

**NALAR INFILTRATIF-SUBSTANTIF TAFSIR AL-QUR'AN
(STUDI ARKEOLOGI "ASHÂLAH" DAN "DAKHÎLAH" DALAM NARASI
PENAFSIRAN)**

Aik Iksan Anshori

Universitas Islam al-Ihya Kuningan (UNISA)

Email: faiqihsananshori@gmail.com

Abstrak

Tujuan penelitian ini tidak lain untuk menjustifikasi rupa-bentuk terma "ashâlah" ketika menemui "kerancuan" ilmiah. Metode pendekatan yang diketengahkan dalam tulisan ini adalah berdasarkan kaidah kritik evaluatif-rekonstruktif tanpa dekonstruktif-destruktif (al-naqdu li al-taqwîm wa i'âdat al-binâ la ila al-tafkîk wa al-ifnâ'). Dimana penting untuk merekonstruksi dan mencari ide-ide struktural dalam bangunan penafsiran ad-dakhîlah (sesat) yang dianggap penyelewengan untuk membedakan dari penafsiran al-ashâlah (lurus) demi menjaga orisinalitas tafsir. Tulisan ini menyoroti arkeologi dan epistemologi yang ada dalam narasi pembacaan Infiltratif-Substansif sebagai instrumen penafsiran al-Qur'an.

Kata Kunci : Ashâlah" dan "Dakhîlah, Kritik Ilmu Tafsir, Sejarah Pengetahuan Islam.

Pengantar

Pencarian keaslian/orisinalitas Islam sejatinya bukan merupakan wacana baru. Ia mengemuka dan mulai mendapatkan momentumnya ketika dipakai dan dijadikan konsep ledakan pembaharuan pemikiran Islam. Hasan Hanafi mendefinisikan konsep keautentikan dengan jargon: *al-Ashâlah wa al-Muâshirah* sebagai sebuah pelestarian nilai-nilai prinsipil entitas Islam generasi pertama, kemudian merelevansikannya dalam konteks kekinian (Hanafi, 2000). Tema ini pun, sekalipun lain maksud, kerap dipakai Muhamad Arkoun dalam memetakan Islam Asîl (Islam Perdana) dan Islam Mujtama' (Islam Lokal). Menurutnya, agama telah terkontaminasi oleh budaya-budaya yang sebetulnya itu bukan ajaran murni agama sendiri, di mana habitat agama asal telah berakulturasi dan menjelma menjadi Islam Lokal. Sehingga pada tahap tertentu, bukan lagi sebagai representasi agama murni akibat ter/dikontaminasi oleh budaya cetakan lokal yang penuh muatan mitos dan mistis (Muhamad Arkoun, 1996). Arkoun menginginkan ada upaya purifikasi serta pembersihan secara besar-besaran dengan mendekonstruksi nalar dogmatis masa lampau yang menghegemonik hingga kini.

Sekalipun “*ashâlah*” kerap digembor-gemborkan, namun dikotomi atau lawan terma ini tidak memiliki padanan baku sehingga para pemikir membuat istilah ini dengan sesuai dengan proyek dan kepentingan ilmiahnya. Namun demikian, secara mufakat bisa dikatakan bahwa Islam dalam frame ontologis dan epistemologis mengandung muatan “*ashâlah*” dan “*dakhîlah*” yang koheren dalam kesatuan integral pengetahuan Islam. Hal ini terkandung dalam semua disiplin ilmu tanpa terkecuali. Nah, agar tidak terjebak dengan kesalah pahaman terma ada baiknya mengulas ulang pengertian ini. Tujuannya tidak lain untuk menjustifikasi rupa-bentuk terma “*ashâlah*” ketika menemui “kerancuan” ilmiah.

Dalam kamus Lisan al-Arab, secara etimologi “*asîl/ashâlah*” diartikan: penetapan pendapat sesuai logika/*tsâbit al-ra'y âqil*. Sementara dalam kamus Misbâh al-Munîr diartikan: sebetuk pokok asasi yang mendasari atas segalanya. Tentu terma terminologi ia akan mempunyai implikasi pengertian sesuai bidang keilmuan dan tingkatan spesifik-universal –sekaligus dalam waktu bersamaan akan memunculkan “*dakhîlah*” dengan sendirinya sesuai kadar dan kapasitas. Tingkatan universal adalah ketika terma ini dibenturkan dengan kata kunci peradaban: Islam Murni (*Islam Asîl*) dan non Islam (*ghair Islam*) sebagai identifikasi peradaban luar yang merasuk-menyusup kemudian berakulturasi di mana Islam berkembang dan menjadi agama lokal akibat terpengaruh budaya, ilmu pengetahuan dan unsur lokal sejenis. Singkatnya, proses penyifatan ini akan menganut tergantung kepada siapa atau apa yang disifati, maka sebagai dikotomi Islam Asîl, timbulah terma Yunani Dakhîl, India Dakhîl, Persia Dakhîl, Masihiah Dakhîl, Yahudi Dakhîl, dan sejenisnya. Universalitas makna ini akan tampak ketika seorang subyek menempatkan diri sebagai *outsider* terhadap objek diluar kuasa pengetahuannya yang khas dan berdiri secara mandiri –seperti muslim memandang Barat. Tentu pandangan ini mesti dikondisikan benar-benar murni sebelum menuju prosesi simpul keterpengaruhan (*ta'sîr wa taatsur*). Sebab bagaimanapun, pada akhirnya suatu peradaban tidak akan bisa lepas mengalami kontak budaya yang tak bisa tolak sebagai proses keniscayaan alamiah –sekalipun kadang terdapat respon beberapa kelompok Islam fundamental yang mengembalikan kepada “asal pokok Islam”, dengan cara purifikasi/*ta'sîliyah* radikal. Disinilah, dalam gesekan-gesekan demikian, kemudian muncul gejala-gejala yang kelak dinamai unsur dakhîl akibat transformasi pengetahuan

dan kebutuhan keilmuan. Yang perlu diketahui, proses *borrowing and influency* ini akan terus berlangsung selama peradaban dunia terus berjalan-kembang sesuai putaran roda zaman dan tuntutan keadaan dari masa dulu hingga masa kekinian dan kedisinian dan masa depan. Ia tak lain adalah sabda zaman.

Hal inilah yang mesti disadari kaum muslim, bahwa asimilasi pengetahuan dan peradaban merupakan syarat kemajuan sebuah pengetahuan agar mampu berkembang dan bersinergi dengan tuntutan zaman. Tantangan pengetahuan adalah bagaimana bisa memperbaharui dirinya di hadapan zaman. Sementara tantangan agama adalah bagaimana agar selalu segar dalam setiap masa hingga bisa dikonsumsi oleh manusia penghuni masanya, sebab jika agama dihidangkan dengan “basi” alias tidak relevan beresiko ditinggal pemeluknya secara perlahan. Dengan kata lain, bisa saja manusia menjauh dari aturan-praktek keagamaan dan agama hanya sebagai simbol identitas dan keyakinan semata –*gara-gara* sudah tidak bisa bersahabat dan di ajak kompromi. Atau kemungkinan terburuk adalah agama di-*recycle bin*-kan dan Tuhan dianggap telah menemui ajalnya sebagaimana yang pernah terjadi di Barat, tepatnya di era modern (yang kemudian populer era “kematian Tuhan” meminjam bahasa Nietzsche). Dan di saat yang sama, manusia modern tampak begitu angkuh mendewakan akal bahkan menjadi tuhan-tuhan kecil bagi dirinya.

Metode Penelitian

Metode Pembacaan Infiltratif-Substansif

Tulisan ini menyoroti arkeologi dan epistemologi yang ada dalam narasi Pembacaan Infiltratif-Substansif dimana sudah menjadi tradisi yang begitu mengakar dalam nalar Islam sebagai instrumen penafsiran al-Qur'an sehingga menjadikan penafsiran tidak lepas dari bias kepentingan. Akibatnya muncul semacam penyelewangan (*inhirafât*) dari penafsiran yang semestinya. Ini yang kemudian terjadi gesekan abadi antara tafsir otoritatif (validitatif) dan tafsir otorian (kesewenangan-wenangan).

Metode pendekatan yang diketangkahkan dalam tulisan ini adalah berdasarkan kaidah kritik evaluatif-rekonstruktif tanpa dekonstruktif-destruktif (*al-naqdu li al-taqwîm wa i'âdat al-binâ la ila al-tafkîk wa al-ifnâ*). Dimana penting untuk merekonstruksi dan mencari ide-ide struktural dalam bangunan penafsiran *ad-dakhilah* yang dianggap penyelewangan untuk membedakan dari penafsiran *al-ashâlah* demi menjaga

orisinalitas tafsir. Pisau analisa yang digunakan agar mendapatkan bangunan metode kritik tafsir rekonstruktif ini memakai beberapa pendekatan seperti: Pendekatan sejarah, fenomenologis, kritik sastra, dan hermeneutik objektif.

Hal ini dalam rangka: 1. Memotret geneologi-arkeologi penafsiran infiltratif dalam sejarah Islam tradisi penafsiran, 2. Memotret pengaruh fenomenologi dalam pasar raya tafsir serta dinamika yang terjadi dalam konteks budaya, sosiologi pengetahuan, 3. Mengkritisi dan menstrukturisasi metodologi nalar kritisme tafsir melalui pendekatan kritik sastra Amin al-Khuli dan aplikasi sistematis, validatif, objektif sesuai teori Hermeneutika objektif (Hirsch, 1967).

Hasil dan Pembahasan

1. “*Ashâlah*” dan “*Dakhîlah*”: Proses Identifikasi-Konsepsi

Mencari identitas dan celah distingsif antar keduanya merupakan pekerjaan gampang-gampang susah. Peralunya harus rajin mencari dan menguak kembali lembaran-lembaran arsip kuno, yang biasa dikenal turats. Turats dalam pembacaan Jabiri adalah “segala sesuatu yang telah berlalu”. Dalam hal ini pemaknaan turats sebagai sebagai khazanah Asîl Islam tentunya akan memasukan hal ihwal yang lahir dari rahim Islam, yang terbagi menjadi tiga kategori keilmuan: (1) *nash*/literal meliputi al-Qur’an, Hadits, tafsir, fikih dan sirah. (2) *aqliyah*/rasional meliputi ilmu eksakta (seperti geologi, kimia, kedokteran, matematika, astronomi, aritmatika, dan teknik) dan ilmu humaniora (seperti bahasa, sastra, dan sejarah). (3) *al-naqliyah wa al-aqliyah*/literal-rasional (seperti ilmu kalam, ushul fiqh, tasawuf, filsafat).

Namun demikian, memasukan al-Qur’an dan Hadits sebagai bagian dari turast menurut sebagian ulama terlalu sederhana dan terkesan “meremehkan”, sebab konotasi turats adalah segala produk manusiawi, yang memiliki karakter khas verifikasi-falsifikasi (*yahtamil khata’-shawâb*). Sementara al-Qur’an dan Hadits merupakan dua elemen yang bersumber dari Tuhan dan kenabian, yang jelas-jelas dijamin kebenaran dan kesuciannya. Lepas dari pro-kontra ini, yang jelas keduanya disepakati konsensus umat sebagai sumber asal dan pokok agama Islam. Tak pelak, karenanya, Islam identik peradaban teks.

Setelah memetakan elemen-elemen “turats” ini, barulah melakukan pembongkaran arkeologi pengetahuan demi menemukan entitas “*ashâlah*” dan “*dakhîlah*” dalam lanskap khazanah Islam. Ada tiga metode guna menemukan jati diri kedua elemen tersebut: pertama, proses identifikasi yang bersifat dikotomik: antara Islam dan non Islam secara ketat. Yang pertama ini berfungsi sekedar melacak motif dan latar belakang guna mengenal dan (kemudian) menguasai jika perlu “*how to will*” meminjam bahasa Nietzsche. Kedua, menemukan unsur kontradiksi secara prinsipil (*mutadhâdayn*) untuk kemudian dienyahkan karena bertentangan dengan nilai-nilai keaslian Islam. Ketiga. Menemukan unsur mutualisme yang saling mengisi dan melengkapi (*tadâkhul*) dalam keduanya (Khalil, n.d.). Tujuannya tidak lain agar bisa menyulih dan memfilter ulang bahan-bahan tersebut menjadi tambang futuristik yang kelak berguna bagi masing-masing disiplin keilmuan. Sebab bagaimanapun, keberadaan “*dakhîlah*” yang muncul secara kodrati dalam sejarah Islam itu, harus dipahami dengan sikap arif sebagai entitas yang muncul dari ilmu itu sendiri. Sehingga, dengan demikian, wajib diwaspadai atas gejala penyakit atau bahkan gejala potensial sekaligus, artinya ia akan bermuka dua berlawanan layaknya dewa Janus Romawi: muka positif/*salbiyah* dan negatif/*ijâbiyah*. Tinggal bagaimana pintar-pintar memilah-milih dan menyulihnya.

Disinilah tantangannya, sebab bisa saja terjebak ke dalamnya dengan tidak bisa mengenali mana sisi energi positif dan mana energi negatif dalam konteks *dakhîlah* itu. Ini di satu sisi, di sisi lain ditambah ruwet dan kompleks ketika didapati bahwa kedua materi “*ashâlah*” dan “*dakhîlah*” itu, ternyata bersemayam dalam kesatuan entitas yang integral, sebagai satu disiplin ilmu. Bahkan jika berpindah ke lain disiplin, justru akan menyalahi kode etik serta aturan main *malah* balik dianggap tidak berdisiplin dan sewenang-wenang melakukan tindak anomali intelektual. Secara tegas, bisa saja “mudah” diketemukan ketika mampu dengan jeli dan arif mendeskripsikan antar unsur internal, yang asasi (baik Asîl Islam maupun Islam Asîl, sebagaimana dijelaskan sela-sela di muka) maupun unsur eksternal, yang melekat (*al-khutût al-arîdhah*), tanpa perlu memaksakan diri melakukan proses pemecah-belahan secara ekstrim semacam bentuk partikularistik dan menjadi sub-sub sendiri (*tafâshil wa juziyât*) dalam kesatuan materi dan arsip

pengetahuan klasik atau modern tersebut (Khalil, n.d.). Disinilah, sekali lagi, saya tekankan sebagai fenomena “gampang-gampang susah”.

Yang perlu dijadikan entry point, bahwa proyek ini sama sekali tidak ada kaitan dengan proyek yang dilancarkan pemikir kenamaan Prancis, Muhamad Arkoun sebab tema “*ashâlah*” merupakan lahan basah siapa saja. Di mana dalam hampir semua karyanya gemar sekali melakukan apa yang dikenal dengan “problematikasi” (baca: *asykalah*). Yakni menjadikan sesuatu yang semula dianggap terang benderang dan maklum kebenarannya oleh umat Islam, kemudian dimunculkan menjadi sebetuk problema. Lantas merancang ulang menjadi sesuatu yang berpotensi sebagai sebuah pemikiran yang benar-benar anyar. Dalam bahasa lain, ia kerap menggunakan terma *deplacement* (*zahzahah/tahwil*) atau pengalihan. Artinya sesuatu yang semula diyakini sebagai dogma publik dibongkar menjadi: pertama, pengalihan konsepsi dari posisi lawasnya yang ortodoks dan dogmatik. Kedua, mendekonstruksi via wacana baru. Ketiga, melampaui makna konservatif dan hegemonik (Muhamad Arkoun, 1996).

2. “Ashâlah” dan “Dakhîlah” dalam Disiplin Ilmu Tafsir

Semua satu kata, Al-Qur’an merupakan petunjuk kebenaran dan undang-undang kehidupan umat Islam. Di dalamnya mengandung ajaran-ajaran universal yang tidak hanya membahas kehidupan manusia, keyakinannya, ide pikirannya, perasaannya, amalannya, atau bukan hanya kebudayaan dan tetek-bengek kemanusiaan, melainkan pernyataan luruh selengkap-lengkapinya dan seutuh-utuhnya atas urusan dunia dan akhirat. Ia tidak hanya membahas melulu teori spekulatif yang kadang abai terhadap realita sebagaimana karakter filsafat yang kerap memandang agama dari kejauhan melainkan gabungan antar teori ajaran dan praktek amaliyah.

Gambaran dengan apa yang dikehendaki dan dimaui nalar al-Qur’an secara totalitas, pernah terjadi ketika Nabi Muhamad masih dalam keadaan hidup dan menyampaikan risalah-risalahnya. Bisa dipastikan, pada masa ini umat tidak pernah mengalami keguncangan ketika menemui problematika sebab Sang Mandataris Tuhan akan tanggap menjawab secara langsung apapun masalahnya. Namun, ketika Nabi mangkat meninggalkan umatnya, maka terjadilah “huru-hara agama dan

kemudian timbul “ilmu raba-raba dan duga-duga” (saja?) nalar al-Qur’an dan Hadits”, seolah umat kehilangan kendali tunggal dan tak punya arah (lagi?). Sementara ajaran agama tidak atau belum sepenuhnya diejawantahkan dan barangkali sengaja ditakdiran seperti ini, agar ada hikmahnya kelak. Satu hal yang diwariskan Nabi ketika menjelang ajal, memberi wasiat untuk selalu memegang teguh kepada al-Qur’an dan Hadits agar menjadi lentera kehidupan bagi umatnya kelak (dan wajar jika kehilangan Nabi merupakan musibah akbar dalam Islam). Betapa bahwa teks agama merupakan otoritas tertinggi sebagai satu-satunya korpus penafsiran yang paling absah pada masa-masa ini. Sebab teks agama merupakan rekaman dan jejak wahyu yang bersumber langsung kepada sang pemilik tunggal; al-Qur’an adalah kalamullah dan Hadits adalah agama itu sendiri, ibarat dua sisi mata uang.

Tidak ada jalan yang paling aman kecuali mengikuti jejak arkeologi otoritas wahyu ini ketika pemeluknya ingin mengembangkan dan mengamalkan ajaran agamanya. Sebab wilayah ijtihad akal hanya berlaku ketika tidak didapati “arsip-arsip sakral” ini. Maka munculah penafsiran transmisional (al-ma’tsûr); sebuah arti tafsir bersumberkan langsung dari jejaring Nabi, sahabat, dan tabi’in. Dengan demikian, secara geneologis model penafsiran ini merupakan warisan era kehidupan Nabi (dan berlanjut sampai tabi’in) yang kala itu masih produktif menerima kidung wahyu. Dalam pada itu, akibat karakter al-ma’tsûr yang cenderung oral ini, pada perkembangannya, paradigma tafsir dihegemoni oleh orang-orang yang telah mendapatkan ‘lisensi hak cipta’ dari Nabi sebagai tafsir absolut. Terkecuali itu, tidak bisa diterima, apapun bentuknya. Hingga pada awal dua H. al-ma’tsûr ini tetap meruyak dan menjadi mainstream metode tafsir (Goldziher, 1985). Bagi umat yang merasa terkungkung akalnya, pekerjaan tafsir dianggap momok menjijikan yang bergentayangan dengan rupa kegamangan setiap melakukan upaya penafsiran baru. Artinya ada kesan streatif; bahwa penafsiran menggunakan nalar adalah penafsiran yang lebih berdasarkan ‘syahwat pribadi’ dan belum layak sebagai *tafsir bi al-ilm*. Bahkan dianggap kesalahan fatal sampai pengkafiran, sekalipun esensinya benar: “*man qâla fi al-Qur’an bi al-ra’y fa ashaba fa qad akhta*” (Goldziher, 1985).

Akibat ketergantungan penuh dengan budaya oral-transmisional yang dianggap ilmu paling yakin dan paling benar (Goldziher, 1985), dari sinilah muncul semarak penafsiran cerita *israiliyât* ahlu kitab Nasrani-Yahudi. Sebab masih dianggap relatif aman, cenderung masuk kategori al-ma'tsûr. Logikanya, sebab jelas tidak menggunakan nalar tapi sama-sama ilmu riwayat. Jadinya sekedar meriwayatkan peristiwa atau mitos yang bersenyawa dengan al-Qur'an, bahkan tafsir jadi-jadian (hasil rekayasa atau khayalan pribadi yang disandarkan kepada orang terpercaya) ikut andil di dalamnya (Goldziher, 1985). Paradigma *israiliyât* pun mewabah pada penafsiran *bi al-ma'tsur* dan hampir saja tiada sekat pembatas, hingga kadang identik tafsir itu sendiri. Dan agaknya mayoritas sahabat menyetujui kosensus diskursif ini, terkecuali sosok Abdullah bin Mas'ud. Sejak awal ia konsisten membangun mazhab nalar (*ra'y*) sembari membangkang metode penafsiran transimisional sebab berakhir-akibat pada pembebanan buta mitologi. Ia mengecam tindakan menganulir nalar sebab dianggap pemasungan kebebasan akal sebagai mesin (re)produksi tafsir. Sama sekali tidak menyukai ketika ada yang bertanya, lantas dengan entengnya menjawab: 'Allah lebih tahu'. Suatu hal yang naif, menurutnya (Goldziher, 1985).

Pengaruh *israiliyât* ini menimpa pula pada corak tafsir Ibnu Abas. Bahkan dianggap fasilitator terbesar, yang ternyata, konon, sering mengajak jamaah untuk mengkhataamkan Injil secara rutin demi mendapatkan ridha ilahi (Goldziher, 1985). Ini bisa terlacak melalui akses orang-orang terdekatnya, yang eks ahlu kitab; di mana mereka dikategorikan sebagai penyuplai besar *israiliyât* dalam tafsir Ibnu Abbas yang dalam pengajian madrasahanya tidak jauh beda dengan ajaran yudio-kristiani (Goldziher, 1985). Orang-orang terdekat itu, di antaranya, adalah Abdullah bin Salam dan Ka'ab al-Ahbar; dua dedengkot ulama ahlu kitab yang telah memeluk Islam (Goldziher, 1985). Namun demikian, data ini sebetulnya tidak sesuai dengan fakta-fakta dari kalangan Islam sendiri yang menyatakan bahwa Ibnu Abbas tidak terpengaruh mitos *israiliyât* dalam corak tafsirnya.

Tongkat estafet tafsir Ibnu Abbas diteruskan murid-muridnya. Salah satu yang terkenal adalah Mujahid yang banyak meriwayatkan tafsir langsung dari gurunya. Puncaknya ketika berada di tangan Muhamad Jarir al-Thabari. Ia, lewat

karya tafsirnya, menggunakan metodologi analisa riwayat secara selektif dengan mengandalkan ilmu linguistik dan penguasaan syair-syair kuno ketika menemukan riwayat-riwayat yang kontradiktif. Serta memperluas jejaring tafsir *israiliyât* langsung bersumber pada kitab asalnya (Goldziher, 1985).

Dengan kondisi sosiologis yang memaksakan kepada teks sentries inilah, secara alam bawah sadar mengakibatkan suburnya unsur-unsur eksternal yang sebetulnya bukan bawaan asli agama. Paling tidak, unsur eksternal ini muncul oleh beberapa faktor: (1) desakan kebutuhan pemahaman agama yang terus konstan berkembang sebagai respon kehidupan, (2) teks agama sudah mengalami purna makna dan tidak bisa menjawab keadaan (*al-nash mutânahi wa al-wâqie ghair mutânahi*), (3) corak tafsir nalar masih ilegal hingga penghujung 2 H. (4) akibatnya penafsiran ahli kitab menjadi satu-satunya solusi sebab sama-sama memiliki kemiripan riwayat oral dan mental agama samawi. Tidak cukup disini, bahkan mewabahnya penafsiran karangan atau Hadits palsu yang dialamatkan kepada Nabi. Tujuannya, tentu semata-mata demi mendapat legalitas semu dan otoritas tafsir.

3. Ontologi “*Ashâlah*” dan “*Dakhîlah*” Sebagai Korpus “Teks Tertutup”

Secara umum, garis besar al-Qur’an memiliki dua dimensi makna. Pertama, ia tidak butuh ditafsirkan. Sebab al-Qur’an sudah terang benderang menjelaskan dirinya sendiri dengan kekuatan kalimat-kalimatnya hingga tidak perlu diperdebatkan lagi maknanya secara logika bahasa mupun adat sehingga tidak boleh dipaksa menafsirkan kembali. Kedua, memerlukan penafsiran ulang. Disinilah al-Qur’an memerlukan penjelasan ilmu tafsir (Al-Thufi, 1989). Bekerja menemukan unsur “*ashâlah*” dan “*dakhîlah*” dalam disiplin ilmu tafsir, tentu memerlukan upaya-upaya studi bongkar sembari merekonstruksi dan membagi bagian mana yang masuk kategori “*ashâlah*” dan mana yang “*dakhîlah*”. Disinilah pentingnya menerapkan ilmu al-Qur’an dan ilmu Hadits guna menganalisa dan mendeteksi secara lebih dekat akan “keselamatan” (baca: “*ashâlah*”) atau “kebocoran” (“*dakhîlah*”) celah-celah yang terjadi, khususnya dalam horizon teks sebagai sebuah representasi ontologis teks primer agama kelas pertama kelas kedua ketika masuk horizon ontologi teks-nalar sebagai korpus teks terbuka, yang lebih menekankan kekuatan intervensi metodologi sebagai jalan menuju reproduksi nalar ijtihad. Di bawah ini, saya mencoba memetakan secara terpisah bagian

komponen keaslian dan kesusupan secara berurutan mulai dari “*ashâlah*” dan “*dakhîlah*” tekstual sebagai korpus tertutup; teks-nalar-konteks sebagai korpus terbuka; dan terakhir, metodologi “*ashâlah*” dan “*dakhîlah*”.

Sumber-sumber “*ashâlah*” dalam ontologi teks bisa diperinci sebagai berikut sesuai kadar tingkatan: pertama. Tafsir al-Qur’an. Yang dimaksud disini adalah penafsiran al-Qur’an dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur’an sendiri (tafsir al-rabbani). Penafsiran ini dengan pendekatan intra teks (al-Qur’an bi al-Qur’an), sebab tidak menggunakan sumber asli lain yang lebih rendah, yakni ketika diketemukan satu ayat ditafsirkan oleh ayat lainnya. Disinilah pentingnya menguasai materi-materi yang berkenaan dengan sebuah tema penafsiran terhadap ayat-ayat sejenis secara menyeluruh. Sebab pembahas global (mujmâl) terkadang dijelaskan secara khusus pada bagian ayat lainnya. Sebagaimana misalnya, penafsiran taubat Adam as dijelaskan secara nyata ketika mengetahui doa taubat Adam as. Sumber asli al-Qur’an ini harus didahulukan di atas sumber-sumber asli lainnya sebab kedudukannya yang paling tinggi dalam agama sesuai maksud Hadits Muadz bin Jabal yang terkenal itu. Alasannya karena tentu Sang Empunya kalam lebih berhak mengerti dengan makna-makna yang dikehendaki serta mengetahui tujuan akbar al-Qur’an dibanding lainnya.

Sayangnya, sumber pertama ini kadang tidak terlalu mendapat perhatian serius oleh para ulama salaf. Barangkali mereka terlalu sibuk dengan pembendaharaan arsip-arsip suci yang ditinggalkan oleh Nabi maupun sahabat/tabiin, sehingga melupakan hal yang utama ini. Tafsir al-Thabari misalnya, cenderung mengabaikan metode ini secara sumber pertama. Ia lebih berketat menggunakan metode penafsiran dengan Hadits (al-tafsir bi al-Hadits) atau atsar sahabat/tabiin dengan memfokuskan pada analisa riwayat secara selektif dengan mengandalkan ilmu linguistik dan penguasaan syair-syair kuno ketika menemukan riwayat-riwayat yang kontradiktif. Disamping andil dalam memperluas jejaring tafsir *israiliyât*. Kebanyakan “tafsir al-bayani al-Qur’an” dalam kitab-kitab klasik bukan merupakan tafsir “yang semestinya”. Melainkan hanya sebagai penguat atau justifikasi bahasa, bacaan, atau kepentingan fikih. Tak pelak, al-Qur’an hanya serupa jadi perangkat kedua dan eksploitasi kepentingan para mujtahid. Dan

ironiknya, sama sekali bukan ditujukan untuk kepentingan yang kembali kepada al-Qur'an sendiri, namun lebih tepat dianggap aksesoris belaka sebab-musabab ini yang kemudian mendorong Muhammad Abduh mengkaji ulang penafsiran al-Qur'an terhadap tafsir-tafsir klasik dan meneriakkan jargon: kembali kepada sentralitas al-Qur'an.

Jika ditelisik ulang, dalam hal ini kesalahan yang cukup telak mesti dikembalikan terhadap sumber (metodologi) tafsir yang dipakai, dimana umumnya metodologi penafsiran al-Qur'an ternyata tidak menempatkan al-Qur'an sendiri secara proporsional. Maksudnya sebagai lahan subur tafsir paling awal. Metodologi yang ada selama ini adalah melalui sumber (1) Hadits Nabi (2) ucapan sahabat (3) ucapan tabiin (4) akal, dengan ketentuannya. Akibatnya terjadilah dis-orientasi tafsir. Sampai-sampai, saking populernya metode ini timbul adagium "al-Qur'an lebih membutuhkan kepada sunah ketimbang Sunah terhadap al-Qur'an", yang nisbatkan kepada imam al-Awzai dan diamini raksasa-raksasa ulama klasik macam Ahmad ibnu Hanbal (Sunah hakim bagi al-Qur'an), dan lain-lain (Buhindi, 2007).

Penafsiran al-Qur'an adalah penafsiran dengan menggunakan kuasa al-Qur'an sendiri tanpa melibatkan teks Hadits maupun *Atsâr*. Zamakhsari mengartikannya dengan ungkapan indah: "*al-Qur'an yufasir badhuh badhan*". Tentu saja ia akan bisa dijelaskan ketika ada subjek penafsir yang menjelaskan, yakni dengan cara memilah-milih ayat per-ayat dan mengumpulkannya dalam satu tematik, baru kemudian mengkomparsikan satu dengan yang lainnya agar bisa memperinci ayat spesifik dan ayat global; mengalihkan yang mutlak kepada yang muqayyad; yang umum kepada yang khusus (Al-Amin, 2007). Disinilah intervensi manusia (*ijtihad basyariyah*) untuk melakukan ijtihad dalam upaya menjelas tirai-tirai yang melingkupinya (Buhindi, 2007). Namun demikian, ia tetap dikatakan sebagai sumber asli tekstual tertinggi di atas Hadits sebab masih melandaskan diri dengan materi al-Qur'an. Karena posisinya yang begitu tinggi ini, tak pelak mampu menyulih dan mentarjih pendapat hasil ijtihad manusiawi yang bersifat hukum maupun akidah (karena mendudukannya sebagai produk budaya dan kalah telah oleh al-Qur'an), bahkan menghalau dan melampaui Hadits maupun *Atsâr* termasuk, diantaranya membuang Hadist Ahad yang kapabel, sekalipun dianggap hujah oleh imam Syafi'i, ketika bertentangan secara mendasar (Al-Amin, 2007). Sebab,

meminjam ungkapan Ibnu Taymiyyah, segala hal-ihwal yang bertentangan dengan kitab dan Hadits mutawatir maka dianggap batil dan hujahnya rancu. Dengan demikian, syarat sang penafsir tidak boleh melakukan konfrontasi dengan ayat yang ditafsirinya (*mufasar*), jika melanggar maka tidak dianggap sebagai produk tafsir; dianggap melakukan tindak reduksionis terhadap al-Qur'an.

Inilah yang kemudian ditempuh mengilhami sosok Muhammad Abduh dalam upayanya mengembalikan ilmu tafsir terhadap syarat-syarat orisinalitas tafsir qur'anik (*ashâlah al-nash al-Qur'aniy*) yang begitu urgen, namun faktanya dilupakan banyak ulama tafsir klasik. Usaha al-Qur'an sebagai hakim yang mutlak dan menempatkan mahkum atas lainnya ini diikuti jejaknya oleh murid tersayang, rasyid ridha dalam kitab tafsir al-manarnya samapai sesumbar: "saya tidak meyakini (dan tidak mau peduli) keberadaan keabsahan suatu Hadits atau ucapan sahabat agung, yang dalam faktanya menyalahi normativitas teks, sekalipun diriwayatkan dari lelaki terpercaya (*rij'âl tsiqâh*)" (Al-Amin, 2007). Pada era kontemporer, model ini mewujud sempurna dalam tafsir *al-Bayân li al-Qur'an* milik pemikir perempuan yang banyak melakukan pembaharuan ilmu tafsir, Binti Sathi, dan banyak lainnya, seperti tren tafsir tematik yang mulai mendapatkan perhatian.

Kedua, tafsir nabawiah. Sumber asli kedua ini dijelaskan langsung dalam al-Qur'an (al-Nahl: 44). Artinya Hadits merupakan sumber kedua setelah al-Qur'an dan, dengan demikian, Nabi adalah satu-satunya yang mampu menjelaskan penafsiran universalitas al-Qur'an. Bagaimana tidak, beliau adalah pemilik otoritas tunggal syariah (*al-syâri' al-mazâj*) dan sabdanya adalah wahyu yang suci dari hawa nafsu (al-Najm:3,4).

Secara Hadits perlu dijelaskan agar bisa mengidentifikasi mana Hadits yang masuk kategori "*ashâlah*" tafsir. Terdapat tiga varian Hadits yang bergumul sebagai tafsir al-Qur'an (*masdâr al-tafsir*) (Al-Amin, 2007). (1) penguat dan penopang (*al-ta'kid*). Yakni memperkokoh posisi pemahaman ajaran dan hukuman yang terdapat dalam al-Qur'an. seperti ajaran tauhid, keimanan dan Hadits-Hadits yang berkenaan dengan perintah ibadah shalat, puasa, haji dan lain (*al-syârih*), yakni menjelaskan hal-ihwal dalam al-Qur'an, baik yang umum, mutlak, dan hal-

hal yang berkaitan dengan syarat-syarat, bagian-bagian, halangan-halangan, batasan-batasan dan segala hal yang berkaitan dengan pertanyaan “apa dan bagaimana semestinya”. (3) pengkhusus (*mukhashshish*). Sebagaimana al-Qur’an mampu men-takhsis dengan ayat-ayatnya sendiri, begitu juga dalam Hadits. Sekalipun dalam Hadits Ahad masih terdapat ulama yang berselisih dalam hal memperbolehkannya.

Dengan tiga kategori ini bisa ditemukan keberadaan Hadits sebagai “kitab tafsir al-Qur’an” yang paling sakral dan bebas dari kesalahan secara esensial. Al-Suyuti dalam al-itqânnya menyebut bahwa tafsir nabawiah mencapai lebih dari dua ratus lima puluh riwayat. Tentu nominal ini dengan tidak menghitung transmisi yang dhaîf, majhûl, mursâl (Al-Amin, 2007). Sebagian ulama enggan menyebut bilangan dan batasan tafsir nabawi, saking sedikit dan kelangkaannya jika dibanding dengan jumlah ayat-ayat al-Qur’an yang mencapai enam ribu-an ayat. Karenanya, seperti anjuran Alusi dalam *al-Rûh al-Ma’âniy*, akan sangat riskan dan kerepotan sekali andai memaksakan tafsir dengan mencukupkan diri terhadap tafsir nabawi ini. Termasuk juga tafsir sahabat dan tabiin yang biasa disebut tafsir al-ma’tsur, yang bercorak transmisional. Untungnya, untuk mengatasi kebuntuan ini, beberapa ulama tafsir kontemporer melakukan upaya re-aktualisasi makna tafsir al-ma’tsûr.

Permasalahannya yang harus diangkat ke permukaan adalah tentang karakter makna tafsir nabawi yang “relevansional”, yakni sudah berkurang kendur ketepatan dan ketajaman maknanya. Hingga memerlukan aktualisasi makna ulang agar relevan maknanya pada *tempo doeloe* juga relevan maknanya pada masa kini (*muâshir lahu wa muâshir lana*). Pendeknya, Nabi diposisikan ikon tafsir yang memberikan semacam tauladan ajaran tafsir (*ta’lîm*) semata. Sebagai guru tafsir, beliau disamping memberikan contoh, juga memberi arahan dan petunjuk kepada murid-muridnya (umat) guna memberi rambu-rambu jalan demi menuju tujuan bukan menemukan tujuan itu atau bahkan menciptakan dan memfermanenkannya (maksud lain tafsir nabawi yang finish makna) (Buhindi, 2007). Hipotesa ini bisa dikuatkan dengan dasar (Buhindi, 2007) (1), tafsir nabawi masuk kategori takwil dan aplikasi/*tathbîq*, sebagai “contoh terbatas” yang menyesuaikan diri secara kondisional dan situasional dengan penanya dan penjelasan pada zaman Nabi. Ia,

dengan demikian, bukan tafsir yang menjelaskan kosakata/kalimat serta makna yang final dalam al-Qur'an, namun sebetuk model ideal tafsir yang perlu digugu dan ditiru pengikutnya. Sebagaimana ketika Nabi menjelaskan tasfir al-Qur'an dengan kekuatan ayat (intra teks qur'anic), yang kemudian dijadikan model ideal dan ditiru sebagai sumber tafsir tertinggi. (2) para sahabat dan orang-orang setelahnya tidak membatasi diri dengan mencukupkan diri atas penjelasan yang disampaikan Nabi. Nyatanya para sahabat berlomba melakukan eksplorasi makna terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum seperti yang kerap didemonstrasikan sahabat Ibnu Abas, Sang penerjemah al-Qur'an "turjuman al-Qur'an", Umar bin Khatab, Ibnu Mas'ud an banyak lainnya. Namun dibalik diskursus tafsir nabawi ini, tentu yang tidak boleh dilupakan bahwa Hadits sebagai representasi ucapan, tindakan dan ketetapan dari Nabi, disisi lain mampu berdiri sendiri sebagai rujukan hukum mandiri (*masdâr tasyrie li ta'sis ahkâm jadidah*) tanpa melibatkan al-Qur'an sama sekali, seperti kasus halangan mendapatkan hak waris ketika membunuh ahli warisnya dll (Buhindi, 2007).

Dalam pada itu, ada diskursus yang hampir-hampir serupa tapi tak sama, akibat kesalah kaprahan dan tidak bisa membedakan atas dua perkara ini; dikotomi antara tafsir nabawi murni dan tafsir bi al-Hadits nabawi. Yang pertama adalah yang dimaksud dengan sumber asli kedua corak tafsir Hadits, sementara yang kedua adalah tafsir yang tidak dilakukan oleh Nabi melainkan oleh ahli tafsir atau ahli Hadits dengan menghubungkan-hubungkannya melalui ijtihad sendiri. Dalam hal akan ada kaitan tiga horizon yang melingkupi (1) ayat (2) Hadits (3) korelasi antar keduanya, dengan menggantungkan penguasaan dan kekuatan penafsir dalam menghubungkan keduanya. Artinya dalam hal sudah murni ijtihad yang berpeluang benar-salah –namun demikian, tetap saja masuk kategori "*ashâlah*" versi teks, menimbang tetap tidak keluar dari jejaring tafsir transmisional Hadits sebagai korpus teks tertutup. Fenomena ini banyak bertebaran dalam kitab-kitab tafsir maupun Hadits seperti *al-Jâmi' al-Shahîh* milik Imam Bukhari (Buhindi, 2007). Dengan demikian, "*tafsir bi al-Hadits*" ini tidak lebih sama dengan tafsir-tafsir kebanyakan sebagai bagian produk nomenklatur tradisi dan budaya manusia pada masanya, yang dibungkus dengan wajah agama: disebutlah peradaban Islam.

Ketiga, tafsir sahabat. Tafsir ini masuk urutan ketiga setelah tafsir rabbani dan tafsir nabawi. Sebagaimana dimaklumi, sahabat adalah manusai-manusia pilihan yang sangat beruntung bisa mendapatkan akses wahyu langsung dari Nabi. Karenanya mereka lebih paham dengan petunjuk dan keadaan yang sebenarnya asal muasal turunnya ayat. Perkataannya dianggap “sumber tafsir” mengingat keberadaan mereka adalah pelaku sejarah, baik terlibat secara langsung atau menyaksikan atau diceritai sahabat lainnya. Disamping itu, mereka dibekali dengan pemahaman ajeg, ilmu lurus disertai tindakan amal soleh. Barangkali secara psikologis mereka mendapat emanasi kenabian langsung (dan memantul kepada tabiin sehingga perkataannya pun didaulat sebagai sumber asli tafsir versi tekstual?) sehingga keduanya layak dimasukkan tafsir *al-ma'tsûr*. Terlebih ada jaminan dari Nabi untuk mengikuti jalan mereka, “*ashâbiy ka nujûm bi ayyihim iqtadaytum ihtadaytum*. Dengan demikian, jelaslah bahwa alasan memasukkan kepada sumber tafsir “*ashâlah*” versi teks (*al-ma'tsûr*) tentu saja karena perkataan-perkataan sahabat secara mutlak disepadankan dengan Hadits Marfu' (Hadits dengan model transmisi langsung kepada Nabi) (Al-Amin, 2007). Ini pendapat pertama yang diamini oleh kebanyakan ulama termasuk al-Zarkasyi. Pendapat kedua, posisi sepadan dengan Hadits Marfu' hanya dikonsentrasikan pada ucapan sahabat yang terlibat pada saat turunnya wahyu, baik sebagai pelaku maupun saksi sejarah.

Pendapat ketiga, sebagaimana yang dikembangkan oleh ulama kontemporer sama sekali tidak bisa disamakan dengan Hadits Marfu' bahkan dinilai terlalu berlebihan. Karenanya, tak bisa dijadikan hujah yang kuat. Alasan logisnya, sekalipun dijamin jargon semua sahabat adil (*sahabat kulluhum adûl*) bagaimanapun, tidak boleh melupakan satu hal; mereka bukan Nabi dan perkataannya hanya merupakan ijtihad kecuali jika benar-benar yang membatasi riwayat dari nabi. Nyatanya banyak sahabat yang berselisih paham dalam menangani kasus-kasus partikular, sebagian sahabat mengoreksi yang lain, atau tidak sampainya suatu riwayat dari Nabi karena alasan tertentu seperti meninggal duluan atau menyebarnya para sahabat ke penjuru daerah (Al-Thufi, 1989). Bagaimanapun, seperti yang ditegaskan al-Thufi dalam menganalisa tafsir sahabat ini, tidak semua sahabat mengerti dan paham ilmu al-Qur'an. kecuali hanya

bilangannya sedikit, seperti Ibnu Mas'ud, Ibnu Abas dan beberapa sahabat agung. Kemudian mentransferkan kepada para tabiin sesuai aset tafsir yang dimilikinya. Itu pun kadang tidak merata karena alasan-alasan di atas atau tabiin sendiri tidak menyempurnakan ilmunya, dengan meminta kepada sahabat yang lain dalam kasus yang sama, umpamanya.

Keempat. Tafsir tabiin. Pertanyaan terpenting dalam tafsir tabiin mungkin patut dilontarkan: standar dan atas dasar apa yang membuat tafsir tabiin dimasukan kategori "keaslian dan kesusupan" versi teks/transmisional? Padahal mereka jelas jauh keutamaannya dibawah tingkat sahabat. Pun, mereka pun tidak menyaksikan atau terlibat dalam peristiwa penyejarahan al-Qur'an. Dan lagi mereka tidak mendapatkan emanasi kewahyuan Nabi selayak sahabat kecuali sebatas mendapat pantulan aura kenabian atau jangan-jangan hal ini adalah keberuntungan akbar hingga pemikiran tabiin didaulat "sabda teks atas konteks". Pertanyaan-pertanyaan demikian membuat tafsir tabiin oleh sebagian agak ragu-ragu dimasukan nominasi sumber tafsir asli keempat versi teks ini. Mereka yang ngotot memasukannya memiliki kriteria, bahwa (1) tafsir tabiin yang direkrut jika memang sudah menjadi ijma tabiin atau (2) paling tidak, ungkapannya mendekati hakum Marfu'-Mursal dengan catatan tidak memasukan ruang ijthad nalar (3) tafsir tersebut hanya dikhususkan kepada para pembesar tabiin yang mashur seperti Mujahid, Ikrimah, Said ibnu Jubair (4) tidak memenuhi kriteria di atas, namun harus didukung Hadits Mursal yang lain (Ibrahim, n.d.).

4. Sumber-Sumber "Dakhilah" dalam al-Qur'an Versi Tektual

Menelaah arsip-arsip "*dakhilah*" sebagai sebuah penyusupan dan penyisipan atas sumber-sumber tekstual merupakan kendala yang tidak bisa dianggap sepele. Dengan menelusuri aspek "*dakhilah*" dalam belantara tafsir *al-ma'sûr*, minimal tujuan mendapatkan penyusupun yang ditoleransi dan yang terlarang, bisa terdeteksi. Demi menjadikan program pengaslian atau autentifikasi (tasiliyah) berjalan mulus. Konsekuensi resiko terkecil akan "menghardik" para raksasa ulama tafsir dalam kitab mereka dengan melancarkan serangan "purifikasi", yang mengancam kesakralan dan penghormatan ucapan-ucapannya. Hal yang terbaik

ditanamkan kepada publik tentunya bukan maksud merongrong kewibawaan ulama sebab mesti dibedakan antara sosok ulama dan ucapan ulama. Dengan demikian, berarti sudah menempatkan sesuatu pada tempat atau hak-nya secara proporsional.

Fenomena “kerasukan/penyusupan” ini sebetulnya sudah mulai dirasakan sejak era sahabat, tepatnya era akhir Khulafa al-Rasyidin di masa-masa arbitrase Utsman (*fitnah al-kubra*). Sayangnya, keadaan ini diperburuk dengan sikap sahabat yang tidak memberi respon tegas antipati atau meridhainya. Pertimbangannya, bisa jadi mengingat faktor mitologi dan cerita-cerita terdahulu masih merupakan budaya masanya sehingga sulit untuk mengantisipasi atau menyumbat kran-kran informasi ini (Khladun, 2004). Lebih-lebih tafsir nalar belum menjadi tren dan dianggap *pamali*. Puncaknya pada tahun 41 H. yakni masa tabiin dan setelahnya; ketika mulai muncul pakewuh umat muslim dalam kepemimpinan dan tampuk pemerintahan sehingga, bermula dari faktor politik ini, meruyaklah sekte-sekte macam Syiah, Khawarij, Muktaizilah dan kelompok-kelompok zindik yang menabur fitnah. Dengan berbagai kepentingannya, mereka silih berlomba untuk mengukuhkan fanatisme sekte sebagai “sekte terbenar dan terlurus” dengan menyandarkan atau membuat riwayat-riwayat palsu yang disandarkan kepada Nabi, sahabat atau tabiin. Tak pelak, bergelimpanganlah Hadits Shahih dan Mursal yang notabenehnya merupakan rekaan, buatan dan ciptaan “pihak yang berkepentingan” semata. Istilah ini kemudian populer dengan *hadit-Hadits mawdhu’*. Bahkan seorang penulis legendaris, Ahmad Amin, mensinyalir konon sudah ada sejak zaman Rasulullah (Al-Amin, 2007).

Diskursus Hadits palsu ini sejatinya merupakan kompilasi sekaligus akumulasi berbagai faktor, eksese, dan kecenderungan fanatik yang menimbulkan kubangan kesalahan, kebocoran keaslian, perubahan-perubahan reduktif dan esensial yang khurafat dan merugikan (Al-Amin, 2007). Dalam pada itu, kesusupan yang terjadi pada tafsir muncul secara bersamaan dengan maraknya Hadits-Hadits *mawdhu’*, dimana kemudian lebih populer dengan tafsir *mawdhu’* yang dimaksud bukan tafsir “tematis” sebagaimana tafsir-tafsir yang dikembangkan ulama sekarang melainkan tafsir palsu dan buatan. Jika diringkas faktor-faktor itu adalah sebagai berikut:

1. Zindik dan kaum fobia Islam.

Zindik adalah orang-orang yang menyembunyikan kekefirannya dan menampakan kemuslimannya. Seolah muslim padahal kafir. Bersama-sama dengan golongan anti Islam mereka bahu-membahu memecah belah dan membuat pelapukan Islam dari dalam setelah usaha-usaha menampilkan kekuatan fisik menemui kegagalan seperti perang atau berhujah dan berdebat.

2. Politik. Khususnya masa-masa umawiyah berkuasa dan setelahnya.

Tujuannya tidak lain untuk menghegemoni dan menarik simpati umat muslim yang kala itu masih “shock”; dengan menjual-jual tafsir dan Hadits buatan, bahwa transisi kekhilafahan dari ahli bait menuju bani umayah merupakan anugerah dan sudah dibentuk sedemikian rupa sebagaimana yang telah prediksikan oleh “Hadits-Hadits” dan tafsir berbau bani umayah (Ibrahim, n.d.).

3. Fanatisme dan sekterianisme mazhab (Ibrahim, n.d.).

Tidak lain tujuannya untuk memperkokoh mazhab dan sekte mereka dengan menjual ayat-ayat Tuhan dan menafsirkannya sesuai kepentingan, berikut didukung Hadits-Hadits palsu. Seperti sekte Khawarij, Karamiyah, Jahmiyah dan lain-lain, yang getol melancarkan proyek ini demi kepentingan sektenya dan bertahan dari serangan lawan-lawannya. Begitu juga yang terjadi dalam mazhab fikih dimana pengikutnya saling mengunggulkan imam mazhab seperti pengikut imam Syafi’i dan Abu Hanifah (Al-Amin, 2007). Dengan cara ini, bahkan tak jarang saling menghina, timbul percekocokan satu sama lainnya, hingga terjadi pertumpahan darah.

4. Niat baik ibadah (Al-Amin, 2007).

Tentu tidak setiap unsur penyusupan ini karena motif jelek, bahkan terkadang maksud hatinya adalah mulya demi ibadah mendekatan diri serta mengajak kebaikan kepada yang lain (*targhîb wa tarhîb*), namun apa daya karena awam serta tidak menahu pengetahuan agama, maka jadilah rusak amalnya. Seperti yang kerap dilakukan oleh para kaum sufi demi menjustifikasi segala lelaku asketiknya. Yang naif, ketika disampaikan kepada mereka tentang ancaman Nabi “barang siapa berbohong kepadaku (dengan membuat-buat

Hadits) maka duduklah persinggahannya dalam neraka”, dengan enteng menjawab bahwa Hadits itu ditujukan semata-mata jika merugikan Nabi sementara jika maksudnya untuk kebaikan maka sah-sah saja (Ibrahim, n.d.).

5. Mitologi Yudio-Kristiani.

Mereka rata-rata adalah para juru dakwah yang menggantungkan kehidupannya di masjid-masjid atau pasar dalam ceramah agama. Sasarannya adalah kaum awam. Untuk menarik jamaah dan terikat kepada mereka (supaya laku) ditampilkanlah cerita-cerita mitos ahli kitab. Gejala ini sebetulnya sudah mulai muncul sejak era sahabat, dimana yang pertama kali memulai adalah Tamin al-Dariy pada saat mendapat izin sahabat Utsan setelah sebelumnya sempat ditolak sahabat Umar hingga dari sini kemudian merebak pesat karena kecenderungan orang awam yang senang cerita-cerita.

Mungkin perlu disebut, sebuah kitab yang saya rekomendasikan membahas tuntas dan kritis bagaimana proses dan pengaruh mendasar akidah Nashrani merasuk dalam akidah muslim adalah kitab kontemporer berjudul “Pengaruh Kristiani Terhadap Tafsir al-Qur’an (*al-ta’sîr al-mashiah fî tafsîr al-Qur’an al-Karîm*) karangan Musthafa Buhindi, seorang pemikir terkenal perbandingan keagamaan. Kitab yang hemat saya berbobot dan bergizi itu, karena disamping merujuk terhadap literatur tafsir klasik juga, terpenting, merujuk langsung terhadap titik persamaan dalam kitab perjanjian lama dan baru.

Dari semua ini, yang paling mengkhawatirkan adanya fenomena meruyaknya “*Dakhîlah*” ini, sementara di sisi lain kita dipertontonkan dengan keberadaan ilmu tafsir, dengan segenap dasar-dasar, kaidah-kaidah, dan metodologinya terkesan acuh membiarkan begitu saja kecuali beberapa ulama seperti Ibu Katsir yang kritis terhadap *israiliyât*. Diam dan membisu dalam lipatan dan putraran zaman. Bahkan ”*Dakhîlah*” ini jika kita sadar sejatinya menggerogoti pada hampir balungan setiap disiplin ilmu keislaman. Sungguh ironik. Disinilah pentingnya menerapkan konsep “*al-ashâlah*” dan “*dakhîlah*” sebagai upaya purifikasi dan netralisasi virus luar ini, sehingga diharapkan bisa benar-benar kondusif dalam tumbuh kembang keilmuan Islam. Tentunya dengan mengambil sikap tengah, tidak dengan membuang unsur *Dakhîlah* itu secara

membati buta sebab bagaimanapun hukum “ta’sîr dan taassur” akan tetap berlaku sebagai sunatullah yang akan mengintai setiap keilmuan Islam. Disinilah perlunya sikap kearifan lokal-global atas arus budaya atau peradaban luar semacam sikap dan bentuk aktualisasi, modifikasi, adaptasi, atau Islamisasi Pengetahuan.

5. “*Ashâlah*” dan “*Dakhîlah*” Versi Nalar Sebagai “Korpus Terbuka”

Terma keaslian dalam wilayah nalar, tentu tidak sama dengan keaslian wilayah tekstual. Dalam wilayah tekstual akan lebih mudah mendapati keaslian itu. Standarnya sudah agak terbuku terbuku dalam kitab-kitab tafsir. Keaslian tekstual bisa disebut sebagai keaslian korpus tertutup sebab dilingkari oleh kekuatan kuasa tekstual. Lainnya hal dengan keaslian versi nalar ini dimana tekstual bukan dijadikan tujuan melainkan sebagai alat atau kendaraan untuk memperoleh tujuan makna terdalam melalui perangkat akal. Membincang keaslian dalam wilayah diskursus manusia, secara umum ia merupakan peradaban terberi dan khas pada setiap bangsa atau budaya yang ada di dunia. Dalam hal ini, tidak bisa dinafikan bahwa manusia sebagai makhluk berpikir akan menjadi “makhluk cermin” bagi manusia masanya atau manusia masa depan. Tindakan keterpengaruhan, pengulang-ulangan ide, repitisi, tautologis merupakan sifat khas pikiran manusia sebagai makhluk berperadaban. Keaslian dalam kacamata Barat, terutama persepsi Edward Said, dibandingkan dengan dua pokok (A) pekerjaan inovatif. (B) pemikiran inovatif (Said, n.d.). Artinya jika suatu hal bisa menyuguhkan secara baru maka ia bisa dikatakan original. Dan ia tidak selalu berbau tekstual, bahkan terma keaslian merupakan wilayah maha luas dan mencakup apa saja, seperti ujaran Said:

“Not only does one speak of a book as original, of a writer as possessing greater or lesser originality than another, but also of originality uses of such a form, type, character, structure, moreover, specialized version of originality are found in all thinking about literary origins, novelty, radicalism, innovation, influence, tradition, conventions, and periods” (Said, n.d.).

Terpenting bahwa proses dan derivasi menuju keaslian itu bisa selalu dilewati dengan berbagai cara, sekalipun faktanya merupakan hasil repitisi dan pengulangan (pada awalnya) hingga menjadi (evolusi) keaslian versi baru. Dalam

hal ini, perlu disebut bahwa lawan keaslian di Barat biasa dihadapkan secara dikotomik dengan terma “revitisi, peniruan, mimikri, penjiplakan, pengulangan” Ciri khas keaslian, merujuk kepada pemikiran Said secara acak, bisa diidentifikasi sebagai berikut. Pertama, model baru. (Said, n.d.) Kedua, lurus. Ketiga, dibawah payung ideologis/institusi resmi (Said, n.d.). Keempat, suara mayoritas/dominan. Dengan kata lain, jika suatu pemikiran telah memenuhi hal tersebut maka bisa diklaim “keaslian”. Dan saya sepakat dengan konsep “keaslian” yang ditawarkan Said. Maksudnya dalam hal terapan identifikasi dalam tubuh Islam, bukan dalam hal definisi Said sebab “keaslian” versi Barat bisa menerima apa pun dari luar tubuhnya selama memenuhi standar, sementara dalam Islam sama sekali anti dan akan masuk keranjang “penyusupan”; sebagai dikotomi dari keaslian.

Dalam diskursus tafsir, terma keaslian versi nalar mungkin bisa mengadopsi apa yang ditawarkan Said sebab sekalipun sejatinya ditujukan dalam bidang kesusuteraan, sebagaimana yang digeluti Said, namun ia pun menandakan bisa diterapkan dalam wilayah pemikiran keagamaan (Said, n.d.). Bahkan, disamping terapan dalam sumber-sumber tekstual, pun dapat diketemukan dalam format, tipe, karakter, struktur; sebagai suatu rangkaian yang lazim disebut metodologi merujuk Said di atas.

Dalam hal ini, jika kita menyetujui bahwa metodologi merupakan hal yang bisa “di-asli-kan” tentunya ada juga yang bisa “dipalsukan”. Artinya, jika diterapkan dalam perkembangan ilmu Islam, khususnya metodologi ilmu tafsir maka harus merujuk kepada sumber-sumber dimana metodologi bertempat tinggal itu, yang kemudian barulah diatas namakan “keaslian”, terkait bahasa, habitat asli, tradisi, dan pemikiran. Dengan kata lain, karena al-Qur’an sebagai lahan tafsir merupakan produk Arab maka segalanya harus berangkat dari titik tolak dan jejaring metodologi yang melingkupi watak bahasa Arab (Khladun, 2004). Praktis tidak usah repot-repot mencari, cukup “menerjemahkan” metodologi yang dibuat oleh para ulama tafsir ini. Sebagaimana telah maklum, bahwa ilmu yang biasa diperbantukan dalam mereproduksi tafsir ini merupakan syarat mutlak yang harus dikuasai seorang ahli tafsir sebab merupakan satu-satunya motor penggerak tafsir. Imam Suyuti, dalam *al-itqân fî ulûm al-Qur’an*, menyebutkan ada lima belas: 1. Ilmu Bahasa. Dengan bahasa, bisa mengetahui ontologi bahasa dalam segala sendi-

sendinya, dari mulai mempereteli kosa-kata, dilalâh (fenomen) bahasa menyangkut umum, khusus, *musytarak* dan lain sebagainya. 2. Ilmu Nahwu. Gramatika Arab tidak seperti gramatika lainnya yang cenderung praktis dan tidak njilemet, karenanya butuh pendalaman serius. Sementara pengaruh makna dalam Arab bisa diketahui dengan perubahan *i'râb* atau status kalimat (*tarkîb*). Nahwu merupakan logika bahasa, disamping ilmu tashrîf/morfologis. 3. Tashrif/morfologis. Guna mengetahui perubahan bentuk-bentuk dan jenis-jenis (*abniyah wa shiyag*) kalimat isim, fiil, atau huruf. 4. Istisyqâq/derivasi. Untuk mengetahui asal-muasal suatu kalimat. 5. Ma'âni. Guna mengetahui karakteristik susunan kalam dari segi kedigjayaan makna. 6. Bayân. Guna mengetahui karakteristik perbedaan menyangkut kejelasan dan kesamaran fenomen suatu lafadz. 7. Badîe'. Mengetetahui model pembacaan kalam dari segi keindahannya. Ketiga yang terakhir ini masuk dispilin ilmu balaghah; sebuah cabang kesustraan Arab guna mengetahui kemukjizatan makna al-Qur'an yang terdalam. Ketiga ini merupakan rukun terbesar dalam ilmu tafsir. 8. Ilmu qiraât/varian bacaan. Guna mengetahui tata cara pengucapan dan menelusuri seluk beluk bacaan yang besar pengaruhnya terhadap aplikasi tafsir dan hukum. 9. Ushûluddin. Yakni ilmu ketauhidan mencakup sifat wajib, mustahil, wenang dan lain sebagainya yang termaktub dalam al-Qur'an. 10. Ushul fikih. Sebagai motor reproduksi hukum dalam menggali dan menelusuri ayat-ayat hukum. 11. Asbâb al-nujûl/kronologi turun ayat. Guna mengetahui secara pasti maksud diturunkannya suatu ayat serta tidak terjebak dalam keserampangan otorianisme hukum. 12. Nâsikh-mansûkh. Konsep abrogasi ini bertujuan mengetahui hukum yang dieliminasi dan hukum yang mesti diterapkan, dengan mengetahui dan menelusuri kronologi zaman terdepan-terbelakang. 13. Fikih. Guna mengetahui lalu-lintas hukum. 14. Hadits-Hadits yang menafsirkan atas ayat-ayat yang umum dan samar. 15. Ilmu mawhib. Ilmu yang diwariskan langsung dari Allah kepada mereka yang mengamalkan ilmu yang dipelajari (Al-Suyuti, n.d.).

Dengan demikian, mengecualikan dari perangkat yang lima belas ini dipastikan merupakan “produk ilegal” yang menyusup dalam sumber asli metodologi tafsir Islam. Barang siapa menafsirkan tanpa menggunakan syarat-

syarat di atas niscaya tidak dianggap sebagai produk tafsir asli sebab “hasil (tafsir) asli didapat jika menggunakan proses (metodologi) asli”. Tak pelak, tafsir ilegal kelak masuk tafsir terlarang (*al-mahiy anhu*), bahkan diancam oleh Nabi “sesiapa yang menafsirkan dengan akalanya (tanpa memenuhi prosedural hukum) maka diancam masuk neraka” (Al-Suyuti, n.d.).

Sementara itu, guna menghasilkan produk/hasil tafsir versi nalar maka tidak boleh lepas dari kaidah dasar yang telah disarikan dalam tujuan dan visi-misi asli-asasi dalam nilai-nilai al-Qur’an (*al-maqâshid al-ashliyah al-qur’aniyah*). Thahir bin Atsur dalam karya magnum opusnya, *al-Tahrâr wa al-Tanwîr* menyebutkan ada delapan, sebagaimana berikut: 1. Pembangunan dan pembelajaran akidah benar (*ishlâh aqîdah wa ta’lîm al-aqd al-shahîh*). Tujuan ini merupakan tujuan akbar dalam al-Qur’an sebab mampu meneguhkan iman dan keyakinan hati untuk kemantapan bertauhid dan membersihkan hati dari kotoran-kotoran syirik, ateisme, dan pemberhalaan kepada selain Allah Yang Maha Esa. 2. Pembersihan akhlak. Sebab tujuan Nabi Muhammad tidak lain diutus untuk menyempurnakan akhlak manusia. 3. Syariah. Termasuk di dalamnya membahas hukum ibadah, *muâmalah, munâkahah, jinâyah* dan lain sebagainya. 4. Pengaturan umat (*siyâsah kal-umat*). Demi menjaga stabilitas dan memelihara keutuhan umat agar selalu bersatu dan bekerja sama demi kemajuan dan pembentukan Islam yang madani (*al-takwîn al-jâmiyah*). 5. Cerita-cerita dan informasi umat terdahulu. Sebagai bekal pengetahuan (sosiologi dan antropologi) dan pembelajaran umat Islam serta suri tauladan sekaligus peringatan agar tidak terjebak pada kubangan yang sama; bagaimana semestinya beragama yang lurus dan benar sesuai petunjuk-petunjuk Tuhan. 6. Belajar menyesuaikan diri dengan kondisi keadaan dan pengetahuan pada setiap putaran zaman (*taghayur ahkâm wa ma’rifah bi taghayur azminah wa amkinah*). Tujuannya untuk bisa mengadaptasikan syariat Islam agar bisa diterima dan berkembang pada setiap masa. Sebagai contoh adalah terjadinya persinggungan ilmu-ilmu Arab dengan ilmu-ilmu non Arab, dimana agama mengalami perkembangan sedemikian rupa ketika dipeluk oleh orang-orang non Arab, di saat yang sama mereka sebelumnya adalah orang-orang yang dibesarkan dalam lingkungan berpengatahuan dan berperadaban tinggi seperti budaya tulis menulis, filsafat dan lain sebagainya bandingkan dengan orang Arab yang melulu terbatas

pada ilmu sastra awalnya. sehingga Islam mengalami tumbuh kembang secara dinamis dengan budaya lokal. Disinilah sejatinya al-Qur'an menyindir dan mengajak umat Islam untuk tetap terbuka dengan pengetahuan peradaban guna kemajuan umat Islam sendiri agar tidak ketinggalan dan ditinggalkan umatnya; *hal yastawi al-ladzîn ya'lamun wa al-ladzîn lâ ya lamûn*. Disaat yang lain al-Qur'an memuji orang-orang yang berusaha mencari pengetahuan hikmah/filsafat hidup; *yu'ti al-hikmah man yasya' wa man yu'ti al-hikmah fa qad utiya khair katsîra*. 7. Petuah, nasehat, ancaman, peringatan, dan kabar gembira. Yang masuk pada kelompok ayat-ayat *al-targhîb wa al-tarhîb*. 8. Mukzizat al-Qur'an dalam segala dimensi (Al-Asyur, n.d.) Dengan demikian ketika didapati buah-buah pikiran tafsir yang sesuai dengan tujuan-tujuan di atas maka ia dengan sendirinya masuk dalam kategori "keaslian" via nalar.

Dalam bahasa lain, pemikiran bid'ah atau penyusupan hitam (*al-dakhîlah al-salbiyah*) dalam tafsir nalar ini secara ringkas ada tiga model dengan menggunakan pembacaan ulama al-Azhar sekarang. 1. Timbul dari pemahaman keliru akibat kecerobohan menggunakan perangkat metodologi yang keliru atau kekurangan syarat-syarat ijthad sekalipun mempunyai tujuan mulya. Seperti yang ditunjukkan secara ngawur oleh para "penafsir" kontemporer. 2. Terlalu ngotot terhadap pemahaman literalis kalimat tanpa mempedulikan kontradiksi logika akal. Seperti yang dilakukan kaum mutajasim; yang memaknai sifat Tuhan sesuai bunyi teks. 3. Kesewenang-wenangan/otorianisme makna dan takwil sesuai kehendak nafsu dan fanatisme mazhab.

Kebanyakan para penafsir ini cenderung acuh terhadap horizon: ujaran pewicara al-Qur'an (*mutakalim bi al-Qur'an*), turunnya wahyu (*al-munazal alayh*), audiens (*mukhâtab*) (Al-Suyuti, n.d.). Eksesnya, terjadilah "dakhîlah" menyesatkan dan pemikiran bid'ah. Lantaran tidak memahami lalu-lintas ketiga unsur ini, bahkan parahnya terkadang mencari tujuan dan pemahaman sendiri lantas baru mencari ayat-ayat yang mendukung akidah dan tujuannya. Akhir cerita, al-Qur'an pun kehilangan sebagai sentralitas agama karena diposisikan terbalik: sebagai sampingan dan bukan tujuan demi sebuah arogansi kepentingan.

Tentu adagaium “hasil tafsir asli didapat jika menggunakan proses asli” bukan merupakan kaidah mati, hanya sekedar parameter umum. Pendeknya, adagium ini tidak sebanding lurus atas diskursus “proses menuju hasil”, sebab untuk menghasilkan keaslian tafsir tetap harus menggunakan standar-standar pasti yang telah disepakati dan diseruput dari nilai-nilai keaslian al-Qur’an. Artinya sebuah metodologi yang mentah tidak selalu berhasil dalam proyek “keaslian” tafsir. Terkadang menghasilkan juga tafsir-tafsir anomali dan keluar dari jalur keaslian, analoginya ibarat dalam sebuah pabrik sekalipun menggunakan mesin yang satu, namun hasil produksinya tidak pernah lepas dari produk sukses dan produk gagal. Begitu juga sebaliknya, untuk menghasilkan tafsir asli maka tidak selalu mematok dan terpusat kepada satu metodologi asal. Bahwa metodologi asal hanya diposisikan sebagai *alat bantu pertama* sejati yang tidak bisa lepas sama sekali bahkan syarat mutlak dan harga mati menuju proses pengaslian namun tidak ada salahnya jika menggunakan “metodologi alternatif” sepanjang hasilnya bisa dipertanggungjawabkan sebagai tafsir asli via tekstual.

Thahir bin Asyur sempat menyinggung bagus dalam hal ini; bahwa perkawinan metodologi antara yang asli dari dalam Islam dan luar Islam merupakan suatu dialektika sejarah yang harmonis dan dinamis. Bahkan sangat dianjurkan selagi metode impor itu bisa membantu dan mengabdikan diri (*khidmah li al-maqâshid al-Qur’aniyah*) kepada maksud tujuan al-Qur’an sebagai bentuk sikap inklusivitas keilmuan Islam terhadap pengetahuan sekuler. Jika pun agak melenceng dari tujuan aslinya, maka dengan sendirinya tidak dikatakan tafsir melainkan sebagai diskursus pelengkap dan tambahan yang posisinya tetap membebek kepada dan untuk tafsir (Al-Asyur, n.d.).

Dalam sejarah modern, diskursus ini ditunjukkan oleh Fazlur Rahman dalam hermeneutik gandanya yang dipengaruhi oleh Gadamer, Delthy, terutama Betty pada buku: *Major Themes of the al-Qur’an* dan *Islamic Methodologi in History*-nya. Bangunan hermeneutiknya merupakan respon terhadap pendekatan tafsir tradisional abad pertengahan dan tafsir modern yang terkesan sepotong-potong dan partikualistik. Ia pertama-pertama menjelaskan bagaimana persinggungan otoritas wahyu yang diperantarai oleh realitas historis dan kultural Islam perdana di mana kemudian Islam berkembang. Bahwa *asbâb al-nuzûl* merupakan aspek elanvital

terpenting dalam kacamata Fazlu Rahman. Sebab merupakan ilmu sosiologi al-Qur'an yang paling ampuh; manakala bisa menjembati dan memperantarai kondisi-kondisi sosial-kemasyarakatan yang ada menuju gerbang pengantar pemahaman utuh dan komprehensif. Mengabaikannya akan mengancam terhadap kekeliruan kajian al-Qur'an modern (Rahman, 1970).

Hermeneutik gandanya adalah (1) teori kenabian dan hakikat wahyu. (2) pemahaman sejarah, dengan menemukan kembali al-Qur'an dalam momentum sejarah. Dalam beberapa teori ini, bisa diterjemahkan menjadi metodologi tiga: 1. Pendekatan sejarah normatif. Demi menemukan pemahaman utuh teks al-Qur'an, yakni dengan mengetahui kronologi turunnya wahyu. 2. Objektivitas otonom al-Qur'an, guna menghindari subjektivitas penafsiran sebab akan membahayakan terhadap kelangsungan makna al-Qur'an secara otonom dan berbalik terhadap otorianisme penafsir. 3. Pendekatan sosiologis, mendudukan objektivitas al-Qur'an akan dipahami secara sempurna dengan pendekatan sosiologis sebab akan didapati pemahaman sesuai logika perkembangan wahyu dan kehidupan pribadi Nabi (Rahman, 1970).

Penafsiran intra-teks qur'anic akan mampu memahami keseluruhan wahyu secara koherensif dan konsisten. Ia begitu menekankan terhadap sentralitas al-Qur'an sebagai upaya penghidupan makna dan relevansi norma-norma Islam. memang diakui dialog penafsiran wahyu dan sejarah konteks-sosial adalah hubungan yang ruwet dan kompleks. Di dalamnya menunjukkan bagaimana wahyu terbuka terhadap proses sejarah, di satu sisi. Dan di sisi lain al-Qur'an merupakan alat aktif dalam mengeliminasi tradisi lokal, nilai, dan norma sempit jahiliah yang menghalangi dan bertentangan dengan ruh Islam. Dalam hal ini al-Qur'an pun terkadang berwajah ramah dengan mengadopsi dan mempertahankan kearifan lokal seperti thawaf, melempar jumrah, dan wukuf di arafah dalam ibadah haji dan disaat yang sama melarang thawaf bertelanjang bulat warisan tradisi jahilayah; larangan menikahi dua saudara sekaligus, memberi mahar dan disaat yang sama melarang nikah shigâr, istibda', badaldan banyak lainnya (Karim, 1990).

Tokoh kontemporer lainnya yang getol menerapkan hermeneutik adalah Muhammad Arkoun. Dimana ia membagi al-Qur'an menjadi dua kategori. Pertama,

teks primer, yaitu al-Qur'an. Kedua, teks sekunder, yaitu seluruh teks yang mengabdikan pada al-Qur'an. Tak heran jika garapan yang paling ditekankan adalah pembacaan ulang al-Qur'an, sebab merupakan piranti dalam yang paling mendasar atas segalanya; dari sanalah mulai lahir turats Islam secara umum, sehingga, untuk menggarap ulang, harus dari sana pula memulainya agar kran akal Islam yang tertutup bisa terbuka kembali, sebagaimana impian proyek Kritik Nalar Islamnya. Salah satunya adalah kampanye membuka workshop studi-studi al-Qur'an (Muhammad Arkoun, n.d.).

Dalam aplikasinya, Arkoun, seperti yang tampak dalam kitab al-Qur'an: *Min al-Tafsîr al-Maurûts ila Tahlîl Khitâb al-Dîniy*, mendemonstrasikan "kepiawaiannya" ketika menerapkan analisis semiotika ke dalam teks-teks suci dengan cara melampaui batas kemampuan semiotika itu sendiri. Ia bertendensi selama ini semiotika belum mengembangkan peralatan analitik khusus untuk teks-teks suci. Sebab memperlakukan teks-teks keagamaan tidak sama dengan teks lainnya, karena berpretensi pada acuan petanda terakhir, petanda transendental (*signifie dernier*). Bahkan dalam bangunan pemikirannya, Derrida yang berpendapat bahwa bahasa tulisan lebih awal ketimbang lisan dalam bidang filsafat bahasa bisa disajikan, tanpa berbenturan dengan asumsi yang memandang bahwa bahasa lisan lebih awal ketimbang bahasa tulisan dalam bidang antropologi, perkembangan kebudayaan atau peradaban.

Kesimpulan

Tulisan ini bermaksud menelaah dan mendiagnosa narasi tafsir infiltratif dan tafsir objektif yang mengalami kembang surut dalam tradisinya. Harapan mampu memberikan wawasan dan kekayaan bagi kita sebagai catatan sebagai berikut:

1. Pembacaan komprehensif sejarah pengetahuan dalam arus transformatif bingkai nalar infiltratif-substantif atas kuasa pengetahuan Islam, khususnya bidang ilmu tafsir.
2. Menyegarkan pemahaman pengetahuan tentang tradisi kritik tafsir al-Qur'an dalam bentangan sejarah.
3. Dapat dijadikan masukan dalam pengembangan formulasi ilmu kritik tafsir al-Qur'an.

4. Secara teologis dapat berguna bagi keyakinan dan ajaran tentang arti orisinalitas dan sakralitas al-Qur'an sebagai pedoman, kitab hidayah (*way of live*), dimana kandungan penafsiran juga tidak bisa lepas dari bias ideologis, penyelewangan yang menjauh dari pemahaman murni al-Qur'an.
5. Menjadi rumusan metodologis tentang model dan langkah kritik tafsir dalam memotret teks al-Qur'an sebagai korpus tertutup dan korpus terbuka.

BIBLIOGRAFI

- Al-Amin, I. (2007). *Manhaj al-Naqd fî al-tafsîr* (cet. I). Beirut: Dar al-Hadi.
- Al-Asyur, M. al-T. bin. (n.d.). al-Tahrîr wa Tanwîr. *Dar Al-Suhnun, I*, 39–41.
- Al-Suyuti. (n.d.). al-Itqân fî Ulûm al-Qur'an. *Dar Al-Fikri, II*, 178–179.
- Al-Thufi, N. (1989). *al-Iksîr fî Ilm al-Tafsîr* (cet. I). Beirut: Dar al-Awzai.
- Arkoun, Muhamad. (1996). *Târîkhiyyah al-Fikri al-Arabiyy al-Islâmiyy* (cet. II). Markaz al-Tsaqafi al-Arabi.
- Arkoun, Muhammad. (n.d.). *Qadhaya fî Naqd al-Aql al-Dini: Kayfa Nafhamu al-Islam al-Yawm?* (cet. III). Dar al-Thali'ah.
- Buhindi, M. (2007). *al-Ta'sîr al-Masîhiyy fî Tafsîr al-Qur'an* (cet. II). Beirut: Dar al-Thaliah.
- Goldziher, I. (1985). *Die richtungen Per Islamischen koranauslegung, dialih-Arabkan: Madzâhib al-Tafsîr al-Islam* (cet. III). Retrieved from https://www.academia.edu/35047109/Orientalis_Ignaz_Goldziher
- Hanafi, H. (2000). *Muqaddimah fî Ilm al-Istghrâb, al-Muasisah al-Jami'iyah li al-Dirasât wa al-Nasyr wa al-Tawzi'* (cet. II). Beirut.
- Hirsch, E. D. (1967). *Validity in Interpretation* (illustrate). Yale University Press.
- Ibrahim, H. M. (n.d.). *al-Dakhîl fî tafsîr al-Qur'an al-Karîm*. Diktat Tingkat III Ushuludin Jurusan Tafsir.
- Karim, K. A. (1990). *al-Zudûr al-Tarikhiyah fî Syariah al-Islamiyah* (cet. I). Cairo: Syina li al-Nasyr.
- Khalil, I. (n.d.). *Madkhal ilâ Islâmiyah al-Ma'rifah, al-Ma'had al-Alami al-Fikr al-Islami* (cet. 200,). U.S.A.
- Khladun, I. (2004). *Muqaddimah* (cet. I). Cairo: Dar al-Fajr li al-Turats.
- Rahman, F. (1970). Islamic Modernism; Its Scope, Method and Alternatives. *International Journal of Middle East Studies, I*.
- Rusyd, I. (1973). *Fashl al-Maqâl* (cet. IV). Beirut: Dar al-Masyriq.
- Said, E. W. (n.d.). *the word, the text, and the critic*. Cambridge: Harvard university press.