

# PEMAKNAAN AL-DÎN DAN AL-ISLÂM DALAM QUR'AN A REFORMIST TRANSLATION<sup>1</sup>

Fejrian Yazdajird Iwanebel  
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya  
E-mail: iwanebel@uinsby.ac.id

**Abstract:** This paper highlights the ideas on the meaning of religion within *Quran: A Reformist Translation*, a contemporary work which promotes a reformist paradigm of Qur'anic interpretation. On methodological framework, their exegesis lies on the Qur'an alone, means to let the Qur'an explains their self within their logic and linguistic features. They refuse the hierarchical and epistemic authority of the clergy in interpreting the Qur'an. Further, they have also rejected the authority of hadis. With this theoretical framework, they do not interpret *al-dîn* as religion, but as a system. They also do not interpret Islam as a proper name related to the religion of Muhammad, but as a mindset and action which lies on the system of peacemaking and peaceful surrendering. This kind of interpretation theoretically makes a shifting orientation of the verse which generally tends to theology, dogmatic, and exclusive become humanist, dialogue and inclusive.

**Keywords:** Qur'anic translation; reformist, *al-dîn*, *al-islâm*; .

**Abstrak:** Artikel ini membahas tentang makna agama dalam *Quran: A Reformist Translation*, sebuah karya terjemah Alquran kontemporer yang menawarkan pandangan baru dalam melihat teks dengan semangat reformis. Kerangka metodologis penafsiran mereka adalah *al-Qur'an alone*, yaitu membiarkan Alquran menjelaskan dirinya sendiri dengan logika kebahasaannya. Mereka menolak otoritas ulama sebagai epistemologi tafsirnya, termasuk dalam hal ini hadis. Dengan kerangka ini, mereka memaknai *al-dîn* tidak sebagai agama, melainkan sebagai sistem. Demikian juga dengan *al-islâm*, mereka tidak menafsirkan kata tersebut sebagai nama agama tertentu, melainkan sebuah *mindset* dan aksi yang berpijak pada sistem kepasrahan dan kedamaian. Penafsiran ini secara teoritis merubah orientasi ayat yang semula bersifat teologis, dogmatis dan eksklusif menjadi humanis, dialogis dan inklusif.

**Kata Kunci:** Terjemah Alquran; reformis; *al-dîn*, *al-islâm*.

---

<sup>1</sup> Materi artikel ini pernah dipresentasikan dalam acara International Conference on Qur'anic Studies, "Grounding the Qur'an: Towards Transformative Qur'anic Studies", Jakarta, 15-16 Februari 2014. Abstrak artikel ini juga pernah dipublikasikan dalam *Proceeding Abstract: Call for Papers International Conference on Qur'anic Studies, "Grounding the Qur'an: Towards Transformative Qur'anic Studies"*, Jakarta: Pusat Studi Al-Qur'an, 15-16 Februari 2014, 96-100.

## Pendahuluan

Wacana kerukunan umat beragama merupakan isu yang terus bergulir di era kontemporer ini. Diskursus ini muncul bersamaan dengan aksi-aksi radikalisme, fundamentalisme dan ekstrimisme agama yang dianggap terlalu eksklusif dan *rigid* dalam menginternalisasi agama. Mereka menggunakan tolak ukur koherensi, yang menilai bahwa pandangan tentang agama hanya benar jika sesuai dengan teks (*textualist*), pendapat sahabat atau ulama terdahulu, dan terlebih pendapat mereka sendiri. Sehingga ketika terdapat sebuah gagasan yang bertolak belakang atau berbanding terbalik dengan pendapat-pendapat di atas, maka dengan mudah gagasan tersebut akan dinilai sebagai keliru, salah, bahkan sesat.

Dalam merespon wajah yang kaku dalam berijtihad, banyak pemikir muslim yang berusaha memberi tawaran pembacaan alternatif dengan melakukan pembacaan kembali terhadap literatur-literatur dasar keislaman. Konteks inilah yang melatarbelakangi munculnya penafsiran-penafsiran baru yang bersifat kritis dan inklusif, kritis dalam memahami aspek teks, sejarah dan pemahaman yang diproduksi dari teks tersebut, serta terbuka secara metodologis dalam jembatan menuju pemahaman teks. Dari sinilah berbagai metodologi, pendekatan serta paradigma baru muncul sebagai efek resonansi dari terbukanya wawasan keislaman yang multidisiplin. Namun demikian, penafsiran mereka justru banyak ditemukan kejanggalan baik dalam metodologi maupun pendekatan.

Artikel ini akan membahas tentang karya terjemah Alquran berjudul *Qur'an: A Reformist Translation* (selanjutnya akan disebut QRT) yang merupakan anggitan dari beberapa pemikir, yaitu Edip Yuksel, Layth Saleh Al-Syaiban, Martha Schulte Nafeh. Karya terjemah ini, meski tak bisa seutuhnya dikatakan terjemah,<sup>2</sup> karena

---

<sup>2</sup> Meski karya tersebut berjudul terjemah, namun penulis tidak bisa menganggap karya tersebut sebagai terjemah *an sich*. Namun lebih tepatnya penafsiran atau pemaknaan, sebab para penulis QRT telah melakukan upaya pemahaman yang lebih jauh dan tidak hanya sekedar mengalihbahasakan ayat-ayat Alquran. Mereka banyak memberikan tanggapan dan penjelasan terhadap berbagai isu, penafsiran, serta problem kontekstual yang sedang dihadapi oleh umat muslim melalui catatan-catatan dan *endnotes* yang dikemukakan setiap akhir surah. Oleh karenanya, penulis dalam makalah ini sering menyebut dengan pemaknaan dan/atau penafsiran daripada penerjemahan. Meski upaya yang mereka lakukan adalah sekedar terjemah, efek dari penerjemahan tersebut sangat luas dan tidak hanya sekedar mengalihbahasakan (seperti halnya terjemah), namun dalam upaya pemaknaan

nyatanya berisi banyak anotasi yang bisa dianggap sebagai sebuah penafsiran, merupakan karya unik yang menggabungkan antara horison pemikiran kontemporer dengan tekstualitas Alquran. Dalam latar metodologinya, mereka cenderung mengesampingkan literatur klasik, termasuk hadis Nabi sebagai sumber pemaknaan Alquran. Pada gilirannya, mereka hanya menerima dan menggunakan otoritas Alquran sebagai sumber dan penafsir terhadap Alquran sendiri. Mereka sering menyebut paradigma ini sebagai *the Qur'an alone*, yaitu membiarkan Alquran menjelaskan dirinya sendiri dengan logika Qur'an dan tekstualitasnya. Metode ini tentu sudah populer di kalangan pemerhati kajian Alquran yang sering menyebut teori ini sebagai *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* (penafsiran Alquran dengan Alquran). Lalu, apa yang membedakan karya ini dengan karya lain yang berparadigma sama? Pertanyaan inilah yang akan membawa tulisan ini menelaah gagasan-gagasan dalam karya tersebut, dengan mengambil isu pluralitas keberagamaan sebagai contoh pemaknaan terhadapnya. Dalam menelusuri jejak pemikiran tersebut, penulis berpijak pada dua kata kunci yaitu, *al-dîn* dan *al-Islâm*.

### Gerak Ideologi Reformis

Persinggungan antara Islam dan Barat seringkali memberi wacana baru dalam diskursus keilmuan Islam. Terlebih, dengan munculnya klaim tertinggalnya umat Islam dari Barat yang cukup hegemonik, hal itu menyebabkan umat Islam berusaha untuk mengejar ketertinggalannya. Dalam upaya tersebut, umat Islam banyak merespon gejala sosial yang berhadapan dengan modernitas *ala* Barat. Dalam membicarakan modernitas ini, pengaruh Barat dinilai mempunyai peranan penting dalam membentuk format sosial baru dalam dunia Islam.<sup>3</sup> Adanya percampuran ideologi dan ajaran yang semakin terbuka menjadikan umat Islam memikirkan kembali tatanan

---

terhadap kata-kata Alquran, mereka sudah melampaui penerjemahan dan masuk ke dalam penafsiran dan bahkan pentakwilan.

<sup>3</sup> Lihat misalnya, Indira Falk Gesink, *Islamic Reform and Conservatism; al-Azhar and The Evolution of Modern Sunni Islam* (New York: Tauris Academic Studies, 2010), 165. Dalam buku ini dijelaskan bahwa Muhammad Abduh juga disebut sebagai seorang tokoh reformis. Dia merupakan tokoh yang memperjuangkan reformasi keagamaan dengan membuka kembali pintu ijtihad, reformasi pendidikan, sosial dan hukum peradilan. Lihat juga, Malcolm H. Kerr, *The Political and Legal Theories of Muhammad Abdub and Rashid Riḍa* (Los Angeles: University of California Press, 1966).

dan sistem pemikiran Islam yang ada dalam dinamika internal keagamaan.

Roberson dalam sebuah tulisannya menyatakan bahwa “*The European penetration of the world forever changes the international structures, processes, norms and rules within which all other parts of the world would have to find a way to accommodate*”.<sup>4</sup> Sebuah klaim yang nampak superior dan hegemonik ini faktanya tidak bisa dinegasikan. Hal itu terlihat dari munculnya berbagai respon, baik secara normatif maupun historis, tentang pentingnya melakukan revitalisasi dan reformasi<sup>5</sup> teks dengan kaca mata modern. Seperti ungkapan Nasr Hamid Abu Zaid bahwa peradaban Islam adalah peradaban teks, maka langkah awal untuk mengusung nilai-nilai modernitas adalah dengan mengkaji ulang teks itu sendiri.<sup>6</sup> Demikian pula dengan apa yang pernah dikatakan oleh Amîn al-Khullî, bahwa awal mula pembaruan adalah dengan memutus mata rantai konstruksi pemahaman masa lalu (*anwal al-tajdîd qatl al-qadîm fabman*).<sup>7</sup>

Gerak reformis ini umumnya melakukan upaya kritisisme terhadap usaha untuk *flash back* (gerak kembali) kepada sistem dan

---

<sup>4</sup> B.A. Roberson, “The Shaping of the Current Islamic Reformation” dalam B.A. Roberson, *Shaping the Current Islamic Reformation* (USA: Frank Cass Publishers, 2003), 2.

<sup>5</sup> Dalam Kamus Webster dijelaskan bahwa arti ‘reformasi’ mencakup empat arti: 1) menjadikan sesuatu lebih baik dengan membuang kesalahan dan kerusakan, untuk membenarkan, 2) menjadikan sesuatu lebih baik dengan memberhentikan penyalahgunaan atau mal-praktik, atau dengan memperkenalkan prosedur yang lebih baik, 3) menggiring seseorang baik dengan paksaan atau persuasif untuk menyelesaikan perbuatan jahat agar menjadi baik. Lihat, Jean L. McKechnie (ed.), *Webster’s New Twentieth Century Dictionary* (USA: William Collins Publishers Inc., 1980), 1518. Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, ‘reformasi’ mempunyai arti perubahan radikal untuk perbaikan dalam bidang sosial, politik, atau agama dalam suatu masyarakat atau negara. Sehingga seorang reformis adalah mereka yang menganjurkan adanya usaha perbaikan dalam bidang sosial, politik, atau agama tanpa kekerasan. Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 735. Dari keterangan tersebut dapat digarisbawahi bahwa reformasi merupakan upaya personal maupun komunal yang berujung pada perubahan sosial sesuai dengan visi dan tujuan yang dikehendaki. Perubahan tersebut didasari adanya kesadaran bahwa dunia yang sedang dialami tidak begitu memberikan kepuasan, karena tidak sesuai dengan norma, etik, sistem berpikir, paradigma serta tatanan sosial yang mereka kehendaki.

<sup>6</sup> Muḥammad al-Ghazālî, *Kayf Nata’âmal Ma’ al-Qur’ân* (Mesir: Nahḍat Miṣr, 2005), 25.

<sup>7</sup> Nur Kholis Setiawaan, *Al-Qur’ân Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), 11.

tatanan sosial masa lalu atau yang disebut sebagai gerakan reformasi fundamentalisme.<sup>8</sup> Gerakan fundamentalisme ini umumnya memiliki cara pandang yang tekstualis dan sikap non-akomodatif terhadap perubahan yang terjadi dalam dinamika kehidupan. Dengan demikian gerak ideologi reformis mempunyai karakter adaptif yang kuat terhadap modernisme. Mereka tidak antipati terhadap dunia klasik (pendapat ulama-ulama klasik) maupun modernisme, namun mereka menaruh sikap kritis terhadap keduanya. Mereka banyak berdialektika dengan semangat modern yang baru daripada menghidupkan kembali pengaruh-pengaruh klasik. Subjektivitas modern sangat berperan dalam membentuk sistem pemikiran mereka. Salah satu gerak yang mereka perjuangkan adalah reformasi pemikiran umat Islam, lewat reformasi inilah struktur sosial yang lebih humanis akan terbentuk.

### **Sekilas Tentang *Qur'an A Reformist Translation***

#### 1. Biografi Pengarang

*Qur'an A Reformist Translation* merupakan karya terjemahan yang dikarang oleh tiga orang yaitu Edip Yuksel, Layth Saleh Al-Syaiban, Martha Schulte Nafeh. Ketiganya merupakan pemikir yang mempunyai orientasi pembaharuan dalam Islam. Oleh karena mereka hidup di dunia kontemporer dan sering bersinggungan dengan isu-isu Barat, maka tak salah jika pemikirannya banyak merespon realitas modern dan berusaha untuk mendialogkan antara Islam dan Barat.<sup>9</sup>

Edip Yuksel adalah seorang pemikir reformis yang lahir di Turki pada tahun 1957. Dia merupakan anak dari Sadreddin Yuksel, seorang tokoh sunni yang cukup terkemuka. Selama masa muda dia adalah seorang islamis yang berani bersuara lantang. Aktivitas politik dan gerakannya selalu mendapat perhatian dari pemerintah Turki. Karangannya cukup banyak dan meliputi berbagai disiplin keilmuan, seperti politik, agama, filsafat, dan hukum. Bahkan dalam berbagai

<sup>8</sup> Kedua term ini diambil dari adanya dua kelompok yang saling berposisi biner yang telah saling mengkutub dalam paradigma tertentu dan saling bersilangan, yaitu liberalisme dan fundamentalisme. Bandingkan dengan tipologi Islam yang dibuat Fazlur Rahman: revivalisme, modernisme, neo-revivalisme, dan neo-modernisme. Bandingkan juga dengan klasifikasi reformis Abdul Karim Soroush yang membaginya menjadi dua; revivalis masa lampau dan revivalis masa kini. Abdul Karim Soroush, *Mengugat Otoritas Dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002), 35-41.

<sup>9</sup> Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Melihat Logika Al-Qur'an Tentang Perempuan Melalui Terjemah Reformis", dalam *PALASTREN: Jurnal Studi Gender*, Vol. 6, No. 2 (2013), 348-350.

tulisannya dia banyak melakukan kritik yang bersifat provokatif, yang akhirnya dia dipenjarakan oleh pemerintah Turki selama empat tahun.<sup>10</sup>

Pada tahun 1986, dia mengalami transformasi paradigma yang semula Sunni ortodoks menjadi seorang reformis yang rasional dan bervisi perdamaian. Transformasi tersebut diilhami oleh pemikiran-pemikiran Rashad Khalifa yang tertuang dalam buku *Quran, Hadis dan Islam*. Dia juga banyak melakukan kontak dengannya hingga pada tahun 1989 dia disponsori oleh Rashad untuk bergabung bersamanya di Masjid Tucson, US. Setelah bergabung selama satu tahun, karena pada tahun 1990 Rashad Khalifa terbunuh oleh kelompok ekstrimis, dia kemudian mulai banyak dikenal dan aktif dalam dunia internasional.<sup>11</sup>

Dalam bidang akademik, Edip memperoleh gelar sarjana di bidang Filsafat dan Kajian Timur dari University of Arizona. Di kampus tersebut dia juga menyelesaikan sarjana dalam bidang hukum. Edip kemudian mengajar filsafat dan hukum di dua Perguruan Tinggi yaitu Pima Community dan Brown Mackie. Di tengah kesibukannya dalam mengajar, dia juga mendirikan beberapa organisasi seperti the *Islamic Reform Organization, Muslim For Peace, Justice and Progress (MPJP)*. Selain itu, dia juga menjadi ketua editor karangan antologi, "Critical Thinkers For Islamic Reform". Selain gerakan organisatoris, dia juga melakukan gerakan digital yang berupa website yang menyuarakan visi kebebasan, rasionalitas, dan reformasi keislaman. Di antaranya adalah [www.19.org](http://www.19.org), [www.islamicreform.org](http://www.islamicreform.org), [www.yuksel.org](http://www.yuksel.org), [www.quran.org](http://www.quran.org), [www.quranix.com](http://www.quranix.com), [www.mpjp.org](http://www.mpjp.org), [www.opednews.com](http://www.opednews.com).<sup>12</sup>

Sedangkan Layth Saleh al-Syaiban adalah seorang tokoh intelektual reformasi keislaman. Seperti halnya para reformis modern, dia juga menemukan penyegaran pemikiran Alquran setelah membaca karya Rashad Khalifa. Dia adalah pendiri organisasi Progressive Muslims dan Free Minds Organizations. Selain itu dia juga pengarang *The Natural Republic*. Dia hidup di Saudi Arabia dan berkerja sebagai penasehat keuangan. Website yang dikelola adalah [www.free-minds.org](http://www.free-minds.org) dan [www.progressivemuslims.org](http://www.progressivemuslims.org).<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Edip Yuksel (ed.), *Critical Thinkers for Islamic Reform; A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam* (USA: Brainbow Press, 2009) 10.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid., 12.

Adapun Martha Schulte-Nafeh adalah asisten professor dan Koordinator kebahasaan di Departemen Kajian Timur di University of Arizona. Pendidikan sarjananya dia dapatkan di Wharton School, University of Pennsylvania dalam bidang ekonomi. Dan gelar magister dia dapatkan di University of Arizona pada bidang linguistik. Di kampus yang sama dia juga mendapatkan gelar Ph.D di bidang Kajian Timur konsentrasi pada Bahasa Arab dan Linguistik. Pada tahun 1982 dia mengajar bahasa Inggris di American University di Cairo.<sup>14</sup>

Dari uraian biografi singkat di atas, dapat digarisbawahi bahwa ketiga penulis tersebut memiliki latar belakang aktivisme sosial dan keilmuan yang saling menguatkan satu sama lain. Dua penulis, Edip dan Layth, mempunyai arah visi yang sama dalam mewujudkan Islam yang 'baru', yaitu Islam yang reformis yang mampu merespon perubahan dan mampu berdialog dengan zaman. Adapun Martha, merupakan penyempurna dari kedua penulis di atas, karena karya tersebut berkaitan dengan bahasa Arab, maka Martha dalam hal ini mempunyai peran penting dalam meneliti keabsahan makna atau arti terjemahan yang diuraikan. Karena Martha merupakan seorang akademisi yang mempunyai *concern* dalam bidang kebahasaan (*linguistics*).

Secara kolaboratif, ketiga penulis di atas mempunyai peran masing-masing dalam penyusunan QRT. Namun, Edip Yuksel adalah orang yang nampak dominan dalam proses kepengarangan karya tersebut. Dalam proses kepengarangan, sebagaimana diuraikan dalam buku tersebut, Yuksel berkontribusi dalam menerjemahkan ayat-ayat Alquran, menulis keterangan, anak judul, catatan akhir, materi-materi pengantar, serta catatan-catatan tambahan dan lampiran. Adapun Layth Saleh al-Shaiban berkontribusi dalam menerjemahkan Alquran dengan menjadi partner Edip Yuksel. Sedangkan Martha Schulte-Nafeh berperan dalam melengkapi dan mengoreksi tata bahasa serta memberikan *feedback*.<sup>15</sup>

## 2. Latarbelakang Penulisan

Sebuah hasil karya tidak bisa lepas dari konteks sejarah yang melingkupinya. Demikian pula dalam menuliskan sebuah karya, tentu sang penulis mempunyai pesan yang tertuang dalam agenda kepengarangannya. Konteks yang sama terjadi dalam penulisan QRT, sejauh pembacaan penulis ada dua faktor utama yang

<sup>14</sup> Edip Yuksel, dkk., *Qur'an; A Reformist Translation* (USA: Brainbow Press, 2010), 5.

<sup>15</sup> Ibid., 7.

melatarbelakangi hadirnya karya ini dalam belantara kajian keislaman. *Pertama*, faktor internal, yaitu, tentang adanya penerjemahan dan penafsiran yang kurang komprehensif dan tidak selaras dengan tuntutan zaman. Dalam hal ini mereka menggunakan paradigma *Qur'an as the ultimate authority*, yaitu menempatkan penafsiran dengan berdasarkan pada Alquran. Mereka lebih jauh terlihat mengesampingkan pemahaman yang telah mentradisi yang diintisarikan dari para ulama terdahulu. Karena menurut mereka pemahaman tersebut banyak mengandung bias pemikiran, baik ideologi, sektarian dan bias gender. Dalam hal ini salah satu langkah berani dan cukup kontroversial adalah penolakan terhadap hadis sebagai sumber penafsiran. Sebab menurutnya hadis merupakan bentuk pemahaman temporer Nabi yang juga mencerminkan kondisi sosial yang dihadapinya. Nabi bagi mereka adalah manusia yang menjadi perantara dalam turunnya Alquran. Nabi, lebih jauh, tidak mempunyai otoritas dalam memberikan penafsiran yang final. Otoritas tersebut hanya dimiliki oleh Sang Pengarang Alquran sendiri.

*Kedua*, faktor eksternal. Yaitu munculnya pemikiran bahwa Alquran adalah kitab suci yang mengandung banyak kalimat atau *ayat* yang tidak cukup memiliki korelasi dan koherensi yang utuh dalam menyampaikan pesan. Pandangan ini banyak disampaikan oleh para pemikir non-Muslim (baca: orientalis) yang banyak melakukan kritik terhadap tekstualitas Alquran. Sebut saja misalnya, Gerd. Puin, yang meneliti *Mushaf San'a* mengatakan

“my idea is that the Koran is a kind of cocktail of texts that were not all understood even at the times of Muhammad... The Koran claims for itself that it is ‘mubeen’, or ‘clear’, but if you look at it, you will notice that every fifth sentence or so simply doesn’t make sense. Many Muslims and orientalis will tell you otherwise, of course, but the fact is that a fifth of the Koranic texts is just incomprehensible..”<sup>16</sup>

Gagasan di atas merupakan salah satu pendapat yang diuraikan oleh beberapa orientalis mengenai Alquran. Dalam hal ini Yuksel menanggapi bahwa memang dalam perspektif *literary criticism*, akan banyak ditemukan kejanggalan dalam koherensi Alquran. Namun jika

---

<sup>16</sup> Ibid., 17. Lihat juga dalam artikel yang ditulis oleh Toby Lester, “What Is the Koran” dalam The Atlantic Monthly, January 1999, <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/01/what-is-the-koran/304024/>. Diakses pada tanggal 14 Desember 2013.

melihat dari perspektif pesan, jaringan semantik, keakuratan saintifik, dan struktur matematis, maka akan ditemukan koherensi, konsistensi, kecermatan, seta keteraturan pesan-pesan Alquran.<sup>17</sup>

Kedua faktor itulah yang, menurut hemat penulis, menjadi landasan kepengarangan buku QRT. Oleh karenanya, untuk menjawab tantangan dari para pembaca Barat, serta sebagai sebuah upaya kritik terhadap cara berpikir umat Islam (*self criticism*), Yuksel dan kawan-kawan mencoba untuk mengetengahkan sebuah metodologi yang menurutnya objektif dan selaras dengan *worldview* kontemporer dalam memahami Alquran di era kekinian. Oleh karenanya, jargon yang diusung adalah reformis non-ideologis, non-sektarian dan non-patriarkhi, serta mengembalikan otoritas penafsiran hanya kepada Alquran.

### 3. Paradigma dan Metodologi Pemaknaan

Paradigma dan metodologi yang ditempuh para penulis QRT sebenarnya telah diuraikan secara jelas dalam pendahuluan bukunya. Dia secara terang-terangan menjelaskan orientasi dan visi dari penulisan tafsir tersebut di bagian awal sebelum pendahuluan. Dalam pendahuluan tersebut, ada pernyataan menarik yang nampaknya menjadi perspektif pembacaan dan kerangka kepengarangan mereka, yaitu *“It is God’s message for those who prefer reason over blind faith, for those who seek peace and ultimate freedom by submitting themselves to the Truth alone”*.<sup>18</sup> Kalimat yang Nampak provokatif ini jelas menyimpan maksud yang tegas dan jelas tentang keberimanan yang rasional, disertai dengan pencarian yang total, dan keinginan untuk melakukan perdamaian. Ketiga aspek inilah yang menjadi kerangka teoritik dan paradigma yang digunakan penulis QRT dalam memahami Alquran.

Untuk menguatkan paradigma tersebut, mereka mengambil beberapa ayat sebagai prinsip. Di antaranya:<sup>19</sup>

1. *“Do not dogmatically follow the status-quo and tradition; be open to new ideas”*, kaedah ini dia ambil dari QS. 22:1; 26:5; dan 38:7.
2. *“Be open minded and promote freedom of expression; listen to all views and follow the best”*, diambil dari QS. 39: 18.

---

<sup>17</sup> Ibid., 17.

<sup>18</sup> Ibid., 6.

<sup>19</sup> Ibid., 8.

3. “*Be a free person, do not follow crowds, and do not afraid of crowds*”, dari QS. 2: 112; QS. 5: 54, 69; QS. 10: 62; QS. 39: 36; QS. 46:13.
4. “*Read in order to know, and read critically*”, dari QS. 96:1-5; QS. 55: 1-4.

Dari beberapa prinsip yang diintisarikan dari Alquran di atas, dapat digarisbawahi bahwa mereka cenderung menggunakan kacamata konteks sosial untuk digunakan dalam memahami Alquran. Hal itu terlihat dari contoh ayat dan pemaknaan yang cenderung memberikan arti-arti yang provokatif, seperti lafadz *iqra'* yang diartikan sebagai perintah untuk membaca dengan 'kritis'. Padahal unsur kritis tersebut tidak nampak dalam ayat kecuali dari perspektif yang digunakan para penulis. Ada juga perintah untuk menghindari dogma status-quo dan tradisi, serta perintah untuk terbuka terhadap ide-ide baru. Semua penjelasan ini menunjukkan tentang paradigma yang mereka bawa dalam memahami Alquran yaitu paradigma reformis.

Hal tersebut akan semakin jelas jika melihat paparan tentang kerangka metodologis yang ditempuh dalam memaknai ayat-ayat Alquran, yaitu: *pertama*, penggunaan logika dan bahasa Alquran sebagai otoritas utama dalam menentukan makna. Bagi mereka, Alquran merupakan otoritas yang paling tinggi dalam menafsirkan Alquran itu sendiri. Dan mereka tidak menerima produk-produk penafsiran yang mengalahkan otoritas tersebut. Mereka mempunyai prinsip *al-Qur'an alone* sebagai basis metodologi penafsiran. Metodologi ini secara prinsipil mempunyai kesamaan dengan metode yang dikenal dalam dunia tafsir dengan “*tafsir Qur'an bi al-Qur'an*”.

*Kedua*, menolak otoritas ulama dalam menafsirkan Alquran. Ulama dalam hal ini tidak diberikan kesempatan untuk bersuara, sebab menurutnya pandangan mereka banyak diliputi oleh bias, baik bias sekte, gender maupun politik. Penolakan yang cukup kontroversial dalam epistemologi pemikiran mereka ini merupakan konsekuensi logis dari sikap keengganan mereka untuk menerima riwayat hadis sebagai rujukan material penafsiran.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Penolakan hadis oleh Edip Yuksel dkk., di antaranya *pertama*, disebabkan oleh ketidak jelasan dan masih banyaknya cacat dalam proses transmisi hadis. *Kedua*, penegasan Alquran bahwa tugas nabi hanyalah menyampaikan peringatan (Alquran). Penjelasan nabi terhadap Alquran bukanlah sesuatu yang final. Dalam hal ini dia mendasarkan pemahamannya pada QS. 16: 44 dan QS. 3: 187, dimana lafadz *li tubayyin* diartikan sebagai *proclaim* (menyatakan atau menyampaikan). Yuksel, *Qur'an..*, 36-37. Banyak contoh riwayat hadis yang jika dinalar sesuai akal sehat akan

Ketiga, terbuka dalam referensi silang terhadap Bible. Dalam menafsirkan Alquran, mereka justru membuka peluang terhadap Bible untuk digunakan dalam *cross-reference* terhadap Alquran. Perujukan tersebut bisa berfungsi sebagai tambahan informasi, konfirmasi, dan tidak menerima koreksi. Sebab, Alquran bagi mereka mempunyai nilai lebih dibanding Bible. Oleh karena Bible dianggap sebagai wahyu Tuhan, maka Bible juga mempunyai kesamaan otoritas. Alasan inilah yang barangkali melatarbelakangi pandangan mereka dalam melegitimasi Bible sebagai referensi penafsiran Alquran.

Keempat, membuka seluasnya argumen-argumen yang berbasis pada filsafat dan isu-isu saintifik. Selain Bible, pendapat-pendapat filosofis dan penemuan-penemuan sains juga mendapat ruang dalam epistemologi penafsiran mereka. Sebab pemikiran filosofis dan saintifik merepakan resapan pemikiran seseorang yang mengejawantahkan pemikiran kritis dan kontemplatif, tidak pemikiran yang statis dan dogmatis. Oleh karenanya pemikiran-pemikiran filosofis dan saintifik terbuka lebar dalam agenda penafsiran mereka.

Penjelasan di atas merupakan gambaran umum tentang paradigma dan metodologi para penulis QRT serta semangat yang mereka usung dalam gerakan penafsiran Alquran. Berdasarkan pada karakteristik pemikiran yang diutarakan di atas, maka QRT ini dapat diklasifikasikan kepada gerakan yang memang mempunyai haluan reformis. Hal itu dapat dilihat dari semangat pembaharuan serta adanya ciri kritis, non-ideologis, non-dogmatis, serta kehendak yang kuat untuk merubah tatanan dan sistem pemikiran umat Islam.

---

bertentangan. Misalnya hadis tentang di *nasakh*-nya beberapa ayat Alquran karena lembaran ayat tersebut dimakan domba. Ibid., 39. Sesuai dengan prinsip umum bahwa Nabi adalah orang yang dijadikan *al-uswat al-hasanah* (teladan) bagi umat manusia, maka tak wajar jika nabi digambarkan dengan beberapa sifat yang bertolak belakang dengan sifat tersebut. Seperti hadis tentang saran nabi kepada suku 'Uqayla dan 'Urayna untuk meminum air kencing unta sebagai obat, kemudian mereka membunuh gembalanya dan Nabi mencukur pergelangan tangan dan kakinya, mencukil matanya dengan paku yang panas dan membiarkannya sekarat di tengah terik matahari dan tidak menolak para sahabatnya untuk memberikan air. Gambaran seperti ini ditemukan dalam kitab hadis yang dianggap paling sahih, yaitu *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Atas dasar inilah mereka menolak penggunaan hadis, karena riwayat-riwayat tersebut, menurutnya, justru menyakiti Nabi. Ibid., 119.

## Pemaknaan QRT terhadap *al-Dîn* dan *al-Islâm*

Kata *al-dîn* banyak dipahami oleh para ulama sebagai agama. Quraish Shihab dalam tafsirnya mengatakan, *al-dîn* pada dasarnya bermakna ketundukan, ketaatan, perhitungan, dan balasan. Namun dalam popularitasnya dikenal dengan makna agama, karena dengan agama seseorang bersikap tunduk dan taat serta akan diperhitungkan seluruh amalnya, yang atas dasar itu pula dia memperoleh balasan dan ganjaran.<sup>21</sup>

Berbeda dengan pendapat umum, para penulis QRT tidak menafsirkan *al-dîn* sebagai agama, melainkan sistem. Pemaknaan ini diterapkan secara konsisten dalam menerjemahkan ataupun menafsirkan Alquran. Salah satu ayat yang cukup kontroversial terkait dengan isu pluralitas keagamaan adalah QS. Âli ‘Imrân [3]: 19 dan 85. Ayat-ayat tersebut, sering dijadikan klaim eksklusivitas keagamaan Islam oleh para ulama. Ayat yang pertama “*inn al-dîn ‘ind Allâh al-islâm*”, sering diartikan dengan “*Sesungguhnya agama (yang diridai/disyariatkan) di sisi Allah adalah Islam*”. Sedangkan yang kedua “*wa man yabtaghî ghayr al-islâm dînan falâ yuqbal minh wa huwa fî al-âkhirat min al-kebâsirîn*”, sering diartikan “*barangsiapa mencari agama selain Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima darinya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi*”.<sup>22</sup>

Berbeda dengan pemaknaan yang diberikan oleh ulama sebelumnya, Edip, dkk., menerjemahkan kata *al-dîn* sebagai ‘sistem’. Terhadap QS. Ali ‘Imran [3]:19 dia menerjemahkan sebagai berikut: “*The system with God is peacemaking and peaceful surrendering (islam)*”. Sedangkan terhadap QS. Ali ‘Imran [3]: 85 dia menerjemahkan “*Whoever follows other than peacemaking and peaceful surrendering as a system, it will not be accepted from him, and in the Hereafter he is of the losers*”. Penerjemahan ini jelas mengandung implikasi teologis yang luas terhadap dinamika sosial keberagamaan. Sebelumnya, lewat kedua ayat tersebut kebenaran agama hanya diklaim ada dalam Islam. Dan dengan pemaknaan seperti di atas, maka makna *al-dîn* tidak lagi berfungsi sebagai agama, namun sebagai sistem. Dengan demikian, *al-dîn* tidak lagi lekat dengan dimensi teologis yang bersifat sakral, namun justru lebih dekat dengan nuansa profan. Dari sinilah pertanyaan tentang bentuk sistem yang bisa menjadi pijakan muncul. Sesuai

---

<sup>21</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 48.

<sup>22</sup> Terjemah ini diambil dari Tafsir al-Misbah. Ibid., 47 dan 169.

dengan ayat di atas, *al-dîn* yang diberkati oleh Allah adalah “islam”, maka sistem yang diridai oleh Allah adalah “sistem islam”.

Pemaknaan islam inilah yang sering menjadi perdebatan hangat sejak era modern. Islam dalam kedua ayat di atas sering diartikan dengan agama tertentu, yaitu agama yang disampaikan oleh Nabi Muhammad yang mempunyai kitab suci berupa Alquran. Seperti halnya para penafsir klasik, Ibn Kathîr misalnya mengartikan kedua ayat tersebut sesuai dengan paradigma eksklusif, yaitu agama islam sebagai agama yang diridai Tuhan. Meski dalam uraiannya, Ibn Kathîr cenderung pluralis dengan mengatakan bahwa islam pada dasarnya ada dalam setiap ajaran agama yang diajarkan oleh utusan-utusan Allah terdahulu, namun sifat pluralis tersebut runtuh dengan statemennya, yaitu “namun setelah datangnya Nabi Muhammad semua jalan keagamaan ditutup dan hanya syariat Nabi Muhammad-lah yang diterima oleh Allah”.<sup>23</sup> Artinya, Islam yang benar adalah agama Islam yang dibawa oleh Muhammad, dan itulah Islam yang diridai oleh Allah.

Pendapat yang sama juga dipaparkan oleh Fakhîr al-Dîn al-Râzî dalam tafsirnya *Mafâtîh al-Ghayb*. Meski sebagian orang mengatakan bahwa tafsir al-Râzî ini berhaluan pluralis namun dalam fakta literernya, dia juga tetap mengakui adanya eksklusivitas keberagaman ada pada Islam. Akan tetapi berbeda dengan para pendahulunya, al-Râzî tidak menafsirkan islam sebagai agama tertentu, dia membuka penafsiran dengan memaknai islam sebagai sebuah sifat, yaitu sifat ketundukan. Meski demikian dalam menguraikan pendapatnya terhadap QS. 3:19, dia juga tak luput dari adanya paradigma monisme keabsahan yang ada pada agama Islam.

Dalam penafsirannya, al-Râzî mengartikan *al-dîn* sebagai pembalasan (*al-jazâ'*) yang kemudian memunculkan ketaatan (*al-tâ'ab*). *Al-dîn* disebut sebagai agama karena menyebabkan adanya pembalasan. Sedangkan kata islam mempunyai tiga makna: 1) Islam bermakna ketundukan (QS. al-Nisâ' [4]: 94); 2) Islam bermakna keselamatan, 3) Islam bermakna memurnikan agama dan akidah hanya untuk Allah.<sup>24</sup> *Al-dîn* juga diartikan sebagai *al-wafâ' bi lawâzîm al-rubûbîyah*, yaitu ketika seorang hamba berislam kepada Allah maka dia

<sup>23</sup> Abû al-Fidâ' Ismâ'il b. Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Ađîm*, Juz 1 (Mesir: Dâr Mişr, tt.), 354.

<sup>24</sup> Fakhîr al-Dîn Muḥammad b. 'Umar b. al-Ḥusayn b. al-Ḥasan b. 'Alî al-Tamîmî al-Bakr al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, cet ke-3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), 181.

tidak akan menyembah selain-Nya, tidak memohon kebaikan selain kepada-Nya, tidak takut kecuali kepada-Nya, dan tidak menyekutukan-Nya. Dari makna ini maka al-Râzî menegaskan bahwa agama yang paling selaras dengan model ketauhidan ini adalah agama Islam.<sup>25</sup>

Berbeda dengan kedua pemikir di atas, al-Zamakhsharî justru terkontaminasi dengan paham muktazilah, sebuah sekte yang menjadi latar belakang pemikirannya. Dalam menafsirkan QS. 3:19, al-Zamakhsharî dengan menggunakan metode *al-munâsabat al-âyât*, mengaitkan ayat ke-19 dengan ayat ke-18, yang mana di sana ada dua sifat yang dirujuk dalam keberislaman, yaitu tauhid dan adil. Menurutinya, inti daripada Islam adalah ketauhidan dan keadilan. Meski tidak secara gamblang menyebutkan akidah muktazilahnya, paparan tersebut pada dasarnya mengandung arti bahwa siapa yang tahu tentang ketauhidan dan keadilan maka dialah yang “lebih berislam”. Ungkapan ini secara implisit ingin mengatakan bahwa akidah muktazilah lebih mengetahui tentang tauhid dan keadilan ini. Sebab hal itu termasuk dalam lima prinsip utama akidah aliran muktazilah.<sup>26</sup>

Berbeda dengan beberapa penafsiran ulama di atas, Edip dkk., menafsirkan *al-islâm* dengan “ketundukan dan menganggap *al-islâm* sebagai sebuah sifat bukan sebuah nama tertentu (*a proper name*). Dia menegaskan

“Islam is not a proper name; it is a description of the mindset and action of those who submit themselves to God alone. Islam is the description of the message delivered by all messengers and it reached another level with Abraham. Islam: is a universal (3:83), is the only valid system (3:85), accepts and utilizes diversity (49:13), promotes peace among nations (2:62, 2:135-136), promises justice to everyone (5:8), rejects holy intermediaries and the clergy class (2:48, 9:31,34) ... in short, islam is a way of life in accordance with the natural laws and respects the social imperatives and principles dictated to

---

<sup>25</sup> Ibid., 184-185.

<sup>26</sup> *Al-Uşûl al-Khamsah* atau lima ajaran dasar yang menjadi pegangan kaum muktazilah adalah: *al-tawhîd* (keesaan Tuhan), *al-’adl* (keadilan), *al-wa’d wa al-wa’id* (janji dan ancaman), *al-manzîlat bayn al-manzîlatayn* (satu tempat di antara dua tempat lain), dan *al-amr bi al-ma’rûf wa al-nahy ‘an al-munkar* (perintah berbuat kebaikan dan larangan berbuat buruk). Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 52.

us; the rational, self-interested utility-maximizer. It is also dedicating one's heart, mind and life to the Lord of the worlds".<sup>27</sup>

Pemahaman tentang islam yang diartikan sebagai konsep tentang *mindset* dan tindakan, dan tidak diafiliasikan terhadap nama atau aliran tertentu sebenarnya telah dikemukakan juga oleh beberapa ulama sebelumnya, namun pembedaan ini terlihat ketika dihubungkan dengan pemaknaan terhadap *al-dîn*. Sehingga artinya menjadi "*bahwa sistem yang diridai oleh Allah adalah perdamaian dan kepasrahan (peaceful making and peaceful surrendering)*". Kutipan di atas sebenarnya menggambarkan apa yang mereka maksud dengan sistem islam, bahwa islam adalah sistem yang mengakui adanya keragaman, islam adalah sistem yang mempromosikan kedamaian, islam adalah sistem yang menjanjikan perdamaian bagi semua orang.

Penafsiran yang berhaluan pluralis ini juga terlihat dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 217. Dalam penafsirannya, Edip dkk. terlihat konsisten dalam menerapkan pemaknaan *al-dîn* sebagai sistem. Padahal di dalam ayat tersebut terdapat kata 'kafir' dan 'murtad'. Ayat ini pula yang sering dijadikan dasar eksklusivitas keberagaman bahwa mereka yang tidak beragama Islam disebut sebagai kafir dan murtad. Dan mereka itu patut untuk dijauhi, dimusuhi dan bahkan dibunuh. Terhadap ayat tersebut mereka mengartikannya sebagai berikut:

"...They still will fight you until they turn you back from your system if they are able. Whoever of you turns back from his system, and dies as ingrates, then these have nullified their work in this life and the next; these are the people of the fire; there they will abide eternally!"<sup>28</sup>

Dari pemaknaan di atas, dapat digarisbawahi bahwa murtad dalam terminologi Edip dkk., adalah sebuah tindakan yang keluar dari jalur atau sistem yang telah digariskan oleh Allah, yaitu sistem perdamaian dan kepasrahan. Dan dari sini dapat ditarik gambaran pandangan Edip dkk., bahwa oposisi dari sistem islam adalah "sistem jahiliyah", yaitu sistem yang tidak menampilkan wajah kesalehan, baik saleh secara sosial, komunal maupun individual. Sedangkan kafir dalam ayat tersebut tidak digunakan untuk menunjuk mereka yang tidak beragama Islam, namun dimaknai sebagai orang yang tidak berterimakasih kepada Tuhan.

<sup>27</sup> Yuksel, *Quran...*, 114.

<sup>28</sup> Ibid., 67.

## Implikasi dan Kritik Pemaknaan

Penjelasan tentang pemaknaan QRT terhadap kata *al-dîn* dan *al-islâm* di atas sudah barang tentu bisa diraba ke mana alur pemikiran mereka, serta dalam kerangka apa mereka menafsirkan demikian. Salah satu pemaknaan yang cukup kontroversial adalah pemaknaan mereka terhadap *al-dîn* yang diartikan sebagai sistem. Paling tidak, ada dua hal penting yang tersirat dalam pemaknaan ini: *pertama*, pemaknaan *al-dîn* sebagai 'sistem' tentunya memberi gambaran keagamaan bahwa agama yang kita anut sebenarnya mempunyai sistem, baik itu sistem kepercayaan (vertikal) maupun sistem sosial (horisontal). Dan sistem yang dikenalkan oleh Alquran menurut QRT adalah sistem kedamaian dan kepasrahan, sesuai dengan logika bahasa islam.

*Kedua*, pemaknaan *al-dîn* sebagai sistem telah mendekonstruksi orientasi ayat yang semula teologis, dogmatis, dan eksklusif menjadi fleksibel, terbuka dan bersifat sosiologis. Pemaknaan ini jelas secara teologi akan berpengaruh pada sintesis adanya keragaman agama. Bahkan jika mengikuti alur pemaknaan 'sistem', maka klaim islam tidak hanya dimiliki oleh mereka yang secara formal memeluk agama Islam. Sebab islam dalam pandangan mereka adalah sebuah konsep tentang mindset dan tindakan. Orang dengan agama dan aliran apapun selama mereka masih mendedikasikan diri kepada Tuhan, percaya kepada hari akhir, dan berbuat kebaikan, maka mereka layak untuk disebut sebagai muslim.<sup>29</sup> Karena mereka masih dalam tatanan sistem kepasrahan dan perdamaian. Dengan paradigma seperti ini maka mereka dengan tegas membuka kembali tabir keagamaan yang semula eksklusif dan sektarian, menjadi inklusif dan pluralis.

Pemaknaan *al-dîn* sebagai sistem tentu mempunyai tujuan yang hendak dicapai. Hal itu bisa terlihat dari konsistensi pemaknaan yang diterapkan terhadap kata *al-dîn*. Secara linguistik, sistem mempunyai makna yang beragam. Dalam "Kamus Bahasa Indonesia" dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan sistem adalah 1) perangkat unsur yang secara teratur saling berkaitan sehingga membentuk totalitas, 2) susunan yang teratur dari pandangan, teori, asas, dan sebagainya, 3) metode.<sup>30</sup> Dari penjelasan tersebut dapat ditarik gambaran bahwa dalam keberagaman terdapat sistem yang saling berkaitan sehingga

---

<sup>29</sup> Ibid., 119.

<sup>30</sup> Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 1474.

membentuk totalitas dalam beragama. Sistem tersebut sebagaimana diungkapkan sebelumnya yaitu kepasrahan dan kedamaian, tidak berdiri sendiri, namun bersifat terpadu, terikat dan terkait satu sama lain. Seorang yang beragama haruslah mempunyai pandangan perdamaian sebagai wujud keterkaitan agama dengan dimensi horisontal. Seseorang juga harus mempunyai dasar kepasrahan sebagai ejawantah keberagamaannya terhadap dimensi vertikal. Kedua pondasi tersebut menjadi sebuah sistem yang saling terkait dan tidak bisa dilepaskan satu sama lain. Keterkaitan inilah yang merupakan susunan yang teratur sehingga mengejawantah menjadi prinsip dasar 'keislaman' seseorang.

Namun perlu digarisbawahi bahwa pemaknaan mereka terhadap *al-dîn* memunculkan ambiguitas pemaknaan, yaitu dalam sumber rujukan yang mereka gunakan dalam penerjemahan. Sejauh ini, penulis belum menemukan sumber ataupun rujukan pemaknaan mereka terhadap kata *al-dîn* yang berarti sistem. Dalam *Lisân al-'Arab*, penulis melihat tidak ada satupun makna yang berkorelasi dengan arti sistem. Beberapa arti *al-dîn* dalam kamus tersebut di antaranya: 1) *al-dayyân* yang berarti seorang hakim yang mempunyai kekuatan dan kekuasaan untuk memutuskan, 2) hutang, 3) balasan dan pahala (*al-jazâ' wa al-mukâfa'ah*), 4) taat, 5) Islam, 6) kebiasaan (*al-'âdat wa al-sba'n*), dan 7) pengembalian.<sup>31</sup> Demikian juga dalam kamus Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, penulis tidak menemukan arti sistem dalam penerjemahan kata *al-dîn*. Di sana dijelaskan bahwa makna *al-dîn* di antaranya adalah a) kepatuhan (*obey*), b) hutang, c) balas budi atau membayar hutang, d) menundukan dan menaklukan, e) menghukum, f) hari pembalasan.<sup>32</sup>

Sumber rujukan inilah yang di antaranya menjadi kritik khusus bagi QRT. Jika benar mereka tidak menggunakan rujukan tertentu dalam menerjemahkan bahasa Alquran, maka penafsirannya bisa dianggap sebagai penafsiran yang *arbitrer* dan subjektif. Yakni menerjemahkan sesuai dengan kehendak dan semangat reformis yang mereka usung. Padahal setiap kata dalam bahasa mempunyai nilai historis yang tidak bisa diabaikan. Setiap bahasa mengandung makna tertentu yang bisa dirujuk sesuai historisitas makna yang berkembang. Seperti halnya Shahrur, meski dia tergolong dalam kelompok

<sup>31</sup> Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 2 (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 1467-1470.

<sup>32</sup> Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (New York: Spoken Language Service Inc, 1976), 305.

subjektifis, dia tetap menerapkan prinsip historisitas kebahasaan dalam mengartikan ayat-ayat Alquran.<sup>33</sup>

Dalam paparan awal, Edip dkk., menjelaskan bahwa mereka menolak data-data sejarah yang merujuk pada pendapat ulama. Mereka menolak hadis, *al-asbâb al-nuzûl*, dan sejarah (*sîrah*) sebagai sumber penafsirannya. Walhasil, metodologi alternatif yang digunakan adalah *al-Qur'an alone* yaitu menggunakan rasionalitas, logika dan bahasa Alquran itu sendiri sebagai pijakan dan sumber penafsiran. Dengan demikian nampak dalam penafsirannya bahwa dia menekankan aspek tekstualitas Alquran daripada historisitasnya. Namun prinsip ini tidak menjadikan dirinya antipati terhadap data historis. Memang frekuensi penggunaan data sejarah tidak begitu banyak nampak dalam tafsirnya. Akan tetapi data sejarah bagi Yuksel dkk., terkadang menempati posisi penting sebagai penjelas dan bahkan legitimasi sejarah dalam argumentasi penafsiran.

Salah satu contohnya adalah ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2]:193, dia mengatakan *"God's system is based on freedom of faith and expression. God's system recommends an egalitarian republic, and a federally secular system that allows multiple jurisdictions for different religious or non-religious groups"*.<sup>34</sup> Dalam pemaknaannya tersebut, cukup menarik ketika di sana dipaparkan tentang sistem Tuhan yang berbasiskan pada nilai-nilai egaliter dan kebebasan beragama. Dalam merespon hal itu, Edip dkk. menarik isu tersebut kepada dialog agama dan negara dengan menegaskan sistem negara yang baik adalah sistem federal-sekuler. Sebab sistem tersebut mendukung nilai-nilai yang disebutkan di atas.

Untuk mendukung pandangannya tersebut dia menelusuri jejak historis yang ada dalam sejarah Nabi. Menurutnya negara/kota di Yatsrib yang dipimpin oleh Nabi Muhammad merupakan contoh sukses dari penerapan sistem federal-sekuler. Secara federasi pemerintahan, negara/kota tersebut terbentuk dari beberapa daerah, suku atau kelompok yang bekerjasama membentuk kesatuan. Dan

---

<sup>33</sup> Metode linguistik yang digunakan Shahrur adalah "metode historis ilmiah". Teori tersebut berpijak pada dasar-dasar linguistik 'Abd 'Alî al-Fârisî, yang merupakan intisari dari perpaduan teori Ibn Jinnî dan Imâm al-Jurjânî. Salah satu prinsip dasar yang diterapkan oleh Shahrur dengan teori historisitas bahasa adalah tidak adanya sinonimitas dalam bahasa Alquran. Lihat, Ja'far Dikk al-Bab, pengantar, "Metode Linguistik Buku Al-Kitab Wa Al-Qur'an" dalam Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Quran Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), 24-28.

<sup>34</sup> Yuksel, *Quran*, 93.

corak sekuler tersebut terlihat dari aspek netralitas dalam permasalahan agama, memperlakukan semua penduduknya sederajat, dan tidak melakukan diskriminasi terhadap penduduk atas nama agama tertentu. Yuksel dkk., menyebutkan bahwa kontrak politik Madinah tidak menerima otoritas kecuali Alquran. Dan dengan otoritas tersebut terbentuk sebuah negara/kota federal sekuler dengan terbaginya beberapa daerah bagian dengan hukum yang independen yang mampu mengakomodasi perbedaan agama, sosial, dan politik. Sedangkan penerimaan mereka terhadap otoritas Alquran dapat dijelaskan lewat kesepakatan dalam pakta konstitusi Madinah.<sup>35</sup>

Dari data di atas, selain adanya upaya melampaui paradigma tekstualitas dengan menilik aspek historisitas, satu hal yang sangat kental dalam penafsirannya adalah aspek kontekstualisasi Alquran berbasis sejarah. Adanya pandangan federal-sekuler dalam merespon relasi agama-negara menjadi bukti bahwa penafsirannya tidak bisa lepas dari dinamika kontemporer. Meski dalam merajut nilai-nilai historis negara Madinah mereka hanya mengambil beberapa nilai yang selaras dengan paham federal-sekuler, hal ini setidaknya menunjukkan adanya kolaborasi tekstual dan historis dalam penafsiran mereka.

## Penutup

Dari pembahasan di atas, dapat dirangkum beberapa intisari prinsip yang terejawantah dalam Terjemah Alquran Reformis, yaitu: a) prinsip humanis-dialogis sebagai antitesis dari paradigma sektarian-ideologis. Beberapa ayat yang dikutip di atas sebenarnya menggambarkan alur pemikiran QRT yang tidak mengedepankan cara pandang *nāsikh-mansûkh* dalam menginterpretasikan ayat-ayat terkait pluralitas keberagaman, melainkan lebih pada upaya untuk mendialogkan antar ayat; b) prinsip rasional-pluralis yang termanifestasikan dalam pemaknaannya terhadap *al-dîn* dan *al-islâm*; dan c) prinsip historis kontekstualis seperti contoh terakhir yang telah dipaparkan. Corak reformis ini tidak menutup kemungkinan adanya kelemahan dalam karya mereka. Di antara yang paling mencolok adalah tekstualitas pemaknaan yang digunakan sebagai paradigma penafsiran, tidak cukup disertai dengan argumen historis kebahasaan yang memadai. Sehingga, pemaknaan terhadap ayat-ayat Alquran cenderung bersifat *arbitrer* dan ideologis. Terlebih, para penulis QRT yang sejak awal telah mendeklarasikan paradigma reformasi

---

<sup>35</sup> Ibid., 96.

pemahaman keislaman, hal ini semakin menunjukkan adanya beban ideologi reformis yang tertanam dalam alur penafsirannya. Meski demikian, karya QRT ini patut untuk diapresiasi, karena mampu membawa cara pandang baru dalam mereformasi pemahaman keislaman melalui alur logika dan tekstualitas makna Alquran itu sendiri.

### Daftar Rujukan

- Al-Ghazâlî, Muḥammad. *Kayf Nata'âmal Ma' al-Qur'ân*, cet. ke-7. Mesir: Nahḍah Miṣr. 2005.
- Al-Râzî, Fakhr al-Dîn Muḥammad b. 'Umar b. al-Husayn b. al-Ḥasan b. 'Alî al-Tamîmî al-Bakr. *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah. 2009.
- Gesink, Indira Falk. *Islamic Reform and Conservatism; al-Azhar and The Evolution of Modern Sunni Islam*. New York: Tauris Academic Studies. 2010.
- Ibn Kathîr, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl. *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Aḍîm*. Mesir: Dâr Miṣr. t.th.
- Ibn Manẓûr. *Lisân al-'Arab*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif. t.th.
- Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "Melihat Logika Al-Qur'an Tentang Perempuan Melalui Terjemah Reformis", dalam *PALASTREN: Jurnal Studi Gender*, Vol. 6, No. 2 (2013).
- Kerr, Malcolm H.. *The Political and Legal Theories of Muhammad Abdub and Rashid Rida*. Los Angeles: University of California Press. 1966.
- Lester, Toby. "What Is the Koran" dalam *The Atlantic Monthly*. January 1999.
- McKechine, Jean L. (ed.). *Webster's New Twentieth Century Dictionary*. USA: William Collins Publishers Inc.. 1980.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press. 1986.
- Penyusun, Tim. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 1989.
- Roberson, B.A.. "The Shaping of the Current Islamic Reformation" dalam B.A. Roberson. *Shaping the Current Islamic Reformation*. USA: Frank Cass Publishers. 2003.
- Shahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Quran Kontemporer*. terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2008.

- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbab Pesan, Kesan dan Kerasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati. 2011.
- Soroush, Abdul Karim. *Menggugat Otoritas Dan Tradisi Agama*. Terj. Abdullah Ali. Bandung: Miza. 2002.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Spoken Language Service Inc. 1976.
- Yuksel, Edip (ed.). *Critical Thinkers for Islamic Reform; A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam*. USA: Brainbow Press. 2009.
- , dkk.. *Quran; A Reformist Translation*. USA: Brainbow Press. 2010.

Sumber internet

<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/01/what-is-the-koran/304024/>