

BAB III

TRUTH CLAIM DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

A. Akar Fanatisme dan *Truth Claim* dalam al-Qur'an

Agama merupakan suatu entitas yang keberadaannya mengiringi manusia. Antara agama dan manusia memiliki suatu hubungan yang tidak dapat dipisahkan, kebermaknaan hidup manusia salah satunya ditentukan oleh faktor agama. Agama mengandung aspek keyakinan, tata aturan peribadatan dan tata nilai moral yang implikasinya bukan hanya terbatas pada kehidupan profan di dunia melainkan juga pada kehidupan akhirat. Agama sudah menjadi kebutuhan dasar manusia apabila ia ingin menjadikan kehidupannya lebih bermakna.¹

Kesadaran beragama rupanya telah berakar dalam fitrah manusia. Agama tumbuh dan berkembang mengiringi pertumbuhan manusia baik dalam hal kebudayaan dan daya fikir. Mengenai asal-usul agama, para ilmuan masih menemui banyak perbedaan pendapat. Herbert Spencer misalnya, Ia mengatakan bahwa agama timbul dari penyembahan nenek moyang. Adapun Sir James Frazer mengatakan bahwa agama berkembang dari tenung atau sebagai akibat dari realitas daya tenaga sihir, dan Sir E.B Taylor mengatakan bahwa agama yang paling awal muncul adalah Animisme, yakni kepercayaan mengenai suatu entitas roh². Terlepas

¹ Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, *Hubungan Antar Umat Beragama, Tafsir al-Qur'an Tematik*, (Jakarta: LPMA, 2008), hlm. 1

² Lihat Ulfat Azizus Samad, *The Great Religions Of The World (Agama-Agama Besar Di Dunia)*, terj. Imam Musa-Bambang Dharmaputra, (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2002), hlm. 3-5

dari perbedaan pendapat tersebut, dewasa ini telah dikenal berbagai macam agama dengan bentuk dan cirinya masing-masing.

Secara garis besar fungsi agama dalam kehidupan manusia dapat dilihat dari aspek personal dan sosial. Dari aspek personal agama berfungsi memenuhi kebutuhan yang bersifat individual seperti kebutuhan akan keselamatan, kebermaknaan hidup, pembebasan rasa bersalah, kekhawatiran akan kematian dan seterusnya. Sementara dari aspek sosial, agama berfungsi memberikan penyadaran peran sosial manusia dalam kehidupan berkeluarga dan bermasyarakat. Menjalin ikatan persaudaraan yang menimbulkan kohesi yang kuat, kesadaran akan keberagaman, hubungan transaksional dan berbagai macam penyelesaian masalah-masalah sosial menjadi bidang tugas dari agama untuk menciptakan keharmonisan dalam tatanan kehidupan.³

Sejarah telah menunjukkan bahwa ternyata agama memiliki fungsi ganda. Disamping fungsi yang bersifat konstruktif-integratif seperti yang telah disebutkan sebelumnya, agama juga memiliki fungsi kedua yang bersifat destruktif-disintegratif⁴. Fungsi kedua ini dapat terlihat utamanya dalam ranah sosial, hal ini dapat dipahami mengingat bahwa tatkala agama berperan sebagai pembentuk identitas kelompok dan perekat sosial, secara otomatis ia juga berperan sebagai

³ Lajnah Pentashih Mushaf, *Hubungan Antar Umat...*, hlm. 13

⁴ Hal senada juga dikemukakan oleh Nurkholis Majid yang mengatakan bahwa agama dalam kaitannya dengan masyarakat mempunyai dampak positif berupa daya penyatuan dan dampak negatif berupa daya pemecahan. Daya pengikat agama dapat dilihat pada ritus dan ibadah yang menimbulkan solidaritas sosial adapun agama sebagai sumber perpecahan terjadi tatkala masing-masing penganut agama mengklaim bahwa ajaran yang dibawa oleh agamanya adalah ajaran yang paling benar sehingga mereka merasa wajib menyebarkannya. Lihat Afif Rifa'I, "Agama dan Integrasi Sosial Antar Pemeluk Agama Di Kabupaten Sleman Yogyakarta", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, No. 21, 1999, hlm. 110

pemisah dan pembatas terhadap komunitas lain⁵. Hal ini dapat dicontohkan dengan adanya term mu'min-kafir dalam agama.⁶

Mengingat bahwa agama turut andil bagian dalam membentuk identitas suatu kelompok, sifat dan karakter masing-masing penganut suatu agama telah dipengaruhi oleh hegemoni dan pemahaman ajaran agama tertentu, yang mana hal ini kerap kali berakhir pada terbentuknya sikap fanatisme yang pada taraf tertentu tak jarang berujung pada konflik dan kekerasan. Meskipun semua agama, utamanya agama *samawi* mengkritik dan menolak kekerasan, namun faktanya, sejarah telah mencatat bahwa kekerasan turut serta dalam penyebaran agama-agama tersebut.

Agama merupakan sesuatu yang bersemi dalam hati, sedangkan hati merupakan sumber dari segala emosi. Oleh karena itu, setiap orang tanpa memandang kedudukan sosialnya, akan mudah terpancing emosinya apabila keyakinan dan agama yang mereka junjung tinggi diremehkan atau dihinakan. Sentimen keagamaan yang mulanya bersifat personal ini akan berubah menjadi sentimen bersama tatkala keyakinan yang dianut bersama telah berakar kuat dan menjadi agama yang dijunjung tinggi dalam suatu kelompok.⁷

⁵ Komunitas sebagai salah satu bentuk kelompok sosial merupakan bagian masyarakat yang memiliki kesamaan tempat tinggal dan kepentingan tertentu yang memiliki interaksi yang lebih besar dan intensif diantara anggotanya dibanding kelompok lain diluar dirinya. Dalam kelompok sosial yang berupa *jamaah* atau penganut agama tertentu, secara sosiologis hal ini lebih tepat disebut asosiasi dari pada komunitas. Lihat Sjamsudhuha, *Pengantar Sosiologi Islam*, (Surabaya:JP Books, 2008), hlm. 36-37

⁶ Baca Zuly Qodir, "Problem Dialog Antar Iman: Membangun Keberagaman Inklusif", dalam *Jurnal Millah* Vol. IV, No. 1, 2004, hlm. 2

⁷ Lihat Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory (Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer)*, terj. Inyik Ridwan Muzir, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), hlm. 100-101

Agama-agama *samawi*, utamanya Islam dan Kristen yang notabene secara doktrinal dikatakan agama non-kekerasan, faktanya dalam dakwah yang dilakukan secara masif dalam kurun waktu berabad-abad juga menggandeng kekerasan. Dalam Islam dikenal adanya istilah pembebasan (*futuhat*) berdasarkan tuntutan *jihad fi sabilillah*. Meskipun secara doktrinal hal ini dikatakan sebagai jalan terakhir dalam mengenalkan kebenaran ajaran Tuhan kepada komunitas lain, namun secara sosiologis tindakan dan argumen tersebut adalah suatu yang bersifat apologetik yang substansinya adalah pemaksaan kehendak dan penakhlukan terhadap pihak lain.

Hal ini juga terjadi dalam tradisi agama Kristen yang mengklaim dirinya sebagai agama cinta kasih, namun sejarah kekristenan juga tak luput dari tindakan kekerasan. Beberapa kasus perang atas nama agama yang berlangsung dalam kurun waktu lama seperti perang salib dan perang konstantinopel merupakan contoh kasus paling representatif dalam menggambarkan kekerasan atas dasar agama yang berlandaskan adanya *truth claim* dimasing-masing pihak.⁸

Kekerasan atas nama agama, sesungguhnya memiliki akar yang multi dimensional. Untuk itu, diperlukan upaya-upaya tertentu untuk menelisik dan mencermatinnya. Kekerasan atas nama agama tersebut, utamanya yang dilakukan oleh kelompok fundamentalis, sesungguhnya juga terjadi karena kemerosotan

⁸ Perang salib berlangsung selama kurang lebih 200 tahun (1095-1293 M) dengan 8 kali penyerbuan. Meskipun para sejarawan berbeda pendapat dalam menetapkan periodisasinya namun kebanyakan dari mereka sepakat bahwa faktor pemicu munculnya perang tersebut salah satunya adalah faktor keagamaan yang diwujudkan dalam perebutan Bait al-Maqdis (Palestina) yang dipercaya sebagai tempat suci bagi agama *samawi*, sehingga siapapun yang berhasil meraihnya adalah pihak yang mendapat kemuliaan. Lihat Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: AMZAH, 2010), hlm. 234-237. Lihat pula Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), hlm. 76-77.

kharisma agama akibat modernitas, dimana agama tidak lagi menjadi faktor penentu bagi masyarakat dan institusinya⁹.

Sebenarnya terdapat beberapa pijakan teologis tentang perang suci atas nama agama, yang mana interpretasinya sarat dan seringkali identik dengan kekerasan. Ini karena dalam tradisi agama-agama, fenomena ini seakan memiliki legitimasi teologis tersendiri bagi survivalitas dan keberlangsungan doktrin tersebut. Legitimasi agama dalam konteks Islam misalnya dapat disimak dalam beberapa konsep tentang *jihad*, *dar Islam* atau *dar harb* dan misi pengislaman umat manusia diseluruh dunia.¹⁰

Dalam konflik komunal dan kekerasan yang mengatas namakan agama tersebut, banyak peneliti cenderung mengembalikannya pada faktor sosial-politik, namun pendekatan tersebut kiranya belum mencukupi karena kekerasan antar pemeluk agama memiliki karakter yang khusus yang membedakannya dengan kekerasan sosial yang lain. Sentimen keagamaan akan semakin menguat tatkala keimanan yang dianut seseorang semakin besar. Setiap penganut agama (khususnya ketiga agama *samawi*), masing-masing mengimani setidaknya dua asas yang terdapat dalam teks-teks kitab suci mereka yang memuat klaim kebenaran, yang

⁹ Pemaksaan doktrin agama ditengah modernitas dan pluralitas kerap kali berujung pada timbulnya rasa kecewa pada beberapa golongan islam maupun kristen fundamentalis yang pada akhirnya menempuh jalur kekerasan sebagai alternatif untuk memberlakukan peraturan agama yang dianggap benar. Pemaksaan kehendak dalam penyebaran agama ini, juga kerap terjadi tatkala aspirasi kelompoknya tidak diterima dikalangan mayoritas, hal ini dapat dicontohkan seperti kasus tidak diterimanya hukum islam sebagai dasar negara Indonesia dan diganti dengan pancasila. Lihat Lukman Santoso, *Sejarah Terlengkap Gerakan Separatis Islam*, (Yogyakarta: PALAPA, 2014), hlm. 41-42

¹⁰ Lihat Umi Sumbulah, "Agama dan Kekerasan, Menelisik Akar Kekerasan dalam Tradisi Islam", dalam *jurnal Studia Philosophica et Theologica*, Vol. 5, No. 1, 2005, hlm. 24-25

mana hal ini dapat memicu fanatisme dan memicu konflik keagamaan, kedua asas tersebut adalah asas keterpilihan dan asas kebenaran absolut.¹¹

1. Asas Keterpilihan

Asas keterpilihan artinya adalah Allah SWT membedakan setiap agama yang berkibar dibawah kekuasaannya. Dari sini dipercaya bahwa Allah memilih seorang rasul pilihan yang menyampaikan risalah khusus yang terkait dengan agama tersebut, lalu memilih sahabat-sahabat yang akan membantu penyebaran dakwahnya. Estafet dakwah ini berlanjut hingga generasi pilihan setelahnya dan diyakini pula Allah telah menunjuk umatnya sebagai umat pilihan diatas umat-umat yang lain. Keterpilihan ini akan terus berlanjut dan berlaku hingga kepenghujung zaman.

Konsep keterpilihan yang telah diyakini oleh masing-masing penganut agama, merupakan suatu hal yang bersifat apologetis namun keberadaannya juga dikuatkan oleh dasar normatif. Dalam tradisi agama *samawi*, konsep keterpilihan ini cukup ditekankan dan banyak tersebar dalam beberapa surat maupun pasal. Dalam al-Qur'an maupun bible perjanjian lama ataupun baru, terdapat ungkapan-ungkapan tertentu untuk menunjukkan dan menggiring opini bahwa kita sebagai pemeluk agama inilah yang terpilih. Secara garis besar ada dua konsep keterpilihan yang memiliki implikasi cukup *urgen* dalam membentuk sikap dan karakter pemeluk agama yaitu keterpilihan rasul dan keterpilihan umat

¹¹ Baca Khalil Abdul Karim, *al- Islam baina al-Daulah Dinniyah wa al-Daulah al-Madaniyah (Kontroversi Negara Islam, Radikalisme vs Moderatisme)*, terj. Aguk Irawan, (Yogyakarta: INDeS dan Nusantara Press, 2015), hlm. 13-14

a. Keterpilihan Rasul

Rasul merupakan salah satu komponen penting dalam terbentuknya suatu agama, bahkan penganut suatu agama biasanya juga identik disebut berdasarkan rasul pembawa risalah agama tersebut (meskipun hal ini tidak berlaku mutlak), misalnya adalah penyebutan nama umat kristen dinisbahkan kepada nama kristus. Sosok seorang rasul yang memiliki keistimewaan-keistimewaan tertentu, juga membawa beberapa implikasi pada tingkat kepercayaan dan penerimaan terhadap risalah yang dibawanya. Umat-umat nabi tempo dulu, dalam literatur kitab suci, sebagaimana juga dituturkan dalam al-Qur'an, banyak memberikan tantangan dan permintaan untuk menampakkan bukti bahwa Ia merupakan benar-benar seorang utusan Tuhan.

Seorang Rasul yang memiliki mukjizat dan kelebihan luar biasa seperti Musa, Isa dan sebagainya, yang notabene memiliki kelebihan yang dapat diindra, dalam beberapa kesempatan, adanya keistimewaan-keistimewaan tersebut dapat mendorong sikap para pengikutnya untuk membanding-bandingkan Rasul mana yang lebih hebat dan istimewa.

Hal ini sebagaimana dikisahkan dalam suatu riwayat ketika Umar hendak menagih hutang pada seorang Yahudi dan Ia berkata "Demi Allah yang memilih Abul Qasim (Muhammad) atas semua manusia, kini aku tidak akan melepaskan anda hingga membayar hak ku", maka orang Yahudi itu pun menyanggah bahwa Allah tidak memilih Abul Qasim atas semua manusia. Bagi orang Yahudi tersebut,

Musa lah yang dipilih oleh Allah atas semua manusia untuk membawa keselamatan.¹²

Bagi umat muslim, Rasul yang memiliki keutamaan terbesar adalah Muhammad saw. Ia merupakan pembawa risalah terakhir yang turun dari langit serta dikatakan sebagai penutup para Nabi, yang mana hal ini memberi pengertian bahwa tidak ada nabi lagi setelahnya. Nabi Muhammad saw tidak hanya memiliki keutamaan dan keistimewaan dalam perkara indrawi yang terjadi dalam kurun waktu singkat, akan tetapi juga memiliki mukjizat yang berlaku sepanjang zaman yakni berupa al-Qur'an. Oleh karena adanya realitas label Rasul pamungkas tersebut, maka wajar saja jika keterpilihan dalam agama Islam ditonjolkan begitu signifikan. Teks-teks suci al-Qur'an maupun Hadits banyak memaparkan redaksi-redaksi yang mengarah pada pengertian keterpilihan rasul ini diantaranya adalah:

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain. Di antara mereka ada yang Allah berkata-kata (langsung dengan dia) dan sebagiannya Allah meninggikannya beberapa derajat. Dan Kami berikan kepada Isa putera Maryam beberapa mukjizat serta Kami perkuat dia dengan Ruhul Qudus. Dan kalau Allah menghendaki, niscaya tidaklah berbunuh-bunuhan orang-orang (yang datang) sesudah rasul-rasul itu, sesudah datang kepada mereka beberapa macam keterangan, akan tetapi mereka berselisih, maka ada di antara

¹² Lihat Abu al-Lais al-Samarqandi, *Tanbih al-Ghafilin (Peringatan Bagi yang Lupa)*, terj. Salim Bahreisy, (Surabaya: PT Bina Ilmu, t.t.), jilid 2, hlm. 750. Hal ini dikuatkan pula oleh ucapan ketua-ketua Yahudi, sebagaimana dikutip oleh Hasan Dhaha dalam bukunya berjudul *al-Fikr al-Dini al-Israili* yang mengatakan “aku beriman penuh bahwa kenabian junjungan kami, Musa as adalah benar dan dia adalah bapak para Nabi, baik yang datang sebelum maupun sesudahnya. Lihat Abdul Karim, *al-Islam baina al-Daulah...*, hlm. 14-15. Adapun untuk menguatkan bahwa Musa merupakan salah satu Rasul pilihan adalah dengan adanya sepuluh mukjizat yang kesemuanya dapat dilihat dalam kitab keluaran.

mereka yang beriman ada (pula) di antara mereka yang kafir. Seandainya Allah menghendaki, tidaklah mereka berbunuh-bunuhan. Akan tetapi Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya. (Q.S al-Baqarah: 253)

Berdasarkan ayat diatas telah nyata bahwa Allah SWT memberi keistimewaan-keistimewaan dan kelebihan tertentu pada seorang rasul, yang mana kelebihan itu tidak diberikan kepada rasul yang lain. Hal inilah yang mendasari para pemeluk agama samawi untuk saling mengajukan klaim bahwa junjungan merekalah yang dipilih dan lebih superior dibanding rasul lainnya. Dalam hadits nabi, banyak ditemukan pula redaksi-redaksi yang semakna dengan ayat diatas, salah satu diantaranya adalah:

أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْمَجِيدِ، حَدَّثَنَا زَمْعَةُ عَنْ سَلَمَةَ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: جَلَسَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْتَظِرُونَهُ فَنَخَرَ حَتَّى إِذَا دَنَا مِنْهُمْ، سَمِعَهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، فَتَسَمَّعَ حَدِيثَهُمْ، فَإِذَا بَعْضُهُمْ يَقُولُ: عَجَبًا إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَ مِنْ خَلْقِهِ خَلِيلًا فَإِبْرَاهِيمَ خَلِيلُهُ، وَقَالَ آخَرُ: مَاذَا بَأَعَجَبَ مِنْ {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء: 164] وَقَالَ آخَرُ: فَعَيْسَى كَلِمَةُ اللَّهِ وَرُوحُهُ، وَقَالَ آخَرُ: وَآدَمُ اصْطَفَاهُ اللَّهُ، فَخَرَخَ عَلَيْهِمْ فَسَلَّمَ وَقَالَ: «قَدْ سَمِعْتُ كَلَامَكُمْ وَعَجَبْتُكُمْ، أَنَّ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلُ اللَّهِ، وَهُوَ كَذَلِكَ، وَمُوسَى بِحَيْثُ، وَهُوَ كَذَلِكَ، وَعَيْسَى رُوحُهُ وَكَلِمَتُهُ، وَهُوَ كَذَلِكَ، وَآدَمُ اصْطَفَاهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَهُوَ كَذَلِكَ، أَلَا وَأَنَا حَبِيبُ اللَّهِ، وَلَا فَخْرَ، وَأَنَا حَامِلُ لِيَوَاءِ الْحَمْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا فَخْرَ، وَأَنَا أَوَّلُ شَافِعٍ، وَأَوَّلُ مُشَفَّعٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ، وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ يُحْرَكُ بِحَلْقِ الْجَنَّةِ

وَلَا فَخْرَ، فَبِفَتْحِ اللَّهِ فَيُدْخِلْنِيهَا وَمَعِيَ فُقَرَاءُ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا فَخْرَ، وَأَنَا أَكْرَمُ الْأَوْلِيَيْنِ وَالْآخِرِينَ عَلَى اللَّهِ،

وَلَا فَخْرَ»¹³

Hadits sejenisnya seringkali digunakan dan diambil oleh para da'i muslim, utamanya ketika maulid nabi untuk menunjukkan bahwa Muhammadlah satu-satunya Rasul yang memiliki kekuasaan memberi syafaat dihari akhir. Superioritas Muhammad atas nabi dan rasul lainnya bukan hanya sebatas pemberi syafaat, melainkan juga pada otoritas penghuni surga.

Dalam beberapa redaksi hadits dinyatakan, bahwa Nabi Muhammad saw diberi kuasa untuk menunda umat-umat nabi terdahulu masuk ke surga, mereka harus menunggu datangnya umat Muhammad masuk terlebih dahulu. Salah satu redaksi hadits tersebut adalah hadits berupa ucapan nabi terhadap seorang yahudi, “Hai Yahudi, Surga itu haram atas semua nabi sehingga aku masuk ke surga, dan surga itu haram dimasuki oleh umat-umat sehingga dimasuki oleh umatku terlebih dahulu”¹⁴.

Keterpilihan Muhammad atas semua rasul ini, juga memiliki implikasi cukup signifikan utamanya berkaitan dengan keutamaan dan keterpilihan umatnya diatas umat Nabi lainnya. Kebanggaan memiliki seorang pemimpin yang lebih superior dan lebih istimewa dihadapan Tuhan inilah, yang selama ini dipegangi oleh

¹³ Abu Muhammad ‘Abd Allah Al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, (Arab Saudi: Dar al-Mughni, 2000), juz 1, hlm. 194. Meskipun hadits tersebut memiliki status dha’if menurut Husein Salim Asad selaku muhaqqiq kitab tersebut, dikarenakan dalam rangkaian sanad terdapat rawi yang berstatus dha’if yakni Zam’ah, namun hadits serupa juga diriwayatkan oleh imam Tirmidzi dalam kitab sunan. Lihat Muhammad ibn Isa ibn Saurah at-Tirmidzi, *Sunan Tirmidzi*, (Beirut: Dar al-Ghurab al-Islam, 1998), juz 6, hlm. 15.

¹⁴ Lihat al-Samarqandi, *Tanbih al-Ghāfilīn...*, jilid 2, hlm. 751.

pemeluk agama Islam diseluruh dunia sehingga diantara mereka berlomba-lomba untuk mencontoh dan meneladaninya dengan fokus dan penekanan yang berbeda.

b. Keterpilih Umat

Sayyid Qutb mengatakan sebagaimana dikutip Sjamsuduha, umat merupakan sekelompok masyarakat yang terikat secara bersama oleh akidah, yang dengan itu terbentuklah nasionalitasnya. Jika tidak ada akidah tidaklah terbentuk umat, karena tidak adanya tali pengikat sesamanya. Kepentingan-kepentingan umum duniawi, suku, ras, keturunan sekalipun jika digabungkan tidak akan dapat dan tidak cukup untuk membentuk umat, terkecuali apabila dipersatukan oleh akidah.¹⁵

Umat Islam, dengan pengertian seperti itu ialah mereka yang telah menyatakan diri memeluk agama Islam dan sudah barang tentu mereka pengikut Muhammad saw yang secara doktrinal dikatakan sebagai Rasul pamungkas. Umat dalam pengertian umum, tentu secara konseptual selalu dikaitkan dengan pelaksanaan hukum Islam atau biasa disebut dengan istilah syari'at.

Dengan melihat watak dasar penganut agama yang mudah terpancing sisi psikologisnya bila berkaitan dengan agama dan keyakinan yang dipeluk¹⁶, maka sentimen keagamaan tidak lagi berlaku perorangan melainkan berlaku diseluruh komunitas atau umat agama tersebut. Fanatisme akan semakin menguat utamanya bila umat tersebut berada dalam posisi mayoritas. Atas dasar hegemoni kekuatan

¹⁵ Sjamsuduha, *Pengantar Sosiologi...*, hlm. 56

¹⁶ Yang penulis maksud dari hal ini adalah seorang pemeluk agama selalu memiliki keterkaitan psikologis dengan apa yang dianutnya. Bila yang dipercayainya dihinakan maka ia akan tersinggung namun bila apa yang dianutnya disanjung maka secara naluriah ia akan berbangga diri dan merasa telah mendapatkan kebenaran sejati, mengesampingkan adanya kemungkinan kebenaran-kebenaran lain di luar dirinya.

mayoritas inilah memunculkan term agama mayoritas dan minoritas. Agama atau umat minoritas seringkali menjadi objek penindasan akibat adanya pemaksaan penerimaan kebenaran prespektif mayoritas terhadapnya. Dari sini muncul pula otoritarianisme agama yakni klaim aliran atau kelompok sebagai pihak yang paling berhak atas tafsir agama untuk menghakimi dan menghukumi tafsiran yang dilakukan pihak lain.¹⁷

Dalam dasar normatif agama, utamanya agama-agama *semitik*, memuat ayat-ayat yang secara redaksi berbeda namun secara tujuan memberikan pemahaman yang sama yakni untuk menunjukkan sebagai umat pilihan. Klaim umat pilihan ini seringkali membutuhkan para penganut agama untuk berlaku otoriter dan semena-mena serta tidak mendorongnya untuk mencari lebih jauh apa sebab kitab-kitab suci tersebut menyatakan dirinya sebagai umat pilihan. Bagi kelompok yang menafsirkan kitab suci secara tekstual, hal ini dianggap sebagai bentuk karunia Tuhan karena telah memilih mereka diatas umat lain sehingga tidak perlu adanya penjelasan mengapa Tuhan memilih mereka. Sikap seperti inilah yang berbahaya dalam kehidupan beragama, mengingat bahwa disetiap agama terdapat ayat-ayat keterpilihan umat tersebut.¹⁸

¹⁷ Lihat Amir Tajrid, "Kebenaran Hegemoni Agama", dalam *Jurnal Walisongo*, Vol 20, No 1, 2012, hlm. 194-195

¹⁸ Keterpilihan umat dalam tradisi agama Yahudi seperti ditunjukkan dalam kitab ulangan 7:6 "sebab engkau adalah umat yang kudus bagi Tuhan, Allahmu: engkau adalah yang dipilih oleh Tuhan, Allahmu dari segala bangsa diatas muka bumi untuk menjadi umat kesayangannya". Hal sejenis juga terdapat dalam tradisi agama Nasrani dengan mengatakan umat al-Masih sebagai umat pilihan dengan berbagai macam redaksi, seperti menyebut mereka dengan garam dunia, terang dunia dan sebutan yang dianugerahi roh kudus. Lihat kitab tesalonika 2:13 "akan tetapi kami harus selalu mengucapkan syukur kepada Allah karena kamu, saudara-saudara yang dikasihi Tuhan, sebab Allah dari mulanya telah memilih kamu untuk diselamatkan dalam roh yang menguduskan kamu dan dalam kebenaran yang kamu percayai"

Dalam al-Qur'an, ayat-ayat yang menunjukkan umat Islam sebagai umat terpilih memiliki beragam bentuk dan redaksi, beberapa diantaranya adalah dengan penyebutan *khaira ummah* dan *ummatan wasatan*. Adapun contoh ayat yang dimaksud adalah:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ
الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik (Q.S Ali Imran: 110)

2. Asas Kebenaran Absolut

Asas kebenaran absolut artinya adalah kebenaran hanya milik agama yang dipeluknya, lalu menafikan agama-agama dan kepercayaan lain. Baginya, agama yang dipeluknya inilah satu-satunya yang memiliki kebenaran mutlak dalam segala kondisi dan dalam segenap persoalan, serta agamanya merupakan agama paling murni yang tidak disusupi kebatilan apapun.¹⁹

¹⁹ Pandangan manusia terhadap kebenaran agama adalah pandangan yang dinamis, relative dan relasional yang memungkinkan umat beragama untuk menganut dan menegaskan kebenaran-kebenaran mendasar tanpa mempertajam kata-kata itu menjadi pernyataan statis, mutlak dan proporsional. Karena itu, sebaliknya, keyakinan agama yang terkunci dalam kebenaran mutlak akan dapat dengan mudah mendorong orang untuk melihat dan memposisikan dirinya sebagai wakil Tuhan. Dan orang yang keras kepala menjadi sangat berpotensi untuk melakukan tindakan destruktif, penyelewengan dan penyimpangan atas nama agama, seakan-akan mereka telah membela Tuhan namun tindakan frontal dan destruktif mereka sama sekali tidak mencerminkan sifat Tuhan yang maha pemaaf dan kasih sayang. Luqman Abdul Jabbar, "Teks dan Otoritas Penafsir, Antara Relativitas Interpretasi Tteks dan Perilaku Pemberangusan Sesama", dalam *Jurnal Khatulistiwa*, Vol 2, No. 2, 2012, hlm. 136.

Ketiga agama *samawi* masing-masing menekankan dan menegaskan diri sebagai agama yang turun dari langit dan ia datang dengan membawa kebenaran absolut yang tidak terkontaminasi dengan kebatilan serta ia membawa pesan akhir dari Allah SWT. Agama-agama itu menekankan pula bahwa setiap orang yang bernaung dibawah benderanya dan berlindung dibawah payungnya akan memperoleh keselamatan sejati, ia harus mempercayai itu dengan ketulusan iman yang tiada teragukan, bahkan doktrin agama menyatakan bahwa seluruh agama, kepercayaan, syari'at, mazhab dan sekte diluar agama itu adalah keliru, sesat dan menyimpang. Kebenaran absolut dan pewaris pesan akhir pada gilirannya hanya akan memonopoli agama itu sendiri hingga ia mewarisi bumi beserta manusia.²⁰

Meskipun Allah telah memberi hukum dan jalan untuk masing-masing umat, namun satu wahyu tetap berada diatas yang lain. Hal ini terus diimani dan dipegang dalam suasana kehidupan ditengah pluralitas agama, utamanya oleh umat muslim diseluruh dunia.

Ibn Arabi selaku salah seorang tokoh muslim menyatakan bahwa jalan Muhammad (agama Muhammad) laksana cahaya matahari, sedangkan semua agama wahyu lain laksana cahaya bintang. Munculnya matahari membuat bintang-bintang yang lain tiada tampak (tetapi bukan berarti tidak lagi maujud) dan jikapun cahaya itu ada, hanya akan menambah kilauan yang pertama belaka, sehingga dapat dikatakan bahwa risalah pamungkas berupa agama Islam adalah sangat istimewa dan lebih superior dibanding risalah lainnya.²¹

²⁰ Abdul Karim, *al- Islam baina ad-Daulah...*, hlm. 23

²¹ Muhammad Hasan Khalil, *Islam and the Fate of Others (Islam dan Keselamatan Pemeluk Agama Lain)*, terj. Candra Utama, (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 99.

Lebih lanjut, Ibn Arabi secara tegas menyatakan risalah Muhammad bukan hanya sekedar superior terhadap risalah-risalah lain, namun juga menggantikan mereka, bukan dalam arti menafikan kebenaran-kebenaran suci yang bersemayam disana, melainkan semata membatalkan aturan-aturan sucinya. Jadi, jikalau rasul-rasul hidup dimasa Muhammad, niscaya mereka bakal ikut beliau, karena hukum syari'at mereka telah mengikuti hukum syari'atnya.²²

Dalam al-Qur'an terdapat beberapa kata atau kalimat yang secara tekstual menunjukkan makna Islam sebagai suatu agama (bentuk isim masdar)²³. Dalam redaksi kalimat inilah yang seringkali diambil dan dipakai oleh kalangan da'i maupun kaum fundamentalis untuk memuluskan proses ajakan mereka dalam meyakinkan dan menggiring umat untuk berpegang pada agama yang mereka anut. Berikut penulis sajikan beberapa redaksi kalimat yang menunjukkan asas kebenaran absolut dalam Islam diantaranya yaitu:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْضًا بَيْنَهُمْ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya (Q.S Ali Imran:19)

²² *Ibid.*, hlm. 101

²³ Berdasarkan pelacakan yang dilakukan oleh Devid Harianto, dalam al-Qur'an kata yang bermakna islam yang terambil dari akar kata syin-lam-mim disebut sebanyak 73 kali, baik dalam bentuk fi'il, masdar maupun dalam bentuk isim fa'il. Adapun kata islam yang menunjukkan arti suatu agama sebanyak 9 kali yaitu dalam Q.S Ali Imran 19, 85, Q.S al-Maidah 3, Q.S al-An'am 125, Q.S az-Zumar 22, Q.S ash-Shaff 7, Q.S al-Hujurat 17, Q.S at-Taubah 74 dan Q.S al-Baqarah 74. Lihat Devid Harianto, *Islam Dalam Pandangan Hamka, Telaah Penafsiran Hamka dalam Tafsir al-Azhar*, (Tulungagung: Skripsi Tidak Diterbitkan, 2013), hlm. 75-77

Ayat ini memberi implikasi bahwa agama yang benar-benar dari Allah dan masih terjaga kemurniannya hanyalah agama Islam semata, adapun agama diluar Islam telah tercemar dan telah mengalami perubahan dari para pemeluk fanatiknya. Inilah sebabnya para pemeluk Islam, sangat mudah sekali untuk menyalahkan dan menghukumi penganut agama lain sebagai pihak yang sesat dan melenceng, utamanya dalam menyikapi keimanan penganut agama Nasrani. Hal ini dikuatkan pula dengan ayat:

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

Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi (Q.S Ali Imran: 85)

Dari sini sangat jelas bahwa seolah-olah Islam, lewat ayat-ayat tersebut telah menutup kemungkinan adanya jalan keselamatan didalam agama lain, apalagi bila pemahaman yang digunakan adalah pemahaman tekstualis. Islam sebagai bentuk agama pamungkas menunjukkan diri sebagai agama superior dan lengkap yang mana telah mengakomodir seluruh hukum dan kebenaran-kebenaran yang ada dalam agama-agama lainnya. Sehingga apabila seseorang ingin mendapatkan kebenaran melalui agama, akan tetapi ia tidak melalui Islam, maka ia hanya akan mendapatkan kerugian dan kesia-siaan belaka karena hanya Islamlah agama saat ini yang diridhai dan diterima oleh Tuhan sebagaimana disebutkan dalam ayat berikut:

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

Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. (Q.S al-Maidah: 3)

B. Peran Tafsir Dalam Membentuk *Truth Claim*

Dalam tradisi keilmuan Islam klasik, terdapat dua cara dalam memahami al-Qur'an yaitu dengan tafsir dan ta'wil. Tafsir menurut al-Zarkasyi adalah ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah SWT yang telah diturunkan kepada nabi Muhammad saw dengan cara menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan hukum-hukum darinya dengan menggunakan seperangkat ilmu-ilmu tertentu seperti ilmu lughoh, ilmu qiraah, dan dalam proses tersebut diperlukan pula pengetahuan tentang *asbab nuzul*, *nasikh* dan *mansukh*. Adapun al-Tsa'laby mendefinisikan tafsir sebagai usaha untuk menjelaskan kandungan lafadz dalam al-Qur'an baik itu secara hakikat atau majaz. Adapun ta'wil merupakan tafsiran lafaz dari sisi batiniyah yang diambil dengan memperhatikan implikasi yang akan terjadi.²⁴

Perbedaan antara keduanya adalah tafsir dipahami sebagai cara untuk mengurai bahasa, konteks dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks kitab suci. Dengan demikian, teks berposisi sebagai subjek, sedangkan ta'wil adalah cara untuk memahami teks dengan menjadikan pemahaman, pemaknaan dan interpretasi terhadapnya, sehingga dalam hal ini seorang mufassir memosisikannya sebagai objek. Hanya saja kedua istilah tersebut dalam tafsir klasik dipahami secara serupa yakni ta'wil merupakan *tafsir batini*.²⁵

Truth claim sebagai suatu fenomena yang keberadaannya mengiringi kemunculan suatu agama, nyatanya tidak hanya dilakukan oleh para pemeluk

²⁴ Lihat Jalāl al-dīn al-Suyūṭy, *al-Itqān fī Ulum al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2010), hlm. 545-546

²⁵ Lihat Halil Thahir, "Dari Nalar Literalis-Normatif Menuju Nalar Kontekstualis-Historis Dalam Studi al-Qur'an", dalam *jurnal ISLAMICA*, Vol.5, No.1, 2010, hlm. 6

agama yang berstatus sebagai orang awam, namun fenomena *truth claim* juga dilakukan oleh para ahli agama, lebih-lebih mereka yang menekuni dan mendalami masalah hukum dari agama yang dianut. Adanya klaim kebenaran yang mengiringi kehidupan beragama tersebut merupakan hal yang sulit dihindari, pasalnya dalam hal ini terdapat beberapa alasan untuk berlaku dan mengajukan klaim kebenaran.

1. Faktor Internal

Yang dimaksud dengan faktor internal adalah hal-hal yang ada didalam dasar normatif suatu agama, yakni berupa teks-teks keagamaan baik berupa al-Qur'an maupun Hadits. Teks-teks inilah yang menyajikan informasi dasar yang memungkinkan dibaca secara beragam ataupun hanya mungkin dibaca secara tertutup sebagaimana adanya. Dalam al-Qur'an teks-teks yang dapat dibaca secara beragam sehingga menimbulkan multi interpretasi memiliki dua sebab yaitu²⁶:

Pertama, kondisi objektif teks al-Qur'an itu sendiri yang memungkinkan untuk dibaca secara beragam, termasuk masing-masing varian bacaan itu memungkinkan terjadinya penafsiran yang berbeda, terutama perbedaan bacaan yang terkait dengan aspek morfologi dan sintaksis. Sebagaimana disebut dalam Ulum al-Qur'an bahwa al-Qur'an diturunkan dengan berbagai varian bacaan dan dialek.

Kedua, kondisi objektif teks al-Qur'an dimana kata atau kalimat yang ada memang memungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam, sebab dalam al-Qur'an

²⁶ Lihat Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), hlm. 15-20

kadang satu kata mempunyai banyak arti seperti kata *al-quru'* dalam Q.S al-Baqarah: 228.

Teks yang merupakan simbol dan salah satu komponen penting dalam membentuk pemahaman, memiliki daya dan peranan penting dalam menghasilkan sebuah kesimpulan dan pemahaman agama.²⁷ Bentuk dan redaksi kalimat membawa implikasi pada sikap yang ditunjukkan oleh pemeluk suatu agama, termasuk dalam hal ini kalimat atau redaksi yang berpotensi menimbulkan fanatisme. Meskipun pemahaman yang berpotensi menimbulkan *truth claim* keagamaan telah diminimalisir dengan penggunaan metode interpretasi berkesinambungan antar ayat, namun fakta dilapangan menunjukkan bahwa redaksi teks-teks tersebut banyak dicomot dan dilontarkan untuk menghantam pihak lain oleh beberapa penganut suatu agama..

Keragaman bahasa dan redaksi dalam al-Qur'an memiliki kekuatan hegemoni yang berbeda disetiap kasus yang ada. Hal ini dapat disimak misalnya dengan membandingkan kata *islam* dengan segala derivasinya yang terdapat dalam al-Qur'an. Dalam suatu kesempatan, ayat yang memuat kata bentukan dari huruf *syin-lam-mim* seperti *aslama*, *islam* dan sebagainya ini, menunjukkan makna yang memiliki daya dorong adanya *truth claim* dengan tingkatan pengaruh yang beragam. Dalam suatu kesempatan ia mendorong dengan kuat terjadinya *truth*

²⁷ Berdasarkan pelacakan yang dilakukan oleh Abdullah Said sebagaimana dikutip oleh Halil Thahir, Pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an dapat dikelompokkan menjadi tiga bentuk yakni *tekstualis*, *semi tekstualis* dan *kontekstualis*. Pendekatan model pertama dan kedua ini memperlakukan teks al-Qur'an sebagai acuan dalam memahami pesan yang terkandung dalam teks tersebut tanpa mempertimbangkan konteks sejarah sosial dimana teks tersebut diungkapkan. Akibatnya seringkali terjadi kesenjangan antara tuntutan literal teks dengan dunia empiris, lebih-lebih bila kepentingan ideologis dan politik turut mewarnainya. Lihat Halil Thahir, "Dari Nalar Literalis...", hlm. 6

claim dengan konteks kalimat yang memberikan arti dan pemahaman sebuah agama (Islam sebagai sebuah agama yang terlembaga) seperti dalam Q.S Ali Imran ayat 19 dan 85, dalam redaksi lain ia meminimalisir terjadinya *truth claim* dengan konteks pembicaraan yang memberi makna berserah diri, ketundukan atau kepatuhan.²⁸

Sayyed Hossein Nasr sebagaimana dikutip oleh Luqman Abdul Jabbar, menyatakan bahwa keragaman dan eksklusifitas bahasa agama itu memang disengaja dan diinginkan oleh Tuhan. Ia melahirkan berbagai perspektif dan agama yang beragam untuk menunjukkan aspek nama dan sifat Tuhan yang berbeda, yang mana masing-masing perspektif dan agama serta tradisi memberi tekanan pada salah satu aspek ketuhanan. Celakanya, oleh sebagian orang perbedaan ini disikapi dengan tidak proporsional, yang muncul akhirnya adalah klaim kebenaran sepihak, tunggal dan mutlak. Padahal apa yang menurut mereka itu paling benar sebenarnya merupakan konklusi sementara dalam proses pemahaman teks, bukan akhir dari sebuah pemahaman.²⁹

2. Faktor Eksternal

Faktor eksternal adalah faktor-faktor yang berada diluar teks al-Qur'an yaitu situasi dan kondisi yang melingkupi para mufassir sendiri dan para audiens. Yang termasuk dalam faktor eksternal ini diantaranya adalah kondisi sosio-kultural,

²⁸ Uraian lengkap lihat Devid Harianto, "Islam Dalam Pandangan Hamka...", hlm. 75-77

²⁹ Abdul Jabbar, "Teks dan Otoritas...", hlm. 134.

konteks politik, pra-anggapan, paradigma, latar belakang keilmuan, sumber dan metodologi yang dipakai dalam menafsirkan al-Qur'an.

William E. Paden³⁰ mengemukakan bahwa terdapat faktor eksternal yang mempengaruhi pemahaman, Paden mengistilahkannya dengan *frame*. Hal inilah yang merupakan faktor dominan yang menyelubungi setiap orang dalam menyikapi segala hal yang ada disekitarnya, termasuk dalam hal ini teks bagi seorang interpreter atau mufassir. Bagi seorang mufassir al-Qur'an, *frame* adalah optic penentu yang akan menggiringnya kepada sebuah konklusi interpretasi. Menurut Paden, ada dua komponen yang dimaksud dengan frame penentu tersebut yaitu *purpose* dan *context*. *Purpose* adalah kepentingan dan tujuan yang dibawa oleh seseorang ketika melihat suatu objek, sedangkan *context* adalah kondisi sosio-kultural dan segala hal yang ada disekitar yang mempengaruhi cara dan pola pikir seseorang dalam melihat dan menyikapi sesuatu.³¹

Purpose dan *context* akan senantiasa memberikan warna tersendiri bagi para interpreter teks, tak terkecuali apakah teks-teks itu teks sastra maupun teks-teks agama yang masih dianggap teks suci dan sakral oleh penganutnya. Dalam Islam misalnya, terdapat dua teks agama yang diyakini secara gradual sebagai pedoman umatnya dalam segala aspek kehidupan yakni al-Qur'an dan Hadits. Dengan *purpose* dan *context* yang senantiasa menyelimuti proses interpretasi teks, akan pula menjadikan apa yang dihasilkan dari kerja interpretasi tersebut bersifat sangat

³⁰ Merupakan seorang peneliti dan dosen di Vermont University, lulusan jurusan perbandingan agama di CGU (Claremont Graduate University) serta bergerak dalam bidang kajian ketimuran. Memiliki beberapa karya salah satunya berjudul *interpreting the sacred, ways of viewing religion* . <https://www.uvm.edu/~religion/?Page=paden.php>. Diakses pada 18 April 2017, 15:41.

³¹ Abdul Jabbar, "Teks dan Otoritas...", hlm. 134.

relatif dan sementara, mungkin saja ia benar dalam satu perspektif tetapi belum tentu benar menurut perspektif lain.

Dari sini dapat diambil sebuah pemahaman bahwa adanya perbedaan faktor yang melingkupi mufassir akan menghasilkan perbedaan hasil tafsirannya. Teks dianggap bersifat terbuka sesuai dengan perbedaan dan keberagaman pembacanya.³² Peran mufassir dalam melahirkan dan menguatkan adanya *truth claim* berdasarkan teks yang ada, demikian terlihat utamanya dipengaruhi oleh ideologi dan kecenderungan keilmuan tertentu. Sebagaimana telah diketahui oleh banyak kalangan cendekia muslim maupun non muslim, bahwa antar spesialisasi keilmuan dalam Islam tak luput dari benturan pemahaman. Benturan pemahaman ini, sering kali disikapi dengan lontaran saling kritik dan saling serang, bahkan sampai pada tingkat saling menyesatkan.³³

Bagi kelompok-kelompok Islam yang hanya mendalami ilmu keislaman dalam tataran syari'at atau bisa dikatakan hanya pada hal-hal yang bersifat lahiriah. Keberadaan *truth claim* kian terlihat mencolok. Kewajiban-kewajiban melaksanakan tuntunan agama dipahami dalam bentuk yang sangat lahiriah

³² Lihat Ali Harb, *Asilah al-Haqiqah wa Raḥanat al-Fikr: Muqarabat Naqdiyyah wa Sajaliyyah (Nalar Kritis Islam Kontemporer)*, terj. Umar Bukhori-Ghazi Mubarak, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), hlm. 47

³³ Kasus saling serang dan saling menyesatkan dalam tradisi keilmuan Islam misalnya dapat dilihat dari polemik antara imam Ghazali dengan Ibn Rusyd. Al-Ghazali sebagai wakil dari keilmuan tasawuf melakukan tuduhan sesat terhadap ilmu filsafat dengan mengarang kitab *Tahafut al-falasifah*, yang mana kemudian dicounter oleh Ibn Rusyd lewat karyanya yaitu *Tahafutut Tahafutut*. Lihat Muhammad Sholihin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, (Jakarta: NARASI, 2008), hlm. 69-73. Benturan pemahaman dari berbagai disiplin keilmuan ini, utamanya banyak terjadi pada masa daulah dinasti Abasiyah, yang mana pada masa itu penguasa memberi perhatian yang tinggi dalam perkembangan keilmuan dengan banyak melakukan kegiatan penerjemahan buku-buku dan pengiriman delegasi ke pusat-pusat ilmu pengetahuan yang terkenal. Benturan tersebut misalnya terjadi antara ahli kalam dengan ahli hadits, ahli kalam dengan fiqih, ahli fiqih dengan sufi dan sebagainya. Benturan pemahaman tersebut bahkan tidak jarang menelan korban jiwa seperti yang dialami oleh al-Hallaj, Suhrawardi dan sebagainya. Lihat Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah ...*, hlm. 95-96.

sehingga menghasilkan pikiran dan perilaku yang kaku. Pemahaman keagamaan distandarisasi secara tekstual tanpa menghiraukan pada hal-hal yang bersifat batiniyah.

Keberadaan *truth claim* dalam keilmuan berbasis syari'ah yang bersifat lahiriyah tersebut, berbanding terbalik dengan keilmuan yang bergerak dalam ranah batiniyah. Para pemerhati dan pelaku sufisme ini, umumnya enggan bicara soal perbedaan madzhab atau saling sesat menyesatkan. Mereka lebih fokus memilih bercakap-cakap soal cinta kasih sembari mencari titik temu antar beragam keyakinan. Dalam pandangan sufistik, ketika seseorang mendalami dimensi batin agama, maka ia akan bertemu dengan keyakinan-keyakinan lain. Dengan pemahaman *isyari* dan *ta'wili* itu, sufisme menjadi sangat toleran terhadap perbedaan keyakinan.³⁴

C. *Truth Claim* Dalam Tradisi Tafsir al-Qur'an

Sejarah berlangsungnya kegiatan pemahaman terhadap al-Qur'an, telah melewati berbagai periode dan berbagai peristiwa. Tradisi memahami kalam Ilahi dalam Islam ini, memiliki ciri, bentuk dan kecenderungan tersendiri dalam tiap periodenya. Meskipun para sarjana Barat masih berdebat dan mengajukan teori yang berbeda tentang sejarah tafsir al-Qur'an, khususnya periode awal, namun keberadaan keilmuan ini tidak dapat dipungkiri telah menjadi suatu tradisi dan telah mendarah daging dalam kehidupan beragama.

³⁴ Said Aqil Siraj, *Islam Kalap dan Islam Karib*, (Jakarta: Daulat Press, 2014), hlm. 148

Umumnya, para sarjana Barat meragukan eksistensi ilmu ini dalam periode awal, lantaran sikap mereka yang berbeda dalam menyikapi sumber-sumber muslim. Bagi sebagian dari mereka, sumber-sumber tersebut bersifat ahistoris karena ditulis beberapa dekade setelah suatu peristiwa terjadi. Disamping itu, terdapat banyak kontradiksi dalam riwayat-riwayat yang menceritakan suatu peristiwa dalam sumber tersebut. Oleh karena ada problematika mengenai sumber ini, terdapat sebagian sarjana Barat yang menyangsikan keabsahannya dan tidak memakai sumber tersebut, namun sebagian lainnya dapat menerimanya selama belum ada bukti historis yang membantah sumber yang ada.³⁵

Terlepas dari perbedaan pandangan para sarjana Barat tersebut, para ilmuwan muslim maupun para orientalis banyak yang telah melakukan pemetaan periodisasi perkembangan tafsir, dengan segala bentuk ciri dan kecenderungannya. Al-Ṣāhibi misalnya, membagi periodisasi tafsir menjadi tiga bagian yaitu tafsir pada masa Nabi dan sahabat, tafsir pada masa Tabi'īn, dan tafsir pada masa kodifikasi.³⁶ Ignaz Goldziher membaginya berdasarkan kecenderungan keilmuan mufassir: Ia membaginya kedalam lima kecenderungan tafsir yaitu tafsir tradisional, tafsir teologis, tafsir sufistik, tafsir sektarian dan tafsir modernis.³⁷

Dari kalangan ulama Indonesia seperti Hasbi ash-Shiddieqy, membagi perkembangan tafsir menjadi delapan periode yaitu, 1) tafsir periode abad satu dan

³⁵ Yusuf Rahman, "Pendekatan Tradisionalis dan Revisionis dalam Kajian Sejarah Pembentukan al-Qur'an dan Tafsir Pada Masa Islam Awal", dalam *Journal of Qur'an and Hadith*, Vol. 4, No. 1, 2015, hlm. 129-130

³⁶ Lihat Muhammad Husein al-Ṣāhibi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah Wahibah, t.t), hlm. 27-103

³⁷ Lihat Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah ...*, hlm. 30-31. Lihat pula Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islami (Madzhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern)*, terj. M. Alaika salamullah dkk, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015).

dua hijriyah, 2) tafsir abad tiga hijriyah, 3) tafsir abad keempat hijriyah, 4) tafsir abad kelima dan keenam hijriyah, 5) tafsir abad ketujuh dan kedelapan hijriyah, 6) tafsir abad kesembilan dan kesepuluh hijriyah, 7) tafsir abad kesebelas, kedua belas dan ketiga belas hijriyah, 8) tafsir abad keempat belas hijriyah.³⁸

Adapun ulama lain seperti Quraish Shihab, membagi periode tafsir hanya menjadi dua. Periode pertama adalah masa Nabi, Sahabat dan Tabi'in. Periode ini berakhir sampai akhir masa Tabi'in yaitu sekitar tahun 150 H, periode ini ditandai dengan corak tafsir *bi al-ma'sur*. Periode kedua adalah dari tahun 150 H sampai sekarang (abad keempat belas hijriyah). Periode kedua ini adalah periode perkembangan tafsir *bi al-ra'yu* dengan enam corak penafsiran yaitu corak sastra bahasa, filsafat, teologi, ilmu, fiqhi atau hukum, tasawuf, dan corak budaya kemasyarakatan.³⁹

Masing-masing dari periode yang disebutkan oleh para tokoh tersebut, membawa semangat zaman dan problematika yang ada, yang mana hal ini kerap kali mewarnai tafsir dari seorang mufassir al-Qur'an. Salah satu problematika yang turut mewarnai perkembangan tafsir tersebut adalah masalah *truth claim*, baik berupa klaim kebenaran yang sifatnya sektarian maupun klaim kebenaran agama. Keberadaan *truth claim* dalam sejarah tafsir al-Qur'an memang tidak dapat dielakkan lagi, lantaran adanya beberapa faktor yang telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya. Dalam melihat keberadaan *truth claim* dalam tradisi tafsir al-Qur'an, penulis membaginya menjadi tiga periode yaitu tradisi tafsir klasik,

³⁸ Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002), hlm. 190-201

³⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2003), cet. 26, hlm. 71-73

pertengahan dan kontemporer, yang mana dari tiga periode tersebut memiliki tingkat kecenderungan dan fokus *truth claim* yang berbeda.

1. *Truth Claim* Dalam Tradisi Tafsir Klasik

Pengertian periode klasik dalam sejarah tafsir al-Qur'an berbeda dengan pengertian periode klasik dalam sejarah peradaban Barat. Term klasik dalam peradaban Barat dimulai dari Yunani kuno hingga abad ke 5 M. Sementara dalam sejarah penafsiran al-Qur'an, pengertian periode klasik dimulai sejak zaman Nabi saw dan Sahabat, abad ke 1 H, hingga akhir abad ke 2 H atau awal abad ke 3 H yang mana pada periode tersebut terdapat generasi *Tabi'in* dan *Atba' tabi'in*. Pada era ini, umumnya tafsir belum dibukukan dan masih berbentuk tradisi oral atau periwayatan,⁴⁰ serta sifat tafsir pada masa-masa ini ialah sekedar menerangkan makna dari segi bahasa dengan keterangan-keterangan ringkas belum lagi dilakukan *istinbat* hukum-hukum fiqh.⁴¹

Tafsir periode ini dinilai sangat otoritatif dan memiliki kualitas terbaik, sebab tafsir mereka didasarkan pada sumber yang paling penting dalam otoritas keagamaan yakni sunnah atau hadits Nabi.⁴² Sedangkan terhadap tafsir era *Tabi'in* dan *Atba' tabi'in*, sebagian ulama menganggap kurang otoritatif, lantaran mereka tidak langsung menyaksikan turunnya wahyu dan tidak langsung bertemu dengan

⁴⁰ Lihat Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah...*, hlm. 39

⁴¹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar...*, hlm. 183.

⁴² Sebagai seorang penerima wahyu, otoritas pemahaman Nabi terhadap al-Qur'an adalah mutlak dan tidak dapat disangsikan. Didalam setiap hal dan kesempatan, termasuk apabila Nabi mengalami kesulitan dalam menangkap pesan al-Qur'an, beliau senantiasa dapat berkomunikasi dan menanyakannya kepada Allah SWT. Dalam hal ini, Nabi merupakan narasumber utama bagi para sahabatnya dalam memahami al-Qur'an serta Nabi mendapat otoritas langsung dari Allah dalam menjaga dan menjelaskan makna al-Qur'an kepada umat manusia. Lihat Hadi Mutamam, "Analisis Kritis Atas Kontribusi Tafsir Kontemporer", dalam *Jurnal AL-FIKR*, Vol. 17, No. 1, 2013, hlm. 155.

Nabi saw, bahkan sebagian tafsir mereka telah dicampuri kisah-kisah *isra'iliyat* yang diragukan kebenarannya.

Banyak dari para sahabat maupun generasi sesudahnya yang menafsirkan al-Qur'an, baik dengan sumber *ma'sur* maupun *ma'qul*, namun diantara sekian banyak sahabat tersebut ada beberapa diantara mereka yang menonjol yakni seperti Ibnu Abbas, Ibn Mas'ud, dan Ali ibn Abi Thalib. Adapun pada generasi abad ke 2 Hijriyah muncullah beberapa tafsir al-Qur'an seperti *tafsir al-Sudy*, *tafsir Ibn Juraij*, *Tafsir Muqatil*, *tafsir Muhammad ibn Ishaq* dan sebagainya, yang mana keberadaan tafsir-tafsir tersebut telah hilang dibawa arus masa. Dalam pada itu, kebanyakan isi kandungannya telah ditampung oleh *tafsir Ibn Jarir al-Ṭabari*⁴³, sehingga untuk melihat keberadaan *truth claim* dalam tradisi tafsir klasik ini, *tafsir al-Ṭabari* merupakan rujukan yang dianggap dapat mewakili.

Dalam menafsirkan Q.S Ali Imran: 19, al-Ṭabari mengambil beberapa riwayat, salah satunya adalah riwayat yang bersumber dari Qatadah yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan "*inna al-dina 'inda Allahi al-islam*" adalah Islam yang merupakan kesaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan meyakini apa yang datang dan terjadi padanya adalah atas kehendak Allah, serta Islam merupakan agama Allah yang syari'atkan kepadanya dengan mengutus Rasul-rasul, serta Islam ditunjukkan oleh wali-walinya dan tidak diterima agama lain selainnya serta tidak bisa membawa keselamatan selain dengannya.⁴⁴

⁴³ Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar...*, hlm. 193.

⁴⁴ Muhammad Ibn Jarir al-Ṭabari, *Jami' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, (t.t.p: Muassasah al-Risalah, 2000), juz 6, hlm. 275

Hakikat Islam itu sendiri, menurutnya adalah sebuah sikap ketundukan, ketaatan dan penyerahan diri yang mana wujud pekerjaannya adalah dengan masuk agama Islam. Dengan masuk pada agama Islam, maka secara otomatis ia akan mendorong untuk bersikap tunduk dan berserah diri. Adapun ta'wil penggalan ayat “*inna al-dina ‘inda Allahi al-islam*” adalah seputar ketaatan. Yang dimaksud ketaatan adalah taat dalam semua kehendak Allah dan taat hanya kepadanya, dan bersaksi dengan lisan maupun hati untuk senantiasa beribadah kepadanya. Adapun cara untuk menunjukkan ketaatan tersebut adalah dengan memperhatikan segala perintah dan larangannya, dan juga dengan tidak mensekutukannya dengan apapun baik dalam segi *ubudiyah* maupun *uluhiyah* Nya.⁴⁵

Dari sini dapat digaris bawahi bahwa al-Ṭabari hendak mengatakan bahwa ketaatan, ketundukan dan penyerahan diri yang dapat membawa keselamatan dihari kemudian hanyalah mungkin dicapai dan terlaksana melalui agama Islam. Lebih lanjut Ia mengemukakan bahwa ketaatan yang dilakukan oleh para umat beragama haruslah dengan tidak menyekutukan Allah dengan mencampur adukkan tata peribadatan dan konsep ketuhanan yang ada, dengan kata lain tata peribadatan dan konsep ketuhanan haruslah sesuai dengan yang diajarkan dalam Islam. Konsep ketuhanan dan peribadatan umat lain seperti Yahudi dan Nasrani merupakan bentuk syirik *ubudiyah* dan *uluhiyah* karena menyekutukannya dengan makhluk.⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 274-275.

⁴⁶ Menurut Ignaz Goldziher, al-Ṭabari merupakan mufassir yang menjaga makna *zhahir* lafadz yang mana sebuah penafsiran tidak boleh lepas darinya kecuali apabila disana terdapat ayat-ayat yang lain atau sebab-sebab khusus yang menghendaki penafsiran yang lain pula. Dia merupakan figur yang cukup toleran pada permasalahan perbedaan qira'at, selagi perbedaan itu tidak menyentuh pada substansi makna secara signifikan. Ia juga berlaku longgar terhadap penggunaan sumber-sumber Yahudi dalam tafsir yang berkaitan dengan kisah-kisah israiliyyat. Lihat Ignaz Goldziher, *Mazahib al-Tafsir...*, hlm. 116

Sedangkan dalam *tafsir Ibn Abbas*, penafsiran ayat ini adalah bahwa agama yang diridhai Allah adalah Islam, Allah sendiri telah bersaksi bahwa agama yang diridhainya adalah Islam baik dari awal sampai akhir, hal ini dipersaksikan pula oleh para malaikat, para nabi dan para orang beriman. Ayat ini diturunkan pada dua orang laki-laki dari *Ahl Syam* yang bertanya pada nabi apa kesaksian yang paling besar yang ada dalam al-Qur'an, lantas Allah menurunkan ayat ini dan merekapun masuk agama Islam.⁴⁷Tafsiran ini kiranya hanya sebatas penafsiran dari segi bahasa, seperti yang disinggung oleh Hasbi dengan mengatakan bahwa periode sahabat ini lebih didominasi oleh tafsiran dari segi lafadz.

Periode klasik merupakan periode penetrasi Islam terhadap adat dan budaya masyarakat diluar jazirah Arab atau bisa dikatakan bahwa masa ini merupakan periode pembentukan masyarakat muslim. Dalam dada para sahabat Nabi tertanam keyakinan yang sangat kuat tentang kewajiban menyerukan ajaran-ajaran Islam keseluruh dunia.⁴⁸Islam sebagai semangat yang mendorong untuk melakukan ekspansi ke berbagai negeri-negeri yang jauh dan tidak dapat dipungkiri bahwa Islam menghendaki terbentuknya masyarakat ideal sesuai yang dikonsepsikan.

Mayoritas mufassir yang menyatakan bahwa agama-agama Allah yang telah diturunkan mulai dari awal hingga akhir merupakan agama Islam, secara tidak langsung hendak menegaskan bahwa Islam yang dibawa oleh Muhammad saw telah mengakomodir semua hukum, jalan keselamatan dan kebenaran dari islam-islam sebelumnya, sehingga secara tidak langsung dapat dikatakan bahwa Islam yang

⁴⁷ Dalam kitab yang disusun oleh Abu Ja'far ibn Mas'ud al-Fairu al-Zabadi yang dinisbahkan pada Sahabat Ibn Abbas ra, *Tanwīr al-Miqbas min Taf̄sīr ibn Abbas*, (Libanon: Dar al-Kutb, t.t), juz 1, hlm. 44

⁴⁸Lihat Munir Amin, *Sejarah Peradaban...*, hlm. 113

terakhir inilah yang lebih abash, lebih komplit dan lebih baik untuk diterima dan diamalkan. Para mufassir ini secara naluriah mendukung superioritas risalah Muhammad saw atas risalah-risalah yang lain yang mana hal ini memang memiliki pijakan normatif, utamanya dalam bentuk hadits-hadits Nabi.

Dengan melihat dan mempertimbangkan data sejarah yang menunjukkan adanya dakwah atau ekspansi besar-besaran yang dilakukan oleh masyarakat muslim periode awal ini, yang mana hal ini didorong dan dikuatkan oleh semangat dasar normatif agama, maka dapat dikatakan keberadaan *truth claim* dalam periode ini demikian besar. Umumnya para sahabat dan tabi'in, bukan hanya sekedar seorang *mujahid* melainkan mereka juga seorang ulama, yang mana tentu saja mereka juga melakukan tafsiran atau setidaknya-tidaknya melakukan proses pemahaman terhadap al-Qur'an maupun Hadits.

2. *Truth Claim* Dalam Tradisi Tafsir Pertengahan

Periode tafsir pertengahan merupakan periode yang cukup panjang yakni sekitar enam abad, berkisar antara tahun tiga sampai sembilan hijriyah. Tafsir-tafsir yang muncul dipentas sejarah dalam periode pertengahan memiliki kecenderungan spesifik yang tidak dimiliki oleh tafsir-tafsir yang muncul pada periode sebelumnya. Tafsir sebagai bentuk cerminan produk pemikiran manusia, memang akan selalu mengalami dinamika perkembangan seiring dinamika zaman kehidupan itu sendiri.⁴⁹

⁴⁹ Lihat Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah...*, hlm. 89

Secara kronologis sejarah, pemenggalan periode ini terjadi ketika peradaban Islam memimpin dunia. Pada saat itulah dunia Islam mengalami kemajuan yang demikian pesatnya sehingga mampu menjadi peradaban yang memimpin dunia. Berbagai disiplin keilmuan telah berkembang pesat dan ikut mewarnai perkembangan tafsir. Tidak hanya perkembangan dari segi keilmuan, melainkan dalam periode ini juga terjadi perkembangan dalam berbagai infrastruktur administrasi, keamanan dan tentu saja pengembangan seni dan sains.

Dinamika sejarah perkembangan tafsir periode pertengahan ditandai dengan bergesernya tradisi penafsiran dari tafsir *bi al-ma'sur* ke tafsir *bi al-ra'yi*. Penggunaan rasio semakin kuat, meskipun kemudian sering terjadi bias ideologi. Tafsir lebih merupakan afirmasi (penegasan dan pembelaan) terhadap ideologi keilmuan dan madzhab penafsirnya. Sebagai implikasinya, muncullah berbagai kitab tafsir yang diwarnai dengan corak dan kecenderungan tafsir sesuai dengan disiplin ilmu dan madzhab ideologi para penafsirnya bahkan madzhab penguasa saat itu.

Bagaimanapun juga perkembangan keilmuan dalam Islam, termasuk tafsir, tidak dapat dipisahkan dengan relasi penguasa. Daulah Abasiyah adalah contoh sejarah yang memiliki kepedulian serius terhadap perkembangan ilmu dan peradaban manusia, baik melalui perintah resmi penerjemahan buku-buku ilmiah atau pengiriman delegasi ke pusat-pusat ilmu pengetahuan dunia yang terkenal. Sebagai contoh, al-Makmun pernah mengirim utusan ke Roma untuk mendapatkan

karya-karya Yunani kuno dan mengadakan forum-forum dialog ilmiah secara terbuka yang dihadiri oleh seluruh wakil cabang keilmuan yang ada.⁵⁰

Akibat dari dukungan yang amat besar dari penguasa serta iklim perkembangan ilmu pengetahuan yang demikian pesat, terjadi banyak perdebatan dan benturan antar disiplin keilmuan. Akibatnya, secara psikologis para peminat masing-masing disiplin keilmuan tersebut berusaha meraih dukungan masyarakat maupun pemerintah melalui klaim kebenaran dengan mencari justifikasi dari al-Qur'an. Inilah embrio dari tafsir era pertengahan yang sarat dengan kepentingan subjektif dan ideologi penafsirnya⁵¹

Demikianlah situasi sosio-politik yang banyak mempengaruhi produk-produk tafsir periode pertengahan yang didominasi oleh sistem berfikir madzhabi dan ideologi tertentu. Tafsir-tafsir ini umumnya ditulis oleh orang-orang yang sebelumnya sudah mengambil spesialisasi bidang ilmu atau ideologi tertentu, sehingga mereka cenderung hanya mencari justifikasi dari al-Qur'an. Bahkan pada penggal sejarah yang lebih belakangan dalam periode pertengahan, muncul fanatisme terhadap kelompok-kelompok tertentu dalam satu cabang ilmu. Sedemikian tingginya tingkat fanatisme golongan ini, sehingga lahirlah kecenderungan *taqlid* yang menghapuskan toleransi dan cara berfikir kritis generasi tertentu.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 95

⁵¹ Ayat al-Qur'an diperlakukan sebagai alat justifikasi pendapat suatu golongan misalnya dapat dilihat juga dari tafsiran-tafsiran yang dilakukan oleh para teolog. Dari kalangan Ahlu Sunnah menyatakan bahwa segala sesuatu atas kehendak Allah, kemudian mereka mengajukan dalil al-Qur'an disertai tafsir tekstual ayat-ayat yang menjustifikasi teologi tersebut, tafsiran inipun ditentang oleh Mu'tazilah dengan mengemukakan prespektif mereka yang cukup primer dalam teologi yaitu tentang keadilan Tuhan yang absolut, yang mana pendapat mereka didukung pula dengan ayat-ayat al-Qur'an. Ignaz Goldziher, *Mazahib al-Tafsir* ..., hlm. 182-183.

Yang termasuk dalam periode ini antara lain adalah tafsir *Anwār al-Tanzīl wa Asrar al-Ta'wīl* karya al-Baiḍawī. Dalam menafsirkan Q.S Ali Imran:19, al-Baiḍawī mengemukakan bahwa ayat ini merupakan *jumlah musta'nifah* yang keberadaannya menguatkan ayat sebelumnya yang memberikan arti tidak ada agama yang diridloi oleh Allah selain Islam, yaitu agama tauhid yang disyari'atkan lewat nabi Muhammad saw.⁵²

Pandangannya ini diperkuat pula dalam menafsirkan Q.S Ali Imran: 85. Dalam menafsirkan ayat ini, al-Baiḍawī mengemukakan bahwa barang siapa mencari agama selain Islam, yakni dalam arti agama tauhid dan agama yang mendorong ketundukan pada hukum-hukum Allah, maka tidak akan diterima dan dia akan menjadi orang yang merugi. Artinya jika seseorang menolak Islam dan mencari agama selainnya maka dia akan jatuh pada kerugian-kerugian, salah satunya ia telah menggugurkan fitrah keselamatannya sendiri, yang mana fitrah keselamatan tersebut dapat dicapai melalui agama Islam. Agama inilah yang menampung keimanan hakiki dan bilamana terdapat keimanan diluar Islam maka tentu tidak akan diterima, karena ayat ini menafikan diterimanya agama-agama selain Islam, bukan menafikan sesuatu yang berkaitan dengan amal pada agama lain.⁵³

Sejauh ini nampak jelas bahwa al-Baiḍawī memiliki sikap beragama cenderung eksklusif yang mana hal ini cukup terlihat dalam menafsirkan ayat-ayat yang menggambarkan adanya *truth claim* tersebut. Paradigma eksklusif ini kian

⁵² Abu Sa'id Abdillāh, *Anwār al-Tanzīl wa Asrar al-Ta'wīl*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1418 H), juz 2, hlm, 9

⁵³ *Ibid.*, hlm. 26

terlihat karena adanya pembatasan keabsahan keimanan pada penerimaan terhadap sosok Muhammad saw sebagai rasul pamungkas. Keimanan pemeluk agama-agama lainnya dikatakan tertolak dan tidak absah, bahkan cenderung melenceng salah satunya disebabkan pengingkaran mereka terhadap Muhammad saw beserta risalah yang dibawanya.

Sebelumnya telah disebutkan bahwa periode pertengahan merupakan periode yang panjang. Dalam periode ini muncul berbagai tokoh terkenal dengan bidang keilmuan masing-masing. Selain al-Baidāwī, dalam periode ini muncul pula beberapa mufassir terkenal diantaranya adalah al-Baghawī dengan karyanya yakni *ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'an*.

Dalam menafsirkan lafadz “*inna al-dina ‘inda Allāhi al-Islam*”, al-Baghawī memberikan uraian sebagai berikut.

Maksud kalimat tersebut adalah menunjukkan bahwa agama yang benar-benar diridhai oleh Allah adalah Islam sebagaimana juga disebut dalam Q.S Ali Imran:85 dan al-Maidah:3. Dalam hal ini, al-Baghawī juga menerangkan perbedaan bacaan dalam kata “*inna*” yang masing-masing memberikan maksud tersendiri. Al-Kisa’i membacanya dengan men *fathah alif* sehingga bacaannya adalah “*anna al-dina*” yang mana memberikan faedah menguatkan ketetapan ayat sebelumnya “*syahida Allāhu annahu lā ilāha illa hua wa syahida anna al-dina ‘inda Allāhi al-Islam*”. Adapun Baqun membacanya dengan meng *kasrah alif* dengan maksud menunjukkan suatu nama, suatu maksud yakni menunjukkan Islam. “*inna al-dina ‘inda Allāhi al-Islam*” artinya adalah masuk dalam “*silm*” yaitu ketundukan dan ketaatan. Bila dikatakan *aslama* maka maksudnya adalah masuklah dalam agama

yang membawa keselamatan dengan ketundukan dan ketaatan yaitu masuklah agama Islam.⁵⁴

Dalam menafsirkan Q.S Ali Imran: 85 nampaknya al-Baghawi tidak memberikan uraian yang dapat menjelaskan maksud Islam dalam ayat tersebut. Al-Baghawi hanya menampilkan *sabab nuzul* kepada siapa dan dalam kasus apa ayat tersebut diturunkan, nampaknya Ia lebih cenderung memaknainya sebagai sebuah agama yang terlembaga yakni agama Islam yang dibawa oleh Muhammad saw.⁵⁵ Dari sini nyatalah bahwa sikap yang ditunjukkan oleh al-Baghawi tidak jauh berbeda dengan mufassir-mufassir lainnya dalam menyikapi ayat yang berisikan klaim kebenaran agama.

Dalam periode ini, keberadaan *truth claim* bukan hanya berlaku pada persoalan agama mana yang memegang otoritas kebenaran dari Tuhan, akan tetapi *truth claim* juga terjadi pada perebutan otoritas keilmuan mana yang paling sesuai dan absah dalam memahami pesan Tuhan tersebut. *Truth claim* ganda yang terjadi dalam periode pertengahan inilah yang kiranya memberi dampak negatif dan mengurangi nilai dari produk-produk tafsir yang dihasilkan, sehingga memunculkan usaha untuk mendekonstruksi tafsir-tafsir tersebut agar sesuai dengan tujuan diturunkannya al-Qur'an pada manusia, seperti yang dilakukan oleh para mufasir berikutnya yaitu pada periode modern-kontemporer.

⁵⁴ Abu Muhammad Husain ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'an*, (Beirut: Dar Ihya al-Turas, 1420 H), juz 1, hlm. 421.

⁵⁵ Lihat *Ibid.*, hlm. 466

3. *Truth Claim* Dalam Tradisi Tafsir Kontemporer

Istilah kontemporer atau modern merupakan istilah yang biasanya disematkan untuk memberikan maksud kekinian atau masa kini. Dengan mengacu pada penggunaan istilah tersebut, maka tafsir pada periode kontemporer adalah sebuah madzhab atau aliran tafsir yang muncul di era modern-kontemporer yang didesain dengan menggunakan ide-ide dan metode baru, sesuai dengan dinamika perkembangan tafsir dibawah pengaruh modernitas dan tuntutan era kekinian. Tafsir periode kontemporer ini juga disebut dengan era reformatif yang mencoba menciptakan formasi baru dalam metodologi tafsir yang umumnya berbasis pada nalar kritis untuk mengkritisi produk-produk tafsir klasik dan pertengahan yang dianggap sudah tidak kompatibel lagi dengan tuntutan modernitas.⁵⁶

Dalam konteks sejarah perkembangan madzhab tafsir, periode modern dimulai sejak abad 18 M atau 12 H, dengan munculnya tokoh-tokoh pemikir modern Islam seperti Sayyid Ahmad Khan dengan karyanya *Tafhim al-Qur'an*, Muhammad Abduh dan Rasyid Riḍa dengan karyanya *Tafsir al-Manar*, Maulana Abul Kalam Azad dengan *Tarjuman al-Qur'an*, Musthafa al-Maraghi dengan *Tafsir al-Maraghi* dan Jamaluddin al-Qasimi dengan *Maḥasin al-Ta'wilnya*.⁵⁷ Mereka terpenggil untuk melakukan kritik terhadap produk-produk penafsiran para

⁵⁶ Sejarah tafsir modern bermula dari kemunculan modernisasi Islam yang keberadaannya dipicu atau dipengaruhi oleh *renaissance* dan modernisasi di Barat. Adapun modernisasi tafsir muncul karena masalah ketidakpuasan para mufassir modern terhadap produk tafsir sebelumnya. Ketidakpuasan ini terletak pada masalah tidak menyentuhnya tafsiran karya ulama terdahulu pada permasalahan-permasalahan umat. Jadi inti dari modernisasi tafsir itu adalah kritik terhadap tafsir-tafsir sebelumnya. Lihat Hadi Mutamam, "Analisis Kritis...", hlm. 163.

⁵⁷ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah...*, hlm. 147. Adapun periode kontemporer sebagai salah satu era lanjutan dari periode modern, dimulai sejak awal abad ke 20 M sampai saat ini.

ulama terdahulu yang dianggap kurang relevan lagi dengan tuntutan kebutuhan masyarakat modern.

Dinamika dan gagasan tafsir modern yang telah dirintis oleh para mufassir tersebut kemudian dilanjutkan oleh para pemikir dan penafsir kontemporer seperti Fazlur Rahman, Nashr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi dan sebagainya. Mereka cenderung melepaskan diri dari model-model berfikir madzhabi, bahkan sebagian mereka memanfaatkan perangkat keilmuan modern seperti teori sastra modern, hermeneutik, semantik, semiotik dan teori antropologi, sosial-humaniora modern. Mereka kemudian membangun sebuah epistemologi tafsir yang dipandang mampu merespon perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan untuk kepentingan transformasi umat.

Di era modern-kontemporer dengan semangat reformasi pemikiran, para penafsir cenderung menggunakan nalar kritis dimana posisi al-Qur'an (teks), realitas (konteks) dan penafsir berjalan sirkular secara triadik dan dinamis. Pendekatan hermeneutik akhirnya menjadi salah satu metode penafsiran yang digemari dalam madzhab tafsir modern-kontemporer.

Contoh tafsir pada periode ini adalah *tafsir al-Manār* karya Rasyid Riḍa. Dalam menafsirkan ayat “*inna al-dina ‘inda Allāhi al-Islam*”, mufassir ini mengemukakan uraian yang cukup panjang. *Al-Din* secara bahasa bermakna hukum atau ketetapan, ketaatan dan ketundukan. Dikatakan sebagai hukum karena dalam agama dituntut untuk menyembah pada Allah yang artinya adalah adanya *millah* atau syari'at. Disebut *syari'at* karena adanya penjelasan ketetapan seperangkat

aturan-aturan yang harus dijalani. Disebut *din* sebab untuk mendorong sikap tunduk dan taat pada syari'at yang telah ditetapkan.

Adapun Islam merupakan masdar dari *aslama* yang memberikan makna tunduk dan selamat, dan bisa bermakna masuk dalam keselamatan.⁵⁸ Kata *salam* baik di fathah maupun dikasrah bermakna damai dan selamat. Adapun Islam disebut sebagai agama yang benar karena sesuai dengan makna secara bahasa, dan secara nyata agama yang diturunkan Allah SWT lewat para Nabinya mulai dari awal adalah Islam, karena ruh atau esensi dari risalah yang dibawa oleh nabi-nabi tersebut adalah ketundukan pada Allah dengan tidak menyekutukannya dan ihkhlis beramal karena iman kepada Nya. Adapun ayat yang mengatakan “*wa man yabtaghi ghaira al-islāma dīnan fala yuqbalā minhu*” (“barang siapa mencari agama selain Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima” (Q.S Ali Imran:85) bermaksud menunjukkan bahwa pada dasarnya Allah mensyari'atkan agama-agama tersebut karena dua sebab

Pertama adalah untuk membersihkan jiwa dan menjernihkan pikiran dari kepercayaan-kepercayaan dari hal-hal ghaib yang tidak berkuasa atas manusia. *Zat* yang ghaib yang berkuasa atas pemeliharaan semua makhluk hanyalah Allah semata. Ia memberikan beberapa jalan dan petunjuk agar selamat dengan menetapkan beberapa ketentuan. Untuk mendapatkan keselamatan tersebut maka harus patuh dan tunduk pada ketetapanannya dan beribadah padanya.

⁵⁸ Muhammad Rasyid Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, (Mesir: Haiah al-Mishriyah al-‘Ammah, 1990), juz 3, hlm. 211

Kedua, mendamaikan atau menentramkan hati dengan maksud yang baik dalam segala amal dan mengikhlaskan niat ketika beramal pada Allah maupun pada manusia. Kapanpun kedua perkara ini dipenuhi dalam suatu kepercayaan maupun agama maka sesungguhnya ruh dari ajaran tersebut adalah Islam. Adapun amal ibadah yang telah disyariatkan dan yang diterima adalah harus memenuhi syarat yaitu niat ikhlas.

Apa hakikat sebenarnya Islam? Ada sebagian yang menitik beratkan pada ibadah yang sifatnya rohani dan ada pula yang sifatnya lahiriyah atau hukum. Apapun itu, ibadah apapun baik yang berhubungan dengan Tuhan maupun manusia yang penting dilakukan dengan niat yang ikhlas dan tulus guna menciptakan perdamaian dan ketentraman maka itulah sejatinya Islam yang tidak terikat oleh perbedaan amaliah, *taqlid* dan madzhab. Yang mana perbedaan tersebut hanya akan melahirkan term *kafir*, *bid'ah* dan sebagainya bila berbeda dengan madzhab yang dianut.⁵⁹

Pemahaman terhadap ayat ini harus menggunakan pemahaman yang sinergis dengan ayat-ayat lainnya. Ridā menjelaskan agama sejati adalah agama Islam atau kepasrahan terhadap Tuhan, dan ini tidak secara khusus mengacu pada agama yang secara resmi disebut Islam. Bahkan, Ibrahim pun menyatakan dirinya sebagai seorang muslim yaitu hamba yang tunduk pasrah kepada Tuhan (Q.S Ali Imran: 67). Oleh karena itu, muslim sejati adalah orang yang memiliki iman dan amal yang suci apapun konteksnya.⁶⁰

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 212

⁶⁰ Hasan Khalil, *Islam and the Fate...*, hlm. 201

Riḍa memang membuat perbedaan antara islam sebagai bentuk ketundukan dan kepasrahan dengan Islam sebagai agama yang terlembaga. Namun, dia juga menukikkan perhatian terhadap fakta bahwa segera setelah pernyataan “Agama yang benar disisi Allah adalah Islam”, Tuhan mengecam *Ahl al-Kitab* atas perpecahan dan penyelewengan mereka.⁶¹ Menurutny, ini mengindikasikan menjelang masa Muhammad, agama yang dianut mereka sudah tidak lagi merepresentasikan Islam.

Riḍa menggambarkan hal ini dengan menukil sejarah gereja, perpecahan internal, dan berbagai konsili Nasrani yang dibentuknya. Oleh karena itu, Nabi diutus disebuah era baru, era ketika risalah ketuhanan yang ia bawa menjadi jalan utama islam. Seperti dikemukakannya dalam bukunya yang berjudul *al-Wahy al-Muhammadi*, risalah yang diemban Nabi adalah agama semua umat. Jika ada orang Islam yang tidak bisa mengikuti dan mengamalkan ajarannya maka sesungguhnya mereka gagal menjadi seorang muslim. Sebaliknya jika umat lain justru mampu meniti jalannya, mereka layak dianggap muslim meski mereka tidak menjadi orang Islam.⁶²

Contoh tafsir pada periode ini selain *tafsir al-Manār* diantaranya adalah *tafsir al-Marāghī* karya Ahmad Muṣṭafa al-Maraghi. Dalam menafsirkan ayat “*inna al-dina inda Allahi al-Islam*”, al-Maraghi tidak jauh berbeda dengan uraian yang dikemukakan oleh Riḍa pada pembahasan sebelumnya.

⁶¹ Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya (Q.S Ali Imran:19)

⁶² Hasan Khalil, *Islam and the Fate ...*, hlm. 203.

Yang dimaksud dengan ayat atau kalimat tersebut adalah sesungguhnya *millah* atau syari'at-syari'at yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya, ruhnya adalah islam yakni ketundukan dan kepasrahan. Perbedaan antara satu dan lainnya adalah dari segi pengamalan syari'at tersebut. Masing-masing nabi mengajarkan tata cara yang berbeda sesuai dengan perkembangan umat yang dihadapi. Dalam hal ini al-Maraghi menyatakan bahwa hakikat seorang muslim adalah mereka yang ikhlas dan terbebas dari syirik. Ikhlas dalam beramal yang disertai dengan iman dari manapun *millah* atau syari'at nabi mana yang diikuti. Inilah juga yang dimaksud islam dalam ayat yang terdapat dalam Q.S Ali Imran:85.⁶³

Adapun perihal tujuan Allah SWT mensyari'atkan agama, uraian yang diberikan al-Maraghi hampir mirip dengan uraian yang dikemukakan oleh Riḍa sebelumnya yakni terdapat dua sebab pensyari'atan agama yaitu membersihkan akal dan membersihkan hati. Adapun seorang mukmin adalah mereka yang mengambil agama dari Tuhannya. Mukmin disini bukan hanya terbatas dalam Islam melainkan orang Nasrani juga ada yang mukmin. Mukmin bukanlah orang yang mengambil agama dari pendapatnya. Seseorang dikatakan mukmin bisa dilihat dari amal perbuatannya dan orang kafir bisa dilihat dari bentuk pengingkarnya terhadap Allah SWT.⁶⁴

Nampaknya dalam menguraikan ayat-ayat yang berpotensi menimbulkan fanatisme, Al-Maraghi lebih menekankan uraian pada esensi suatu agama dari pada memberikan uraian yang merujuk pada agama tertentu. Hal ini misalnya dapat

⁶³ Ahmad ibn Muṣṭafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Maraghī*, (Mesir: al-Babi al-Ḥalabi, 1946), juz 3, hlm. 119.

⁶⁴ Lihat *Ibid.*, hlm. 120.

dilihat dari uraiannya terhadap Q.S Ali Imran 19 dan 85 seperti sedikit disinggung sebelumnya. Dalam hal ini, agama harusnya dapat mendorong penganutnya untuk berlaku tunduk kepada Allah dan bukan sebagai bentuk *taqlid* terhadap warisan generasi sebelumnya, karena sesungguhnya beragama yang hanya sebatas mengikuti generasi sebelumnya tidak akan mendapatkan suatu apapun kecuali hanya akan menambah kerusakan diri sendiri (akibat fanatisme) dan kezaliman hati.⁶⁵

Dari sini dapat digaris bawahi bahwa, tafsir pada periode modern-kontemporer memiliki kecenderungan adanya *truth claim* yang relatif kecil. Hal ini sebagaimana dicontohkan lewat *tafsir al-Manār* dan *al-Marāghī* yang mengusung semangat zaman untuk menciptakan keseimbangan dan perdamaian dunia termasuk perdamaian antar pemeluk agama. Tafsir periode modern-kontemporer ini, memang memiliki beberapa karakteristik yang tidak ditemukan pada periode-periode sebelumnya yaitu seperti memposisikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, bernuansa hermeneutis, kontekstual dan berorientasi pada *spirit* al-Qur'an serta bersifat ilmiah, kritis dan non-sektarian.⁶⁶

4. Truth Claim Dalam Tradisi Tafsir Indonesia

Kegiatan tafsir al-Qur'an yang dilakukan oleh ulama-ulama Nusantara, atau dalam perkembangannya menjadi nama Indonesia, sebenarnya telah terjadi dalam kurun waktu yang lama. Diperkirakan kegiatan ini telah berlangsung mulai abad ke

⁶⁵ Lihat *Ibid.*, hlm. 204.

⁶⁶ Lihat Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah ...*, hlm. 159

16, dengan bukti ditemukannya kitab tafsir surat al-Kahfi: 9 yang ditulis pada masa itu⁶⁷. Seabad kemudian, muncullah kitab tafsir dengan judul *Turjuman al-Mustafid* karya al-Sinkili yang oleh sebagian peneliti dikatakan sebagai tafsir pertama lengkap 30 juz yang dihasilkan oleh ulama Nusantara dengan menggunakan bahasa melayu.⁶⁸

Perkembangan berikutnya, kegiatan tafsir al-Qur'an semakin marak dengan banyaknya cendekiawan-cendekiawan muslim Nusantara yang menempuh pendidikan Islam di Timur Tengah. Mereka umumnya menjadikan wilayah-wilayah pusat keilmuan Islam seperti Makkah, Madinah dan Mesir sebagai tempat tujuan dalam pengembaraannya. Sebagai hasil dari proses *rihlah ilmiah* tersebut, mereka tuangkan dalam bentuk karya-karya keilmuan Islam salah satunya dalam bentuk kitab tafsir.

Pada generasi setelah al-Sinkili, muncul karya tafsir berjudul *Farā'id al-Qur'an* dengan menggunakan bahasa Melayu-Jawi. Kitab tafsir ini ditulis dalam bentuk sederhana dan tampak lebih sebagai artikel tafsir, sebab hanya terdiri dari dua halaman dengan huruf kecil dan spasi rangkap. Naskahnya masuk dalam

⁶⁷Tafsir pertama di Nusantara yang sebatas menafsirkan Q.S al-Kahfi yang hanya menyangkut ayat tertentu ini berjudul *Tafsir Surat al-Kahfi*. Naskahnya dibawa oleh Erpinus (1624 M) pada awal abad ke-17 dari Aceh menuju Belanda dan sekarang menjadi koleksi Cambridge University Library dengan katalog MS li.6.45. Naskah ini diduga ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636) yang saat itu mufti kesultanan dipegang oleh Syams al-Din al-Sumatrani atau bahkan sebelumnya, yaitu sultan Ala' al-Din Ri'ayat Syah Sayyid al-Mukammil (1537-1604) yang saat itu mufti kesultanan dipegang oleh Hamzah Fansuri. Karya ini tidak diketahui siapa penulisnya dan kapan ditulis, namun merujuk pada corak penafsirannya yang kental dengan warna sufistik, maka dapat dikatakan bahwa orang tersebut memiliki pandangan spiritual yang kuat atau bahkan menjadi salah satu pengikut tarekat yang dominan pada saat itu. Lihat Islah Gusmi'an, "Bahasa dan Aksara Tafsir al-Qur'an di Indonesia", dalam *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 6, No. 1, 2010, hlm. 5

⁶⁸Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutik Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm. 41.

sebuah buku koleksi beberapa tulisan ulama Aceh yang di edit oleh Ismail bin Abdul Muthalib al-Asyi.⁶⁹

Pada abad 19 muncul karya tafsir utuh 30 juz dengan judul *Tafsir Munir li Ma'alim al-Tanzil/Marah Labid li Kasyfi Ma'na al-Qur'an al-Majid* yang ditulis oleh ulama Indonesia yang lama bermukim di Arab Saudi yaitu Syeh Imam Muhammad Nawawi al-Bantani (1813-1879). Kitab tafsir ini ditulis menggunakan bahasa Arab dan telah disodorkan dan diteliti oleh ulama Makkah dan Madinah serta naskahnya telah dicetak di Saudi Arabia.⁷⁰

Pada perkembangan berikutnya yakni abad ke 20 dan seterusnya, tafsir al-Qur'an secara utuh 30 juz semakin marak. Dalam hal ini, Federspiel membagi periodisasi karya ulama Indonesia seputar al-Qur'an dan tafsirnya menjadi tiga periodisasi yang dalam istilah miliknya disebut dengan generasi.⁷¹

Federspiel menyebutkan bahwa, generasi pertama ditandai dengan gerakan terjemah atau tafsir secara terpisah-pisah. Pada generasi kedua, Federspiel menyebutnya sebagai generasi *follow up* generasi pertama yang berperan sebagai penyempurnaan metodologis atas karya-karya generasi pertama. Penerjemahan atau tafsir pada generasi kedua ini biasanya dibubuhi catatan khusus, catatan kaki bahkan disertai dengan indeks yang sederhana. *Tafsir al-Qur'an al-Karim* atau

⁶⁹Lihat Ahmad Atabik, "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia", dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 8, No. 2, hlm. 317-318.

⁷⁰Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir*..., hlm. 43. Penulisan tafsir ini selesai pada hari Rabu, 5 Rabiul Akhir 1305 H/ 21 Desember 1887 M. Dari ruang sosial tempat tafsir ini ditulis bisa disimpulkan bahwa mula-mula tafsir ini memang bukan diorientasikan untuk penduduk Nusantara, apalagi penduduk Jawa, tetapi secara khusus untuk umat Muslim yang telah menguasai bahasa Arab. Lihat Islah Gusmi'an, "Bahasa dan Aksara...", hlm. 13

⁷¹Lihat Ahmad Atabik, "Perkembangan Tafsir...", hlm. 320

Tafsir Qur'an Indonesia karya Mahmud Yunus (1935) dan *al-Furqan* karya Ahmad Hasan (1928) dianggap sebagai karya-karya yang mewakili generasi kedua.

Federspiel menganalisa bahwa karya yang mewakili generasi kedua tersebut dianggap mempunyai ciri dan format yang sama. Format yang dimaksud adalah teks Arab ditulis disebelah kanan halaman. Sementara itu, terjemahan berada disebelah kiri yang disertai dengan catatan-catatan yang merupakan tafsir. Kesamaan karakter lainnya terlihat pada penggunaan istilah yang sulit dicarikan padanan katanya dalam bahasa Indonesia, sehingga mufassir memberikan penjelasan khusus. Karya-karya tafsir tersebut juga sama-sama memberikan penjelasan tentang kandungan setiap surah dalam al-Qur'an.⁷²

Pada generasi selanjutnya yakni generasi ketiga, Federspiel menyebut telah muncul adanya upaya menerjemah atau menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara lengkap dengan disertai pengantar metodologis serta indeks yang dapat memperluas wacana masing-masing. *Tafsir an-Nur/ al-Bayan* karya Hasbi ash-Shidiqi dan *Tafsir al-Azhar* karya Hamka merupakan karya-karya yang termasuk dalam generasi ketiga ini.

Karya-karya tafsir yang masuk dalam kategori generasi ketiga ini telah menggunakan metodologi menulis kontemporer. Karya-karya tersebut diawali dengan sebuah pengantar metodologis serta beberapa materi ilmu-ilmu al-Qur'an. Hasbi dan Hamka mengelompokkan ayat-ayat secara terpisah berdasarkan tema pembicaraan dalam ayat-ayat tersebut. Biasanya pengelompokan ini melibatkan satu sampai lima ayat yang kemudian ditafsirkan secara lebih luas. Karya-karya ini

⁷² *Ibid.*, hlm. 320

juga menyajikan ringkasan sebagai pokok-pokok pikiran atau kesimpulan dalam suatu surah tertentu.⁷³

Terdapat beberapa keunikan dari produk-produk tafsir yang dihasilkan oleh para mufassir Nusantara, salah satunya adalah penggunaan bahasa yang berbeda-beda dalam tiap-tiap mufassir. Nampaknya bagi mufassir Nusantara, bahasa tafsiran merupakan suatu hal yang menentukan diterima atau tidaknya produk tafsir dikalangan masyarakat, oleh sebab itu mereka tidak selalu menjadikan bahasa Arab sebagai satu-satunya bahasa untuk menafsirkan al-Qur'an.

Penggunaan bahasa lokal semisal bahasa sunda, jawa maupun bahasa Indonesia itu sendiri, memang merupakan salah satu hal yang menjadi karakteristik dan menunjukkan lokalitas bagi produk-produk tafsir Indonesia. Penggunaan bahasa-bahasa lokal ini selain menjadikan identitas tafsir Nusantara, ia juga menjadi salah satu problem tersendiri dalam penyebaran dan eksistensi suatu karya tafsir. Dipakainya bahasa Melayu-Jawi (bahasa Melayu dengan huruf Jawi) umpamanya, memang pada masa itu menjadi bahasa resmi yang dipakai dalam komunikasi pemerintahan, hubungan antar negara dan perdagangan. Namun dalam masyarakat yang bahasa daerahnya non-Melayu, tentu saja bahasa ini hanya

⁷³ Pembagian periodisasi tafsir di Indonesia yang dilakukan oleh Federspiel tersebut sebenarnya masih memiliki banyak kejanggalan dan mudah dibantah. Hal ini diakui pula oleh Ahmad Atabik dalam tulisannya. Bila mengacu pada perkembangan periode berdasarkan waktu kemunculan maka periodisasi-periodisasi tersebut akan gugur dengan sendirinya. Federspiel mengatakan bahwa generasi pertama yang berupa tafsir secara terpisah-pisah terjadi pada awal abad 20 sampai tahun 60-an, padahal bila kita merujuk pada beberapa literatur yang ada, tafsir yang berupa potongan-potongan ini lebih banyak muncul pada periode sebelum abad 20, adapun abad 20 lebih didominasi oleh karya-karya tafsir yang ditulis lengkap 30 juz. Tidak dapat dipungkiri memang pada abad 20 terdapat penafsiran yang sifatnya terpisah-pisah, namun perlu digaris bawahi bahwa pemisahan ini berdasarkan tema tertentu bukan terpisah-pisah dalam artian hanya potongan surat atau beberapa ayat seperti pad periode sebelumnya. Lihat *Ibid.*, hlm. 320 dan bandingkan Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir ...*, hlm. 9

dikuasai oleh orang-orang tertentu sehingga atas dasar ini literatur tafsir yang memakai bahasa Melayu kurang populer dikalangan masyarakat Nusantara secara umum.⁷⁴

Beberapa karya tafsir al-Qur'an yang menunjukkan kekhasan dan lokalitas Indonesia misalnya adalah *Tafsir al-Ibris* (1980-an) karya Bisri Mustafa yang ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa dengan aksara Arab *pegon*, serta tafsir *Iklil li Ma'ani al-Tanzil* (1981) karya Misbah Zainal Mustafa yang ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa dengan aksara roman (latin).⁷⁵

Sehubungan dengan pembahasan mengenai tema-tema pokok dalam al-Qur'an, yang mana dalam hal ini lebih mengerucut pada masalah *truth claim*, para mufassir Indonesia memiliki kecenderungan sikap dan pembahasan yang berbeda-beda. Hal ini ditengarai adanya perbedaan masa serta faktor eksternal lainnya yang melingkupi mufassir. *Truth claim* merupakan sebuah keniscayaan, hal ini terjadi mengingat adanya beberapa faktor yang memicunya sebagaimana pada pembahasan sebelumnya. Berikut penulis paparkan beberapa contoh karya tafsir Indonesia yang didalamnya memuat tafsiran yang berisi klaim kebenaran.

⁷⁴ Problematika semacam ini juga dihadapi dalam pemakaian tulisan Arab *Pegon* (tulisan dengan menggunakan aksara Arab namun berbahasa Jawa kuno) dalam penafsiran. Bagi masyarakat Jawa khususnya kalangan pesantren, hal ini merupakan suatu yang wajar dan tidak mempersulit dalam memahami suatu informasi, namun hal ini dirasa sulit bagi masyarakat diluar Jawa atau kalangan di luar pesantren. Lihat Islah Gusmi'an, "Bahasa dan Aksara...", hlm. 6

⁷⁵ Tafsir karya orang Indonesia yang menunjukkan lokalitas daerah misalnya juga dapat ditemui dalam karya berjudul *Tafsir Soenda Damelan al-Hadj* karya Wiranata Koesoema. Meskipun karya ini lebih tepat disebut sebagai terjemah *tafsiriyah* atau *maknawiyah*, namun kemunculan karya tersebut menunjukkan bahwa kegiatan pemahaman terhadap al-Qur'an telah mendapatkan perhatian tersendiri dalam masyarakat Indonesia. Lihat Jajang A. Rohmana, "Terjemah Puitis al-Qur'an di Jawa Barat, Terjemah al-Qur'an Berbentuk Puisi *Geguritan* dan *Pupujian Sunda*", dalam *Jurnal Shuhuf*, Vol. 8, No. 2, 2015, hlm. 197.

Dalam kitab tafsir yang berjudul *Marah Labid li Kasyfi Ma'na al-Qur'an al-Majid* karya al-Nawawi al-Bantani, terdapat beberapa komentar mengenai ayat-ayat yang menunjukkan adanya klaim kebenaran dalam al-Qur'an. Dalam menafsirkan Q.S Ali Imran:19, al-Nawawi memberikan uraian bahwa tidak ada agama yang di ridhai Allah SWT kecuali agama Islam yang mana didalamnya terdapat asas ketauhidan dan ketundukan terhadap syari'at mulia yang dibawa oleh Rasul (Muhammad saw). Ayat tersebut turun sebagai bentuk sanggahan Allah terhadap kaum Yahudi dan Nasrani. Yahudi mengatakan bahwa tidak ada agama yang lebih *afdal* (lebih utama) dari pada agama Yahudi, dan kaum Nasrani pun juga mengajukan klaim yang serupa. Lantas turunlah ayat tersebut sebagai penolakan terhadap klaim-klaim yang diajukan oleh Yahudi dan Nasrani.⁷⁶

Lebih lanjut, dalam menanggapi Q.S Ali Imran:85, al-Nawawi memberi komentar bahwa barang siapa yang mencari agama selain Islam yakni agama yang berasaskan ketauhidan dan tunduk pada hukum Allah maka sekali-kali tidak akan diterima dan dia akan menjadi orang yang merugi. Yang dimaksud tidak akan diterima adalah dalam hal kemuliaan pahala, manfaat ibadah dan hak-hak balasan dalam beramal shalih di dunia dan apa saja yang telah diperintahkan oleh agama yang salah yang dipeluk, itu semua tidak akan diterima.⁷⁷

Dalam menanggapi ayat-ayat semacam ini, nampaknya al-Nawawi tidak memberikan uraian panjang lebar dalam substansi Islam yang dimaksud. Al-Nawawi hanya menyebutkan bahwa makna islam adalah ketauhidan serta kepatuhan kepada

⁷⁶ Muhammad ibn Umar Nawawi al-Jawy, *Marah Labid li Kasyfi Ma'na al-Qur'an al-Majid*, (Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 1997), hlm. 116-117.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 139.

hukum Allah SWT. Al-Nawawi lebih banyak memberikan uraian tafsir yang berkaitan dengan kebahasaan yakni uraian tentang posisi suatu kata dalam rentetan sebuah kalimat. Mengingat adanya kecenderungan corak tafsir yang lebih condong pada sisi kebahasaan, nampaknya dalam menanggapi masalah *truth claim* dalam ayat-ayat tersebut, al-Nawawi lebih condong mengikuti apa yang tertera dalam redaksi teks yang ada sehingga Ia terkesan sebagai legitimator atas teks.

Karya lain yang termasuk dalam jajaran tafsir Indonesia adalah *al-Ibrīs li Ma'rifati Tafsiri al-Qur'an al-'Aziz* karya Bishri Mustafa, Rembang. Dalam menafsirkan Q.S Ali Imran:19, Bishri Mustafa memberikan komentar bahwa sesungguhnya agama yang diridhai oleh Allah SWT hanyalah Islam. Komentar ini diperkuat dalam ayat 85 yang mengatakan bahwa barang siapa yang mencari agama selain Islam maka tidak akan diterima dan hanya akan menambah kerugian kelak.⁷⁸

Meskipun kitab tafsir ini tergolong dalam tafsir yang disusun secara *ijmali*, namun didalamnya cukup memberikan informasi umum mengenai ayat-ayat al-Qur'an. Kesan fanatisme dan dukungan terhadap adanya *truth claim* dalam Islam yang dilakukan oleh Bishri Mustafa cukup terlihat dalam uraian tafsirnya karena dalam hal ini secara gamblang Ia menyebut Islam sebagai sebuah agama.⁷⁹

Dalam tradisi tafsir al-Qur'an di Indonesia, rupanya tidak menutup kemungkinan adanya dukungan terhadap klaim-klaim kebenaran agama yang tertuang dalam suatu karya tafsir. Meskipun Indonesia merupakan negara yang

⁷⁸ Bishri Mustafa, *al-Ibrīs li Ma'rifat al-Qur'an al-'Aziz*, (Kudus: Menara Kudus, t.t.), hlm. 127.

⁷⁹ Dalam mengomentari Q.S al-Baqarah: 62, Bishri Mustafa menyebutkan bahwa orang-orang Yahudi, Nasrani maupun non-Muslim lainnya berhak menerima pahala atas iman dan amal shalihnya bila Ia juga mengamalkan syari'at nabi Muhammad saw. Lihat *Ibid.*, hlm. 20.

didalamnya terdapat beragam agama dan kepercayaan, namun faktanya fanatisme dan stereotip terhadap yang lain demikian besar bahkan juga tak jarang menyebabkan konflik.

Tafsir al-Qur'an di Indonesia memang tidak dapat dikatakan bahwa seluruhnya memiliki ciri dan karakter yang sama, khususnya dalam memandang keberadaan agama lain. Tafsir Indonesia pada tiap periodenya memiliki kecenderungan yang berbeda-beda. Bila pada tafsir Indonesia periode pertengahan memiliki nuansa fanatisme yang cukup kentara, maka pada periode kontemporer pun hal semacam ini juga dapat ditemui diantaranya adalah ditunjukkan oleh *tafsir al-Misbah* karya Quraish Shihab.

Dalam memandang Q.S Ali Imran: 19, Quraish Shihab memberikan uraian bahwa kata *din* mempunyai banyak arti, antara lain ketundukan, ketaatan, perhitungan, balasan, agama. Arti-arti tersebut memiliki hubungan yang saling berkaitan karena dengan agama seseorang bersikap tunduk dan taat, serta akan diperhitungkan seluruh amalnya yang atas dasar itulah ia memperoleh balasan dan ganjaran. Agama atau ketaatan kepadanya ditandai oleh penyerahan diri secara mutlak kepada Allah. Islam dalam arti penyerahan diri adalah hakikat yang ditetapkan Allah dan diajarkan oleh para nabi sejak nabi Adam as hingga nabi Muhammad saw.

Ayat ini menurut Ibn Kāṣir sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab, mengandung pesan dari Allah bahwa tiada agama disisi Nya dan yang diterimanya dari seorang pun kecuali Islam, yaitu mengikuti rasul-rasul yang diutus Nya setiap saat hingga berakhir dengan Muhammad saw. Dengan kehadiran nabi Muhammad

maka telah tertutup semua jalan menuju Allah kecuali jalan dari arah beliau, sehingga siapa yang menemui Allah setelah diutusny Muhammad saw dengan menganut satu agama selain syari'at yang beliau sampaikan, maka tidak diterima oleh Nya sebagaimana diterangkan dalam Q.S Ali Imran:85.⁸⁰

Dengan melihat uraian diatas maka dapat diambil sebagian pemahaman bahwa Islam adalah agama para nabi. Istilah muslimin digunakan juga untuk umat-umat para nabi terdahulu, karena itu tulis al-Sya'rawi, Islam tidak hanya terbatas pada risalah nabi Muhammad saw, tetapi Islam adalah ketundukan makhluk kepada Tuhan dalam ajaran yang dibawa oleh para rasul yang didukung oleh mukjizat dan bukti-bukti yang meyakinkan.

Disisi lain dapat diamati bahwa dalam al-Qur'an tidak ditemukan kata Islam sebagai nama agama kecuali setelah agama ini sempurna dengan kedatangan nabi Muhammad saw. Dari semua yang dijelaskan diatas tidak keliru jika kata Islam pada ayat ini dipahami sebagai ajaran yang dibawa oleh nabi Muhammad saw, karena baik dari tinjauan agama maupun sosiologis, itulah nama ajaran yang disampaikan oleh nabi Muhammad saw dan secara akidah Islamiyah siapapun yang mendengar ayat itu dituntut untuk menganut ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw, walaupun disisi Allah semua agama yang dibawa oleh para rasul adalah Islam sehingga siapapun sejak Adam hingga akhir zaman yang tidak menganut agama sesuai yang diajarkan oleh rasul yang diutus kepada mereka, maka Allah tidak menerimanya.⁸¹

⁸⁰ Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol 2, hlm. 40.

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 41.

Berdasarkan uraian penafsiran yang dilakukan oleh Quraish Shihab tersebut, terkesan bahwa dalam memandang keabsahan jalan menuju Tuhan pasca kedatangan nabi Muhammad saw, Quraish Shihab lebih cenderung mengamini komentar yang dilakukan oleh Ibn K̄asir sebagaimana yang telah Ia kutip. Hal ini terlihat pula dalam komentarnya yang mengatakan bahwa siapapun yang mendengar ayat al-Qur'an maka ia dituntut untuk mengikutinya.