

**MENYINGKAP IDEOLOGI TAFSIR
STUDI TAFSIR-TAFSIR DI TENGAH KERAGAMAN AGAMA
Oleh : Ahmad Izzan**

Pendahuluan

Sebuah karya tafsir, dilihat dari *episteme* yang terbangun dan arah gerak di dalamnya, tidak lepas dari ruang sosial, di mana dan oleh siapa tafsir itu ditulis. Ruang sosial ini, dengan keragaman problem dan dinamikanya, disadari atau tidak, selalu saja akan mewarnai karya tafsir, sekaligus merepresentasikan kepentingan dan ideologi yang ada.

Dalam konteks semacam ini, Abu Zayd mengingatkan dan sekaligus mengkritik keras bentuk-bentuk tafsir ideologis.¹ Pengertian ideologi yang dia maksud cukup beragam. Di satu kesempatan, dia gunakan dalam pengertian yang ketat, yaitu kesadaran kelompok lain dalam suatu masyarakat. Kadang juga dalam pengertian manipulasi politis terhadap makna teks.² namun, secara umum klaim ideologi yang dipakainya itu merujuk pada adanya bias, kepentingan, orientasi, dan tujuan-tujuan politis pragmatis serta keagamaan dalam sebuah karya tafsir. Itu sebabnya, dia tidak mengkonfrontasikan objektivitas dengan subjektivitas sebagaimana lumrahnya, tetapi mengkonfrontasikan objektivitas dengan kecenderungan ideologis.

Ideologi disini, oleh Abu Zayd lebih diletakkan sebagai masalah epistemologis yang terkait dengan level kebenaran yang meyakinkan (*al-haqa'iq al-yaqiniyyah*) pada suatu masa di dalam kebudayaan tertentu. Kebenaran ini, menurut dia, secara absolut bersifat relatif dan bisa berubah disebabkan oleh perubahan yang terjadi di dalam kesadaran manusia. Epistemologi dalam pengertian kultural, merujuk pada kesadaran sosial bersama, meskipun terdapat keragaman manusia.³ Intinya, bisa disimpulkan, dia tidak sepakat dengan model penafsiran yang secara epistemologis tidak mempunyai dasar pijak pada teks al-Quran itu sendiri.

Saya menggunakan klaim ideologis di sini, di samping pada pengertian di mana suatu tafsir yang secara epistemologis tidak mempunyai dasar pijak pada teks al-Quran, seperti diintrodusasi Abu Zayd, juga dalam pengertian visi dan gerak karya tafsir. Pengertian yang terakhir ini, menyangkut medan audiens dan konteks-konteks

¹ Detail kritiknya ini bisa dibaca misalnya dalam *Al-Imam Al-Syafi'i wa Ta'sis Al-Idiyulujjiyyah Al-Washithiyyah* (Kairo, 1992), diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Khoiran Nahdiyyin, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme* (Yogyakarta: LKIS, 1997), *Naqd Al-Khithab Al-Dini* (Kairo: Sina li Al-Nashr, 1992).

² Lihat wawancara Nur Ichwan dengan Abu Zayd, pada tanggal 2 Juni 1999 dalam M. Nur Ichwan, "Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abud Zayd: Menuju Kesarjanaan Qur'an Kritis", *Tesis* di Universitas Leiden, 2000, edisi Indonesia.

³ Abu Zayd, *Al-Nashsh Al-Sulthah Al-Haqiqah*, (beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-Arabi, 1995), h. 99.

dari sebuah karya tafsir yang disajikan: bisa berupa rezim, komunitas, wacana, dan yang lain, yang berpengaruh pada *episteme* dan gerak wacana suatu karya tafsir. Medan audiens dan konteks-konteks sosial ini juga ikut membentuk suatu narasi teks tafsir yang beragam sebagai salah satu dasar dari visi karya tafsir.

Uraian berikut akan diarahkan untuk menyingkap bagaimana gagasan serta arah gerak karya tafsir secara diam-diam telah termuati *episteme* yang terbangun dalam ruang sosial di mana karya tafsir ditulis. Untuk menemukan semua itu, secara epistemologis di sini memanfaatkan mekanisme analisis yang dilakukan Abu Zayd: membedakan antara wilayah makna, signifikansi, dan ruang yang tak terkatakan di dalam teks.⁴

Di samping itu, memanfaatkan analisis wacana kritis untuk membongkar kepentingan yang tersembunyi di balik narasi yang disajikan penulis tafsir. Pembongkaran ini melalui model narasi karya tafsir dalam wilayah teksnya, baik gaya bahasa yang dipakai dengan pelbagai citraan-citraan yang dibangun, maupun contoh-contoh yang ditampilkan sebagai variabel penjelas terhadap tema-tema yang dikaji.

Tafsir di Tengah Keragaman Agama

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, dari sisi tema, karya tafsir di Indonesia dasawarsa 1990-an telah melahirkan sensitivitas terhadap pelbagai persoalan, di antaranya soal hubungan sosial antarumat beragama. Masalah ini menyakup banyak tema, yang selalu melahirkan keragaman pandangan. Pengertian *ahl al-kitab*, memberikan pewalihan kepada non-Muslim, dan nikah dengan non-Muslim, adalah di antara tema yang muncul dan menjadi bahan diskusi menarik di kalangan umat Islam.

Uraian berikut akan menelusuri bagaimana pandangan yang dikembangkan dalam karya tafsir yang mempunyai sensitivitas atas masalah-masalah hubungan sosial antarumat beragama tersebut.

1. Ahl al-Kitab: dari Yahudi Nasrani hingga Agama Non-Semitis

Pengertian *ahl al-kitab*, yang secara tekstual banyak diulang-ulang oleh al-Quran telah menjadi bahan diskusi para ahli tafsir. Karya tafsir di Indonesia secara

⁴ Tentang uraian ini lebih lengkap, lihat analisa Ichwan dalam "Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd, Menuju Kesarjanaan Qur'an Kritis", h. 86-88.

metodologis dalam kasus tema ini melakukan proses interteks dengan tafsir-tafsir sebelumnya.

Banyak pemahaman dalam merumuskan siapa sebetulnya yang dimaksud dengan *ahl al-kitab* oleh al-Quran. Ada yang memaknainya sebagai (1) komunitas yang memiliki kitab yang dapat diduga sebagai kitab suci samawi, (2) komunitas Yahudi dan Nasrani keturunan Isra'il, seperti dipersepsikan oleh Imam Syafi'i, atau tanpa membedakan dari mana asal keturunannya, (3) selain komunitas Yahudi dan Nasrani, juga kaum Majusi, seperti yang dipahami oleh Ibn Hazm (w. 456 H), dan (4) bahkan ada yang memasukkan Hinduisme, Budhiesme, Kong Fu Tse, Sinto, dan yang sejenis, seperti yang dipahami Maulana Muhammad 'Ali dan Rasyid Ridla.

Uraian keragaman pemaknaan atas tema *ahl al-kitab* di atas secara umum dilansir dalam karya tafsir di Indonesia. Uraian yang rinci dapat kita temukan, dalam *Wawasan al-Quran, Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupannya*, dan *Tafsir Tematik al-Quran Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*.⁵ Quraish dalam *Wawasan al-Quran* cenderung memahami *ahl al-kitab* dengan "semua penganut agama Yahudi dan Nasrani, kapan dan di mana pun dan dari keturunan siapa pun". Alasannya, karena terma itu digunakan al-Quran sebatas pada dua komunitas ini.⁶ Kesimpulan serupa juga diambil Galib. Menurut dia, penggunaan terma *ahl al-kitab* dalam al-Quran lebih bernuansa teologi bukan etnis. Karena itu, siapa pun, dari etnis mana pun yang menganut agama Yahudi dan Nasrani, dipahami termasuk dalam kategori *ahl al-kitab*.⁷

Beda dengan Galib dan Quraish, Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, setelah menguraikan keragaman pemahaman ulama tentang pengertian *ahl al-kitab* menggarisbawahi:

... bahwa ahl al-kitab itu terdiri dari Yahudi, Kristen, Majusi dan Sabi'un, bahkan bisa diperluas sampai Konfusioanis, Hindu dan Buddha. Di zaman modern seperti ini, mencari makna baru atas konsep ahl al-kitab yang begitu terbuka itu harus selalu dilakukan oleh para sarjana Muslim untuk mengantisipasi perkembangan zaman. Upaya ke arah itu harus dilakukan berdasarkan al-Quran yang *shalih fi kull zaman wa makan ...* Mendeskripsikan komunitas agama tertentu menurut pemahaman penulis sangat bertentangan dengan semangat al-Quran. Al-Quran justru memperkenalkan ajaran toleransi dalam berhubungan antara satu komunitas agama dengan yang lain.⁸

⁵ Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Quran*, khususnya bab III bagian pertama, Muhammad Galib M, *Ahl al-kitab, Makna dan Cakupannya*, h. 28-37, dan M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, h. 366-7

⁶ M. Qurasih Shihab, *Wawasan Al-Quran*, h. 368.

⁷ Muhammad Galib M., *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya*, h. 187.

⁸ Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Quran*, h. 151-2.

Pemberian pengertian terma *ahl al-kitab* yang beragam di atas, kaitannya dengan proses interaksi sosial, tentu akan memberikan konsekuensi yang berbeda-beda pula. Galib maupun Quraish memang mengakui bahwa al-Quran pada dasarnya menekankan sikap bersahabat dengan komunitas *ahl al-kitab*. Permusuhan yang ditunjukkan *ahl al-kitab*, menurut Galib, pada dasarnya bukan disebabkan faktor agama, tetapi lebih disebabkan oleh faktor kepentingan ekonomi dan politik, dan kedengkian mereka karena ternyata Nabi yang dibangkitkan itu bukan dari kalangan Bani Isra'il.⁹

Namun, pembatasan pengertiannya yang hanya dalam dua komunitas agama: Yahudi dan Nasrani, jelas akan melahirkan implikasi sosiologis dalam konteks kehidupan sosial yang serius di Indonesia. Karena, realitas keragaman agama, tidak hanya terbatas pada dua agama Semit tersebut. Sayangnya dua penulis tafsir ini tidak menjelaskan bagaimana rumusan yang memungkinkan umat Islam dalam berinteraksi dengan non-Muslim, selain Yahudi dan Nasrani. Justru ada semacam panafian sosiologis yang dilakukan oleh dua penulis tafsir ini. Langkah semacam ini tentu akan mengasingkan al-Quran dari ruang sosial pemiliknya, umat Islam sendiri.

Berbeda dengan konsepsi Tim Majelis Tarjih, yang dengan tegas menyatakan bahwa pengertian *ahl al-kitab* bisa diperluas selain dua agama: Yahudi dan Kristen itu. Atas dasar dalam menangkap proses perubahan zaman, karya tafsir ini menegaskan tentang perlunya mencari makna-makna baru dalam konteks pengertian *ahl al-kitab* ini. Alasannya, agar al-Quran *shalih fi kull zaman wa makan*. Di samping, dalam soal ini, al-Quran secara substansial sama sekali tidak mengajarkan pendeskriditan atas komunitas agama tertentu, tetapi justru memperkenalkan ajaran toleransi dalam berhubungan antara satu komunitas agama dengan yang lain.

Paradigma berpikir seperti ini, secara sosiologis akan lebih memberikan peluang terciptanya sikap toleran, karena memungkinkan adanya sikap menerima kehadiran dan mengakui eksistensi komunitas agama lain, yang tak terbatas pada Yahudi dan Nasrani. Dan dalam konteks masyarakat Indonesia yang majemuk, *Tafsir Tematik al-Quran* ini akan lebih menemukan akar kognisi sosialnya.

2. Kerjasama dengan Non-Muslim: Masalah Sosial dan Kemanusiaan

Implikasi sosiologis di atas, bisa kita lihat misalnya dalam masalah pemberian kewenangan (publik) kepada orang Yahudi dan Nasrani. Dalam soal ini, biasanya dirujuk pada QS. Ali 'Imran [3]: 28, al-Nisa [4]: 139, 144, dan al-Maidah [5]: 51).

Karya tafsir di Indonesia dalam soal ini memaparkan konsepsi-konsepsinya yang beragam. *Al-Quran dan Tafsirnya* ketika menguraikan QS. Ali 'Imran [3]: 28

⁹ Muhammad Galib M., *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya*, h. 189.

memaparkan bahwa Allah melarang orang mukmin untuk mengadakan hubungan akrab dengan orang kafir, baik disebabkan kekerabatan, kawan lama, ataupun karena bertetangga, sejauh itu menyebabkan kerusakan agama dan umat. Namun, bentuk persahabatan dan persetujuan kerja sama yang dapat menjamin kemaslahatan orang Islam tidaklah dilarang. Nabi sendiri pernah mengadakan perjanjian persahabatan dengan Bani Khuza'ah yang musyrik. Demi membolehkan *taqiyah*.¹⁰ Namun, karya tafsir ini pada kesimpulannya tetap memperingatkan agar umat Islam berhati-hati dalam berinteraksi sosial dengan orang Yahudi dan Nasrani.¹¹

Tafsir Tematik tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama dalam soal ini memberikan uraian lebih paradigmatis. Ada dua gerak hermeneutik yang dilakukan dalam tafsir ini. *Pertama*, bergerak ke belakang merekonstruksi latar belakang historis (bukan sekadar melaporkan kasus individual) dan memahami mekanisme historis serta faktor yang melahirkan teks mengenai masalah ini untuk memahami konteks dari pesan yang terkandung dalam ayat yang dimaksud.¹²

Kedua, bergerak ke depan ke arah lokasi sosial penafsir, tetapi bukan dengan maksud untuk memproyeksikan keinginan kontemporer kepada teks-teks tersebut, melainkan untuk menemukan wawasan baru yang memperluas cakrawala, sehingga mampu mengungkap pesan yang lebih dalam yang selama ini mungkin tertutup, atau dalam bahasa Arkoun, tak terpikirkan.¹³

Dengan gerak hermeneutik di atas, *Tafsir Tematik al-Qurna* lalu menyimpulkan bahwa berhubungan sosial dengan umat agama lain pada prinsipnya diperbolehkan Islam, sejauh mereka itu tidak menghina dan memperolok Islam, tidak mengingkari kebenaran dan tidak menindas umat Islam.¹⁴ Kesimpulan yang sama juga muncul dalam *Tafsir al-Mishbah*. Larangan menjadikan kaum non-Muslim sebagai *auliya* yang dikemukakan ayat di atas tidaklah bersifat mutlak.¹⁵

Berbeda dengan tiga karya tafsir di atas, *Tafsir al-Hijri* memberikan arah pemahaman yang bertolak belakang. Kata *awliya'* dalam QS al-Maidah: 51-53 dimaknainya sebagai "pemimpin".¹⁶ Pemaknaan yang dilakukan Didin ini sebetulnya

¹⁰ Tim Badan Wakaf UII, *Al-Quran dan Tafsirnya*, I: 551-552. Lihat juga *Tafsir Tematik tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, h. 89.

¹¹ *Ibid.*, h. 460-461.

¹² Tim Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, h. 89.

¹³ *Ibid.*, h. 90

¹⁴ *Ibid.*, h. 96.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, III: 116-117. Lihat juga ketika Quraish menguraikan QS al-Nisa' [4]: 139-144, dalam *ibid.*, II: 595-603.

¹⁶ Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri, Tafsir al-Quran Surat al-Maidah*, h. 100. Lihat juga dalam *Tafsir al-Hijri, Tafsir al-Quran Surat al-Nisa'*, h. 189.

bentuk penyempitan. Sebab, menurut Quraish, makna dasar dari kata *wali* adalah “dekat”, yang kemudian berkembang makna-makna baru, seperti pendukung, pembela, pelindung, dan seterusnya.¹⁷

Disebabkan penyempitan pemaknaan itu, Didin dalam kasus ayat ini bicara masalah kepemimpinan. Ujungnya kesimpulan yang ditariknya menjadi eksklusif:

Jika kita punya kesempatan untuk memilih pemimpin, dalam level apapun, maka pilihlah orang yang beriman, orang yang muslim, mereka yang shalat dan membayar zakat, dan mereka yang cinta kepada Islam dan kaum Muslim. Bukan semata-mata keahlian, tetapi lebih pada kesamaan akidah dan keyakinan ... Boleh saja memilih pemimpin seorang yang asalnya kafir, dengan syarat mereka sudah bertaubat. Tetapi taubatnya harus sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Nisa' [4]: 146.¹⁸

Dari pernyataan di atas terlihat bahwa Didin memandang pentingnya institusi Islam sebagai kerangka dasar dalam kepemimpinan. Dalam memilih pemimpin, menurutnya keahlian bukanlah hal utama, tetapi keislaman seseorang itulah yang harus didahulukan. Ukuran formalisme dan kelembagaan agama, dalam hal ini Islam, kaitannya dengan bersikap dalam ruang sosial politik di Indonesia, tentu akan melahirkan persoalan. Sebab, seperti kita tahu, di samping bukan negara yang secara institusional Islam, Indonesia dalam kenyataannya merupakan negara yang terdiri dari banyak agama.

Dari uraian di atas terlihat bahwa keragaman konsepsi yang dibangun dalam karya tafsir, dalam batas tertentu, betapa pun tidak lepas dari ruang sosial dan melieu di mana penulis tafsir berada. Di atas semua itu, fenomena menarik adalah diusungnya tema hubungan sosial antarumat beragama oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah. Padahal, dalam sejarah kemunculannya, Muhammad sebenarnya tidak mempunyai tradisi yang kuat dalam melakukan proses sosial dengan komunitas non-Muslim. Alwi Shihab menunjukkan bahwa salah satu dasarnya dibentuknya Muhammadiyah adalah bagian dari bentuk pembendungan arus kristenisasi di Jawa.¹⁹

Lepas dari terobosan yang diambil oleh Tim Majelis Tarjih itu, konsepsi yang terbangun dalam karya itu sebetulnya secara struktural tidaklah cerminan dari pandangan formal organisasi Muhammadiyah, dan juga bukan representasi dari pandangan umum di Muhammadiyah. Sebab, karya tafsir ini, di samping karya yang bukan masuk wilayah *religious practical guidance* (fatwa dan tuntunan agama secara

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, III: 115-116.

¹⁸ Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri, Tafsir al-Quran Surat al-Maidah*, h. 100. Lihat juga dalam *Tafsir al-Hijri, Tafsir al-Quran Surat al-Nisa'*, h. 192-193.

¹⁹ Tentang soal ini lihat, Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respon Cedekiawan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1998).

praktis), tetapi wilayah pemikiran keagamaan (*religious thought*) yang tidak perlu bersifat mengikat,²⁰ semenjak diluncurkan di masyarakat, ternyata mendapat reaksi penentangan yang keras dari sebagian warga Muhammadiyah sendiri.

3. Perkawinan Antaragama di Tengah Ketegangan Psikologis

Perkawinan antaragama merupakan satu soal pelik kaitannya dengan hubungan sosial antarumat beragama. Dalam sejarah pemikiran umat Islam, terutama dalam bidah fiqh, telah banyak pendapat yang muncul tentang soal ini. Ada yang membolehkan dengan catatan dan ada yang tidak membolehkan, baik yang laki-laki dari pihak Islam dan perempuan dari *ahl al-kitab* atau musyrik, dan yang sebaliknya.

Persoalan yang patut kita ajukan adalah bagaimana dengan konteks sekarang di mana komunitas agama tidak hanya Yahudi dan Nasrani yang oleh sebagian penafsir dianggap yang hanya berhak disebut *ahl al-akibat*. Galib, yang secara khusus mengkaji terma *ahl al-kitab*, adalah yang cukup detail menjelaskan pandangan dalam soal ini. Karena ada perbedaan dalam memahami terma *ahl al-kitab*, ada dua pemilahan pokok dalam soal ini: (1) pernikahan orang Islam dengan *ahl al-kitab*, dan (2) pernikahan orang Islam dengan selain pemeluk Yahudi dan Nasrani.

Dalam bagian pertama ada dua pendapat. *Pertama*, pendapat yang mengharamkan, seperti yang dikemukakan oleh al-Thabarsi. Ini terjadi karena QS al-Maidah [5]: 5 menunjuk pada perempuan *ahl al-kitab* yang sudah merdeka, dan dini diperkuat QS al-Baqarah [2]: 221. *Kedua*, pendapat yang membolehkan, seperti dikemukakan al-Thabathaba'i dan Mahmud Syaltut.²¹ Bagian kedua, juga ada dua pendapat. *Pertama*, mengharamkan laki-laki Muslim menikah dengan perempuan Majusi, karena tidak masuk kelompok *ahl al-kitab*. Pendapat *kedua*, membolehkan, seperti pendapat Abu Hanifah, Muhammad Rasyid Ridha, dan 'Abdul Hamid Hakim.²²

Dari arah ini, Galib hanya mengompilasikan pelbagai pendapat ulama sebelumnya. Ia tidak menyusun konsepsinya sendiri secara sendiri. Meskipun demikian, di akhir uraiannya ia menggarisbawahi bahwa masalah pernikahan dengan *ahl al-kitab* yang terdapat dalam al-Quran hanyalah suatu kebolehan, bukan anjuran, apalagi perintah. Yang terpenting, menurutnya, adalah tujuan utama pernikahan itu, yakni tercapainya keluarga sakinah. Itu sebabnya, ujungnya, dengan mengutip

²⁰ "Kata Pengantar" Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah dalam *ibid.*, h. ix.

²¹ Lihat uraian Muhammad Galib M., *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya*, h. 167-173.

²² *Ibid.*, h. 173-175

pendapat Quraish, ia menegaskan bahwa pernikahan akan langgeng dan tentram jika ada kesesuaian pandangan hidup antara suami dan istri.²³

Quraish dalam *Wawasan al-Quran* secara keseluruhan juga memahami terbentuknya keragaman pendapat ulama tersebut. Namun, di ujung uraiannya dia menulis:

Kalau seorang wanita Muslim dilarang kawin dengan non-Muslim karena kekhawatiran akan berpengaruh atau berada di bawah kekuasaan yang berlainan agama dengannya, maka demikian pula sebaliknya. Perkawinan seorang pria Muslim dengan wanita *ahl al-kitab* harus pula tidak dibenarkan jika dikhawatirkan ia dan anak-anaknya akan terpengaruh oleh nilai-nilai yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam.²⁴

Pandangan serupa terdapat dalam *Tafsir Tematik Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. Dasar yang menjadi alasan adalah kemaslahatan sosial bersama. Sebab, dalam pandangan tafsir ini, meskipun perkawinan dilakukan oleh pribadi-pribadi, namun ia merupakan lembaga yang berkaitan dengan kepentingan publik. Pengaturannya juga berkaitan dengan institusi formal agama.

Pertimbangan kedua adalah faktor psikologi. Pernikahan antaragama bisa menjadi kendala bagi terwujudnya keluarga sakinah dan bahkan bisa menimbulkan kemudlaratan serta kerusakan. Dengan merujuk kaidah ushul fiqh: *dar al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-mashalih*, karya tafsir ini cenderung memilih tidak membolehkan pernikahan antaragama.²⁵

Dari uraian ini terlihat bahwa dalam soal pernikahan antaragama ini secara umum karya tafsir di atas cenderung tidak memperkenankan pernikahan antaragama. Pertimbangannya bukan semata pada kompleksitas teks al-Quran yang memberikan keragaman tafsir, tetapi di atas semua itu adalah pertimbangan yang lebih bersifat psikologis. Lepas dari setuju atau tidak alasan-alasan yang dipakai karya tafsir di atas, itulah wajah tafsir di Indonesia dalam melihat masalah pernikahan antaragama.

Kesimpulan

Wacana pluralisme agama ini merembes dalam studi al-Quran. Pelbagai analisis yang secara khusus menguak persepsi al-Quran terhadap agama-agama lain, serta bagaimana sistem etika-sosial yang dibangunnya, mulai dilakukan oleh beberapa intelektual Muslim. Langkah ini adalah wajar, karena al-Quran diimani umat Islam sebagai petunjuk manusia. Setidaknya ada dua buku tafsir generasi 1990-an di

²³ *Ibid.*, h. 176.

²⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, h. 199

²⁵ Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Quran*, h. 219

Indonesia yang secara khusus mengkaji tema hubungan antarumat beragama, yaitu *Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupannya dan Tafsir Tematik Al-Quran Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*.

Selain dalam dua tafsir ini, tema-tema tentang pluralisme dan hubungan sosial antarumat beragama juga dibahas dalam karya tafsir yang menggunakan penyajian tematik plural. Ini bisa dilihat, misalnya dalam *Wawasan Al-Quran dan Dalam Cahaya Al-Quran*, Quraish dalam tafsirnya ini mengulas secara mendalam makna *Ahl Al-Kitab*,²⁶ sedangkan Syu'bah Asa, menguraikan tema hubungan antarumat beragama setidaknya dalam empat entri: "Kepada Agama-agama",²⁷ "Siapa saja yang Selamat di Akhirat",²⁸ "Tentang Yahudi, Juga Nasrani",²⁹ dan "Biara, Gereja, Sinagog, dan Masjid".³⁰

Konsern para penulis tafsir di Indonesia terhadap tema pluralisme agama dan hubungan sosial antarumat beragama di atas, memperlihatkan betapa tema itu telah menjadi salah satu tema penting dalam wacana keislaman di Indonesia. Dan dipilihnya tema itu sebagai objek kajian dalam penulisan tafsir menunjukkan bahwa karya tafsir di Indonesia memang dipengaruhi oleh wacana yang sedang berkembang pada saat tafsir itu ditulis.

²⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1992), h. 347-371.

²⁷ Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Quran*, h. 9-14.

²⁸ *Ibid.*, h. 14-22

²⁹ *Ibid.*, h. 23-23

³⁰ *Ibid.*, h. 37-44

DAFTAR PUSTAKA

- Baidan, Nashrudin. *Rekonstruksi Ilmu Tafsir Pidato Pengukuran Guru Besar Madya Ilmu Tafsir*. Surakarta: STAIN Surakarta, 1999.
- Galib M., Muhammad, *Ahl Al-Kitab, Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- , *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*. Singapura: Sulaiman Mar'i, t.th.
- Ichwan, Moch. Nur. "Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd: Menuju Kesarjanaan Kritis" *thesis* MA di Universitas Leiden (Edisi Indonesia), 2000, tidak diterbitkan.
- , "Hermeneutika Tafsir Al-Qur'an, Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer" *Skripsi* Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995, tidak diterbitkan.
- Ilyas, Hamim. "Ahl Kitab dalam Al-Qur'an, Kritik Al-Qur'an terhadap Teologi Yahudi dan Nashrani, Thesis Pascasarjana IAIN Yogyakarta, 1996, tidak diterbitkan.
- PP. Muhammadiyah. *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial antarumat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.
- Shihab, M. Quraish. "Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi Pada Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan", *Makalah*, 1984.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian Studi Bias Jender dalam Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.