

PENAFSIRAN AYAT-AYAT AL-QUR'AN ABDURRAHMAN WAHID



SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama
(S.Ag.) pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Jurusan
Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam
Negeri (STAIN) Majene

Oleh:

ABD RAJAB

NIM: 30156120038

JURUSAN USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH

STAIN MAJENE

2024

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul “Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur’an Abdurrahman Wahid” yang disusun oleh **Abd Rajab, NIM. 30156120038**, mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah STAIN Majene, telah diuji dan dipertahankan dalam sidang munaqasyah yang diselenggarakan pada hari Kamis, tanggal, 22 Agustus 2024 M. bertepatan dengan 17 Safar 1446 H. dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir dengan beberapa perbaikan.

Majene, 22 Agustus 2024 M
17 Safar 1446 H

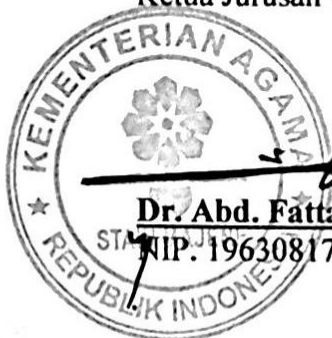
DEWAN PENGUJI

Ketua	:Abdul Waris Marsyam, Lc., M.Hum.
Sekretaris	:Makmur, M.Th.I.
Munaqisy I	:Muhammad Nur Murdan, S.Th.I., M.Th.I.
Munaqisy II	:Rahmat Nurdin, M.Ag.
Pembimbing I	:Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I.
Pembimbing II	:Muhammad Dirman Rasyid, Lc., M.Ag.

(..*Wahid*...)
(..*Makmur*...)
(.....)
Rahmat Nurdin
(.....)
(.....)
(.....)

Diketahui oleh:

Ketua Jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah,



Dr. Abd. Fattah, M.Pd.

NIP. 196308171998031002

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Mahasiswa yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Abd Rajab
NIM : 30156120038
Tempat, Tanggal Lahir : Karondang, 02 Desember 2002
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Jurusan : Ushuluddin, Adab, dan Dakwah
Alamat : Mamuju Tengah
Judul : Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an Abdurrahman Wahid

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa skripsi ini benar adalah hasil karya sendiri. Jika di kemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikan, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka skripsi dan gelar yang dipeloreh karenanya, batal demi hukum.

Majene, 22 Agustus 2024
Penyusun,



Abd Rajab
NIM: 30156120038

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

Puji dan syukur penulis panjatkan atas kehadiran Allah swt. yang telah melimpahkan segala rahmat, hidayah, dan ilmu pengetahuan sehingga penulis telah dapat menyelesaikan karya atau skripsi ini. Shalawat serta salam Kita kirimkan kepada junjungan Kita, baginda Nabi Muhammad saw. yang telah berhasil membawa Kita dari zaman kegelapan menuju zaman yang terang benderang.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa dalam penyelesaian studi maupun penyusunan skripsi ini tentunya tidak dapat penulis selesaikan tanpa adanya bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Maka patutlah kiranya penulis menyampaikan rasa syukur dan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada yang terhormat:

1. Kedua orang tua tercinta, Ayahanda Ompo dan Ibunda Sari atas jerih payah, kesabaran, dan doa yang tidak terhingga dalam mengasuh dan mendidik penulis dengan penuh kasih sayang, penuh pengorbanan, baik lahiriyah maupun batiniyah hingga saat ini, semoga Allah swt. melimpahkan rahmat dan karunia-Nya kepada mereka.
2. Prof. Dr. Hj. Wasilah, ST., MT. selaku Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene. Dr. Muliadi, M. Sos. I. selaku Wakil Ketua I Bidang Akademik dan Kelembagaan, Dr. H. Suddin Bani, M. Ag. Selaku Wakil Ketua II Bidang Administrasi Umum, Perencanaan dan Keuangan, dan Dr. H. Anwar Sadat, S. Ag., M. Ag. Selaku Wakil Ketua III Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama.
3. Dr. Abd. Fattah, M.Pd. selaku ketua jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah.

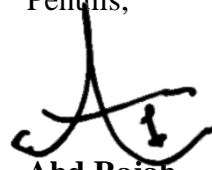
4. Dr. Muh. Ilham Usman, M.Fil.I., selaku Ketua Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene.
5. Dr. Muh. Ilham Usman, M. Fil.I., dan Bapak Muhammad Dirman Rasyid, Lc., M.Ag, sebagai pembimbing I dan pembimbing II, yang dengan tulus, ikhlas meluangkan waktunya dan tiada bosan-bosannya memberikan bimbingan dan pengarahan sehingga skripsi ini dapat dirampungkan sejak dari awal hingga selesai.
6. Muhammad Nur Murdan, M.Th.I., selaku penguji sidang Munaqisy I dan Rahmat Nurdin M.Ag, selaku penguji sidang Munaqisy II. yang senantiasa memberikan kritik dan saran sehingga skripsi ini dapat rampung sesuai yang diharapkan.
7. Penguji Ujian Komprehensif oleh Dr. Muhammad Rais, M.Si., Muhammad Dirman Rasyid, Lc., M.Ag., dan Rahmat Nurdin, M.Ag.
8. Para dosen di lingkungan Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Jurusan Usuluddin, Adab, dan Dakwah STAIN Majene yang telah berjasa mengajar dan mendidik penulis selama penulis menjadi mahasiswa di STAIN Majene.
9. Kepada saudara-saudara penulis, Narna, Ramadia, Masyita, Warida, Munawar, yang memberikan dukungan moral maupun moril serta motivasi.
10. Toko Buku Manifesto, Lingkar Belajar Lesehan, Gusdurian Majene, telah banyak memberikan fasilitas pengetahuan, yang menjadi wadah intelektual bagi penulis untuk berdiskusi, membaca, dan menjadi sumber inspirasi yang sangat berharga bagi penulis, semoga wadah-wadah seperti ini terus hidup dan subur dalam mencetak kaum yang haus akan ilmu.
11. Bapak kepala perpustakaan STAIN Majene beserta staf-stafnya yang telah menyediakan referensi yang dibutuhkan dalam menyelesaikan skripsi ini.

12. Sahabat-sahabat mahasiswa Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir angkatan 2020, terkhusus teman-teman UQ.2 yang telah kebersamai, bertukar pikiran, dan menjadi teman berjuang penulis hingga penulisan skripsi ini selesai.

Akhirnya, penulis hanya bisa berdoa dan berharap kiranya segala bantuan yang mereka berikan mempunyai nilai ibadah di sisi Allah swt. Penulis menyadari bahwa karya sederhana ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, saran serta masukan yang bermaksud untuk lebih menyempurnakan isi skripsi ini sangat diharapkan. Semoga skripsi yang sangat sederhana ini dapat bermanfaat dan menambah khazanah ilmu pengetahuan bagi pembaca. Amin.

Majene, 22 Agustus 2024

Penulis,



Abd Rajab

NIM: 30156120038

DAFTAR ISI

PENGESAHAN SKRIPSI.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI.....	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
DAFTAR ISI.....	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN	ix
ABSTRAK	xvi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah.....	5
C. Deskripsi Fokus dan Fokus Penelitian	6
D. Tinjauan Penelitian Terdahulu	7
E. Metodologi Penelitian	10
F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	13
BAB II TINJAUAN TEORITIS TAFSIR.....	15
A. Defenisi Tafsir	15
B. Historitas Ilmu Tafsir	17
C. Prinsip-Prinsip Penafsiran Al-Qur'an	32
D. Metodologi Tafsir Al-Qur'an.....	33
E. Paradigma Baru Tafsir	37
BAB III ABDURRAHMAN WAHID DAN PEMAHAMAN TEKS KEAGAMAAN.....	48
A. Biografi Abdurrahman Wahid dan Latar Belakang Keilmuannya.....	48
B. Abdurrahman Wahid dan Pemahaman Teks Keagamaan.....	61
BAB IV ANALISIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT AL-QUR'AN ABDURRAHMAN WAHID.....	75
A. Abdurrahman Wahid dan Penafsiran Al-Qur'an.....	75
B. Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an Abdurrahman Wahid	80
C. Karakteristik Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an Abdurrahman Wahid.....	106
BAB V PENUTUP	114

A. Kesimpulan	114
B. Implikasi Penelitian	115
DAFTAR PUSTAKA	116
RIWAYAT HIDUP	121

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN

A. *Transliterasi Arab Latin*

Daftar huruf bahasa Arab dan Transliterasinya kedalam huruf latin dapat dilihat pada tabel berikut:

1. *Konsonan*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	sa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	J	je
ح	ha	ḥ	ḥa (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	Ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	sad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ta	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	apostrof terbalik
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em

ن	Nin	n	en
و	wau	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	,	apostrof
ي	ya	y	ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Jika ia terletak di tengah atau akhir, maka ditulis (‘).

2. Vokal

Vokal bahasa arab, seperti vocal bahasa Indonesia, terdiri atas vocal tunggal atau monoftong dan vocal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
آ	<i>Fathah</i>	a	a
إ	<i>Kasrah</i>	i	i
أ	<i>Dammah</i>	u	u

Vocal rangkap bahasa arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
يَ	<i>fathah dan yā’</i>	ai	a dan i
وُ	<i>fathah dan wau</i>	au	a dan u

Contoh :

كَيْفَ : *kaifa*

هَؤُلَ : *haulā*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat atau huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu :

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
أ... ... يَز...	<i>fathah dan alif atau yā’</i>	ā	a dan garis di atas
يَ	<i>kasrah dan yā’</i>	ĩ	i dan garis di atas

و	dammah dan wau	ū	u dan garis di atas
---	----------------	---	---------------------

Contoh :

مَات : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qī la*

يَمُوتُ : *yamutū*

4. *Tā' Marbutah*

Transliterasi untuk *tā'* marbutah ada dua, yaitu: *tā'* marbutah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah [t]. sedangkan *tā'* marbutah yang mati atau mendapat harakat sukun , transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *tā' marbutah* diikuti oleh kata menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu berpisah, maka *tā' marbutah* itu transliterasikan dengan ha (h).

Contoh :

رَوْضَةَ الْأَطْفَالِ : *raudah al-atfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَضِيلَةَ : *al-madīnah al-fādilah*

الْحِكْمَةَ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan arab dilambangkan dengan sebuah sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh :

رَبَّنَا : *rabbnā*

نَجَّيْنَا : *najjainā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

نُعَم : *nu''ima*

عَدُّو : *'aduwwun*

Jika huruf *ى* ber-*tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (ى) maka ia ditranliterasi seperti huruf *maddah* menjadi *ī*.

Contoh :

عَلِيٍّ : ‘Alī (bukan ‘Aliyy atau ‘Aly)

عَرَبِيٍّ : ‘Arabī (bukan ‘Arabiyy atau ‘Araby)

6. *Kata Sandang*

Kata sandang dalam system tulisan arab dilambangkan dengan huruf *ال* (*alif lam ma’arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditranliterasi seperti biasa, *al-*, baik ketika ia di ikuti oleh huruf *syamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis berpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contoh :

الشمسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalزالah* (*az-zalزالah*)

أَلْفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. *Hamzah*

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (‘) hanya berlaku bagi hamzah yang terletak ditengah dan di akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan arab ia berupa alif.

Contoh :

تَأْمُرُونَ : *ta‘murūna*

النَّوْعُ : *al-nau’*

شَيْءٌ : *syai’un*

أَمْرٌ : *umirtu*

8. *Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia*

Kata, istilah atau kalimat arab yang ditranliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa indonesia, atau sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, atau lazim digunakan dalam dunia akademik tertentu, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya, kata al-Qur'an (dari *al-Qur-ān*), alhamdulillah, dan munaqasyah. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks arab, maka harus ditranliterasi secara utuh. Contoh :

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

9. *Lafz al-Jalālah (الله)*

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *mudāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh :

بِاللّٰهِ *dīnullāh* بِاللّٰهِ *billāh*

Adapun ta ‘ marbutah di akhir kata yang disandarkan kepada lafz al-jalālah, ditransliterasi dengan huruf [i].

contoh:

فِي رَحْمَةِ اللّٰهِ *hum fi rahmatillāh*

10. *Huruf Kapital*

Walau sistem tulisan arab tidak mengenal huruf kapital (All caps), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang,

tempat, bulan) dan huruf pertama pada pemulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR).
contoh :

Wa mā Muhammadun illā rasul

Inna awwala baitin wudi'a linnāsi lallaẓi bi Bakkata mubārakan

Syahrū Ramadān al-lazi unzila fih al qur-ān

Nasir al-Din al-Ṭūsi

Abū Nasr al Farābi

Al-Gazāli

Al-Munqiz min al-Dalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abū (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi. Contoh:

Abū al Wālid Muḥammad Ibn Rusyd, ditulis menjadi : Ibnu Rusyd, Abū al-Wālid Muḥammad (bukan: Rusyid. Abu al- Wālid Muḥammad ibnu)

Nasr Ḥāmid Abū Zāid, ditulis menjadi: Abū Zāid, Nasr Ḥāmid (bukan: Zaid, Nasr Ḥāmid Abū)

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt. = *subḥāanahu wa ta'ālā*

saw. = *ṣallallāhu 'alaihi wa sallām*

a.s. = *'alaihi al-salām*

H	= Hijriah
M	= Masehi
SM	= Sebelum Masehi
I	= Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)
w.	= Wafat tahun
QS .../...; 4	= QS al-Baqarah/2: 4 atau QS Āli ‘Imrān /3: 4
HR	= Hadist Riwayat

Untuk karya ilmiah berbahasa arab,terdapat beberapa singkatan berikut:

ص	= صفحة
دم	= بدون ملالين
صلعم	= صلى الله عليه و سلم
ط	= طبعة
دن	= بدون ناسر
الخ	= الى اخرها\الر اخره
ج	= جزء

ABSTRAK

Nama : Abd Rajab
Nim : 30156120038
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an Abdurrahman Wahid

Penelitian ini menganalisa penafsiran ayat-ayat al-Qur'an Abdurrahman Wahid yang terhimpun dalam berbagai karya tulisnya. Mengeksplorasi sumbangsih penafsiran seorang ulama yang justru tidak populer sebagai seorang mufasir dan dalam bidang tafsir al-Qur'an. Serta mengurai karakteristik penafsirannya, mulai dari metode, sumber, corak, hingga kecenderungan ideologi yang digunakannya. Penelitian ini berusaha melacak sejauh mana relevansinya dengan bingkai ilmu tafsir dan relevansinya terhadap kondisi masyarakat di Indonesia.

Jenis penelitian ini adalah kepustakaan (*library research*) dengan metode kualitatif, dengan tiga pendekatan, yaitu historis, ilmu tafsir, dan sastra. Dalam penelitian ini data primer yang digunakan ialah buku-buku maupun artikel karya Abdurrahman Wahid, seperti buku "Islamku, Islam Anda, Islam Kita", dan karya-karya lainnya yang mencakup sejumlah komentar Abdurrahman Wahid terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Adapun data sekunder adalah berbagai kitab, buku-buku dan artikel-artikel yang relevan dengan penelitian.

Hasil penelitian ini menunjukkan, bahwa Karakteristik penafsiran ayat-ayat al-Qur'an Abdurrahman Wahid umumnya selaras dengan karakter penafsiran yang digunakan oleh para mufasir. Dengan memunculkan tema-tema yang menjadi fokus permasalahan (*maudhū'i*), kemudian mengurai fenomena sosial keberagaman dan kebangsaan, yang kemudian dikaji dengan mengaitkannya dengan *naṣ* al-Qur'an. Dari segi metodologi, dalam menafsirkan al-Qur'an, Abdurrahman Wahid cenderung menggunakan metode Tafsir *Ijmāli* (global) dan menggunakan sumber dengan *tafsīr bi al-ra'yī*, dan realitas sosial dengan pendekatan kontekstual. Di samping itu, Abdurrahman Wahid juga banyak melandaskan pada analisis bahasa, kaidah tafsir dan *uṣūl al-fiqh*. Selain analisis bahasa dan historis, dalam penafsirannya ia kerap menghubungkan antara ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain, maupun ayat al-Qur'an dengan hadis. Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid juga dapat dikategorikan kedalam penafsiran dengan *tafsīr bi al-ma'tsūr*.

Adapun implikasi dari penelitian ini, bahwa secara tidak langsung Abdurrahman Wahid berusaha menyatakan bahwa al-Qur'an selalu sesuai dengan kondisi masyarakat di segala zaman. Pada penafsirannya, Abdurrahman Wahid banyak membawa pemahaman Islam yang berlandaskan al-Qur'an dan hadis untuk dibawah ke rana sosial, baik masalah ekonomi, pembangunan, dan lain sebagainya. Hal ini dilakukan, agar rasa keadilan, kemanusiaan dan kebangsaan terus dipegang dalam masyarakat, khususnya masyarakat Indonesia yang plural. Dengan ini, penulis mengharapkan adanya saran dan kritik terhadap karya ini. Dan peneliti sangat mengharapkan agar penelitian ini dapat menjadi bahan referensi dalam penelitian-penelitian selanjutnya.

Kata Kunci: *Ayat-ayat al-Qur'an, Tafsir, Abdurrahman Wahid*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an dan tafsir menempati kedudukan yang sangat penting. Pentingnya al-Qur'an berkaitan dengan keberadaan dan fungsinya sebagai sumber utama ajaran Islam dan kitab petunjuk yang paling otoritatif. Adapun tafsir al-Qur'an berkaitan dengan tujuan dan manfaatnya sebagai alat bantu yang bersifat operasional-aplikatif bagi pesan-pesan suci al-Qur'an, sekaligus menjadi jalan yang dapat mengantarkan kaum muslimin menuju kebahagiaan hidup sejati.¹

Rasulullah saw. merupakan manusia pertama yang menafsirkan al-Qur'an, kemudian hadir setelahnya para sahabat dan penerus sesudahnya. Perkembangan penafsiran al-Qur'an terus berkembang seiring dengan semakin rumitnya persoalan yang dihadapi umat manusia, hal ini menimbulkan hadirnya penafsiran yang beragam dengan metode dan coraknya tersendiri. Beberapa memegang teguh warisan yang diperoleh dari generasi awal Islam, sedangkan beberapa yang lain melakukan terobosan baru yang mulai berani melibatkan penalaran dalam menafsirkan.²

Abdulah Saeed membagi pendekatan dan model penafsiran al-Qur'an masa kini ke dalam tiga kelompok, yaitu tekstualis, semi-tekstualis dan kontekstualis.³ Menurut Saeed, kelompok tekstualis ialah mereka yang cenderung hanya mengambil makna literal dari teks al-Qur'an, sehingga penafsiran yang dihasilkan menjadi kaku. Aliran kedua menurut Saeed serupa dengan kelompok tekstualis perihal penekanannya pada makna literal sebuah teks serta penolakannya dalam konteks sosio-historis penurunannya. Tetapi, kelompok ini

¹Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa*, (yogyakarta: Kalimedia, 2016), h. 1.

²Muhammad Hasbiyallah, *Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan NilaiNilai Al-Qur'an*, Al-Dzikra; Vol. 12, No. 1, 2018, h. 27.

³Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards Contemporary Approach*. Terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas AlQur'an*, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016), h. 6.

memakai ungkapan-ungkapan modern dalam menjaga makna literal teks al-Qur'an.

Kelompok yang ketiga ialah kontekstualis. Berbeda dengan kelompok sebelumnya, kelompok ini mengedepankan pentingnya melibatkan konteks sosio-historis dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Situasi dan kondisi politik, historis, kultural, ekonomi, sosial, baik di masa pewahyuan maupun pada masa ditafsirkannya.⁴ Hal ini dilakukan untuk menemukan mana yang termasuk dalam aspek *al-ṣawābit* (yang tetap/tidak berubah), dan *al-mutagayyirāt* (yang dapat berubah).⁵

Lebih lanjut, jika seseorang menempatkan al-Qur'an dengan mengambil posisi berdialog dengan budaya, seperti relasi al-Qur'an dengan budaya Arab pra-al-Qur'an, menjadikan al-Qur'an tidak ditempatkan dalam posisi mengendali realitas budaya di masa kini, akan tetapi menempatkan dalam posisi dialogis. Selama budaya tersebut tidak bertentangan dengan substansi wahyu maka ia dibiarkan berjalan apa adanya. Kemudian ke dalam budaya tersebut dimasukkan pesan moral universal Islam, yang Abdurrahman Wahid istilahkan sebagai pribumisasi Islam.⁶ Jika demikian, pendekatan kontekstualislah yang kini dinilai dapat lebih mengakomodir problematika yang berkembang. Sebagaimana predikat *ṣālih li kulli zamān wa makān* selalu melekat pada al-Qur'an.

Dalam rangka mewujudkan tafsir yang sesuai dengan zamanya, yang harus mendapat perhatian utama yaitu perlunya membangkitkan kembali sebuah kesadaran historis, bahwa al-Qur'an turun di masa dan ruang yang sarat budaya,

⁴Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards Contemporary Approach*. Terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas AlQur'an*, h. 7.

⁵Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), h. 54.

⁶Pribumisasi Islam yang dipelopori oleh Abdurrahman Wahid mengandung pengertian proses meletakkan konsep-konsep substansial Islam ke dalam konteks kebudayaan lokal yang tumbuh dalam suatu lingkup masyarakat tertentu. Dengan demikian, pribumisasi bukan hal baru dan lepas sama sekali dari makna awal al-Qur'an, tetapi ia berpijak pada makna awal tersebut. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta, IRCiSoD, 2020), h. 120-121.

ia hadir dalam rangka memanusiaikan manusia. Hal ini menjadikan teks al-Qur'an sebagai teks historis, yaitu konteks di mana al-Qur'an telah beralih eksistensi dari teks Ilahi beralih ke teks atau pemahaman manusia.⁷

Penafsiran senantiasa dibutuhkan agar al-Qur'an memiliki relevansi dengan konteks masyarakat. Pemahaman yang demikian itu akan memudahkan kesadaran betapa pentingnya menghadirkan al-Qur'an sebagai ajaran yang membumi dalam rangka mengubah tatanan masyarakat ke arah yang lebih berkeadaban dan ber peradaban. Karena itu, yang mesti dimunculkan ke permukaan adalah dua dimensi dalam al-Qur'an; yaitu bahasa dan konteks. Kedua hal tersebut merupakan sebuah kesatuan yang sulit dibedakan, dimensi bahasa memuat unsur konteks dan dimensi konteks mengandung unsur bahasa. Kenyataan tersebut sejatinya dapat membangun pentingnya meletakkan wahyu dalam konteks-konteks tertentu.⁸

Dalam konteks keindonesiaan, Abdurrahman Wahid adalah sosok yang sangat berperan penting dalam menjembatani tradisionalisme dengan modernitas. Walaupun ia lahir dalam kultur Islam tradisionalisme, terobosan-terobosannya dinilai sangat modern. Di satu sisi, Abdurrahman Wahid konsisten melestarikan identitas autentik yang diajarkan oleh tradisi keagamaan yang baik, namun di sisi lain ia terbuka menerima realitas-realitas kosmopolitan. Dalam tradisi pesantren, visi Abdurrahman Wahid ini mencerminkan slogan *al-muḥāfaẓah 'alā al-qādim al-sālih wa al-akhzu bi jadīd al-aṣlah*. Abdurrahman Wahid dinilai sebagai salah satu penyandang Islam progresif, inklusif, demokratis, pluralis, dan toleran,⁹ khususnya di Indonesia.

Abdurrahman Wahid merupakan seorang tokoh yang memiliki pengaruh yang sangat besar dalam skala nasional melalui NU (*Nahdatul 'ulamā*) sebagai

⁷Muhammad Hasbiyallah, *Paradigma Tafsīr Kontekstual: Upaya Membumikan NilaiNilai Al-Qur'an*, h. 25.

⁸Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi; Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, (Penerbit Fitrah, 2007), h. 164.

⁹Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran*, (Bandung: Mizan, 2011), h. 167

ormas Islam terkemuka, hingga pengaruhnya dalam skala internasional di Mesir pada tahun 1991 dengan penghargaan *Islamic Missionary Award from the Government of Egypt*.¹⁰ Abdurrahman Wahid menjelaskan bahwa agama memiliki semangat penggerak perubahan dalam sebuah masyarakat. Pandangan keagamaan dapat bergeser oleh tuntutan perubahan masyarakat, atau perubahan masyarakat tersebut didahului oleh perubahan pandangan keagamaan. Hal ini menunjukkan kejelasan bahwa tidak ada penafsiran keagamaan yang bersifat kaku dan tidak berubah sepanjang harapan pemeluknya terus berkembang.¹¹

Menurut Abdurrahman Wahid, salah satu upaya memahami kandungan kitab suci ialah adanya upaya untuk memulai pemahamannya melalui apa yang ia sebut dengan tafsir baru. Seperti ketika ia menafsirkan QS. *al-Takāşur*/102: 1-2 yang pada umumnya, kebiasaan berbanyak-banyak dalam ayat tersebut kebanyakan mufasir diartikan berbanyak-banyak anak atau harta. Namun berbeda dengan Abdurrahman Wahid, ia menjelaskan bahwa istilah tersebut dapat pula berlaku bagi upaya memperbanyak perolehan suara dalam pemilu, tanpa menggunakan etika yang benar atau manipulasi perolehan suara. Dengan demikian, agama memerintahkan untuk melakukan koreksi dengan tidak mendiamkan manipulasi suara itu, seperti yang terjadi di Indonesia dewasa ini.¹²

Pandangan Abdurrahman Wahid di atas barangkali cenderung politis, namun hal itu justru menunjukkan keberaniannya dalam menguatkan argumennya mengenai perlunya tafsiran baru atas al-Qur'an, dengan membuka cakrawala baru akan kemungkinan-kemungkinan penafsiran terhadap al-Qur'an sehingga ia selalu relevan dengan situasi dan zaman.

Adapun ketika ia mengomentari ayat dalam QS. *al-Baqarah*/2: 208, yang menurutnya menjadi letak perbedaan pendapat yang sangat fundamental di antara

¹⁰Qathrun Nada, *Tafsir Kontekstual KH. Abdurrahman Wahid (Telaah 9 Nilai Utama Pemikiran Gus Dur)*, Skripsi, (Jakarta: Institut Ilmu Al-Qur'an, 2020), h. 6.

¹¹Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), h. xiv.

¹²Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jenaka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, (Yogyakarta: Araska Publisher, 2019) h. 242.

kaum muslimin tentang konsep Islam. Jika kata *al-silmu* diartikan sebagai Islam sebagai agama, mengakibatkan keharusan adanya entitas formal, yaitu menciptakan sistem negara Islam. Namun, Abdurrahman Wahid lebih mengartikan kata tersebut dengan kata sifat kedamaian, merujuk kepada sebuah entitas universal yang tidak perlu dijabarkan oleh sistem tertentu, termasuk sistem Islami.¹³

Berbagai respon yang diberikan Abdurrahman Wahid dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, barangkali ia memang tepat disebut sebagai sosok pembaharu terhadap pemikiran Islam di Indonesia. Penafsiran baru yang dilakukan Abdurrahman Wahid mungkin oleh sebagian kalangan dinilai terlalu berani, bahkan tidak menutup kemungkinan dinilai mengurangi sakralitas al-Qur'an. Namun, kita juga dapat memahami bahwa agar al-Qur'an tetap *sālih li kulli zamān wa makān*, memang diperlukan pemahaman dan penafsiran ulang sehingga fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk dapat diterapkan dalam kehidupan.¹⁴

Berdasarkan uraian di atas, penulis tertarik melakukan kajian yang lebih mendalam dengan menelaah serpihan-serpihan pemikiran dan penafsiran al-Qur'an Abdurrahman Wahid, dengan mengangkat judul skripsi: **“PENAFSIRAN AYAT- AYAT AL-QUR’AN ABDURRAHMAN WAHID”**

B. Rumusan Masalah

Mengacu kepada latar belakang yang telah diurai sebelumnya, maka rumusan masalah yang diangkat dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Abdurrahman Wahid terhadap ayat-ayat al-Qur'an?
2. Bagaimana karakteristik penafsiran al-Qur'an Abdurrahman Wahid?

¹³Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), h. 3.

¹⁴Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jenaka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, (Yogyakarta: Araska Publisher, 2019) h. 247.

C. Deskripsi Fokus dan Fokus Penelitian

Adapun judul yang diangkat dalam penelitian ini yaitu, "Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an Abdurrahman Wahid". Dengan demikian, untuk menghindari kesalahpahaman tentang masalah yang dibahas, maka peneliti merasa perlu untuk mengurai dan menjelaskan istilah-istilah dari judul yang diteliti sebagai berikut:

1. Tafsir Al-Qur'an

Al-Dzahābi dalam kitabnya *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, menerangkan tafsir ialah *al-īdāh wa al-tabyīn* yang berarti keterangan dan penjelasan.¹⁵ Menurutnya, ilmu ini meliputi apa saja yang dengannya maksud al-Qur'an dapat dimengerti, sebatas daya tangkap yang dimiliki manusia. Adapun al-Zarkasyī sebagaimana yang dikutip Rosihon Anwar menjelaskan bahwa tafsir ialah ilmu yang digunakan untuk memahami al-Qur'an, untuk menjelaskan maknanya, untuk mengeluarkan hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya.¹⁶ Begitu pula Ibn Manẓūr sebagaimana yang dikutip Nashruddin Baidan menjelaskan bahwa tafsir ialah "penjelasan maksud yang sukar dari suatu lafal".¹⁷

Beragam-macam definisi yang diungkapkan para ahli tentang makna tafsir al-Qur'an. Salah satu definisi yang singkat, namun cukup menggambarkan ialah penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia. Hal ini berarti bahwa tafsir lahir dari upaya yang berulang-ulang serta sungguh-sungguh seorang mufasir untuk menarik dan menemukan makna pada teks ayat-ayat al-Qur'an serta menjelaskan hal yang samar dari ayat tersebut sesuai kecenderungan dan kemampuan seorang mufasir.¹⁸

Penulis ingin menggaris bawahi, bahwa dalam penelitian ini tidak membahas keseluruhan tafsiran al-Qur'an, namun hanya pada penafsiran ayat-ayat

¹⁵Muhammad Husain al-Dzahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah wa Hidayah, 2000), h. 12.

¹⁶Rosihon Anwar dkk, *Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2015), h. 17

¹⁷Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), h. 66.

¹⁸M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 9-10.

al-Qur'an dalam beberapa karya Abdurrahman Wahid. Hal ini dilakukan, agar cakupan pembahasannya terhindar dari pembahasan yang berlebihan.

2. Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid merupakan putra dari KH. Wahid Hasyim dan ibu Solichah, sekaligus cucu guru besar *Aswāja al-Nahḍīyyah* dan peletak dasar kemerdekaan Indonesia. Kehidupannya memancarkan spektrum yang sangat luas bagi publik. Jangkauan pemikirannya menggapai isu-isu politik, kebudayaan, fiqh, tasawuf dan lain-lain.¹⁹

Abdurrahman Wahid selalu berpijak pada tiga tradisi, yaitu *Aswāja al-Nahḍīyyah*, pesantren, dan masyarakat nusantara (lokalitas, desa, tradisi, dan lain-lain). Walaupun berpijak pada tradisi, Abdurrahman Wahid menyadari perlu adanya perubahan, yang dalam istilah pesantren bukan hanya memelihara tradisi lama yang baik, tetapi juga mengambil tradisi baru yang lebih baik.²⁰

Lebih lanjut, Abdurrahman Wahid turut menghindari satu sudut pandang saja dalam melihat banyak hal, tidak terkecuali agama. Hal ini terlihat dalam bukunya yang berjudul "Islamku, Islam Anda, Islam Kita" yang diambil dari salah satu artikel yang ditulisnya. Hal ini memperlihatkan bahwa pluralitas sangat dibutuhkan termasuk dalam membaca Islam, yakni "Islamku, Islam Anda, Islam Kita". Tidak ada satu Islam, Islam adalah multi wajah, wajah manusiawi.²¹

D. Tinjauan Penelitian Terdahulu

Tinjauan penelitian terdahulu dimaksudkan untuk mengkaji secara seksama terhadap karya yang telah dipublikasikan berkenaan dengan judul yang terkait. Peneliti melakukan penelusuran terhadap beberapa literatur, baik buku, jurnal, dan karya-karya ilmiah yang lainnya. Hal ini diperlukan untuk

¹⁹Nur Kholik Ridwan, *Ajaran-Ajaran Gus Dur: Syarah 9 Nilai Utama Gus Dur*, (Depok: Noktah, 2019) h. 12.

²⁰Nur Kholik Ridwan, *Ajaran-Ajaran Gus Dur: Syarah 9 Nilai Utama Gus Dur*, h. 16

²¹Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), h. 66.

menghindari pengulangan dalam penelitian ini, dengan memberikan penjelasan terkait perbedaan penelitian yang telah ada dengan penelitian yang dilakukan.

1. Penelitian yang ditulis Wildah Nurul Islami, dalam Jurnal Ilmu al-Qur'an dan tafsir, Vol. 6, No. 2, 2021 dengan judul "Model Tafsir Kontekstual Abdurrahman Wahid; Telaah Ayat-Ayat Al-Qur'an tentang Konsep Moderasi Beragama". Tulisan ini membahas sosok Abdurrahman Wahid sebagai penggerak konsep moderasi beragama dengan nilai-nilai Islam *Waṣatiyya*. Pemikirannya yang transformatif, yang mencoba menyelesaikan permasalahan dalam kehidupan berdasar pada al-Qur'an secara kontekstual.²² Wildah berkesimpulan bahwa tafsir kontekstual Abdurrahman Wahid umumnya menggunakan metode *maudhū'ī* dan bercorak ijma'iy berdasarkan problem bangsa dan kemanusiaan, dengan sumber *tafsīr bi al-ra'yi*, berdasar pada analisis bahasa, kaidah tafsir dan ushul fiqh. Namun tidak dapat dipastikan konsistensinya dikarenakan ia belum pernah menyatakan dirinya sebagai seorang mufasir.

Berbeda dengan penelitian ini, akan menggali karakteristik dan metodologi bagaimana Abdurrahman Wahid menafsirkan ayat-ayat dalam al-Qur'an, untuk melihat posisi penafsiran al-Qur'an Abdurrahman Wahid dalam studi ilmu tafsir. Dengan itu, klaim-klaim terhadap Abdurrahman Wahid sebagai penafsir kontekstual dapat dibuktikan dalam penelitian ini. Lebih lanjut, penelitian ini pula menganalisis sejumlah komentar Abdurrahman Wahid terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam berbagai karya-karyanya.

2. Penelitian yang ditulis Qathrun Nada, dalam skripsi Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ), Jakarta, 2020 dengan judul "Tafsir Kontekstual KH. Abdurrahman Wahid (Telaah 9 Nilai Utama Pemikiran Gus Dur)".

²²Wildah Nurul Islami, *Model Tafsir Kontekstual Abdurrahman Wahid; Telaah Ayat-ayat Al-Qur'an tentang Konsep Moderasi Beragama*, Maghza, Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan tafsir, Vol. 6, No. 2, 2021.

Tulisan ini menganalisa peta penafsiran kontekstual Abdurrahman Wahid yang terhimpun dalam tulisan-tulisan kolom dan buku-bukunya, kemudian mengkaji tentang metodologi dan ideologi serta relevansi penafsiran kontekstual dari hasil peta penafsirannya. Penelitian ini berkesimpulan bahwa penafsiran Abdurrahman Wahid umumnya menggunakan *tafsīr bi al-ra'yi*, hal ini ia dasarkan pada penggunaan beberapa kaidah tafsir dan *uṣul al-fiqh* untuk mendekati teks-teks al-Qur'an. Adapun metode yang ia gunakan adalah *maudhū'i*.²³

Berbeda dengan penelitian yang penulis lakukan, penelitian ini menelaah berbagai penafsiran Abdurrahman Wahid terhadap ayat-ayat al-Qur'an, sehingga dapat lebih luas melihat bagaimana kecenderungan dan karakter penafsiran Abdurrahman Wahid ketika ia menafsirkan ayat al-Qur'an tersebut. Sedangkan Qathrun, menganalisis penafsiran kontekstual Abdurrahman Wahid dengan penelaahan dan pemetaan dari 9 nilai utamanya.

3. Penelitian yang ditulis oleh Syafri Fajarwanto dalam jurnal Syariati, Vol. 8, No. 02, November 2022 dengan judul "Penafsiran al-Qur'an Perspektif Gus Dur dalam Buku "Islamku Islam Anda Islam Kita". Syafri berkesimpulan bahwa penafsiran Abdurrahman Wahid terhadap ayat-ayat al-Qur'an mengenai konsep Islam dan keadilan masih relevan dengan kondisi masyarakat saat ini, yang memerlukan teladan dalam memahami makna keadilan yang dibawa oleh al-Qur'an.²⁴

Syafri dalam hal ini hanya menguraikan bentuk penafsiran Abdurrahman Wahid dengan memilah ayat-ayat untuk menjadi objek kajiannya. Sedangkan tulisan ini mencakup penafsirannya terhadap ayat-

²³Qathrun Nada, *Tafsir kontekstual KH. Abdurrahman Wahid (Telaah 9 Nilai Utama Pemikiran Gus Dur)*, Skripsi, (Jakarta: Institut Ilmu Al-Qur'an, 2020), h. 7.

²⁴Syafri Fajarwanto, *Penafsiran Al- Qur'an Perspektif Gus Dur dalam Buku Islamku Islam anda Islam kita*, Syariati: Vol. 8, No. 2, 2022.

ayat al-Qur'an, serta menganalisis kecendrungan, karakteristik ataupun metode yang ia terapkan dalam mengomentari sebuah ayat yang ia bahas.

4. Penelitian yang ditulis oleh Minhatus Saniyah dalam Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2023 yang berjudul "Tafsir Kontekstual (QS. al-Nisā':34 Perspektif KH. Abdurrahman Wahid dan Relevansinya dengan Studi Gender". Tulisan ini mengkaji tentang penafsiran Abdurrahman Wahid dalam QS. al-Nisā'/4:34 serta relevansi penafsiran tersebut terhadap kehidupan sosial masyarakat Indonesia.²⁵

Penelitian Minhatus Saniyah berfokus pada pembahasan mengenai penafsiran QS. al-Nisā'/4:34 sesuai dengan teori tafsir kontekstual, selanjutnya dengan menganalisis cara Abdurrahman Wahid menafsirkan ayat tersebut, dan metode yang digunakan. Berbeda dengan fokus yang penulis kaji, yaitu menganalisa sejumlah komentar Abdurrahman Wahid atas ayat-ayat dalam al-Qur'an dalam beberapa karyanya, dengan hasil pembacaan tersebut, selanjutnya penulis mengkaji bagaimana metode dan karakter penafsiran Abdurrahman Wahid dalam menafsirkan al-Qur'an.

E. Metodologi Penelitian

Metode penelitian ialah upaya menyelidiki dan menelusuri suatu masalah menggunakan cara kerja ilmiah secara cermat, teliti, dengan mengumpulkan, mengelolah, melakukan analisis data, serta mengambil kesimpulan secara sistematis dan objektif.²⁶

Metode penelitian yang digunakan dalam pembahasan skripsi ini meliputi berbagai hal sebagai berikut:

²⁵Minhatus saniyah, *Tafsir Kontekstual (QS. An-Nisā': 34 Perspektif KH. Abdurrahman Wahid dan Relevansinya dengan Studi Gender*, Skripsi, (Yogyakarta : UIN Sunan Kalijaga, 2023).

²⁶Rifa'i Abubakar, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: SUKA-Press, 2021, h. 1-2.

1. Jenis Penelitian

Dalam Penelitian ini, penulis menggunakan jenis penelitian kualitatif dalam bentuk literatur, atau sering disebut sebagai kajian pustaka (*library research*). Disebut sebagai peneliti pustaka, karena data-data dan bahan yang dibutuhkan dalam proses penelitian tersebut diperoleh dari perpustakaan, baik buku, jurnal, majalah, dokumen, dan yang lainnya, sebagai bahan dalam menyelesaikan sebuah permasalahan penelitian.²⁷

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan adalah suatu proses, cara, perbuatan untuk mendekati dan memahami sebuah objek. Adapun pendekatan yang diterapkan dalam penelitian ini adalah yang *pertama*, pendekatan historis. Yaitu dengan merangkai akar-akar historis secara kritis mengapa Abdurrahman Wahid mengeluarkan gagasannya tersebut, apa yang melatar belakungnya, dan mencari struktur fundamental dari pemikiran tersebut.²⁸

Kedua, Ilmu Tafsir. Yaitu pendekatan yang menjadikan Ilmu tafsir sebagai pradigma dan cara pandang dalam proses penggalan ajaran Islam. Hal ini didasarkan pada kesadaran bahwa pendekatan menjadikan disiplin ilmu tertentu sebagai pola maupun kerangka dalam menafsirkan al-Qur'an. Atas hal itu, pendekatan-pendekatan yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an pun cukup beragam, seperti kebahasaan, hukum, tasawwuf, historis, filosofis, sosial, dan lain sebagainya.²⁹ Hal ini dilakukan untuk melihat bagaimana kecenderungan maupun karakter penafsiran yang dilakukan Abdurrahman Wahid ketika mengomentari ayat-ayat al-Qur'an.

Ketiga, Sastrawi (*Literary Approach*). Yaitu pendekatan yang digunakan untuk memperoleh kandungan atau pengetahuan dengan pemahaman pada sebuah

²⁷Nursapia Harahap, *Penelitian Kepustakaan*, Jurnal Iqra', Vol. 8, No. 1, Mei 2014, h. 68

²⁸Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, (Yogyakarta: Ideal Press, 2014), h. 53.

²⁹Ahmad Soleh Sakni, *Model Pendekatan Tafsir dalam Kajian Islam*, Jurnal JIA: No. 2, 2013. h. 75.

teks, baik makna tersebut eksplisit ataupun implisit. Secara sederhana, pendekatan ini bertujuan untuk menganalisis pemikiran maupun produk penafsiran seseorang. Dalam hal ini, peneliti dapat menganalisa dari sudut pandang yang beragam. Baik dari sudut pandang linguistik, sosilogis, psikologis, filosofis, dan lain-lain, tergantung pokok masalah yang ingin dijawab dalam sebuah penelitian.³⁰

3. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari dua jenis, yaitu sumber data *primer* dan sumber data *sekunder*. Sumber data primer adalah data yang didapat dan diolah secara langsung, yaitu sumber data utama dalam sebuah penelitian. Dalam penelitian ini adalah buku-buku maupun artikel karya Abdurrahman Wahid, seperti buku “Islamku, Islam Anda, Islam Kita”, dan karya-karya lainnya yang mencakup komentar Abdurrahman Wahid terhadap ayat-ayat al-Qur’an.

Adapun sumber data sekunder adalah data yang didapatkan dalam bentuk yang telah jadi yang merupakan hasil pengumpulan dan pengolahan pihak lain. Data sekunder merupakan informasi tambahan yang penting untuk memberikan interpretasi lebih lanjut terhadap data utama, seperti buku-buku, artikel-artikel, maupun sumber tulisan lainnya yang mencakup sejumlah informasi terkait penelitian yang penulis kaji.

4. Teknik Pengumpulan Data

- a. Menelusuri sumber data penelitian yang mencakup sejumlah penafsiran Abdurrahman Wahid terhadap ayat-ayat al-Qur’an Sebagai data primer.
- b. Menelusuri ayat-ayat yang tercantum dalam sumber data primer tersebut.

³⁰Sahiron Syamsuddin, *Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir: Sebuah Overview*, Jurnal Suhuf: Vol. 12, No. 1, 2019, h. 138-139.

- c. Menelusuri penafsiran Abdurrahman wahid terhadap ayat-ayat yang dibahas.
- d. Menelusuri buku dan artikel yang berkaitan dengan penelitian ini sebagai data sekunder.

5. Teknik Pengolahan dan Analisis Data

Adapun penganalisaan dalam penelitian ini melalui beberapa tahap, yaitu:

- a. Mengolah data, yaitu dengan menelusuri ayat-ayat yang dikutip dalam data utama penelitian, kemudian merangkum keseluruhan ayat dan jumlah ayat yang berulang di dalamnya.
- b. Menganalisa secara keseluruhan penafsiran sebuah ayat dengan mempertimbangkan beberapa aspek, baik historis, sastra, dan lainnya, dengan tetap mengumpulkan data baru yang relevan dengan penelitian, kemudian disesuaikan dengan sub-bab masing-masing.
- c. Terkait data yang telah terhimpun, peneliti menyajikan dengan metode *deskriptif kualitatif*. Metode ini digunakan bertujuan untuk mengaktualisasikan dan menginternalisasikan secara sistematis dan menyeluruh terhadap data-data yang ada disertai dengan analisis data tersebut secara cermat dan faktual.
- d. Memberikan suatu kesimpulan yang diperoleh dari hasil analisa secara mendalam dalam kasus yang diteliti dengan mengambil garis besar dari hasil tersebut.

F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Adapun beberapa tujuan penelitian yang perlu diuraikan sesuai dengan permasalahan yang diangkat di atas, yaitu:

- a. Untuk mengetahui karakteristik penafsiran ayat-ayat al-Qur'an Abdurrahman Wahid.
- b. Untuk mengetahui penafsiran ayat-ayat al-Qur'an Abdurrahman Wahid.

2. Manfaat Penelitian

Penelitian yang dilakukan diharapkan dapat memberi manfaat, diantaranya:

- a. Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan serta pengetahuan bagi yang membacanya.
- b. Memperkaya khazanah ilmu pengetahuan tentang tokoh yang dikaji pada umumnya, dan khazanah keilmuan dalam bidang al-Qur'an dan tafsir pada khususnya.
- c. Diharapkan dengan penelitian ini dapat menambah keyakinan terhadap al-Qur'an sebagai mukjizat dan pembawa kemaslahatan umat manusia.

BAB II

TINJAUAN TEORITIS TAFSIR

A. Defenisi Tafsir

Secara etimologi, kata tafsir mengikuti wazan *tafʿīl* dari akar kata *al-fasr*, yakni menjelaskan, menerangkan, menampakkan, dan menerangkan makna yang abstrak.¹ Tafsir al-Qurʿan ialah penjelasan makna dari al-Qurʿan, menerangkan keindahan bahasa dan kemukjizatan di dalamnya, hingga penjelasan yang sukar dari sebuah ayat, baik sebab turunnya, hukum, hingga ketentuannya. Dalam kamus bahasa Indonesia, kata tafsir berarti keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qurʿan maupun kitab yang lainnya agar maksudnya lebih mudah dipahami.²

Istilah tafsir merujuk pada ayat-ayat dalam al-Qurʿan, di antaranya ialah dalam QS. al-Furqān/25:33;

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا^٣

Terjemahnya:

Tidaklah mereka datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, kecuali Kami datangkan kepadamu kebenaran dan penjelasan yang terbaik.

Battuanna:

*Anna ise'iya (to kaper di'o) andiangi mappoleio (mambawa) iya makkealla-alla', selaengna Iyami' mappapoleango'o anu' iya tongang (ha') anna kaminang macoa tafserena (amannassanganna).*³

Pengertian tersebut yang dalam *Lisān al-ʿArāb* sebagai *kasyf al-mugaṭṭā* (membuka yang tertutup), dan bahwa tafsir yaitu menjelaskan maksud yang sukar dari sebuah lafal.⁴

¹Mannā' Khafil al-Qaṭṭān, *Mabāhis fi 'Ulūm al-Qurʿān*. Terj. Mudzakir AS, *Studi Ilmu-Ilmu Qurʿan*, (Bogor: Litera AntarNusa, 2016), h. 458.

²Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 1409.

³Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qurʿan Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, (Makassar: Balitbang Agama Makassar, 2019), h. 639.

⁴Ibn. Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, Juz 10, (Beirut: Dar Ihyā al-Turās al-ʿArabī, 1999), h. 261.

Secara terminologi, sebagaimana al-Suyūṭī dalam *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ialah *al-bayān wa al-kasyf*, yakni penjelasan dan menyingkap.⁵ Definisi serupa yang dipaparkan Al-Zarkasyī dalam *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’an*, ialah penyingkapan dan kembali pada arti kata yang jelas. Lebih lanjut, Zarkasī menerangkan bahwa tafsir secara istilah ialah ilmu menyangkut turunya ayat, surah dan kisah-kisahannya, isyarat diturunkannya ayat, pengkategorian *makkiyah* dan *madaniyah*, *muḥkām* dan *mutasyābihāt*, *nāsikh* dan *mansūkh*, kekhususan dan keumuman sebuah ayat, *muṭlaq* dan *mutasyābihat*, hingga ringkasan dan penafsirannya.⁶

M. Quraish Shihab sebagaimana dalam *Tafsīr al-Misbāh* menerangkan bahwa tafsir al-Qur’an ialah penjelasan tentang maksud firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia. Sebagaimana kemampuan, tingkat pemahaman dan kecendrungan manusia itu bertingkat-tingkat, maka apa yang dicerna seorang penafsir dari ayat-ayat al-Qur’an pun turut berbeda pula. Perbedaan capaian dalam memahami pesan-pesan al-Qur’an tersebut sangat dipengaruhi dari kondisi budaya, sosial, sampai pada perkembangan ilmu pengetahuan yang melingkupi seorang penafsir. Atas sebab itu, semakin sering seorang mufasir membaca al-Qur’an, makin banyak dan jelas pula makna yang ia dapatkan dari pesan al-Qur’an tersebut.⁷

Dari beberapa pengertian tafsir, setidaknya ada tiga poin utama dari definisi tafsir al-Qur’an tersebut. yang pertama ialah al-Qur’an sebagai objek utama yang di dalamnya terdapat ayat-ayat yang ingin ditafsirkan. Kedua, dari sisi

⁵Jalāluddīn al-Ṣuyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Resalah Publishers, t.th), h. 758.

⁶Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Mesir: Dār al-Hadīṭ, 2006), h. 415-416.

⁷M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Volume 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. xvii

tujuan, ialah menjelaskan maupun menyingkap isi sebuah ayat yang ingin ditafsirkan. Ketiga, bahwa tafsir melibatkan kegiatan berfikir seseorang yang menafsirkan al-Qur'an.⁸

B. *Historitas Ilmu Tafsir*

Tafsir sebagai usaha memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an telah mengalami perkembangan yang cukup bervariasi, sebagai hasil interpretasi manusia.⁹ Berbagai faktor dapat menimbulkan keragaman tersebut, diantaranya ialah adanya perbedaan kecenderungan, perbedaan misi, motivasi penafsiran, perkembangan ilmu pengetahuan, perbedaan masa, hingga sosial budaya yang mempengaruhinya.

Tradisi penafsiran dimulai dari masa Rasulullah setelah diturunkannya al-Qur'an. Dan dilanjutkan oleh para sahabat dan generasi setelahnya. Tradisi penafsiran tersebut terus berkembang seiring dengan keragaman yang dimiliki penafsir hingga pada bentuk yang kita saksikan saat ini.¹⁰ Secara umum dinamika tafsir al-Qur'an dibagi menjadi tiga periode. Era pertama yaitu tafsir era klasik, yang diwakili masa Rasulullah, sahabat dan *tabi'in*. Era kedua di masa pertengahan yang ditandai oleh berakhirnya masa *tabi'in*. Era ini diwakili oleh *Atba' Tābi'in*. Dan era Ketiga yaitu di masa modern-kontemporer, yaitu pada abad duapuluh M., yang dinilai sebagai era kebangkitan baru dunia tafsir.¹¹

⁸Ulya, *Berbagai Pendekatan Dalam Studi Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Idea Press, 2017), h. 6.

⁹U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memahami Kembali Pesan Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), h. 31.

¹⁰Hamdan Hidayat, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Al-Munir; Vol. 2, No. 1, 2020, h. 36.

¹¹Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya*, (Jakarta: Kencana, 2019), h. 7-8.

Adapun sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an sebagai berikut:

1. Tafsir Masa Awal

a. Periode Nabi

Masyarakat Arab sejak pra-Islam telah menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa komunikasi di antaranya dengan fasih. Kemudian setelah masa Islam, bahasa Arab Quraish dipilih sebagai bahasa al-Qur'an. Dengan demikian, sebagian masyarakat Arab saat itu telah memahami bahasa dalam al-Qur'an yang ia kenal, seperti haji. Namun hal ini tidak dapat menjadi parameter dalam menilai bahwa masyarakat Arab telah memahami bahasa al-Qur'an disebabkan banyak kosa kata baru dan struktur atau bahasa al-Qur'an yang sulit dipahami.¹²

Dengan demikian, faktor kesulitan dalam memahami sistem bahasa al-Qur'an dan upaya mengarahkan pemahaman yang sesuai terhadap maksud al-Qur'an adalah faktor yang mendorong kegiatan penafsiran di masa Nabi. Pada masa ini, Rasulullah adalah pemegang otoritas tunggal dalam menafsirkan al-Qur'an.

Nabi Muhammad saw. bukan hanya bertugas menyampaikan al-Qur'an, melainkan sekaligus menjelaskannya kepada umat, sebagaimana dalam QS. al-Nahl/16:44. Menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an itulah yang dimaksud dengan tafsir dan yang menafsirkan disebut sebagai mufasir.¹³

Pada saat al-Qur'an diturunkan, Rasulullah saw. yang berfungsi sebagai *mubayyīn*, menjelaskan terkait arti dan kandungan al-Qur'an yang tidak dipahami atau sulit maknanya kepada para sahabat.¹⁴ Saat itu, penafsiran Nabi masih

¹²Rosihon Anwar dkk, *Ilmu Tafsir*, h. 25-30.

¹³Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), h. 370.

¹⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2013), h. 105.

bersifat global dan disampaikan secara oral disebabkan peradaban Arab saat itu ialah peradaban lisan dan periwayatan, bukan peradaban tulis dan penalaran.¹⁵ Nabi juga belum merumuskan metodologi penafsiran secara sistematis disebabkan penafsiran saat itu lebih bersifat praktis.¹⁶ Hal ini menjadikan penjelasan dari Rasulullah tidak semua kita ketahui atau karena memang Rasulullah sendiri yang tidak menjelaskan semua kandungan al-Qur'an.¹⁷

b. Periode Sahabat

Sewaktu Rasulullah masih hidup, para sahabat tidak ada yang berani menafsirkan al-Qur'an. Karena di saat Rasulullah masih hidup, ia sendirilah yang ditugaskan memikul tugas tersebut. Setelah beliau wafat, barulah para sahabat yang alim mencari dan mengetahui rahasia-rahasia al-Qur'an dan mereka yang mendengar langsung dari Rasulullah kemudian mengajarkan apa yang mereka pahami tentang maksud-maksud al-Qur'an.¹⁸ Di samping itu, mereka melakukan ijtihad, khususnya mereka yang mempunyai kemampuan seperti 'Ali bin Abī Tālib, Ubay bin Ka'āb, Ibn 'Abbās, dan Ibn Mas'ūd. Sementara ada beberapa sahabat yang mencari tau kisah-kisah para Nabi terdahulu atau kisah-kisah yang tercantum dalam al-Qur'an kepada para tokoh *Ahl al-kitāb* yang telah memeluk agama Islam. Hal inilah yang menjadikan benih lahirnya Israiliyat dalam penafsiran.¹⁹

¹⁵Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS Group, 2012), h. 36.

¹⁶Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Idea Press, 2017), h. 10.

¹⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 105.

¹⁸Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, (Jawa Tengah: Griya Media, 2021), h. 10.

¹⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 106.

Para sahabat menerima dan meriwayatkan tafsir dari Rasulullah secara *musyāfahat* (dari mulut ke mulut), diteruskan oleh generasi berikutnya sampai datangnya generasi *tadwīn* (Pembukuan) ilmu-ilmu Islam. Hal ini menjadi cikal bakal lahirnya metode penafsiran yang disebut dengan *tafsīr bi al-ma'tsūr* atau *tafsīr bi al-riwāyat*. Dengan demikian, para sahabat umumnya dapat menafsirkan al-Qur'an, namun diantara mereka ada sepuluh orang yang sepuh. Diantaranya ialah Khalifah yang empat, Ibnu Mas'ūd, 'Abd Allah bin al-Zubair, Ibn 'Abbās, Ubay bin Ka'āb, Abū Musa al-Asyāri, dan Zāyd bin Tsābit.²⁰

Ibnu Mas'ūd termasuk salah satu sahabat yang sangat berpengaruh dalam masyarakat untuk menjelaskan rahasia-rahasia al-Qur'an. bahkan ia termasuk yang memiliki posisi terhormat dan sesepuh para guru pada tahap awal Islam. Ia adalah salah satu sahabat yang banyak menerima riwayat dari Nabi, dan paling banyak pengetahuannya mengenai tafsir. Sementara juga secara langsung menerima 70 surah al-Qur'an dari Rasulullah, sampai ia bersama tiga sahabatnya memiliki keistimewaan yang agung dari Rasulullah: "Belajarlah al-Qur'an dari empat orang, yaitu Abdullah bin Mas'ūd, Salim, Ubai bin Ka'āb dan Muadz bin Jabāl".²¹

Adapun *Ijtihād* yang dilakukan sahabat merupakan sebuah usaha untuk menemukan jawaban dari permasalahan baru dalam masyarakat. Munculnya persoalan baru setelah wafatnya Rasulullah tersebut mendorong para sahabat untuk mencari solusi dalam menjawab problematika yang terjadi. Salah satu dari perhatian tersebut ialah menjadikan al-Qur'an sebagai sumber hukum, jika mereka

²⁰Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 371.

²¹Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmi*. Terj. M. Alaika Salamullah dkk, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta; eLSAQ Press, 2003), h. 16-18.

tidak menemukannya dalam al-Qur'an, mereka akan merujuk kepada hadis-hadis Nabi.²²

Salah satu contoh penafsiran yang dilakukan Ibnu Mas'ud, sebagaimana dalam *Tafsīr Ibn Mas'ūd* ketika ia menafsirkan QS. al-Iklās/112: 2;

اللَّهُ الصَّمَدُ

Terjemahannya:

Allah tempat meminta segala sesuatu.

Battuanna:

*Puang Allah Taala naengai merau tulung inggannana seu-seuwa.*²³

Ibn Mas'ud ketika ditanya perihal *al-Ṣamād*, maka ia menjawab ialah yang bergantung kepada-Nya setiap sesuatu. Adapun, Ibnu Kaṣīr mengutip dari Imam Ahmad dan Ibnu Majah dari Ibnu Mas'ud, Al A'masy mengatakan (meriwayatkan) dari Syaḡiq Abu wail bahwa *al-Ṣamād* ialah tuan yang berakhir kepadanya segala sesuatu.²⁴

c. Periode *Tabi'īn*

Pada perkembangannya, para tokoh tafsir dari kalangan sahabat terus mengembangkan penafsirannya hingga mempunyai para murid dari kalangan *tabi'īn*, khususnya di kota-kota tempat mereka tinggal. Dengan demikian, lahirlah para toko mufasir dari kalangan *tabi'īn* di kota-kota tersebut. seperti di Makkah dari murid Ibnu 'Abbās, yaitu Mujāhid bin jabr dan Sā'id bin Jubair. Murid dari Ubay bin Ka'āb di Madinah, yaitu Zaid bin Aslam dan Muhammad bin Ka'āb. Dan murid dari Ibnu Mas'ud di Irak, yaitu Amir al-Sya'bi dan al-Hasan al-Baṣri.²⁵

²²Abdul Manaf, *Sejarah Perkembangan Tafsir*, Jurnal Tafakkur; Vol. 1, No. 02, 2021, h. 152.

²³Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1175.

²⁴Abdullah Ibn Mas'ud, *Tafsīr Ibnu Mas'ūd*, (Tahqiq; Muhammad Ahmad Isawi, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), h. 1112.

²⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 106.

Setelah berakhirnya periode penafsiran di masa sahabat, maka mulailah para *tabi'īn* meneruskan tradisi tersebut. upaya penafsiran yang mereka lakukan disebabkan perkembangan waktu dan kondisi masyarakat yang berbeda dan berbagai problem dalam masyarakat yang belum ada di masa Rasulullah maupun para sahabat hidup. Di samping itu, agama Islam telah meluas dan menyebar ke berbagai daerah-daerah baru, sehingga memunculkan masalah-masalah baru yang membutuhkan solusi dari al-Qur'an.²⁶ Para *tabi'īn* senantiasa menafsirkan al-Qur'an dengan berpegang pada beberapa hal, yaitu al-Qur'an, sunnah Nabi, riwayat dari para sahabat yang diperoleh dari Rasulullah, riwayat sahabat yang bersumber dari sahabat, riwayat yang diperoleh dari *ahl al-kitāb*,²⁷ dan dari yang dibukakan Allah Swt. kepada mereka melalui ijtihad dan penalaran.²⁸

Penafsiran masa *tabi'īn* identik dengan penafsiran guru-gurunya, karena sebagian besar masih bercampur dengan riwayat-riwayat hadis. Hal yang membedakan periode ini dengan masa sahabat ialah bahwa penafsirannya sangat kental dengan nuansa gurunya masing-masing, sehingga banyak bermunculan embrio perbedaan dalam penafsiran, sehingga masing-masing mengupayakan menuliskan kitab tafsir yang mandiri. Seperti para sahabat, para *tabi'īn* juga tidak semuanya memiliki kemampuan yang sama dalam menafsirkan, hal ini mengakibatkan munculnya beberapa penafsiran yang berbeda. Namun demikian, beberapa penafsiran para *tabi'īn* masih dijadikan sumber rujukan dalam menafsirkan al-Qur'an oleh generasi sesudahnya.²⁹

²⁶H. Asnin Syafiruddin, *Tafsir Tabi'in; Tokoh, Metode, Sumber dan Corak*, Jurnal Asy-Syukriyyah; Vol. 14, 2015, h. 12.

²⁷Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 372.

²⁸Rahmadi Agus Setiawan dan Masropin, *Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Tabi'in*, Jurnal Kewarganegaraan; Vol. 6, No. 2, 2022, h. 5029

²⁹Rahmadi Agus Setiawan dan Masropin, *Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Tabi'in*, Jurnal Kewarganegaraan; Vol. 6, No. 2, 2022, h. 5029.

Salah satu contoh penafsiran yang dilakukan oleh Mujāhid bin Jabr dalam *Tafsīr al-Imām Mujāhid bin Jabr*, ketika ia menafsirkan QS. al-‘Asr/103:2-3 sebagai berikut:

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۖ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ ۖ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۚ

Terjemahnya:

(2)Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian, (3)kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh serta saling menasihati untuk kebenaran dan kesabaran.

Battuanna:

(2)Sitongangna rupa tau tongang lalangi di arugiang, (3) Selaengna to matappa' anna mappogau' apiangan anna sipatu-patudu mamoare'i tunru' di atongangan, anna sipatu-patudu mamoare'i tatta' dio di asa'baran.³⁰

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Mujāhid menafsirkan kata *al-Insān* dengan arti *Ādam wa banīhi*, dengan mengambil pendapat para sahabat dan juga guru-gurunya, dan kata *lafi khusrin* dengan makna *lafi ḍalālin* dengan mengecualikan orang-orang yang beriman. Selanjutnya, pada ayat ketiga, ia menafsirkan kata *al-haq* dengan arti Allah swt. dengan beriman kepadanya, dan kata *al-ṣabr* dengan arti bersabar terhadap perintah Allah swt. dan hukum-hukumnya. Sebagaimana yang tercantum dibawah ini;

أنبأ عبد الرحمن قال ثنا إبراهيم قال ثنا آدم قال ثنا أبو داود الواسطي عن ابن علي عن كعب (إن الإنسان لفي خسر) قال: يعني آدم وبنيه.
 أنبأ عبد الرحمن قال ثنا إبراهيم قال ثنا آدم قال ثنا ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد (لفي خسر) يعني لفي ضلال، ثم استثنا: إلامن آمن.

³⁰Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1166.

أبناً عبد الرحمن قال ثنا إبراهيم قال ثنا آدم قال ثنا أبو داود الواسطي عن ابن علي عن كعب (وتواصوا بالحق) قال : الحق : الله عز وجل، والإيمان به (وتواصوا بالصبر) : على فرائض الله وحكمه.³¹

Hal ini menunjukkan bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an, Mujāhid menjelaskan sebuah kata dalam ayat dengan ringkas, padat, dan tidak panjang lebar. Cara ini juga merupakan ciri khas penafsiran sahabat. Dalam penafsirannya, Mujāhid tidak menafsirkan ayat al-Qur'an secara menyeluruh mulai awal hingga akhir, dan hanya menafsirkan sebagian dari ayat-ayat al-Qur'an dengan bahasa yang ringkas dan padat. Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan bahwa metode yang digunakan Mujāhid adalah metode *Ijmāli*.

2. Tafsir Masa Pertengahan

Penafsiran abad pertama Islam mulai dari Rasulullah hingga masa *tabi'īn* dipindahkan dari seseorang ke seseorang, atau diriwayatkan sebagai umum hadis yang dari mulut ke mulut, dan belum dibukukan. Pada permulaan abad Hijriah, yaitu ketika pemeluk Islam sudah tersebar ke berbagai negeri yang bukan bangsa Arab, dan ketika bahasa Arab banyak bercampur dengan bahasa Ajam, barulah para ulama merasa perlu untuk membukukan tafsir agar dapat diketahui maknanya bagi mereka yang tidak mempunyai kaitan bahasa Arab lagi.

Pada akhir Bani Umayyah sampai permulaan zaman Abbasiyah mulailah para ulama mengumpulkan tafsir yang diterima dari para sahabat dan *tabi'īn*. Mereka menyusun dengan cara menyebut sesuatu ayat, kemudian menyebutkan nukilan-nukilan mengenai ayat itu dari sahabat dan *tabi'īn*.³² Pada priode ini, hadis-hadis telah beredar sangat pesat, dan bermunculan hadis-hadis palsu dan

³¹Mujāhid bin Jabr, *Tafsīr al-Imām Mujāhid bin Jabr*, (tahqiq; Muḥammad 'Abd al-Salam Abu al-Nail. Beirut; Dar al-Fikr al-Islami al-Hadisah, 1989), h. 747.

³²Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, (Semarang; Pustaka Rizki Putra, 2013), h. 190.

lemah di tengah-tengah masyarakat. Demikian pula perubahan sosial masyarakat sangat menonjol sehingga menimbulkan beberapa persoalan yang belum pernah terjadi atau dipersoalkan pada masa Rasulullah hingga masa *tabi'īn*.³³

Periode ini terjadi pada abad kedua sampai pada abad ketigabelas H. Berlangsung setelah generasi *tābi'īn* berakhir.³⁴ Periode pertengahan ini dimulai dengan munculnya produk penafsiran yang sistematis yang sampai pada generasi sekarang dalam bentuk buku. Dalam peta sejarah pemikiran Islam, periode ini dikenal sebagai zaman keemasan ilmu pengetahuan.³⁵

Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan, tradisi penafsiran al-Qur'an terus berkembang dan menghasilkan produk penafsiran yang beragam. Hingga sejak abad Ketiga hingga abad Keempat H, bidang tersebut menjadi disiplin ilmu yang banyak mendapat perhatian dari para sarjana muslim. Setiap generasi muslim dari masa ke-masa telah melakukan interpretasi dan reinterpretasi terhadap al-Qur'an dengan berbagai corak dan ragam penafsiran yang digunakan. Terlebih ketika penguasa dinasti Abbasiyah pada abad Kelima yaitu Khalifah Harun al-Rasyīd memberikan perhatian khusus terhadap perkembangan ilmu pengetahuan yang kemudian dilanjutkan oleh Khalifah al-Makmun.³⁶

Pada dasarnya produk penafsiran di masa ini banyak dipengaruhi oleh kecenderungan para mufasir yang dimiliki, sehingga beberapa mengabaikan disiplin keilmuan yang lain dan hanya menunjukkan kecenderungan mazhab yang ia anut. Dengan demikian, *tafsīr bi al-ra'yī* lebih unggul dari penafsiran dengan

³³M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 106.

³⁴Abdul Kholik dkk, *Mengkaji Corak Tafsir Priode Pertengahan*, Jurnal Al Ashriyyah; Vol. 9, No. 1, 2023, h.37.

³⁵Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, h. 14.

³⁶Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 46

tafsir bi al-ma'tsur, dengan menggunakan metode dengan *tafsir tahlii*, sehingga cakupan pembahasannya lebih luas.

Pada periode ini, banyak bermunculan kecenderungan baru dalam menafsirkan al-Qur'an, setidaknya terdapat lima corak penafsiran yang berkembang. Diantaranya: corak bahasa, fikih, teologi, sufistik dan filsafat ilmu. Kecenderungan tersebut kemudian dijadikan modal pertama oleh sebagian mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an untuk melegitimasi pendapatnya. Akibat dari sikap ini, kemudian muncul kefanatikan antara kelompok pemeluk pemikiran.³⁷

Berbagai kitab tafsir yang bermunculan pada priode ini yang banyak digunakan sebagai referensi saat ini, di antaranya ialah *Tafsir Jalalain* oleh Jalaluddīn al-Mahalli dan Jalaluddīn al-Ṣuyuṭī; *Mafatih al-Ghaib* oleh Fakhruddīn al-Rāzi; *Al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Qur'ān* oleh Abū al-Qāsim Muḥammad Ibn Umar al-Zamakhsharī; *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl al-Qur'ān* oleh Ibn Jārīr al-Ṭabārī, dan lain sebagainya. Dengan metode dan coraknya yang berbeda-beda.³⁸

Sebagai contoh penafsiran yang dilakukan Ibn Jārīr al-Thabārī dalam *Tafsir al-Thabārī, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, sebagaimna ia menafsirkan QS. al-Fātiḥah/1:6;³⁹

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Terjemahnya:

Bimbinglah kami ke jalan yang lurus.

³⁷Muhamad Erpian Maulana, *Corak Tafsir Periode Pertengahan*, Bayani: Jurnal Studi Islam, Vol. 1, No. 2, September 2021, h. 219.

³⁸Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 47

³⁹Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabārī, *Tafsir al-Ṭabārī, Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, Juz 1, (Kairo, Dar Hijr; Markaz Al-Buhūts wa al-Darāsāt al-'Arabiyah wa al-Islāmiyah, 2001), h. 165-170.

Battuanna:

*Patiroi iyami' tangalalang iya maroro.*⁴⁰

Adapun Ibnu Ja'far berkata, makna dari firman Allah swt. إهدنا الصراط المستقيم ialah berikan kami taufik untuk tetap berpegang teguh kepadanya. Seperti yang diriwayatkan Ibn 'Abbās. Selanjutnya, dari Abdullah Ibn Abbās ia berkata bahwa Jibril berkata kepada Nabi Muhammad saw. Dan ucapkanlah wahai Muhammad إهدنا الصراط المستقيم maka ia berkata, ألهمنا الطريق الهائى. Adapun petunjuk jalan yang lurus ialah taufik yang diberikan Allah baginya. Sebagaimana penakwilan kami. Makna tersebut senada dengan makna إياك نستعين. Yang berarti permohonan seorang hamba atas Tuhannya supaya diberi taufik untuk tetap pada menjalankan kebaikan dan ketaatan selama hidupnya. Seperti ayat إياك نستعين bermakna permohonan hamba atas Tuhannya agar diberi pertolongan dalam melaksanakan kewajiban yang dibebankan kepadanya selama hidup.⁴¹

Adapun makna ayat ini secara utuh ialah; ya Allah, hanya kepadamu kami menyembah, bukan terhadap sembah yang lain, maka tolonglah kami dalam beribadah kepada-Mu, dan berilah kami taufik agar tetap selalu mengikuti jalan yang lurus sebagaimana orang-orang yang engkau beri nikmat dari para Nabi dan kekasih-Mu.

Lebih lanjut ia mengatakan bahwa barang siapa yang mengatakan dari mana engkau mendapatkan makna hidayah yang berarti taufik, maka ia katakan, kukatakan kepadanya sangat banyak bukti, bahkan tidak terhitung jumlahnya. Seperti firman Allah swt. yang tersebut dalam sejumlah ayat, seperti “Allah tidak akan memberikan taufik kepada orang-orang yang zalim dan tidak akan melapangkan dada mereka untuk menerima kebenaran dan keimanan”, dan dalam perkataan beberapa penyair. Menurutnya, kata إهدنا bermakna berilah kami tambahan petunjuk. Hal ini tidak lepas pada dua hal, yaitu yang mengira bahwa Nabi diperintahkan untuk meminta penjelasan pada tuhan-Nya, atau meminta tambahan pertolongan dan taufik-Nya.⁴²

Dalam hal ini, Al-Ṭabāri panjang lebar menjelaskan bantahan terhadap dua pendapat tersebut, dengan beberapa kali mengutip beberapa ayat dan juga beberapa syair yang dijadikan sebagai contoh untuk memperkuat pendapatnya, sekaligus turut membantah pendapat *Qaḍāriyyah* yang berpendapat bahwa setiap

⁴⁰Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1.

⁴¹Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭhabārī, *Tafsīr al-Ṭabari, Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīli al-Qur'ān*, h. 165.

⁴²Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭhabārī, *Tafsīr al-Ṭabari, Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīli al-Qur'ān*, h. 166.

kewajiban telah diberikan pertolongan tertentu sehingga seorang hamba tidak perlu untuk memintanya.⁴³

3. Tafsir Masa Modern-Kontemporer

Kemunculan tafsir pada periode ini erat kaitannya dengan mulai munculnya istilah pembaruan yang dipelopori oleh berbagai ulama modern-kontemporer yang menginginkan pendekatan dan metodologi baru dalam memahami kandungan al-Qur'an. Mereka menganggap penafsiran sebelumnya hanya berjalan di tempat dan tidak dapat menyelesaikan problematika yang ada sekarang. Dan menilai metodologi klasik telah menghilangkan ciri khas al-Qur'an sebagai kitab yang mencakup seluruh dimensi kehidupan yang sangat sempurna dan dapat menghadirkan solusi dalam masyarakat dari klasik hingga modern.⁴⁴

Karakter penafsiran dari periode ini ialah berkarakter *kritis-reformatif*. Era ini dimulai dengan munculnya berbagai tokoh pembaharu Islam, seperti kemunculan tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* karya Sayyid Aḥmad Khan dan *Al-Manār* karya Muhammad Abduh. Mereka terpanggil melakukan kritik terhadap produk-produk penafsiran para ulama terdahulu yang dianggap tidak relevan lagi digunakan di masa sekarang. Langkah mereka kemudian dilanjutkan oleh para mufasir kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, Muhammed Arkoun, Muhammad Shahrur dan lainnya hingga sekarang.⁴⁵

Penafsiran pra-modern dinilai telah mengalami krisis sehingga tidak dapat dijadikan sebagai rujukan bagi umat Islam untuk menjawab tantangan zaman yang baru. Karena itu, para ulama modern-kontemporer berusaha mengembangkan teori tafsir dengan paradigma baru yang mereka pandang kompatibel untuk

⁴³Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭhabārī, *Tafsīr al-Ṭabari, Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīli al-Qur'ān*, h. 170

⁴⁴Eni Zulaiha, *Tafsir Kontemporer; Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya*, Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya, Vol. 2, No. 1, 2017, h. 84.

⁴⁵Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 52.

memberi respon kreatif terhadap permasalahan yang ada. Dalam hal ini mereka mengembangkan teori dengan pradigmanya tersendiri, yaitu teori fungsional dengan paradigma petunjuk yang dikembangkan Muḥammad Abduh dalam *Al-Manār*, dan teori literasi dengan paradigma kesusastraan al-Qur'an yang dikembangkan Amin al-Khuli.⁴⁶

Di antara tafsir yang lahir pada priode ini ialah *Mahāsīn al-Ta'wīl* oleh Jamāluddīn al-Qāsīmī, *Al-Manār* oleh Muḥammad Abduh, *al-Jawāhir* oleh Tanṭawi Jauhārī, tafsir *al-Marāghī* oleh Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *tafsīr fi Zilāl al-Qur'ān* oleh sayyid Qutub, hingga tafsir yang lahir di Indonesia, diantaranya yaitu *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* oleh Abd al-Halim Hasan dan Zain al-Arifin Abbas, *tafsīr al-Furqān* oleh Ahmad Hasan,⁴⁷ *Tafsīr al-Misbāh* oleh M. Quraish Shihab, dan lain sebagainya.

Salah satu penafsiran yang berkembang di masa modern ialah *Mahāsīn al-Ta'wīl* karya Jamāluddīn al-Qāsīmī. Berikut ini contoh penafsiran Jamāluddīn al-Qāsīmī dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah/2:190;

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Artinya:

Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu dan jangan melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Battuanna:

*Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu dan jangan melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*⁴⁸

Adapun kata *al-muqātilah fī sabīlillah* bermakna *al-Jihād* dan mengangkat kalimat tauhid dan meneguhkan agama. Adapun makna

⁴⁶M. Yusron, dkk, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta; TERAS, 2006), h. Xii.

⁴⁷Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, h. 201

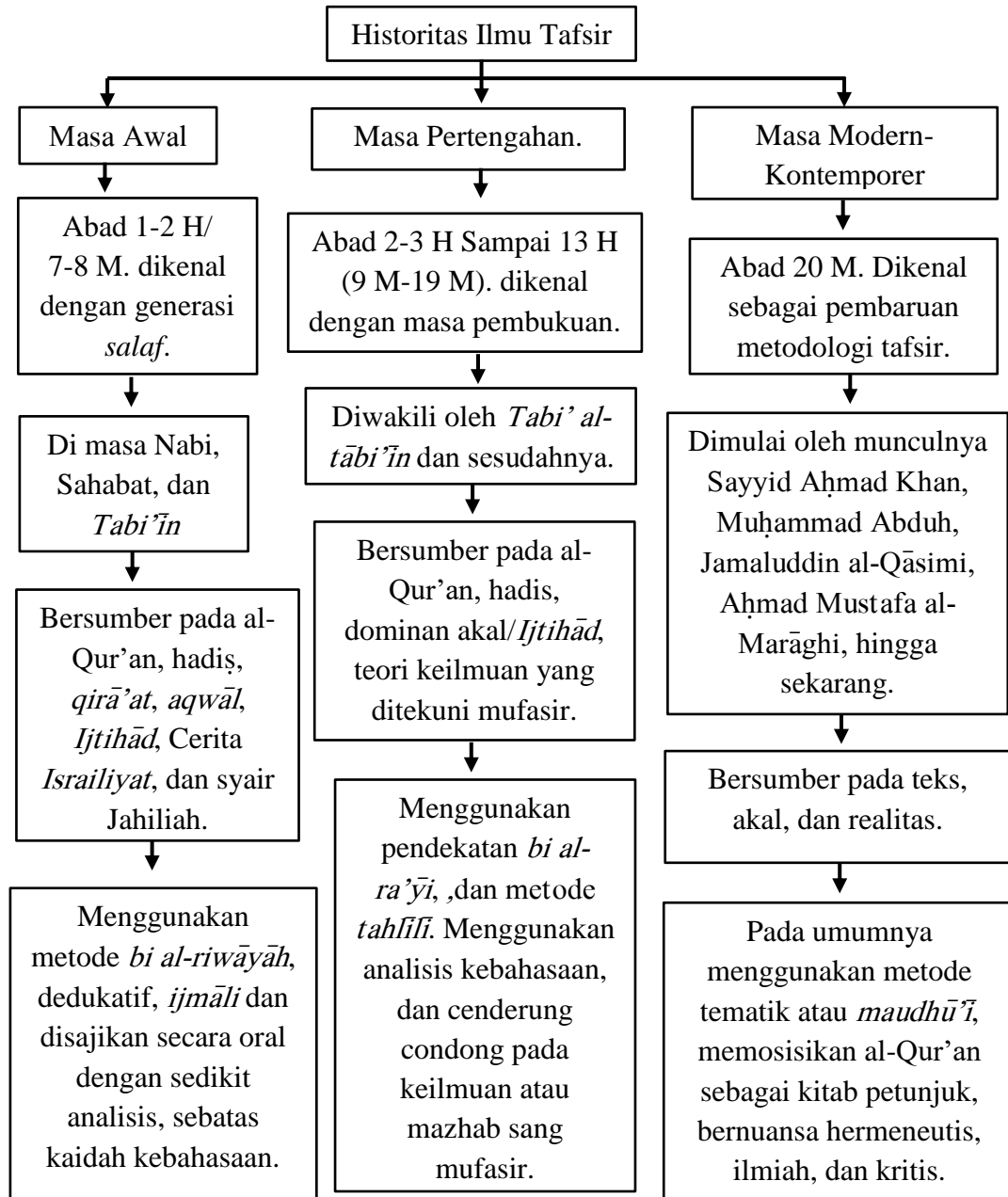
⁴⁸Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 47.

allazīna yuqātilūnakum yaitu musuh yang memiliki amarah dan godaan untuk memerangi Islam dan kaumnya. Dengan artian bahwa mereka jika melakukan peperangan maka boleh untuk memerangi mereka, sebagaimana firman Allah swt. dalam QS. al-Taubah 9:36 “*dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya, sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya*”.

Kata *walā ta’tadū* ialah bermakna dalam permulaan peperangan, atau kepada mereka yang diharamkan untuk diperangi, seperti perempuan, anak-anak, orang tua yang renta, dan lain sebagainya. Demikian pada makna *inna Allaha lā yuḥibbu al-mu’tadīn*, yaitu mereka yang melanggar aturan dan hukum dalam hal ini, dan selainnya.⁴⁹

⁴⁹Muḥammad Jamāl ad-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta’wīl* (Kairo: Dar Iḥyā al-Kutūb al-‘Arabiyah, 1957), h. 474.

Lebih jelasnya, berikut bagan struktur historitas ilmu tafsir sebagai di bawah ini:⁵⁰



⁵⁰Berdasarkan klasifikasi Abdul Mustaqim.

C. Prinsip-Prinsip Penafsiran Al-Qur'an

Para ulama menggunakan beberapa kategori dalam menjelaskan prinsip-prinsip tafsir. Kendati demikian, mereka tidak mensistematisasikan secara tegas dalam topik prinsip-prinsip penafsiran. Sehingga diperlukan media secara metodologis untuk memahaminya secara keseluruhan.

Salah satu konsep kunci dalam menafsirkan al-Qur'an ialah adanya pembagian ayat-ayat al-Qur'an ke dalam beberapa kategori yang berbeda. Pada bagian ini sejumlah prinsip sebagai konsep kunci yang berkembang dalam metodologi penafsiran ialah *muḥkām* dan *mutasyābih*, *haqīqi* dan *majāzi*, 'amm dan *khas*, makna langsung dan makna sekunder, teks awal dan teks setelahnya, yang tetap dan yang berubah.⁵¹

Selanjutnya, seorang mufasir hendaknya menguasai beberapa bidang ilmu. Ilmu tersebut adalah seperangkat alat yang melindungi mufasir agar tidak jatuh dalam kesesatan dan terbebas dari menafsirkan al-Qur'an tanpa ilmu. Diantaranya ialah ilmu-ilmu linguistik Arab, ilmu yang berkaitan dengan al-Qur'an seperti ilmu *tajwīd*, ilmu *uṣūl tafsīr*, *aṣbāb al-nuzūl*, ilmu tata bahasa Arab, ilmu morfologi, ilmu *istiqāq*, *ma'āni*, ilmu *al-baḍi*, ilmu *qirāat*, *uṣūl al-fiqh*, *qaṣaṣ*, hadis-hadis tentang *mujmāl* dan *mubhām* dalam al-Qur'an, dan lain sebagainya.⁵²

Lebih lanjut, sebelum menafsirkan al-Qur'an, para mufasir hendaknya menguasai sejumlah kaidah tafsir, yang apabila kaidah tersebut tidak dikuasai akan memungkinkan terjadi kekeliruan dalam suatu penafsiran menjadi lebih besar. Diantaranya ialah *ḍāmīr* (kata ganti), *ta'rīf* dan *tanḳīr*, kata benda (*Ism*),

⁵¹Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*. Terj, Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, (Yogyakarta; Baitul Hikmah Press, 2016), h. 264-274.

⁵²Said Mujahid, dkk, *Metode Penelitian Tafsir*, (Yogyakarta; Buginese Art, 2023), h. 58-

muqābalah jamak dengan jamak atau *mufrad*, mengetahui kosa kata yang terkesan bersinonim, *khitaḥ* dengan *ism* atau *fi'il*, soal dan jawaban.⁵³

Hendaknya seorang mufasir mengetahui syarat dan adab-adab dalam menafsirkan. Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān menyebutkan beberapa kriteria yang harus dimiliki mufasir, di antaranya ialah memiliki akidah yang benar memiliki pemahaman yang mendalam, memiliki niat yang baik dan tujuan yang benar, dan memiliki persiapan dan metode yang baik, dan lain sebagainya.⁵⁴

D. Metodologi Tafsir Al-Qur'an

Metode tafsir ialah suatu prosedur sistematis yang diikuti dalam upaya memahami dan menjelaskan maksud kandungan al-Qur'an. Dalam penafsiran al-Qur'an, terdapat empat macam metode yang berkembang, diantaranya ialah:

1. Metode *Tahlīlī* (Analitis)

Yang dimaksud dengan metode analitis ialah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan menguraikan berbagai aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an yang sedang ditafsirkan. Metode ini menafsirkan ayat al-Qur'an sesuai urutan ayat dan surah dalam Mushaf, menjelaskan berbagai hal yang berkaitan dengan ayat, seperti mengurai kosa kata lafaz, *aṣḥāb al-nuzūl*, bentuk *balāghah*, makna, hukum, fiqh, dalil *syar'i*, akhlak, hakikat, *majaz*, kandungan ayat, yaitu unsur *i'jāz*, *balaghah*, dan keindahan susunan kalimat.⁵⁵

Metode ini banyak dipergunakan oleh para ulama masa klasik, hingga berkembang sampai sekarang dengan keanekaragamannya.⁵⁶ Ada yang mengemukakan dengan panjang lebar, seperti tafsir karangan al-Qurtubī, al-Fakhr al-Rāzy, al-Aluṣy, dan Ibnu Jarīr al-Ṭabarī. Sebagian ada yang

⁵³Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 290-326.

⁵⁴Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, h. 504-510.

⁵⁵Jani Arni, *Metode Penelitian Tafsir*, (Riau; Daulat Riau, 2013), h. 73.

⁵⁶Rosalinda, *Tafsir Tahlili: Sebuah Metode Penafsiran*, Hikmah: No. 2, 2019, h. 175.

menjelaskan secara singkat seperti Jalāluddīn al-Suyūthī, Jalāluddīn al-Mahallī, Farid Wajdy, dan sebagainya. Dan ada pula yang mengambil jalan tengah, seperti al-Badlawī, al-Naisaburi, Muhammad Abduh, dan sebagainya. Dari beberapa ulama di atas, meski sama-sama menafsirkan al-Qur'an dengan metode *tahfīfī*, akan tetapi corak dalam metode *tahfīfī* masing-masing berbeda.⁵⁷

Dalam Menggunakan metode tafsir *tahfīfī* terdapat langkah-langkah penafsiran yang pada umumnya digunakan, yaitu: mengemukakan *makki* dan *madāni* di awal surah, mengemukakan sebab turunnya ayat jika ada, menerangkan arti *mufrodat* dan kajian kebahasaannya, menjelaskan *i'rāb* dan *balagah*-nya, dan menjelaskan hukum yang terkandung dari ayat yang dibahas.⁵⁸

Para ulama membagi wujud tafsir al-Qur'an dengan metode *tahfīfī* kepada beberapa macam, diantaranya ialah *Tafsīr bi al-Ma'tsūr*, *Tafsīr bi al-Ra'yi*, *Tafsīr Sufi*, *Tafsīr Fiqhi*, *Tafsīr Falsafi*, *Tafsir 'Ilmi*, dan *Tafsir 'Adaby*.⁵⁹

2. Metode *Ijmāli* (global)

Metode ini berusaha menjelaskan ayat al-Qur'an sejara global, ringkas dan padat, tanpa memperluas pembahasan dan memperinci penjelasan. Metode ini bermaksud ingin menjelaskan *uṣlūb* dan makna kata yang digunakan dalam al-Qur'an. Dengan metode ini seorang mufasir menjelaskan maksud dan arti tanpa memperluas ke hal-hal selain yang dikehendaki. Hal ini dilakukan terhadap ayat demi ayat, surat demi surat dalam *Muṣḥaf Uṭmāni*. Selanjutnya menguraikan arti-arti itu dalam kerangka uraian yang mudah untuk dipahami semua kalangan.⁶⁰

Dalam metode *ijmāli*, para mufasir menggunakan bahasa yang sederhana dan ringkas, serta menggunakan idiom yang mirip, bahkan sama dengan al-

⁵⁷Ma'mun Mu'min, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016), h. 95.

⁵⁸Kaharuddin dan Jauhari, *Metodologi Tafsir dalam Al-Qur'an*, Jurnal Ilmiah Kreatif: Vol. 19, No. 2, 2021, h. 58.

⁵⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 125.

⁶⁰Ma'mun Mu'min, *Metodologi Ilmu Tafsir*, h. 96.

Qur'an. Hal ini dilakukan agar orang yang membacanya merasa seolah-olah al-Qur'an sendiri yang berbicara kepadanya. Sehingga dapat lebih mudah memperoleh pengetahuan yang diharapkan dengan sempurna dan sampai kepada tujuannya dengan uraian yang bagus dan singkat.⁶¹

Lebih lanjut, dalam menafsirkan al-Qur'an, mufasir dalam metode *ijmāli* menggunakan hadis Nabi, *aṭar salāf al-ṣālih*, kejadian sejarah, kisah-kisah yang termaktub dalam al-Qur'an, dan menyebutkan sebab-sebab turunnya ayat jika ada. Dengan ini, langkah langkah yang digunakan mufasir yang tergolong dalam metode ini ialah terlebih dahulu menentukan ayat al-Qur'an yang akan ditafsirkan menurut urutan Mushaf, dan menjelaskan makna mufrodat dengan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami, menjelaskan makna ayat, terkadang pula menjelaskan *aṣbāb al-nuzūl* ayat dan *munāsabah* ayat, dan dalam penafsirannya dijelaskan dengan hadis, atsar para sahabat, orang-orang terdahulu dan kadang pula pendapat mufasir sendiri.⁶²

Di antara contoh kitab tafsir yang terkini yang penyajiannya menggunakan metode tafsir *Ijmāli* ialah *Tafsīr Jalālain* yang disusun oleh Jalāluddīn al-Ṣuyūṭī dan Jalāluddīn al-Maḥallī, *Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl* yang disusun Allamah al-Syekh Muhammad Nawawi al-Jawi al-Bantani, Terjemah Al-Qur'an Departemen Agama RI, dan lain sebagainya.

3. Metode *Muqāran* (Perbandingan)

Metode *muqāran* ialah metode penafsiran yang mengemukakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang ditulis oleh sejumlah mufasir. Metode ini mencoba untuk membandingkan ayat-ayat al-Qur'an antara satu dengan yang lain, atau membandingkan beberapa perbandingan, seperti sesama ayat-ayat al-Qur'an, atau

⁶¹Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, h. 65.

⁶²Jani Arni, *Metode Penelitian Tafsir*, h. 66.

dengan hadis-hadis Nabi, atau membandingkan pendapat ulama menyangkut penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.⁶³

Metode ini dilakukan agar seorang pembaca atau pendengar dapat mengambil informasi sebanyak mungkin, kemudian membiarkan mereka mengambil kesimpulan sendiri secara bebas tanpa perlu digiringi pada konklusi tertentu.⁶⁴ Kemudian dengan metode ini, membantu mufasir dalam menemukan penafsiran yang murni dari riwayat-riwayat yang lemah, serta pendapat yang menyimpang. Dimungkinkan pula memperkaya khazanah keilmuan dalam bidang tafsir al-Qur'an dengan hadirnya berbagai informasi atas berbagai keunggulan dan kelemahan mufasir yang berbeda-beda.⁶⁵

4. Metode *Maudhu'i* (Tematik)

Tafsir dengan metode *maudhū'i* atau tematik ialah suatu penafsiran dengan melakukan pembahasan atas ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Selanjutnya semua ayat yang disajikan kemudian dihimpun, dan dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya.⁶⁶

Dengan metode ini, para mufasir mengarahkan pandangannya kepada problem-problem baru dan berusaha dalam mencari solusi melalui petunjuk dari al-Qur'an, sambil memperhatikan hasil-hasil pemikiran atau penemuan manusia, baik positif maupun negatif. Dengan demikian banyak bermunculan karya ilmiah yang membahas terkait suatu topik tertentu dengan perspektif al-Qur'an, seperti

⁶³Ahmad Sarwat, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Jakarta Selatan; Rumah Fiqih Publishing, 2020), h. 65.

⁶⁴Nasharuddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 383.

⁶⁵Aida Fitriatunnisa dan Danendra Ahmad Rafdi, *Metode Tafsir Muqaran dilihat Kembali*, Jurnal Iman dan Spiritualitas; Vol. 3, No. 4, 2023, h. 645.

⁶⁶Ahmad Sarwat, *Pengantar Ilmu Tafsir*, h. 54.

al-Insān fi al-Qur'ān, *al-Mar'ah fi al-Qur'ān* karya Abbas Maḥmud al-Aqqad, atau *al-Ribā fi al-Qur'ān* karya al-Maudūdi, dan lain sebagainya.⁶⁷

Secara operasional, metode tafsir *maudhū'i* memiliki beberap langkah-langkah, yaitu: Menentukan topik kajian, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan topik kajian, menyusun runtutan ayat sesuai dengan runtutan ayat disertai pengetahuan tentang *aṣbāb al-nuzūl*, Memahami korelasi ayat dalam masing-masing surah, menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan topik pembahasan, dan mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayat yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang umum dan khusus, *muṭlaq* dan *muqayyad*, atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga bertemu dalam satu muara tanpa perbedaan atau pemaksaan.⁶⁸

E. Paradigma Baru Tafsir

Banyak pemikir Muslim saat ini merasa tertantang untuk menyelaraskan antara al-Qur'an dengan berbagai masalah dan kebutuhan masyarakat saat ini. Bagi mereka, yang menjadi isu utama ialah bagaimana menafsirkan al-Qur'an berdasarkan berbagai pengalaman, gagasan, lembaga, nilai dan norma di masa modern. Hal inilah yang membedakan dengan pemahaman keislaman modern dengan pemahaman sebelumnya.⁶⁹

Berbagai bentuk metodologi dan bentuk penafsiran yang telah berkembang, sebagaimana telah diungkapkan sebelumnya, di samping terus

⁶⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 175.

⁶⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 176, selanjutnya liat 'Abdul Hay al-Farmawiy, *Al-Bidāyah fi Tafsir Al-Maudhū'iy*, (Kairo, Al-Hadharah Al-'Arabiyah, 1977), h. 62.

⁶⁹Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenry-First Century; A Contextualist Approach*. Terj, Ervan Nurtawab *Al-Qur'an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015), h. 41.

dipelajari dan diaplikasikan di era sekarang, berbagai metode baru untuk menafsirkan al-Qur'an terus bermunculan. Dalam merespon perkembangan global dalam berbagai bidang, seperti politik, etika dan lingkungan, para mufasir masa kini banyak melakukan dan menelusuri keseimbangan antara pandangan tradisional dan masa sekarang. Dengan ini, banyak bermunculan bentuk-bentuk pendekatan dan metodologi baru, seperti tafsir modernis, saintifik, sosial-politik, tematik, feminis, hermeneutik, dan pendekatan kontekstualis mulai bermunculan sebagai berikut:

1. Kecendrungan Penafsiran

- a. Hermeneutik

Operasional Hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an dapat dikatakan dirintis oleh para pembaharu Muslim, salah satunya ialah Ahmad Khan di India. Ia berusaha melakukan *demitologisasi* konsep-konsep dalam al-Qur'an yang dianggap mistis. Seperti mukjizat dan hal-hal gaib. Muhammad Abduh termasuk mufasir yang melakukan operasi hermeneutik dengan bertumpu pada analisis sosial-kemasyarakatan. Walau demikian, rumusan metodologi mereka tidak terstruktur dan tidak terlalu jelas.

Selanjutnya, muncul tokoh-tokoh yang mulai mendalami penggunaan hermeneutik dalam penafsiran, seperti Hassan Hanafi dengan tiga karyanya yang bercorak hermeneutik, diantaranya ialah upaya rekonstruksi ilmu ushul fiqh. Muhammad Arkoun yang melontarkan idenya mengenai cara baca semiotika terhadap al-Qur'an, dan Fazlur Rahman yang merumuskan metode hermeneutika yang sistematis terhadap al-Qur'an yang dikenal dengan istilah *double movement*.

Penggunaan hermeneutika atas al-Qur'an pada dasarnya merupakan satu metode penafsiran yang berangkat dari analisis bahasa kemudian kepada konteks, selanjutnya menarik makna yang diperoleh kedalam ruang dan waktu saat

penafsiran tersebut dilakukan. Sehubungan dengan pendekatan hermeneutika modern terhadap al-Qur'an tersebut, setidaknya ada tiga yang perlu untuk diperhatikan yang menjadi asumsi dasar penafsirannya. *Pertama*, para penafsir ialah manusia lengkap dengan segala kelebihan dan kekurangannya. *Kedua*, penafsiran itu tidak lepas dari bahasa, sejarah dan tradisi. *Ketiga*, tidak ada teks yang menjadi wilayah bagi dirinya sendiri, nuansa *sosio-historis* dan linguistik dalam pewahyuan al-Qur'an itu nampak dalam isi, bentuk, tujuan dan bahasa yang digunakan al-Qur'an.⁷⁰

b. Modernis

Bentuk penafsiran ini adalah kelanjutan dari pemikiran reformis dari kaum Muslim abad kedelapan belas. Adalah sebagai respon aktif umat Islam atas tantangan modernitas dengan tetap setia terhadap ajaran mereka. beberapa penafsir yang termasuk dalam hal ini ialah Muḥammad Abduh dengan karyanya *Tafsīr al-Manār*, Jamāl al-Diñ al-Afgāni, dan Muḥammad Iqbal.

Ide pokok dari kelompok modernis ialah adanya kebutuhan untuk melakukan penafsiran yang fleksibel terhadap Islam dalam rangka untuk mengembangkan ide-ide yang sesuai dengan kondisi modern. Secara khusus, banyak modernis menyarankan perlunya memahami al-Qur'an dari perspektif sains, yang menurut mereka membutuhkan penafsiran ulang seperti gagasan tentang keajaiban, untuk menutup praktik-praktik imitasi taqlid buta yang umum terjadi di kalangan ulama sebelumnya. Mereka juga turut mengusulkan bahwa kembali kepada Islam seperti praktik awal akan memajukan dinamika intelektual masyarakat muslim untuk mengejar ketertinggalan dinamika intelektual dari Barat.

⁷⁰Fahrudin Faiz dan Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur'an; Teori Kritik dan Implementasinya*, (Yogyakarta: Dialektika, 2019), h. 31-34.

Ulama modernis juga berpendapat bahwa penerimaan konsep wahyu tidak bertentangan dengan penggunaan akal. Dengan ini, mereka kembali mencoba menghidupkan tradisi filsafat rasional. Beberapa topik populer yang telah ditafsirkan ulang oleh para pendukung tafsir modernis ialah tentang status perempuan, poligami, perang dan perdamaian, ilmu pengerahuan perbudakan dan keadilan.⁷¹

c. Penafsiran Ilmiah

Kehadiran tafsir ilmiah berangkat dari sebuah asumsi bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci yang di dalamnya mengandung berbagai ilmu, baik yang berkaitan dengan ilmu agama maupun isyarat-isyarat ilmu pengerahuan.⁷² Dari sini, tidaklah mengherankan jika beberapa kaum Muslim berusaha untuk membuktikan kemukjizatan al-Qur'an atau kebenaran-kebenarannya sebagai wahyu ilahi melalui penafsiran, sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, walau terkadang terkesan adanya pemaksaan-pemaksaan dalam penafsiran tersebut yang disebabkan keinginan untuk membuktikan kebenaran-kebenaran ilmiah melalui al-Qur'an, dan bukan sebaliknya.

Penafsiran ilmiah atas al-Qur'an telah lama di kenal. Benihnya bermula sejak masa Dinasti Abbasiyah, khususnya pada masa dinasti pemerintahan Khalifah al-Ma'mun, atas banyaknya penerjemahan kitab-kitab ilmiah. Tokoh yang paling gigih mendukung ide tersebut ialah al-Ghazali dengan karya monumentalnya *yaitu Ihya' 'Ulūm al-Dīn*.⁷³ Dalam kaitannya terhadap penafsiran

⁷¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*. Terj. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, (Yogyakarta; Baitul Hikmah Press, 2016), Saed, h. 303-305.

⁷² Ali Akbar, *Kontribusi Teori Ilmiah Terhadap Penafsiran*, *Jurnal Ushuluddin*: Vol. 23, No. 1, h. 35.

⁷³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 153-154.

ilmiah, setidaknya ada beberapa pokok yang perlu untuk digaris bawahi, yakni pada aspek bahasa, konteks sebuah ayat, dan sifat penemuan ilmiah.⁷⁴

d. Sosial-Politik

Pendekatan tafsir modern lainnya ialah tafsir sosial politik yang dikembangkan oleh sarjana Mesir, Sayyid Qutub. Adalah seorang Ikhwān al-Muslimīn, salah satu gerakan politik Islam pada abad kedua puluh. Sayyid Qutub mengatakan bahwa Islam harus menjadi pemandu dan menjadi kekuatan politik dominan di negara yang mayoritas populasinya warga Muslimin. Kendati demikian, Qutub masih menjadi sumber inspirasi utama bagi mereka yang mencari hubungan lebih dekat antara Islam dan Negara.⁷⁵

e. Feminis

Selama peruh Kedua abad keduapuluh, model penafsiran feminis mulai berkembang dengan pesat. Mereka memulai keritikan atas sentralitas laki-laki dalam melakukan penafsiran al-Qur'an, dimana bias gender penafsir hingga saat ini masih dikuasai oleh laki-laki yang sebagian besar telah membentuk pradigma atas pemahaman al-Qur'an secara umum. Para tokoh feminis hadir dalam rangka tidak menolak Islam itu sendiri. Namun mengacu pada al-Qur'an dan sunnah Nabi untuk mendukung klaim mereka terhadap al-Qur'an yang mesti untuk ditafsirkan kembali.

Beberapa tokoh yang banyak mendukung ide ini diantaranya ialah Fatima Marnissi, Amina Wadud dan Asma Barlas. Penggunaan pendekatan feminisme oleh para tokoh feminisme ini dilakukan dalam rangka sebagai upaya dalam melahirkan model bacaan baru terhadap pemahaman keagamaan dalam konteks kekinian yang berorientasi pada pembebasan perempuan dalam belenggu-

⁷⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 161.

⁷⁵Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*. Terj, Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, h. 31-32.

belunggu tradisi yang menjerat, melegitimasi eksistensi keberadaan wanita dengan memberikan porsi hak dan kewajiban hukum yang sama dengan laki-laki.⁷⁶

2. Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an

Dalam sejarah Islam, metode penafsiran al-Qur'an terus berubah dan berkembang. Dua dari banyak kecenderungan yang berbeda sering disebut sebagai pendekatan *tekstualis* dan *kontekstualis*. Saat ini, pendekatan tekstualis masih tetap diadopsi oleh para penafsir al-Qur'an, dalam upaya memahami makna al-Qur'an yang diasumsikan tetap dan tidak berubah sepanjang waktu. Di era modern, pendekatan kontekstualis sebagai sebuah alternatif, mulai mendapatkan perhatian. Mereka berpendapat bahwa studi tekstual harus disertai pengetahuan tentang kondisi sosial, budaya dan politik masa pewahyuan. Pendekatan kontekstualis tidak hanya bertumpu pada analisis linguistik, tetapi juga mengadopsi pendekatan dari berbagai bidang seperti hermeneutika dan teori sastra.⁷⁷

Tafsir tekstual berarti memaknai al-Qur'an secara *harfiah* atau *zahiriah*. Dalam memahami al-Qur'an, aliran ini berpegang pada tiga prinsip dasar, yaitu keharusan berpegang teguh pada lahiriah teks, dan tidak melampauinya kecuali dengan *ijma'* ulama, maksud teks yang sebenarnya terletak pada zahir, bukan dalam teks yang perlu dicari dengan penalaran yang mendalam, dan mencari sebab di balik penetapan syari'at adalah sebuah kekeliruan. Bagi mereka, al-Qur'an diyakini sebagai kalam Allah swt. yang kebenarannya bersifat mutlak tidak dalam konteks tertentu, melainkan dalam seluruh situasi dan kondisi.⁷⁸

⁷⁶Ismail, *Pendekatan Feminis dalam Studi Islam Kontemporer*, Jurnal Hawa, Vol. 1, No. 2, 2019, h. 221-235.

⁷⁷Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*. Terj, Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, h. 317.

⁷⁸U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memahami Kembali Pesan Al-Qur'an*, h. 38.

Menurut kelompok tekstualis, al-Qur'an mestinya menuntun umat Islam. Mereka menganggap makna al-Qur'an sebagai sesuatu yang sudah tetap hingga pada pengaplikasiannya. Misalnya, jika al-Qur'an mengatakan bahwa seorang laki-laki boleh menikah hingga empat kali, maka ini harus berlaku untuk selamanya, tanpa melihat bagaimana keadaan ayat tersebut saat diwahyukan dan merupakan hal yang kurang penting untuk dibahas.⁷⁹

Di samping menekankan makna teks al-Qur'an secara literal, pendekatan tekstual umumnya menggunakan teks lain dalam memperkuat makna historisnya. Teks tersebut baik berupa hadis, namun kadang pula mencakup teks yang lain yang berkaitan dengan penafsiran tertentu oleh seorang mufasir, hingga teks dari sebuah mazhab atau teologi. Mereka berpendapat bahwa bentuk intertekstual ini akan memberikan kestabilan dan konsistensi makna dalam sebuah tafsir.⁸⁰

Berbeda dengan pendekatan kontekstualis, mereka mengupayakan suatu penafsiran yang menyeluruh dan sistematis. Mereka mengkritik penafsiran yang pertama yang disebut kelompok tekstualis dan meramu penafsiran alternatif yang diharapkan mengisi kekosongan, yang disebut sebagai penafsiran kontekstual. Gagasan ini sendiri lahir atas keprihatinan penafsiran terdahulu yang menurut Fazlur Rahman, sebagai penggagas penafsiran kontekstual, hanya menghasilkan pemahaman yang sepotong (*parsial*).⁸¹

Para kelompok tekstualis ini menekankan pada konteks sosio-historis ayat-ayat, yang Abdullah Saeed istilahkan sebagai etika-hukum dan interpretasi-interpretasi berikutnya. Mereka mengusulkan penafsiran ayat-ayat hukum dengan

⁷⁹Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards Contemporary Approach*. Terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*, h. 6.

⁸⁰Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenry-First Century; A Contextualist Approach*. Terj. Ervan Nurtawab *Al-Qur'an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, h. 39.

⁸¹U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memahami Kembali Pesan Al-Qur'an*, h. 42-43.

memahami konteks politik, historis, sosial, ekonomi dan etika ketika sebuah ayat diturunkan, ditafsirkan, dan diaplikasikan. Hingga mereka mengusulkan tingkat kebebasan yang tinggi bagi ilmuwan Muslim modern untuk menentukan apa yang bisa dan tidak bisa berubah dalam ayat-ayat etika hukum.⁸²

Kelompok kontekstualis dapat dikatakan memiliki pendekatan yang lebih bernuansa pada pencarian makna dalam teks al-Qur'an, dan memberikan nilai-nilai hermeneutik yang besar dalam penggunaan melihat konteks historis saat pewahyuan al-Qur'an dan penafsiran setelahnya dan merupakan seperangkat prinsip yang digunakan dalam interpretasi teks. Mereka melihat al-Qur'an sebagai sumber panduan praktis, yang mestinya dapat diimplementasikan dengan cara-cara baru bila kondisi menuntutnya, sejauh penerapan pemahaman yang baru tersebut tidak melanggar prinsip-prinsip Islam.⁸³ Dengan ini, diharapkan al-Qur'an tetap relevan dalam setiap keadaan, masa, dan tempat.

Kelompok kontekstualis meyakini bahwa ajaran al-Qur'an sebaiknya dipahami dengan cara bagaimana ia dipahami dan dipraktikkan oleh generasi awal Islam, sekaligus bagaimana ia bisa dipraktikkan dalam konteks sekarang. Mereka berpendapat bahwa makna merupakan hasil dialektika antara teks dan konteks. Oleh karena itu makna sebuah teks tidak sebatas apa yang ditampilkan tekstualnya, melainkan bersifat menyeluruh yang diakibatkan oleh cara pembacaan yang berbeda dari seorang pembaca ke pembaca lainnya, dan dari suatu kondisi ke kondisi lainnya.⁸⁴

⁸²Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards Contemporary Approach*. Terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas AlQur'an*, h. 7.

⁸³Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenry-First Century; A Contextualist Approach*. Terj. Ervan Nurtawab *Al-Qur'an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, h. 13.

⁸⁴Subarkah Yudi Waskito, *Pendekatan Kontekstual Al-Sa'diy dalam Penafsiran Ayat-Ayat Ahkam; Studi Atas Metode Tafsir Tafsir al-Karim al-Rahman fi Tafsir al-Kalam al-Mannan*, Tesis, (Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2021), h. 25.

Sepanjang akhir abad duapuluh dan awal abad ke duapuluhsatu, berbagai metodologi kontekstual semakin banyak digunakan oleh sejumlah pemikir Muslim. Meski beberapa dari mereka tidak secara terang merujuk pada istilah tersebut. Namun, metode tafsir mereka cenderung menunjukkan bahwa mereka menggali al-Qur'an dengan menggunakan metode-metode yang baru. Dalam merumuskan teori tafsir kontekstual, hampir sebagian besar sarjana Muslim memiliki alur kerangka yang mirip atau kurang lebih memiliki orientasi yang sama.

Dimulai oleh Fazlur Rahman hingga Abdullah Saeed dan generasi setelahnya. Tidak jauh dari itu, sebelum sudah dimulai oleh Amin al-Khulli. Para pengamat tafsir modern sepakat untuk memposisikannya sebagai bidang lahirnya tafsir al-Qur'an dengan model baru yakni tafsir *sastrawi*, yaitu *al-Tafsīr al-Bayāni* sebuah tafsir karya murid dan istrinya Aisyah Abdurrahman bintusy Syati' yang dengan jujur mengakui bahwa tafsirnya hadir sebagai langkah lanjut dari tawaran Amin al-Khulli.⁸⁵ Tafsir ini mengandaikan dirinya sebagai sebuah karya unik dengan berbagai terobosan baru yang membedakannya dengan tafsir-tafsir sebelumnya.

Dalam meramu dan mengolaborasi hasil teori kontekstual sebelumnya, Fazlur Rahman kemudian mencoba memunculkan *metode double movement*-nya, yaitu proses interpretasi yang melibatkan “gerakan ganda”, dari situasi sekarang menuju situasi dimana al-Qur'an diturunkan, untuk kemudian kembali lagi ke masa sekarang. Namun hanya efektif digunakan dalam ayat-ayat hukum saja. Dalam hal ini, Rahman memulai langkah sungguh-sungguh memahami konteks mikro dan makro di saat al-Qur'an diturunkan.

⁸⁵M. Yusron, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, h. 29.

Selanjutnya, seorang mufasir mencoba menangkap makna asli dari ayat al-Qur'an dalam konteks sosio historis era kenabian, untuk mendapatkan ajaran universal al-Qur'an tersebut, untuk kemudian melangkah kembali pada situasi masa kini, melakukan kontekstualisasi atas nilai-nilai yang telah dianalisis pada masa sebelumnya tersebut.⁸⁶

Tidak jauh berbeda dengan metode penafsiran kontekstual yang ditawarkan oleh Abdullah Saeed. Ia mendekati ayat dengan pendekatan yang baru yang disebut dengan *contextualist approach* dengan menekankan pada konteks-konteks historis dimana al-Qur'an diturunkan pada masa awal Islam, kebutuhan masyarakat saat ini dan masa yang akan datang.⁸⁷ Yang diharapkan mampu melepaskan keterbelengguan umat Islam dari simbol-simbol gramatikal-teologi yang mendominasi interpretasi tafsir dan fiqh sejak priode pembentukan hukum Islam, hingga sekarang.

Dalam teori tafsir kontekstualnya, Abdullah Saeed merumuskan empat langkah yang harus ditempuh dalam penafsiran kontekstual; di antaranya ialah pertimbangan awal yang dilakukan dengan memahami tiga hal, yaitu dunia teks, dunia pembaca, serta makna dan bahasa. Langkah kedua ialah melalui tugas penafsiran, dengan mengidentifikasi apa yang dinyatakan teks yang sedang ditafsirkan, dengan mempertimbangkan reliabilitas historitas teks al-Qur'an.

Langkah ketiga ialah dengan mengidentifikasi makna sebuah teks. Hal ini mengandung beberapa tahap diantaranya; merekonstruksi konsep budaya, ekonomi, sosial, intelektual yang berkaitan dengan teks; menentukan konteks sastra di mana teks berada; menentukan unit teks secara tematik; mengidentifikasi waktu, tempat spesifik di mana teks dikomunikasikan;

⁸⁶Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 178-182

⁸⁷Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenry-First Century; A Contextualist Approach*. Terj, Ervan Nurtawab *Al-Qur'an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, h. 148.

menganalisis jenis sebuah teks; mengkaji aspek linguistik teks; mengeksplorasi topik-topik yang mirip dengan teks-teks paralel; dan mengeksplorasi pemahaman penerima wahyu pertama melalui respon, pengaplikasian hingga konsensusnya.

Langkah yang terakhir yaitu dengan mengaitkan penafsiran teks dengan konteks masa kini dengan beberapa tahap di antaranya; mengidentifikasi tradisi penafsiran terhadap teks yang sebelumnya; mempertimbangkan penafsiran yang dominan dalam konteks yang lebih luas; mengaitkan pemahaman teks dalam konteks-konteks yang berbeda; dan mengadopsi penafsiran yang relevan dan mengecek kewajaran penafsiran.⁸⁸

⁸⁸Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenry-First Century; A Contextualist Approach*. Terj, Ervan Nurtawab *Al-Qur'an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, h. 160-180.

BAB III

ABDURRAHMAN WAHID DAN PEMAHAMAN TEKS KEAGAMAAN

A. *Biografi Abdurrahman Wahid dan Latar Belakang Keilmuannya*

1. Riwayat Hidup Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid adalah seorang tokoh fenomenal yang akrab disapa Abdurrahman Wahid. Ia merupakan putra mantan Menteri Agama RI. pertama semasa Soekarno, yaitu Wahid Hasyim dan Nyai Solichah, sekaligus cucu KH. Hasyim Asy'ari selaku pendiri NU (*Nahdatul 'Ulamā*), sebagai ormas terbesar di Indonesia. Putra Jombang ini merupakan keturunan kiai dalam segala karakteristiknya. Abdurrahman Wahid dengan berbagai kekhasan dan kesederhanaannya, yang menurut para kiai sebagai banyak *nyeleneh*, muncul sesuatu yang mengejutkan dan pemikirannya dinilai maju dan orisinal tentang umat dan nilai Islam di Indonesia.¹

Abdurrahman Wahid adalah putra pertama dari enam bersaudara. Ia lahir di Jombang, Jawa Timur pada 7 september 1940 dan meninggal di Jakarta pada 30 Desember 2009 pada usia 69 tahun. Abdurrahman Wahid lahir sebagai orang yang sangat lekat dengan dunia pesantren. baik dari pihak ayah maupun ibunya, keduanya sama-sama memiliki pesantren. dengan itu, tidak heran jika Abdurrahman Wahid adalah sosok yang sangat familiar di kalangan orang-orang pesantren di Indonesia.²

Abdurrahman Wahid lahir dengan nama Abdurrahman Addakhil. *Addakhil* yaitu “sang penakluk”. Namanya sebagai Addakhil tidak cukup dikenal dan diganti sebagai Wahid, hingga kemudian lebih dikenal sebagai panggilan Gus

¹Akhmad Taufik, dkk, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam*, (Jakarta; PT. RajaGrafindo Persada, 2005), h. 173

²Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jeneka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, (Yogyakarta; Araska, 2019), h. 21-22.

Dur. *Gus* adalah panggilan kehormatan khas pesantren kepada seorang anak kiai yang berarti abang atau mas.³

Sejak kecilnya, Abdurrahman Wahid sudah memiliki hobi dan banyak menghabiskan waktu dengan membaca. Ia tidak hanya membaca buku pelajaran, melainkan buku-buku yang umumnya masih belum cocok untuk dibaca anak-anak seusianya. Buku-buku milik pribadi ayahnya menjadi sumber bacaan yang sangat menguntungkan bagi Abdurrahman Wahid. Kegemarannya terhadap membaca sudah terpujuk sejak ia masih duduk di sekolah dasar.⁴

Abdurrahman Wahid adalah anak yang tumbuh subur yang tidak bisa ditekan. Ia sering menunjukkan kenakalannya dan sulit untuk diatur, sampai ia kadang diikat dengan tambang di tiang bendera di halaman depan sebagai hukuman atas tingkahnya tersebut. ketika belum genap 12 tahun, Abdurrahman Wahid sudah dua kali mengalami patah lengan akibat seringnya memanjat pohon. Pertama lengannya patah akibat dahan yang diinjaknya patah, kedua kalinya ia hampir saja kehilangan lengannya akibat makan di atas dahan pohon besar, sampai ia tertidur dan menggelinding jatuh. Kala itu ia mengalami patah tulang serius sehingga tulang lengannya menonjol keluar.⁵

Walaupun ayah Abdurrahman Wahid seorang menteri dan terkenal di kalangan pemerintahan Jakarta, namun Abdurrahman Wahid tidak pernah bersekolah di sekolah-sekolah elit sebagaimana para anak-anak pejabat yang lain. Ayahnya pernah menawarinya untuk masuk ke sekolah elit, tetapi ia lebih memilih sekolah-sekolah biasa. Menurutnya sekolah-sekolah elit membuatnya tidak betah.

³Titus Pekei, *Gus Dur Guru Papua*, (Jakarta: PT. Suara Harapan Bangsa, 2014), h. 10.

⁴Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jenaka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, h. 29-30.

⁵Greg Barton, *Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Terj. Lie Hua, *Biografi Gus Dur*, (Yogyakarta: LkiS, 2021), h. 41.

Abdurrahman Wahid mengembuskan nafas terakhirnya di Rumah Sakit Cipto Mangunkusumo (RSCM) Jakarta. Hari Rabu, 30 Desember 2009. Abdurrahman Wahid mengalami sakit akibat kondisi kesehatannya menurun setelah melakukan perjalanan ziarah ke makam sejumlah Ulama di Jawa Timur.

2. Pendidikan dalam Negeri

Perjalanan intelektual Abdurrahman Wahid tidak hanya ia lakukan dengan pendidikan formal, namun di samping pendidikan formal tersebut, Abdurrahman Wahid juga turut melakukan perjalanan pendidikan non formal. Pendidikan formal dan non formal tersebut dilakukannya secara berkesinambungan.

a. Pendidikan formal

Abdurrahman Wahid memulai pendidikan dasarnya di Sekolah Dasar KRIS di Jakarta Pusat. Ia mengikuti pelajaran di kelas tiga kemudian di kelas empat. Namun ia kemudian pindah ke Sekolah Dasar Matraman Perwari yang terletak di dekat rumah keluarganya yang baru di Matraman, Jakarta Pusat. Pada tahap ini, pendidikan Abdurrahman Wahid sepenuhnya bersifat sekular.⁶ Namun demikian, tentu ia telah mempelajari bahasa Arab walau tidak sistematis, dan sudah mampu membaca al-Qur'an dengan lantang, karena telah belajar di pesantren. Ia diajar mengaji dan membaca al-Qur'an oleh kakeknya, yaitu KH. Hasyim Asy'ari, di pesantren Tebuireng, Jombang.⁷

Sering kali setelah sekolah di sore hari, ayahnya mengirim Abdurrahman Wahid ke rumah teman baiknya di Jakarta, yaitu Williem Iskandar Bueller seorang Jerman yang telah masuk Islam. Di sinilah ia mulai terpesona dengan musik klasik, khususnya karya-karya Beethoven yang mulai ia suka semenjak

⁶Greg Barton, *Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Terj. Lie Hua, *Biografi Gus Dur*, h. 42.

⁷Al-Zastrauw Ng, *Gus Dur, Siapa Sih Sampeyan?; Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, (Jakarta: Erlangga, 1999), h. 13

pertama kali ia dengar lewat gramofon Bueller.⁸ Menjelang kelulusannya di Sekolah Dasar, Abdurrahman Wahid sempat memenangkan perlombaan karya tulis dan menerima hadiah dari pemerintah. Kenyataan ini menjadi bukti bahwa kemampuannya dalam menuangkan gagasan dan ide-idenya telah terbentuk sejak usianya masih dini. Hal ini tentu dipengaruhi oleh berbagai informasi yang ia serap dari buku-buku yang ia baca.⁹

Pada April tahun 1953, beberapa bulan sebelum kelulusannya, Abdurrahman Wahid bersama ayahnya berangkat mengendarai mobil ke daerah Jawa Barat untuk meresmikan salah satu madrasah baru. Di suatu tempat di sepanjang pegunungan antara Cimahi dan Bandung, mobil yang dikendarai mengalami kecelakaan akibat hujan yang menyebabkan jalan licin. Abdurrahman Wahid dapat diselamatkan, namun ayahnya meninggal akibat kecelakaan tersebut. Kematian Wahid Hasyim merupakan pukulan berat baginya dan keluarganya. Istrinya, ibu Abdurrahman Wahid, Nyai Solichah pada saat itu sedang mengandung tiga bulan dan menanggung beban lima orang anak.¹⁰

Setelah lulus di Sekolah Dasar, ia dikirim untuk melanjutkan pendidikannya di Gowongan, Yogyakarta, Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP) sambil belajar di Pondok Pesantren Krapyak. Disebabkan asrama yang terbatas dan merasa tertekan hidup di Pesantren, Abdurrahman Wahid memilih tinggal kost di Rumah Haji Junaidi, seorang pengurus organisasi Muhammadiyah. Di sinilah ia mulai banyak menghabiskan malam untuk belajar, berdiskusi, dan berdialog bersama Haji Junaidi dan anggota Muhammadiyah lainnya.¹¹ Di sekolah

⁸Greg Barton, *Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Terj. Lie Hua, *Biografi Gus Dur*, h. 42.

⁹Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jenaka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, h. 30.

¹⁰Al-Zastraw Ng, *Gus Dur, Siapa Sih Sampeyan?; Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, h. 14.

¹¹Ki Juru Bangunjiwa, *Belajar Spiritual, Bersama "The Thinking General"*, (Yogyakarta; Jogja Bangkit Publisher, 2009), h. 206.

SMEP ini pula ia mulai belajar Bahasa Inggris. Bersamaan dengan itu, di waktu subuh ia masih mengaji pada KH. Ali Maksum, Krapyak. Hal inilah yang menyebabkan kehidupan Abdurrahman Wahid mulai berkembang dan meningkat.

Pada saat Abdurrahman Wahid menempuh jenjang pendidikan di sekolah lanjutan tingkat pertama, ia tidak terlihat sebagai siswa yang cemerlang. Ia terpaksa mengulang kelas satu karena gagal dalam ujian. Kegagalan ini disebabkan atas seringnya ia menonton pertandingan sepakbola hingga mengabaikan kewajibannya untuk mengerjakan pekerjaan rumah. Oleh karena ia cukup pandai, hingga pada saat yang sama ia cenderung bermalas-malasan dan tidak belajar keras, dan bosan terhadap pelajaran di kelas. Ia menganggap pelajaran yang diterimanya di kelas kurang menantang. Kendati demikian, ia menghabiskan sebagian besar waktunya untuk membaca buku dan menonton sepakbola.¹²

Lebih lanjut, Abdurrahman Wahid semakin giat membaca, dengan membaca berbagai buku yang ia jumpai. Hal ini termasuk dorongan dari gurunya, Ibu Rupiiah, yang mendorongnya untuk menjadi ahli bahasa dan selalu memberikan tugas untuk membaca dalam setiap kesempatan. Ketekunannya ini menjadikannya banyak bersentuhan dengan buku-buku berbahasa Asing. Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid telah akrab dengan karya-karya Ernest Hemingway, Johan Huizinga, John Steinbach, William Faulkner, Ortega Y. Ia juga membaca buku-buku karya penulis Rusia, seperti karya Pukhsin, Mikhail Sholokov, hingga buku *The Story of Civilization* karya Wiill Durant. Dari hasil bacaan tersebut membuatnya banyak mendapat sumber inspirasi yang sangat berpengaruh dalam pemikirannya.

¹²Greg Barton, *Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Terj. Lie Hua, *Biografi Gus Dur*, h. 49.

Abdurrahman Wahid juga aktif mendengarkan siaran berita bahasa Inggris lewat *Radio Voice of America* dan *BBC London*. Atas kepandaiannya dalam bahasa Asing, salah seorang gurunya yang bernama Pak Sumatri, memberikan buku-buku karya Lenin yang berjudul *What is To Be Done*. Ketika memasuki usia remaja, ia juga telah membaca *Das Kapital* karya Karl Marx, melahap buku-buku filsafat karya Thales, Plato, dan beberapa karya filosof lainnya.¹³

b. Pendidikan Non Formal

Pada tahun 1957, setelah Abdurrahman Wahid menyelesaikan Sekolah Menengah Ekonomi Pertama di Yogyakarta, barulah ia memulai pendidikan pesantren secara penuh. Ia menempuh pendidikan Pesantren Tegalrejo di Magelang, di bawah asuhan Kiai Khudori sebagai salah satu pemuka NU, hingga pertengahan tahun 1959. Di sinilah Abdurrahman Wahid mulai berkenalan dengan ritual-ritual sufi. Bersamaan dengan itu, di paruh waktu ia juga belajar pada kakeknya dari pihak ibu, Kiai Bisri Syansuri di Pesantren Denanyar, Jombang.

Abdurrahman Wahid membuktikan dirinya sebagai siswa yang berbakat dengan menyelesaikan pelajarannya di Tegalrejo yang hanya ia tempuh selama dua tahun. Bahkan di sini ia banyak menghabiskan sebagian besar waktunya di luar kelas dengan membaca buku-buku Barat. Hingga pada tahun 1959, ia pindah ke Jombang untuk belajar secara penuh di Pesantren Tambak Beras, di bawah asuhan Kiai Wahab Chasbullah hingga tahun 1963, dan selama itu pula ia selalu berhubungan dengan Kiai Bisri Syansuri. Pada tahun pertamanya di Tambak Beras, Abdurrahman Wahid telah diamanahkan untuk menjadi seorang pengajar di Madrasah Modern yang didirikan di kompleks pesantren, sekaligus menjadi Kepala Madrasahnyanya.

¹³Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jenaka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, h. 32-33.

Dalam kurun waktu di pesantren, Abdurrahman Wahid dianggap sebagai siswa yang cemerlang. Di sini pula ia mengalami konsolidasi dalam studi formalnya tentang Islam dan sastra Arab klasik. Di Jombang, ia berhasil untuk menghafalkan buku klasik standar mengenai tata bahasa Arab dan sangat tertarik pada sisi sufistik dan mistik dari kebudayaan Islam klasik, hal ini menjadikan dirinya terbiasa untuk secara teratur berziarah ke makam-makam untuk berdoa dan bermeditasi, yang biasa ia lakukan di waktu tengah malam.¹⁴

3. Pendidikan Luar Negeri

Setelah Abdurrahman Wahid menyelesaikan jenjang pendidikan formalnya hingga tingkat Sekolah Menengah Atas di Indonesia, ia turut melakukan perjalanan intelektual ke luar negeri untuk melanjutkan studinya. Berikut beberapa perjalanan intelektual yang dilakukan Abdurrahman Wahid di luar negeri:

a. Belajar di Kairo

Pada usianya 22 tahun, Abdurrahman Wahid kemudian diberangkatkan ke tanah suci untuk menunaikan ibadah haji. Setelah melaksanakan ibadah haji, ia kemudian diteruskan ke Mesir Untuk melanjutkan studinya di Universitas Al-Azhar.¹⁵ Meski pada awalnya ia sangat bersemangat dengan capaiannya belajar di Al-Azhar, tetapi ia kemudian merasa kecewa oleh masa keemasan Al-Azhar telah mencapai puncaknya. Pada pertengahan tahun 1960-an, tingkat pertama di Universitas ini tidak menawarkan banyak hal baru bagi seorang lulusan sejumlah pesantren terbaik di Indonesia.

Pertama kali sampai di Mesir, ia kecewa sebab tidak dapat langsung masuk Universitas Al-Azhar, namun ia diwajibkan masuk Aliyah terlebih dahulu,

¹⁴Greg Barton, *Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Terj. Lie Hua, *Biografi Gus Dur*, h. 51-53.

¹⁵Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jeneka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, h. 34.

semacam sekolah persiapan. Di sini ia mulai merasa bosan lantaran harus mengulang mata pelajaran yang telah ia pelajari di Indonesia. Untuk menghilangkan kebosanannya itu, ia sering mengunjungi perpustakaan dan pusat pelayanan informasi Amerika (USIS) dan toko-toko buku di mana ia dapat menemukan buku-buku yang ia inginkan. Di samping itu, ia juga selalu menyempatkan diri menonton film di gedung bioskop, dan ikut serta dalam diskusi-diskusi di kedai-kedai kopi yang sangat menarik perhatiannya.¹⁶

Walaupun demikian, bagi Abdurrahman Wahid, Kairo adalah kota yang penuh dengan kehidupan sastra, pencarian pengetahuan, dan ide-ide baru. Kairo di bawah pemerintahan Presiden Gamal Abdul Nasser terdapat lingkungan intelektual yang penuh optimisme dan relatif terbuka. Walaupun ia tidak belajar di Universitas-Universitas Eropa sebagaimana yang ia cita-citakan, namun selama berada di Kairo ia banyak berkenalan dengan pemikiran Eropa dan mampu untuk bertukar pikiran dalam lingkup yang mungkin tidak dapat dilakukannya di Indonesia. Meski pada akhirnya, ia tercatat tidak menyelesaikan pendidikannya pada Universitas Al-Azhar di Kairo, Mesir.

b. Belajar di Baghdad

Pada tahun 1966, Abdurrahman Wahid mendapat tawaran beasiswa di Universitas Baghdad. Tawaran ini merupakan kesempatan baik untuk memulai segalanya dari awal, atas kekecewaan yang ia rasakan dan atas prestasinya yang kurang baik di Al-Azhar. Mahasiswa-mahasiswa yang belajar di Baghdad menyebut kota ini sebagai kota kosmopolitan yang penuh *vitalitas*, baik dalam ilmu pengetahuan maupun seni. Para intelektual diberikan kebebasan untuk bertukar pikiran secara terbuka dan memperdebatkan hal-hal yang berkaitan

¹⁶Al-Zastraw Ng, *Gus Dur, Siapa Sih Sampeyan?; Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, h. 22-23.

dengan falsafah dan agama. Di sini, Abdurrahman Wahid tidak lagi merasa kecewa, baginya Baghdad adalah pusat kegiatan intelektual.¹⁷

Abdurrahman Wahid masuk dalam *Departement of Religion* di Universitas Baghdad antara tahun 1966 hingga 1970. Di sinilah ia mendapatkan rangsangan intelektual yang tidak pernah ia dapatkan sebelumnya. Ia mengatakan bahwa ia mulai berpikir secara sistematis. Di sini masyarakat muslim Arab klasik dikaji secara empiris dengan pisau analisis yang tajam, sehingga ia mulai menemukan gairah intelektualnya kembali. Gairahnya dalam membaca semakin meningkat, dibuktikan dengan banyaknya ia bersentuhan dengan buku-buku karya sarjana orientalis Barat.

Pada waktu yang sama, perpustakaan Universitas penuh dengan buku-buku mengenai Indonesia dan ia membaca semua buku-buku tersebut. Di luar Universitas, ia juga rajin untuk mengunjungi makam-makam keramat para wali, termasuk makam Syekh Abdul Qādir al-Jailāni, pendiri Jamaah *Tharīqah Qadīrīyah*. Di samping turut menggeluti ajaran Imam Junaid Al-Baghdadi, seorang pendiri aliran *tasawwuf* yang diikuti oleh jamaah NU. Atas semua ini, Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa ia menemukan sumber spritualnya.¹⁸

c. Eropa

Pada pertengahan tahun 1970-an, setelah menyelesaikan studinya di Universitas Baghdad, ia turut beranjak ke Eropa. Mulanya ia tinggal di Belanda untuk mendapatkan kesempatan untuk melanjutkan studinya. Ia berharap mendapatkan kesempatan untuk melanjutkan studi pascasarjana di bidang perbandingan agama. Ia mengunjungi Universitas Kohn, Heidelberg, Paris dan

¹⁷Greg Barton, *Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Terj. Lie Hua, *Biografi Gus Dur*, h. 102-103.

¹⁸Al-Zastraw Ng, *Gus Dur, Siapa Sih Sampeyan?; Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, h. 25.

Leiden, namun demikian ia kembali merasa kecewa karena kemudian ia tahu bahwa di Leiden dan juga seluruh Eropa, studinya di Universitas Baghdad hampir tidak memperoleh pengakuan. Universitas di Eropa menetapkan persyaratan yang mengharuskannya mengulang studi tingkat sarjana, karenanya ia berkelana selama hampir setahun di Eropa dan menjadi pelajar keliling, hingga akhirnya kembali ke Indonesia pada pertengahan tahun 1971.¹⁹

3. Doktor Kehormatan

Abdurrahman Wahid tercatat mendapatkan banyak gelar Doktor Kehormatan dari berbagai lembaga pendidikan dalam berbagai bidang atas berbagai prestasi yang ia lakukan. Di antaranya ialah:²⁰

- a. Doktor Kehormatan dari Jawaharlal Nehru University, India. Pada tahun 2000
- b. Doktor Kehormatan dari Twente University, Belanda. Tahun 2000.
- c. Doktor Kehormatan dari Chulalongkorn University, Bangkok. Tahun 2000
- d. Doktor Kehormatan bidang Ilmu Hukum dan Politik, Ilmu Ekonomi dan Manajemen, dan Ilmu Humaniora dari Antheon Sorborne University, Paris, Prancis. Pada tahun 2000
- e. Doktor Kehormatan dari Asian Institute Technology, Bangkok. Tahun 2000
- f. Doktor Kehormatan bidang Filsafat Hukum dari Thammasat dari Asian Institute University, Bangkok. Tahun 2000
- g. Doktor Kehormatan dari Soka Gakkai University, Tokyo, tahun 2002

¹⁹Greg Barton, *Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Terj. Lie Hua, *Biografi Gus Dur*, h. 104.

²⁰Titus Pekei, *Gus Dur Guru Papua*, h. 12-13.

- h. Doktor Kehormatan dari Sun Moon University, Korea Selatan. Tahun 2003
 - i. Doktor Kehormatan dari bidang Hukum dari Konkuk University, Korea Selatan. Tahun 2003
 - j. Doktor Kehormatan bidang Kemanusiaan dari Netanya University, Israel. Tahun 2003
4. Perjalanan Karir Abdurrahman Wahid

Semasa hidupnya, Abdurrahman Wahid turut tercatat aktif dalam berbagai organisasi, dan beberapa aktivitas yang pernah ia jalani. Di antaranya ialah:

a. Guru, Dosen dan Dekan

Pada tahun 1989 hingga 1963, Abdurrahman Wahid tercatat pernah menjadi guru Madrasah Mu'allimat di Jombang. Ia juga tercatat sebagai seorang dosen di Universitas Hasyim Asy'ari pada tahun 1972 hingga 1974, sekaligus sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin di tahun yang sama. Pada tahun 1979 hingga 1979 ia menjabat sebagai sekretaris Pondok Pesantren Tebuireng, sekaligus menjadi pengasuh Pondok Pesantren Cinganjur di tahun 1976.²¹

b. Ketua Balai Seni Jakarta

Abdurrahman Wahid memiliki pandangan yang luas mengenai hal kebudayaan dan kesenian. Hal ini menjadikannya ia diangkat sebagai ketua Dewan Kesenian Jakarta pada priode 1982 hingga 1985. Namun karena kesibukannya mengurus NU, ia tidak dapat menyelesaikan masa jabatannya tersebut. Meski demikian, ia memberikan banyak kesan bagi beberapa seniman khususnya.

²¹Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jeneka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, h. 38-49

c. Ketua Forum Demokrasi

Abdurrahman Wahid menjabat sebagai ketua Fordem pada masa bakti 1991 hingga 1999. Langkah ini dinilai oleh sebagian orang sebagai hal yang kontroversial, mengingat Abdurrahman Wahid sempat untuk menolak bergabung dalam keanggotaan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia yang dibentuk oleh Orde Baru dan mengatakan bahwa organisasi tersebut ialah organisasi kaum elit Muslim.

d. Ketua Umum PBNU

Dalam Mukhtamar NU ke-27 pada tahun 1984 di Situbondo, Abdurrahman Wahid terpilih sebagai Ketua Umum PBNU. Pada masa Kepemimpinannya tersebut, ia terkadang mengeluarkan sikap-sikap yang kontroversial, terutama bagi kalangan para kyai. Kendati demikian, ia sangat memanfaatkan posisinya sebagai ketua ormas Islam terbesar di Indonesia tersebut. Ia menjadikannya sebagai kendaraan untuk menyampaikan gagasan mengenai kebangsaan, demokrasi, dan pluralisme.

e. Presiden *World Conference of Religion and Peace*

Pada tahun 1994, Abdurrahman Wahid diangkat sebagai presiden WCRP. Posisi yang dipercayakan kepadanya tersebut menjadi bukti yang tidak terbantahkan bahwa di balik sosoknya yang sederhana, tersimpan potensi kepemimpinan yang diakui oleh dunia.

f. Presiden RI

Abdurrahman Wahid tercatat sebagai Presiden ke-4 RI, ia menggantikan Presiden BJ Habibie setelah dipilih oleh MPR dari hasil pemilihan umum tahun 1999. Ia menjabat sebagai Presiden dari 20 Oktober 1999 hingga 23 Juli 2001. Diangkatnya ia sebagai Presiden merupakan sebuah peristiwa yang menarik perhatian banyak kalangan,

khususnya bagi kaum santri. Abdurrahman Wahid disebut sebagai sebagai santri pertama yang menjabat sebagai Presiden. kendati demikian, pada akhirnya ia harus turun dari kursi kepresidenan oleh berbagai konspirasi para politikus yang tidak menginginkannya.²²

5. Karya dan Sumbangsih yang Ditinggalkan

Sebagai seorang yang aktif dalam membaca dan menulis, hingga aktif berkecimpung dalam berbagai latar belakang seperti dunia jurnalis, aktivis dan juga sebagai seorang santri, menjadikannya sebagai sosok teladan dan diperhitungkan dalam dunia intelektual. Abdurrahman Wahid dikenal sebagai seorang penulis yang sangat aktif, karya-karyanya menjadi saksi dan patut untuk dipresiasi sebagai warisan keilmuan yang berharga. Berikut karya-karya Abdurrahman Wahid, di antaranya ialah:

- a. Membangun Demokrasi. Tahun 1989
- b. Tuhan Tidak Perlu Dibela. Tahun 1999
- c. Kyai Nyentrik Membela Pemerintah. Tahun 1987
- d. Prisma Pemikiran Gus Dur. Tahun 1989
- e. Muslim di Tengah Pergumulan. Tahun 1981
- f. Bunga Rampai Pesantren. Tahun 1994
- g. ICMI. Antara Status Quo dan Demokrasi. Tahun 1995
- h. Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah. Tahun 1994
- i. Islam, Negara dan Demokrasi: Himpunan Percikan dan Perenungan Gus Dur. Tahun 1999
- j. Kontroversi Pemikiran di Indonesia. Tahun 1990
- k. Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia. Tahun 1999

²²Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jeneka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, h. 38-49.

- l. Mengurai Hubungan Negara dan Agama. Tahun 1999
- m. Melawan Melalui Lelucon: Kumpulan Kolom Abdurrahman Wahid di Tempo. Tahun 2000
- n. Pergulatan Negara Agama dan Kebudayaan. Tahun 2001
- o. Mengatasi Krisis Ekonomi, Membangun Ekonomi Kelautan: Tinjauan Sejarah dan Perspektif Ekonomi. Tahun 2004
- p. Islamku, Islam Anda, Islam Kita. Tahun 2006
- q. Gus Dur Menjawab Kegelisahan Rakyat. Tahun 2007
- r. Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan. Tahun 2007 dan lain-lain.

Berikut adalah kumpulan sejumlah tulisan hasil karya Abdurrahman Wahid dalam bentuk buku dan yang tersebar di berbagai kolom, baik *Kompas*, *Aula*, *prisma*, *Santri*, *Studi Islamika*, dan lain sebagainya.

B. Abdurrahman Wahid dan Pemahaman Teks Keagamaan

1. Paradigma Pemikiran Abdurrahman Wahid

Dalam peta pemikiran Islam, Abdurrahman Wahid menempati posisi yang unik, nyentrik, dan kadang juga dianggap kontroversial. Ia besar dalam lingkungan keluarga yang *Nahdiyyin*, dengan demikian otomatis pengaruh dalam pemikirannya yang berkembang di kalangan NU sedikit banyak mempengaruhi paradigmanya. Di sisi lain, daya dan jelajah intelektualnya yang luas dan tidak mengenal batas-batas geografis, wacana maupun religi menjadikannya selalu tampil dalam pergulatan pemikiran.

Abdurrahman Wahid menampilkan sebuah ideologi yang diperjuangkan sebagai *the hope* yang berarti harapan transformasi masyarakat. Ideologi yang dikembangkannya ini bukan hanya ideologi yang secara historis gemilang, dengan menghayatinya sebagai prestasi ideologi di masa depan. Dengan membandingkan

antara ideologi filsafat Ibnu Sina yang berorientasi ke masa lalu dan ideologi Ibnu Rusyd yang berorientasi ke masa depan.²³

Pola pemikiran Abdurrahman Wahid selalu dikaitkan dengan model keilmuan di NU, sementara NU dapat dikatakan sebagai representasi dari model pemahaman *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. NU menjadikannya sebagai bangunan ideologi moderat yang terumuskan kedalam tiga bangunan dasar: teologi, hukum, dan tasawuf. Ketiga bangunan tersebut diambil dari tokoh-tokoh muslim tertentu, seperti teologi yang diambil dari Imam Abū al-Ḥāsan al-Asy'arī, hukum dari Imam al-Syāfi'i, dan tasawuf dari Imam al-Ghazālī. Ketiga pemikiran muslim tersebut merupakan representasi moderatisme Islam, sehingga rumusan *sunni*-nya bersifat moderat, lentur dan fleksibel. Dengan demikian, NU menjadikannya sebagai pegangan paham keislaman di Indonesia yang oleh Abdurrahman Wahid disebut sebagai negerinya kaum Muslim moderat.²⁴

Corak pemikiran *sunni* merupakan pendekatan yang bersifat kontekstual, adaptif dengan kondisi ruang dan waktu, dengan selalu mengedepankan sikap *inklusif*, *tasāwuth*, *tasāmuh* dan *tawāzun*. Dari pernyataan ini, tidak mengherankan jika pemikiran Abdurrahman Wahid dalam batas-batas tertentu, tidak jauh dari pemikiran tokoh-tokoh *Sunni* yang lain, seperti al-Mawardi, al-Ghāzālī, Ibnu Taimiyah, Muḥammad Abduh, Muḥammad Ḥusain Haikal, hingga Fazlur Rahman sebagai *neo-modernis*.

Kendati demikian, di samping pertimbangan *fiqh* dengan segala elemennya, ia memberikan penekanan spritual dalam penghayatan dan pemikiran agama. Menurutnya, inti dari tradisi keilmuan NU adalah perpautan organis antara

²³Maghfur Ahmad, *Gus Dur; Islam, Negara, dan Isu-Isu Politik*, (Pekalongan: Scientist Publishing, 2002), h. 64

²⁴Aksin Wijaya dkk, *Berislam dengan Berkemanusiaan: Telaah Teologis, Filosofis, dan Sosiologis Keindonesiaan*, (Yogyakarta: IRCISoD, 2021), h. 157.

tauhid, fiqh dan tasawuf secara tidak berkeputusan, yang dalam jangka panjang menumbuhkan pandangan terpautnya sendiri antara dimensi duniawi dan ukhrawi dari kehidupan ini.²⁵

Dalam ber-fiqh, Abdurrahman Wahid tidak sekedar menggunakan produk-produk ulama klasik, namun juga memberi apresiasi dalam penggunaan metodologi hukum (*legal theo*) *uṣūl al-fiqh* dan kaidah-kaidah hukum (*legal maxim*) *qawā'id al-fiqhiyyah*, dalam menelusuri solusi alternatif sebagai upaya menjawab kebutuhan-kebutuhan aktual masyarakat. Di samping itu, ia turut memberikan penghargaan terhadap khazanah klasik dalam tradisi pesantren. Baginya, pesantren disamping sebagai agen perubahan kultural, namun ia tidak kehilangan tata nilai yang sudah dimilikinya sejak dulu. Interpretasi atas penekanan dinamisasi Abdurrahman Wahid, tetap mempertimbangkan *ijtihād*, atau dinamisasi sebagai suatu yang tidak semata-mata menolak tradisi ataupun khazanah klasik, namun lebih mensituasikan pada realitas kekayaan tradisi tersebut sebagai sumber intelektual untuk menggerakkan pemikiran Islam. Dengan kata lain pilar-pilar sejarah intelektual masa lalu merupakan piranti dari pemikiran Islam Kontemporer.²⁶

Adapun Abdurrahman Wahid dalam gagasan tentang humanisme, berusaha mengajak semua orang untuk melihat segala hal yang terjadi dengan menggunakan perspektif kemanusiaan, tidak selalu dengan cara pandang ideologis.²⁷ Sehingga doktrin keagamaan dapat selalu mendorong terciptanya solusi terhadap berbagai problem kemanusiaan yang terjadi, bukan malah memperkeruh situasi.

²⁵Maghfur Ahmad, *Gus Dur; Islam, Negara, dan Isu-Isu Politik*, h. 65-67

²⁶Maghfur Ahmad, *Gus Dur; Islam, Negara, dan Isu-Isu Politik*, h. 68

²⁷Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. 157.

Abdurrahman Wahid memiliki pemikiran dalam agama yang sebanding dengan Nurchalis Majid dan Munawir Sadzali. Ide-ide mereka terfokus pada kenyataan bahwa al-Qur'an tidak memberikan panduan-panduan kehidupan secara detail. Dengan demikian penggunaan *ijtihad* sangat diperlukan sebagai mekanisme untuk melakukan interpretasi ataupun reaktualisasi atas doktrin ajaran Islam. Dalam hal ini, adalah perlu bagi orang-orang Islam untuk mempertimbangkan pentingnya aspek-aspek lokal, kontekstual, dan temporal, sehingga kehidupan keagamaan umat muslim Indonesia tidak tercabut dari nilai-nilai kebudayaannya sendiri.²⁸

Adapun paradigma pemikiran Abdurrahman Wahid secara substantif mendekati paradigma pemikiran Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal, Hasan Hanafi dalam menangkap hakikat Islam yang lebih mendahulukan kemaslahatan maupun kebutuhan aktual masyarakat. Bahwa kehadiran Islam untuk mendorong terwujudnya nilai-nilai universal. Abdurrahman Wahid dalam menafsirkan al-Qur'an, tidak terlepas dari pengaruh metode hermeneutika, ini merupakan salah satu tema penting dalam pemikirannya, bahkan menjadi bagian integral dari wacana pemikirannya baik dalam filsafat, kalam, politik, hingga agama untuk memahami sebuah teks keagamaan dan realitas sosial. Kendari demikian, hermeneutika yang dikembangkannya dipengaruhi oleh hermeneutik kontemporer Barat.²⁹

2. Pemahaman Teks Keagamaan Abdurrahman Wahid

Untuk memahami seorang Abdurrahman Wahid, mustahil tanpa melihatnya sebagai proses intelektual spritual yang bergerak. Ia lahir dan

²⁸Hajam, *Tafsir Islam Perspektif Gus Dur*. Dalam Ilman Nafi'ah, *Gus Dur di Mata Wong Cirebon: Refleksi Tokoh-Tokoh Cirebon atas Berbagai Pemikiran dan Gerakan KH. Abdurrahman Wahid*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2010), h. 191.

²⁹Hajam, *Tafsir Islam Perspektif Gus Dur*, h. 201.

dibesarkan dalam lingkungan tradisi pesantren, tumbuh menjadi remaja, hingga melahap sejumlah referensi. Ia terus berkembang dalam pergulakan dan dialektika dengan ilmu sosial kritis dan masyarakatnya, konteks transformasi publik, dan kompleksitas permasalahan yang dihadapinya. Pada saat yang sama, cita rasa spritualnya yang sangat dalam.³⁰

Dalam membidik pemikiran Abdurrahman Wahid, Agus Maftuh Abegebriel mengemukakan bahwa Abdurrahman Wahid lebih mementingkan pemahaman *mā haula an-nās*, dan tidak berhenti pada pemahaman *mā fī al-nās*. Hal ini tercermin dari *religious experiences* Abdurrahman Wahid yang senantiasa memahami teks keagamaan lengkap dengan setting sosial dan politik yang mengitarinya. Ia juga melepaskan pengaruh atas *verbalitas* dan *regiditas* teks. Abdurrahman Wahid terlibat dan berproses secara berkesinambungan dengan teks-teks yang dinamis. Hal ini menghendaknya dalam menggali garis demarkasi antara mana yang “*Pure Islam*” dan mana yang “bias kultur Arab”. Di samping itu, ia secara tidak langsung terpengaruh oleh Al-Gazāli yang berani membedakan antara Muḥammad sebagai Nabi dan Muḥammad sebagai seorang Arab.³¹

Dalam Ranah lain, kebanyakan para intelektual saat ini bergelut dengan diskursus kajian hermeneutik untuk memahami *al-nuṣūṣ al-muqaddasah*, Abdurrahman Wahid dalam hal ini ternyata telah melampauinya meski ketika itu harus mendapatkan resiko “jeweran” kiri kanan dari berbagai kalangan, tidak terkecuali oleh para kiai.³² Lebih dari itu, dalam keterangan lain ia pernah memaparkan teknik membaca dan memahami sebuah karya ilmiah. Sebagai

³⁰Nur Kholik Ridwan, *Ajaran-Ajaran Gus Dur: Syarah 9 Nilai Utama Gus Dur*, (Depok: Noktah, 2019), h. 14.

³¹Agus Maftuh Abegebriel, “Pengantar” dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. xxv.

³²Agus Maftuh Abegebriel, “Pengantar” dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, h. xxvi.

contoh ketika ia memahami sebuah karya *Das Kapital* karya Karl Marx, Abdurrahman Wahid memahaminya melalui karya-karya lain seperti karya Adam Smith dan frederich Engels. Cara ini merupakan *keyword* tersendiri dalam berikhtiar untuk memahami sebuah informasi. Gaya pemahaman semacam ini dapat dikategorikan sebagai pola *tafsī al-kitāb bi al-kutūb* atau penafsiran sebuah buku dengan buku yang lain.

Realitas ini tidak begitu mengherankan jika *maraji' ilmiah* bagi seorang Abdurrahman Wahid memang sangat beragam dan banyak, karena didorong dengan keniscayaan adanya korelasi antar karya ilmiah. Dalam disiplin keilmuan tafsir, dikenal adanya *munāsabah baina al-āyat wa al-sūar* atau korelasi antar ayat dan surat. Dengan demikian, Abdurrahman Wahid memiliki pemahaman tersendiri dengan *explaining the book by the other book* yang telah menjadi cara khasnya dalam membaca. Kasus ucapan natal merupakan bukti bagaimana seorang Abdurrahman Wahid menafsirkan surah al-Ikhlās dengan teks lainnya, yakni *wassalāmu 'alaihi yauma wulida*³³ yang merupakan ciri dari *tafsīr al-Qur'ān bil Qur'ān*.³⁴

Dalam melihat epistemologi dan *nazariat al-ma'arif* seorang Abdurrahman Wahid, dapat dilacak dari bagaimana ia banyak mengutip kaidah-kaidah *fiqhiyyah* dan juga kaidah *uṣuliyyah*. Ia bercerita tentang pengalamannya mengajar sebagai pengajar di Pesantren Tebuireng, Jombang, yang menjadikan kitab *al-Fawa'id al-Juniyyah*, karya Syekh Yāsin al-Fadāni, sebagai sumber primer dalam mengeksplorasi dan mengeksplanasi kaidah-kaidah populer sebagai solusi dalam pemecahan kasus-kasus fiqh dan kasus sosial. Kaidah-kaidah fiqh banyak digunakan Abdurrahman Wahid dibandingkan dengan penyebutan hadis-hadis

³³QS. Maryam/19:15.

³⁴Agus Maftuh Abegebriel, "Pengantar" dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, h. xxviii.

Nabi dalam argumentasinya. Hal ini dipengaruhi atas banyaknya ia belajar dari seorang *al-Mutabahir* dalam *prophetic tradition* yaitu Dr. Musthafa al-‘Azami.³⁵

Untuk memahami pemikiran Abdurrahman Wahid, sangat dibutuhkan manhaj hermeneutik tersendiri. Hal ini menemukan relevansinya ketika realitasnya tampil sebagai sebuah teks yang multitafsir, dengan demikian adanya pemahaman yang cerdas terhadap teks tersebut ialah keniscayaan tersendiri. Lebih jauh lagi, Abdurrahman Wahid perlu untuk dibedakan ketika ia dikenal sebagai politisi, budayawan, seorang pengajar, santri, kiai, dan ia sebagai seorang yang humoris. Dari pemetaan tersebut diharapkan mampu untuk memunculkan sebuah *Genuine* Abdurrahman Wahid yang sebenarnya.³⁶

Dari hasil pemahaman terhadap teks keagamaan yang dilakukannya, lahir beberapa konsep yang banyak berpengaruh terhadap khazanah intelektual Islam khususnya di Indonesia. Abdurrahman Wahid tercatat mengembangkan beberapa konsep pemahaman Islam. Ini hadir dari pengalaman dan pembacaan hingga pemahaman terhadap teks keagamaan yang dilakukan, di antaranya ialah:

a. Pribumisasi Islam

Sejak mula, Abdurrahman Wahid tidak menjadikan Islam sebagai alternatif, begitu pula ia tidak begitu yakin atas formalisme Islam. Konsekuensinya, segenap ajaran agama yang diserap oleh kultur lokal tetap di pertahankan dalam bingkai lokalitas. Model ini yang dianggap Abdurrahman Wahid sebagai pribumisasi Islam, ialah mengokohkan kembali akar budaya dengan tetap berupaya menciptakan masyarakat yang taat beragama. Anggapan tersebut digunakan Abdurrahman Wahid, untuk perlunya mempertimbangkan isu-isu lokal dalam rangka penerapan ajaran-ajaran Islam. Pertimbangan ini bertujuan

³⁵Agus Maftuh Abegebriel, “Pengantar” dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, h. xxvii.

³⁶Agus Maftuh Abegebriel, h. xxvi.

agar Islam, khususnya di Indonesia tidak tercabut dari unsur lokalnya sendiri, seperti kebudayaan, tradisi, dan sebagainya. Hal ini mengharuskan dipahaminya ajaran-ajaran Islam sedemikian rupa hingga faktor-faktor kontekstualnya dipertimbangkan sungguh-sungguh.³⁷

Menurut Abdurrahman Wahid dalam M. Fadlan, mengungkapkan bahwa agama Islam bersumberkan wahyu dan memiliki norma-norma tersendiri. Karena bersifat normatif, maka ia cenderung bersifat permanen. Sedang budaya merupakan buatan manusia. Dengan demikian, ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung terus berubah. Atas perbedaan tersebut tidak menjadi penghalang kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya.³⁸

Ajaran Islam dengan sumber primer al-Qur'an dan hadis, tidak mungkin untuk dapat diwujudkan dalam sebuah masyarakat, tanpa pertimbangan akan fakta *sosio-kultural* masyarakat tersebut dengan kondisi ekologis dan geografis kawasannya. Dengan demikian, kontekstualisasi atau pribumisasi Islam oleh Abdurrahman Wahid merupakan sebuah keniscayaan. Sehingga menjadi kebutuhan atas penggunaan dalil *aqli* untuk memahami sesuatu yang secara tekstual tidak terdapat dalam al-Qur'an dan hadis. Kebutuhan terhadap *uṣul al-fiqh* seperti *ijma'*, *qiyas*, *'urf*, *istiḥsan*, *maṣlahah mursalah* hingga *suddu al-zari'ah*, yang membutuhkan kapasitas *ijtihād* para ulama dengan kedalaman iman dan ilmunya, dengan senantiasa berpijak pada *maqāsid al-syarīah*.³⁹

Gagasan pribumisasi Islam yang digagas oleh Abdurrahman Wahid adalah suatu upaya melakukan rekonsiliasi Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya

³⁷Maghfur Ahmad, *Gus Dur; Islam, Negara, dan Isu-Isu Politik*, h. 85.

³⁸M. Fadlan L. Nasurung, *Agama Untuk Kemanusiaan: khazanah Moderasi Beragama dan Isu-Isu Kontemporer*, (Sulawesi Selatan: Alauddin University Press, 2020), h. 137.

³⁹M. Fadlan L. Nasurung, *Agama Untuk Kemanusiaan: khazanah Moderasi Beragama dan Isu-Isu Kontemporer*, h. 128-129.

lokal, agar budaya lokal tersebut tidak hilang. Budaya lokal sebagai kekayaan budaya tidak boleh dihilangkan demi kehadiran agama. Kendati demikian ia tidak bermaksud meninggalkan norma agama demi terjaganya budaya lokal, melainkan agar norma Islam tersebut menampung kebutuhan budaya, dengan menggunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman terhadap *naş*. Dengan kata lain, yang dipribumisasikan ialah dimensi budaya dari Islam yang terdapat di dalam al-Qur'an, dengan melihat kebutuhan konteks dan memilih dimensi apa yang relevan dan tidak relevan untuk konteks tertentu.⁴⁰

Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid sang penggagas ide Islam pribumi, menjadikan kebangsaan dan kemanusiaan sebagai proyek perjuangannya. Islam tegasnya ialah ajaran yang mementingkan masyarakat kecil, yang oleh para ahli *uşul* disebut sebagai *maşlahah 'āmmah*. Sebab, tindakan pemerintah dalam pandangan Islam harus bertolak pada kepentingan masyarakat atau rakyat secara keseluruhan.⁴¹

Dengan demikian, pribumisasi Islam yang dipelopori oleh Abdurrahman Wahid mengandung pengertian sebagai proses meletakkan konsep-konsep substansial Islam ke dalam konteks kebudayaan lokal yang tumbuh dalam suatu lingkup masyarakat tertentu. Pribumisasi bukan hal baru dan lepas sama sekali dari makna awal al-Qur'an, tetapi ia berpijak pada makna awal tersebut.⁴²

Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid menghendaki adanya tuntutan untuk membalik arus perjalanan Islam di suatu negara, dari formalisme berbentuk Arabisasi total, menjadi kesadaran akan perlunya dipupuk kembali akar-akar budaya lokal dan kerangka kesejarahan masyarakat dalam mengembangkan

⁴⁰Aksin Wijaya dkk, *Berislam dengan Berkemanusiaan: Telaah Teologis, Filosofis, dan Sosiologis Keindonesiaan*, h. 161-162.

⁴¹Aksin Wijaya dkk, h. 175.

⁴²Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta, : IRCiSoD, 2020), h. 120-121.

kehidupan beragama Islam di Indonesia. Tegasnya, yang dipribumikan adalah manifestasi kehidupan Islam belaka, bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Sehingga tidak diperlukan al-Qur'an Batak dan Hadis Jawa. Islam tetap Islam, di mana saja berada, akan tetapi tidak berarti harus disamakan bentuk luarnya.⁴³

Abdurrahman Wahid tampak memiliki kepentingan dalam hal ini. Yaitu agar *naş* tidak hanya dipahami secara tekstual. Sebab, rekonsiliasi antara Islam dan budaya berarti mengupayakan agar wahyu dipahami dengan mempertimbangkan aspek kontekstualnya. Termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya. Sehingga ia tidak diartikan sebagai pembauran Islam dan budaya yang mengakibatkan hilangnya sifat-sifat yang asli, sebab Islam harus tetap pada Islamnya. Al-Qur'an harus tetap berbahasa Arab, terutama dalam shalat, sebab hal tersebut merupakan norma. Sedang terjemahan al-Qur'an hanya diperuntukkan untuk mempermudah pemahaman, bukan menggantikan al-Qur'an itu sendiri.⁴⁴

Pribumisasi bukanlah Jawanisasi, atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah esensi hukum hukum itu sendiri. Dengan demikian, pribumisasi memberikan peran pada penguasaan dalam perangkat-perangkat *naş*, seperti penguasaan *uşul al-fiqh* dan *qawāid al-fiqh*, hingga kemampuan dalam memanfaatkan dan melihat potensi *sosio-kultural* masyarakat dalam melakukan perubahan pada kondisi-kondisi yang lebih baik dengan tidak mengubah sistem besarnya.⁴⁵

⁴³Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 1999), h.108.

⁴⁴Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam*, <https://gusdur.net/> (22 Juni 2024).

⁴⁵Nur Kholik Ridwan, *Ajaran-Ajaran Gus Dur: Syarah 9 Nilai Utama Gus Dur*, h. 115.

b. Pluralisme Islam

Untuk melihat gagasan Abdurrahman Wahid secara menyeluruh, oleh sebab itu, diperlukan sebuah telusuran gagasan terhadap bagaimana ia mengkonstruksi teks-teks agama terutama masalah pluralisme, hingga situasi-situasi apa yang melingkupinya di saat konstruksi tersebut digunakan. Sebab, pandangan terhadap teks merupakan dasar dari sebuah pemahaman secara umum.

Sebagai seorang yang lahir dan besar dalam lingkungan pesantren, Abdurrahman Wahid melihat kata dalam beragam makna. Abdurrahman Wahid memahami bahwa di kalangan ulama memiliki perbedaan pendapat yang disebabkan oleh pemahaman sebuah kata. Seperti kata *lāmasa*, beberapa ulama berbeda pendapat apakah dimaknai sebagai bersentuhan kulit dengan tangan, atau dengan hubungan suami istri, yang pada akhirnya akan berimplikasi dalam tindakan hukum.⁴⁶

Abdurrahman Wahid melihat sebuah teks dari spirit teks tersebut. Dengan kata lain, ia telah mengeluarkan teks tersebut dari pertikularitasnya, termasuk partikularitas Arab. Makna teks dilihat pada makna universal yang terkandung dalam teks. Kendati demikian, bukan dalam arti kata tidak penting, kata tetap penting sebagai tanda dalam merujuk kepada makna. Makna universal ini tidak hanya berlaku dalam bahasa Arab, namun terhadap bahasa lain termasuk bahasa Indonesia.⁴⁷

Abdurrahman Wahid juga menolak adanya Arabisasi. Ia tidak setuju terhadap pergantian semisal kata ulang tahun dengan *milād*, begitu pula teman

⁴⁶Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: STAIN Po Press, 2016), h. 105

⁴⁷Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, h. 106.

sebagai *ikhwān*, sembahyang dengan *ṣalat* dan lain sebagainya, yang sejatinya mengandung makna yang sama.⁴⁸ Menurutnya,

“Islam datang bukan untuk merubah budaya leluhur bangsa kita menjadi budaya Arab, bukan untuk aku jadi *anā*, kamu jadi *antum*, saudara jadi *akhī*, kita pertahankan milik kita dengan menyerap ajarannya, bukan budaya Arabnya.”⁴⁹

Hal ini berarti, bahwa Islam tidak dibatasi oleh bahasa tertentu. Karena menjadi Islam tidak harus menjadi Arab. Abdurrahman Wahid merasa penting untuk mengatakan bahwa banyak masyarakat yang salah paham dalam hal tersebut. Universalitas kata dalam Islam bagi Abdurrahman Wahid mewadahi semua bahasa lokal sebagai bagian dari bahasa yang digunakan oleh umat Islam di seluruh dunia, termasuk Indonesia.

Bagi Abdurrahman Wahid, lokalitas Arab merupakan bagian dari operasional agar wahyu atau pesan yang disampaikan tepat sasaran. Dengan demikian, diperlukan kontekstualisasi yang bersifat lokal. Baginya, yang terpenting dari sebuah kata ialah nilai-nilai utama yang terkandung dalam kata tersebut, seperti nilai keadilan, persamaan dan demokrasi. Nilai-nilai tersebut menjadi prinsip.⁵⁰ Pandangan universal yang dimiliki Abdurrahman Wahid, tidak terlepas dari pengalaman dan hasil bacaan pada teks-teks keagamaan, di samping memiliki para guru inklusif dan progresif seperti KH. Ali Maktum, dan KH. Sahal Mahfudz. Juga atas sumber bacaan berbagai pandangan para imam mazhab.

Ketidak terjebakan Abdurrahman Wahid dalam makna sempit kata bahasa Arab, disebabkan pula oleh pengetahuannya yang dalam tentang *uṣūl al-fiqh*, sebuah metodologi dalam pengambilan hukum yang bersifat *ijtihādi*. Baginya, *uṣūl al-fiqh* menjadi hal yang penting dalam menolak rigiditas hukum. Hukum

⁴⁸ Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, h. 91.

⁴⁹ M. Fadlan L. Nasurung, *Agama Untuk Kemanusiaan: khazanah Moderasi Beragama dan Isu-Isu Kontemporer*, h. 157.

⁵⁰ Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, h. 111.

agama sepenuhnya tergantung pada sebab-sebabnya, baik ada atau tidak adanya hukum itu sendiri.⁵¹

Pada sisi lain, menurut Abdurrahman Wahid, perbedaan keyakinan tidak menjadi halangan atas terjalinnya kerjasama antara Islam dan agama-agama lain, terutama dalam hal-hal yang menyangkut kesejahteraan manusia. Dengan demikian, kerja sama dan dialog sangat diperlukan. Sebagaimana adagium *uṣūl al-fiqh*: “sesuatu yang membuat sebuah kewajiban agama tidak terwujud tanpa kehadirannya, akan menjadi wajib pula”. Kerjasama tidak akan terjalin tanpa dialog, dengan demikian dialog antar agama juga menjadi wajib.⁵²

Abdurrahman Wahid dalam hal ini juga setuju atas ungkapan Charles Torrey, yang menjelaskan bahwa kata *khāsirīn* dalam ayat QS Āli ‘Imrān/3:8, mengandung istilah duniawi yang digunakan untuk hal-hal esensial dari keyakinan manusia. Menurutnya, bahwa kitab suci al-Qur’an menggunakan istilah-istilah penting duniawi, seperti istilah kata rugi dalam Āli ‘Imrān/3: 85, istilah untung, dalam QS. al-Baqarah/2:242,, dan istilah panen, seperti dalam QS. al-Syūrah/62:20.⁵³ Kendati demikian, Abdurrahman Wahid mengakui bahwa kerjasama antar agama akan sulit dilakukan pada tahap akidah karena masing-masing agama memiliki keyakinan inti yang dipegang teguh. Sehingga yang mungkin dilakukan ialah masalah capaian-capaian kesejahteraan materi.⁵⁴

Abdurrahman Wahid hampir dalam seluruh tafsirannya atas teks-teks agama melandasi pada telusuran kesejarahan atas kemunculan teks. Terdapat dua dialektika yang terjadi pada Abdurrahman Wahid dalam proses tersebut.⁵⁵

⁵¹Iswahyudi, h. 121.

⁵²Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 133-134.

⁵³Abdurrahman Wahid, h. 12.

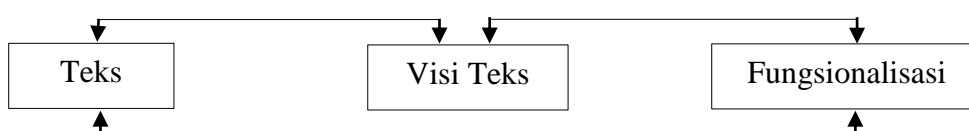
⁵⁴Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, h. 121.

⁵⁵Iswahyudi, h. 136.

Pertama, Abdurrahman Wahid berkeinginan justifikasi teologis sekaligus sosiologis terhadap teks-teks agama, yakni al-Qur'an dan hadis, untuk kerja-kerja nyata kemanusiaan, keagamaan dan kebangsaan. Metodologi yang tepat ialah pembacaan kontemporer yang menghendaki terjadinya kontekstualisasi teks. *Kedua*, justifikasi teologis dan sosiologis tersebut digunakan dalam rangka menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi. Sekaligus kondisi sosial yang terjadi dalam masyarakat.⁵⁶

Dapat disimpulkan bahwa dialektika tersebut dilakukan Abdurrahman Wahid dengan mencermati kondisi sosiologis teks agama hadir, setelahnya memaknai visi teks tersebut dan membawa visi tersebut untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi. Dengan demikian, Abdurrahman Wahid dalam hal ini telah melakukan fungsionalisasi teks. Pentingnya melihat fakta historis bagi Abdurrahman Wahid, oleh sebabnya adalah untuk melihat visi universal teks dan untuk fungsionalisasi teks.

Berikut bentuk tiga fungsi tersebut:⁵⁷



⁵⁶Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, h. 136-137.

⁵⁷Iswahyudi, h. 138.

BAB IV

ANALISIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT AL-QUR'AN ABDURRAHMAN WAHID

A. Abdurrahman Wahid dan Penafsiran Al-Qur'an

Mustahil untuk memahami Abdurrahman Wahid tanpa mengaitkan dengan basis keislaman. Karena Abdurrahman Wahid adalah santri pesantren, berpaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah al-Nahdliyyah* (Aswaja). Ia kemudian bersentuhan dengan dinamika zaman, baik pengetahuan, sistem sosial, kebutuhan-kebutuhan, dan dialektika antar kelompok. Sebagai santri Aswaja, ia memiliki keyakinan tauhid yang mendalam, bahwa di dunia ini ada eksistensi yang menciptakan, memiliki kekuasaan yaitu Allah swt.¹

Walaupun Abdurrahman Wahid tidak menulis kitab tafsir, kendati demikian ia berusaha untuk memahami kitab suci al-Qur'an, ia berusaha memberikan tafsiran ayat-ayat al-Qur'an secara acak (tidak berurutan), yang ia sampaikan dalam beberapa tulisan dan ceramah atau pengajian umum di tempat yang berbeda-beda. Hal ini disebabkan atas tekanan pekerjaan yang tidak memungkinkan ia untuk dengan cermat membaca kitab suci tersebut dari permulaan hingga akhir dengan teratur sebagaimana persyaratan bagi penulisan kitab tafsir. Akibatnya, Abdurrahman Wahid hanya mengungkapkan beberapa hasil pandangannya atas kandungan kitab suci tersebut dalam beberapa buah artikel artikel harian yang berbeda-beda.²

Untuk memungkinkan terjaganya persambungan dan ketaatan dalam penulisan tersebut, Abdurrahman Wahid menyadari perlunya kesetiaan dan ketaatan kepada sebuah metode memahami kitab suci tersebut, yang ia gunakan

¹Nur Kholik Ridwan, *Ajaran-Ajaran Gus Dur: Syarah 9 Nilai Utama Gus Dur*, (Depok: Noktah, 2019), h. 99.

²Abdurrahman Wahid, *NU dan "Tafsir Baru"*, <https://gusdur.net/> (13 Juni 2024).

dari sudut pandang penafsiran “kehendak Tuhan” dengan upaya memahami apa yang dimaksud Allah atas situasi masa kini (*contemporer*) yang terjadi pada sekitar masa dimana tulisan tersebut dibuat. Hal tersebut diperlukan untuk dapat dimengerti apa yang terjadi pada suatu masa tertentu. Abdurrahman Wahid dalam hal ini menamainya sebagai sebuah “tafsir baru” yang diperkirakan akan membentuk penafsiran-penafsiran tertentu.³

Salah satu upaya memahami kandungan kitab suci itu, adalah upayanya untuk memulai pemahamannya melalui apa yang ia sebut sebagai “tafsir baru”, seperti ketika mengomentari firman Allah swt. dalam surah al-Takāsūr/102:1-2:

أَلْهَكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ

Terjemahnya:

(1) Berbangga-bangga dalam memperbanyak (dunia) telah (2) sampai kamu masuk ke dalam kubur.

Battuanna:

(1) *Amarayang lino mappatialuppeo mie'*, (2) *Lambi'o mie' mettama di ku'bur.*⁴

Para mufasir pada umumnya banyak menafsirkan ayat di atas dengan artian ber-banyak-banyak keturunan dan harta. Namun, menurut Abdurrahman Wahid ayat di atas juga dapat diartikan sebagai konteks dalam upaya memperbanyak perolehan suara dalam pemilu, tanpa menggunakan etika yang benar ataupun manipulasi perolehan suara. Ini berarti, adanya perintah agama untuk melakukan koreksi dengan tidak mendiamkan manipulasi suara itu, seperti yang terjadi belakangan ini khususnya di Indonesia. Abdurrahman Wahid menyadari akan adanya tuduhan melakukan politisasi ayat tersebut, namun upayanya tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip yang ada dalam sekian banyak

³ Abdurrahman Wahid, *NU dan “Tafsir Baru”*, <https://gusdur.net/> (13 Juni 2024).

⁴ Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, (Makassar: Balitbang Agama Makassar, 2019), h. 1164.

ajaran Islam. Kendati ia menganggap hal tersebut sebagai penolakan atas ketimpangan-ketimpangan yang terjadi.⁵

Salah satu hal yang harus untuk diingat, bahwa al-Qur'an selalu berbicara dalam bahasa yang beragam. Ada kalanya secara makro dan kadang pula berbicara secara mikro. Secara makro, Abdurrahman Wahid mencontohkannya pada firman Allah:

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Bekerjalah! Maka, Allah, rasul-Nya, dan orang-orang mukmin akan melihat pekerjaanmu. Kamu akan dikembalikan kepada (Zat) yang mengetahui yang gaib dan yang nyata. Lalu, Dia akan memberitakan kepada kamu apa yang selama ini kamu kerjakan.”⁶

Abdurrahman Wahid mengomentari ayat tersebut dengan mengaitkan tindakan Komisi Pemilihan Umum (KPU) yang mengeluarkan keputusan melalui surat-surat keputusan (SK) dengan pemilu, dan tidak sesuai dengan kecakapannya, harus mendapatkan koreksi karena bertentangan dengan UUD yang ada.⁷

Adapula dalam konteks makro seperti firman Allah Swt:

“dan barang siapa yang mengambil selain Islam sebagai agama, maka amal salehnya tidak diterima dan ia di akhirat kekal menjadi orang yang merugi”.⁸

Menurutnya, ini merupakan sikap makro tiap orang muslim terhadap para pengikut agama lain, karenanya menjadi sikap setiap orang muslim terhadap semua orang yang beragama lain.⁹

Sementara itu, terdapat perintah Allah swt. yang harus berlaku secara mikro maupun makro. Hal ini dapat dilihat antara lain pada ayat:

“bagi kalian agama kalian, dan bagiku agamaku”.¹⁰

⁵Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jeneka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, (Yogyakarta: Araska, 2019), h. 242-243.

⁶QS. al-Taubah/9: 105.

⁷Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jeneka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, h. 244.

⁸QS. Ali 'Imrān/3: 85.

⁹Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jeneka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, h. 244.

¹⁰QS. al-Kāfirūn/109: 6.

Dalam hal ini perintah Allah swt. berlaku baik bagi setiap muslim maupun bagi pemeluk agama yang lain. Dengan demikian, atas pemahaman makro ini antara semua agama yang ada di dunia harus ada sikap saling menghormati, tanpa kehilangan keyakinan akan kebenaran masing-masing. Ini merupakan prinsip hubungan antar agama secara makro bagi setiap manusia.

Pemahaman kitab suci secara baru tersebut, akan membuka sebuah cakrawala atau cara pandang yang akan mendewasakan pikiran sendiri. Baik secara mikro, yang berarti perubahan besar dalam kehidupan sendiri sehari-hari, yang akan berpengaruh terhadap sikap individu. Maupun secara makro, yang berarti sikap pribadi tersebut membawa perubahan yang lebih besar dalam pengaruhnya terhadap hubungan antara agama yang dikembangkan dengan agama-agama yang lain, khususnya bagi mereka yang memiliki dan mengembangkan kesadaran yang sama.¹¹

Abdurrahman Wahid berupaya dengan fondasi kearifan lokal sebagai pijakan untuk menggerakkan dan membumikan keadilan, kesetaraan dan martabat manusia dalam sosial maupun agama itu sendiri. Menurutnya, ada dua dilema bagi umat Islam sendiri, yaitu adanya keinginan untuk menerapkan ketentuan-ketentuan syariah secara tekstual semata, dengan menganggap budaya sebagai kreasi manusia dan agama sebagai wahyu Allah swt. dan ada pula keinginan sebagian umat untuk tidak menetapkan sumber tekstual secara harfiah, melainkan dengan perlunya mengembangkan sumber-sumber tekstual tersebut dengan kenyataan yang ada.

Dengan demikian, wahyu dipahami bukan hanya normanya saja, tetapi juga harus memperhatikan kesadaran hukum dan rasa keadilan, tidak pula dimaksudkan meninggalkan norma-norma dalam agama untuk diganti dengan

¹¹Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jenaka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, h. 244-245.

budaya lokal. Yang terpenting menurutnya ialah menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan memanfaatkan peluang yang telah disediakan oleh variasi pemahaman *nash*, dengan tetap memberikan peranan *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhiyah*.¹²

Penafsiran Islam menurut Abdurrahman Wahid harus disesuaikan dengan konteks sekarang, yang keadaan problemnya jauh berbeda dengan masa Nabi Muhammad saw. maka Islam tidak lagi tunggal, Islam meniscayakan banyak tafsir agar Islam sebagai *ṣālih li kulli zamān wa makān* tidak kehilangan relevansinya.¹³ Di sisi yang lain, Abdurrahman Wahid turut memberikan kritikan atas Islamisme yang gagal memberikan jawaban yang lengkap dan manusiawi terhadap masalah-masalah yang dihadapi masyarakat, terlepas dari ketulusan para pendukungnya. Atas itu, Abdurrahman Wahid mulai menuangkan buah pikirannya tentang Islam moderat, baik melalui komentarnya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, ataupun melalui dalil-dalil *aqli*. Inilah yang akhirnya diskursus *min al-nāṣ ilā al-wāqi'* (dari teks agama menuju realitas sosial) menjadi salah satu konsep interpretasinya.¹⁴ Abdurrahman Wahid berharap bahwa dalam Islam, ia dapat memperoleh jawaban dari masalah-masalah ketidakadilan, kemiskinan, penindasan, dan sebagainya.¹⁵

Abdurrahman Wahid dalam upaya terhadap penafsiran ulang dan mengkritik beberapa penafsiran yang ada dengan interpretasi kontekstual yang relevan dengan zaman terus diungkapkan. Dengan mereduksi bahasa-bahasa

¹²Nur Kholik Ridwan, *Ajaran-Ajaran Gus Dur: Syarah 9 Nilai Utama Gus Dur*, h. 97.

¹³Hajam, *Tafsir Islam Perspektif Gus Dur*. Dalam Ilman Nafi'ah, *Gus Dur di Mata Wong Cirebon: Refleksi Tokoh-Tokoh Cirebon atas Berbagai Pemikiran dan Gerakan KH. Abdurrahman Wahid*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2010), h. 194.

¹⁴Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. 7.

¹⁵Qathrun Nada, *Tafsir kontekstual KH. Abdurrahman Wahid (Telaah 9 Nilai Utama Pemikiran Gus Dur)*, Skripsi, (Jakarta: Institut Ilmu Al-Qur'an, 2020), h. 65-66

ilmiah menjadi bahasa masyarakat Indonesia. Tentu, terjadinya dialektika yang dilakukannya tidak muncul begitu saja. Latar belakang kepesantrenan, lingkup keluarga, interaksi sosial, sampai perjalanan intelektual yang dihadapi begitu mempengaruhi terbentuknya sosok Abdurrahman Wahid. Yang pada akhirnya terjadi dialektika transformasi tafsir literal menjadi tafsir laku atau budaya.

B. Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an Abdurrahman Wahid

Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an Abdurrahman Wahid bersumber dari interpretasi ayat, baik secara langsung maupun tidak langsung yang terhimpun dari berbagai tulisan, baik dari berbagai kolom yang telah dikumpulkan menjadi sebuah buku, maupun buku-buku yang diterbitkan secara utuh. Untuk memudahkan dalam menganalisis penafsiran Abdurrahman Wahid terhadap ayat-ayat al-Qur'an, penulis membaginya kedalam beberapa tema yang biasa digunakannya dalam beberapa tulisannya.

1. Islam: Antara Perjuangan Etis dan Ideologis

Dalam kasus ini, Abdurrahman Wahid beberapa kali mengutip QS. Al-Baqarah/2: 208 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman, masuklah ke dalam Islam (kedamaian) secara menyeluruh dan janganlah ikuti langkah-langkah setan! Sesungguhnya ia musuh yang nyata bagimu.

Battuanna:

*E inggannana to matappa', pasukku'i mie' pettamamu di asallangan (mattongat-tongang), anna da mie' pappeccoe'i akke' lette'na setang. Sitongangna setang bali mannassa di sesemu.*¹⁶

Pada ayat di atas, yang menjadi fokus penafsiran Abdurrahman Wahid ialah *udkhulū fi al-silmi kāffah*. Menurutny, ayat ini memiliki perbedaan

¹⁶Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, (Makassar: Balitbang Agama Makassar, 2019), h. 51.

penafsiran yang sangat fundamental di kalangan penafsir al-Qur'an. Banyak para mufasir memaknai kata *al-silmu* dengan makna Islam sebagai agama. Konsekuensinya, harus ada sebuah entitas Islam formal dengan keharusan menciptakan sistem Islami. Berbeda dengan Abdurrahman Wahid, ia setuju dengan mereka yang menafsirkan kata *al-silmu* dengan sebuah kata sifat kedamaian yang menunjuk pada sebuah entitas universal. Dengan demikian, tidak dibutuhkan lagi penjabaran oleh sebuah sistem tertentu, termasuk sistem negara Islam.¹⁷

Abdurrahman Wahid memaknai kata *al-silmu* dalam dua makna. *Pertama*, bahwa ayat ini mengandung pengertian atas kewajiban untuk menegakkan ajaran-ajaran kehidupan, dan menyempurnakan prinsip-prinsip Islam.¹⁸ *Kedua*, mengambil Islam tidaklah boleh sepotong-sepotong belaka.¹⁹ Dengan demikian, pada konteks ini, Abdurrahman Wahid setuju makna *al-silmu* sebagai *al-ṣulḥu*.²⁰ Lebih lanjut menurut Abdurrahman Wahid, bagi mereka yang terbiasa dengan formalisasi akan memaknai kata *al-silmu* dengan kata Islami, sehingga mereka terikat ke dalam sebuah sistem yang dianggap mewakili seluruh perwujudan ajaran Islam dalam kehidupan sebagai sesuatu yang lumrah. Konsekuensinya akan adanya keperluan sebuah sistem yang dapat mewakili keseluruhan aspirasi kaum muslimin.²¹

Dalam menguatkan argumen Abdurrahman Wahid terhadap makna *al-silmu* sebagai *al-ṣulḥu*, ialah atas adanya sebuah ayat yang menyatakan adanya lima syarat untuk dianggap sebagai muslim yang baik. Yaitu menerima prinsip-

¹⁷Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 3.

¹⁸Abdurrahman Wahid, h. 103.

¹⁹Abdurrahman Wahid, h. 11.

²⁰Nur Khalik Ridwan, *Dalil-Dalil Agama Gus Dur; Dalil-Dalil Kunci Pergumulan Islam Indonesia*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), h. 38.

²¹Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 3.

prinsip keimanan, menjalankan ajaran (rukun) Islam secara utuh, menolong mereka yang memerlukan, menegakkan profesionalisme, dan bersikap sabar ketika menghadapi cobaan dan kesusahan. Jika kelima syarat tersebut terpenuhi, tanpa menerima sebuah sistem Islami dengan sendirinya tidak diperlukan lagi sebuah kerangka sistemik menurut ajaran Islam.²² Hal ini didasarkan pada QS. al-Baqarah/2: 177.

Menurut Abdurrahman Wahid, *udkhulū fi al-silmi Kaffah*, harusnya ditafsirkan sebagai mengambil Islam tidaklah boleh sepotong-sepotong belaka. Islam turut menolak sikap mengkhususkan sekelompok manusia dari kelompok-kelompok lain. Agar umat Islam tidak mengambil sepotong-sepotong (*kāffah*), umat Islam harus mengerti pula bahwa mereka tidak bisa lepas dari firman Allah dalam QS. al-Rūm/30: 32.²³

مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

Terjemahnya:

(yaitu) orang-orang yang memecah-belah agama mereka sehingga menjadi beberapa golongan. Setiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada mereka.

Battuanna:

*Iyamo to mappasisara-sara' agamana, anna ise'iya menjari sisaapa golongan. Tunga'-tunga' golongan nasa'ding banggai di anu naappunnai golonganna.*²⁴

Dengan mementingkan milik sendiri tersebut, mereka melupakan firman yang lain dalam QS al-Anbiyā/21; 107.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Terjemahnya:

Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam.

²²Abdurrahman Wahid, h. 4-5.

²³Abdurrahman Wahid, h. 11.

²⁴Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 795.

Battuanna:

*Anna andiangi Iyami' ma'utuso'o (massiq'o Muhammad)), selaengna na (menjari) pammase di inggannana alang.*²⁵

Lebih lanjut, Abdurrahman Wahid turut berkomentar atas adagium penting dari Umar bin Khattab yang sering dikutip oleh sebagian kalangan Islam, yaitu “*lā dīna illā bi jamā'ah, walā jamā'ata illā bi al-imārah wala imārata illā bi al-ṭā'ah*”, yang mempertanyakan sebuah konsep tertentu, dalam hal ini, Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa tidak ada suatu ungkapan dalam adagium tersebut yang menunjukkan secara spesifik menyatakan sebuah konsep negara Islam atau sistem tertentu. Dengan demikian, setiap sistem diakui kebenarannya oleh ungkapan tersebut, asal ia memperjuangkan berlakunya ajaran Islam dalam kehidupan sebuah masyarakat.²⁶

Penjelasan di atas terlihat bahwa Abdurrahman Wahid dalam menjelaskan sebuah ayat menggunakan metode tafsir *Ijmāli*, yaitu menjelaskan sebuah ayat secara umum atau ringkas, dan cenderung mengambil hikmah dalam ayat tersebut. Kemudian dari sumber penafsiran, Abdurrahman Wahid menggunakan *tafsīr bi al-ra'yī*. Hal ini menunjukkan bahwa ia turut menggunakan analisis bahasa, sebagaimana ia memaknai kata *al-silmu* dengan arti *al-ṣhulḥu*. dan menghubungkannya dengan kondisi masyarakat.

Di samping penggunaan sumber *ra'yu*, Abdurrahman Wahid terlihat turut menghubungkan ayat dengan ayat yang lainnya atau *munāsabah al-āyah bi al-āyah* dalam memperkuat penafsirannya. Dengan kata lain, penggunaan sumber dengan *tafsīr bi al-ma'tsūr* tetap digunakan dalam memahami sebuah ayat dan mencari jawaban sebuah permasalahan. Selain itu, Abdurrahman Wahid dalam hal

²⁵Muh. Idham Khalid Bodi, h. 639.

²⁶Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 6.

ini turut memberikan sebuah komentar atas berbagai adagium kelompok yang menginginkan adanya konsep sebuah negara.

Pada kesempatan yang lain, Abdurrahman Wahid turut memberi komentar atas QS. al-Mā'idah/5: 3. Ayat tersebut menurut Abdurrahman Wahid juga sering dijadikan landasan dalam gagasan konsep negara Islam sebagai berikut.

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ...

Terjemahnya:

Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu...

Battuanna:

*Di te'e di'e allo-e purami U-pakalepu di sesemu mie' agamamu, anna U-paganna' tomi mie' maṭing pappenyama'-U anna U-porioi Sallang menjari' agamamu mie' ...*²⁷

Ayat di atas diandaikan menunjuk Islam sebagai sebuah sistem hidup yang sempurna. Menurut Abdurrahman Wahid, Islam yang telah sempurna, sebagaimana penafsiran terhadap ayat di atas ialah menunjukkan bahwa Allah telah menurunkan prinsip-prinsip yang tetap (seperti daging bangkai itu haram), sedangkan hukum-hukum agama terus menerus mengalami perubahan dalam perinciannya.²⁸ Penafsiran ini membawa pengertian bahwa fiqh adalah sebuah pemahaman atau penafsiran yang terikat metode dan cara tertentu, sehingga menghasilkan rumusan yang berbeda-beda. Selama perbedaan tersebut menyangkut fiqh dan bukan prinsip pokok, maka *ikhtilāf* diperbolehkan.

Tegas Abdurrahman Wahid, bahwa benarkah asumsi dasar bahwa Islam sebuah sistem hidup yang sempurna dan harus diwujudkan dalam bentuk kenegaraan tertentu?. Jika jawabannya positif, maka tidak ada penawaran untuk

²⁷Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 191.

²⁸Nur Khalik Ridwan, *Dalil-Dalil Agama Gus Dur; Dalil-Dalil Kunci Pergumulan Islam Indonesia*, h. 28.

mendirikan negara agama sebagai perintah agama. Sedangkan kelalaian untuk tidak melaksanakannya merupakan pengingkaran terhadap ajaran agama yang merupakan konsekuensi logis bagi umat muslim di manapun berada. Menurutny,a hal ini termasuk perintah sebagaimana dalam QS al-Anfāl/8: 72;

وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...

Terjemahnya:

dan berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah...

Battuanna:

*anna manjiha' siola barangna anna nyawana lao di tangala-langna Puang Allah Taala...*²⁹

Menurut Abdurrahman Wahid, kedua firman sistemik di atas (yaitu QS. al-Baqarah/2: 208 dan QS. al-Mā'idah/5: 3), tidak berdiri sendiri, sebagaimana pemahaman dari kalangan penganut adanya konsep Islami. Kendati demikian Abdurrahman Wahid terbuka atas adanya kemungkinan untuk menilai kelengkapan kedua pendekatan tersebut, baik yang mengartikan “perintah sistemik” Tuhan itu berdiri sendiri, atau justru sebaliknya. Akan tetapi, Abdurrahman Wahid mempertanyakan di manakah letak kesempurnaan Islam jika cara pendekatan negara Islam lebih mengutamakan kesendirian penggunaan kedua perintah sistemik di atas.

Menurut Abdurrahman Wahid, perintah sistemik tersebut haruslah dipahami bersama-sama dengan perintah sistemik yang lain.³⁰ Dalam hal ini, ia mempertimbangkan untuk melihat ayat-ayat yang lain untuk mengambil kesimpulan secara komprehensif. Menurutnya, sangat banyak perintah sistemik lain yang dapat digunakan dalam hal ini. Ia mencontohkan dalam dua ayat, sebagaimana dalam QS Al-Baqarah/2: 256;

²⁹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 345.

³⁰Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 12.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ...

Terjemahnya:

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat....

Battuanna:

*Andiang-diang pepassa mettama agama (Sallang), sitongangna pura mannassami tangalalang tongang (parua) pole di tangalalang pusa (salah),...*³¹

Abdurrahman Wahid melanjutkan bahwa perintah dalam bentuk pernyataan di atas, diperkuat oleh pernyataan yang lain. Sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Kāfirūn/109: 6;

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Terjemahnya:

”Untukmu agamamu dan untukku agamaku.”

Battuanna:

*Di sesemu mie’ agamamu mie’, anna di seseu agamau.*³²

Kedua ayat di atas menurut Abdurrahman Wahid, jelas tidak menyatakan konsep tertentu yang harus menjamin kelebihan agama itu atas agama lain, melainkan harus diserahkan kepada akal sehat manusia untuk mencapai kebenaran.³³ Atas kesadaran seperti itu, kesempurnaan Islam sebagai konsep agama tidak didasarkan pada kekuatan atau wewenang lembaga tertentu, melainkan kemampuan akal manusia untuk melakukan perbandingan sendiri-sendiri.

Menurut Abdurrahman Wahid, kesadaran pluralistik di atas, merupakan hal yang mestinya dipelihara dan bukannya lembaga seperti negara yang harus

³¹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 73.

³²Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala’bi’: Al-Qur’an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1245.

³³Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 13.

kita sandari. Menurutnya, hal ini senada dengan firman Allah swt. dalam QS Āli ‘Imrān/3: 85;

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ

Terjemahnya:

Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.

Battuanna:

*Anna inai-inai ma'itai agama selaengna agama Sallang, jari andiangi na ditarima (agama) pole iya, anna iya dio di ahera' na mettamai di to rugi (bangkuru').*³⁴

Pernyataan dalam ayat tersebut menurut Abdurrahman Wahid menunjukkan hak tiap orang untuk merasa benar, walaupun Islam meyakini kebenarannya sendiri.³⁵

Lebih lanjut, ia menegaskan atas pentingnya letak kegunaan membagi perspektif pernyataan dan perintah agama yang disampaikan Allah swt. dalam al-Qur'an maupun hadis Nabi Muhammad saw. sebagaimana perkembangan sejarah telah menunjukkan bahwa tidak ada sistem tunggal maupun menetap dalam Islam, seperti tidak adanya cara khusus dalam penetapan pemimpin yang dicontohkan generasi awal Islam, begitu pula ukuran masyarakat Islam tidak pernah sama, semuanya memiliki legitimitas yang sama dalam pandangan Islam.³⁶

Dengan melihat kenyataan tersebut, jelaslah bahwa ketiadaan konsep negara Islam bukan berarti umat muslim harus hidup secara individual, melainkan harus membuat komunitas masing-masing, dan merumuskan kewajiban-kewajiban kolektif agama yang mereka anut. Dengan kata lain, ber-*amar ma'rūf nāhi munkar* dilakukan secara persuasif oleh tiap warga masyarakat beragama Islam yang merasa memiliki kemampuan.

³⁴Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 108.

³⁵Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 13.

³⁶Abdurrahman Wahid, h. 15.

Dalam kesempatan yang lain, Abdurrahman Wahid menjelaskan bahwa apabila Nabi Muhammad menghendaki berdirinya sebuah konsep, seperti dalam bentuk negara Islam, mustahil masalah suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan tidak dirumuskan secara formal. Nabi Muhammad saw. hanya memerintahkan “*Bermusyawarahlah kalian dalam suatu persoalan*”.³⁷ Masalah sepenting itu bukannya dilambangkan secara kongkrit, namun hanya sebuah diktum: masalah dimusyawarakan antara mereka.³⁸

Dalam menjelaskan maksud ayat QS. al-Mā'idah/5: 3 di atas, Abdurrahman Wahid terlihat menggunakan metode *Ijmāli*, dengan mengurai makna umum sebuah ayat. Kemudian dari sumbernya, menggunakan *tafsīr bi al-ra'yī* dan realitas sosial yang terjadi dalam masyarakat. Dalam hal ini, karakter penafsiran Abdurrahman Wahid bersifat kritis, dengan mengkritisi pemahaman kaum muslimin terhadap Islam yang melulu mempersoalkan bentuk sebuah negara Islam.

Pada pembahasan di atas, terlihat bahwa ia turut membedakan sebuah ayat, apakah ia mengindikasikan sebagai sebuah perintah, ataukah ataukah sebuah informasi. Hingga turut menjelaskan bahwa ayat tersebut tidak berdiri sendiri dan harus dikaitkan dengan ayat yang lain, sehingga dapat ditemukan sebuah kesimpulan secara komprehensif.

Ayat selanjutnya yang menjadi fokus Abdurrahman Wahid dalam masalah tersebut ialah dalam QS. al-Mā'idah/5: 44;

.....وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Terjemahnya:

.....Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir.

³⁷ QS Alī ‘Imrān/3: 159.

³⁸ Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 1999), h. 21.

Battuanna:

.....*Anna inai-inai andiang mapputusi parakara maanna (hukum) me'apa iya napaturung Puang Allah Taala, jari ise'iyamo di'o to kaper.*³⁹

Abdurrahman Wahid atas ayat ini menyatakan bahwa tidak ada alasan untuk melihat keharusan mendirikan negara Islam. Menurutnya, hukum Islam tidak bergantung pada adanya negara, melainkan masyarakat pun dapat memberlakukan hukum agama. Sebagai contoh pelaksanaan shalat jum'at juga bukan atas perintah undang-undang negara, namun atas syari'at Islam. Sebuah masyarakat yang secara moral berpegang dan dengan sendirinya melaksanakan syari'at Islam, tidak lagi memerlukan kehadiran negara Islam, seperti yang telah dibuktikan para sahabat Nabi di Madinah pasca Nabi Muḥammad saw. wafat.⁴⁰

Dalam hal ini, sebuah pengertian baru juga perlu dipertimbangkan, di mana berlaku adagium yang disandarkan atas al-Qur'an dan hadis yang menyatakan "*yushību wa yu 'azzību man yasyā*"⁴¹ dalam hal ini, kendali sepenuhnya adalah Allah swt. Dengan pertimbangan tersebut, menimbulkan pertanyaan bahwa sampai di manakah peranan negara dalam menjatuhkan hukuman sebagai salah satu bentuk siksaan. Dapatkah negara atas nama Allah memberikan hukuman sebagai bagian dari siksa dunia?, sudahkah manusia terbebas dari siksa neraka jika telah mendapatkan hukuman di dunia?. Jika belum, maka terjadi sebuah penggandaan (*dubbleleren*) antara negara sebagai wakil Tuhan dan kekuasaan Allah swt. sendiri untuk menetapkan hukuman.

Menurut Abdurrahman Wahid, hal tersebut bertentangan dengan hadis Nabi saw: "*adra'ū al-ḥudūd bi al-syubuhāt*"⁴² (jangan berlakukan hukum had

³⁹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 205.

⁴⁰Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 105.

⁴¹Memberikan pahala dan menurunkan siksa adalah sifat Allah.

⁴²Dari penulisan penulis, hadis di atas dinyatakan *ḍa'īf* dari jalur periwayatannya. Dengan demikian, Abdurrahman Wahid tidak mempersoalkan tingkatan kedudukan sebuah hadis, namun lebih kepada mengambil ibrah ataupun kandungan dari hal tersebut. Lihat, Abū Bakr

ketika permasalahan tidak jelas)”. Dari hadis tersebut, Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa:

“Dapat dipahami bahwa hendaklah hakim jangan menjatuhkan hukuman mati jika ia ragu-ragu, benarkah si terdakwa nyata-nyata bersalah?, dari hadis tersebut, menjadi jelas bahwa kekuasaan negara ada batasnya, sedangkan kekuasaan Allah swt. tidak ada batasnya”.⁴³

Atas pengertian yang sederhana ini, Abdurrahman Wahid lanjut menegaskan bahwa:

“Tidak dapat sebuah negara disebut sebagai negara Islam, tanpa harus memperkosa hal-hal yang menjadi kewajiban negara secara wajar. Sehingga, masalah azab dan pahala pun turut langsung terikat dengan masalah adakah negara agama atau tidak?. Hal ini memerlukan perenungan mendalam dalam menghadapi adanya pendapat bahwa diperlukan sebuah negara Islam”.⁴⁴

Dalam merespon pernyataan ayat di atas, Abdurrahman Wahid menyatakan, jika tidak ada konsep negara Islam untuk menegakkan hukum agama, maka masyarakatlah yang berkewajiban. Dalam hal ini, berlaku pula kenyataan sejarah yang telah berjalan ribuan tahun lamanya, yaitu *re-interpretasi* atas hukum agama yang ada. Seperti dahulu masyarakat keberatan menggunakan dasi dan celana sebab merupakan pakaian orang-orang non-muslim. Sebagaimana pernyataan “*man tasyabbaha bi qaumin fahua min hum*”. Namun sekarang tidak lagi, dipersoalkan hal tersebut karena esensi Islam tidak terletak pada pakaian yang dikenakan, melainkan pada akhlak yang dilaksanakan.⁴⁵

Dengan adanya dua perspektif Islam yang Abdurrahman Wahid sebut sebagai Islam formal dan tidak formal, baginya orang dapat saja berbeda pandangan terkait rumusan aturan, tergantung dari pilihan masing-masing. Sebagaimana adagium terkenal dalam hal ini: “*ikhtilāf al-aimmah raḥmah al-*

Aḥmad bin Ḥusain bin ‘Alī al-Baihaqī, *Al-Sunan Al-Kubrā; Bābu mā Jā’a fī Dar’i al-hudūd bi al-Syubuhāt*, (Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2003), h. 413.

⁴³Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 7.

⁴⁴Abdurrahman Wahid, h. 8.

⁴⁵Abdurrahman Wahid, h. 110.

ummah". Bahkan, pandangan ini memperkenankan perubahan-perubahan rumusan hukum agama dari waktu ke waktu.⁴⁶

Dalam uraian selanjutnya, Abdurrahman Wahid mengemukakan pengertian negara dari kata "*daulah*" yang tidak dikenal oleh al-Qur'an. Kata *daulah* dalam al-Qur'an justru mempunyai arti yang lain, yaitu berputar atau beredar. Sebagaimana dalam QS. al-Hasyr/59: 7;

لَا يَكُونُ دَوْلَةً أُبَيِّنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ⁴⁷

Terjemahnya:

(Demikian) agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu....

Battuanna:

*mamoare'i iya di'o barang-o andiangi mepputar (tipalele) sangga' di to sugi' tappa' di sesemu mie' ...*⁴⁷

Dari ayat tersebut menunjukkan bahwa yang dianggap oleh al-Qur'an adalah sistem ekonomi dari sebuah negara, bukan bentuk dari sebuah negara itu sendiri. Dari pembuktian tekstual semacam ini, menunjukkan Islam tidak memandang penting bentuk negara, atau dengan kata lain Islam tidak mementingkan sebuah konsep negara Islam.⁴⁸

Dari beberapa uraian di atas, Abdurrahman Wahid menyimpulkan sebagaimana ungkapannya bahwa:

"Pendapat yang menyatakan adanya pandangan tentang konsep negara Islam, harus diartikan pandangan tersebut tentang masyarakat. Ini semua, akan membawa konsekuensi tiadanya hubungan antara Islam sebagai ideologi politik dan negara. Dengan kata lain, Islam mengenal ideologi sebagai pegangan hidup masyarakat, minimal berlaku untuk para warga gerakan-gerakan Islam saja. Dengan demikian, negara dapat saja didirikan tanpa ideologi Islam, untuk menyantuni hak-hak semua warga negara di hadapan Undang-Undang Dasar (UUD), baik mereka muslim maupun non-muslim".⁴⁹

⁴⁶Abdurrahman Wahid, h. 75.

⁴⁷Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1100.

⁴⁸Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 113.

⁴⁹Abdurrahman Wahid, h. 115.

Abdurrahman Wahid mengungkapkan bahwa pentingnya sebuah pemahaman arti yang benar tentang Islam. Karena ditafsirkan secara tidak benar, maka Islam tampil sebagai ajakan untuk menggunakan kekerasan dan tidak memerhatikan suara-suara moderat. Padahal, justru Islam-lah pembawa pesan-pesan persaudaraan abadi antara umat manusia, apabila ditafsirkan secara benar.⁵⁰

Pada kesempatan ini, Abdurrahman Wahid terlebih dahulu mengajak untuk memahami fungsi Islam bagi kehidupan manusia. Dalam hal ini, ia mengutip firman Allah swt. dalam QS. al-Anbiyā/21: 107;

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Terjemahnya:

Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam.

Battuanna:

Anna andiangi Iyami' ma'utuso'o (massjo'o Muhammad)), selaengna na (menjari) pammase di inggannana alang⁵¹.

Pada ayat di atas, Abdurrahman Wahid memaknai kata *rahmah* diambil dari pengertian *rahim* ibu, dengan pengertian itu, manusia menjadi bersaudara. Kata '*ālamīn* di sini, berarti manusia, bukannya berarti semua makhluk yang ada. Dengan demikian, tugas kenabian yang utama adalah membawakan persaudaraan guna memelihara keutuhan manusia dan jauhnya tindak kekerasan dari kehidupan. Bahkan ia mengemukakan bahwa kaum muslimin hanya diperkenankan melakukan kekerasan jika akidahnya terancam, atau diusir dari tempat tinggalnya, (*iḏā ukhrijū min diyārihim*).⁵²

Pada kesempatan yang lain, Abdurrahman Wahid turut merespon kalangan yang kecewa atas seringnya ia bergaul dengan orang non-muslim secara erat.

⁵⁰Abdurrahman Wahid, h. 112.

⁵¹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 639.

⁵²Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 113.

Sebagaimana mereka katakan, bukankah kitab suci menyatakan salah satu tanda-tanda seorang muslim yang baik, adalah bersikap keras terhadap orang kafir dan bersikap lembut terhadap sesama. Sebagaimana dalam QS. al-Fath/48: 29;

وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ

Terjemahnya:

dan orang-orang yang bersama dengannya bersikap keras terhadap orang-orang kafir (yang bersikap memusuhi), tetapi berkasih sayang sesama mereka...

Battuanna:

*Taala ana to massolangi iya makarras lao di to kaper, na siasa-asayangni para solana...*⁵³

Menanggapi ayat di atas, Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa;

“Seharusnya mereka mempelajari kembali ajaran agama, dengan mondok di pesantren. Karena ia tidak mengetahui bahwa yang dimaksud dengan *kāfir* atau *kuffār* dalam ayat tersebut ialah orang-orang musyrik (*polytheis*) yang ada di Mekah waktu itu. Jika hal tersebut tidak diketahui, bagaimana seseorang dapat menjadi mubaligh?..⁵⁴

Dalam pandangan Abdurrahman Wahid, adanya perselisihan terjadi disebabkan atas ketidakmengertian seseorang bahwa Islam tidak membenarkan tindakan kekerasan dan diskriminasi. Tindakan kekerasan hanya berlaku jika mereka diusir dari rumah mereka. selain dari pada itu, tidak diperkenankan menggunakan kekerasan atas klaim yang lain. Menurutnya, inilah yang dimaksud al-Qur'an dengan ungkapan *kullu ḥibzin bimā ladaihim fāriḥūn*.⁵⁵ Jika sikap tersebut dicerca oleh al-Qur'an, berarti juga dicerca oleh Rasul-Nya.

2. Kerjasama Antar Sesama Manusia

Menurut Abdurrahman Wahid, perbedaan keyakinan tidak menjadi halangan atas terjalannya kerjasama antara Islam dan agama-agama lain, terutama

⁵³Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h.. 1023.

⁵⁴Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 319.

⁵⁵QS. Al-Mu'minūn/23: 54.

dalam hal-hal yang menyangkut kesejahteraan manusia. Dengan demikian, kerjasama dan dialog sangat diperlukan. Sebagaimana adagium *ushul al-fiqh*; “sesuatu yang membuat sebuah kewajiban agama tidak terwujud tanpa kehadirannya, akan menjadi wajib pula”.

Kerjasama tidak akan terjalin tanpa dialog, dengan demikian dialog antar agama juga menjadi wajib.⁵⁶ Kendati demikian, Abdurrahman Wahid mengakui bahwa kerjasama antar agama akan sulit dilakukan pada tahap akidah, sebab masing-masing agama memiliki keyakinan inti yang dipegang teguh. Sehingga yang mungkin dilakukan ialah masalah capaian-capaian kesejahteraan materi.

Adapun Abdurrahman Wahid dalam menjelaskan QS. Āli ‘Imrān/3: 85:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ

Terjemahnya:

Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.

Battuanna:

*Anna inai-inai ma'itai agama selaengna agama Sallang, jari andiangi na ditarima (agama) pole iya, anna iya dio di ahera' na mettamai di to rugi (bangkuru').*⁵⁷

Dalam hal ini, ia menolak pemaknaan kata *khāsirīn* dalam ayat tersebut diterjemahkan sebagai orang-orang merugi. Sebagaimana ia konsisten memaknai *Islām* dengan arti damai, Abdurrahman Wahid justru memaknai kata *khāsirīn* sebagai tidak dalam “masuk neraka” akibat tidak masuk dalam agama Islam, namun rugi dalam perspektif ekonomi. Orang yang tidak menjalankan damai dalam beragama, tidak akan memperoleh keuntungan secara ekonomis. Sebab, pemaknaan non-ekonomis sebagaimana yang dimaksud Abdurrahman Wahid, dapat berpotensi pada sikap perendahan diri pada agama lain. Orang-orang non-muslim akan dianggap hina dan semua kebajikannya tidak akan diterima akibat

⁵⁶Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 133-134.

⁵⁷Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 108.

tidak beragama Islam. Hal ini akan menimbulkan terjadinya sikap eksklusifisme dan perasaan paling benar.⁵⁸

Di sisi lain, Abdurrahman Wahid memberikan penjelasan bahwa: “Kata *lan yuq̄bala* (tidak diterima) pada penggalan ayat tersebut bermakna *la yusābu* (tidak diberi pahala) bukan “tidak diterima oleh Allah”. Dengan ini, ilustrasi pemaknaan tidak diberi pahala ialah seperti orang bepergian dengan berjalan kaki atau naik kereta api. Berjalan kaki atau naik kereta hukum asalnya ialah tidak berpahala, walau demikian ia dianggap tidak berdosa. Perjalanannya tetap dianggap sah. Dengan demikian, jika seseorang tidak memeluk agama Islam, tidak boleh dibunuh. Mereka harus dihargai, bahkan harus berdialog dan kerjasama dengan mereka”.⁵⁹

Pada sisi yang lain, ia juga setuju atas ungkapan Charles Torrey sebagaimana dikutip oleh Abdurrahman Wahid, yang menjelaskan bahwa kata *khāsirīn* dalam ayat tersebut mengandung istilah duniawi yang digunakan untuk hal-hal esensial dari keyakinan manusia, yang justru menunjukkan sikap profesional. Menurutnya, bahwa kitab suci al-Qur’an menggunakan istilah-istilah penting duniawi,⁶⁰ seperti istilah kata rugi,⁶¹ seperti dalam QS. Ali ‘Imrān/3: 85, terdapat pula istilah untung, seperti dalam QS. al-Hādīd/57: 11, dan istilah panen, seperti dalam QS. al-Syura/42: 20.

Menurut Abdurrahman Wahid, lagi-lagi ayat diatas berbicara tentang pahala di akhirat bagi perbuatan kita di dunia ini. Bahwa istilah perdagangan dan pertanian digunakan untuk keinginan manusia memperoleh pahala bagi amal perbuatannya, merupakan penghalang yang sangat tinggi atas profesional seseorang.⁶² Dengan demikian, Islam sangat memberikan penghargaan yang sangat tinggi kepada profesional.

⁵⁸Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: STAIN Po Press, 2016), h. 126.

⁵⁹Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, h. 127

⁶⁰Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 12.

⁶¹Abdurrahman Wahid, h. 29.

⁶²Abdurrahman Wahid, h. 30.

Bagi Abdurrahman Wahid, diperlukan sebuah keberanian moral untuk merambah jalan baru bagi sebuah penafsiran, yang tidak lain adalah sebuah pendekatan profesional. Sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Nisa⁷/4: 86;

وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا

Terjemahnya:

Apabila kamu dihormati dengan suatu penghormatan (salam), balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik daripadanya atau balaslah dengan yang sepadan. Sesungguhnya Allah Maha Memperhitungkan segala sesuatu.

Battuanna:

*Anna mua' dipakala'bi'o mie' mesa palla'birang, jari balasi di'o palla'birang la'bi macoa iyade' balasi (sitteng). Sitongangna Puang Allah Taala narekeng nasangi inggannana seu-seuwa.*⁶³

Menurut Abdurrahman Wahid, ayat tersebut jelas-jelas mengantarkan pada sikap profesional, sebagai contoh seorang produsen barang. Yakni, jika barang produksi tersebut dipuji orang lain, maka tingkatkanlah mutu produksi barang tersebut sebagai jawaban atas pernyataan baik yang diucapkan. Hanya dengan cara tersebut seorang muslim dapat membuat interpretasi atas perbuatan-perbuatan di dunia.⁶⁴

Abdurrahman Wahid mengungkapkan bahwa sebenarnya Islam lebih memberikan porsi yang lebih banyak tentang bagaimana mensejahterakan rakyat miskin dan kaum lemah dengan mengutip lalu menafsirkan QS. al-Ḥasyr/59: 7;

مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۚ لَيْسَ لِأَنْ تَكُونَ دُولَةً أَيْنَ الْأَغْنِيَاءُ مِنْكُمْ ۗ

Terjemahnya:

Apa saja (harta yang diperoleh tanpa peperangan) yang dianugerahkan Allah kepada Rasul-Nya dari penduduk beberapa negeri adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak yatim, orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. (Demikian) agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu....

⁶³Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 163.

⁶⁴Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 31.

Battuanna:

Barang apa topa pole' iya diala tamma'gaga iya napebei Puang Allah Taala lao di suro-Na, iya pole di pakkappung (sisaapa) banua, jari di Puang Allah Taala, suro, anna sangana'na kadeppu'na suro, anna ana' beong, anna to kasi-asi, anna to lalang di pellambang, mamoare'i iya di'o barang-o andiangi mepputar (tipalele) sangga' di to sugi' tappa' di sesemu mie'.⁶⁵

Menurut Abdurrahman Wahid, ayat ini menjadi bukti bahwa Islam lebih mementingkan kaum miskin dan menderita, dan tidak memberikan perhatian khusus tentang bentuk negara yang diinginkan.⁶⁶

Dari beberapa uraian tersebut, Abdurrahman Wahid mengungkapkan bahwa Islam lebih mementingkan sikap profesional, bukan pendekatan politis dalam memandang suatu persoalan. Jika hal tersebut disadari, akan lebih jelaslah mengapa Islam lebih mementingkan masyarakat adil, makmur, dan sejahtera, yang lebih diutamakan kitab suci tersebut dari pada bentuk negara. Jika hal ini disadari, maka salah satu sumber keruwetan dalam hubungan antar sesama dalam hal kerjasama, dapat dihindari.

3. Keadilan

Menurut Abdurrahman Wahid, tidak dapat dipungkiri bahwa al-Qur'an meningkatkan sisi keadilan dalam kehidupan manusia, baik secara kolektif maupun individual. Dari penelusurannya, ia mengungkapkan bahwa al-Qur'an menggunakan pengertian yang berbeda-beda bagi kata atau istilah yang bersangkutan paut dengan keadilan. Bahkan kata yang digunakan untuk menampilkan sisi atau wawasan keadilan juga tidak selalu berasal dari kata '*adl*'. Kata-kata sinonim seperti *qist*, *hukm* dan sebagainya digunakan oleh al-Qur'an dalam pengertian keadilan. Sedangkan kata '*adl*' dalam berbagai bentuk konjugatifnya bisa saja kehilangan kaitannya yang langsung dengan sisi keadilan

⁶⁵Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1100.

⁶⁶Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 32.

itu, seperti kata *ta'dilū* dalam arti mempersekutukan tuhan, dan kata '*adl* dalam arti tebusan.⁶⁷

Jika dikategorikan, ada beberapa pengertian yang berkaitan dengan keadilan dalam al-Qur'an dari akar kata '*adl* tersebut. Yaitu sesuatu yang benar, sikap yang tidak memihak, dan cara yang tepat dalam mengambil keputusan.

Firman Allah dalam QS. al-Nisā'/4: 58;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

Terjemahnya:

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Battuanna:

*Sitongangna Puang Allah Taala massio'o mie' mappalambi' amanah lao di tomaka mattarima. Anna (massio'o) mie' mappato' atorang lao di rupa tau, malaai muatori siola adil. Sitongangna Puang Allah Taala mambeio mie' pe'guruang kaminang macoa. Sitongangna Puang Allah Taala Diangi Masarro Pairrangni na Paita.*⁶⁸

Menurut Abdurrahman Wahid, secara keseluruhan, pengertian-pengertian di atas terkait langsung dengan sisi keadilan, yaitu sebagai penjabaran bentuk-bentuk keadilan dalam kehidupan. Dari keterkaitan beberapa pengertian kata '*adl* dengan wawasan atau sisi keadilan secara langsung, sudah tampak bahwa porsi keadilan mendapat tempat dalam al-Qur'an sehingga dapat dimengerti adanya beberapa sikap kelompok dalam menetapkan sebuah keadilan.⁶⁹

⁶⁷Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. 349.

⁶⁸Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 155.

⁶⁹Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, h. 349.

Lebih lanjut, Abdurrahman Wahid menjelaskan bahwa keadilan harus dipahami secara menyeluruh dalam hal konsep, prosedur, hingga pelaksanaannya. Menurutnya, dalam dua sumber tekstual al-Qur'an mengenai keadilan, jelas bahwa keadilan dapat ditegakkan baik masalah prosedur hingga prinsipnya.⁷⁰ Menurutnya, sisi prinsip yang dimaksud, sebagaimana dalam QS. al-Nisā/4: 135;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ.....

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan dan saksi karena Allah, walaupun kesaksian itu memberatkan dirimu sendiri,

Battuanna:

*E inggannana to matappa', penjario mie' to mappake'de' pappogauang adil, menjari sa'bi sawa' Puang Allah Taala, maui lao di alawemu iyade' ...*⁷¹

Dari pemahaman ayat di atas, Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa dari ayat tersebut secara jelas bahwa rasa keadilan menjadi titik sentral dalam Islam.⁷² Dengan ini, Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa rasa keadilan merupakan titik sentral dalam menjalankan hubungan dengan tuhan (*ḥablum min Allāh*) maupun hubungan terhadap sesama manusia (*ḥablum min al-nās*).

Lanjutnya, sedangkan dari sudut pandang prosedur, al-Qur'an menyatakan sebagaimana dalam QS. al-Baqarah/2: 282;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berutang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu mencatatnya.

⁷⁰Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 93.

⁷¹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 177.

⁷²Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 93.

Battuanna:

*E inggannana to matappa', mua' siayumaio (mammua-mala-o) mie' andiang silennarang me'apa wattu di pattattu, sitinayanna mie' mattulisi.*⁷³

Pada ayat ini, Abdurrahman Wahid menerjemahkan bahwa jika kalian saling berhutang, maka hendaknya kalian gunakan tanda-tanda tertulis. Dalam hal ini, rasa keadilan harus ditegakkan dengan bukti tertulis, sehingga tidak dapat dipungkiri oleh orang lain. Pengertian ini pula berlaku bagi seorang hakim, sebagaimana dikemukakan dalam hadis: “*adra'ū al-ḥudūd bi al-syubuhāt*”⁷⁴ yang memberikan pesan jika seorang hakim ragu-ragu tentang kesalahan seorang terdakwa, maka ia tidak boleh menjatuhkan hukuman mati, sebab ditakutkan ia dapat berbuat kesalahan.⁷⁵

Selain itu, menurut Abdurrahman Wahid kesimpulan di atas juga diperkuat dengan pengertian dan dorongan al-Qur'an agar manusia memenuhi janji, tugas dan amanat yang dipikulnya. Melindungi orang menderita, lemah dan kekurangan, jujur dalam bersikap, dan seterusnya. Hal tersebut menjadi capaian yang harus diraih kaum muslim yang menunjukkan orientasi yang sangat kuat akar keadilan yang disampaikan al-Qur'an.⁷⁶

Hal ini menurut Abdurrahman Wahid benar-benar kebutuhan mutlak bagi kaum muslimin. Abdurrahman Wahid dalam hal ini, turut berkomentar atas QS. al-Baqarah/2: 61;

وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ

Terjemahnya:

Kemudian, mereka ditimpa kenistaan dan kemiskinan,...

⁷³Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 82.

⁷⁴Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusain bin 'Alī al-Baihaqī, *Al-Sunan Al-Kubrā; Bābu mā Jā'a fī Dar'i al-ḥudūd bi al-Syubuhāt*, h. 413.

⁷⁵Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 93-94.

⁷⁶Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, h. 349.

Battuanna:

*mane ise 'iya diparuai amatanang anna akasi-asiang,....*⁷⁷

Ayat di atas menurut Abdurrahman Wahid menunjukkan bahwa Islam menolak kemiskinan sebagai suatu yang langgeng atau tetap. Islam menganggap, baik kenistaan dan kemiskinan itu berubah-ubah menurut struktur masyarakat. Dengan demikian, terserah kepada manusia pula untuk menghapuskan atau melestarikan kemiskinan tersebut. Tuhan atau nasib tidak terikat dengan hal itu, sepenuhnya diserahkan kepada manusia. Meski banyak sekali pemahaman kaum muslim yang menganggap masalah kemiskinan sebagai kepastian dari Allah, karena itu harus diganti dengan pemahaman lain dari pemahaman tersebut. Allah akan melestarikan kemiskinan apabila manusia sebagai warga masyarakat tidak mengadakan perubahan melalui sistem politik yang dianutnya sendiri.⁷⁸

Menjadi jelas menurut Abdurrahman Wahid bahwa manusia menentukan nasib mereka sendiri, dan jika hal tersebut benar namun tidak dilaksanakan, dan mereka lalu mempersalahkan Allah. Hal ini menurut Abdurrahman Wahid berhubungan dengan firman Allah dalam QS. al-Mā'un/107: 1-3;

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ ﴿١﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يُحِصُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴿٣﴾

Terjemahnya:

(1)Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? (2)Itulah orang yang menghardik anak yatim (3)dan tidak menganjurkan untuk memberi makan orang miskin.

Battuanna:

*(1)Apa' muiissang bandi (to) malloso-losongan agama? (2)Iyamo di'o (to) marrimba ana' beong, (3)anna andiangi massio mappande to kasi-asi.*⁷⁹

Ayat ini menurut Abdurrahman Wahid, menunjukkan dengan jelas atas terdapatnya orang-orang yang justru memanipulir kesengsaraan anak yatim dan

⁷⁷Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 15.

⁷⁸Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 235.

⁷⁹Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1243.

makanan orang miskin demi kepentingan diri mereka sendiri. Manipulasi yang demikian itu termasuk dalam perbuatan menipu agama, dengan sendirinya perbaikan harus dilakukan manusia yang sadar untuk sistem politik yang membela kepentingan rakyat.⁸⁰

Demikian pula, wawasan keadilan itu tidak hanya dibatasi dalam lingkup mikro dari kehidupan masyarakat, namun pada level makro pada kehidupan masyarakat itu sendiri. Sikap adil tidak hanya dituntut pada orang muslim saja, tetapi juga kepada mereka yang beragama lain. Itupun tidak dibatasi pada urusan-urusan umum, melainkan pula pada kebebasan dalam mempertahankan keyakinan dan melaksanakan ajaran agama masing-masing.⁸¹ Apalagi pada tingkat negara besar, seperti Indonesia. Dalam hal ini Abdurrahman Wahid melandaskan pada firman Allah dalam QS. Ali 'Imrān/3: 103;

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا^ص

Terjemahnya:

Berpegangteguhlah kamu semuanya pada tali (agama) Allah, janganlah bercerai berai,

Battuanna:

*Anna pettunga'eng masse' nasango'o mie' lao di gulang (agama)na Puang Allah Taala, anna da mie' sisara-sara*⁸²

Ayat tersebut menurut Abdurrahman Wahid, membedakan antara perbedaan pendapat dengan pertentangan, yang nyata-nyata dilarang.⁸³

Pengertian makro, juga tampak dalam keharusan bagi para pemimpin negara atau masyarakat untuk menunaikan tugas membawa kesejahteraan. Abdurrahman Wahid dalam hal ini mengaitkan dengan adagium fiqh yang

⁸⁰Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 235.

⁸¹Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, h. 350.

⁸²Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 111.

⁸³Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 167.

menyatakan *taṣarruf al-imān ‘alā al ra’īyyah manūṭun bi al-maṣlahah*.⁸⁴ Artinya, kesejahteraan masyarakat itu tidak dapat tercapai apabila wawasan kemanusiaan tidak tercermin dalam kesejahteraan seluruh warga masyarakat, melainkan hanya untuk sebagian saja.⁸⁵

Untuk mendapatkan makna yang utuh terkait keadilan dalam penafsiran Abdurrahman Wahid, terlihat bahwa ia tidak secara langsung menggunakan penafsiran dengan nalar. Namun ia terlebih dahulu berusaha menganalisis ayat-ayat yang lain yang berhubungan dan terlihat pula penggunaan hadis dalam penjelasannya. Hal ini menunjukkan bahwa ia menggunakan metode *al-Qur’ān bi al-Qur’ān* dan *al-Qur’ān bi al-riwāyah*. Walaupun Abdurrahman Wahid terkenal dengan gagasan dan pemikiran moderennya, ia tidak serta merta meninggalkan metode penafsiran klasik, sebagaimana yang dilakukan mufasir periode sebelumnya.

4. Kedudukan Perempuan dalam Islam

Pada kasus ini, mula-mula Abdurrahman Wahid mengutip beberapa sumber tekstual sebagai argumentasi sejumlah pemimpin partai politik bahwa kepemimpinan wanita tidak tepat dalam pandangan agama. Dasar ungkapan tersebut diambil dari firman Allah dalam QS. al-Nisā’/4: 34;

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Terjemahnya:

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab (154) atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya.

Battuanna:

Iya di’o tommuane-o iyamo pangulu lao di to baine, sawa’ iyamo di’o Puang Allah Taala mappala’bi’i sambare (tommuane) pole sambare

⁸⁴Yakni langkah dan kebijakan pemimpin atas rakyat yang dipimpin terkait langsung kepada kesejahteraan masyarakat.

⁸⁵ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 94.

*laengna pole di to baine. Anna sawa' ise'iya tommuane pura mappebengan sambare pole di barangna ise'iya.*⁸⁶

Menurut Abdurrahman Wahid, ayat ini dapat diartikan menjadi dua macam. *Pertama*, laki-aki bertanggung jawab fisik atas keselamatan perempuan; dan *Kedua*, laki-laki lebih pantas memimpin sebuah negara. Ternyata para pemimpin partai politik Islam di atas memilih pendapat kedua tersebut. Anggapan tersebut, yang pada umumnya menjadi pegangan dunia Islam selama ini, dan menurut Abdurrahman Wahid kenyataannya justru menunjukkan sebaliknya.⁸⁷

Pada ungkapan yang lain menyatakan “wanita hanya mempunyai separuh akal lelaki”. Dalam hal ini kutipan dari firman Allah sering digunakan, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Nisā'/4: 11;

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي آوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ..

Terjemahnya:

Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.

Battuanna:

*Nasareakangi Puang Allah Taala di sesemu mie' masalah (pambareang mana'na) ana'-ana'mu, iyamo: Mesa bareangna ana' tommuane sitteng bareang da'duana ana' to baine.*⁸⁸

Abdurrahman Wahid memaknai ayat di atas sebagai ayat yang hanya membahas waris mewaris saja. Karena itu, pandangan kedua yang masih umum digunakan masyarakat slam, selalu menilai rendah wanita.⁸⁹

Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid ingin meluruskan anggapan yang menilai perempuan tidak dapat menjadi seorang pemimpin, agar hak laki-laki dan perempuan menjadi semakin berimbang. Karena menurutnya, Islam memang

⁸⁶Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 149.

⁸⁷Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 132.

⁸⁸Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 140.

⁸⁹Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 132.

menghendaki demiakian. Pada tataran ini, Abdurrahman Wahid mengutip ayat al-Qur'an dalam QS. al-Hujurat/49: 13;

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Terjemahnya:

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti.

Battuanna:

*E inggannana rupa tau, sitongangna Iyami' mappadiango mie' pole di mesa tommuane anna mesa to baine anna mappajario mie' kalompo' bangsa-bangsa anna suku-suku mamoare'o mie' si pei-peissangngi. Sitongangna iya to kaminang mala'bi di antaramu mie' di sesena Puang Allah Taala iyamo to kaminang me'atakwa. Sitongangna Puang Allah Taala Masarro Paissang na Pakkarewa.*⁹⁰

Abdurrahman Wahid menilai bahwa ayat ini mengisyaratkan adanya

persamaan antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana ungkapannya:

“Perbedaan pria dan wanita hanya bersifat biologis, tidaklah bersifat kelembagaan sebagaimana disangkakan banyak kalangan dalam berbagai literatur Islam. Akibatnya, masyarakat menjadi terpengaruh, hingga wanita sekalipun”.⁹¹

Lebih lanjut, Abdurrahman Wahid mengungkapkan dalam pengertian hak asasi bahwa laki-laki dan perempuan memiliki derajat, kewajiban, dan hak yang sama. Namun hal ini sering dikacaukan atas pernyataan bahwa Islam menentang persamaan hak. Dalam Islam memang laki-laki dan perempuan tidak sama, laki-laki mempunyai hak yang lebih banyak dan boleh jadi hal ini sama dengan pengertian antropologis. Namun yang terpenting, “*'ala al-nisā'*” sebenarnya antropologis. Diputar balik, laki-laki memang *qawwām*, lebih tegar, lebih bertanggung jawab atas keselamatan perempuan daripada sebaliknya.

⁹⁰Muh. Idham Khalid Bodi, *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, h. 1028.

⁹¹Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 132.

Pengertian antropologis tersebut dapat juga berlaku dalam terminologi psikologis, yaitu laki-laki melindungi wanita sebagai makhluk yang dianggap lemah. Kendati demikian, terdapat kekuatan pada perempuan yaitu ia bisa memilih laki-laki sebagaimana ungkapannya:

“Sebagai perumpamaan seorang mahasiswi yang ingin diantar pulang karena kemalaman, maka wanita berhak memilih siapa yang mengantar, apakah si A, atau si B. artinya, atas kelemahan tersebut wanita memiliki kedudukan yang lebih kuat”.⁹²

Secara umum, dari beberapa tema di atas, Abdurrahman Wahid nampak lebih banyak menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an dengan menggunakan metode tafsir *Ijmāli* (global) dan menggunakan *tafsīr bi al-ra’yī* (akal) sebagai sumber penafsirannya. Namun, jika dilihat secara utuh, Abdurrahman Wahid tetap menggunakan ayat-ayat al-Qur’an yang lain dan hadis sebagai sumber dalam penafsirannya. Hingga penggunaan adagium fiqh dan *uṣūl al-fiqh*. Dan tidak jarang pula menggunakan metode tafsir tematik.

Hal tersebut menunjukkan bahwa, Abdurrahman Wahid kurang konsisten menerapkan metode maupun sumber dalam penafsirannya. Kendati demikian, atas berbagai penafsirannya tersebut Abdurrahman Wahid tidak serta merta menghilangkan tradisi penafsiran al-Qur’an dari para mufasir klasik hingga kontemporer. Dengan model penafsiran tersebut, menegaskan bahwa Abdurrahman Wahid merupakan seorang pemikir modern-kontemporer dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an.

C. Karakteristik Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur’an Abdurrahman Wahid

Karakteristik penafsiran al-Qur’an merujuk pada atribut-atribut atau sifat-sifat khas yang dimiliki dalam proses atau hasil dari upaya memahami dan

⁹²Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitana: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, h. 376.

menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an, mulai dari kecenderungan, metode, corak, pendekatan dan lain sebagainya.

Siti Mas'ulah menilai bahwa, penafsiran Abdurrahman Wahid mencerminkan paradigma multikultural dengan spirit al-Qur'an dan sunnah. Paradigma tafsir yang diajarkan ialah tafsir yang berusaha menggali nilai-nilai dasar al-Qur'an sebagai landasan pembangunan ajaran Islam, seperti nilai keadilan dan kemanusiaan. Sehingga nilai-nilai ajaran *naṣ* tersebut menjadi *naṣ qat'ī al-dilālah*, yaitu *naṣ-naṣ* al-Qur'an yang memiliki arah dan perintah yang jelas dan tegas dalam pelaksanaannya. Sementara itu, *naṣ* yang mengatur hal-hal teknis dan kerangka operasional perlu ditafsirkan dan dikontekstualkan dengan kondisi empiris kehidupan umat manusia masa kini.⁹³

Di samping itu, Abdurrahman Wahid juga turut memperhatikan unsur-unsur empiris yang dinamis dan plural. Hal ini terlihat sebagaimana Abdurrahman Wahid atas QS. al-Ḥujurāt/49:13, ayat tersebut mengajarkan manusia untuk saling mengenal, memahami, setelah itu sesama umat beragama perlu kerja sama dan sinergi. Dalam upaya membangun penafsiran yang multikultural, sebagaimana NU, Abdurrahman Wahid menyandarkan prinsip tafsirnya berpijak pada adagium *al-muḥāfazah 'alā al-qādim al-sāliḥ wa al-akhz bi al-jadid al-aṣlah*. Kaidah ini mengajarkan bahwa tafsir keagamaan NU memiliki karakter akomodatif terhadap budaya lokal tanpa mengorbankan nilai-nilai asli Islam.⁹⁴

Lebih lanjut, Abdurrahman Wahid mendasarkan bahwa dalam memahami *naṣ-naṣ* agama, baik al-Qur'an dan hadis perlu untuk mendialogkan antara sumber-sumber tertulis (*dalil naqli*) dan keterangan rasional (*dalil aqli*) sehingga

⁹³Siti Mas'ulah, *Paradigma Pendidikan Pesantren Multikultural KH. Abdurrahman Wahid*, Disertasi, (Bengkulu: IAIN Bengkulu, 2020), h. 229.

⁹⁴Siti Mas'ulah, *Paradigma Pendidikan Pesantren Multikultural KH. Abdurrahman Wahid*, h. 231.

dapat menemukan pemahaman dan pemikiran yang progresif dalam memahami *naş*.⁹⁵ Berdasarkan analisis pemahaman teks keagamaan Abdurrahman Wahid, dapat disimpulkan bahwa ia menggunakan pendekatan antropologi kultural (*cultural anthropology*)⁹⁶ dalam menganalisis aspek-aspek lokal yang dapat diintegrasikan dengan Islam, dengan memanfaatkan operasionalisasi *uşūl al-fiqh* dan *qawāid al-fiqhiyyah* dalam memahami *naş* dan kaitannya terhadap konteks. Dengan demikian, *naş* dapat diintegrasikan dengan budaya lokal dan menjawab persoalan-persoalan yang ada.⁹⁷

Abdurrahman Wahid dalam menilai sebuah ayat, di antaranya berusaha melihat dan menerapkan analisis struktur *khabariyah* dan *insyā'iyah*.⁹⁸ Iswahyudi mencontohkan dalam hal ini ketika Abdurrahman Wahid menjelaskan QS. al-Nisā'/4: 3 yang dianggap sebagai kebolehan laki-laki menikahi perempuan lebih dari satu. Abdurrahman Wahid membela kaum perempuan dengan landasan bahwa ayat tersebut termasuk dalam kalam *khabariyah* (sebuah perijinan atau kalimat berita), bukan kalam *insyā'iyah* (perintah). Ayat demikian memberi pengertian agar para istri diperlakukan dengan setara. Menurutnya, tidak bisa satu perspektif yang digunakan, sedang perspektif yang lain diabaikan. Penilaian adil

⁹⁵Siti Mas'ulah, *Paradigma Pendidikan Pesantren Multikultural KH. Abdurrahman Wahid*, h. 233.

⁹⁶Pendekatan antropologi kultural ialah metode dalam antropologi yang berfokus pada pemahaman dan analisis budaya suatu kelompok masyarakat. Baik konteks budaya dalam membentuk perilaku, norma, dan nilai-nilai sebuah masyarakat.

⁹⁷Zainal Fikri, *Gus Dur, Pluralisme Agama dan Demokrasi*, (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013), h. 73.

⁹⁸Struktur *khabariyah* ialah struktur yang memiliki kemungkinan benar dan salah, struktur ini dapat digunakan untuk memberikan informasi kepada orang lain tanpa harus memberi penguat apapun. Sedangkan struktur *insyā'iyah* ialah struktur yang diarahkan bukan sebagai informasi, namun sebagai sebuah perintah, saran, harapan, anjuran, dan lain-lain yang bias saja dilakukan dan tidak dilakukan.

dalam ayat tersebut tidak didefinisikan oleh pihak laki-laki, tetapi harusnya didefinisikan oleh perempuan (istri).⁹⁹

Karakter penafsiran Abdurrahman Wahid dapat pula dilihat dari pemaknaannya terhadap teks-teks keagamaan. Yaitu bahwa ia melihat keseluruhan sebuah *naş* bukan pada partikularitasnya. Makna universalitas kata dilihat dari sisi substansi atau visi dari kata tersebut, bukan dari partikularitasnya yang berbahasa Arab. Di samping itu, ia memahami teks dari sistem strukturnya. dalam hal ini, Abdurrahman Wahid tidak melihat secara terpisah, tetapi melihat relasinya dengan makna lain dalam teks itu sendiri. Selanjutnya melihat teks tersebut sebagai merefleksikan fakta kesejarahan. Menurutnya, sebuah teks hadir tidak dalam keadaan hampa dari faktor pendorongnya. Faktor pendorong tersebut dapat berupa situasi sosiologis masyarakat Arab pada waktu teks diturunkan. Sebagaimana penjelasan sebelumnya.

Dalam melihat pemaknaan sisi ontologis penafsiran Abdurrahman Wahid, dapat dilihat bahwa ia membagi ke dalam bentuk makna sosiologis dan makna relasional. Makna sosiologis ialah makna yang didasari oleh telusuran sosiologis masa lalu di saat teks tersebut hadir untuk diterapkan di masa sekarang. Hal ini menjadi visi utama dari kandungan sebuah teks tersebut. Pemaknaan sosiologis oleh Abdurrahman Wahid didasarkan pada kaidah *al-ibrah bi al-khuşuş al-şabāb lā bi umūm al-lafzi* (memandang khususnya sebab yang melatari dan tidak melihat pada umumnya sebuah lafaz).

Adapun makna relasional adalah makna yang digunakan Abdurrahman Wahid dengan cara menghubungkan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain

⁹⁹Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: STAIN Po Press, 2016), h. 123.

sehingga diketahui makna keutuhannya.¹⁰⁰ Hal ini misalnya diterapkannya dalam menafsirkan QS. al-Baqarah/2:208. Abdurrahman Wahid pada ayat ini menafsirkan kata *al-silmu* dengan artian *al-ṣulḥu*, sebuah kata sifat kedamaian, yang menunjuk pada sebuah entitas universal. Dengan demikian, tidak dibutuhkan lagi penjabaran oleh sebuah sistem tertentu, termasuk sistem Islami, seperti yang dikehendaki kaum konseptual. Ayat tersebut kemudian dihubungkannya dengan QS. al-Baqarah/2:256 dan al-Kāfirūn/109:6.¹⁰¹ Menurutnya, kedua ayat tersebut jelas tidak menyatakan adanya konsep tertentu dalam Islam, namun kesempurnaan Islam sebagai konsep agama tidak didasarkan pada kekuatan atau wewenang lembaga tertentu, melainkan kemampuan akal manusia untuk melakukan perbandingan sendiri-sendiri. Untuk kedua makna tersebut dapat berjalan, Abdurrahman Wahid melakukan rekonstruksi teologi, fiqh, dan tasawuf, dengan mengambil teologi humanisme transendental, fiqh dinamis, dan taswuf dinamis.¹⁰²

Dari segi metode penafsiran, Abdurrahman Wahid cenderung menggunakan metode *Ijmāli* (global) yang berusaha menguraikan makna-makna umum yang terkandung dalam sebuah ayat. Seperti ketika ia menafsirkan QS. al-Hasyr/59: 7. Menurutnya, ayat tersebut mengindikasikan bahwa yang dianggap oleh al-Qur'an adalah sistem ekonomi dari sebuah negara, bukan bentuk dari sebuah negara itu sendiri. Dari pembuktian tekstual semacam ini, menunjukkan Islam tidak memandang penting bentuk negara, atau dengan kata lain Islam tidak mementingkan sebuah konsep negara tertentu. Dalam ayat ini, di samping penggunaan metode *ijmāli*, ia juga menggunakan sumber dengan akal (*tafsir bi*

¹⁰⁰Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, h. 347.

¹⁰¹Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), h. 11.

¹⁰²Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, h. 347.

al-ra'yu) dan realitas sosial yang terjadi di masyarakat sesuai dengan pendekatan kontekstual. Dengan demikian, karakter penafsiran Abdurrahman Wahid pada ayat ini bersifat kritis, dengan mengkritisi pemahaman kaum muslimin terhadap Islam yang terus membahas terkait persoalan negara.¹⁰³

Pada sisi yang lain, di samping menggunakan *ra'yu*, Abdurrahman Wahid terlihat tetap mengaitkan pemahaman al-Qur'an dengan hadis. Seperti ketika ia mencari makna yang utuh terkait penafsirannya mengenai Islam dan keadilan, dalam menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 282 dengan menghubungkan dengan hadis yang berbunyi "*adra'ū al-ḥudūd bi al-syubuhāt*,"¹⁰⁴ yang memberikan pesan jika seorang hakim ragu-ragu mengenai kesalahan seorang terdakwa, maka ia tidak boleh menjatuhkan hukuman mati, sebab ditakutkan hakim berbuat kesalahan. Dari penelusuran penulis, hadis di atas dinyatakan *ḍa'īf* dari jalur periwayatannya. Dengan demikian, Abdurrahman Wahid tidak mempersoalkan tingkatan kedudukan hadis, namun lebih kepada mengambil ibrah dari hal tersebut.

Hal ini menunjukkan bahwa Abdurrahman Wahid turut menggunakan metode *al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dan *al-Qur'ān bi al-riwāyah* yang sering diterapkan penafsir klasik.¹⁰⁵ Atas penjelasan di atas, ia juga dapat dikategorikan kedalam menafsirkan dengan *tafsīr bi al-ma'tsūr*.

Pada pembahasan yang lain, disamping menghubungkan antara ayat al-Qur'an dengan al-Qur'an dan al-Qur'an dengan hadis, Abdurrahman Wahid turut menggunakan kaidah *uṣūl al-fiqh* dalam melengkapi penafsirannya. Sebagai

¹⁰³Syafri Fajarwanto, *Penafsiran Al- Qur'an Perspektif Gus Dur dalam Buku Islamku Islam anda Islam kita*, Syariati: Vol. 8, No. 2, 2022, h. 182.

¹⁰⁴Jangan berlakukan hukum had ketika permasalahan tidak jelas. Lihat, Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusain bin 'Alī al-Baihaqī, *Al-Sunan al-Kubrā; Bābu mā Jā'a fī Dar'i al-ḥudūd bi al-Syubuhāt*, (Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2003), h. 413. Muhammad Isa bin Surah al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*, (Riyadh: Maktabah Al-Ma'arif, t.t) h. 336.

¹⁰⁵Syafri Fajarwanto, *Penafsiran Al- Qur'an Perspektif Gus Dur dalam Buku Islamku Islam anda Islam Kita*, h. 185.

contoh penafsirannya pada QS. Āli ‘Imrān/3: 85, ketika ia menjelaskan atas kebolehan kerjasama dan dialog antar agama, Abdurrahman Wahid kemudian menggunakan adigium *uṣūl al-fiqh* yaitu; *mā lā yatimmu al-wājibu illā bihī fahua wājibun* (sesuatu yang membuat sebuah kewajiban agama tidak terwujud tanpa kehadirannya, akan menjadi wajib pula).¹⁰⁶

Lebih lanjut, Wildah Nurul Islami dalam mengurai bagaimana model penafsiran Abdurrahman Wahid dalam nilai-nilai moderasi beragama menilai, bahwa langkah yang diterapkan Abdurrahman Wahid adalah dengan memunculkan tema-tema yang menjadi fokus permasalahan (*maudhū’i*), kemudian mengurai fenomena sosial keberagaman dan kebangsaan, yang kemudian dikaji dalam satu tema dengan mengaitkannya dengan *naṣ* al-Qur’an. Ia kemudian menganalisis lafaz-lafaz dalam sebuah ayat dan menganalisis maknanya dari segi bahasa, kemudian menentukan makna yang tepat pada kondisi sekarang, terkadang pula mengaitkan dengan kondisi di dunia Islam pada umumnya.¹⁰⁷

Abdurrahman Wahid tetap memperhatikan aspek *aṣbāb al-nuzūl* ayat, tetapi tidak semua tema terdapat penjelasannya. Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid pada umumnya menggunakan sumber *tafsīr bi al-ra’yī*, berdasar pada analisis bahasa, kaidah tafsir dan *uṣūl al-fiqh*, dan menggunakan metode penafsiran yang termasuk dalam *tafsīr ijmalī*.¹⁰⁸ Walaupun tidak dapat dipastikan konsistensinya, dapat disimpulkan bahwa karakteristik penafsiran Abdurrahman Wahid cukup relevan dengan konsep keilmuan tafsir, seperti tetap memperhatikan

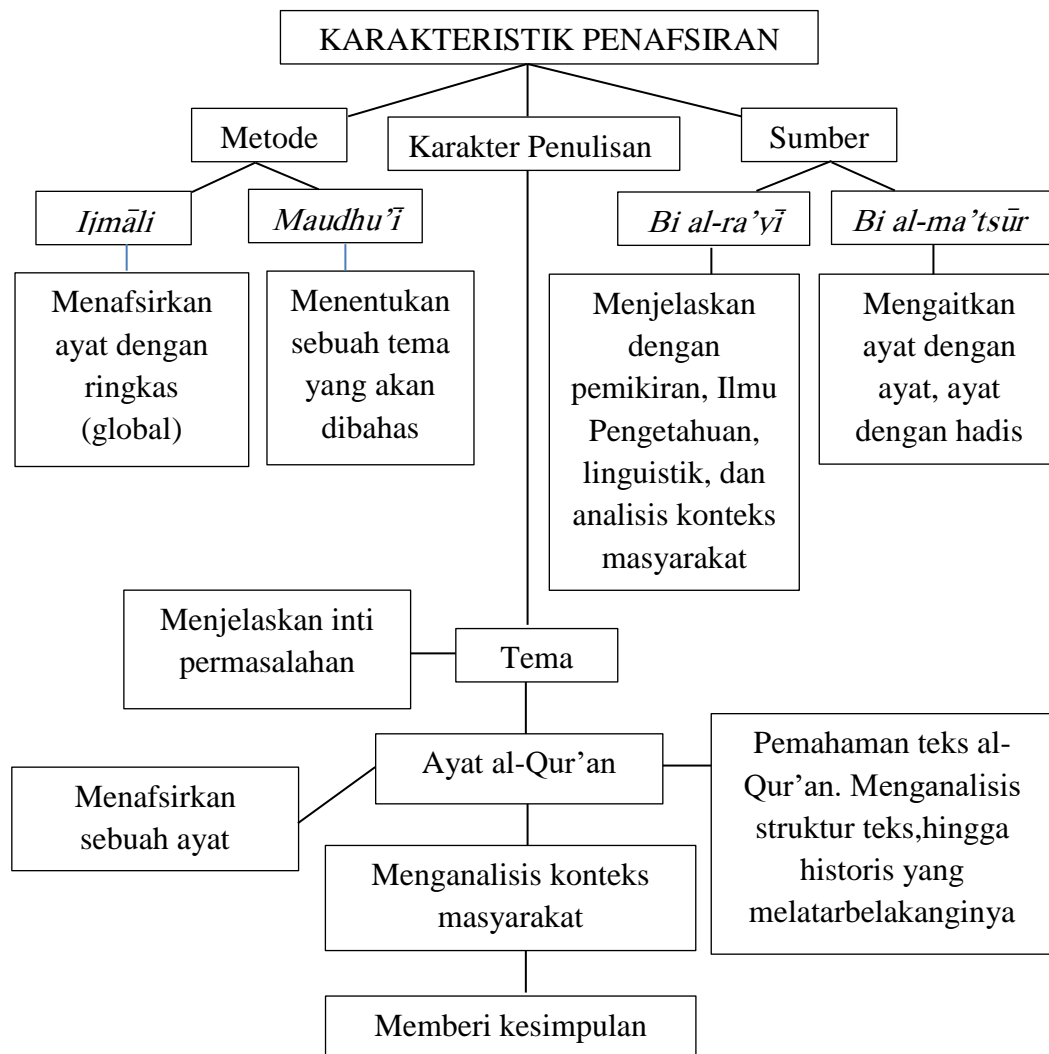
¹⁰⁶ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 135.

¹⁰⁷ Wildah Nurul Islami, *Model Tafsir Kontekstual Abdurrahman Wahid; Telaah Ayat-Ayat Al-Qur’an tentang Konsep Moderasi Beragama*, Maghza, Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Vol. 6, No. 2, 2021, h. 291.

¹⁰⁸ Wildah Nurul Islami, *Model Tafsir Kontekstual Abdurrahman Wahid; Telaah Ayat-Ayat Al-Qur’an tentang Konsep Moderasi Beragama*, h. 291.

penggunaan literal-gramatikal bahasa, bahkan terkadang pula penafsirannya sejalan dengan para ahli tafsir.

Berikut ini bagan karakteristik penafsiran Abdurrahman Wahid:¹⁰⁹



¹⁰⁹Sebagai catatan bahwa karakteristik penafsiran Abdurrahman Wahid dalam hal ini, tidak menentu dan tidak berlaku dalam semua penafsirannya. Sebagai contoh, sebuah ayat ditafsirkan menghubungkan dengan ayat lain atau sebuah hadis, namun pada beberapa ayat lain hanya di tafsirkan dengan *ra'yu* dan tidak menganalisis dengan yang lain.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Sesuai dengan uraian dan pemaparan yang telah dijelaskan pada pembahasan di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa:

1. Karakteristik penafsiran ayat-ayat al-Qur'an Abdurrahman Wahid umumnya selaras dengan karakter penafsiran yang digunakan oleh para mufasir. Dengan memunculkan tema-tema yang menjadi fokus permasalahan (*maudhū'i*), kemudian mengurai fenomena sosial keberagaman dan kebangsaan, yang kemudian dikaji dalam satu tema dengan mengaitkannya dengan *nash* al-Qur'an.

Dari segi metodologi, dalam menafsirkan al-Qur'an, Abdurrahman Wahid cenderung menggunakan metode *Ijmāli* (global) dan menggunakan sumber dengan *tafsīr bi al-ra'yī*, dan realitas sosial yang terjadi di masyarakat sesuai dengan pendekatan kontekstual. Di samping itu, Abdurrahman Wahid juga banyak melandaskan pada analisis bahasa, kaidah tafsir dan *uṣūl al-fiqh*.

Selain itu, selain analisis bahasa dan historis, dalam penafsirannya ia kerap menghubungkan antara ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain, ayat al-Qur'an dengan hadis. Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid juga dapat dikategorikan kedalam penafsiran dengan *tafsīr bi al-ma'tsūr*.

2. Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an Abdurrahman Wahid, berusaha mencari relevansi teks-teks keagamaan dengan kondisi masyarakat saat ini, kendati demikian, dalam penafsirannya tetap memperhatikan aspek-aspek metodologi ilmu tafsir. Abdurrahman Wahid dalam beberapa

penafsirannya cenderung hanya mengambil ibrah atau nilai-nilai yang terkandung dalam ayat tersebut. Pada level ini, penulis merangkumnya kedalam beberapa tema yang menjadi perhatian Abdurrahman Wahid dalam mengomentari persoalan dalam masyarakat. Dengan ini, secara tidak langsung ia berusaha menyatakan bahwa al-Qur'an selalu sesuai dengan kondisi masyarakat di segala zaman. Pada penafsirannya, Abdurrahman Wahid banyak membawa pemahaman Islam yang berlandaskan al-Qur'an dan hadis untuk di bawah ke ranah sosial, baik masalah ekonomi, pembangunan, dan lain sebagainya. Hal ini dilakukan, agar rasa keadilan, kemanusiaan dan kebangsaan terus dipegang dalam masyarakat, khususnya masyarakat Indonesia yang plural.

B. Implikasi Penelitian

Penelitian di atas adalah murni dari pembacaan dan pemahaman dari peneliti terhadap penafsiran ayat-ayat al-Qur'an Abdurrahman Wahid. Sehingga peneliti yakin bahwa masih sangat banyak kekurangan yang terdapat dalam penelitian ini. Mengundang saran dan kritikan dari berbagai pihak, terutama dari kalangan akademisi dan para cendekiawan Muslim, adalah langkah yang bijaksana. Masukan dari berbagai perspektif dan latar belakang akan sangat membantu menggali berbagai sudut pandang yang mungkin belum tercakup dalam penelitian ini. Selain itu, dengan lahirnya karya ini, diharapkan dapat membuka penelitian-penelitian lanjutan tentang tafsir al-Qur'an secara menyeluruh dan mendalam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abubakar, Rifa'i. *Pengantar Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: SUKA-Press, 2021.
- Affani, Syukron. *Tafsir Al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Kencana, 2019.
- Ahmad, Maghfur. *Gus Dur; Islam, Negara, dan Isu-Isu Politik*, Pekalongan: Scientist Publishing, 2002.
- Anwar, Rosihon. *Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021).
- al-Baihaqi Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusain bin 'Alī. *al-Sunan al-Kubrā; Bābu mā Jā'a fī Dar'i al-ḥudūd bi al-Syubuhāt*, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2003.
- Bangunjiwa, Ki Juru. *Belajar Spiritual, Bersama "The Thinking General"*, Yogyakarta; Jogja Bangkit Publisher, 2009.
- Barton, Greg. *Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Terj. Lie Hua, *Biografi Gus Dur*, Yogyakarta; LkiS, 2021.
- Bodi, Muh. Idham Khalid. *Koroang Mala'bi': Al-Qur'an Terjemahan Bahasa Mandar dan Indonesia*, Makassar: Balitbang Agama Makassar, 2019.
- al-Zahābi, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Kairo: Maktabah wa Hidayah, 2000.
- Faiz, Fahrudin. dan Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur'an; Teori Kritik dan Implementasinya*, Yogyakarta: Dialektika, 2019.
- Fajarwanto, Syafri. *Penafsiran Al- Qur'an Perspektif Gus Dur dalam Buku Islamku Islam anda Islam kita*, Syariati: Vol. 8, No. 2, 2022.
- Fikri, Zainal. *Gus Dur, Pluralisme Agama dan Demokrasi*, Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013.
- Fitriatunnisa, Aida. dan Danendra Ahmad Rafdi, *Metode Tafsir Muqaran dilihat Kembali*, Jurnal Iman dan Spiritualitas; Vol. 3, No. 4, 2023.
- Goldziher, Ignaz. *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmi*, Terj. M. Alaika Salamullah dkk, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta; eLSAQ Press, 2006.
- Hadi, Abd. *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, Jawa Tengah: Griya Media, 2021.

- Hajam, *Tafsir Islam Perspektif Gus Dur*. Dalam Ilman Nafi'ah, *Gus Dur di Mata Wong Cirebon: Refleksi Tokoh-Tokoh Cirebon atas Berbagai Pemikiran dan Gerakan KH. Abdurrahman Wahid*, Yogyakarta: Pilar Media, 2010.
- Hasbiyallah, Muhammad. *Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an*, Al-Dzikra; Vol. 12, No. 1, 2018.
- Hidayat, Hamdan. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Al-Munir; Vol. 2, No. 1, 2020.
- Ibn Manzūr,. *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar Ihya' al-Turās al-'Arabī, Juz 10, 1999.
- Islami, Wildah Nurul. *Model Tafsir Kontekstual Abdurrahman Wahid; Telaah Ayat-ayat Al-Qur'an tentang Konsep Moderasi Beragama*, Maghza, Jurnal Ilmu Al- Qur'an dan tafsir, Vol. 6, No. 2, 2021.
- Ismail, *Pendekatan Feminis dalam Studi Islam Kontemporer*, Jurnal Hawa, Vol. 1, No. 2, 2019
- Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia*, Yogyakarta: STAIN Po Press, 2016.
- Jabr, Mujāhid bin. *Tafsir al-Imām Mujāhid bin Jabr*, tahqiq; Muḥammad 'Abd al-Salam Abu al-Nail. Beirut; Dar al-Fikr al-Islami al-Hadisah, 1989.
- Kaharuddin dan Jauhari, *Metodologi Tafsir dalam Al-Qur'an*, Jurnal Ilmiah Kreatif: Vol. 19, No. 2, 2021.
- Kholik Abdul. dkk, *Mengkaji Corak Tafsir Priode Pertengahan*, Jurnal Al Ashriyyah; Vol. 9, No. 1, 2023.
- Manaf, Abdul. *Sejarah Perkembangan Tafsir*, Jurnal Tafakkur; Vol. 1, No. 02, 2021.
- Marwini, *Gus Dur: Kisah-Kisah Jenaka dan Pesan-Pesan Keberagaman*, Yogyakarta: Araska Publisher, 2019.
- Mas'ūd, Abdullah Ibn. *Tafsir Ibnu Mas'ūd*, Tahqiq; Muhammad Ahmad Isawi, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Masduqi, Irwan. *Berislam Secara Toleran*, Bandung: Mizan, 2011.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi; Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Penerbit Fitrah, 2007.
- Mu'min, Ma'mun. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta; Idea Press, 2016.
- Muhsin, Imam. *Al-Qur'an dan Budaya Jawa*, yogyakarta: Kalimedia, 2016.
- Mujahid, Said. dkk, *Metode Penelitian Tafsir*, Yogyakarta; Buginese Art, 2023.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS Group, 2012.
- _____. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Ideal Press, 2014.

- Nada, Qathrun. *Tafsir Kontekstual KH. Abdurrahman Wahid (Telaah 9 Nilai Utama Pemikiran Gus Dur)*, Skripsi, Jakarta: Institut Ilmu Al-Qur'an, 2020.
- Nasurung, M. Fadlan L. *Agama Untuk Kemanusiaan: khazanah Moderasi Beragama dan Isu-Isu Kontemporer*, Sulawesi Selatan: Alauddin University Press, 2020.
- Ng, Al-Zastrauw. *Gus Dur, Siapa Sih Sampeyan?; Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, Jakarta: Erlangga, 1999.
- Nursapia Harahap, *Penelitian Kepustakaan*, Jurnal Iqra', Vol. 8, No. 1, Mei 2014.
- Pekei, Titus. *Gus Dur Guru Papua*, Jakarta: PT. Suara Harapan Bangsa, 2014.
- al-Qāsimī, Muḥammad Jamal ad-Dīn. *Maḥāsīn al-Ta'wīl* Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, 1957.
- al-Qaṭṭān , Mannā' Khafīl. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an, Mabāhis fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Terj. Mudzakir AS, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, Bogor: Litera AntarNusa, 2016.
- Rahmadi Agus Setiawan dan Masropin, *Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Tabi'in*, Jurnal Kewarganegaraan; Vol. 6, No. 2, 2022.
- Ridwan, Nur Kholik. *Ajaran-Ajaran Gus Dur: Syarah 9 Nilai Utama Gus Dur*, Depok: Noktah, 2019.
- Rosalinda, *Tafsir Tahlili: Sebuah Metode Penafsiran*, Hikmah: No. 2, 2019.
- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenry-First Century; A Contextualist Approach*. Terj, Ervan Nurtawab, *Al-Qur'an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015.
- _____. *Interpreting the Qur'an: Toards Contemporary Approach*. Terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas AlQur'an*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016.
- _____. *Abdullah Saeed, The Qur'an: an Introduction*. Terj. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, Yogyakarta; Baitul Hikmah Press, 2016.
- Sakni, Ahmad Soleh. *Model Pendekatan Tafsir dalam Kajian Islam*, Jurnal JIA: No. 2, 2013.
- Setiawan, Rahmadi Agus. dan Masropin, *Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Tabi'in*, Jurnal Kewarganegaraan; Vol. 6, No. 2, 2022.
- ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Semarang; Pustaka Rizki Putra, 2013.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.

- _____. *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2013.
- _____. *Tafsir Al-Misbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 1, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- al-Suyūṭy, Jalāluddīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Resalah Publishers, 2008.
- Syafiruddin, H. Asnin. *Tafsir Tabi'in; Tokoh, Metode, Sumber dan Corak*, Jurnal Asy-Syukriyyah; Vol. 14, 2015.
- Syafrudin, U. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memahami Kembali Pesan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- _____. *Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir: Sebuah Overview*, Jurnal Suhuf: Vol. 12, No. 1, 2019.
- al-Ṭhabārī, Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr. *Tafsir al-Ṭabari, jami' al-Bayān 'an ta'wīli al-Qur'ān*, Kairo, Dar Hijr; Markaz Al-Buhūts wa al-Darāsāt al-'Arabiyah wa al-Islāmiyah, 2001.
- Taufik, Akhmad. dkk, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam*, Jakarta; PT. RajaGrafindo Persada, 2005.
- al-Tirmidzi, Muhammad Isa bin Surah., *Sunan al-Tirmidzi*, Riyadh: Maktabah Al-Ma'arif, t.th.
- Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Ulya, *Berbagai Pendekatan Dalam Studi Al-Qur'an*, Yogyakarta: Idea Press, 2017.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Sosial*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- _____. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, Jakarta: The Wahid Institut, 2006.
- _____. *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta: LkiS, 2000.
- _____. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 1999
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta,: IRCiSoD, 2020.
- _____. dkk, *Berislam dengan Berkemanusiaan: Telaah Teologis, Filosofis, dan Sosiologis Keindonesiaan*, Yogyakarta: IRCISoD, 2021.
- Yusron, M. dkk, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta; TERAS, 2006.
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Mesir: Dār al-Hadīṭ, 2006.
- Zulaiha, Eni. *Tafsir Kontemporer; Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya*, Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya, Vol. 2, N o .1, 2017.

Situs Online:

Wahid, Abdurrahman. *NU dan "Tafsir Baru"*, <https://gusdur.net/> 13 Juni 2024.
_____, *Pribumisasi Islam*, <https://gusdur.net/> 22 Juni 2024.

RIWAYAT HIDUP



Abd Rajab, lahir di Karondang, 02 Desember 2002. Anak keenam dari pasangan Ompo dan Sari. Peneliti menempuh pendidikan di SDN No. 1 Budong-Budong dan lulus pada tahun 2013. Kemudian melanjutkan pendidikan di MTs Nurul Ilmi dan lulus pada tahun 2016, lalu melanjutkan pendidikan pada tingkat Madrasah Aliyah di MA Nurul Ilmi dengan mengambil jurusan IPS, sekaligus menjadi pengurus Organisasi Santri Pondok Pesantren Nurul Ilmi (OSPENI), dan lulus pada tahun 2019.

Pada tahun 2020, peneliti melanjutkan pendidikan S1 (Strata 1) dan diterima di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene, dengan mengambil Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah. Selanjutnya, sembari kuliah, peneliti ikut aktif dalam beberapa lembaga diskusi, menulis, membaca dan bedah buku di beberapa ruang belajar di Majene, di antaranya ialah; Toko Buku Wasilah, yang sekarang beralih nama menjadi Toko Buku Manifesto, Jaringan GUSDURian Majene, Lingkar Belajar Lesehan, dan kelompok Pengukir Aksara yang dibimbing oleh Ustaz Makmur, M.Th.I.

Dalam perjalanannya, peneliti berhasil menerbitkan dua karya artikel. Yang *Pertama*, berjudul “*Paradigma Baru Ilmu Tafsir (Tinjauan Kritis Atas Metode Penafsiran Muhammad Syahrur)*”, yang disusun bersama Ustaz Sulkifli, M.Th.I., dan berhasil diterbitkan pada Jurnal *Pappasang; Jurnal Studi Alqur'an-Hadis dan Pemikiran Islam*, Vol. 5, No.1, 2023. *Kedua*, “*Bahasa Asing Dalam Alquran (Analisis Kritis atas Pemikiran Arthur Jeffery)*”, yang disusun bersama Ustaz Sulkifli, M.Th.I dan Nurhenna Aina, dan diterbitkan pada Jurnal *Rausyan Fikr; Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat*, Vol. 19, No. 2, 2023. Akhirnya, peneliti berhasil lulus dengan menyelesaikan tugas akhirnya. Ia dapat dihubungi melalui via WhatsApp: 082266251194 atau Email abdulrajab0212@gmail.com.