

METODE TAFSIR INKLUSIF: Upaya Membedah Eksklusivitas Interpretasi Al-Qur'an

Ma'mun Mu'min

STAIN Kudus Jawa Tengah Indonesia
makmunmukmin@gmail.com

Abstrak

Artikel ini membahas tentang metode inklusif, yaitu sebuah metode penafsiran yang menghasilkan produk penafsiran yang terbuka terhadap segala persoalan dinamika sosial. Tujuannya adalah untuk memberikan respon atas kebutuhan masyarakat terhadap berbagai penyelesaian problematika kehidupan sosial yang memiliki nilai-nilai fleksibilitas dalam melihat persoalan. Tulisan ini menggunakan metode historis untuk membedah berbagai persoalan penafsiran. Sehingga mendapatkan suatu hasil produk penafsiran yang mencerahkan di tengah-tengah pluralitas kehidupan sosial keagamaan. Hal ini sangat penting mengingat bangsa Indonesia adalah salah satu negara yang sangat terkenal dengan kemajemukannya. Inklusifitas penafsiran diperlukan untuk menetralkan segala bentuk hasil penafsiran yang eksklusif tekstualis yang dapat merusak keharmonisan kehidupan yang pluralis.

Kata Kunci: Metode tafsir, Inklusif, dan Produk penafsiran

Abstract

INKLUSIF INTERPRETATION METHOD: THE EXCLUSIVITY REVEALED EFFORTS. This article discusses the inclusive

method. The interpretation method that produces interpretation products that open all of the social struggles dynamics. The aim is to provide a response to the needs of the people of various settlement of its social life problem that has the flexibility values in analyse the problem. Historical method is used in this article to dissect the various interpretation problems. The result is the interpretation that enlighten in the midst of the plurality of religious social life. Inclusiveness of interpretation is required to neutralise all forms of the results of the exclusive textualist interpretation that can damage the harmony of pluralism.

Keywords: *interpretation method, inclusive, interpretation Products*

A. Pendahuluan

Secara etimologi kata *tafsir* diambil dari bahasa Arab *fassara-yufassiru-tafsiran* yang berarti *al-īdah wa al-tabyīn* (menjelaskan).¹ Ia merupakan bentuk *taf'īl* yang diambil dari kata *al-fashru*, yang berarti *al-Ibanah* (menyatakan), *al-Kasyfu* (membuka), dan *al-Idharu* (menjelaskan).² Muhammad Husain az-Zahabi mengutip dalam buku *Lisanu'l Arab*, bahwa lafad *al-Fasr* berarti: *al-Bayan* (menjelaskan), membukakan sesuatu yang tertutup (*Kasyu al-Mugti*), sehingga pengertian *at-Tafsir* berarti: Membuka sesuatu yang dikehendaki dari sesuatu lafad yang sulit (*musykil*).³

Sementara menurut Manna'u al-Qattan dan Ahmad Syirbasi bahwa kata *al-Fasr* mempunyai arti: Menyatakan (*al-Ibanah*) dan membukakan sesuatu yang tertutup (*Kasfu al-Mugtiy*).⁴ Demikian

¹Muhammad Ali aṣ-Ṣabuni, *At-Tibyān fī 'Ulūmi al-Qur'ān* (Jakarta: Dar al-Kutb al-Islamiyah, 1992), hlm. 61. Muhammad Husain az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssīrūn* (Baghdad: Mustasna, 1986), jilid I, hlm. 13.

²Manna Khalil al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Madina: Mansyurat al-'Asri al-Hadis, 1973), hlm. 323. Imām as-Suyūṭi, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir, Dar al-Fiqr, 1991), jilid II, hlm. 173.

³Muhammad Husain az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssīrūn*, jilid I, hlm. 13. Ibnu Mandzur, *Lisan'l Arab* (Mesir: Dar al-Hadis, 1986), jilid VI, hlm. 361.

⁴Manna' Khalil al-Qattan, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 323. Ahmad asy-Syirbasyi, *Qissat at-Tafsir* (Mekah: Al-Idarah al-Ammah li asy-Syaqafah, 1962), hlm. 6.

juga, bahwa setiap sesuatu dapat diketahui dengannya penafsiran sesuatu, adapun makna sesuatu itu adalah tafsirannya. Sedang Tafsir al-Qur'an adalah merupakan penjelasan Kalam Allah, dengan memaparkan pemahaman kalimat-kalimat serta semua ibarat yang terdapat dalam al-Qur'an.⁵ Hal itu senada dengan firmanNya di dalam al-Qur'an Surat al-Furqan ayat 33 yang artinya: "Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepada-mu sesuatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya".

Abu Hayyan berkata dalam buku *Al-Bahr al-Muḥīt* sebagai berikut: "Kata at-Tafsir juga tidak terikat kepada *ta'riyah* untuk berjalan begitu saja". Sa'labi berkata: "Engkau berkata: Aku melepaskan kuda, aku melepaskannya supaya bebas dari kesempitannya. Pengertian ini kembali kepada makna *al-Kasyfu*, dengan demikian, kalimat *Kasyfu Dahruhu* berarti yang dimaksud adalah lari (*al-Jarā*)".⁶

Bari beberapa pendapat di atas dapat disimpulkan bahwa kata *al-Fasr* adalah merupakan bentuk masdar dari kata *Fassara*, *Yufassiru*, *Tafsiran*, yang secara etimologi berarrti: Menerangkan, menjelaskan dan menyatakan (*al-Bayān-al-Ibānah wa al-Tabyīn*), menyatakan (*al-bayān*), membukakan sesuatu yang tertutup (*Kasyfu al-Mugti*). Sedangkan Tafsir al-Qur'an berarti: Penjelasan, pernyataan, penerangan, atau yang semakna dengannya akan maksud dari kandungan ayat-ayat al-Qur'an.

Adapun pengertian tafsir menurut terminologi, sebagaimana para ulama telah berbeda pendapat dalam mengemukakannya. Di antara mereka ada yang mendefinisikan panjang, ada yang sederhana, dan ada pula yang singkat.

Pertama, definisi tafsir yang panjang seperti dikemukakan:

1. Imam Jalaluddin as-Suyuthi mengatakan: "Tafsir ialah ilmu yang menerangkan tentang turunya ayat-ayat, hal ihwalnya, kisah-kisahanya, sebab-sebab yang terjadi dalam

⁵Ahmad asy-Syirbasyi, *Qissat at-Tafsir...*, hlm. 6.

⁶Muhammad Husain az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, hlm. 13. Abu Hayyan, *Tafsir al-Bahr al-Muḥīt* (Beirut: Dar al-Fiqr, 2005), jilid I, hlm. 13.

nuzulnya, tarikh Makki dan Madaniyahnya, muhkam dan mutasyabihnya, halal dan haramnya, wa'ad dan wa'idnya, nasikh dan mansukhnya, khas dan 'amnya, mutlaq dan muqayyadnya, perintah serta larangannya, ungkapan tamsilnya, dan lain sebagainya”⁷

2. Menurut M. Hasbi ash-Shiddieqy: “Tafsir adalah Suatu ilmu yang di dalamnya dibahas tentang cara-cara menyebut al-Qur'an, petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya, baik secara ifrad, maupun secara tarkib, serta makna-maknanya yang ditampung oleh tarkib lain-lain dari pada itu, seperti mengetahui nasakh, sebab nuzul yang menjelaskan pengertian, seperti kisah dan matsalnya”⁸

Kedua, definisi tafsir yang sederhana, seperti dikemukakan:

3. Al-Syekh al-Jazairi mengatakan: “Tafsir pada haikatnya adalah; Mensyarahkan lafad yang sukar dipahami oleh pendengar dengan menjelaskan maksud. Yang demikian itu adakalanya dengan menyebut muradifnya, atau yang mendekatinya, atau menunjukkan kepadanya dengan salah satu jalan petunjuk”⁹
4. Ali Hasan al-Aridl mengatakan: “Tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara-cara mengucapkan lafad-lafad al-Qur'an, makna-makna yang ditunjukkan dan hukum-hukumnya, baik ketika berdiri sendiri-sendiri atau ketika tersusun, serta makna-makna yang dimungkinkannya ketika dalam keadaan tersusun”¹⁰

⁷Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulm al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fiqr, 1990), hlm. 174. Ahmad asy-Syirbasyi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994, hlm. 6. Muhammad Husain az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, jilid I, hlm. 15. Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an* (Indonesia: Pustaka, 1987), hlm. 2.

⁸M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), Cet. 2, hlm. 204.

⁹M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an /Tafsir* (J - karta: Bulan Bintang, 1990), Cet. 13, hlm. 178-179.

¹⁰Ali Hasan al-Aridl, *Tarikh Ilm at Tafsir wa Manahij al-Mufasssirin*, Terj. A - mad Arqam (Jakarta: CV. Rajawali, 1992), Cet. I, hlm. 3. Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an*, hlm. 2.

5. Imam Al-Jurjani mengatakan: “Tafsir pada asalnya adalah Membuka dan melahirkan. Pada istilah syara adalah menjelaskan makna ayat, urusannya, kisahnya dan sebab yang karenanya diturunkan ayat, dengan lafad yang menunjukkan kepadanya secara jelas”.¹¹

Ketiga, definisi tafsir yang singkat seperti dikekukakan:

1. Imam az-Zarkasyi mengatakan: “Tafsir adalah suatu ilmu dengannya dapat diketahui bagaimana cara memahami Kitab Allah SWT. Yang diturunkan kepada nabi-Nya Muhammad Saw. Menerangkan makna-makna al-Qur’an dan mengeluarkan hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya.”¹²
2. Imam al-Kilbi mengatakan: “Tafsir adalah mensyarahkan al-Qur’an, menerangkan maknanya dan menjelaskan apa yang dikendainya dengan nashnya atau dengan isyarahnya, atau pun dengan tujuannya.”¹³
3. Imam az-Zarqani mengatakan: “Tafsir adalah ilmu yang di dalamnya dibahas tentang al-Qur’an dari segi dalalahnya kepada yang dikendaki Allah sekadar yang didapat dan disanggupi manusia”¹⁴
4. Imam Ahmad asy-Syirbashi mengatakan: “Tafsir al-Qur’an adakah menjelaskan Kalam Allah, dengan menerangkan

¹¹Imam al-Jurjani, *At-Ta’rīfāt*, hlm. 37. M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar al-Qur’an/Tafsir*, hlm. 179.

¹²Imam az-Zarkasyi, *Al-Burhān fi ‘Ulūmi al-Qur’an* (Mesir: Dar al-Fiqr, 1989), hlm 13. Muhammad Ali aṣ-Ṣabuni, *At-Tibyān fī ‘Ulūmi al-Qur’an*, Jakarta, Dinamika Berkah Utama, 1986, hlm. 62. M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an/Tafsir....*, hlm. 178. Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Itqān fī ‘Ulūmi al-Qur’an*, jilid II, hlm. 174. Muhammad Husain az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun....*, jilid I, hlm. 15.

¹³M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an/Tafsir....*, hlm. 178.

¹⁴Imam az-Zarqani, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’an* (Mekah: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1992), hlm. 71. Muhammad Ali aṣ-Ṣabuni, *At-Tibyān fī ‘Ulūmi al-Qur’an*, hlm 61-62. Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqān fī ‘Ulūmi al-Qur’an*, jilid II, hlm 174. Muhammad Husain az-Zahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun....*, jilid I, hlm 15.

kemafhuman kalimat-kalimat dan semua ibarat yang terdapat di dalam al-Qur'an."¹⁵

Dari definisi yang dikemukakan oleh para ulama tersebut, penulis dapat menarik suatu kesimpulan, bahwa rumusan-rumusan yang telah dikemukakan oleh para ahli adalah satu dengan yang lainnya berbeda-beda, namun dalam segi arah dan tujuannya sama, yaitu menjelaskan. Di antara mereka ada yang lebih menitik beratkan perhatiannya pada masalah lafadh, seperti definisi yang dikemukakan oleh al-Jazairi dan 'Ali Hasan al-'Aridl. Ada yang perhatian lebih diarahkan pada masalah ayat-ayat, seperti definisi yang dikemukakan oleh al-Jurjani, ada juga yang lebih menitik beratkan pada masalah isi kandungan al-Qur'an, seperti definisi yang dikemukakan oleh Jalaluddin as-Suyuthi, Abu Hayyan, demikian juga 'Ali Hasan. Ada yang lebih menitik beratkan langsung kepada al-Qur'an-nya sendiri, seperti definisi yang diungkapkan oleh az-Zarkasyi, al-Kilbi, az-Zarqani, dan asy-Syirbashi.

B. Pembahasan

1. Historisitas Tafsir Inklusif

a. Tafsir Inklusif Masa Nabi Muhammm Saw.

Perkembangan pemikiran tafsir sudah dimulai sejak masa nabi Muhammad Saw, dilanjutkan generasi shahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in, dan ulama muta'akhirin sampai sekarang. Oleh karena itu, untuk menelusuri sejarah perkembangan pemikiran tafsir inklusif dapat dimulai sejak nabi Muhammad Saw, berikutnya generasi shahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in, dan ulama muta'akhirin sampai sekarang. Pendapat ini bukan tanpa alasan, sebab secara substansial dan praktik di lapangan, Islam sangat menganjurkan sikap inklusifitas dan melarang eksklusifitas.

Tradisi inklusifitas dalam kehidupan pemeluk beda agama, telah dimulai sejak lama. Islam dalam usianya yang masih muda harus menghadapi kenyataan tersebut, sebab sejak awal Islam hidup

¹⁵Ahmad asy-Syirbasyi, *Qishatu al-Tafsir...*, hlm. 6.

dalam pluralitas agama, sosial, budaya, etnis, dan sebagainya. Secara historis nabi telah mempraktikkan perilaku inklusif, seperti lahirnya Piagam Madinah bisa dijadikan bukti konkret bahwa nabi begitu *concern* terhadap persoalan inklusifitas, demikian juga sebaliknya agama-agama lain. Piagam Madinah merupakan dokumen politik resmi pertama yang meletakkan prinsip dasar inklusifitas, kebebasan beragama dan kebebasan ekonomi. Melalui piagam tersebut nabi menjamin kebebasan dan keamanan umat Kristen, Yahudi, dan penganut agama lainnya.¹⁶ Dalam bukunya yang lain Watt mengatakan bahwa Piagam Madinah merupakan dokumen resmi negara yang memuat poin-poin terpenting bagi terciptanya hubungan warga masyarakat secara inklusif.¹⁷

Orang yang pertama kali mempercayai kebenaran wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad adalah seorang Kristen, Waraqaah ibn Naufal,¹⁸ dan ketika umat Islam mengalami intimidasi dari orang-orang Quraisy Mekkah, migrasi kaum muslimin pertama adalah ke Abessinia dimana rajanya Najashi (Negus) beragama Kristen, dan rakyatnya menyambut kedatangan umat Islam sebagai sesama orang yang beriman kepada Tuhan.¹⁹

Demikian juga, nabi memperlakukan dengan begitu hormat terhadap tamu kenegaraan meski berbeda agama. Ketika nabi mendapat kunjungan dari Delegasi Nasrani Katholik Najran, rombongan yang

¹⁶W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina* (Oxford-England: The Clarendon Press, 1977), hlm. 221-225. Umar Syarif, *Nizham al-Hukm fi al-Islam* (Kairo: Matba'ah Sa'ad, 1979), hlm. 23-25. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 195-196.

¹⁷W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Endinburgh: Endinburgh University Press, 1980), hlm. 5-6.

¹⁸Bernard Lewis, *Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah*, terj. Said Jamhuri (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1988), hlm. 21-25. Muhammad Ali, *Muhammad The Prophet*, Lahore, Ahmadiyah Anjuman Ishaat Islam, 1951, hlm. 48-50. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, London, The Macmillan Press Ltd., 1977, hlm. 112-115. Thomas W. Arnold, *Sejarah Dakwah Islam*, terj. Nawawi Ramber, (Jakarta: Widjaja, 1981), hlm. 5-10.

¹⁹Merryl Wyn Davies, "Introduction", in Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin, and Ziauddin Sardar, *Christian-Muslim Relation: Yesterday, Today, Tomorrow*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2000), hlm. 1-2.

datang sekitar 60 orang, dipimpin oleh Abd al-Masih al-Ahyan dan seorang Uskup bernama Abu Harits ibn Alqamah, mereka tinggal beberapa hari di Medinah, sebagian ditampung di Masjid Nabawi dan sebagian tinggal di rumah-rumah sahabat nabi. Selama di Madinah dialog tentang agama tidak terelakkan. Ketika pemimpin delegasi meminta izin meninggalkan masjid karena hendak mengadakan kebaktian, nabi mencegahnya sambil mempersilahkan melakukan kebaktian di Masjid Nabawi. Mendengar keputusan nabi, tidak ada seorang sahabat pun yang mempertanyakan hal itu, dan rombongan Kristen itu melaksanakan kebaktian di Masjid Nabawi.²⁰

Dalam kehidupan sosial, nabi pun menunjukkan umat Islam tidak perlu merasa canggung dalam bergaul apalagi saling mencurigai. Bila ada yang ragu ketika disuguhi makanan oleh teman berbeda agama, nabi merujuk ayat al-Qur'an bahwa makanan *Ahl al-Kitab* boleh dimakan orang Islam.²¹ Bahkan nabi tidak melarang sahabatnya mengawini *Ahl al-Kitab* dengan merujuk pada Q.S. al-Ma'idah ayat 5, dan para sahabat banyak yang mempraktikkannya. Di antara para sahabat yang pernah mengawini perempuan Ahli Kitab adalah Utsman r.a. kawin dengan Nailah binti Qaraqishah Kalbiyyah yang beragama Nasrani, meskipun lalu masuk Islam. Hudzaifah mengawini perempuan Yahudi dari penduduk Madain, Jabir bin Sa'ad bin Abi Waqas pernah kawin dengan perempuan Yahudi dan Nasrani pada masa penaklukan kota Mekah (*Fath al-Makah*).²² Bahkan dalam sebuah riwayat dikatakan Nabi Saw sendiri pernah kawin dengan Maria al-Qibtiyah, seorang perempuan Nasrani dari Mesir.²³ Demikian juga dalam pergaulan sehari-hari, nabi melarang orang Islam membalas ejekan orang lain. Dalam suatu peristiwa pernah terjadi sekelompok orang Yahudi datang kepada Rasulullah, seraya mengucapkan

²⁰Ibn Ishaq, *Sirah Rasul Allah*, translate A. Guillaume, *The Life of Muhammed* (Lahore Karachi-Decca: Oxford University Press, 1970), hlm. 270-271.

²¹M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 366-369.

²²As-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1985), hlm. 101.

²³Faturrahman Jamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995), hlm. 144-145.

“salam” bernada ejekan, *as-sām ‘alaika* (selamat bercelaka engkau hai Muhammad). Mendengar ucapan itu, dan merasa tidak salah dengar, isrti nabi, Siti ‘Aisyah menjawab emosional, *‘alaikum as-sam wa al-la’nah* (yang celaka kamu, bahkan semoga ditambahi laknat). Mendengar jawaban Siti ‘Aisyah demikian, nabi menegurnya dan memintanya supaya menahan diri dan ia hanya disuruh menjawab *wa’alaikum* saja.²⁴

Dari beberapa kejadian tersebut begitu jelas bahwa tradisi inklusifitas dalam kehidupan sehari-hari sesungguhnya sudah diwariskan sejak masa Rasulullah Saw kepada generasi para shahabat. Nabi begitu menegaskan betapa penting bersikap inklusif, sebab fungsi agama Islam sebagai *rahmatan li al-‘alamin* bisa tercapai dengan sikap inklusif ini.

b. Tafsir Inklusif Masa Shahabat

Pasca kenabian Muhammad Saw, kepemimpinan umat Islam dipegang oleh generasi shahabat. Sebagai nabi dan rasul posisi nabi Muhammad Saw tidak dapat digantikan, tetapi sebagai kepala negara dan pemimpin umat islam jelas harus diganti dan dilanjutkan. Pengganti posisi nabi Muhammad Saw sebagai pemimpin umat dan kepala negara selanjutnya disebut khalifah.²⁵

Abu Bakar al-Shiddiq sebagai khalifah dan amir al-Mu’minin yang pertama dikenal sangat tegas, seperti ia berhasil menegakkan dan bersikap tegas terhadap para nabi palsu dan pengikutnya, menumpas dan memerangi ahl riddah, menumpas dan memerangi pengingkar zakat, dan melanjutkan pengembangan Islam. Sebagai amir al-Mu’minin yang tegas, Abu Bakar al-Shiddiq juga dikenal sebagai khalifah yang memiliki sikap inklusif, seperti ia tunjukkan kepada orang-orang Kristen dan Yahudi yang ada di Madinah dan beberapa kota lain yang berada di bawah kekuasaan khalifah.²⁶

²⁴Fuad Abdul Baqi, *Al-Lu’lu wa al-Marjan* (Beirut, Al-Maktabah al-Ilmiyyah, t.t.), juz III, vol. 3, hlm. 53.

²⁵Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London, The Macmillan Press Ltd., 1977), hlm. 115.

²⁶Bernard Lewis, *Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah*, terj. Said Jamhuri (Jakarta, Pedomam Ilmu Jaya, 1988), hlm. 25.

Khalifah Umar ibn Khaththab pernah melakukan perjanjian dengan penduduk Yerusalem yang beragama Kristen. Inti perjanjian khalifah menjamin kebebasan beragama dan hak-hak lainnya dengan syarat membayar *jizyah* (pajak) sebagai kewajiban warga negara.²⁷ Yerusalem ditaklukkan oleh umat Islam pada tahun 637 M. di bawah Panglima Abu Ubaidah.²⁸ Namun demikian khalifah tetap bersikap inklusif terhadap penduduk Yerusalem. Pada masa pemerintahan Umar ibn Khaththab tidak ditemukan satu kasus pun tentang pemaksaan terhadap umat Kristiani.

Demikian juga pada masa Dinasti Abbasiyah kerjasama Islam dan Kristen tetap dijaga dengan baik, seperti dalam bentuk penterjemahan buku-buku filsafat Yunani dari bahasa Greka ke bahasa Arab, Hunain ibn Ishaq, Ishaq ibn Hunain, Qustha' ibn Luqa, Hubaisy, dan Isa ibn Yahya adalah penterjemah beragama Kristen.²⁹ Bahkan Hunain ibn Ishaq, diangkat oleh khalifah al-Ma'mun menjadi Kepala Perpustakaan *Bait al-Hikmah* (Majid Fakhry, 1970: 24-25).³⁰

c. Tafsir Inklusif Pasca Generasi Shahabat

Ketika Islam memasuki Eropa melalui Selat Gibraltar (sekarang Maroko) ke Spanyol, ekspansi ini, seperti diilustrasikan Armand Abel (1993: 244), pada prinsipnya tidaklah pasukan Islam di bawah Panglima Tariq ibn Ziyad menaklukkan negeri itu melainkan menerima penyerahannya dan kemudian mendudukinya, sebab kondisi Spanyol kala itu sedang dilanda konflik, kondisi politik dan ekonomi tidak menentu, dan secara budaya umat Kristen ditekan oleh umat Yahudi. Lalu di bawah pemerintahan penguasa muslim, demikian Abel melanjutkan: "Para sahabat Thariq dan Musa sudah

²⁷Muhammad Hamidullah, *Majmu'at al-Watha'iq*, dikutip dari Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban....*, hlm. 193-194.

²⁸Syed Muhamadun Nasir, *Islam Its Concepts and History*, terj. Adang Affa - di, *Islam, Konsep, dan Sejarahnya* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), hlm. 171-174. M.A. Shaban, *Islamic History*, terj. Mahnun Husaini, *Sejarah Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 41-46.

²⁹Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 11.

³⁰Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970), hlm. 24-25.

merasa puas dengan hanya menagih upeti dan membiarkan warga taklukkan mereka itu mempertahankan hukum dan adat (termasuk agama) mereka, diantaranya dipertahankannya posisi hierarki tradisional...”³¹

Kebijakan penguasa muslim di Spanyol ini telah melahirkan kemajemukan dan pluralisme agama yang tulus dan sejati. Max I Dimont, seperti dikutip Nurcholish Madjid, melukiskan kondisi tersebut sebagai *Spain of Three Religions and one Bedroom* (Spanyol dengan tiga agama dalam satu kamar tidur), di sana ada Islam, Kristen, dan Yahudi hidup secara damai.³²

Pada masa Turki Utsmani berkuasa, non muslim bebas beragama, seorang sejarawan ahli Turki, Bernard Lewis, menyatakan “imperium Utsmaniyah bersifat toleran terhadap agama-agama lain, ini sesuai dengan hukum dan tradisi Islam, rakyat yang beragama Kristen dan Yahudi dalam keseluruhannya, telah hidup aman tentram, walaupun mereka tidak bisa berbaur secara bebas.”³³ Kondisi ini dapat dipahami, mengingat begitu kuat dan ketat pelaksanaan hukum Islam kala itu.

Dialog antar-agama juga sering dilakukan oleh umat Islam diberbagai negara di luar Timur Tengah, misalnya Sultan Akbar, penguasa Mughal India, memiliki minat besar pada dialog antar-agama (*multilateral dialogue*) sebelum lahir Parlemen Agama-agama Sedunia.³⁴ Akbar mengundang tokoh-tokoh agama dari berbagai negeri, para pendeta Kristen dari Goa yang mewakili Aquavira dan

³¹Armand Abel, “Spanyol: Perpecahan dalam Negeri”, dalam Gustave Von Grunebaum (ed.), *Islam, Kesatuan dalam Keragaman*, terjemahan (Jakarta: Yayasan Penghidmatan, 1983), hlm. 244-245.

³²Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), hlm. 146, 164.

³³Bernard Lewis, “Turki: Westernisasi”, dalam Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam: Kesatuan dalam Keragaman*, terj. Tim Pustaka Jaya (Jakarta, Pustaka Jaya, 1986), hlm. 374.

³⁴Badri Yatim. *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998), hlm.149.

Monserate, serta para rahib Hindu dan Budha datang menghadiri dialog itu.³⁵

Sultan Akbar adalah putera dari Humayun, seorang yang cerdas dan mempunyai toleransi tinggi terhadap agama, walaupun saat itu India lebih di dominasi oleh umat Hindhu. Sultan Akbar menduduki kepemimpinan dalam usia yang relatif muda, pada usia 14 tahun. Sehingga tampuk kepemimpinan untuk sementara di pegang oleh Bairam Khan, seorang yang beraliran syi'ah, masa pemeintahan Sultan Akbar adalah masa keemasan bagi kerajaan Mughal di India. Karena berkat usaha-usaha yang dilakukan oleh Sultan Akbar, kerajaan Mughal India dapat mengalami kemajuan pesat, paling tidak selama masa tiga sultan berikutnya, yaitu: Sultan Jehangir (1605-1628 M), Sultan Syah Jehan (1628-1658 M) dan Sultan Aurangzeb (1658-1707 M).³⁶

Mencermati kasus perkasus suasana tradisi inklusif sebagaimana diuraikan tersebut, menunjukkan sikap pengakuan nyata para pemeluk agama terhadap keberadaan agam-agama lain, dan kesanggupannya untuk hidup saling berdampingan dalam rangka membangun persaudaraan sejati yang harmonis dan inklusif. Kesediaan umat Islam untuk hidup bersama dan kenyamanan orang-orang non muslim dalam pengakuan Islam, demikian juga sebaliknya, adalah mustahil tanpa ditopang oleh sikap-sikap yang tulus dan sungguh-sungguh dari setiap umat beragama, serta lahir dari pemahaman ajaran agama yang benar. Untuk itu, persudaraan inklusif dan pemahaman inklusif guna membangun tradisi inklusif juga harus dibangun oleh semua umat beragama.

³⁵ Mazheruddin Siddiqi, "Kebudayaan Islam di Pakistan dan India", dalam Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam: Kesatuan dalam Keragaman....*, hlm. 339-341. Bandingkan Karen Armstrong, *Islam; Sejarah Singkat* (Yogyakarta, Jendela, 2002), hlm. 174. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 15-19.

³⁶Badri Yatim. *Sejarah Peradaban Islam....*, hlm.149.

2. Awal Mula Konflik Muslim Non Muslim

Hubungan harmonis selama beratus-ratus tahun tersebut tidak dapat dipertahankan untuk selamanya. Hubungan itu mengalami perubahan drastis dan menjadi permusuhan serta konflik yang sampai sekarang belum bisa dihilangkan. Menurut Merryl Wyn Davies,³⁷ ada beberapa faktor yang melatarbelakangi terjadinya konflik antara Islam dengan Kristen, yaitu: *Pertama*, Islam telah menimbulkan masalah teologis bagi Kristen, berkenaan dengan penyaliban dan kebangkitan anak Tuhan (Yesus Kristus), perlukah diturunkan wahyu yang baru kira-kira setelah enam abad kemudian. *Kedua*, kehadiran Islam di Eropa telah menimbulkan masalah politis bagi Kristen, yang tidak lebih dari proses kolonisasi Islam terhadap wilayah-wilayah Kristen. *Ketiga*, ketika peradaban muslim mencapai puncaknya, prestasi ilmiahnya telah menjadikan Islam sebagai problem intelektual bagi pemeluk Kristen. Menurut Merryl, ketiga hal ini menjadi sebab tersumbatnya proses akulturasi dan asimilasi budaya dari dua arah (Islam-Kristen). Ditambah lagi oleh adanya pemahaman eksklusif dari masing-masing pemeluk agama terhadap teks-teks keagamaan, akhirnya memunculkan sikap klaim keselamatan (*salvation claim*) dan klaim kebenaran (*truth claim*) sendiri-sendiri dan bersifat sepihak.³⁸

Pihak Islam sendiri memandang bahwa masalah kolonialisme dan imperialisme yang dilakukan orang-orang Barat (Kristen) terhadap negara-negara yang mayoritas berpenduduk muslim, merupakan “dosa” yang tidak dapat dimaapkan. Kasus ini meski awalnya merupakan kasus bermotifkan ekonomi dan politik, kemudian bergeser dan ditarik-tarik pada permasalahan ideologi (agama), sehingga kolonialisme dan imperialisme diidentikkan dengan proses Kristenisasi atau Penginjilan. Jadi apapun yang datangnya dari Barat

³⁷Merryl Wyn Davies, “Introduction”, dalam Munawar Ahmad Anees, Syed Abedin, dan Zianuddin Sardar, *Dialog Muslim-Kristen: Dulu, Sekarang, Esok*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2000), hlm. 2.

³⁸M. Amin Abdullah, “Al-Qur’an dan Pluralisme dalam Wacana Posmodernisme”, dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Surakarta, Program MSI UMS, Vol. 1, No. 1, Januari 1999, hlm. 5. Lihat juga Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 95.

(Kristen), bagi sebagian umat Islam, selalu dicurigai, dibenci, dicaci, dan haram hukumnya.³⁹

Sementara itu, secara normatif umat Islam juga dituntut melakukan proses islamisasi, demikian juga umat Kristen memiliki kewajiban yang sama untuk melakukan kristenisasi, dan ini juga berlaku untuk semua agama yang ada walaupun dengan intensitas yang berbeda. Bila berbagai kepentingan ini bertemu, sementara komunikasi tidak jalan, maka yang terjadi muncul perselisihan dan tidak jarang menimbulkan konflik.⁴⁰ Pada kondisi ini, wajar bila seorang sosiolog, George Simmel (1998), dalam bukunya *Conflict: The Web of Group Affiliations* memandang bahwa “agama selain menjadi alat pemersatu sosial, juga dapat menjadi sumber konflik”. Atau dalam istilah Haryatmoko, “agama memiliki dua wajah, yakni di satu sisi agama merupakan tempat dimana orang menemukan kedamaian, kedalaman hidup, dan harapan yang kukuh. Tetapi di sisi lain, agama sering dikaitkan dengan fenomena kekerasan dan intimidasi.”⁴¹

Kasus di Indonesia, pertentangan antara Islam juga pernah terjadi dengan umat Hindu dan Budha, sebagaimana dimaklumi bahwa proses islamisasi yang dilakukan oleh para saudagar dan mubaligh dari India dan Timur Tengah dilakukan dengan cara alamiah, tidak ada informasi yang menunjukkan bahwa para pendakwah melakukan pemaksaan dan intimidasi terhadap pribumi yang pada waktu itu beragama Hindu dan Budha, justeru yang terjadi adalah mereka mengadopsi beberap bentuk kebudayaan setempat.⁴² Terjadinya perang antara Majapahit dengan Demak Bintoro, membawa dampak negatif terhadap sejarah persaudaraan, kebersamaan, dan sikap saling

³⁹Th. van Den End, *Harta dalam Bejana*, terj. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1986), hlm. 71.

⁴⁰Robby I. Chandra, *Konflik dalam Hidup Sehari-hari* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992), hlm. 13-29.

⁴¹Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan* (Jakarta: Kompas, cet. 1, 2003), hlm. 62-63.

⁴²Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Jakarta, Pustaka Jaya, 1981. Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Batas-batas Pembaratan* (Jakarta, Gramedia, 1999), hlm. 51. Hiroko Hirokoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987) dan Masroer Ch. Jb., *The History of Java* (Yogyakarta, Ar-Ruzz, 2004), hlm. 135.

menghargai antar-pemeluk agama di nusantara.⁴³ Sejarah hitam ini sudah barang tentu tidak diterima oleh umat Hindu dan Budha, walaupun mereka tak kuasa untuk melawan. Munculnya aliran kepercayaan yang sempat marak di tahun 1970-an, disinyalir juga sebagai salah bentuk perlawanan terhadap hegemoni Islam.⁴⁴

Hubungan Islam dengan Hindu dan Budha pun di tanah air mengalami kendala yang cukup serius. Ditambah lagi sikap mendua pemerintah, dalam hal ini Departemen Agama, dalam mengurus agama Hindu-Budha belum maksimal. Namun demikian, mereka tak kuasa untuk melawan, atau secara kebetulan karena kedua agama ini tergolong minoritas. Bahkan di beberapa negara yang secara mayoritas penduduknya beragama Hindu dan Budha, konflik fisik hampir tidak dapat dielakkan, seperti di India, Thaeland, dan sebagainya.⁴⁵

Berkenaan dengan terjadinya pluktuasi hubungan antar-umat beragama di Indonesia, yang ditandai oleh sederetan peristiwa konflik yang sangat memilukan, kemudian adanya perubahan pandangan baru terhadap masalah inklusifitas (*the new view of inclusive*) pasca kolonialisme, dan semakin merebaknya paradigma posmodernisme di tengah-tengah masyarakat dunia, maka wacana pluralisme agama kembali mencuat menjadi perbincangan yang banyak dilakukan orang. Demikian pula, masyarakat Indonesia semakin sadar bahwa fenomena sosial-budaya yang plural, juga harus disikapi dengan perspektif inklusif-pluralistik bukan dengan sikap-sikap eksklusif-egoistis.⁴⁶

⁴³Ageng Pangestu Rama, *Kebudayaan Jawa: Ragam Kehidupan Kraton dan Masyarakat di Jawa 1222-1998* (Yogyakarta: Cahaya Ningrat, 2007), hlm. 110-113.

⁴⁴Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta, LkiS, 1999), hlm. 37. M. Rasjidi, *Islam dan Kebatinan* (Jakarta, Bulan Bintang, 1977), cet. 7. Hlm. 115.

⁴⁵N.D. Pandit Shatri, *Sejarah Bali Dwipa* (Denpasar: Bhuana Saraswati, 1963), hlm. 52.

⁴⁶M. Amin Abdullah, "Dialog Peradaban Menghadapi Era Posmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius", dalam *Al-Jami'ah: Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama* (Yogyakarta, IAIN SUKA Yogyakarta, 1993), No. 53, hlm. 108-110. Bandingkan Ernest Gellner, *Posmodernism: Reason and Religion* (New York: Routledge, 1992), hlm. 24.

Wacana inklusifitas dimaksud terwujud dalam bentuk aneka ragam dialog yang dilakukan kaum agamawan, intelektual, pemerintah, dan masyarakat umum yang peduli terciptanya inklusifisme dalam tatanan kehidupan yang harmonis dan pluralis, serta terwujudnya persaudaraan sejati. Apakah dalam bentuk dialog parlementer (*parliamentary dialogue*), dialog kelembagaan (*institutional dialogue*), dialog teologis (*theological dialogue*), dialog dalam masyarakat (*dialogue in community*) atau dialog dalam kehidupan (*dialogue of life*), dan dialog kerohanian (*spiritual dialogua*).⁴⁷

Dialog inklusif dalam setiap segi kehidupan pemeluk beda agama, tidak hanya dilakukan oleh kaum agamawan, intelektual, dan masyarakat umum di kota-kota besar, seperti di Jakarta, Bandung, Yogyakarta, Surabaya, Medan, dan Ujung Pandang, tetapi juga dilakukan di kota-kota kabupaten, seperti di Kabupaten Kudus walaupun pada skala yang lebih kecil dan sederhana.⁴⁸

3. Kegelisahan Kaum Intelektual Atas Permasalahan Umat

Krisis modernitas yang merupakan bagian dari akibat era globalisasi (Hans Kung,⁴⁹ ternyata telah membawa dampak yang luar biasa bagi setiap sendi kehidupan umat manusia.⁵⁰ Dampak tersebut justeru semakin terasa dengan hadirnya era posmodern yang begitu cepat mencuat ke permukaan. Permasalahan pokok dari era yang satu ini adalah anti kemapanan, menentang segala hal yang berbau kemutlakan dan baku, menghindari suatu sistematika uraian dan

⁴⁷Azyumardi Azra, "Kerukunan dan Dialog Islam-Kristen di Indonesia", dalam Mursyid Ali (ed.), *Dinamika Kerukunan Hidup Beragama Menurut Perspektif Agama-Agama* (Jakarta: BPPA-PPKHUB, 1999-2000), hlm. 20-23.

⁴⁸Ma'mun Mu'min, *Pluralisme Agama: Studi Kasus di Desa Rahtawu Kabupaten Kudus* (Yogyakarta, Disertasi Program Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012), hlm. 150-159.

⁴⁹Hans Kung, *Etika Ekonomi dan Politik Global: Mencari Visi Baru Bagi Kelangsungan Agama di Abad XXI*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm. 271-293.

⁵⁰Gilles Kepel, *The Revenge of God: Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993), hlm. 191.

pemecahan persoalan yang bersifat skematis, serta memanfaatkan nilai-nilai yang berasal dari berbagai aneka ragam sumber.⁵¹

Hans Kung berpendapat, ada tiga persoalan pokok yang segera mencuat ke permukaan pasca krisis modernitas, yaitu (a) munculnya ketegangan dan polarisasi baru yang berbahaya antara kaum beriman dan kaum tidak beriman, jema'at gereja dan kaum sekuler baru, klerik dan anti klerik, (b) akan munculnya “benturan peradaban“, misalnya antara peradaban Islam atau Konfusian dengan peradaban Barat, dan (c) hubungan harmonis antar agama-agama akan terhalang oleh pemahaman dogmatisme yang eksklusif. Itu semua bakal terjadi disetiap belahan dunia, Amerika, Eropa, Asia, dan Afrika.⁵²

M. Amin Abdullah menduga tanpa dibarengi dengan latar belakang pendalaman dalam diskursus kefilosofan, agak sulit mencermati alur dan memahami era posmodernisme baik untuk mengapresiasinya atau untuk mengkonter argumentasinya. Dalam pengertian ini, Ernes Gellner,⁵³ seorang antropolog Inggris, menganggap bahwa posmodernisme tidak lain dan tidak bukan adalah *relativisme* dalam bentuk dan wajahnya yang baru. Sementara yang menjadi ciri atau struktur fundamental dari posmodernisme adalah dekonstruksionisme, relativisme, dan pluralisme.⁵⁴

Dalam konteks seperti tersebut di atas, umat Islam dihadapkan kepada persoalan yang semakin kompleks, baik pada skala internal maupun eksternal, persoalan lokal-regional-nasional maupun internasional. Secara internal umat Islam harus berhadapan dengan kebodohan dan keterbelakangan, disintegrasi dan keterpurukan, kemiskinan dan kemalasan, *'ashobiyah* dan perpecahan, dan

⁵¹M. Amin Abdullah, “Dialog Peradaban Menghadapi Era Posmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religious”, dalam *Al-Jami'ah: Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama* (Yogyakarta: IAIN SUKA Yogyakarta, 1993), hlm. 108-111.

⁵²Hans Kung, *Etika Ekonomi dan Politik Global: Mencari Visi Baru Bagi Kelangsungan Agama di Abad XXI...*, hlm. 158-159.

⁵³ Ernest Gellner, *Posmodernism: Reason and Religion* (New York: Routledge, 1992), hlm. 24.

⁵⁴M. Amin Abdullah, “Dialog Peradaban Menghadapi Era Posmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religious”, dalam *Al-Jami'ah: Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama...*, hlm. 111.

seterusnya. Secara eksternal umat Islam juga harus mengejar ketertinggalan dari dunia Barat yang sudah jauh meninggalkannya. Dalam kondisi ini, maka muncullah berbagai kegelisahan dari para intelektual muslim yang begitu perihatin dengan masalah-masalah yang dihadapi umat.

Di sini dapat disebutkan beberapa pemikir muslim kontemporer, yang dibegitu *concern* terhadap berbagai permasalahan tersebut di atas, semisal Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Shahrur, Abdullah Ahmed al-Na'in, Riffat Hassan, Fatima Marnisi, dan lainnya menyorot secara tajam paradigma keilmuan *Islamic Studies*, khususnya paradigma keilmuan fikih dan kalam. Fikih dan implikasinya pada tatanan pola pikir dan pranata sosial yang dihidirkannya dalam kehidupan muslim dianggapnya terlalu kaku sehingga kurang responsif terhadap tantangan dan tuntutan perkembangan jaman, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan persoalan-persoalan *hudud*, hak asasi manusia, hukum politik, wanita, dan pandangan tentang non-muslim. Meskipun pintu ijtihad telah dibuka, banyak juga yang berpendapat bahwa sebenarnya pintu ijtihad tidak pernah ditutup, tetapi tetap saja *Ulumuddin* khususnya ilmu-ilmu fikih dan kalam tidak dan belum berani mendekati, apalagi memasuki pintu yang selalu terbuka tersebut. Tegasnya, keilmuan fikih yang berimplikasi pada cara pandang dan tatanan pranata sosial dalam masyarakat Muslim belum berani dan selalu menahan diri untuk bersentuhan dan berdialog langsung dengan ilmu-ilmu baru yang muncul pada abad ke-18 dan 19, seperti antropologi, sosiologi, budaya, psikologi, filsafat, dan begitu selanjutnya.⁵⁵

Kegelisahan juga dirasakan oleh Richard C. Martin,⁵⁶ seorang islamis dari Arizona University, dalam bukunya *Approaches to Islam in Religious Studies* dan Muhammed Arkoun dari Sorbonne, Paris dalam bukunya *Tārikhiyyah al-Fikr al-Araby al-Islāmy* (1986) dan *al-Fikr al-*

⁵⁵Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, New York, Oxford University Press, 1998.

⁵⁶Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, The University of Arizona Press, 1985, hlm. 1-18.

Usūly wa Istihālatu al-Taʿsīl: Nahwa Tārīkhin Aḵḵar li al-Fikr al-Islāmy (2002), juga Nasr Hamid Abu Zaid dari Mesir dalam bukunya *Naqḍ al-Kḥiṭāb al-Dīniy* (1994), dengan tegas ingin membuka kemungkinan kontak dan pertemuan langsung antara tradisi berfikir keilmuan dalam *Islamic Studies* secara tradisional atau apa yang disebut oleh Imam Abu Hamid al-Ghazzali sebagai *Ulūmuddīn* pada abad ke-10 dan 11 dan tradisi berpikir keilmuan dalam *Religious Studies* kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori, metodologi dan pendekatan yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan *humanities* yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19. Dialog dan pertemuan antara keduanya telah mulai dirilis oleh ilmuan-ilmuan muslim kontemporer yang sebagian diantara mereka telah disebutkan dimuka.

C. Simpulan

Ketika kedua tradisi pola keilmuan tersebut bertemu dan berdialog, maka kerangka teori, metode, pendekatan yang digunakanpun perlu berubah. Kerangka teoritik yang digunakan Fazlur Rahman menganggap bahwa tidak lagi cukup memadai untuk menggunakan teori fikih (*Uṣūl Fiqh*) yang biasa sangat populer di kalangan *Uṣūlliyun* dan fuqoha yaitu *Qoṭʿiyyāt* dan *Zanniyyāt*. Ia telah memodifikasinya dengan teori *Double Movement* dalam formula hubungan yang bersifat rasional intrinsik antara wilayah ideal moral al-Qurʿan dan legal spesifik fikih. Muhammed Arkoun mempermasalahkan hilangnya dimensi historisitas dari keilmuan fikih dan kalam. Ia dengan tegas memprtanyakan keabsahan pengejalan teori-teori kalam, fikih, dan tasawuf. Dan ujung-ujungnya Arkoun mengusulkan perlunya *shifting paradigm* dari corak berpikir Islam yang bersifat *al-ʿaql al-lahūty* terlebih *al-ʿaql al-lahūty al-siyāsi*, kecorak pemikiran yang lebih bersifat *al-Aql al-Jadīd al-Istīlāʿi*.

Demikian juga Abdullahi Ahmed al-Naʿim mempertanyakan teori *naskh-mansūkh* yang biasa digunakan para fuqaha, dengan mengajukan tesis bahwa ayat-ayat Makiyyah yang lebih bersifat universal tidak dapat dihapus begitu saja oleh ayat-ayat Madaniyah yang lebih bersifat partikular-spesifik. Sedang Fatima Mernissi, Riffat

Hassan, dan Amina Wadud Muhsin mempertanyakan keabsahan hadis-hadis misoginik dengan memanfaatkan analisis gender. Bagi mereka hadis misoginik membutuhkan analisis gender sehingga syarahnya lebih bersifat feminis.

Sementara Muhammad Shahrur, seperti dalam karyanya *al-Kitab wa al-Qur'an*, dengan teori *hudud* yang diperkenalkannya juga mempersoalkan akurasi analisis dan kerangka keilmuan Islam klasik jika harus diterapkan seluruhnya pada era kontemporer. Kegelisahan akademik juga sering dilontarkan oleh M. Amin Abdullah, bahwa kelemahan yang melanda umat Islam dewasa ini, terutama karena dalam pemecahan berbagai masalah hanya mencukupkan diri dengan menyodorkan teks-teks nash (*ḥaḍārah al-naṣ*) al-Qur'an dan al-Sunnah dengan tidak disertai *ḥaḍārah al-'ilm wa al-falsafah*. Akibatnya hasil pemahaman terhadap teks-teks nash al-Qur'an dan hadis menjadi kering. Untuk mengatasi itu semua, maka upaya untuk mencari solusi baru guna membangun arah baru paradigma inklusif pada kajian Islam (*Islamic Studies*) di era kontemporer merupakan tuntutan yang sangat mendesak, terutama guna merealisasikan terbentuknya metode tafsir inklusif.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, "Al-Qur'an dan Pluralisme dalam Wacana Posmodernime", dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Surakarta, Program MSI UMS, Vol. 1, No. 1, Januari 1999.
- , "Dialog Peradaban Menghadapi Era Posmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius", dalam *Al-Jami'ah: Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama*, Yogyakarta, IAIN SUKA Yogyakarta, No. 53, 1993.
- , "Dialog Peradaban Menghadapi Era Posmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius", dalam *Al-Jami'ah: Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama*, Yogyakarta, IAIN SUKA Yogyakarta, 1993.
- , *Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: SUKA Press IAIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Abel, Armand, "Spanyol: Perpecahan dalam Negeri", dalam Gustave Von Grunebaum (ed.), *Islam, Kesatuan dalam Keragaman*, terjemahan, Jakarta, Yayasan Penghidmatan, 1983.
- Abu Hayyan, *Tafsir al-Bahr al-Muḥit*, Beirut, Dār al-Fikr, jilid I, 2005.
- Abu Zayd, Nashr Hamid, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*, Kairo, Sina li al-Nashr, 1994.
- al-Aridl, Ali Hasan, *Tarikh "Ilm at Tafsir wa Manāhij al-Mufasssīrīn*, Terj. Ahmad Arqam, Jakarta, CV. Rajawali, Cet. I, 1992.
- Ali, Muhammad, *Muhammad The Prophet*, Lahore, Ahmadiyah Anjuman Ishaat Islam, 1951.
- al-Jabiry, Muhammad Abid, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudzumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah*, Beirut, al-Markaz al-Tsaqafy al-Arabi, 1990.

- al-Juwainiy, Mushthafa Shawiy, *Minjahu az-Zamakhsyariy fi Tafsiri al-Qur'an wa Bayani I'jazih*, Jakarta, Dinamika Utama Berkah Utama, t.t..
- al-Qaththan, Manna Khalil, *Mabahis fi 'Ulm al-Qur'an*, Madina, Mansyurat al-'Asri al-Hadis, 1973.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformatin: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The Chicago University Press, 1958.
- Arkoun, Muhammed, *Al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlâh al-Ta'shîl*, Beirut: Dar al-Saqi, 2002.
- , *Tarikhiiyyah al-Fikr al-Araby al-Islamy*, terj. Hasim Shalih, Beirut: Markaz al-Inna' al-Qaumi, 1986.
- Armstrong, Karen, *Islam; Sejarah Singkat*, Yogyakarta, Jendela, 2002.
- Arnold, Thomas W., *Sejarah Dakwah Islam*, terj. Nawawi Ramber, Jakarta, Widjaja, 1981.
- Ar-Razi, Imam Muhammad, Fakhruddin bin al-'Alamah Diya'uddin, *Tafsir al-Kabir wa Matafih al-Ghaib*, Beirut, dar al-Fikr, t.t.
- ash-Shiddieqy, M. Hasbi, *Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, Jakrta, Bulan Bintang, Cet. 2, 1990.
- , *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an /Tafsir*, Jakarta, Bulan Bintang, Cet. 13, 1990.
- ash-Shobuni, Muhammad Ali, *At-Tibyân fi 'Ulûmi al-Qur'ân*, Jakarta, Dinamika Berkah Utama, 1986.
- , *At-Tibyân fi 'Ulûmi al-Qur'ân*, Jakarta, Dâr al-Kutb al-Islamiyah, 1992.
- as-Suyuthi, *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Mesir, Dar al-Fiqr, jilid II, 1991.

- asy-Syirbasyi, Ahmad, *Qiṣṣat at-Tafsīr*, Mekah: Al-Idarah al-Ammah li asy-Syaqafah, 1962.
- Azra, Azyumardi, “Kerukunan dan Dialog Islam-Kristen di Indonesia”, dalam Mursyid Ali (ed.), *Dinamika Kerukunan Hidup Beragama Menurut Perspektif Agama-Agama*, Jakarta, BPPA-PPKHUB, 1999-2000.
- az-Zahabi, Muhammad Husain, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Baghdad, Mustasna, jilid I, 1986.
- az-Zamakhsyari, Imam Abi al-Qasim Jar Allah Muhammad bin ‘Umar, *Tafsir al Kasasyaf ‘an Haqaiqi at-Tanzil wa ‘Uyuni al-Aqawil fi Wujuhi at-Ta’wil*, Beirut, Dar al-Fikr, t.t.
- az-Zarkasyi, Imam, *Al-Burhan fi ‘Ulumi al-Qur’an*, Mesir, Dar al-Fiqr, 1989.
- az-Zarqani, Imam, *Manahil al-Irfan fi ‘Ulum al-Qur’an*, Mekah, Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1992.
- Baqi, Fuad Abdul, *Al-Lu’lu wa al-Marjan*, Beirut, Al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, juz III, vol. 3, t.t.
- Boy ZTF, Pradana, (ed.), *Agama Empiris: Agama dalam Pergumulan Realitas Sosial*, Yogyakarta, LP2IF, Pustaka Pelajar, IMM Jatim, 2002.
- Chandra, Robby I., *Konflik dalam Hidup Sehari-hari*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 1992.
- Cohen, Hermann, *La Religion Dans les Limites de la Philosophie*, Paris, CERF, 1990.
- Davies, Merryl Wyn, “Introduction”, in Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin, and Ziauddin Sardar, *Christian-Muslim Relation: Yesterday, Today, Tomorrow*, terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta, Qalam, 2000.

- Daya, Burhanuddin, *Agama Dialogis: Merenda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan antar Agama*, Yogyakarta, LKiS, cet. 2, 2009.
- Daya, Burhanuddin, *Raison d'Etre Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an*, Makalah Seminar Nasional, 04 januari 2008.
- de Boer, T.J., "Ethics and Morality (Muslim)", dalam James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, jilid V, New York, Charles Scribner's Son's, 1952.
- Den End, Th. van, *Harta dalam Bejana*, terj., Jakarta, BPK Gunung Mulia. 1986.
- Drewes, B. F. and Mojau, J., *Apa itu Teologi?*, Jakarta, Gunung Mulia, 2003.
- Esack, Farid, "Contemporary Religious Thought in South Africa and The Emergence of Qur'anic Heremeneutical Notions", dalam *ICMR.*, Vol. 2, no. 2, Desember 1991.
- , "Negeri Ini Perlu Komisi Rekonsiliasi dan Kebenaran," dalam *Tabloid Detak*, No. 132 tahun ke-3 April 2001.
- , *Al-Quran, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung Budiman, Bandung, Mizan, 2000.
- , *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, London, One World Oxford, 1997.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1970.
- , *Etika dalam Islam*, terj. Zakiyuddin baidhaw, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996.
- Faudah, Mahmud Basuni, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an*, Indonesia, Pustaka, 1987.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Jakarta, Pustaka Jaya, 1981.

- Gellner, Ernest, *Posmodernism: Reason and Religion*, New York, Routledge, 1992.
- Gusmian, Islah, *Ilmu Sosial sebagai Alat Analisis Teks Kitab Suci*, Bandung, Makalah *Annual Conference* Kajian Islam, 26-30 November 2006.
- , *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta, Teraju, 2003.
- Hanafi, Hasan, *Dirasāt Islāmiyyah*, Kairo, Maktabat al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981.
- Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 2010.
- , *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta, Kompas, cet. 1, 2003.
- Hassan, Riffat, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society*, The Hague, Ministry of Foreign Affairs, 1994.
- Hirokoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta, P3M, 1987 dan Masroer Ch. Jb., *The History of Java*, Yogyakarta, Ar-Ruzz, 2004.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, London, The Macmillan Press Ltd., 1977.
- Hourani, George F., *Ethics in Classical Islam: A Conspectus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Ibnu Ishaq, *Sirah Rasul Allah*, translate A. Guillaume, *The Life of Muhammed*, Lahore Karachi-Decca, Oxford University Press, 1970.
- Jamil, Faturrahman, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta, Logos, 1995.
- Jansen, J.J.G., *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1997.

- Kadir, Muslim A., *Ilmu Islam Terapan: Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, cet. 1, 2003.
- Kepel, Gilles, *The Revenge of God: Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1993.
- Khuly, Amin, *Al-a'māl al-Kāmilah Amīn al-Khuwailiy Manāhij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adzab*, Kairo, Maktab al-Usrah, juz. 10, 1995.
- Kung, Hans, *Etika Ekonomi dan Politik Global: Mencari Visi Baru Bagi Kelangsungan Agama di Abad XXI*, terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta, Qalam, 2002.
- Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam*, New York, Oxford University Press, 1998.
- Lewis, Bernard, "Turki: Westernisasi", dalam Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam: Kesatuan dalam Keragaman*, terj. Tim Pustaka Jaya, Jakarta, Pustaka Jaya, 1986.
- , *Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah*, terj. Said Jamhuri, Jakarta, Pedoman Ilmu Jaya, 1988.
- Lombard, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya Batas-batas Pembaratan*, Jakarta, Gramedia, 1999.
- Madjid, Nurcholish, "Dalam Hal Toleransi Eropa Jauh Terbelakang," Kajian Islam Utan Kayu, dalam *Jawa Pos*, Minggu, 19 Agustus 2001.
- , "Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: tantangan dan Kemungkinan," dalam *Republika*, 10 Agustus 1999.
- , *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1995.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta, Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

- Martin, Richard C., (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, The University of Arizona Press, 1985.
- Masdar, F., Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" Kata Pengantar dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, Jakarta, P3M, 2004.
- Mu'min, Ma'mun, *Pluralisme Agama: Studi Kasus di Desa Rahtawu Kabupaten Kudus*, Yogyakarta, Disertasi Program Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012.
- Nasir, Syed Muhamadun, *Islam Its Concepts and History*, terj. Adang Affandi, *Islam, Konsep, dan Sejarahnya*, Bandung, Remaja Rosdakarya, 1994.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1973.
- , *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta, Bulan Bintang, 1987.
- Olson, Robert G., "Deontological Ethics", dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, MacMillan Publishing Co., Inc., & The Free Press, 1972.
- Pals, Daniel L., *Dekonstruksi Kebenaran: Kritik Tujuh Teori Agama*, terj. Inyik Ridwan Munzir dan M. Syukri, Yogyakarta, IRCiSoD, cet. 3, 2003.
- Pangestu, Rama Ageng, *Kebudayaan Jawa: Ragam Kehidupan Kraton dan Masyarakat di Jawa 1222-1998*, Yogyakarta, Cahaya Ningrat, 2007.
- Rahman, Fazlur, "Some Key Ethical Concepts of The Qur'an", dalam *The Journal of Religious Ethics*, Inc., Volume 11, Number 2, Fall 1983.
- Rasjidi, M., *Islam dan Kebatinan*, Jakarta, Bulan Bintang, cet. 7, 1977.

- Rawls, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- Sabiq, As-Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II, Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1985.
- Schumann, Olaf, *Dialog Antar Umat Beragama: Di Manakah Kita Berada Kini?*, Jakarta, Lembaga Penelitian dan Studi-Dewan Gereja-gereja di Indonesia, 1980.
- Shaban, M.A., *Islamic History*, terj. Mahnun Husaini, *Sejarah Islam*, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 1993.
- Shatri, N.D. Pandit, *Sejarah Bali Dwipa*, Denpasar, Bhuana Saraswati, 1963.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif*, Bandung, Mizan, 1999.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung, Mizan, 1996.
- Singgih, Emanuel Gerrit, *Gerteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 2000.
- Syahrur, Muhammad, *Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: al-Ahailiy li at-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1990.
- Syarif, Umar, *Nizham al-Hukm fi al-Islam*, Kairo, Matba'ah Sa'ad, 1979.
- Syukur, Suparman, *Etika Religius*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, cet. 1, 2004.
- Wach, Joachim, *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, terj. Djamannuri, Jakarta, Rajawali Pers, cet. 4, 1994.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Endinburgh, Endinburgh University Press, 1980.
- , *Muhammad at Madina*, Oxford-England, The Clarendo Press, 1977.

- Wiryotenoyo, Broto Semedi, "Teologi dan Ideologi", dalam Eka Darmaputera (Penyunting), *Konteks Berteologi di Indonesia*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, cet. 2, 1991.
- Woodward, Mark R., *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, Yogyakarta, LkiS, 1999.
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 1998.

halaman ini bukan sengaja dikosongkan
