca reformasi. Dalam konteks inilah artikel ini hendak memaparkan salah satu representasi tafsir Alquran pasca reformasi yang berjudul

Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan karya M. Nur Kholis Setiawan. Artikel ini secara khusus memaparkan tipologi dan konstruksi metodologi yang digunakan pengarang. Pada akhirnya penulis menemukan bahwa: *pertama*, titik kunci pemikiran tafsir dalam *Pribumisasi Al-Qur'an* terletak pada proses kepengarangan yang berkait erat dengan background sosial pengarangnya yaitu sebagai santri-akademisi-birokrat. Dengan begitu, *kedua*, metode tafsir yang diaplikasikan lebih menekankan pada tematik plural kombinitif yang memiliki nuansa sosial kemasyarakatan dengan gaya bahasa dan bentuk penulisan ilmiah.

Kata Kunci: Tafsir Alquran, Pasca Reformasi, Sosial-Intelektual, Metodologi.

Pendahuluan

Aktivitas penafsiran Alquran di Indonesia telah dilakukan oleh para mufassis Nusantara, semenjak zaman kerajaan Islam Nusantara hingga pasca reformasi saat ini. *Tarjumān al-Mustafīd* karya 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkīlī (1615-1693 M) yang dikarang pada sekitar abad ke-17 M (sekitar tahun 1675 M) dianggap sebagai salah satu karya tafsir yang muncul pada era kerajaan Islam Nusantara.¹ Aktivitas penafsiran ini pun terus berlanjut pada masa kolonialisme abad ke-19 M. *Al-Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl* (1305 H) karya Syekh Muḥammad Nawawī b. 'Umar al-Bantānī (1813-1879 M) merupakan salah satu kitab tafsir Alquran lengkap 30 juz yang dikarang pada era ini.² Perlu digrasibawahi bahwa karya tafsir pada masa ini didominasi oleh sistematika penulisan tafsir yang runtut dan lengkap 30 juz. Metode penafsiran juga dipaparkan dengan memadukan metode tafsir riwayat dan pemikiran (*ra'y*), pendekatan tekstual, serta disajikan dengan menggunakan Bahasa Arab.

Selanjutnya, pada awal abad ke 20 M, bermunculan berbagai karya tafsir yang ditulis oleh kaum Muslim Indonesia dengan berbagai macam gaya, tema, dan metode yang beragam.³ Pada tahun 1990-an

¹Moch. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian," dalam *Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, vol. 1, no. 1 (2002), 17.

²Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3S, 1985), 87-89.

³Di antara contoh karya tafsir era ini adalah karya Ahmad Hasan dengan *Al-Furqan: Tafsir Al-Qur'an* (1956), T.M. Hasbi Ash-Shiddiqy dengan *Tafsir Al-Qur'an Majied* (1956), Mahmud Yunus dengan *Tafsīr Al-Qur'an al-Karim* (1973), dan Hamka dengan

muncul pula berbagai karya tafsir di Indonesia sesuai dengan dinamika sosial-budayanya.⁴ Pada era ini, telah terjadi perubahan *trend* metodologi penafsiran dari dominasi sistematis penyajian yang runtut menjadi tematik. Pendekatan yang digunakan pun didominasi pendekatan kontekstual sebagai respon atas berbagai wacana kontemporer yang berkembang saat itu. Sebagai kelanjutan aktivitas penafsiran Alquran di Indonesia, muncul lagi berbagai karya tafsir Alquran pada tahun 2000-an.⁵ Penafsiran pada era ini didominasi oleh tafsir tematik-kontekstual yang memiliki nuansa penafsiran variatif, baik yang ditulis secara individu maupun kolektif.

Berkaitan dengan aktivitas penafsiran Alquran yang akhirnya melahirkan berbagai macam karya tafsir di Indonesia, terdapat beberapa orang yang tertarik untuk meneliti karya-karya tersebut, baik dari sudut pandang metodologi, wacana, hingga ideologi. Berbagai macam penelitian yang telah dilakukan umumnya didasarkan pada beberapa asumsi, di antaranya bahwa sebuah karya tafsir tidaklah muncul dari ruang hampa. Sebuah penafsiran merupakan hasil dari proses dialektika antara mufassir, teks Alquran dan berbagai faktor yang melingkupinya, seperti konteks sosial budaya, basis sosial dan intelektual, hingga tingkat spiritualitasnya. Hal ini senada dengan pendapat beberapa tokoh, seperti Amīn al-Khūlī yang menyatakan bahwa sebuah penafsiran seseorang atas sebuah teks dipengaruhi oleh

Tafsir al-Azhar ((1982) dan lain sebagainya. Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LkiS, 2013), 32-37.

⁴Di antara contoh karya tafsir yang muncul pada era ini adalah *Konsep Kufri dalam Alquran Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (1991) karya Harifuddin Cawidu, *Tafsir bil Ma'tsur Pesan Moral Alquran* (1993) karya Jalaluddin Rakhmat, *Wawasan Alquran Tafsir Maudhu'i Pelbagai Persoalan Umat* (1996) dan *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Alquran* (2000) karya M. Quraish Shihab, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Alquran* (1999) karya Nasaruddin Umar, *Tafsir Tematik Alquran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (2000) karya Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Muhammadiyah, dan lain sebagainya. Ibid, 64-108.

⁵Di antara karya tafsir yang muncul pada era ini adalah *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer* (2001) karya Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudhu'i Al-Muntaba Jilid I* (2004) karya Tim Sembilan, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Konteks* (2005) karya Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Tarbawi: Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-ayat Pendidikan* (2008) karya Rohimin, *Ayat-ayat Semesta: Sisi Alquran yang Terlupakan* (2008) karya Agus Purwanto, *Tafsir al-Wa'ie* (2010) karya Rohmat S. Labib, dan lain sebagainya. Lihat, M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 83-114.

keunikan pribadi (*shakhsīyah*) mufassir dan pengetahuan yang dimilikinya dalam setiap masa dan metode yang digunakan.⁶ Hal senada juga diungkapkan oleh Quraish Shihab yang menyatakan bahwa hasil pemikiran seseorang dipengaruhi oleh berbagai hal yang melingkupinya, seperti tingkat kecerdasan, disiplin ilmu yang ditekuni, pengalaman pribadi, perkembangan sains, dan kondisi sosial-politik.⁷

Ada empat hal yang menjadikan penelitian terhadap karya-karya tafsir di Indonesia pasca reformasi ini menarik untuk dikaji. *Pertama*, tradisi keilmuan Nusantara telah lama terbangun, baik pada era kerajaan Islam Nusantara hingga saat ini. Pada era kerajaan Islam Nusantara hingga abad ke-19 M, telah terbentuk jejaring intelektual Nusantara dengan berbagai tokoh di Timur Tengah. Hal ini ditandai dengan sebuah tradisi sebagian kaum Muslim Nusantara yang pergi haji sekaligus bermukim di Tanah Suci untuk belajar agama selama bertahun-tahun.⁸ Di antara tokoh yang dapat disebutkan di sini adalah Syekh Muḥammad Nawawī al-Bantānī. *Kedua*, di akhir abad ke-20, jaringan intelektual Islam Indonesia semakin meluas dan tidak hanya berporos di Timur Tengah, khususnya Mesir dan Arab Saudi, tetapi juga di negara-negara Barat seperti Kanada, Amerika, Belanda, dan Jerman. *Ketiga*, kemajemukan bangsa Indonesia, baik dari segi agama, ras, suku, dan budaya memunculkan dialektika pemikiran di Indonesia, termasuk yang terdapat dalam karya tafsir Alquran.⁹ *Keempat*, kondisi sosial-politik Indonesia pasca reformasi yang memiliki karakter berbeda dengan era Orde Baru.

Selebihnya, dari sudut pandang ideologi, terdapat lima varian gerakan politik di Indonesia, yakni kiri-radikal, kiri-moderat, kanan-konservatif, kanan-liberal, dan islamisme.¹⁰ Di samping itu, berbagai isu sosial bermunculan sebagai bagian dari proses transisi tersebut, di antaranya kedaulatan bangsa dan negara, ketenagakerjaan, korupsi, pencucian uang, lokalisasi prostitusi, kemiskinan, lingkungan hidup, hingga konsep muslim moderat (*ummatan wasaṭan*). Pada titik inilah, karya *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* yang muncul di Indonesia pasca reformasi menarik untuk dikaji, sejauh

⁶Amīn al-Khūlī, *Manāḥij al-Tajdīd* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1995), 224-225.

⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), 77.

⁸Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, Terj. Farid Wajdi dan Rika Iffati (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 10.

⁹Gusmian, *Khazanah Tafsir*, 7-9.

¹⁰As'ad Said Ali, *Ideologi Gerakan Pasca Reformasi* (Jakarta: LP3ES, 2012), x.

mana proses dialogis antara pengarang, teks Alquran dan isu-isu sosial direspon oleh pengarang sehingga terbentuk sebuah tipologi dan konstruksi pemikiran tafsir Alquran.

Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* dan Biografi Pengarangnya

Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* merupakan salah satu karya M. Nur Kholis Setiawan. Tidak disebutkan secara jelas mengenai asal-usul judul buku ini, apakah dari penulis atau dari penerbit. Buku ini diterbitkan oleh salah satu penerbit di kota pelajar Yogyakarta bernama Kaukaba Dipantara dengan Muhammad Fatih Masrur sebagai editornya. Buku ini dicetak pertama kali pada bulan Mei 2012 yang terdiri dari 250 halaman ditambah kata pengantar, daftar isi, indeks, dan bibliografi.¹¹

Buku ini berisi interpretasi Alquran yang terdiri dari empat belas tema aktual-kontemporer di Indonesia pasca reformasi yang didekati dengan teks keagamaan. Buku ini dibagi menjadi lima *korasan*, yakni *korasan* pertama: seputar keluarga dan rumah tangga yang terdiri dari dua judul, yakni 1) hak dan kewajiban anggota keluarga dan 2) pernikahan beda agama; *korasan* kedua: pelbagai persoalan sosial berisi tiga judul, yakni 1) generasi muda dan dunia usaha, 2) ketenagakerjaan dan kelompok difabel, dan 3) miskomunikasi; *korasan* ketiga: kehidupan berbangsa dan bernegara berisi tiga judul, yakni 1) wilayah dan kedaulatan, 2) kebhinekaan dalam budaya, dan 3) tanggungjawab sosial dan ketahanan bangsa; *korasan* keempat: pelbagai persoalan kekinian yang berisi tiga judul, yakni 1) jihad melawan korupsi, 2) Alquran versus kemiskinan, dan 3) Alquran dan lingkungan hidup; dan *korasan* kelima: tantangan idealitas yang berisi tiga judul, yakni 1) pencucian uang (*money laundering*), 2) lokalisasi perjudian dan prostitusi, dan 3) *ummatan wasa'an* dan masa depan kemanusiaan. Kelima *korasan* ini didahului dengan “pendahuluan” yang berjudul “Urgensi Tafsir dalam Konteks Keindonesiaan dan Pola Pendekatan Tematik”.¹²

Selain tiga tema atau judul dalam *korasan keempat*, kesebelas tema dalam buku ini sebenarnya telah ditulis oleh M. Nur Kholis Setiawan dalam buku *Tafsir Al-Qur'an Tematik* yang diterbitkan oleh Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. mulai tahun 2008 hingga 2012, di mana adalah termasuk salah satu anggota tim penyusun.

¹¹M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an; Tafsir Bermawasaan Keindonesiaan* (Yogyakarta: Kaukaba, 2012).

¹²Ibid.

Sehingga, hanya ada tiga tema atau judul baru yang ditambahkan dalam buku ini.¹³

Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* disusun berdasarkan beberapa alasan. *Pertama*, urgensi penafsiran Alquran dengan piranti berbagai disiplin ilmu, khususnya ilmu bahasa yang embrionya sudah ada semenjak masa Nabi dan sahabat hingga para tabiin. *Kedua*, urgensi penafsiran dengan pembacaan kritis atas teks dan realitas. *Ketiga*, urgensi adanya karya tafsir yang bernuansa keindonesiaan. *Keempat*, urgensi metode tafsir tematik dengan pendekatan kombinatif dalam tafsir Alquran.

Tafsir dengan konteks keindonesiaan merupakan hal yang niscaya dilakukan, karena empat hal, yakni *pertama*, institusi pendidikan Islam di Indonesia mencapai ribuan, baik yang formal seperti madrasah dan perguruan tinggi, maupun non-formal seperti pesantren. Berbagai institusi pendidikan tersebut membangun peradaban Islam yang khas Nusantara, jika dibandingkan dengan yang ada di Timur Tengah. *Kedua*, institusi pendidikan Islam di Indonesia yang sangat banyak tersebut memerlukan perhatian lebih serius dari pemerintah dan masyarakat agar mampu berkembang dengan baik. *Ketiga*, sebagian besar institusi pendidikan tersebut masih bernuansa Arab-sentris, sehingga diperlukan pengembangan agar memiliki nuansa yang khas Nusantara. *Keempat*, berbagai problem sosial kemasyarakatan di Indonesia membutuhkan kontribusi kajian keagamaan, termasuk Islam, sehingga memunculkan solusi yang benar dan tepat dari problem tersebut, di samping ia juga akan menjadi rumusan tatanan masyarakat modern yang beradab. *Kelima*, Indonesia yang dianggap sebagai “wilayah pinggiran” dalam percaturan peradaban Islam klasik dan pertengahan, bisa digerakkan menjadi salah pusat peradaban Islam, dengan syarat adanya produktifitas yang tidak kenal henti dari berbagai karya para sarjana yang memiliki perspektif keindonesiaan.¹⁴

Mohamad Nur Kholis Setiawan, pengarang *Pribumisasi Al-Qur'an*, lahir di Kabupaten Kebumen, Jawa Tengah pada 10 Nopember 1969¹⁵ dalam keluarga religius berbasis pesantren. Di Yogyakarta, Setiawan berdomisili di Jalan Wahid Hasyim Dusun Gaten, Desa

¹³Ibid. Lihat juga, Tim Penulis, *Tafsir Tematik Alquran Kementerian Agama RI* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2008-2012).

¹⁴Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, 12-13.

¹⁵“Profile Pejabat Kementerian Agama,” dalam www.simpeg.kemenag.go.id diakses 8 Januari 2019.

Condongcatur, Kecamatan Depok, Kabupaten Sleman, D.I. Yogyakarta, di dekat Pesantren Wahid Hasyim Gaten.¹⁶

Pendidikan Setiawan merupakan hasil perpaduan antara pendidikan dalam tradisi Timur dan Barat. Pendidikan dasar Setiawan dilalui di tanah kelahirannya. Setelah lulus sekolah dasar, Setiawan melanjutkan pendidikan menengah di SMPN 2 Gombong, Kebumen tahun 1983-1985.¹⁷ Setelah lulus, Setiawan melanjutkan rihlah ilmiahnya ke Pondok Pesantren Tebuireng Jombang tahun 1985-1988. Sembari belajar ilmu keagamaan dan tradisi pesantren di sana, Setiawan juga menempuh pendidikan formal di SMA A. Wahid Hasyim Jombang. Bahkan untuk menambah wawasan ilmu keagamaan, Setiawan juga menyempatkan dirinya untuk membagi waktunya di sore hari untuk belajar ilmu agama di Pesantren Pacul Gowang Jombang yang berjarak kurang lebih 5 km. dari Pesantren Tebuireng. Belajar di Pesantren Tebuireng ini memberikan pengalaman pertama bagi Setiawan atas kebhinekaan suku, etnik, dan kebudayaan yang berasal dari teman-teman santri seperjuangannya.¹⁸ Di samping itu, pengalaman organisasi Setiawan pun mulai dipupuk di pesantren ini dengan didapuk sebagai Ketua Persatuan Pelajar Islam Kebumen Komisariat Jombang periode 1985-1988.¹⁹

Setelah lulus dari Pesantren Tebuireng, Setiawan melanjutkan pendidikan Strata 1 di Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Syari'ah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (sekarang UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta) tahun 1988 dan lulus pada tahun 1993. Pada saat melakukan studi di sini, Setiawan juga aktif dalam kegiatan ekstrakurikuler kampus di Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Fakultas Syari'ah, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan masuk di Divisi Penelitian dan Pengembangan (Litbang) tahun 1989-1992.²⁰

Setelah lulus Strata 1, Setiawan mengikuti Program Pembibitan Dosen IAIN se-Indonesia di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta pada tahun 1994. Setelah itu pada tahun 1994-1996, Setiawan melanjutkan

¹⁶Lihat "Kata Pengantar," dalam Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, vi.

¹⁷Mohamad Nur Kholis Setiawan, "Riwayat Hidup," dalam www.kholissetiawan.blogspot.com (22 Mei 2007).

¹⁸Mohamad Nur Kholis Setiawan, "Santri Harus Mandiri," dalam <https://tebuireng.online/santri-harus-mandiri/>. Diakses pada 7 Februari 2014.

¹⁹Lihat "Biografi Penulis," dalam M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), 333-334.

²⁰*Ibid.*, 334.

pendidikan formal Strata-2 di Leiden University, Belanda, pada program Islamic Studies dengan Tesis yang berjudul *Amin al-Khuli and Qur'anic Studies: An Analysis of The Literary Exegesis in Modern Egypt* di bawah bimbingan Johannes J. G. Jansen. Tahun 1996, Setiawan juga pernah menjadi Mahasiswa tamu dalam *short course* di *Kulliyat al-Adab* Cairo University, Mesir.²¹

Pada tahun 1999, Setiawan melanjutkan studi Strata-3 di Bonn University Jerman, atas rekomendasi dari Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Stefan Wild. Salah satu syarat untuk menyelesaikan doktoralnya di Universitas Bonn adalah harus menguasai bahasa Jerman, baik lisan, tulisan, maupun bacaan, maka sebelum mendaftarkan diri sebagai Mahasiswa di kampus tersebut, Setiawan mengikuti Pelatihan Bahasa Jerman di Goethe Institut Jakarta tahun 1998 dan Goethe Institut Bremen, Jerman. Dan pada akhirnya di tahun 2003, Setiawan berhasil meraih gelar Ph.D dalam bidang *Oriental and Islamic Studies* dari Universitas Bonn Jerman dengan disertasi yang berjudul *Die Literarische Koraninterpretation: Eine Analyse Ihrer Frühen Elemente und Ihre Entwicklung* (Interpretasi Literer Alquran: Sebuah Kajian Awal dan Perkembangannya).²²

Pengalaman karir Setiawan bervariasi, baik yang ada di dalam negeri maupun luar negeri, dan dalam dunia akademis maupun non-akademis. Di dalam negeri, Setiawan memulai karir akademiknya sebagai salah satu staff pengajar di Pesantren Wahid Hasyim Yogyakarta tahun 1992. Pada tahun 1994, Setiawan diangkat sebagai dosen pada Fakultas Syariah, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pada tahun 2004, Setiawan juga diangkat sebagai Dosen di tiga Program Pascasarjana, yakni UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, IAIN Walisongo Semarang, dan Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA, sekarang UNHASY) Tebuireng Jombang. Pada tahun yang sama, Setiawan menjabat sebagai Direktur Eksekutif *Dialogue Centre*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Pemimpin redaksi *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta juga dijabat oleh Setiawan mulai tahun 2004-2007. Tahun 2005-2009, dia menjadi anggota Lakpesdam NU pusat. Pada tahun 2005, dia diangkat sebagai Konsultan Program di Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Kementerian Agama RI. Tahun 2006, Setiawan menjabat sebagai Pemimpin Redaksi *Elektronik Research Network* pada lembaga yang sama. Tahun 2008-2010, Setiawan

²¹Ibid.

²²Ibid.

menjabat sebagai Direktur Program Pascasarjana UNSIQ Wonosobo Jawa Tengah. Tahun 2009-2010, dia menjadi anggota tim penyusun *Tafsir Tematik Alquran Kementerian Agama RI*. Dan pada 20 Nopember 2012, Setiawan diangkat sebagai Guru Besar dalam bidang tafsir di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan pidato pengukuhan yang berjudul *Tafsir Al-Qur'an dalam Konteks Keindonesiaan dengan Pola Pendekatan Tematik Kombinatif*.²³

Sedangkan beberapa pengalaman karir M. Nur Kholis Setiawan di luar negeri adalah peserta *Postdoctoral research* pada Bonn University Jerman tahun 2006. Tahun 2006-2007, Setiawan menjadi anggota dari *Europa im Nabe Osten, der Nabe Osten in Europa, Wissenschaftskollege zu Berlin*. Tahun 2007, dia menjadi *visiting Professor* di Goerg-Eckert Institut für Internationale Schulbuchforschung, Braunsschweig Jerman. Tahun 2008, dia menjadi *Fellow in Residence* di Netherland Institute for Advance Study in the Humanities and Social Sciences Belanda. Dan pada tahun 2010, Setiawan menjadi *visiting Professor* di *Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Frei University Berlin*, di Jerman.²⁴

Setelah mencapai puncak karir akademis sebagai Guru Besar dalam bidang tafsir, Setiawan melanjutkan karir sebagai pejabat dalam pemerintahan. Pada masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono dengan Suryadharma Ali sebagai Menteri Agamanya, tahun 2012, Setiawan diangkat sebagai Kepala Pusat Penelitian dan Pengembangan Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI. Tahun 2013, dia diangkat sebagai Direktur Pendidikan Madrasah Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kemenag RI. Dan pada masa pemerintahan Presiden Joko Widodo dengan Lukman Hakim Saifuddin sebagai Menteri Agamanya, tahun 2017, Setiawan diangkat sebagai Inspektur Jenderal Kemenag RI. Dan pada 5 Oktober 2018, Setiawan dilantik sebagai Sekretaris Jendral Kementerian Agama RI.²⁵

²³Ibid.; Setiawan, "Riwayat Hidup"; Baskoro, "UIN Suka Kukuhkan Tiga Guru Besar," dalam www.jogja.tribunnews.com/2012/11/21. Diakses pada 21 Nopember 2012; "Nur Kholis Setiawan-Curriculum Vitae," dalam www.id.scribd.com. Diakses pada 28 Nopember 2014.

²⁴Ibid.

²⁵Ibid.

Tafsir Alquran dengan Perspektif Kritik Sosial

A. Mufassis Santri Akademisi-Birokrat

Sebagai sebuah karangan seorang santri-aktifis Lakpesdam NU, buku *Pribumisasi Al-Qur'an* ini termasuk bagian dari pemikiran dan gerakan post-tradisionalisme Islam.²⁶ Sebuah gerakan yang memiliki ciri-ciri khusus, yang secara kategorial tidak bisa disebut sebagai modernis, neo-modernis, tradisional, atau neo tradisional. Ia merupakan sebuah varian pemikiran dan gerakan yang dikembangkan oleh kaum muda NU yang berusaha menelaah tradisi, baik tradisi “orang lain” maupun tradisi sendiri, secara kritis yang bertujuan untuk direvitalisasi dan ditransformasikan sesuai kebutuhan zaman. Di dalamnya terjadi loncatan tradisi dalam rangka membentuk tradisi baru.²⁷ Ia merupakan konstruksi intelektual yang berpijak pada dinamika budaya lokal Indonesia, dan bukan karena tekanan dari luar yang berinteraksi secara terbuka dengan berbagai jenis kelompok masyarakat, mulai dari kalangan buruh, mahasiswa, petani, aktifis

²⁶Mengutip pendapat Fazlur Rahman, terdapat empat varian gerakan pembaruan Islam, yakni *pertama*, gerakan revivalis abad ke-19 (Wahhābīyah di Arab, Sanūsīyah di Afrika Utara, dan Fulānīyah di Afrika Barat); *kedua*, gerakan modernis yang dipelopori oleh Sayyid Ahmad Khan di India, Jamāl al-Dīn al-Afghānī di Timur Tengah, dan Muḥammad ‘Abduh di Mesir; *ketiga*, Neo-Revivalis yang diprakarsai oleh al-Mawdūdī dengan *Jama’at al-Islami* di Pakistan; dan *keempat*, Neo-Modernis dengan Fazlur Rahman sebagai tokohnya. Keempat kategori ini tidak bisa mengakomodir post-tradisionalisme. Meskipun neo modernisme memiliki kemiripan dengan post tradisionalisme dalam hal adanya perhatian terhadap tradisi untuk membangun visi Islam di masa modern, tetapi ia tidak bisa disamakan dengan post tradisionalisme, karena *pertama*, post tradisionalisme tidak memiliki akar modernisme yang menempatkan Islam sebagai lawan Barat dan memiliki misi purifikasi ajaran Islam dengan jargon kembali kepada Al-Quran dan Sunnah, serta membuang berbagai tradisi yang dianggap bidah; *kedua*, secara epistemologis, post tradisionalisme tidak merujuk kepada pemikiran tokoh modernisme atau neo modernisme, tetapi ia mengakomodir berbagai pemikiran liberal radikal seperti Hassan Hanafi, Muhammad Abed al-Jabiri, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Muhammad Arkoun, dan lain-lain, bahkan sosialis marxis, post modernis, post strukturalis, feminis dan *civil society*. Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka 2003), 282-344. Marzuki Wahid, “Post-Tradisionalisme Islam,” dalam *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, No. 10, (2001), 18-19; Baso, “Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam,” dalam *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, No. 10, (2001), 33; Muh. Hanif Dhakiri dan Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII* (Jakarta: ISISINDO MEDIATAMA, 2000), 10.

²⁷Rumadi, dkk., “Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU,” dalam *Istiqro’*, vol. 2, no. 1, (2003), 201.

LSM, dan kalangan pesantren, serta mengkondisikan mereka untuk berkenalan dengan berbagai pemikiran yang bukan berasal dari kultur tradisionalisme.²⁸

Concern pemikiran dan gerakan post-tradisionalisme ini berkisar pada lima hal. *Pertama*, kritik wacana agama sebagai perspektif pembacaan terhadap realitas dan wacana agama; *Kedua*, Islam dan politik kewarganegaraan (*civil society*) dan implikasi politiknya. Dengan melakukan berbagai pelatihan, penelitian, penerbitan, seminar, dan sosialisasi, diharapkan setiap rakyat memiliki kesadaran atas hak-haknya sebagai warga Negara; *Ketiga*, Islam dan feminisme. Post tradisionalisme menganggap doktrin dan tafsir agama yang serba *masculin oriented* sangat merugikan dan mendiskreditkan kaum perempuan. Ia mengusulkan perlunya pembacaan kembali terhadap doktrin, pemikiran, dan teks-teks keagamaan secara kritis yang didasari oleh semangat kemanusiaan. *Keempat*, wacana tentang pluralisme dan dialog antar agama. Post tradisionalisme beranggapan bahwa hubungan antar agama di Indonesia begitu senjang dan diibaratkan dengan bara dalam sekam. Kesenjangan tersebut disebabkan, paling tidak, oleh empat hal, yakni pemahaman agama yang tidak toleran, tidak adanya hubungan yang terbuka antar lintas agama, kebijakan politik dan produk hukum yang diskriminatif, serta adanya kelompok yang memiliki kepentingan dengan suasana ketegangan antar pemeluk agama. Dan *kelima*, Islam dan kebudayaan lokal. Post tradisionalisme menilai bahwa atas nama purifikasi dan universalisme agama, telah muncul komunitas yang meminggirkan, bahkan menyingkirkan, suatu komunitas Islam tertentu dengan memberinya label “islam lokal”, “islam sinkretis”, “islam adat”, dan sebagainya. Hal ini harus diluruskan, karena hal semacam ini merupakan sesuatu yang ahistoris pada zaman Nabi Muhammad. Islam pada zaman Nabi hadir dengan suasana dialogis dengan budaya lokal masyarakat Arab ketika itu. Dengan kata lain, Islam itu dipandang tidak tunggal, tetapi beraneka ragam.²⁹

Di antara contoh penafsiran Setiawan yang mencerminkan pemikiran post tradisionalisme adalah pandangannya mengenai wanita pekerja dan hubungan seksual suami-istri. Berkaitan dengan wanita pekerja, Setiawan menyatakan:

²⁸Baso, “Neo-Modernisme Islam,” 32-33.

²⁹Ibid., 218-223.

Kewajiban memberi nafkah ini pada dasarnya tidak menghalangi istri untuk bekerja di luar, mengingat sebagaimana laki-laki, perempuan juga berhak untuk bekerja di sektor publik. Karena bekerja di luar rumah tidak semata-mata untuk mencari harta, tetapi juga merupakan aktualisasi diri dalam rangka mengamalkan ilmu yang dimiliki, dan turut serta dalam membangun kemajuan masyarakat, bahkan peradaban umat manusia.³⁰

Adapun pandangan M. Nur Kholis Setiawan yang menggambarkan semangat anti diskriminasi sebagai hak warga Negara adalah penafsirannya atas ayat yang seakan mendiskreditkan kaum difabel,³¹ seperti QS. 17: 72.

Dan Barangsiapa yang buta (hatinya) di dunia ini, niscaya di akhirat (nantinya) ia akan lebih buta (pula) dan lebih tersesat dari jalan (yang benar)

Menurut Setiawan, ayat tersebut merupakan satu rangkaian dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan balasan amal perbuatan manusia di akhirat yang mendenotasi kata *a'mā* (buta) sebagai *tamthīl* (perumpamaan) bagi perilaku orang yang tidak beriman, tidak taat, dan tidak mengikuti anjuran untuk berbuat baik. Penyebutan cacat fisik dalam arti negatif tersebut dapat dikatakan mewakili peradaban Arab pada saat wahyu diturunkan yang memiliki kebiasaan berperang yang meniscayakan kekuatan dan kesempurnaan fisik. Hal ini dikarenakan pada saat itu, kategori bisu, tuli, dan buta mewakili individu yang dimarginalkan secara sosial, bahkan pada agama-agama pra Islam, kategori cacat tersebut disebut sebagai sebuah kutukan dan karma dari perbuatan dosa.³²

Selanjutnya sebagai pembandingan, Setiawan memaparkan penafsiran QS. 48: 17 yang menunjukkan pengertian netral dari penggunaan kosakata difabel. Ayat ini merupakan jawaban atas keresahan orang-orang yang memiliki keterbatasan fisik atas ancaman Allah pada orang-orang yang tidak mau berjihad di Jalan Allah. Menurut Setiawan, ayat ini memberikan perlakuan khusus terhadap orang-orang yang memiliki keterbatasan fisik untuk berjihad. Mereka masih diberi kesempatan untuk melakukan kebaikan dan

³⁰Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, 30.

³¹Alquran menggunakan empat kata denotatif kelompok difabel, yakni *summ* (tuna rungu), *bukm* (tuna wicara), *'umy* (pl. *a'mā*, tuna grahita), dan *a'raj* (pincang). Kebanyakan kosa kata tersebut digunakan dalam konteks negatif seperti QS. 2: 18 dan 17: 72; tetapi ada juga yang digunakan untuk konteks yang netral seperti QS. 48: 17 dan 80: 2.

³²Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, 78-79.

berkontribusi positif, serta memberi manfaat bagi komunitasnya. Ayat ini merupakan legitimasi bagi prinsip kesetaraan yang diajarkan Islam untuk menghindarkan diri dari sistem kelas atau strata sosial lainnya.³³

Ketika menafsirkan QS. 80: 1-3, Setiawan menuliskan bahwa sebagai seorang pemimpin dan utusan Allah, di samping sebagai manusia, Nabi Muhammad pernah berbuat khilaf dengan tidak menghiraukan kaum difabel dan menaruh harapan kepada para pembesar Quraish untuk masuk Islam. Dan dalam rangka menunjukkan kenabian dan kerasulannya, Allah menegurnya dengan ayat ini, agar beliau memperhatikan individu yang memiliki keimanan, terlepas dari status sosial dan keterbatasan fisik yang dimilikinya. Senada dengan QS. 80: 1-3 ini adalah QS. 41: 33-36, meskipun tanpa menyebutkan kosa kata difabel di dalamnya. Dan pada kesimpulannya, Setiawan menyatakan:

Beberapa rangkaian ayat di atas bisa dijadikan sebagai pijakan untuk menolak anggapan sebagian masyarakat sekarang bahwa difabel adalah kutukan, pembawa aib, serta abnormalitas yang diakibatkan oleh hal-hal yang tidak rasional. Sebaliknya, difabel merupakan bagian dari takdir seseorang yang tidak ada satu pun yang mampu mengelak darinya. Dalam konteks ini, Al-Quran merupakan pijakan bagi spirit perlindungan Islam terhadap kaum difabel.³⁴

Meskipun dari isu-isu yang diwacanakan dalam pemikiran M. Nur Kholis Setiawan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* dapat dikategorikan sebagai post tradisionalisme, tetapi ada beberapa pendapat Setiawan yang merujuk kepada pemikiran kaum neo-modernis, seperti Noercholis Madjid, meskipun hal ini sangat jarang dilakukan, di antara contohnya adalah berkaitan dengan etos kerja seorang muslim yang seharusnya meneladani para Nabi seperti yang dinyatakan oleh Noercholis Madjid:

Dalam Islam, disebutkan bahwa para Nabi digambarkan sebagai manusia yang aktif bekerja, dan pada umumnya mereka berwirausaha. Misalnya Nabi Dawud tercatat sebagai tukang gembala dan seorang pandai besi, Nabi Musa seorang pekerja tenun, bahkan Nabi Muhammad pun berprofesi sebagai penggembala dan pedagang. Pribadi kenabian yang giat bekerja tersebut sudah semestinya dijadikan sebagai teladan untuk meningkatkan motivasi kerja manusia dalam konteks global saat

³³Ibid., 79-80.

³⁴Ibid., 85.

ini. Tujuannya adalah untuk mengatasi mentalitas kerja yang raph, yng dapat berimplikasi pada rendahnya kehidupan perekonomian. Dengan demikian, kemiskinan tidak lagi menjadi ancaman bagi sebuah bangsa.³⁵

Sebagai sebuah karangan seorang akademisi, buku *Pribumisasi Al-Qur'an* ini ditulis dengan budaya kritis akademis. Sebagai seorang dosen di Fakultas Syariah dan Hukum, serta Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dan berbagai kampus lainnya, spesialisasi keilmuan yang dimiliki oleh Setiawan berada dalam wilayah Studi Islam, khususnya dalam bidang Tafsir Alquran. Hal ini dapat dilihat dari penguasaan Setiawan atas berbagai khazanah tafsir dan metodologinya, baik klasik maupun moderen-kontemporer, serta pembacaan kritis Setiawan atas konteks Indonesia, serta pemahamannya terhadap berbagai kaidah *uṣūl al-fiqh* dan aplikasinya, mewarnai tulisannya dalam buku ini. Di antara contohnya adalah tentang hukum laki-laki muslim menikah dengan perempuan non muslim. Dengan menggunakan kaidah *sadd al-dharī'ah*, Setiawan menyatakan bahwa:

Oleh karena itu, sebagaimana uraian di atas, banyak ulama berpendapat bahwa kebolehan menikah dengan ahli kitab adalah dengan syarat tidak adanya kekhawatiran terhadap rusaknya keimanan, baik keimanan dirinya maupun maupun anak-anaknya kelak. Apabila ada kekhawatiran itu, maka kebolehan menikah dengan ahli kitab tersebut perlu ditutup (*sadd al-dharī'ah*). Namun sebaliknya, apabila kekhawatiran itu tidak ada, maka kebolehan itu tetap terbuka, apalagi kemudian dengan maksud penyebaran dakwah, sebagaimana dilakukan oleh para da'i dahulu.³⁶

Sebagai sebuah karangan seorang birokrat, tepatnya anggota dari Balitbang Kemenag RI., buku *Pribumisasi Al-Qur'an* ini memiliki misi sesuai dengan Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) Pemerintah Republik Indonesia tahun 2004-2025, tepatnya RPJMN tahun 2004-2009 dan RPJMN tahun 2010-2014. Dalam Perpres. No. 7 Tahun 2005 dan No. 5 Tahun 2010 terdapat rencana peningkatan kualitas pelayanan dan pemahaman agama serta kehidupan beragama yang salah satu targetnya adalah peningkatan kualitas pemahaman, penghayatan, dan pengamalan ajaran agama dalam kehidupan masyarakat dari sisi rohani menjadi semakin baik.

Dalam hal ini, bagi umat Islam Indonesia, ditempuh dengan pengadaan tafsir Alquran yang bertujuan agar tidak terjadi kekeliruan

³⁵Ibid., 66-67.

³⁶Ibid., 58.

pemahaman Alquran yang dapat memicu adanya sikap eksklusif yang secara potensial dapat merusak kerukunan kehidupan beragama. Di samping itu, hal ini bertujuan untuk mendorong warga masyarakat agar mampu bekerja keras, memiliki wawasan yang luas, saling mengasihi dan menghormati, serta hidup rukun antar sesama warga Negara Kesatuan Republik Indonesia.³⁷

Selain itu, basis sosial sebagai birokrat ini juga berpengaruh, paling tidak, pada dua hal, yakni *pertama*, pemilihan tema-tema yang ditulis dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an*. Berdasarkan tahun penulisan/penerbitan, tema-tema yang dibahas dalam buku ini dapat dibagi menjadi dua, yakni:

- a) Tema-tema yang ditulis sesuai dengan RPJMN 2004-2009, yaitu tema mengenai hak dan kewajiban anggota keluarga, serta tema tentang pernikahan beda agama. Dua tema ini dipublikasikan pertama kali dalam *Tafsir Al-Qur'an Tematik* Departemen Agama RI tahun 2008. Tema hak dan kewajiban anggota keluarga berada di volume III (Membangun Keluarga Harmonis) halaman 97-114. Tema ini mendukung agenda RPJMN 2004-2009 tentang peningkatan kualitas kehidupan dan peran perempuan serta kesejahteraan dan perlindungan anak yang salah satu target pencapaiannya adalah terwujudnya keadilan dan kesetaraan gender, serta pemenuhan hak-hak anak.³⁸ Sedangkan tema pernikahan beda agama berada di volume I (Hubungan antar Umat Beragama) halaman 195-224.³⁹ Tema ini mendukung agenda RPJMN 2004-2009 tentang peningkatan kualitas kehidupan beragama yang salah satu target pencapaiannya adalah peningkatan kesadaran masyarakat mengenai kemajemukan sosial, sehingga kehidupan penuh toleransi, tenggang rasa, dan harmonis dapat tercipta dengan baik.⁴⁰ Lalu kedua tema tadi ditulis ulang dan diterbitkan lagi tahun 2012 dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an*.

³⁷Muhammad Shohib, "Kata Pengantar Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran Departemen Agama RI," dalam Departemen Agama, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, Vol. I (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2008), xv-xvi.

³⁸Kementerian Negara PPN/Bappenas, *Pencapaian Sebuah Perubahan Evaluasi 4 Tahun Pelaksanaan RPJMN 2004-2009* (Jakarta: Kementerian Negara Perencanaan Pembangunan Nasional/BAPPENAS, 2009), 117.

³⁹Ibid.

⁴⁰Ibid., 441.

- b) Tema-tema yang ditulis sesuai dengan RPJMN 2010-2014, yang dapat dibagi menjadi empat kategori, yakni a) penanggulangan kemiskinan yang mencakup tema tentang generasi muda dan dunia usaha, ketenagakerjaan dan kelompok difabel, Alquran versus kemiskinan; b) pertahanan dan keamanan negara yang mencakup tema miskomunikasi, wilayah dan kedaulatan, kebhinekaan dalam budaya, tanggungjawab sosial dan ketahanan bangsa; c) penyelenggaraan pemerintahan yang bersih dan bebas KKN yang mencakup jihad melawan korupsi, pencucian uang (*money laundering*); d) pembangunan sumber daya alam dan lingkungan hidup yang mencakup tema Alquran dan lingkungan hidup; *kelima*, pembangunan sosial budaya dan kehidupan beragama yang mencakup tema lokalisasi perjudian dan prostitusi, serta ummatan wasatan dan masa depan kemanusiaan.⁴¹

Kedua, keberpihakan M. Nur Kholis Setiawan pada kebijakan pemerintah ketika buku ini disusun. Hal ini dapat dilihat dari beberapa pemaparannya tentang berbagai Undang-undang, Peraturan Pemerintah, dan program-programnya di Indonesia, serta tidak adanya kritik atas kebijakan pemerintah pada era buku ini ditulis. Di antara contohnya penyebutan undang-undang dan program perlindungan dan pemberdayaan para penyandang difabilitas di Indonesia,⁴² undang-undang tindak pidana korupsi,⁴³ dan undang-undang tindak pidana *money laundering*.⁴⁴

Metodologi Penafsiran

1. Teknis penulisan:

a. Sistematika Penyajian Tematik-Plural

Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* menggunakan sistematika penyajian tafsir tematik-plural. Di dalamnya, disajikan empat belas tema aktual-kontemporer, yakni 1) hak dan kewajiban anggota keluarga, 2) pernikahan beda agama, 3) generasi muda dan dunia usaha, 4) ketenagakerjaan dan kelompok difabel, 5) miskomunikasi 6) wilayah dan kedaulatan 7) kebhinekaan dalam budaya 8) tanggungjawab sosial

⁴¹Kementerian Negara PPN/Bappenas, *Evaluasi Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2010-2014* (Jakarta: Kementerian Negara Perencanaan Pembangunan Nasional/BAPPENAS, 2015).

⁴²Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, 86 dan 89.

⁴³Ibid., 156-160.

⁴⁴Ibid., 198.

dan ketahanan bangsa, 9) jihad melawan korupsi, 10) Alquran versus kemiskinan, 11) Alquran dan lingkungan hidup 12) pencucian uang (*money laundering*) 13) lokalisasi perjudian dan prostitusi, dan 14) ummatan wasatan dan masa depan kemanusiaan.

Penyajian tematik-plural ini dipilih oleh M. Nur Kholis Setiawan karena penyajian seperti ini dianggap mampu mengantarkan pemahaman konsep-konsep di dalam Alquran secara holistik, dibandingkan dengan penyajian runtut. Karena seringkali seorang mufasir non tematik terjebak dalam penafsiran yang parsial yang mengakibatkan uraian yang ada dalam penafsiran tersebut tidak tuntas dalam perspektif pesan holistik Alquran.⁴⁵

b. Bentuk Penyajian yang Rinci

Bentuk penyajian tafsir dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* ini dapat dikategorikan dalam bentuk penyajian rinci. Hal ini dapat dilihat dari berbagai uraian tafsir atas sebuah tema tertentu yang mendetail dan mendalam serta komprehensif. Uraian tafsir pada setiap tema, semua diawali dengan pendahuluan yang menggambarkan latarbelakang masalah dan urgensi dari tema yang dibahas, dilanjutkan dengan pengelaborasi konteks mikro dan makro ayat yang digunakan untuk mengungkap makna asal (*original meaning*) dari ayat-ayat yang ditafsirkan yang digunakan sebagai pijakan implementasi ayat untuk masa kontemporer, lalu diteruskan dengan pemaparan berbagai penafsiran ulama terdahulu untuk memetakan berbagai pendapat yang berkembang terkait pemahaman atas ayat-ayat tersebut, hingga implementasi ayat dalam kehidupan di Indonesia saat ini, dan kesimpulan. Di antara contohnya adalah penafsiran M. Nur Kholis Setiawan dalam tema kedua, yakni pernikahan beda agama.

Dalam uraian tafsir tema kedua ini, M. Nur Kholis Setiawan memulai dengan pendahuluan yang memaparkan berbagai tujuan pernikahan dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, yakni mengikuti sunnah Nabi, menjaga harkat dan martabat manusia (*hifẓ al-'ird*) dalam penyaluran kebutuhan biologisnya, menjaga proses regenerasi umat manusia (*hifẓ al-nasl*), dan membentuk ketenangan hidup (*sakīnah*); kemudian, Setiawan menampilkan pertanyaan berkaitan dengan pernikahan antar suami istri yang berbeda agama.⁴⁶

⁴⁵Ibid., 15.

⁴⁶Ibid., 39-40.

Selanjutnya, Setiawan menampilkan dua ayat beserta *sabab al-nuzūl* mikro dan makronya, yang dirujuk berkaitan dengan pernikahan beda agama, yakni QS. 2: 221 dan QS. 5: 5. Berkaitan dengan QS. 2: 221, Setiawan berpendapat:

Dari konteks dan sebab turunnya, dapat dipahami bahwa QS. al-Baqarah: 221 tersebut melarang umat Islam untuk menikah dengan orang-orang musyrik, baik laki-laki muslim dengan perempuan musyrikah ataupun sebaliknya, perempuan muslimah dengan laki-laki musyrik, sekalipun orang-orang musyrik tersebut memiliki kelebihan seperti status sosial atau secara fisik lebih menarik. Alasan dari larangan pernikahan tersebut, sebagaimana dijelaskan dalam ayat, adalah karena orang-orang musyrik cenderung untuk mengajak orang-orang Islam ke jalan yang menyebabkan mereka masuk neraka. Ini berarti bahwa larangan tersebut adalah untuk menjaga keimanan atau agama (*hifẓ al-dīn*) orang-orang Islam, supaya tetap di jalan Allah dan tidak meninggalkan tuntunan ibadah, ajaran, atau bahkan agama Islam (*murtad*).⁴⁷

Sebagai tambahan, Setiawan menyatakan bahwa kondisi ketika ayat ini diturunkan adalah ketika masa awal hijrah, umat Islam dan kaum musyrik Arab sedang berkonfrontasi, sehingga semua hubungan menjadi putus, baik nasab, pernikahan, tetangga, dan persahabatan. Hal yang membedakan hanyalah agama, sesama muslim atau tetap musyrik. Dan dalam konteks ini, umat Islam dihadapkan pada pilihan lebih mengutamakan Islam atau lebih mengutamakan hubungan, termasuk pernikahan.⁴⁸

Adapun berkaitan dengan QS. 5: 5, Setiawan menyatakan bahwa ayat ini diturunkan jauh setelah QS. 2: 221, bahkan dapat dikategorikan dalam ayat-ayat yang terakhir diturunkan. Ayat ini dan ayat sebelumnya (QS. 5: 4) menegaskan bahwa *al-tayyibāt* (berbagai hal yang dipandang baik) adalah makanan (sembelihan) ahli kitab serta pernikahan dengan perempuan mu'min dan perempuan ahli kitab yang menjaga kehormatannya (*al-muḥṣanāt*). Kehalalan pernikahan tersebut, di samping harus dengan perempuan baik-baik, juga harus dengan niat sungguh-sungguh untuk menikahinya, dengan dibuktikan melalui pemberian mas kawin dan tidak bertujuan untuk berzina sesaat atau dijadikan gundik-gundik yang dapat disetubuhi tanpa akad nikah.⁴⁹

⁴⁷Ibid., 42-43.

⁴⁸Ibid., 43.

⁴⁹Ibid., 44.

Pada langkah ketiga, M. Nur Kholis Setiawan menampilkan peta penafsiran para ulama terkait dengan QS. 2: 221 dan QS. 5: 5. Ada dua hal yang disepakati oleh para mufassir berkaitan dengan hukum pernikahan beda agama. *Pertama*, orang-orang yang haram dinikahi adalah orang-orang yang memiliki dua sifat sekaligus, yaitu menyembah banyak tuhan (musyrik) dan juga tidak memiliki kitab suci (bukan ahli kitab); dan *kedua*, keharaman pernikahan antara perempuan muslimah dengan laki-laki non-muslim. Adapun perbedaan pendapat di antara mereka berkisar pada dua hal. *Pertama*, kategori perempuan yang dilarang dinikahi oleh laki-laki mukmin apakah ia yang termasuk kategori musyrik ataukah perempuan yang masuk kategori “bukan ahli kitab”; dan *kedua*, penganut agama apa saja yang termasuk kategori ahli kitab.⁵⁰

Selanjutnya M. Nur Kholis Setiawan memaparkan dua pendapat tentang kategori perempuan yang dilarang untuk dinikahi. *Pertama*, pendapat yang menekankan kriteria musyrik sebagai alasan pelarangan nikah seperti tertuang dalam QS. 2: 221, dan memasukkan kaum ahli kitab di dalamnya. Pendapat ini dipegangi oleh Ibn ‘Umar dan sebagian besar mazhab Shi‘ah (Ja‘fari dan sebagian Zaydi), dan diikuti oleh Sayyid Qutb. Pendapat ini di dasarkan pada tiga hal, yakni: 1) kaum ahli kitab, baik Nasrani dan Yahudi, telah melakukan kemusyrikan karena menjadikan hamba-hamba Allah seperti ‘Isā al-Masīh, dan ‘Uzayr, sebagai tuhan selain Allah seperti yang dinyatakan dalam QS. 9: 30-31; 2) mereka berpegang pada kaidah ayat-ayat yang khusus di-*naskh* dengan ayat-ayat umum (QS. 5: 5 di-*naskh* dengan QS. 2: 221); dan 3) tindakan yang dilakukan oleh kaum ahli kitab tersebut dalam QS. 9: 30-31 adalah termasuk tindakan kemusyrikan yang tidak bisa diampuni oleh Allah seperti yang dinyatakan dalam QS. 4: 48. Dengan demikian, menurut pendapat pertama ini, perempuan ahli kitab termasuk dalam kategori musyrik yang tidak boleh dinikahi.⁵¹

Adapun pendapat kedua yang merupakan pendapat mayoritas mufassir menyatakan bahwa perempuan yang haram dinikahi adalah perempuan yang tidak termasuk ahli kitab, sedangkan perempuan ahli kitab boleh dinikahi seperti yang dinyatakan dalam QS. 5: 5. Pendapat kedua ini memiliki tiga argumen, yakni 1) banyak ayat Alquran yang membedakan antara musyrik dan ahli kitab, di antaranya QS. 2: 105

⁵⁰Ibid., 45-46.

⁵¹Ibid., 46-47.

dan mayoritas ulama salaf menafsirkan kata musyrik hanya untuk orang-orang musyrik Arab yang tidak memiliki kitab suci; 2) QS. 5: 5 tidak dapat di-*naskh* oleh QS. 2: 221, karena ayat yang pertama diturunkan jauh setelah ayat yang kedua, dan *naskh* hanya dapat dilakukan oleh ayat yang diturunkan belakangan; 3) QS. 9: 30-31 berisi kecaman terhadap tindakan kemusyrikan, tetapi ayat tersebut tidak menunjukkan bahwa ahli kitab termasuk dalam kategori musyrik.⁵²

Selanjutnya Setiawan memaparkan berbagai pendapat mengenai kriteria perempuan ahli kitab yang boleh dinikahi menurut pendapat kedua di depan. Pendapat pertama berasal dari Ibn ‘Abbās yang menyatakan bahwa boleh menikahi perempuan ahli kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani, hanya saja kebolehan itu khusus bagi ahli kitab yang membayit *jizyah* (pajak bagi warga non muslim, sebagai imbalan zakat bagi muslim). *Kedua*, pendapat al-Shāfi‘ī yang menyatakan bahwa perempuan ahli kitab yang boleh dinikahi adalah perempuan Yahudi dari keturunan asli Bani Isrā’īl yang dari generasi awalnya beragama Yahudi, dan juga perempuan Nasrani yang leluhurnya telah beragama Nasrani sebelum adanya perubahan kitab Injil. *Ketiga*, pendapat al-Ṭabarī dan mayoritas ulama yang menyatakan bahwa perempuan ahli kitab yang boleh dinikahi adalah perempuan ahli kitab secara mutlak, yang penting beragama Yahudi atau Nasrani.⁵³

Setiawan juga memaparkan kebijakan ‘Umar b. al-Khaṭṭāb yang melarang pernikahan Ṭalhah b. ‘Ubayd Allāh dengan perempuan Yahudi dan pernikahan Hudhayfah b. al-Yaman dengan perempuan Nasrani. Menurutnya, kebijakan bukanlah didasarkan karena alasan perempuan ahli kitab itu termasuk musyrik atau haram dinikahi, tetapi lebih pada kekhawatiran ‘Umar atas tindakan dua pejabat di daerah itu akan diikuti oleh orang banyak dan akan menimbulkan fitnah, yang dalam bahasa *uṣūl al-fiqh* disebut dengan *sadd al-dharī‘ah* (tindakan preventif untuk menghindarkan dampak negatif yang ditimbulkan). Dengan demikian, pada dasarnya pendapat ‘Umar ini termasuk pendapat mayoritas ulama, hanya saja beliau mengambil kebijakan sebagai kepala pemerintahan dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi yang ada.⁵⁴

⁵²Ibid., 47.

⁵³Ibid., 48.

⁵⁴Ibid.

Berkaitan orang yang beragama selain Yahudi dan Nasrani, seperti Majusi dan Sabean, mayoritas ulama berpendapat bahwa mereka bukan termasuk ahli kitab dengan argumen QS. 6: 156 yang memberi pengertian bahwa ahli kitab hanya ada dua kelompok, yakni Yahudi dan Nasrani. Sementara ulama lain memiliki pendapat berbeda, seperti Abū Sawr yang berpendapat bahwa Majusi termasuk ahli kitab, dan Abū Ḥanīfah yang berpendapat bahwa kaum Sabean juga termasuk ahli kitab. Mufasir modern, Rashīd Riḍā, berdasarkan QS. 22: 17, juga berpendapat bahwa Yahudi, Sabean, Nasrani, Majusi dan musyrik itu berbeda, dan orang yang tidak termasuk dalam kelompok musyrik berarti termasuk kelompok ahli kitab. Di samping itu, pada dasarnya Majusi masih mengakui adanya Nabi yang menerima wahyu dan Sabean adalah pengamal kitab Zabūr.⁵⁵

Bahkan lebih lanjut, Riḍā menyatakan bahwa penganut agama-agama di dunia seperti Hindu, Budha, Konfusius, dan lain sebagainya dapat dikategorikan ahli kitab dengan alasan bahwa: *pertama*, penyebutan agama Yahudi, Nasrani, Sabean, dan Majusi di dalam Alquran karena agama-agama sebelum Islam tersebut yang dikenal oleh masyarakat Arab ketika Alquran diturunkan, sehingga tidak menyebutkan agama selainnya; *kedua*, pada dasarnya agama-agama lain itu juga memiliki kitab suci yang diwahyukan dari Allah, hanya saja seiring waktu telah terjadi berbagai perubahan seperti pada kitab suci Yahudi dan Nasrani yang termasuk baru dalam sejarah manusia; *ketiga*, kitab-kitab suci mereka tidak disebutkan dalam Alquran bukan berarti mereka tidak memiliki kitab suci dari Rasul dan Nabi Allah, karena dalam Alquran dinyatakan bahwa setiap umat memiliki Rasul dan pembawa peringatan yang diutus oleh Allah, yang tidak semuanya diceritakan di dalam Alquran. Hal ini didasarkan pada beberapa ayat, yakni QS. 35: 24, QS. 13: 7, QS. 4: 164, dan QS. 40: 78. Dengan demikian, menurut Riḍā, diperbolehkan menikahi perempuan dari agama-agama lain yang memiliki kitab suci (*lahum al-kitāb*) atau diduga kitab suci (*lahum shubhat al-kitāb*), dan tidak boleh menikahi perempuan dari kaum musyrik yang tidak memiliki kitab suci (*lā kitāb lahum*).⁵⁶

Kemudian akhir pemetaan ini, Setiawan memberikan penyimpulan dari pendapat beberapa ulama di depan bahwa *pertama*,

⁵⁵Ibid., 49.

⁵⁶Ibid., 49-50.

jika QS. 2: 221 dan QS. 5: 5 dianggap berdiri sendiri dan tidak saling berkaitan, maka dapat dipahami bahwa istilah musyrik dan ahli kitab tidaklah memiliki kaitan, dan ayat kedua dipahami berisi kebolehan adanya pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab, dan mendiadakan hukum pernikahan perempuan muslimah dengan laki-laki ahli kitab, yang berarti juga diperbolehkan. *Kedua*, sesuai dengan pendapat mayoritas mufassir yang menyatakan bahwa kedua ayat di depan saling berkaitan, maka ayat pertama berisi larangan menikahi perempuan musyrik, yang akhirnya diberi pengecualian oleh ayat kedua, yaitu kebolehan pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab. Dan karena dalam ayat kedua yang dikecualikan hanya bagi laki-laki muslim, maka perempuan muslimah hanya boleh menikah dengan laki-laki muslim saja, tidak dengan laki-laki ahli kitab, apalagi musyrik.⁵⁷

Pada tahap keempat, Setiawan memaparkan konteks keindonesiaan berkaitan dengan hubungan antar agama dan pernikahan antar agama. Menurutnya, keragaman etnik, kultur, dan agama di Indonesia merupakan sebuah kekuatan dan kekayaan bangsa yang harus dibina dengan baik. Tetapi di balik itu, ia juga menyimpan potensi konflik yang dapat menggoyahkan sendi-sendi kehidupan berbangsa, seperti yang terjadi di Ambon dan Poso. Di antara pemicu konflik yang harus diwaspadai adalah perkembangan dan penyebaran kelompok yang berhaluan tekstualis radikal, baik di kalangan muslim maupun kristen di Indonesia. Di Islam, muncul kelompok yang menyuarakan keharusan penerapan syariat Islam secara tekstualis, sementara di Kristen muncul kelompok yang gencar dalam menyebarkan misinya terhadap masyarakat non-Kristen. Sementara itu, pemahaman keagamaan masyarakat Indonesia masih banyak bergantung kepada para tokoh agama. Dan patut disayangkan bahwa masih banyak khotbah atau ceramah dari para tokoh itu yang mengandung *misperception* dan *misunderstanding* terhadap agama lain, bahkan berisi hasutan dan fitnahan terhadap agama lain. Dan perkawinan antar agama dalam konteks masyarakat Indonesia yang seperti itu menjadi sebuah isu yang pelik dan ruwet dari sudut pandang doktriner, bahkan disinyalir memunculkan saling curiga antar pemeluk agama, karena dianggap sebagai strategi perekrutan pengikut agama tertentu.⁵⁸

⁵⁷Ibid., 53.

⁵⁸Ibid., 55.

Dan sebagai statemen penutup, Setiawan menyatakan:

Sebagaimana uraian di atas, banyak ulama berpendapat bahwa kebolehan menikah dengan ahli kitab adalah dengan syarat tidak adanya kekhawatiran terhadap rusaknya keimanan, baik keimanan dirinya maupun anak-anaknya kelak. Apabila ada kekhawatiran itu, maka kebolehan menikah dengan ahli kitab tersebut perlu ditutup (*sadd dharī'ah*). Namun sebaliknya, apabila kekhawatiran itu tidak ada, maka kebolehan tersebut tetap terbuka, apalagi kemudian dengan maksud penyebaran dakwah, sebagaimana banyak dilakukan oleh para da'i muslim dahulu.⁵⁹

c. Gaya Bahasa Penulisan Ilmiah

Gaya penulisan yang digunakan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* dapat dikategorikan kedalam gaya penulisan ilmiah. Hal ini dapat dilihat dari beberapa unsur, yakni *pertama*, penggunaan bahasa yang baku dan *kedua*, tulisan di dalamnya yang selalu menghindari penyebutan subyek pertama dan kedua, di samping penggunaan bahasa komunikasi yang terasa formal dan kering. Di antara contohnya adalah pernyataan Setiawan berkaitan dengan penafsiran QS. 49 6-10 tentang miskomunikasi:

Perintah Al-Qur'an untuk melakukan klarifikasi, berpulang kepada status komunikator sebagai pihak yang *fāsiq* alias memiliki probabilitas tinggi dalam melakukan fabrikasi berita dan falsifikasi. Sebagai sumber berita, komunikator memiliki kewajiban untuk memiliki integritas pribadi, sehingga muatan berita yang disampaikan kepada komunikan bisa dipertanggungjawabkan. Istilah *fāsiq*, seharusnya juga dapat didefinisikan dalam berbagai konteks. Dalam konteks akademik, orang *fāsiq* adalah orang yang melakukan plagiasi, atau orang yang menyampaikan informasi tanpa didukung data yang akurat. Plagiarisme dalam ranah akademik akan menciptakan ilmuwan yang tidak berprinsip, bahkan tidak segan melanggar kode etik akademik dengan mengingkari kejujuran, keterbukaan data, dan obyektivitas analisis. Dalam konteks politik, orang *fāsiq* adalah para makelar politik yang biasanya memiliki target politik tertentu dengan menyuguhkan informasi-informasi yang tidak benar. Pemelintiran informasi untuk kepentingan sesaat menjadi bagian dari perilaku *fāsiq* tersebut. Sementara itu, *fāsiq* juga berlaku bagi para koruptor, penegak hukum, pemimpin serta pelbagai posisi lain yang pada

⁵⁹Ibid., 58.

gilirannya ikut berkontribusi dalam penciptaan tatanan yang tidak ideal, serta pranata sosial yang semakin *chaos*.⁶⁰

d. Bentuk Penulisan Ilmiah

Bentuk penulisan buku *Pribumisasi Al-Qur'an* dimasukkan dalam kategori bentuk penulisan ilmiah. Hal ini didasarkan pada *pertama*, sistematika penulisan buku yang dimulai dengan pendahuluan, lalu pembahasan yang berisi berbagai penafsiran ayat-ayat Alquran sesuai tema yang dikaji, beserta kontekstualisasinya dalam konteks keindonesiaan, dan diakhiri dengan kesimpulan penutup. *Kedua*, pencantuman sumber rujukan dalam berbagai catatan kaki (*footnote*) secara lengkap, mulai dari nama pengarang, judul buku, tempat dan nama penerbit, tahun terbit, serta halaman dari paragraf atau kalimat yang dirujuk. Di antara contohnya adalah pernyataan Setiawan dalam tema “Alquran versus Kemiskinan” yang merujuk kepada pendapat M. Quraish Shihab:

Sedangkan untuk kemiskinan kultural, Islam menawarkan etos kerja. Berbeda dengan dugaan sementara orang yang beranggapan bahwa Islam kurang menyambut baik kehadiran harta, pada hakikatnya pandangan Islam terhadap harta sangat positif. Manusia diperintahkan Allah swt. untuk mencari rizki bukan hanya yang mencukupi kebutuhannya, tetapi untuk mencari apa yang diistilahkan dengan *fadhlullāb* yang secara harfiah berarti ‘kelebihan yang bersumber dari Allah’.⁶¹

Gaya dan bentuk penulisan ilmiah ini digunakan oleh Setiawan dalam menyusun buku *Pribumisasi Al-Qur'an* karena karya yang disusun ini ditulis dengan asal usul tulisan yang berasal dari proyek sebuah lembaga negara, dalam hal ini Kemenag RI, yang menuntut adanya sebuah karya tafsir yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Di samping itu, audien dari buku ini adalah para pelajar atau akademisi dan masyarakat umum. Bagi pelajar atau akademisi, hal ini akan memudahkan mereka melakukan *cross-check* data atau rujukan yang ada dalam buku ini. Sedangkan bagi masyarakat umum, hal ini akan memberikan sensasi lebih menakutkan pembaca karena dianggap karya ilmiah.

⁶⁰Ibid., 94-95.

⁶¹M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi* (Bandung: Penerbit Mizan, 2000), 165.

e. Sumber Rujukan Variatif

Sumber rujukan yang digunakan oleh M. Nur Kholis Setiawan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* bervariasi, baik dari segi disiplin ilmu, periode, dan bahasa, baik yang berbentuk cetak atau digital. Ada empat kategori kitab yang digunakan sebagai sumber rujukan, yakni *pertama*, kitab tafsir tematik maupun non tematik. Buku tafsir tematik yang dirujuk oleh M. Nur Kholis Setiawan semua berbahasa Indonesia dan bernuansa sosial kemasyarakatan, baik yang berupa tafsir tematik singular, maupun tafsir tematik plural. Adapun tafsir non tematik yang dirujuk Setiawan berasal dari periode klasik hingga kontemporer, baik yang berupa kitab cetakan maupun digital. Hal ini mengindikasikan bahwa perkembangan teknologi juga mempengaruhi sumber rujukan dari sebuah penafsiran, paling tidak dalam bentuk atau format bukunya. Di samping itu, Setiawan tidak lupa merujuk kepada buku tafsir yang biasa dipelajari di pesantren di Indonesia, yakni *Tafsīr Ibn Kathīr*, *Tafsīr Jalālayn*, *Marah Labīd (Tafsīr al-Navawī)*.

Kedua, kitab *ḥadīth* dan *sharḥ*-nya. Setiawan menjadikan berbagai hadis Nabi sebagai sumber penafsiran dan penguat argumen dalam penafsirannya. Kitab-kitab hadis yang dirujuk pun termasuk kategori *al-ḥadīth al-sittah* ditambah *Sunan al-Bayhaqī* karya seorang ahli fikih, *uṣūl al-fiqh*, dan hadis bermadzhab al-Shāfi'i.

Ketiga, kamus dan Bahasa. Berbagai *mu'jam* atau kamus dijadikan rujukan Setiawan dalam bukunya demi mengurai kata kunci dalam sebuah ayat yang dijadikannya sebagai pintu menafsirkan ayat tersebut. *Mu'jam* atau kamus tersebut, ada yang berbahasa Arab, Indonesia, maupun Inggris.

Dan *keempat*, kitab *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*. Kitab fikih dan *uṣūl al-fiqh* dirujuk Setiawan ketika menguraikan kandungan hukum dari sebuah ayat Alquran. Dengan cara ini, Setiawan mencoba memberikan alternatif penafsiran yang lebih aplikatif dalam masyarakat, yang bisa dijadikan usulan draf peraturan atau norma dalam masyarakat.

2. Metode Penafsiran Pemikiran

Metode penafsiran yang digunakan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* termasuk dalam kategori metode penafsiran pemikiran. Seperti yang diuraikan di depan bahwa dalam konteks tafsir di Indonesia, metode tafsir pemikiran tidak dipahami sebagai tafsir Alquran yang berisi berbagai kepentingan dan ideologi dari berbagai mazhab penafsirnya seperti yang terjadi dalam sejarah tafsir Alquran periode

pertengahan, tetapi ia didefinisikan sebagai sebuah penafsiran yang didasarkan kepada kesadaran bahwa Alquran, dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak bisa terlepas dari wilayah budaya dan sejarah. Dengan metode ini, seorang penafsir berusaha untuk menjelaskan pengertian dan maksud suatu ayat berdasarkan hasil dari proses dialektika yang didasarkan kepada teks dan berbagai konteksnya, baik yang berupa konteks budaya, tradisi, geografi, maupun psikologi masyarakat, ketika teks tersebut dimunculkan.⁶²

Di antara contohnya adalah penafsiran Setiawan berkaitan dengan ayat-ayat mengenai kebinekaan dalam budaya. Menurutnya, setidaknya ada empat ayat yang berkaitan dengan keragaman budaya, yakni QS. 11: 118, QS. 49: 13, QS. 17: 84, dan QS. 5: 48. Berkaitan dengan QS. 49: 13, Setiawan menyatakan bahwa konteks mikro (*sabab al-nuzūl*) ayat ini adalah adanya ketidaksukaan sebagian orang atas Bilal yang melakukan adzan di Ka'bah ketika terjadi peristiwa *fath Makkah*. Sedangkan konteks makronya adalah adanya perlakuan diskriminatif yang berkembang di antara masyarakat Arab ketika itu, sehingga Allah menurunkan ayat ini sebagai peringatan dini bahwa derajat kemuliaan seseorang tidaklah diukur oleh ras, warna kulit, status sosial, maupun takdir fisiknya, melainkan derajat ketakwaannya kepada Allah.

Menurutnya, ada dua kosa kata kunci dalam ayat ini yang berkaitan dengan keragaman, yakni *shu'ūb* dan *qabā'il* yang diterjemahkan secara sederhana sebagai “berbangsa-bangsa” dan bersuku-suku”, yang menurut al-Jāhiz merupakan bentuk kata yang memiliki kandungan makna yang luas (*ijāz*) dan merepresentasikan makna keragaman manusia secara geografis dalam konteks ketika ayat ini diturunkan, di samping itu ia juga dapat dimaknai sebagai keragaman manusia dari segi geo-politik, kultural, maupun negara bangsa dalam konteks kekinian. Perbedaan geografis pada akhirnya akan memunculkan tradisi dan kebiasaan yang berbeda-beda, misalnya sebuah komunitas yang mendiami gurun pasir akan memiliki perbedaan dengan komunitas yang mendiami daerah yang subur, hijau dan banyak air. Komunitas yang mendiami daerah tropis yang memiliki dua musim, akan memiliki perbedaan kebiasaan dengan komunitas yang menempati daerah sub-tropis dengan empat musimnya.⁶³

⁶²Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: Lkis, 2013), 217-218.

⁶³Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, 124.

3. Nuansa Sosial-Kemasyarakatan

Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* karya Setiawan termasuk dalam kategori karya tafsir yang bernuansa sosial-kemasyarakatan. Hal ini dapat dilihat dari unsur tafsir bernuansa sosial-kemasyarakatan, yakni penafsiran yang dikaitkan dengan sunnatullah yang berlaku dalam masyarakat, termasuk berbagai permasalahan sosial-kemasyarakatan kontemporer. Di dalam empat belas tema yang dipaparkan oleh setiawan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an*, semua membahas berbagai tema aktual berkaitan dengan problem dalam masyarakat muslim Indonesia kontemporer, mulai dari hal-hal yang berada dalam ranah domestik seperti hak dan kewajiban suami istri serta pernikahan beda agama, hingga problem pemberdayaan para difabel, dan lokalisasi perjudian dan prostitusi.

Penutup

Dari pembahasan di depan, dapat disimpulkan dua poin, yakni *pertama*, basis dan identitas sosial-intelektual penyusun buku *Pribumisasi Al-Qur'an*, M. Nur Kholis Setiawan, adalah santri-akademisi dan birokrat dalam ruang lingkup politik-kekuasaan. Sebagai seorang santri-akademisi, pemikiran Setiawan dapat dikategorikan dalam post-tradisionalisme Islam. Adapun sebagai seorang birokrat, Setiawan menuangkan berbagai gagasan tafsirnya menyesuaikan RPJMN Pemerintah RI yang dapat dilihat dari berbagai tema yang dibahas, serta keberpihakannya pada kebijakan pemerintah saat buku ini ditulis dan kritik atas pemerintahan sebelumnya (Orde Baru). Dan *kedua*, dari segi metodologi, teknis penulisan buku ini menggunakan sistematika penyajian tematik-plural dengan bentuk penyajian rinci yang menggunakan gaya bahasa dan bentuk penulisan ilmiah, serta sumber rujukan yang variatif. Sedangkan metode penafsirannya adalah penafsiran pemikiran yang bernuansa sosial-kemasyarakatan.

Daftar Rujukan

- Ali, As'ad Said. *Ideologi Gerakan Pasca Reformasi*. Jakarta: LP3ES, 2012.
- Baskoro. "UIN Suka Kukuhkan Tiga Guru Besar." www.jogja.tribunnews.com/2012/11/21. Diakses 8 Januari 2019.

- Baso, Ahmad. "Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam." *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, vol. 10 (2001).
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Terj. Farid Wajidi dan Rika Iffati. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta:LP3S, 1985.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Ichwan, Moch. Nur. "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian." *Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*. Vol. 1 (2002).
- Kementerian Negara PPN/Bappenas. *Evaluasi Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2010-2014*. Jakarta: Kementerian Negara Perencanaan Pembangunan Nasional/BAPPENAS, 2015.
- Kementerian Negara PPN/Bappenas. *Pencapaian Sebuah Perubahan Evaluasi 4 Tahun Pelaksanaan RPJMN 2004-2009*. Jakarta: Kementerian Negara Perencanaan Pembangunan Nasional/BAPPENAS, 2009.
- Khūfī (al), Amīn. *Manābij al-Tajdīd*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1995.
- Rachman, Muh., Hanif Dhakiri dan Zaini. *Post-Tradisionalisme Islam Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*. Jakarta: ISISINDO MEDIATAMA, 2000.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka 2003.
- Rumadi, dkk., "Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU." *Istiqro'*. vol. 2, no. 1 (2003).
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- _____. *Pribumisasi Al-Qur'an; Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*. Yogyakarta: Kaukaba, 2012.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.
- Shohib, Muhammad. "Kata Pengantar Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran Departemen Agama RI." Departemen Agama. *Tafsir Al-Qur'an Tematik*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2008.
- Tim Penyusun. *Tafsir Tematik Al-Qur'an Kementerian Agama RI*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2008-2012.

- Wahid, Marzuki. "Post-Tradisionalisme Islam." *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*. vol. 10 (2001).
- Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

Internet

- <https://www.scribd.com/document/248523732/Nurkholis-Setiawan-Curriculum-Vitae>
- https://simpeg.kemenag.go.id/laporan/pejabat_lihat.aspx?id=150268675
- www.kholissetiawan.blogspot.com
- <https://tebuireng.online/santri-harus-mandiri/>