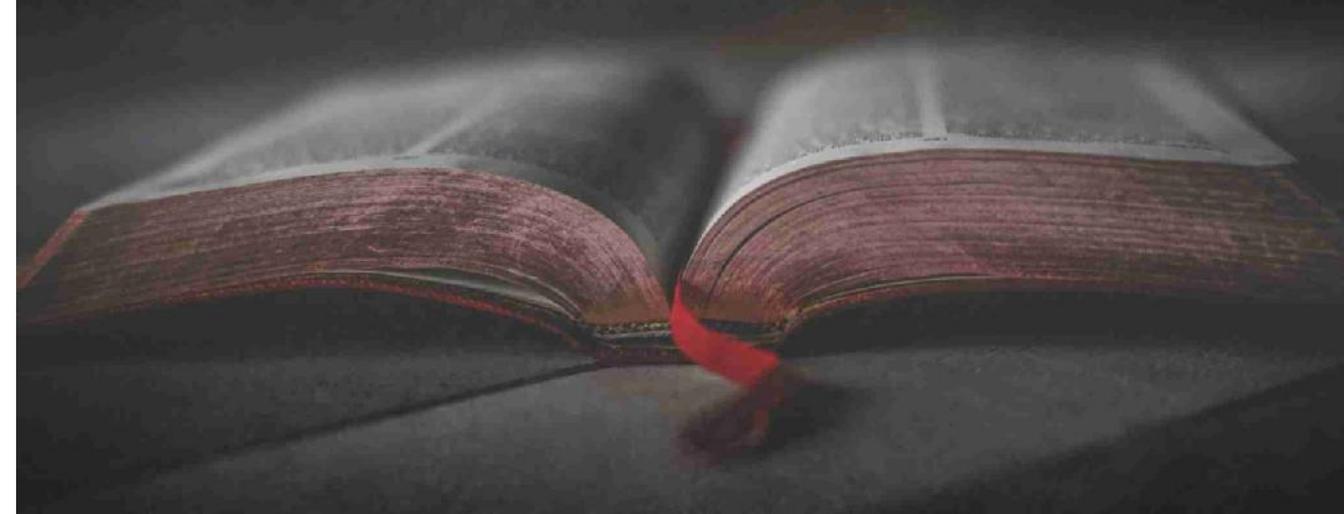


METODOLOGI TAFSIR

DARI MASA KLASIK
SAMPAI MASA KONTEMPORER



PROF. DR ABD. HADI, M. AG.



**METODOLOGI TAFSIR
DARI MASA KLASIK SAMPAI MASA
KONTEMPORER**

PROF DR ABD. HADI, M. AG.



METODOLOGI TAFSIR
DARI MASA KLASIK SAMPAI MASA KONTEMPORER

Penulis: PROF DR ABD. HADI, M. AG
Desain cover: Tisara Grafika
Layout: Harrie Siswanto
Percetakan: Tisara Grafika Salatiga
harriesiswanto@gmail.com | 081228598985

Griya Media, 2020
vi + 277 hlm, 25 cm
Cetakan pertama, Februari 2021
ISBN 978-623-7528-93-7



Jl. Sonotirto No. 654 Salatiga
Telp./Fax: 298-328933
email: griya_media@yahoo.co.id

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT., yang telah memberikan taufik dan rahmat-Nya kepada penulis untuk menyelesaikan sebuah buku sederhana yang akan menjadi rujukan, khususnya bagi para mahasiswa yang sedang mengambil mata kuliah ‘Ulumul-Qur’an/Ilmu Tafsir Al-Qur’an dan juga sangat bermanfaat bagi para masyarakat yang berminat untuk mengkaji dan memahami Al-Qur’an secara kontekstual.

Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada pembimbing umat, Rasulullah Muhammad SAW., bagi sanak keluarganya, para sahabatnya, dan umatnya hingga akhir zaman. Aamiin.

Suatu kebahagiaan bagi penulis dapat menyelesaikan buku ini sebagai perwujudan dalam memberikan kontribusi dan memperkaya khazanah bagi perkembangan pemikiran pemahaman Al-Qur’an pada masa kontemporer di tanah air, khususnya untuk para mahasiswa yang sedang mempelajari Al-Qur’an dari sisi pemahamannya di berbagai perguruan tinggi Islam dan umumnya bagi masyarakat Islam dengan pemahaman secara kontekstual.

Buku ini penulis beri judul “Metodologi Tafsir Al-Qur’an dari masa klasik sampai masa kontemporer”. Adapun sumber rujukan buku ini dari berbagai tulisan para ahli ilmu tafsir masa kini dan dari berbagai makalah-makalah mahasiswa ketika mereka membuat tugas mata kuliah ilmu tafsir.

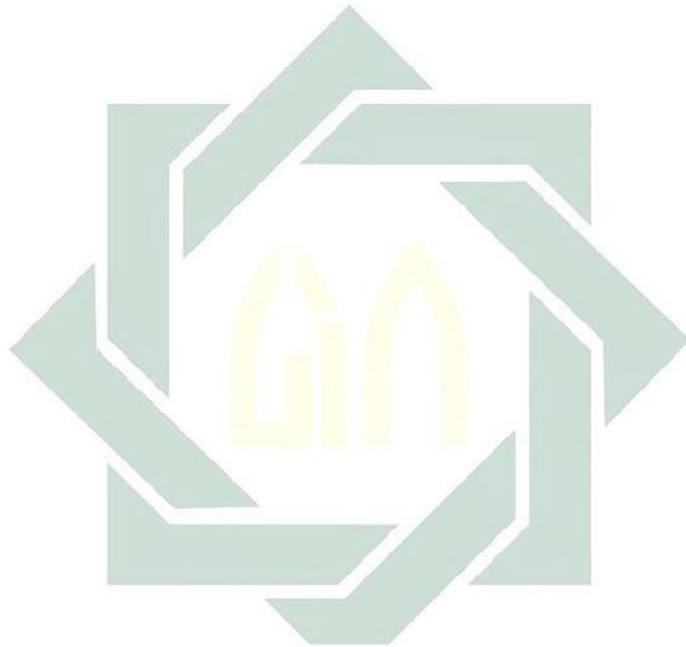
Penulis bermaksud menerbitkan buku ini sebagai pegangan para mahasiswa yang mengambil mata kuliah ilmu tafsir dari program strata satu, strata dua dan juga sebagai tambahan bacaan bagi para dosen dalam mempelajari ilmu tafsir.

Kritik dan saran dari para pembaca buku ini penulis sangat menunggunya karena dalam buku ini masih jauh dari kesempurnaan selayaknya buku-buku

bacaan lainnya. Mudah-mudahan buku ini akan bermanfaat dan mendapatkan ridha dari Allah SWT. Aamiin ya rabbal-‘alamin.

Surabaya, 21 Februari 2021

Penulis



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	III
BAB I TAFSIR DAN SEJARAH PERKEMBANGANNYA	1
A. Tafsir, Ta'wil dan Terjemah	1
1. Pengertian Tafsir	1
2. Pengertian Takwil	2
3. Pengertian Terjemah	6
B. Sejarah Perkembangan Tafsir Dari Klasik Hingga Modern-Kontemporer	7
1. Penafsiran Al-Qur'an Pada Periode Nabi Muhammad (12 SH - 11 H)	7
2. Penafsiran Al-Qur'an Periode Sahabat (12 H-akhir abad 1 H)	10
3. Penafsiran Al-Qur'an Periode Abad Pertengahan (12-18 M)	13
4. Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Pada Periode Modern-Kontemporer	17
BAB II SUMBER-SUMBER TAFSIR	19
A. Tafsir bi Al-Ma'tsur	19
B. Tafsir bi al-Ma'qul	33
C. Sejarah Perkembangan Tafsir bi Al-Ra'yi	42
D. Metodologi Tafsir bi al-Ma'qul	44
E. Sumber Rujukan Penafsiran dengan ma'qul/ al-Ra'yu	45
F. Contoh Kitab-Kitab Tafsir Bi al-Ma'qul	45
G. Wilayah Ijtihad Tafsir Bi al-Ma'qul	46
H. Pendapat Ulama Tentang Tafsir Bi al-Ma'qul	47
I. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir Bi al-Ma'qul	49
J. Tafsir bi Al-Isyari	52
BAB III PERKEMBANGAN METODOLOGI TAFSIR AL'QURAN	58
A. Pengertian Metode Tafsir Al-Qur'an	58
B. Sejarah Perkembangan Metode Tafsir	59

C. Metode-metode Penafsiran Al-Qur'an	61
D. Metodologi tafsir masa kontemporer	77
BAB IV ALIRAN-ALIRAN DALAM TAFSIR AL-QURAN	140
A. Aliran-aliran Tafsir masa klasik	140
B. Aliran-Aliran dalam Tafsir	146
1. Aliran Tafsir Mu'tazilah	146
2. Aliran Tafsir Syi'ah	159
3. Aliran Tafsir Sunni	167
4. Aliran Tafsir Sufi	174
5. Aliran-Aliran Tafsir Masa Kontemporer	179
BAB V KAIDAH-KAIDAH TAFSIR	191
A. Kaidah-kaidah Tafsir Yang Berkembang Pada Masa Klasik	191
B. Kaidah-Kaidah Tafsir Masa Kontemporer	251
DAFTAR PUSTAKA	275

BAB I

PENGETIAN TAFSIR DAN SEJARAH PERKEMBANGANNYA

A. Tafsir, Ta'wil, dan Tarjamah

1. Pengertian Tafsir

Tafsir menurut bahasa adalah idhah dan tabyin (menerangkan/ menjelaskan). Kata tafsir diambil dari kata fassara yufassiru tafsiiran (تفسير) berasal dari kata فسر yang berarti keterangan atau uraian, hal ini sesuai dengan kata tafsir dalam QS. Furqon ayat 33.

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

Artinya: “Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu perumpamaan, melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.” (QS. 25:33).

Definisi tafsir menurut disiplin ulumul-Qur'an adalah membuka dan menjelaskan maksud yang sukar dari suatu lafal. Definisi secara terminologi, sebagaimana menurut M.Ali As-Shabuny, yaitu: “Ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya Muhammad SAW., dan menjelaskan makna-maknanya, dan mengeluarkan hukum-hukum dan hikmahnya.”

Menurut Az-Zarkashiy, tafsir adalah penjelasan makna-makna Al-Qur'an dan mengeluarkan hukum-hukum dan hikmahnya. Adapun menurut Al-Zarqaniy, ilmu tafsir adalah ilmu yang membahas mengenai Al-Qur'an mulia dari sisi petunjuknya untuk mengetahui apa yang dimaksud oleh Allah Ta'ala sesuai kemampuan manusia.

Sementara menurut As-Said Al-Jurjany, tafsir pada asalnya bermakna menyingkap dan melahirkan, sedangkan dalam istilah syar'i, tafsir adalah penjelasan makna ayat, eksistensinya, kisahnya, dan latar belakang turunnya dengan lafal yang merujuk kepadanya secara jelas dan pasti. Adapun menurut Sahiron Syamsuddin, terdapat tiga aktivitas penting dalam penafsiran Al-Qur'an, yakni: memahami (Al-Fahmu), menjelaskan (Al-Bayan), dan mengeluarkan (Istikhraj).

Dari beberapa definisi tafsir di atas dapat disimpulkan bahwa tafsir adalah berbagai aktivitas yang berupaya menyingkap makna yang paling jelas dan tepat di antara makna yang dimuat oleh teks lafal ayat Al-Qur'an, sehingga berfungsi sebagai penjelas pesan Al-Qur'an.

2. Pengertian Takwil

Secara etimologi, menurut Ibnu Manzhur dalam Lisan Al-Arab, yang dikutip Abdurrahman Mardafi, takwil berasal dari kata **أَوَّلٌ - يُوَوِّلُ - تَأْوِيلًا** yang artinya **الرجوع** (kembali) dan **العاقبة** (akibat atau pahala), seperti firman Allah dalam QS. An-Nisa: 59:

ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿59﴾

Artinya: "Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."

Dan hadits **من صام الدهر فلا صام ولا آل** (Barangsiapa yang berpuasa sepanjang masa, maka berarti ia tidak berpuasa dan tidak ada balasannya). Sementara isim makan dan zamannya adalah **الموئلا** atau **الموئل** yang berarti **المرجع** tempat kembali, seperti dalam QS. Al-Kahfi: 58. Ada juga yang mengatakan bahwa kata " **أَوَّلٌ**

" yang berarti *الرجوع إليه و يعتمد عليه* (kembali dan bersandar kepadanya), juga memberi pengertian unggul dan memiliki pengikut, seperti dalam firman Allah QS. At-Taubah: 108 dan Al-An'am: 163. Kata *أَوَّلٌ* digunakan karena sesudahnya kembali dan bersandar kepadanya.

Takwil menurut bahasa berasal dari kata "awwala" yang mempunyai arti kembali dan berpaling. Menurut istilah, takwil adalah makna-makna tersembunyi yang bersifat spiritual, yang dimuat dalam ayat Al-Qur'an mulia, yang diistimbatkan oleh para ulama dan para arif. Menurut M. Hasbi Ash-Shiddieqy, takwil adalah penjelasan salah satu makna yang dimuat oleh lafal.

Sementara menurut As-Said Al-Jurjany, takwil ialah mengalihkan makna teks lafal kepada salah satu makna teks lafal yang sesuai dan tidak bertentangan dengan Al-Kitab dan Al-Sunnah. Abu Hamid Al-Ghazali dalam bukunya *Al-Mustashfa Min Ilmi Al-Ushul* yang dikutip oleh Abdurrahman Mardafi mengatakan, "Takwil adalah sebuah ungkapan (istilah) tentang pengambilan makna dari lafadh yang ambigu (muhtamal) dengan didukung dalil dan menjadikan arti yang lebih kuat dari makna yang ditunjukkan oleh lafadh zhahir."

Abu Al-Hasan Al-Amidi Rahimahullah salah seorang ulama ushul dalam *Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam* yang dikutip oleh Abdurrahman Mardafi mengatakan, "Takwil adalah mengalihkan lafadh yang muhtamal dari makna zhahirnya berdasarkan dalil yang menguatkannya". Ibnu Taimiyah dalam bukunya *Al-Iklil fi Al-Mutashabih wa At-Takwil* yang dikutip Abdurrahman Mardafi menyatakan bahwa ulama mutaqaddimin (salaf) berpendapat bahwa takwil merupakan sinonim dari tafsir, sehingga hubungan (nisbat) di antara keduanya adalah sama. Abdurrahman Mardafi menambahkan seperti yang digunakan oleh Ibnu Jarir At-Thabari dalam tafsirnya *Jami' Al-Bayan fi Takwil Ayat Al-Qur'an*; takwil dari ayat ini adalah demikian, para ulama berbeda pendapat

tentang takwil ayat ini. Kata takwil yang dimaksudkan oleh beliau adalah tafsir. Sementara takwil menurut ulama mutaakhirin (khalaf) dari kalangan ulama ushul, kalam, dan tashawwuf adalah mengalihkan makna lafazh yang kuat (rajih) kepada makna yang lemah (marjuh), karena ada dalil yang menyertainya.

Takwil menurut ulama mutaakhirin adalah menempatkan suatu lafazh dari makna yang lebih unggul atas makna yang di bawahnya. Hal ini menurut ulama salaf tidak sesuai dengan apa yang telah dijelaskan oleh Al-Qur'an. Mujahid mengatakan bahwa tafsir adalah mengacu pada zhahir ayat Al-Qur'an, sedangkan takwil mengacu pada macam-macam kemungkinan makna yang dikandung oleh ayat tersebut.

Nasir Hamid Abu Zayd mengatakan, interpretasi dan teks adalah dua sisi dari satu mata uang. Teks Al-Qur'an telah ditundukkan pada interpretasi pada masa pewahyuannya. Nabi Muhammad SAW., adalah penafsir yang pertama, di mana melalui beliau Al-Qur'an untuk pertama kalinya berinteraksi dengan pemikiran manusia. Dalam studi Al-Qur'an terdapat pertentangan dan perbedaan antara penggunaan istilah tafsir dan takwil. Sebagaimana dikatakan oleh Hasyim Kamali, untuk tujuan mendeduksi hukum dari Al-Qur'an maka ada dua metode yaitu tafsir dan takwil. Tafsir berarti menjelaskan makna teks Al-Qur'an dalam batas-batas kata dan ungkapannya, artinya penjelasan berdasarkan unsur kandungan dan komposisi linguistiknya semata, sedangkan takwil adalah pencarian makna tersembunyi dengan mengabaikan makna yang tampak menuju makna yang lain. Abu Zayd merasa prihatin dengan sifat ulama yang mempertahankan pemahaman tafsir dengan mengabaikan takwil dengan alasan yang dianggap menyimpang dari kekuasaan ulama mutaquddimin yaitu otoritas Nabi, sahabat, dan tabi'in. Sikap merasa cukup dengan hasil interpretasi pertama teks dan membatasi interpretasi modern hanya dengan meriwayatkan dari ulama kuno membawa konsekuensi yang lebih berbahaya

dalam kehidupan sosial masyarakat, mungkin akan memegang interpretasi tersebut secara literal dan menjadikannya kebenaran final dan menjauhi metode eksperimental dalam mengkaji fenomena-fenomena alam dan manusia.

Dalam menafsirkan Al-Qur'an menurut Nasir Hamid, bahwa di dalam makna bahasa terdapat dua dimensi yang tampak terlihat kontradiktif, tetapi sebenarnya saling melengkapi. Gambaran penjelasan ini terlihat dalam membedakan antara konsep yang bisa diketahui karena adanya media tafsir. Sementara takwil adalah kembali ke asal-usul sesuatu untuk mengungkapkan makna dilalah dan makna signifikansi (*magza*).

Makna merupakan dalalah (arti) yang dibangun berdasarkan gramatikal teks, sehingga yang dihasilkan adalah makna-makna gramatikal. Sementara *maghazy* adalah menunjukkan makna dalam konteks sosial historis. Dalam proses penafsiran, kedua hal ini saling berhubungan dengan kuat. Makna signifikansi (*maghzy*) selalu mengikuti makna dilalah, begitu pula sebaliknya.

Persoalan tafsir dan takwil sebagai kajian ilmiah terhadap Al-Qur'an menurut Abu Zayd bukanlah tingkat objektivitas atau subjektivitasnya, tetapi terhindarkannya dari kecenderungan ideologi, dengan demikian takwil berhadapan dengan interpretasi ideologis yang diistilahkan sebagai talwin atau memberi warna kepada teks. Ideologi yang dimaksud Abu Zayd adalah bias interpretasi, bias kepentingan, orientasi, kecenderungan ideologi, tujuan-tujuan politik, dan keyakinan keagamaan.

Berdasarkan dari beberapa definisi secara terminologi di atas, bisa disimpulkan bahwa pengertian takwil adalah memalingkan lafadh dari makna yang zhahir kepada makna yang muhtamil, yang maknanya tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, as-sunnah, dan akal sehat. Contoh aplikasi takwil dan tafsir dalam memahami makna "Yuhkrijul hayya minal mayyiti", arti tafsirnya adalah mengeluarkan burung dari telur. Sementara arti takwilnya adalah

mengeluarkan orang mukmin dari orang kafir atau mengeluarkan orang yang pandai dari yang bodoh.

Jadi takwil adalah makna yang diambil dari konteks lafal yang dimuat oleh banyak makna yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an. Takwil biasanya digunakan untuk menyingkap makna ayat-ayat yang mutasyabihat, dan penafsiran yang bersifat kontekstual ataupun bersifat *endoteric* (batiniyah), baik yang bersumber dari rasio (ra'yu) maupun intuitif (kashf).

3. Pengertian Terjemah

Menurut etimologi, terjemah adalah merupakan proses memindahkan dari satu bahasa ke bahasa yang lain, yakni menerangkan dengan bahasa lain. Sementara menurut terminologi, terjemah Al-Qur'an adalah pengalihan bahasa terhadap bahasa lain dari ayat-ayat Al-Qur'an, berdasarkan susunan kalimatnya secara benar dan tepat, agar bisa dipahami artinya secara benar dan tepat pula.

Dalam disiplin ilmu Al-Qur'an, terjemah terdapat dua jenis, yaitu:

- a. Terjemah *harfiyah*, yaitu mengalihkan lafal-lafal yang serupa dari bahasa lain sedemikian rupa, sehingga susunan dan tertib bahasa kedua sesuai dengan susunan dan tertib bahasa pertama.
- b. Terjemah *tafsiriyah*, yaitu menjelaskan makna pembicaraan dengan bahasa lain tanpa terikat dengan tertib kata-kata bahasa asal atau memperhatikan susunan kalimatnya.

B. Sejarah Perkembangan Tafsir dari Klasik hingga Modern-Kontemporer

Penafsiran Al-Qur'an sudah melewati masa yang panjang, metode yang digunakan juga berbeda-beda. Metode penafsiran zaman Nabi akan sangat berbeda dengan metode penafsiran pada zaman sekarang. Berkaitan dengan fungsi dari kenabian sendiri dalam hal kewahyuan adalah sebagai penjelas Al-Qur'an. Para sahabat yang memiliki permasalahan akan mendatangi Nabi dan

menanyakannya tentang masalah yang sedang dihadapinya. Nabi akan memberikan respons atas pertanyaan tersebut, baik berupa perkataan, perbuatan, bahkan dengan hanya diam.

Mawardi Abdullah dalam buku “Ulumul Qur’an” mengutip pendapat Iffat Al-Syarqawi, bahwa fase penafsiran Al-Qur’an sebelum era modern ada tiga fase, yaitu: fase tafsir ‘amali, tafsir nazhari, dan fase stagnan penafsiran. Setelah tiga masa ini berlalu, penafsiran Al-Qur’an kembali ramai di era modern dengan permasalahan yang berkembang lebih kompleks dan pemikiran-pemikiran para mufassir yang dilatarbelakangi dengan *background* yang lebih beragam. Pemetaan ini jelas bukan merupakan satu-satunya pembagian dalam masalah perkembangan penafsiran sendiri, masih ada pemetaan-pemetaan lain yang diungkapkan para ahli dalam bidang ini.

Pembagian fase menurut Iffat Al-Syarqawi cenderung ke pembagian berdasarkan cara yang digunakan para mufassir, yaitu praktis (amali), teoritis (nazhari), dan repetitif di masa stagnannya. Sementara Abdul Mustaqim, membagi fase penafsiran berdasarkan respons mufassir terhadap Al-Qur’an, yang terbagi menjadi tiga fase, yaitu: fase formatif, afirmatif, dan reformatif.

Dalam buku ini, penulis akan membahas fase penafsiran Al-Qur’an ke dalam empat masa, yaitu masa Nabi, masa sahabat, masa pertengahan, dan masa modern-kontemporer.

1. Penafsiran Al-Qur’an Pada Periode Nabi Muhammad (12 SH-11 H)

Penafsiran yang pertama kali adalah penafsiran yang berasal dari Rasulullah yang sifatnya adalah amali (praktis). Ciri utama penafsiran periode ini adalah tafsir praktis eksplanatif, yaitu penjelasan yang bertujuan untuk pengamalan. Penjelasan yang diberikan bukan hanya dalam bentuk verbal, tetapi bisa juga dalam bentuk praktis.

Tafsir pada masa ini dinilai sangat otoritatif dan memiliki kualitas terbaik sebab didasarkan pada sumber utama yaitu sunnah Nabi atau hadits bisa berupa bentuk *qauliyyah*, *fi'liyyah*, dan *taqririyyah*. Jika di antara sahabat ada masalah atau tidak paham pada suatu ayat maka mereka bisa menanyakan langsung kepada Nabi SAW., sebab yang diberi tugas untuk menjelaskan Al-Qur'an adalah Nabi SAW., sebagaimana dalam QS. Al-Qiyamah ayat 17-19, yang berbunyi:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَتَهُ (19)

Artinya:

“Sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacanya, ikutilah bacaanya itu. Kemudian sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah penjelasannya.”

Salah satu kelebihan tafsir pada masa Nabi adalah selalu dibimbing oleh wahyu, terutama yang berkaitan dengan hal ghaib, syari'ah, dan ibadah. Nabi SAW., juga berjihad dalam hal muamalah, kebijakan politik, dan strategi perang. Apabila ada kesalahan, maka Allah akan menurunkan wahyu sebagai koreksi dan teguran.

Ulama berbeda pendapat mengenai apakah semua ayat-ayat Al-Qur'an telah ditafsirkan oleh Nabi atau belum? Golongan pertama pendapat dari Ibn Taimiyah, bahwa semua ayat-ayat Al-Qur'an telah ditafsirkan oleh Nabi Muhammad SAW., karena tugas Nabi adalah menafsirkan Al-Qur'an dan mustahil apabila Al-Qur'an belum dijelaskan secara tuntas. Adapun golongan kedua menyatakan bahwa tidak semua ayat Al-Qur'an ditafsirkan oleh Nabi, sebab tidak banyak riwayat hadis tentang penafsiran, jadi Nabi hanya menafsirkan beberapa ayat yang sulit dipahami. Para sahabat dengan kemampuan bahasa Arab yang dimiliki telah mampu memahami Al-Qur'an secara umum. Jika memang semua ayat telah ditafsirkan maka tidak mungkin terjadi perbedaan penafsiran. Jika semua ayat telah ditafsirkan maka tugas untuk memahami Al-

Qur'an telah selesai, tetapi kenyataannya Nabi tidak menafsirkan semua ayat Al-Qur'an dan hal ini menjadi hikmah dan tantangan bagi kita untuk terus belajar dan mengkaji Al-Qur'an.

Jenis-jenis Tafsir pada Masa Nabi SAW.

a. Bayan Al-Ta'rif

Yaitu menjelaskan istilah yang ada dalam Al-Qur'an, misalnya pada surah Al-Kautsar ayat 1, lafazh **الكوثر** dijelaskan dalam beberapa hadits adalah sungai di surga yang kedua tepinya dilapisi dengan mutiara.

b. Bayan Al-Tafsir

Yaitu penjelasan yang berupa perincian terhadap konsep-konsep tertentu dalam suatu lafazh, contohnya kata **أصاب** dalam surah Al-Syura ayat 30 yang ditafsirkan oleh Nabi dengan rinci yaitu: 'uqubah (siksa), al-marad (sakit atau penyakit), al-nakhbah (bencana), dan al-bala (cobaan).

c. Bayan Tawsi'

Yaitu penjelasan untuk memperluas pengertian yang terkandung dalam lafazh. Seperti kata **ادعوني** dalam surah Ghafir ayat 60. Kata tersebut tidak hanya bermakna doa sebagai permohonan, tetapi juga ditafsirkan dengan perintah ibadah.

d. Bayan Al-Tamsil

Yaitu penjelasannya dalam konteks memberi, contoh sesuai dengan konteks saat itu misalnya dalam surah Al-Anfal ayat 60. Di mana untuk menghadapi musuh, kita harus mempersiapkan kekuatan.

2. Penafsiran Al-Qur'an Periode Sahabat (12 H-akhir abad 1 H)

Sahabat-sahabat Rasulullah yang mulia, tidak ada yang berani menafsirkan Al-Qur'an ketika Rasulullah masih hidup, karena Rasulullah sendirilah yang memikul tugas menafsirkan Al-Qur'an. Sesudah Rasulullah wafat, barulah para sahabat yang alim mengetahui rahasia-rahasia Al-Qur'an dan yang mendapat petunjuk dari Rasulullah sendiri merasa perlu bangun untuk menerangkan apa yang mereka ketahui dan menjelaskan apa yang mereka pahami tentang maksud-maksud Al-Qur'an.

Banyak para sahabat yang ahli dalam menafsirkan Al-Qur'an. Namun demikian yang terkemuka di antara mereka, sebagaimana kata Al-Suyuti dalam Al-Itqan, hanya ada 10 orang, yaitu Khulafa' al-Rasyidin, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Thabit, Abi Musa al-Asy'ari, dan Abdullah bin Zubair. Di antara mereka yang paling banyak diterima tafsirnya dari kalangan Khulafa' al-Rasyidin ialah Ali bin Abi Thalib, sedangkan yang paling banyak diterima tafsirnya dari bukan kalangan Khulafa' al-Rasyidin ialah Ibnu Abbas, Abdullah bin Zubair, Ibnu Mas'ud, dan Ubay bin Ka'ab. Keempat sahabat ini mempunyai ilmu dan pengetahuan yang luas dalam bahasa Arab. Selain itu juga, mereka banyak menemani kehidupan Rasulullah dalam kesehariannya, sehingga memungkinkan mereka mengetahui kejadian-kejadian atau peristiwa-peristiwa nuzulul-Qur'an dan tidak pula merasa keberatan menafsirkan Al-Qur'an dengan ijtihad.

Ibnu Abbas yang mempunyai julukan, Tarjuman Al-Qur'an. Ia adalah sahabat yang paling banyak pengetahuannya dalam hal tafsir dan juga yang paling banyak diterima riwayatnya di antara keempat sahabat tadi. Hal ini dikarenakan Rasulullah pernah meludahkan sebagian dari air ludahnya ke dalam mulut Ibnu Abbas setelah ia dilahirkan, kemudian Rasulullah mendoakanya, "Ya Allah, berilah kepadanya pengetahuan tentang agama dan limpahkanlah

kepadanya ilmu tentang takwil/hikmah, dan juga ia hidup lama dan bergaul dengan sahabat-sahabat besar.

Penafsiran sahabat terhadap Al-Qur'an senantiasa mengacu kepada inti dan kandungan Al-Qur'an, mengarah kepada penjelasan makna yang dikehendaki dan hukum-hukum yang terkandung dalam ayat, serta menggambarkan makna yang tinggi-dari ayat-ayat yang berisi nasihat, petunjuk, kisah-kisah agamis, penuturan tentang keadaan umat terdahulu, penjelasan tentang maksud peribahasa, dan ayat-ayat yang dijadikan oleh Allah sebagai contoh bagi manusia untuk dipikirkan dan direnungkan, nasihat yang baik, dan maksud-maksud Al-Qur'an yang lain.

Untuk semua itu, para sahabat banyak merujuk kepada pengetahuan mereka tentang sebab-sebab turunnya ayat dan peristiwa-peristiwa yang menjadi sebab turunnya ayat. Oleh karenanya, mereka tidak mengkaji dari segi nahwu, i'rab dan macam-macam balaghah, yaitu ilmu ma'ani, bayan, dan badi', majaz, dan kinayah.

Selain itu juga, mereka tidak mengkaji segi lafazh, susunan kalimat, hubungan suatu ayat dengan ayat sebelumnya dan segi-segi lain yang sangat diperhatikan oleh mufassir-mufassir kontemporer (mutakhirin), karena mereka mempunyai dhauq (rasa kebahasaan) dan mereka mengetahui hal itu semua dengan fitrah mereka, tidak seperti kita yang baru mengetahui hal itu semua berdasarkan kaidah-kaidah dan dari kitab-kitab serta hasil-hasil kajian.

Di antara para sahabat yang diterima tafsirnya selain dari yang 10 itu ialah: Abu Hurairah, Anas bin Malik, Abdullah bin 'Umar, Jabir bin Abdillah dan 'Aisyah. Hanya saja tafsir yang diriwayatkan dari beliau-beliau ini sedikit jumlahnya, jika dibandingkan dengan tafsir-tafsir yang diriwayatkan oleh kesepuluh dari tokoh-tokoh sahabat tersebut.

Pada masa sahabat, ada dua madrasah (aliran) dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu:

- a. Madrasah ahli atsar yang hanya menafsirkan Al-Qur'an dengan atsar atau riwayat.
- b. Madrasah ahli ra'yi yang menafsirkan Al-Qur'an dengan riwayat dan ijtihad.

Dalam berijtihad, sahabat telah memiliki beberapa modal yang bisa dijadikan sebagai bahan untuk melakukan ijtihad, di antaranya adalah:

- 1) Pengetahuan yang memadai tentang sastra Arab,
- 2) Pengetahuan akan adat istiadat dan moral bangsa Arab,
- 3) Pengetahuan tentang tingkah dan keadaan orang-orang Yahudi dan Nasrani di Jazirah Arab pada saat turunnya Al-Qur'an,
- 4) Pengetahuan tentang asbab al-nuzul, dan
- 5) Kemampuan penalaran dan daya tangkap.

Umumnya para sahabat menafsirkan Al-Qur'an menurut penerangan riwayat semata, yakni menurut hadits yang mereka terima. Menafsirkan Al-Qur'an dengan berpegang pada kaidah-kaidah bahasa dan kekuatan ijtihad pada masa sahabat, belum umum dilakukan.

Dapat disimpulkan, bahwa karakteristik tafsir pada masa ini antara lain:

- a. Penafsiran pada masa itu belum merupakan tafsir yang utuh. Artinya Al-Qur'an tidak ditafsirkan semua, hanya ayat-ayat tertentu saja yang dianggap sulit pengertiannya. Dari situ kemudian penafsiran itu berkembang sedikit demi sedikit seiring dan senapas dengan perkembangan zaman dan problem yang dihadapi umat.
- b. Sedikit terjadi perbedaan dalam memahami lafadh Al-Qur'an, sebab problem yang dihadapi umat pada waktu itu tidak serumit sekarang.
- c. Mencukupkan penafsiran secara global (ijmali).

- d. Membatasi penafsiran dengan penjelasan berdasarkan makna bahasa yang primer.
- e. Tidak ada penafsiran secara ‘ilmi, fiqhi, dan madhhabi (sektarian).
- f. Belum ada pembukuan tafsir, sebab pembukuan baru ada setelah abad II H, meskipun sebenarnya sudah ada shahifah yang sudah berisi tafsir, tetapi oleh para ulama mutaakhirin dianggap sebagai catatan belaka.
- g. Penafsiran saat itu merupakan bentuk perkembangan dari hadits, sebab tafsir pada mulanya merupakan cabang dari hadits yang diriwayatkan dari nabi mengenai hal-hal yang terkait dengan penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an.

Demikianlah, para sahabat pada masa-masa awal diturunkannya Al-Qur’an, mampu memahami Al-Qur’an dengan pemahaman yang mendalam; mereka dapat menangkap sinar Al-Qur’an dengan penangkapan yang sempurna dan mereka mengkajinya sehingga dapat mengetahui penjelasannya dalam berbagai bentuk ungkapan yang berbeda-beda. Akan tetapi, mereka tidak sampai merumuskan kaidah-kaidah balaghah yang sangat diperlukan oleh generasi dan perkembangan manusia berikutnya. Oleh karena itulah, dari mereka tidak ditemukan prinsip-prinsip tentang kaidah-kaidah tersebut, sebab dengan fitrah mereka mampu mengetahui unsur-unsur balaghah, seperti i’jaz, itnab, haqiqat, majaz, tasybih, kinayah, dan lain-lain.

3. Penafsiran Al-Qur’an Periode Abad Pertengahan (12-18 M)

Setelah periode sahabat beserta tabi’in, pergerakan dari pertumbuhan tafsir mengalami kemajuan seiring dengan dimulainya pembukuan terhadap hadis Nabi SAW. Gerakan pembukuan ini merupakan kebijakan dan jasa dari penguasa (khalifah) yang berkuasa pada saat itu (masa akhir dari Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyyah).

Perkembangan karya tafsir kali ini memasuki era pertengahan, yaitu pada sekitar abad ke-12 sampai abad ke-18 Masehi, periode pertengahan ini dimulai

dengan munculnya produk penafsiran yang sistematis dan sampai ke tangan generasi sekarang dalam bentuk buku. Dalam peta sejarah pemikiran Islam periode pertengahan dikenal sebagai zaman keemasan ilmu pengetahuan. Perhatian resmi dari pemerintahan dalam hal ini menjadi stimulus yang sangat signifikan bagi perkembangan ilmu pengetahuan sendiri. Jika pada masa Rasulullah SAW. dan penafsiran sahabat, *tabi'in* bersumber dari Rasulullah SAW. dari mulut ke mulut telah menyebar di kalangan kaum muslimin, tetapi belum terbukukan dalam suatu kitab atau lembaran-lembaran sampai masa dimulai pembukuan hadits pada masa 'Umar bin 'Abdul Aziz (khalifah VIII dari Bani Umayyah) pada tahun 99 H. Kemudian bersamaan dengan itu dibukukan pula tafsir, dan tafsir merupakan salah satu dari bab-bab dalam kitab hadits. Keadaan demikian berlangsung sampai pada masa-masa terakhir Bani 'Umayyah dan masa-masa awal Abbasiyyah. Setelah itu timbullah gerakan ilmiah dan mulailah masa pembukuan ilmu-ilmu agama dan sains serta klasifikasi, pembagian bab-bab, dan sistematikanya. Tafsir terpisah dari hadits; ia merupakan ilmu yang berdiri sendiri dan dilakukanlah penafsiran terhadap setiap ayat Al-Qur'an dari awal sampai akhir. Hal ini disebabkan kaum muslimin telah memasuki masa-masa suram dan mereka membutuhkan hasil penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh ulama yang mempunyai ilmu mendalam tentang bahasa Arab dan keahlian tertentu dalam ilmu agama. Tafsir yang pertama kali lahir pada masa itu adalah Tafsir Ibn 'Abbas.

Tafsir pada generasi abad 3 dan 4 masih menggunakan metode riwayat (*naql* atau *ma'tsur*) dari hadits Nabi SAW., sahabat, maupun *tabi'in*, dan ulama-ulama setelahnya lengkap dengan sanadnya, tak terkecuali tafsir milik Al-Tabari yang sering menyelipkan pendapat-pendapat ulama (baik dalam masalah gramatika bahasa Arab, *madzhab fiqh* ataupun aliran-aliran ilmu kalam), yang kemudian *men-tarjih*-nya (mengunggulkan salah satu pendapat), menjelaskan tata bahasa, serta menggali hukum dari ayat-ayat Al-Qur'an. Selain riwayat dari Nabi

SAW., sahabat, tabi'in, mereka juga mengutip tafsir dari kitab-kitab generasi sebelumnya beserta sanad yang sampai kepada sang pengarang tafsir. Selain itu, maraknya riwayat israiliyyat juga mewarnai tafsir generasi ini. Oleh karena itu, Ibn Jarir al-Tabari (310 H) diakui sebagai orang pertama yang melakukan terobosan besar ini melalui karyanya Jami' al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an. Kebijakan-kebijakan yang diterapkan dalam masa Dinasti Abbasiyyah sangat mendukung terjadinya pelebaran wilayah kajian tafsir pada periode ini. Pada masa Dinasti Abbasiyyah, perkembangan keilmuan Islam sangat pesat, sehingga usaha-usaha penulisan dalam berbagai bidang keilmuan seperti ilmu gramatikal Arab, hadits, sejarah, ilmu kalam, dan lainnya mendapat perhatian yang cukup besar. Mulai periode ini dan periode setelahnya, tafsir yang dulu hanya bersandar pada riwayat hadits Nabi SAW., sahabat, dan tabi'in (riwayat/ naql), mulai bergerak menjalar ke wilayah nalar ijtihad (aqli). Penafsiran tidak lagi sekadar hanya menukil riwayat-riwayat dari pendahulunya. Ayat-ayat yang tidak atau belum sempat ditafsiri oleh Nabi SAW., maupun sahabat menjadi sasaran empuk untuk dijadikan sebagai ladang penafsiran dengan al-ra'yi al-ijtihadi. Belum lagi penafsiran-penafsiran pada hal-hal yang tidak begitu penting kaitannya dengan ayat Al-Qur'an. Tafsir juga dijadikan sarana pencarian pembenaran bagi sebagian golongan, apalagi dengan maraknya fanatisme bermazhab dalam bidang fiqh, aliran-aliran ilmu kalam, sampai dengan bidang gramatikal bahasa Arab. Penafsiran yang dilakukan sesuai dengan golongan atau bidang yang mereka geluti. Secara garis besar, tafsir Al-Qur'an pada periode pertengahan ini diklasifikasikan menjadi lima periode, yaitu:

- a. Periode I, pada zaman Bani Mu'awiyah dan permulaan zaman Abbasiyyah yang masih memasukkan ke dalam sub bagian dari hadits yang telah dibukukan sebelumnya.
- b. Periode II, telah dilakukan pemisahan tafsir dari hadits dan dibukukan secara terpisah menjadi satu buku tersendiri. Dengan meletakkan setiap

penafsiran ayat di bawah ayat tersebut, seperti yang dilakukan oleh Ibnu Jarir al-Tabari, Abu Bakar al-Naisaburi, Ibnu Abi Hatim, dengan mencantumkan sanad masing-masing penafsiran sampai Rasulullah, sahabat, dan tabi'in.

- c. Periode III, membukukan tafsir dengan meringkas sanadnya dan menukil pendapat para ulama tanpa menyebutkan orangnya. Hal ini menyulitkan dalam membedakan antara sanad yang shahih dan dha'if yang menyebabkan para mufassir berikutnya mengambil tafsir ini tanpa melihat kebenaran atau kesalahan dari tafsir tersebut.
- d. Periode IV, pembukuan tafsir banyak diwarnai dengan buku-buku terjemahan dari luar Islam, sehingga pada periode ini juga terjadi spesialisasi tafsir menurut bidang keilmuan para mufassirnya.
- e. Periode V, tafsir maudhu'i yaitu: tafsir dibukukan menurut suatu pembahasan tertentu sesuai disiplin bidang keilmuan, seperti yang ditulis oleh Ibn Qayyim dalam bukunya al-Tibyan fi Aqşam Al-Qur'an, Abu Ja'far al-Nukhas dengan Nasikh wa al-Mansukh, Al-Wahidi dengan Asbabun-Nuzul, dan Al-Jassas dengan Ahkam Al-Qur'annya.

Corak tafsir periode pertengahan ini, dengan latar belakang yang berbeda di kalangan mufassir, maka dapat ditebak kalau tafsir yang muncul ke permukaan pada periode ini akan didominasi oleh kepentingan spesialisasi yang menjadi basis intelektual mufassirnya. Adanya orang-orang tertentu di antara para peminat studi masing-masing disiplin ilmu yang mencoba menggunakan basis pengetahuannya sebagai kerangka pemahaman Al-Qur'an, atau bahkan di antaranya ada yang sengaja mencari dasar untuk melegitimasi teori-teorinya dari Al-Qur'an, maka muncullah apa yang disebut dengan tafsir fiqih, tafsir i'tiqadi, tafsir sufi, tafsir'ilmu, tafsir tarbawi, tafsir akhlaqi, dan tafsir falsafi dan lain-lain.

Penafsiran-penafsiran seperti ini terus berkembang dan berlanjut hingga melahirkan beratus-ratus kitab tafsir dengan berbagai macam. Meskipun demikian, masih ada kitab tafsir yang tetap berpegang teguh dengan konsep riwayat (ma'tsur) di luar Al-Tabari, seperti Bahr al-'Ulum milik al-Samarqandi (373 H), Ma'alim al-Tanzil karangan Al-Baghawi (510 H), Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz karangan Ibn 'Atiyah (546 H), Tafsir al-Qur'an al-'Azim karangan Ibn Katsir (774 H), Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir al-Ma'tsur karya Al-Suyuti (911 H).

4. Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Pada Periode Modern-Kontemporer

Tafsir kontemporer dinilai oleh banyak kalangan akan memberikan angin segar bagi perkembangan tafsir, meskipun tidak sedikit juga kalangan yang kurang senang dengan adanya tafsir kontemporer ini. Dengan paradigma baru yang digunakan maka segala bentuk dogmatisme dan otoritarianisme penafsir dapat meminimalisir sedemikian rupa. Sebab para-digma tafsir kontemporer meniscayakan adanya kritisisme, objektivitas, dan keterbukaan di mana produk penafsiran tidak ada yang kebal kritik.

Dengan memperhatikan pergeseran paradigma dalam tradisi penafsiran mulai dari era formatif-klasik, era afirmatif-pertengahan, hingga era reformatif di masa modern-kontemporer maka tampak bahwa paradigma kontemporer memiliki signifikansi dalam merespons dan menjawab isu-isu global dan kontemporer seperti demokrasi, pluralisme dan kesetaraan gender. Isu-isu yang muncul di era global ini tidak dapat lagi dijawab dengan menggunakan paradigma tafsir klasik atau pertengahan yang cenderung sektarian, ideologis, dan diskriminatif.

Secara spesifik, Islam tidak bertolak belakang dengan kemajuan ilmu, karena jika bertolak belakang, maka berarti Islam itu bertentangan dengan semangat pembawaannya. Padahal Nabi Muhammad adalah nabi yang sangat menghargai pentingnya pola pemikiran dengan akal, sebagai karya manusia yang paling tinggi dan mulia.

Pada masa awal kelahirannya, yaitu abad 18-20 pemikiran yang lahir di kalangan para mufassir banyak yang masih merujuk kepada kitab-kitab tafsir pada masa sebelumnya. Sumber-sumber yang dipakai merujuk kepada kitab seperti karya Al-Zamakhshari, Fakhruddin Al-Razi, dan Ibnu Katsir. Hal ini, menunjukkan bahwa kandungan Al-Qur'an yang tertuang dalam kitab-kitab tafsir memiliki tradisi yang luas, utuh, dan kontinyu. Hal ini, dikarenakan Al-Qur'an adalah teks yang lahir sebagai pedoman bagi manusia, sehingga setiap perubahan yang terjadi dari masa ke masa harus bisa diselesaikan dengan Al-Qur'an. Tidak dapat dimungkiri bahwa perubahan yang terjadi di bidang politik, sosio-kultural dan lainnya sedikit banyaknya dipengaruhi oleh budaya barat.

Sifat Al-Qur'an yang tidak bisa lepas dari konteks kesejarahan ini, menuntut para mufassir untuk tidak memahaminya dengan hanya menggunakan nahwu, saraf, balaghah, dan disiplin ilmu lain yang digunakan ulama tafsir pada periode sebelumnya. Ilmu-ilmu lain seperti filologi, filsafat, antropologi, dan sejarah juga dibutuhkan. Hal ini menunjukkan bahwa dalam memahami Al-Qur'an tidak boleh hanya menggunakan sedikit disiplin ilmu, tetapi harus melibatkan ragam disiplin ilmu, dengan kata lain integrasi-interkoneksi ilmu pengetahuan-meminjam istilah Amin Abdullah-menjadi hal yang wajib dalam penafsiran Al-Qur'an. Bahkan, menurut Amin Abdullah seorang yang hendak menafsirkan Al-Qur'an tidak boleh langsung berstatement, tetapi seyogyanya ia mendiskusikan, berdialog (dengan para ahli) serta mempertimbangkan dengan matang pemikirannya tersebut, karena kaya dan miskinnya perspektif bisa dinilai dengan jumlah disiplin ilmu yang dilibatkan selain hasil pengalamannya sendiri.

BAB II

SUMBER-SUMBER TAFSIR

Para ulama ada yang berpendapat bahwa tafsir bi al-ma'tsur dan bi al-ma'kul itu adalah merupakan metode penafsiran yang pada gilirannya dari dua metode tersebut mengeluarkan berbagai teori dalam tafsir Al-Qur'an. Akan tetapi, ada yang berpendapat bahwa tafsir itu kalau dilihat dari sisi sumber penafsirannya ada yang bil-ma'kul, bi al-manqul dan bi al-isyari.

A. Tafsir bi Al-Ma'tsur

1. Pengertian Tafsir bi Al-Ma'tsur

Secara harfiah, tafsir berarti menjelaskan (al-izzah), menerangkan (al-tibyān), menampakkan (al-izhar), menyibak (al-kasyf), dan merinci (al-tafsīl).

Diterangkan dalam Al-Qur'an surat Al-Furqan:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

“Tidaklah (orang-orang kafir itu) datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan paling baik penjelasannya.”

Kata al-Ma'tsur adalah isim maf'ul (objek) dari kata atsara-ya'tsiru atau ya'tsuru-atsaran- wa atsaratan yang secara etimologis berarti menyebutkan atau mengutip (naqala) dan memuliakan atau menghormati (akrama). Al-atsar juga berarti sunnah, hadis, jejak, bekas, pengaruh dan kesan.

Kata tafsir menurut istilah adalah:

التفسير في الاصطلاح: علم يبحث فيه عن القرآن الكريم

من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية

“Ilmu yang membahas atau menjelaskan tentang Al-Qur’an al-Karim dari segi isyarat atau petunjuk yang sesuai dengan kehendak Allah menurut kemampuan manusia.”

Manna’ Khalil al-Khaṭān mendefinisikan tafsīr bi al-ma’tsūr adalah tafsir yang berdasarkan pada kutipan-kutipan yang shahih menurut urutan yang telah disebutkan dalam syarat-syarat mufasssir, yaitu menafsirkan Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, dengan sunnah, karenanya menjelaskan kitabullah, dengan perkataan sahabat karena mereka yang paling mengetahui kitabullah atau dengan apa yang dikatakan oleh para tokoh besar tabi’in, karena pada umumnya mereka menerimanya dari para sahabat.

Dalam hal ini, M. Ali Al-Ṣabuni memberikan pengertian, bahwa tafsir riwayat (ma’tsūr) adalah tafsir yang berdasarkan pada Al-Qur’an atau riwayat yang sahih dan sesuai dengan urutan dalam syarat-syarat mufasssir, yaitu menafsirkan Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, penafsiran Al-Qur’an dengan as-sunnah atau penafsiran Al-Qur’an menurut atsar yang timbul dari kalangan sahabat, atau dengan pendapat tokoh-tokoh besar tabi’in. Pada umumnya mereka menerimanya dari para sahabat.

Sementara menurut Muhammad Husain Al-Dhahabi yang dikutip oleh Abd al-Hayy Al-Farmawi: “penafsiran ayat dengan ayat, penafsiran ayat dengan hadits Nabi SAW, yang menjelaskan makna sebagian ayat yang dirasa sulit dipahami oleh para sahabat atau penafsiran ayat dengan hasil ijtihad para sahabat, atau penafsiran ayat dengan ijtihad para tabi’in, maka semakin jauh rentang zaman dari masa Nabi dan sahabatnya akan semakin bervariasi pula pemahaman tentang makna-makna ayat Al-Qur’an serta perkembangannya.

Dapat dipahami bahwa para ulama sepakat bahwasannya tafsīr bi al-ma’tsūr merupakan salah satu cara penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an dengan

menggunakan sumber-sumber yang lain atau dengan pendekatan teks; di antaranya: Al-Qur'an itu sendiri, al-sunnah dan atsar sahabat, serta berbeda pendapat dalam penggunaan perkataan tabi'in dalam menafsirkannya.

2. Sejarah Perkembangan Tafsir bi Al-Ma'thūr

Tafsir bi al-matsūr telah ada sejak zaman Nabi Muhammad SAW.. Dalam perkembangan tafsir bi al-ma'tsūr ini ada dua tahap:

- a. Periode periwayatan atau lisan. Pada masa ini para sahabat menukil atau mengambil penafsiran langsung dari penjelasan Rasulullah SAW., atau sahabat mengambil dari sahabat lainnya, atau tabi'in mengambil dari sahabat dengan cara penukilan yang dapat dipercaya, teliti, dan memperhatikan jalur periwayatan sampai pada masa selanjutnya.

Dalam periode ini sahabat berpegang teguh kepada beberapa hal yaitu: Al-Qur'an, Nabi Muhammad SAW, ijtihad, dan istinbat yang kuat. Maka dalam perkembangannya ada penambahan dari ra'yu ijtihad para sahabat dan tabi'in, itu pun pada kondisi yang mendesak ketika tidak didapatkan keterangan dari sabda Rasulullah SAW., maka semakin banyak penambahan-penambahan dalam tafsir ini ketika semakin jauh dengan zaman Nabi Muhammad SAW.

- b. Periode kodifikasi atau tadwīn (penulisan). Pada masa ini juga terjadi beberapa tahapan, yang pertama penulisannya masih bercampur dengan kitab hadits atau menjadi sub bab dalam buku-buku hadits, karena yang menulisnya adalah para rijalu al-hadits. Pada tahapan ini tafsir juga belum dituliskan secara urut seperti lembaran-lembaran milik Ali Ibn Abi Ṭalhah yang mengutip tafsir-tafsir Ibn Abbas. Kemudian ada yang menulis mausu'ah khusus dalam tafsir seperti yang ditulis oleh Abi Waraq dalam satu jilid dan Muhammad ibn Thaur yang mengambil dari Ibn Juraij menulis dalam tiga jilid.

Tahapan berikutnya, tafsir sudah menjadi disiplin ilmu tersendiri dan ditulis pada buku-buku tafsir tersendiri lengkap dengan jalur periwayatannya dengan tidak ada pembatas antara riwayat yang benar dan tidak, terlebih ada yang tidak melampirkan jalur periwayatan, kecuali sebagian seperti kitab tafsir karya Ibn Jarir Al-Ṭabari yang menganalisa serta mentarjih dahulu riwayat yang dikemukakannya. Di antara salah satu sebabnya adalah luasnya daerah Islam serta beraneka ragam suku, daerah, serta bahasa orang-orang yang masuk Islam, sehingga para tabi'in dan generasi selanjutnya memandang perlu untuk menjelaskan arti makna dalam Al-Qur'an yang dulu tidak dijelaskan oleh Rasulullah SAW. dan sahabat karena pada waktu turunnya Al-Qur'an para sahabat memahaminya.

3. Bentuk Penafsiran bi al-Ma'tsūr

Jika melihat dari definisi tafsīr bi al-ma'tsūr maka bentuk penafsirannya terbagi menjadi empat, yaitu:

a. Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an

Sebagian ayat Al-Qur'an ada yang menafsirkan ayat lainnya, ada-kalanya dalam satu ayat disebut secara ringkas dan ayat lainnya yang menguraikannya (bayan al-mujmal), ayat bersifat umum dijelaskan dengan yang bersifat khusus (khas dan 'amm), dan lain sebagainya Contohnya:

1) Kalimat (orang-orang yang bertakwa) pada surat Al-Baqarah ayat 2 :

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ﴿٢﴾

“Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.”

Kemudian diuraikan atau dijelaskan dengan ayat selanjutnya:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿3﴾

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ

يُوقِنُونَ ﴿4﴾

“(Yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebahagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka. Dan mereka yang beriman kepada Kitab (Al-Qur’an) yang telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang telah diturunkan sebelumnya, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat.”

Ketika Allah berfirman pada Surat Al-Baqarah ayat 37

فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَةً فَتَابَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ

الرَّحِيمِ ﴿37﴾

“Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.”

Maka penjelasan kata (كَلِمَةً) pada ayat di atas ada pada Surat Al-A’raf ayat 23:

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ

الْحَاسِرِينَ ﴿23﴾

“Keduanya berkata, "Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi.”

.Juga pada Surat Al-Baqarah:187 kalimat (من الفجر) adalah

penjelasan dari kalimat (أَخِيظُ الْأَبْيَضَ مِنَ أَخِيظِ الْأَسْوَدِ)

وَكُلُوا وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ ...

﴿187﴾ ... مِنَ الْفَجْرِ ط

“...dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar, ..”

2) Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Sunnah

Al-sunnah bisa menafsirkan Al-Qur'an karena kedudukan atau fungsi al-sunnah sebagai penjelas Al-Qur'an, hal ini sesuai firman Allah pada surat Al-Nahl ayat 44:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ ...

﴿44﴾ يَتَفَكَّرُونَ

“Keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.”

Penjelasan al-sunnah terhadap Al-Qur'an meliputi beberapa hal di antaranya:

- a) Menjelaskan sesuatu yang umum di Al-Qur'an (Bayan al-mujmal fi Al-Qur'an, Taudhih al-Musykil, Takhsis Amm, Taqyid al-Mutlaq).
- b) Menjelaskan arti kalimat dalam Al-Qur'an.
- c) Menjelaskan hukum-hukum yang belum disebutkan di Al-Qur'an.
- d) Penjelasan tentang naskh.

e) Penekanan apa-apa yang ada di Al-Qur'an.

Hadis Mutawatir dan Hadis Shahih tidak diragukan lagi. Para ulama sepakat mengambilnya sebagai hujjah atau dalam hal ini dijadikan tafsir untuk Al-Qur'an. tetapi bagaimana dengan hadits Ahad dan Hasan?, para ulama berbeda pendapat: pertama, tidak bisa dijadikan hujjah dalam masalah akidah karena bersifat *ẓanni*, kedua, bisa dijadikan hujjah apabila terdapat di Shahih Bukhari dan Muslim karena bersifat *qath'i*, ketiga, tidak wajib hukumnya beramal dengan hadits Ahad. Lalu pendapat terkahir ini disanggah dengan alasan fungsi hadits sebagai penjelas kandungan Al-Qur'an, apabila hadits Ahad dan Hasan tidak bisa diamalkan dan diragukan kehujuhannya maka darimana akan diketahuinya hukum yang tidak ada di dalam Al-Qur'an seperti keharaman mengumpulkan istri yang sesaudara dalam perkawinan, menikahi saudara sesusuan, *khiyar syart*, *shuf'ah* dan lain sebagainya. Dengan demikian hadits Ahad dan Hasan pun dapat dijadikan hujjah, tetapi tidak pada masalah akidah.

Sementara untuk hadits *Dhaif*, para ulama berbeda pendapat. Pertama, tidak dapat diamalkan secara mutlak. Kedua, dapat diamalkan secara mutlak karena lebih kuat dari pendapat manusia biasa. Ketiga, dapat dijadikan hujjah dalam masalah *fadhail al-'amal*, *mawa'izh*, *tarhib wa targhib* dan sebagainya, jika memenuhi syarat-syarat, di antaranya: a). Lemahnya hadits tidak parah seperti hadits yang diriwayatkan oleh para pendusta atau sangat banyak mengalami kesalahan. b). Terdapat dalil lain yang kuat dan dapat diamalkan. c). Ketika mengamalkannya tidak beritikad bahwasannya itu hadits yang *Thubut*.

Contoh-contoh tafsir Al-Qur'an dengan al-sunnah:

- a) Hadits yang ditulis oleh Tirmidzi dan Ibn Jarir, dari Ubay ibn Ka'ab: Sesungguhnya ia mendengar Rasulullah SAW., berkata (menjelaskan Surat Al-Fath: 26): "Dan Allah mewajibkan kepada mereka kalimat-

takwa (وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى) lalu Ia berkata, Tiada Tuhan selain Allah (لا إله إلا الله)

b) Kata (الظلم) pada Surat al-An'am: 82

﴿82﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ

“Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.”

Dijelaskan oleh Rasulullah SAW dengan arti (الشرك) kemusyrikan,

Beliau SAW berpedoman pada Surat Lukman: 13:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ۝١٣

“Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.”

c) Firman Allah Swt dalam Surat al-Baqarah ayat 238 :

حُفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ۝٢٣٨

“Peliharalah semua shalat(mu), dan (peliharalah) shalat wusthaa. Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu’.”

Shalat Wusṭa dijelaskan oleh Nabi SAW dengan shalat Ashar.

- d) Penjelasan tentang waktu Shalat, tata caranya serta jumlah raka'atnya, serta tatacara beribadah haji.
- e) Penjelasan tentang haramnya menikahi seorang perempuan dan juga bibinya, hukum rajam bagi pezina yang sudah menikah, waris nenek dan lain sebagainya.

3) Tafsir Al-Qur'an dengan ijtihad Sahabat

Para Sahabat Rasulullah adalah yang selalu bersamanya SAW dalam kebanyakan kesempatan, mereka bergaul dengannya SAW serta menghayati secara terperinci tentang petunjuk-petunjuknya SAW. Imam al-Hakim berpendapat dalam al-Mustadraknya yang dikutip oleh al-Zarqani: "Sesungguhnya tafsir Sahabat yang melihat langsung pewahyuan Al-Qur'an serta turunnya mempunyai hukum Marfu' kepada Rasulullah SAW" dan sebagian Ulama lain ada yang menghukuminya mauquf adapula yang menghukuminya marfu'. Menurut al-Hakim dan Ulama lainnya sahabat-sahabat telah menyaksikan secara langsung bagaimana wahyu demi wahyu turun, dan mereka sangat paham dan sadar akan bagaimana sebab-sebab diturunkannya, dan mereka juga mempunyai jiwa dan pikiran yang bersih, juga mereka adalah orang yang paling fasih dan paling mengerti bahasa arab, yang mendorong mereka memiliki kepahaman yang tinggi terhadap Firman Allah.

Pedoman yang dipegang oleh sahabat ketika berijtihad dalam tafsirnya:

- a) Pengetahuan bahasa arab yang dalam, dengan berbagai kaidah-kaidahnya.
- b) Pengetahuan tentang adat istiadat arab. Hal ini sangat penting karena seseorang tidak akan mengerti maksud dari ayat 37 surat al-Taubah :

إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ

kecuali mengetahui adat istiadat arab pada masa jahiliyah.

- c) Pengetahuan tentang orang-orang Yahudi dan Nasrani dan keadaannya pada zaman diturunkannya Al-Qur'an. Karena di dalam Al-Qur'an juga ada jawaban tentang tantangan serta ejekan dari mereka. Kesenambungan antara keduanya dalam beberapa hal terutama dalam cerita Nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad SAW, seperti nama-nama Ashabu kahfi, warna anjing mereka, dari kayu apakah tongkat Nabi Musa, nama-nama

burung yang dihidupkan kembali oleh Allah pada mukjizat Nabi Ibrahim dan lain sebagainya. Dalam Israiliyāt ini para ulama mem-baginya menjadi tiga bagian ;

- d) Israiliyāt yang bias diterima yaitu yang diketahui kebenarannya sama dengan apa yang diriwayatkan oleh Rasulullah SAW dengan periwayatan yang shahih, seperti nama sahabat Nabi Musa As adalah al-khaḍar seperti diriwayatkan oleh al-Bukhari.
- e) Israiliyāt yang tidak bisa diterima atau bertentangan dengan Islam adalah yang sudah diketahui kebohongannya yaitu sangat berbeda dari apa yang diajarkan oleh agama Islam serta tidak bisa dicerna secara logika atau akal dan riwayatnya tidak shahih atau tidak bisa diterima.
- f) Israiliyāt yang maskūt (didiamkan), yaitu sesuatu yang tidak ada di agama Islam dan tidak pula bertentangan, maka hal ini termasuk sesuatu yang tidak diimani dan tidak pula didustakan, serta diperbolehkan untuk diceritakan.

Ketiga bagian Israiliyāt ini diambil dari dua hadis Nabi SAW, pertama hadis riwayat Bukhari: “Janganlah kamu membenarkan (keterangan) Ahli Kitab dan jangan pula kamu mendustakannya, tetapi katakanlah: ‘Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami,,,’”, kedua hadis Bukhari: “Sampaikanlah dariku walau hanya satu ayat. Dan ceritakanlah dari Bani Israil karena yang demikina tidak dilarang. Tetapi barang siapa yang berdusta atas namaku dengan sengaja, bersiap-siaplah menempati tempatnya di neraka!”.

- g) Pemahaman yang kuat dan kecerdasan yang luas.

Contoh: diriwayatkan oleh Ibn Jarir dengan sanad yang shahih dari Ikrimah, dari Ibn Abbas yang menerangkan tentang Surat al-Nisa’ ayat 2

وَأَثَرُوا اللَّيْمَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar.”

Kata (حوبا) ditafsirkan oleh Ibn Abbas dengan dosa besar.

4) Tafsir Al-Qur'an dengan ijtihad Tabi'in.

Sebagai bahan rujukan dalam dalam penulisan Al-Qur'an, penjelasan tabi'in tetap diperhitungkan untuk dapat menafsirkan Al-Qur'an. Sekalipun mereka bukan generasi sahabat yang langsung mendapat penafsiran dari Nabi, tetapi mereka memperoleh penjelasan dari para sahabat. Sebagai contoh penafsiran Mujahid bin Jabbar tentang ayat:

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٦

Al-Mustaqīm ialah kebenaran. Mujahid sering menemui Ibnu Abbas dalam memperoleh keterangan-keterangan seperti ini.

Contoh kitab atau buku Tafsīr bi al-Ma'thūr:

- 1). Tafsir yang dinisbathkan kepada Ibn Abbas, Tanwīru al-Miqbās min Tafsīri Ibn Abbās
- 2). Tafsir Ibn 'Uyainah.
- 3). Tafsīr Ibn Abi Hātim.
- 4). Tafsīr Abusy Syaikh ibn Hibban.
- 5). Tafsīr Ibn 'Aṭīyyah, al-Maharatu al-Wajīz fi Tafsīri Kitābi al-'Aziz.
- 6). Tafsīr Abu al-Laith al-Samarqandi, Bahru al-'Ulūm.
- 7). Tafsīr Abu Ishaq, al-Kasfu wa al-Bayān 'an Tafsīri al-Qurān.
- 8). Tafsīr Ibn Jarīr al-Ṭabari, Jami'u al-Bayān fi Tafsīri al-Qurān.
- 9). Tafsīr Ibn Abi Shaibah.
- 10). Tafsīr al-Baghawi, Ma'alimu al-Tanzīl.
- 11). Tafsīr Abi Fidā' al-Hafiz Ibn Kathīr, Tafsīru al-Qurāni al-'Azim.

- 12). Tafsīr Abdu al-Rahmal-Sa'labi, al-Jawahiru al-Ḥisān fi Tafsīri al-Qurān.
- 13). Tafsīr Jalaluddin al-Suyuti, al-Dūr al-Manṣūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'thūr.
- 14). Tafsīr al-Shaukāni, Fathu al-Qadīr.

4. Pandangan Ulama terhadap Tafsīr bi Ma'thūr.

Menurut definisi Tafsīr bi al-Ma'thūr terbagi menjadi empat macam, dan ulama berbeda pendapat dalam menghukuminya. Dan mayoritas mereka berbeda pendapat tentang masuknya tafsir Sahabat terlebih tafsir Tabi'in ke dalam Tafsīr al-Ma'thūr.

Menurut Imam Badr al-Din Muhammad Ibn Abdillah al-Zarkasyi; penukilan dari Rasulullah adalah jalan utama, tetapi wajib berhati-hati terhadap hadis yang lemah terlebih yang palsu, karena jumlahnya yang sangat banyak. Karena Imam Ahmad Ibn Hanbal pernah berkata: tiga tulisan yang tidak mempunyai dasar (yang kokoh) yaitu cerita tentang peperangan, cerita tentang kepahlawanan dan Tafsir (al-Maghazi, Al-Malāhim, dan al-Tafsīr)". Sedangkan "perkataan atau ijtihad Sahabat adalah Marfu' atas Rasulullah, seperti pendapat al-Hakim dalam tafsirnya" dan "untuk ijtihad Tabi'in Imam Ahmad tidak mengapresiasi penuh dan Ibn 'Uqail melarangnya, tetapi banyak Mufasssirin yang mengambilnya serta menulisnya."

Syeikh Muhammad 'Abdul 'Adhim al-Zarqani berpendapat: "Tidak ada keraguan dalam Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an karena Allah lebih tau dengan maksud Al-Qur'an itu sendiri, dan Tafsir Al-Qur'an dengan al-Sunnah adalah sebaik-baiknya petunjuk yang disampaikan oleh Rasulullah SAW" lalu mengutip perkataan al-Hakim dari Mustadraknya yang memperbolehkannya. "Sedangkan tentang Tafsir Tabi'in para Ulama berbeda pendapat, ada yang menganggapnya Ma'tsur karena mendapatkannya langsung dari para Sahabat, dan ada yang menggolongkannya

kepada tafsir bi al-Ra'yi. Ibn Jarir al-Thabari sendiri mengutip dari Sahabat dan Tabi'in dalam menerangkan Al-Qur'an. Sedangkan Ibn Katsir berpendapat: "Sesungguhnya Tafsir bi al-Ma'thūr sudah dialiri oleh riwayat-riwayat Zindiq Yahudi, Persia dan orang-orang Muslim dari Ahlu Kitab".

Muhammad Husain al-Dhahabi mengategorikan penjelasan para tabi'in terhadap Al-Qur'an sebagai Tafsīr bi al-Ma'thūr, karena Ibn Jarir al-Thabari dalam Tafsirnya Jami'u al-Bayan fi Tafsīr Al-Qur'an memasukkan kategori tersebut ke dalam Tafsīr bi al-Ma'thūr, walaupun ada yang memperselisihkannya.

Dari beberapa pendapat Ulama di atas, penulis lebih mengambil jalan yang ditempuh al-Zarkasyi dalam al-Burhan, ada empat cara yang wajib diikuti dan diambil dalam menafsirkan Al-Qur'an; Tafsir dari Nabi SAW yang berdasar pada riwayat yang Shahih, Tafsir Sahabat yang shahih sampai dengan hukum marfu' seperti dalam masalah al-ghaibiyah dan sebab turunnya Al-Qur'an, Ijma'Sahabat dan Ijma' Tabi'in karena menjadi Hujjah yang wajib diambil dalam berbagai permasalahan, serta tafsir yang disebutkan secara khusus oleh Sahabat ataupun Tabi'in yang bersumber pada tafsir bahasa, terlebih apabila mereka telah berijma' maka tidak ada lagi keraguan dalam kehujjahan-nya, serta apabila sendiri tetapi tidak ada yang menyelisihi maka diterima.

Manna' Khalil al-Khaṭān menambahkan: "Tafsir yang dinukil dari Rasulullah SAW dan para sahabat tidak mencakup semua ayat Al-Qur'an. Mereka hanya menafsirkan bagian-bagian yang sulit dipahami bagi orang-orang yang semasa atau sezaman dengan mereka. Kemudian kesulitan-kesulitan ini semakin meningkat secara bertahap di saat manusia bertambah jauh dari masa Nabi SAW dan sahabat. Maka para tabi'in yang menekuni dalam bidang tafsir merasa perlu untuk menyempurnakan

sebagian kekurangan ini. Karenanya merekapun menam-bahkan ke dalam tafsir keterangan-keterangan yang dapat melengkapi kekurangan tersebut”.

5. Kelebihan dan kekurangan Tafsir bi al-Ma'thūr

Kelebihan dan keistmewaan Tafsīr bi al-Ma'tsūr:

- 1). Penafsirannya sangat kuat dan tidak memiliki titik kelemahan bila memakai penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an dengan sunnah yang memiliki sanad serta matan yang shahih.
- 2). Penafsiran yang memakai riwayat sahabat dan tabi'in selama tidak memiliki cacat dan kelemahan juga dipandang kuat, sebab sahabat merupakan sosok yang bertemu serta belajar langsung dari Rasulullah, sedang tabi'in langsung belajar kepada para sahabat. Hal ini dapat meminimalisir kesalahan dalam penafsiran Al-Qur'an.
- 3). Mengikat mufassir dalam bingkai ayat-ayat sehingga membatasinya untuk tidak terjerumus dalam subjektivitas yang berlebihan.
- 4). Terdapat kesimpulan-kesimpulan tentang hukum dan diterangkan juga bentuk-bentuk i'rab (kedudukan kata-kata di dalam rangkaian kalimat) yang menambah kejelasan makna dari ayat-ayat Al-Qur'an. Serta memaparkan ayat-ayat yang nasikh dan mansukh serta menjelaskan riwayat yang shahih dan yang da'if.

Adapun Kekurangan Tafsīr bi al-Ma'thūr:

1. Terjadi pemalsuan (al-waḍ'u) dalam tafsir. Dicatat oleh al-Dzahabi bahwa pemalsuan itu terjadi pada tahun-tahun ketika terjadi perpecahan di kalangan umat Islam yang menimbulkan berbagai aliran seperti Syi'ah, Khawarij, dan Murji'ah. Diantara sebab pemalsuan itu, menurutnya, adalah fanatisme mazhab, politik, dan usaha-usaha memecah umat Islam.

2. Masuknya unsur israiliyāt yang didefinisikan sebagai unsur-unsur Yahudi dan Nashrani yang masuk dalam penafsiran Al-Qur'an. Persoalan israiliyat sebenarnya sudah muncul semenjak Nabi Muhammad SAW masih hidup. Hal itu berdasarkan Hadis Nabi yang berisi perintah Nabi untuk tidak membenarkan dan tidak pula mendustakan berita yang datang dari Ahli Kitab. Hadis ini mengindikasikan bahwa pada masa Nabi, sebagian sahabat menerima riwayat israiliyat. Namun, pada saat itu israiliyat belum menjadi persoalan yang parah serta masih berada dalam batas-batas kewajaran. Israiliyat menjadi persoalan yang serius ketika berada pada masa tabi'in karena telah bercampur antara yang shahih dengan yang bathil, dan juga banyak yang dapat merusak aqidah umat. Dalam sejarah, israiliyat semacam itu masuk dan tersebar melalui Tafsīr bi al-Ma'thūr.
3. Penghapusan sanad. Eksistensi sanad yang menjadi salah satu kualifikasi keakuratan sebuah riwayat, ternyata pada sebagian Tafsīr bi al-Ma'thūr tidak ditemukan lagi. Akibatnya, penilaian terhadap riwayat itu sulit dilakukan sehingga sulit pula untuk membedakan mana yang shahih dan mana yang tidak. Tafsīr Muqatil bin Sulaiman barangkali cukup representatif bagi contoh kitab tafsir yang tidak disertai dengan sanad.

B. Tafsir bi al-Ma'qul

1. Pengertian Tafsir bi al-Ma'qul.

a. Pengertian tafsir

Makna tafsir menurut bahasa adalah menjelaskan dan menerangkan, yaitu pada firman Allah SWT:

فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاَهُمْ تَدْمِيرًا

“Kemudian Kami berfirman kepada keduanya: "Pergilah kamu berdua kepada kaum yang mendustakan ayat-ayat kami". Maka Kami membinasakan mereka sehancur-hancurnya.”

Tafsir disini berarti penjelasan dan keterangan. Kata tafsir diambil dari kata al-fasru yang bermakna menjelaskan dan membuka. Dalam kamus dikatakan bahwa makna al-fasru adalah menjelaskan dan membuka sesuatu yang tertutup. Pada hal ini sangat jelas bahwa kata tafsir digunakan dalam Bahasa Arab dalam arti membuka secara indrawi. Seperti dikatakan oleh tsa'lah dan dengan arti secara maknawi dengan memperjelas arti-arti dari dzahir redaksional.

Sedangkan tafsir menurut istilah yang paling cocok adalah yang dikutip oleh al-Suyuthi dari al-Zarkasyi, yaitu: “Ia adalah ilmu untuk memahami kitab Allah SWT, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, dan merupakan penjelasan makna-makna serta kesimpulan, hikmah dan hukum-hukum. Sebagian ulama juga memberikan definisi yang hampir sama. Tafsir adalah ilmu yang membahas redaksi-redaksi Al-Qur'an, dengan memperhatikan pengertian-pengertiannya untuk mencapai pengetahuan tentang apa yang dikehendaki oleh Allah SWT, sesuai dengan keadaan manusia.

Secara tekstual tafsir bisa berarti jelas, nyata, terang, dan memberikan penjelasan. Sedangkan kaitannya dengan Al-Qur'an, tafsir diartikan sebagai penjelasan maksud yang sulit dari suatu lafadz atau ayat Al-Qur'an. Tegasnya, tafsir sesungguhnya merupakan upaya untuk memahami pesan-pesan Al-Qur'an.

b. Pengertian al-ma'qul

Berdasarkan pengertian etimologi, kata ma'qul atau ra'yu berarti keyakinan (i'tiqad), analogi (qiyas), dan ijtihad. Kata ra'yu dalam terminologi tafsir adalah ijtihad. Dengan demikian, Tafsir bi al-ma'qul (tafsir dirayah),

sebagaimana didefinisikan oleh al-Dzahabi adalah tafsir di dalam penjelasannya diambil berdasarkan ijtihad dan pemikiran mufassir setelah mengetahui Bahasa Arab dan metodenya, dalil hukum yang ditunjukkan, serta problema penafsiran, seperti asbab al-nuzul, dan nasikh-mansukh. Kata al-ma'qul yang berarti pemikiran, pendapat dan ijtihad sedangkan menurut defenisinya tafsir bi al-ma'qul adalah penafsiran Al-Qur'an yang didasarkan pada pendapat pribadi mufassir.

Tafsir bi al-ma'qul berasal dari kata perpaduan dua kata, yaitu tafsir, dan al-ma'qul. Tafsir secara bahasa berarti menjelaskan, menyingkap dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak atau penjelasan. Tafsir menurut istilah ialah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafaz-lafaz Al-Qur'an, tentang petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya ketika tersusun serta hal-hal lain yang melengkapinya. Adapun tafsir Al-Qur'an, sebagaimana yang didefinisikan oleh Nashruddin adalah penjelasan atau keterangan untuk memperjelas maksud yang sulit memahaminya dari ayat-ayat Al-Qur'an. Berdasarkan defenisi yang dijelaskan di atas, sehingga dapat diketahui bahwa menafsirkan Al-Qur'an adalah menjelaskan dan menerangkan makna-makna yang sulit dipahami dari ayat-ayat Al-Qur'an tersebut. Kata al-ma'qul secara etimologis berarti keyakinan, qiyas dan ijtihad. Jadi, Tafsir bi al-ma'qul adalah penafsiran yang dilakukan dengan cara ijtihad, yaitu rasio yang dijadikan titik tolak penafsiran setelah mufassir terlebih dahulu memahami bahasa arab dan aspek-aspek dilalah (pembuktian) dan mufassir juga menggunakan syair-syair arab jahili sebagai pendukung, di samping memperhatikan asbab al-nuzul, nasikh dan mansukh, qira'at dan lain-lain.

Adapun al-ma'qul secara semantik berarti keyakinan, pengaturan dan akal. Al-Ma'qul juga identik dengan ijtihad. Berdasarkan pengertian semantik

tersebut, para pakar ilmu tafsir menyatakan bahwa yang dimaksud dengan Tafsir bi al-ma'qul adalah menyingkap isi kandungan Al-Qur'an dengan ijtihad yang dilakukan oleh akal. Corak ini dinamakan juga dengan tafsir bi al-Ijtihadi, yaitu penafsiran yang menggunakan ijtihad. Karena penafsiran seperti ini didasarkan atas hasil pemikiran seorang mufassir. Perbedaan-perbedaan antara satu mufassir dengan mufassir lain lebih mungkin terjadi, dibandingkan tafsir bi al-ma'tsur. Dengan demikian, tafsir bi al ra'yi, sebagaimana didefinisikan oleh al-Dzahabi ialah tafsir yang penjelasannya diambil berdasarkan ijtihad dan pemikiran mufassir setelah mengetahui Bahasa Arab dan metodenya, dalil hukum yang ditunjukkan, serta problema penafsiran, seperti asbab al-nuzul dan nasikh mansukh. Bentuk tafsir ini disebut juga tafsir bi al-dirayah atau tafsir bi al-ma'qul bagi para mufassir yang mengandalkan ijtihad mereka dan tidak didasarkan pada riwayat sahabat dan tabi'in.

Tafsir bi al-ma'qul ialah tafsir yang didalam menjelaskan maknanya atau maksudnya, mufassir hanya berpegang pada pemahamannya sendiri, pengambilan kesimpulan (istinbath) pun didasarkan pada logikanya semata. Kategori penafsiran seperti ini dalam memahami Al-Qur'an tidak sesuai dengan ruh syari'at yang didasarkan pada nash-nash-nya. Rasio semata yang tidak disertai bukti-bukti akan berakibat pada penyimpangan terhadap Kitabullah.

Menurut ulama tafsir, tafsir dirayah disebut juga tafsir ma'qul atau tafsir dengan akal (ma'qul), karena penafsiran kitab Allah SWT bertitik tolak dari pendapatnya dan ijtihad-nya, tidak berdasarkan pada apa yang dinukilkan dari sahabat atau tabi'in. Yang dimaksud dengan tafsir bi al-ma'qul, menurut ahli tafsir adalah ijtihad yang didasarkan pada dalil-dalil yang shahih, kaidah yang murni dan tepat, bisa diikuti serta sewajarnya

digunakan oleh orang yang hendak mendalami Al-Qur'an atau mendalami pengertiannya.

Kata al-ra'yu berasal dari akar kata راي ج- اراء. Memiliki kata jamak ārā'un atau ar'ā'un yang bisa berarti berpendapat. Sedangkan secara istilah bisa didefinisikan sebagaimana pendapat beberapa ulama yaitu:

1. Tafsir bi al-ma'qul ialah tafsir yang di dalam menjelaskan maknanya hanya berpegang pada pemahaman sendiri dan penyimpulan yang didasarkan pada ra'yu semata. Golongan ini telah menulis sejumlah kitab tafsir menurut pokok-pokok mazdhab mereka, seperti tafsir (karya) Abdurrahman Ibn Kaisan al-Asam, al-Juba'I, Abd al-Jabbar, al-Rummani, Zamakhsyari dan lain sebagainya.
2. Tafsir bi al-ma'qul ialah tafsir berdasarkan ijhtihad mufassir; pendapat atau ijhtihad-nya yang didasarkan atas sarana ijhtihad.
3. Muhammad Ali al-Shabuniy, ialah ijhtihad yang didasarkan pada dalil-dalil yang shahih, kaidah yang murni dan tepat, bisa diikuti serta sewajarnya digunakan oleh orang yang hendak mendalami tafsir Al-Qur'an atau mendalami pengertiannya.

Pada beberapa pendapat di atas bahwa tafsir bi al-ma'qul adalah suatu metode tafsir dengan menggunakan kekuatan akal pikiran yang sudah memenuhi syarat dan memiliki pengakuan dari para ulama untuk menjadi seorang mufassir, namun penafsirannya harus tetap sejalan dengan hukum syari'at tanpa ada pertentang-an. Tidaklah yang dimaksud dengan ra'yu ini dengan menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan kata hati atau kehendaknya. Al-Qurtubi berkata "Barang siapa yang menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan imajinasinya (yang tepat menurut pandangannya tanpa berdasarkan kaidah-kaidah) maka ia adalah orang yang keliru dan tercela. " Terdapat sebuah hadis Rasulullah SAW, diriwayatkan:

من كَذَّب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار.

“Barang siapa mendustakan secara sengaja niscaya ia harus bersedia menempatkan dirinya di neraka. Dan barang siapa yang menafsirkan Al-Qur’an berdasarkan ra’yu atau pendapatnya maka hendaklah ia bersedia menempatkan dirinya di neraka.” (H.R. Turmuzi dan Ibnu Abbas)

من قال في القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ

“Dan barang siapa yang menafsirkan Al-Qur’an dengan ra’yu-nya dan kebetulan tepat, niscaya ia telah melakukan kesalahan.” (H.R. Abi Dawud dari Jundab).

Sedangkan menurut Istilah terdapat beberapa defenisi yang diberikan ulama yaitu:

1. Menurut Mana’ Khalîl al-Qaththan:

هو ما يعتمد فيه المفسر في بيان المعنى على فهمه الخاص و سنتباطه بالرأي المجرد

“Yaitu tafsîr yang mufassîr-nya di dalam menjelaskan makna hanya mengandalkan pemahaman dan meng-istinbath-kan-nya dengan menggunakan logika semata.”

Kemudian Mana’ Khalîl al-Qaththan menambahkan keterangan terkait defenisi ini. Menurutnya yang dimaksud logika semata adalah logika yang pemahamannya tidak sejalan dengan nilai syari’at, dan terkadang dilakukan oleh ahl bid’ah.

2. Menurut al-Rûmiy

هو عبارة عن تفسير القرآن بالإجتihad

“Yaitu istilah untuk penafsiran Al-Qur’an dengan menggunakan ijthihad.”

3. Menurut al-Dzahabiy

هو عبارة عن تفسير القرآن بالإجتihad، بعد معرفة المفسر لكلام العرب و منحاهم في لقول، ومعرفة للألفاظ العربية ووجوه دلالتها، واستعانتة في ذلك بالشعر الجاهلي، ووقوفه على

أسباب النزول، ومعرفة بالناسخ و المنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج اليه المفسر

“Yaitu istilah untuk penafsiran al-Qur’ân dengan menggunakan ijtihad, setelah seorang mufassîr tersebut menguasai kalam Arab dan pemakaiannya di dalam perkataan, mengetahui Bahasa Arab, dan wujud dilalahnya, serta usahanya untuk merujuk kepada sya’ir Arab jahiliyah, asbab al-nuzul, mengetahui nasikh dan mansukh, dan ilmu-ilmu lain yang dibutuhkan oleh para mufassîr.”

4. Menurut al-Shabûniy

يعتمد على إجهاده المبني على اصول الصحيحة، وقواعد سليمة متبعة...

“Yaitu tafsîr dengan menggunakan ijtihad, yang dibangun atas.”

Imam al-Qurtuby, mengatakan bahwasannya hadis Ibnu Abbas tersebut memiliki dua penafsiran:

1. Barang siapa yang berpendapat dalam persoalan Al-Qur’an yang pelik dengan tidak berdasarkan pengetahuan dari madzhab sahabat atau tabi’in berarti menentang Allah SWT.
2. Barang siapa yang mengatakan tentang Al-Qur’an suatu pendapat, sedang ia mengetahui bahwa yang benar adalah pendapat yang lain, maka ia hanya bersedia menempatkan diri di neraka.

Terkait dengan corak penafsiran bi al-ma’qul, Nor Khalis Madjid memberikan catatan dan mempertanyakan sesuatu hal yang disebut sebagai hasil ijtihad, yaitu; “Jika sesuatu itu salah dan kesalahan itu sengaja dibuat bahkan itu merupakan suatu kejahatan.”

2. Macam-macam Tafsir bi al-Ma’qul.

Tafsir bi al-ra’yi dibagi menjadi dua; tafsir bi al-ma’qul (al-ra’yi) al-madzmum (yang tercela) dan tafsir bi al-ma’qul (al-ra’yi) al-mahmud (yang terpuji). Pada

mulanya seluruh tafsir bi al-ma'qul adalah tercela. Hal ini karena adanya hadis yang melarang penafsiran Al-Qur'an dengan al-ma'qul (al-ra'yi). Namun pada abad kelima hijriyah, karena kebutuhan dan tuntutan zaman, ada kampanye untuk membentuk opini bahwa tidak semua tafsir bi al-ma'qul tercela, ada juga yang terpuji, yaitu tafsir bi al-ra'yi yang berdasarkan dalil.

Tafsir bi al-ma'qul yang terpuji yaitu pendapat yang didasarkan atas ilmu dan memenuhi kriteria atau syarat tafsir, yaitu penguasaan ilmu bahasa Arab yang meliputi nahwu, sharraf, isytiqaq, dan balaghah. Selain itu, seorang mufassir juga dituntut menguasai ilmu qira'at, ushul al-din, ushul al-fiqh, asbab al-nuzul, qoss Al-Qur'an, nasikh mansukh, dan lain sebagainya. Tafsir bi al-ma'qul ini memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

- 1). Sesuai dengan tujuan al-Syari' (Allah SWT).
- 2). Jauh atau terhindar dari kesesatan.
- 3). Dibangun atas dasar kaidah-kaidah kebahasaan (bahasa Arab) yang tepat dengan mempraktekkan gaya bahasa (uslub-nya) dalam memahami nash-nash Al-Qur'an.
- 4). Tidak mengabaikan kaidah-kaidah penafsiran yang sangat penting seperti memperhatikan asbab al-nuzul, ilmu munasabah dan lain-lain saran yang dibutuhkan oleh mufassir.

Tafsir bi al-ra'yi yang dianggap terpuji yaitu tafsir yang sesuai dengan tujuan pembuat hukum (Allah SWT), jauh dari kebodohan dan kesesatan, sejalan dengan kaidah-kaidah Bahasa Arab, ber-pegang pada uslub (susunan) Bahasa Arab dalam memahami nash Al-Qur'an. Barang siapa menafsirkan Al-Qur'an menurut logikanya dengan memperhatikan ketentuan-ketentuan tersebut, serta berpegang pada makna-makna Al-Qur'an, maka penafsirannya dapat diterima dan patut dinamai dengan tafsir bir ra'yi (mahmud), sebagai contoh:

وَمَنْ كَانَ فِي هَدْيِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْأَجْرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا

“Barang siapa yang buta (hati) di dunia ini, niscaya ia akan buta pula di akhirat dan lebih sesat jalannya”.

Seseorang tidak paham akan suatu pendapat bahwa setiap orang yang buta akan mengalami nasib celaka, rugi, dan masuk neraka. Kemungkinan yang dimaksudkan buta disini bukan buta mata, melainkan buta hati. Berdasarkan firman Allah SWT:

فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

“Sesungguhnya mereka bukanlah buta mata, tetapi buta hati yang dalam dada”.

Tafsir bi al-ma’qul seperti inilah yang tergolong tafsir yang baik lagi terpuji dan layak digunakan. Karenanya maka tafsir mahmud juga sering dijuluki dengan al-Tafsir al-Masyru’ (tafsir yang di-syari’at-kan).

Adapun tafsir bi al-ma’qul yang tercela yaitu adalah menafsirkan Al-Qur’an dengan pendapat semata-mata, yang tidak didukung oleh ilmu alat. Hal ini yang dimaksud dalam hadis Nabi SAW yang artinya: “Barang siapa yang berbicara tentang Al-Qur’an menurut pendapatnya sendiri, maka hendaklah dia menempati tempat duduknya di neraka” (HR. Tirmidzi). Sebagian besar orang yang menafsirkan dengan ‘aqlu (ra’yu) adalah orang-orang yang mementingkan hawa nafsu dan bid’ah. Mereka menganut faham-faham yang sesat, tidak ada alur periwayatan (rujukan) yang jelas, tidak ada dalil yang kuat. Dimana ia menyatakan bahwa kalam Allah SWT itu maksudnya ini atau itu tafsir semacam ini adalah tafsir yang madzmum atau tafsir yang salah. Tafsir bi al-ma’qul yang ciri-ciri penafsirannya sebagai berikut:

- 1). Mufassir-nya tidak mempunyai keilmuan yang memadai.
- 2). Tidak didasarkan pada kaidah-kaidah keilmuan.
- 3). Menafsirkan Al-Qur’an dengan semata-mata mengandalkan kecenderungan hawa nafsu.
- 4). Mengabaikan aturan-aturan bahasa Arab dan aturan syari’at yang menyebabkan penafsirannya menjadi rusak, sesat dan menyesatkan.

Tafsir bi al-ra'yi dianggap tercela bila menafsirkan Al-Qur'an menurut selera penafsir itu sendiri. Disamping tidak mengetahui kaidah bahasa dan hukum, atau membawa firman Allah SWT kepada mazhab-nya yang menyimpang atau rusak, atau kepada bid'ah dhalalah, atau mendalami firman Allah SWT dengan ilmunya tapi tidak mengetahui kaidah Bahasa Arab, maka tafsir gaya seperti ini ditolak dan termasuk tafsir al-madzmum (tercela), Berikut ini contoh Tafsir bi al-ra'yi al-madzmum:

يَوْمَ تَدْعُو كُلُّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأَلْزَمَهُ كِتَابَهُمْ وَلَا يَظْلُمُونَ فَنِيلاً

"(Ingatlah) Suatu hari (yang di hari itu) kami panggil tiap umat dengan pemimpinnya, dan barangsiapa yang diberikan kitab amalannya di tangan kanannya maka mereka ini akan membaca kitabnya itu, dan mereka tidak dianiaya sedikitpun."

Hal tersebut adalah faktor penyebab tafsir bi al-ma'qul disebut pula dengan al-tafsir al-bathil. Bahkan tidak jarang digabung menjadi tafsir madzmum yang bathil.

Manna' al-Qaththan, menerangkan status hukum tafsir bi al-ma'qul sebagai berikut, bila 'aqlu atau ra'yu (rasio) dan ijtihad menjadi landasan semata tanpa ada dasar yang shahih maka hukumnya adalah haram, sehingga dipahami bahwa tidak boleh menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan metode ini.

C. Sejarah Perkembangan Tafsir bi al-Ra'yi

Nabi SAW dan para sahabat menafsirkan Al-Qur'an secara ijmal, tidak memberikan rincian yang memadai. Oleh karena itu, di dalam tafsir mereka pada umumnya sulit ditemukan uraian yang detail. Dengan demikian, tidak salah bila dikatakan bahwa bahwa metode ijmal merupakan metode tafsir Al-Qur'an yang pertama kali muncul.

Pada periode berikutnya, muncullah metode tahlili dengan mengambil bentuk bi al-ma'tsur yang selanjutnya berkembang dengan bentuk bi al-ma'qul. Tafsir

bi al-ma'qul ini muncul sebagai corak penafsiran belakangan, yaitu setelah munculnya tafsir bi al-ma'tsur, walaupun sebelumnya 'aqlu (ra'yu) dalam pengertian akal sudah digunakan para sahabat ketika menafsirkan Al-Qur'an. Terutama, bilamana kita tilik bahwa salah satu sumber penafsiran pada masa sahabat adalah ijtihad.

Di antara sahabat yang termasuk kelompok mufassir bi al-ma'qul adalah: Abu Bakar al-Shiddiq, Umar Ibn al-Khattab, Utsman Ibn Affan, Ali Ibn Abi Thalib dan Abdullah Ibn Mas'ud. Secara formal corak ini telah melembaga sebagai madrasah al-tafsir bi al-ra'yi masa itu yang ditangani langsung oleh Abdullah Ibn Abbas. Di antara penyebab kemunculan corak tafsir bi al-ma'qul adalah semakin majunya ilmu-ilmu keislaman yang diwarnai dengan kemunculan ragam disiplin ilmu, karya-karya para ulama, aneka warna metode penafsiran dan pakar-pakar di bidangnya masing-masing. Pada akhirnya, karya tafsir seorang mufassir sangat diwarnai oleh latar belakang disiplin ilmu yang dikuasainya. Itulah salah satu faktor yang membuat tafsir dalam bentuk al-ra'yu dengan metode analitis, dapat melahirkan corak penafsiran yang beragam, seperti fiqh, falsafi, sufi, 'ilm, adabi ijtima'i.

Meskipun mufassir dalam hal ini menggunakan pemikiran, namun mufassir tidaklah bebas mutlak. Mufassir harus bertolak dari pemahamannya terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an dan sunnah Nabi SAW. Akan tetapi pemahaman tersebut tidak cukup untuk menjamin penafsiran cara ini. Karena itu, dalam menggunakan corak tafsir ini diberlakukan syarat-syarat mufassir dan kaedah-kaedah penafsiran yang ketat, antara lain:

- a. Memiliki pengetahuan Bahasa Arab dan segala seluk-beluknya.
- b. Menguasai ilmu-ilmu Al-Qur'an.
- c. Menguasai ilmu-ilmu yang berhubungan dengan ilmu-ilmu Al-Qur'an, seperti hadis, ushul al-fiqh dan lain sebagainya.
- d. Beraqidah yang benar.

- e. Mengetahui prinsip-prinsip pokok agama Islam.
- f. Menguasai ilmu yang berhubungan dengan pokok bahasan ayat yang ditafsirkan.

D. Metodologi Tafsir bi al-Ma'qul

Adapun metode yang digunakan dalam tafsir bi al-ma'qul ialah menafsirkan ayat dengan pemahaman mufassir itu sendiri. Tafsir bi al-ma'qul muncul sebagai sebuah corak penafsiran belakangan setelah munculnya tafsir bi al-ma'tsur walaupun sebelumnya ra'yu dalam pengertian akal sudah digunakan sahabat ketika menafsirkan Al-Qur'an. Apalagi kalau kita tilik salah satu sumber penafsiran pada masa sahabat adalah ijtihad. Tafsir bi al-ra'yi dapat dilakukan dengan memperhatikan ketentuan khusus, yaitu:

1. Memahami Al-Qur'an melalui pemahaman terhadap kata-kata yang telah baku dan dikenal secara umum di kalangan bangsa Arab.
2. Menggunakan riwayat-riwayat yang shahih dalam menafsirkan Al-Qur'an dan menjadikannya sebagai alat bantu dalam pemahaman ayat-ayatnya.
3. Mengetahui asbab al-nuzul sebagai alat bantu dalam menjelaskan berbagai pandangan yang mungkin timbul, dan dalam rangka pemahaman terhadap nash dalam realitas kehidupan.
4. Tidak menyimpang dari aturan logika atau tuntutan nurani yang sehat dan tidak keluar dari arah penunjukan lafal-lafal dan pola-pola kalimat Al-Qur'an.
5. Tidak menyimpang dari tujuan-tujuan umum ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan.
6. Menjadikan penelitian dan hakikat pengetahuan dalam berbagai lapangan kehidupan sosial dan juga realitas sosial yang telah ada sebagai alat bantu untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an.

E. Sumber Rujukan Penafsiran dengan ma'qul/ al-Ra'yu

Faktor yang harus dipenuhi dalam penafsiran secara ra'yu, terdiri atas empat pokok sebagaimana yang kutip oleh Ali al-Shabuniy yang dikemukakan oleh

al-Zarkasi dalam kitabnya al-Burhan yang dikutip oleh Imam al-Suyuthi dalam kitabnya al-Itqan, yaitu:

1. Dikutip dari Nabi SAW dengan memperhatikan hadis-hadis yang dha'if dan maudhu'.
2. Mengambil dari pendapat sahabat dalam hal tafsir karena kedudukan mereka adalah marfu' (sampai kepada Nabi SAW).
3. Mengambil berdasarkan bahasa secara mutlak karena Al-Qur'an diturunkan dengan Bahasa Arab yang jelas, dengan membuang alternatif yang tidak tepat dalam Bahasa Arab.
4. Pengambilan berdasarkan ucapan yang populer di kalangan orang Arab yang sesuai dengan ketentuan syara'.

F. Contoh Kitab-Kitab Tafsir Bi al-Ma'qul

Beberapa contoh kitab tafsir bi al-ma'qul yang sangat besar manfaatnya bagi perkembangan tafsir ilmu tafsir, di antaranya ialah:

1. Mafatih al-Ghaib, disebut dengan Tafsir al-Kabir, karangan Muhammad al-Razi Fakhr al-Din (544-604 H/1149-1207 M), sebanyak 17 jilid sekitar 32.000 – 36.200 halaman tidak termasuk indeks.
2. Tafsir al-Jalalayn, karya Jalal al-Din al-Mahalli (w. 864 H/1459 M) dan Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi (849-911 H/1445-1505 M).
3. Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil, buah pena al-Imam al-Qashadhi Nashr al-Din Abi Sa'id Abd Allah Ali Umar bin Muhammad al-Syairazi al-Baidhawi (w. 791 H/ 1388 M).
4. Irsyad al-Aql al-Salim ila Mazaya Al-Qur'an al-Karim, tulisan Abu Al-Sa'ud Muhammad bin Muhammad Mushthafa al-'Ammadi (w. 951 H/1544 M).
5. Ruh al-Ma'ani, karya al-Allamah Syihab al-Din al-Alusi (w. 1270 H/1853 M).
6. Ghara'ib Al-Qur'an wa Ragha'ib al-Furqan, karya Nizham al-Din al-Hasan Muhamamd al-Naysaburi (w. 728 H/1328 M).

7. Al-Siraj al-Munir fi al-I'arah 'Ala Ma'rifati Kalami Rabbina al-Khabir, karya Abu al-Barakat Abd Allah bin Muhammad bin Mahmud al-Nasafi (w. 710 H/1310 M).
8. Tafsir al-Khozin lebih populer dengan nama Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil, karya 'Ala al-Din Ali bin Muhammad bin Ibrahim al-Baghdadi yang lebih masyhur dengan panggilan al-Khazin (544-604 H/1149-1207 M). Tafsir ini terdiri atas 4 jilid dengan tebal halaman antara 2160 – 2250.
9. Tafsir Ruh al-Bayan, karya al-Imam al-Syekh Ismail Haqqi al-BaruSAWi (w. 1137 H/ 1724 M), setebal 10 jilid dengan jumlah halaman sekitar 4400.
10. Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an, berjumlah 10 jilid dengan jumlah halaman 4440, disusun oleh Syekh Abu Ja'far Muhamamd bil al-Hasan al-Thusi (385-460 H/995-1067 M).
11. Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir, berjumlah 2768 halaman dalam 8 jilid, karya al-Imam al-Abi al-Faraj Jamal al-Din 'Abd al-Rahman Ibn Ali Ibn Muhammad al-Jawzi al-Quraysi al-Baghdadi (597 H/1200 M).

G. Wilayah Ijtihad Tafsir Bi al-Ma'qul

Adapun wilayah ijtihad penafsiran dengan menggunakan al-'aqlu (al-ra'yu), wilayah tersebut di antaranya sebagai berikut:

1. Lafadz (kata dalam Bahasa Arab) kadang maknanya jelas dan kadang juga tidak jelas. Mufassir harus mengetahui bahwa suatu lafadz senantiasa mengandung makna relatif (beberapa makna), sehingga yang dilakukan mufassir adalah ijtihad dalam rangka menemukan makna yang dikehendaki.
2. Kata-kata yang tidak jelas (mubham) memiliki beberapa tingkatan. Ada lafadz mubham (tidak jelas) tetapi bisa dijelaskan oleh seorang mufassir. Ini termasuk dalam wilayah ijtihad tafsir bi al-ra'yi.
3. Ada yang disebut dengan al-khafi yaitu lafadz yang tingkat ketidaksiannya paling sedikit, sehingga tidak membebani mufassir untuk menjelaskannya.

4. Ada yang disebut dengan musykil, yaitu lafadz yang tingkat mubham-nya lebih banyak dari sebelumnya, lebih banyak dari al-khafi. Untuk lafadz yang musykil ini, dibutuhkan ijtihad mufassir.
5. Ini seperti bentuk musytarak satu lafadz mengandung beberapa makna adalah salah satu bentuk lafadz al-musykil, yang membutuhkan penjelasan dan penetapan satu makna saja dari dua atau lebih makna yang terkandung di dalamnya. Ini memerlukan ijtihad seorang mufassir untuk menentukan makna dimaksud.
6. Wilayah ijtihad dalam upaya meletakkan atau memposisikan lafadz pada makna.
7. Wilayah ijtihad terkait ketika kita beralih pada dalalah al-fadz terhadap makna.

H. Pendapat Ulama Tentang Tafsir Bi al-Ma'qul

Para ulama berbeda pendapat tentang kebolehan menafsirkan Al-Qur'an dengan 'aqlu (ra'yu) yang terbagi dalam dua pendapat, yaitu:

1. Tidak diperbolehkan menafsirkan Al-Qur'an dengan 'aqlu (ra'yu) karena tafsir ini harus bertitik tolak dari penyimakan. Hal tersebut adalah pendapat sebagian ulama.
2. Pendapat yang membolehkan penafsiran dengan 'aqlu (ra'yu) dengan syarat harus memenuhi persyaratan-persyaratan yang telah dikemukakan di atas, sebab ini adalah pendapat dari kebanyakan ulama (jumhur ulama).

Alasan di dalam sebuah pendapat yang tidak memperbolehkan menggunakan penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan al-'aqlu (al-ra'yu), dan menafsirkan Al-Qur'an dengan 'aqlu (ra'yu) dan ijtihad semata tanpa ada dasar yang shahih adalah haram, tidak boleh dilakukan. Ulama yang tidak membolehkan penafsiran dengan 'aqlu (ra'yu) menyebutkan beberapa alasan yang dapat kami ringkaskan sebagai berikut:

1. Tafsir dengan ‘aqlu (ra’yu) adalah membuat-buat (penafsiran) Al-Qur’an dengan tidak berdasarkan ilmu. Karena itu tidak dibenarkan berdasarkan firman Allah SWT:

إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat jahat dan keji, dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.”

2. Sebuah hadis tentang acaman terhadap orang yang menafsirkan dengan ‘aqlu (ra’yu), yaitu sabda Rasul SAW:

من كَذَّبَ عَلَيَّ مَتَعَمَدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنْ نَارٍ، وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ
(من الن(رواه الترمذ

“Barang siapa mendustakan secara sengaja niscaya ia harus bersedia menepatkan dirinya di neraka. Dan barang siapa yang menafsirkan Al-Qur’an berdasarkan Ra’yu atau pendapatnya maka hendaklah ia bersedia menepatkan dirinya di neraka.”(H.R. Turmuzi dan Ibnu Abbas).

3. Para sahabat dan tabi’in merasa berdosa bila menafsirkan Al-Qur’an dengan ‘aqlu (ra’yu-nya), sehingga Abu Bakar al-Shiddiq mengatakan, “langit manakah yang akan menaungiku dan bumi manakah yang akan melindungiku? Bila aku menafsirkan Al-Qur’an menurut ra’yu-ku atau aku katakan tentangnya sedang aku sendiri belum mengetahui betul.”

Adapun alasan atau pendapat yang membolehkan tafsir dengan ‘aqlu (ra’yu). Ulama yang membolehkan tafsir dengan ‘aqlu (ra’yu) adalah golongan jumah yang menyebutkan beberapa alasan yang dapat kami simpulkan sebagai berikut:

- a. Allah SWT telah menganjurkan kita untuk memperhatikan dan mengikuti Al-Qur’an, seperti dalam firman-Nya:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

“Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayat-Nya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran.”

- b. Allah SWT membagi manusia dalam dua klasifikasi; kelompok awam dan kelompok ulama (cerdik cendikiawan). Allah SWT memerintahkan mengembalikan segala persoalan kepada ulama yang bisa mengambil dasar hukum, firman Allah SWT:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا □ □ □ □

“Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul SAW dan ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul SAW dan ulil Amri). kalau tidaklah karena karunia dan rahmat Allah SWT kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebahagian kecil saja (di antaramu).”

Apabila sebuah penafsiran menurut ijtihad tidak dibenarkan, maka ijtihad itu sendiri niscaya tidak diperbolehkan. Akibatnya banyak hukum yang terkatung-katung. Hal ini tidak mungkin karena bila seorang mujtahid ber-ijtihad dalam hukum syara’, ia akan mendapatkan pahala, baik benar maupun salah dalam ijtihad-nya.

I. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir Bi al-Ma’qul.

Tafsir bi al-ma’qul mempunyai kelebihan di dalam penafsirannya terhadap Al-Qur’an, hal tersebut mendukung dengan adanya Tafsir bi al-ma’qul untuk diakui sebagai sebuah penafsiran, kelebihan tersebut antara lain:

1. Sesungguhnya Allah SWT telah memerintahkan kepada kita agar hendaknya suka merenungkan Al-Qur’an.. Sebagaimana hal itu ter-maktub dalam firman-Nya:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

“Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatNya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran.”

dan firman Allah SWT:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْقَالِهَا

“Maka Apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran ataukah hati mereka terkunci?”

Merenung dan berpikir tidaklah akan terwujud melainkan dengan menyelami rahasia-rahasia Al-Qur’an dan ber-ijtihad untuk memahami makna-maknanya.

2. Allah SWT memerintahkan kepada orang-orang yang hendak menggali hukum agar kembali kepada ulama. Sebagaimana telah dijelaskan dalam firman-Nya:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

“Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul SAW dan ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul SAW dan ulil Amri). Kalau tidaklah karena karunia dan rahmat Allah SWT kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebahagian kecil saja (di antaramu).”

Istinbath berarti menggali dan mengeluarkan makna-makna yang mendalam yang terdapat di lubuk hati. Istinbath itu hanya bisa dilakukan dengan ijtihad dan menyelami rahasia-rahasia Al-Qur’an.

3. Jika tafsir dengan ijtihad tidak diperbolehkan, tentunya ijtihad pun tidak diperbolehkan, dan tentu saja banyak hukum yang tidak tergal, sungguh ini tidak benar.

4. Sesungguhnya para sahabat telah membaca Al-Qur'an dan berbeda-beda dalam menafsirkannya. Juga telah maklum bahwa tidak semua yang mereka katakan tentang Al-Qur'an itu mereka dengar dari Nabi SAW, karena Nabi SAW tidak menerangkan segala sesuatu kepada mereka, melainkan Nabi SAW menerangkan kepada mereka hanyalah bersifat dharuri (pokok). Nabi SAW meninggalkan yang sebagian, yang sekiranya dapat dicapai oleh pengetahuan, akal, dan ijtihad.

Adapun kekurangan yang terdapat penafsiran bi al-ma'qul, yaitu sebagai berikut:

1. Sesungguhnya tafsir bi al-ma'qul adalah mengatakan sesuatu tentang kalamullah tanpa berdasarkan suatu ilmu, ini jelas dilarang. Sebagaimana yang disinggung dalam firman Allah SWT:

إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat jahat dan keji, dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.”

2. Adanya ancaman sebagaimana tersebut dalam hadis bagi orang yang menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapatnya, yaitu sabda Nabi SAW, yang berbunyi:

إِنْقُوا الْحَدِيثَ عَلَيَّ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Takutlah engkau mengadakan perkataan kepadaku, kecuali apa yang engkau tahu. Barangsiapa berdusta atas aku dengan sengaja, maka ambil saja tempat duduknya di neraka. Dan barangsiapa berkata tentang Al-Qur'an dengan pendapatnya, maka ambillah saja tempat duduknya di neraka.”(HR at-Turmudzi).

3. Firman Allah SWT dalam Al-Qur'an:

أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ

“Keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan,”

Pada ayat itu Allah menyandarkan keterangan kepada Rasulullah SAW, karena itu dapatlah diketahui bahwa tidak ada bagi selain beliau yang mampu memberikan keterangan terhadap makna-makna Al-Qur’an

4. Para sahabat dan tabi’in tidak mau berkata sesuatu tentang Al-Qur’an dengan pendapat mereka. Telah diriwayatkan dari al-Shidiq, sesungguhnya dia berkata:

أَيُّ سَمَاءٍ تُظِلُّنِي : وَأَيُّ أَرْضٍ تُحِلُّنِي : إِذَا قُلْتُ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِي أَوْ قُلْتُ فِيهِ بِمَا لَا أَعْلَمُ

“Di langit mana aku bernaung dan di bumi mana aku berpijak? bila aku berkata sesuatu tentang Al-Qur’an dengan pendapatku, atau berkata tentang Al-Qur’an dengan sesuatu yang tidak kuketahui.”

J. BI AL-ISYARI

Sumber penafsiran Al-Qur’an di samping dari naqli dan aqli, ada yang dari ilmu Isyari. Tafsir al-Isyari adalah suatau penafsiran Al-Qur’an yang langsung diambil dari pemahaman Al-Qur’an orang-orang sufi.

1. Pengertian Tafsir Shufi

Tafsir sufi adalah tafsir yang ditulis oleh para sufi. Sesuai dengan pembagian dalam dunia tashawuf tafsir ini juga dibagi menjadi dua yaitu tafsir yang sejalan dengan tashawwuf an Nazhari disebut Tafsir al Shufi al Nazhari, dan yang sejalan dengan tashawwuf amali disebut tafsir al faidhi atau tafsir al isyari. Dua macam tafsir tasawuf ini yaitu tafsir sufi al-Nahzori dan tafsir sufi amali/tafsir al-Isyari ini adalah tidak bersumber dari riwayat dan juga tidak dari aqal akan tetapi dari Isyari Al-Qur’an.

2. Sejarah lahirnya Tafsir Shufi

Para sufi umumnya berpedoman kepada hadits Rasulullah SAW yang artinya:

‘Setiap ayat memiliki makna lahir dan batin. Setiap huruf memiliki batasan-batasan tertentu. Dan setiap batasan memiliki tempat untuk melihatnya.’

Hadits di atas, adalah merupakan dalil yang digunakan para sufi untuk menjustifikasi tafsir mereka yang eksentrik. Menurut mereka di balik makna zahir, dalam redaksi teks Al-Qur’an tersimpan makna batin. Mereka menganggap penting makna batin ini. Nashiruddin Khasru misalnya, mengibaratkan makna zahir seperti badan, sedang makna batin seperti ruh; badan tanpa ruh adalah substansi yang mati. Tidak heran bila para sufi berupaya mengungkap makna-makna batin dalam teks Al-Qur’an.

Mereka mengklaim bahwa penafsiran seperti itu bukanlah unsur asing (Gharib), melainkan sesuatu yang inheren dengan Al-Qur’an. Tafsir sufi menjadi eksentrik karena hanya bisa ditolak atau diterima, tanpa bisa dipertanyakan. Tafsir tersebut tidak bisa menjawab dua pertanyaan; mengapa dan bagaimana? Misalnya, ketika al-Ghazali menafsirkan potongan ayat (QS:20;12) yang secara zahir, tinggalkanlah (Wahai Musa) kedua sandalmu’. Menurut al-Ghazali makna batin dari ayat ini adalah, Tanggalkan (Hai Musa) kedua alammu, baik alam dunia maupun akhirat. Yakni, janganlah engkau memikirkan keuntungan duniawi dan jangan pula mencari pahala ukhrawi, tetapi carilah wajah Allah semata’. Kita boleh setuju atau tidak dengan penafsiran seperti ini. Tapi kita tidak akan memperoleh penjelasan yang memadai tentang mengapa penafsirannya seperti ini? Dan bagaimana al-Ghazali bisa sampai pada penafsiran yang seperti ini? Kita hanya bisa menerima atau menolaknya, tanpa bisa mempertanyakan penalaran di balik penafsiran tersebut. Tidak ada penalaran yang jelas yang menghubungkan antara nash Al-Qur’an dengan

tafsir batin yang dikemukakan oleh para sufi kecuali para sufi itu melihat nash Al-Qur'an sebagai isyarat bagi makna batin tertentu. Karena itu, tafsir sufi juga sering disebut dengan tafsir isyari, yang pengertiannya menurut versi Al-Zarqani adalah ,menafsirkan Al-Qur'an tidak dengan makna zahir, melainkan dengan makna batin, karena ada isyarat yang tersembunyi yang terlihat oleh para sufi. Namun demikian tafsir batin tersebut masih dapat dikompromikan dengan makna zahirnya.

Jadi, isyarat-isyarat Al-Qur'anlah yang direnungkan oleh para sufi, sehingga mereka sampai pada makna batin Al-Qur'an. Dan di sinilah letak masalahnya, karena isyarat sangat rentan untuk disalah tafsirkan atau disalahgunakan. Misalnya, penyalah-gunaan yang dilakukan oleh kaum Bathiniyah. Dengan dalih bahwa di balik makna zahir Al-Qur'an tersimpan makna batin, mereka mengembangkan tafsir batin yang disesuaikan dengan ajaran-ajaran mereka sendiri. Misalnya saja ketika mereka menafsirkan surat al-Hijr ayat 99 (QS. 15:99). Menurut pendapat jumhur, ayat itu berarti, sembahlah Tuhanmu sampai ajal tiba'. Namun, kaum Bathiniyah mengembangkan penafsiran sendiri. Menurut mereka makna ayat itu adalah, barangsiapa telah mengerti makna ibadah, maka gugurlah kewajiban baginya.

Jelas bias kesektariannya sangatlah kental dalam tafsir kaum bathiniyah. Dan para sufi mencela penafsiran seperti itu. Walaupun mereka juga menggali tafsir batin Al-Qur'an, namun para sufi merasa bahwa tafsir mereka tidaklah sama dengan tafsir kaum Bathiniyah; Pertama, karena penafsiran mereka diperoleh mengalau kasyaf. Kedua, karena mereka tidak mengabaikan makna zahir Al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan kaum Bathiniyah. Namun demikian, apakah betul karena itu, yakni karena berbeda dengan kaum Bathiniyah, sehingga tafsir sufi steril dari bias sektarian? Masalah ini perlu dielaborasi lebih lanjut.

3. Sekilas tentang Sufisme. Untuk dapat mengetahui serta mengelaborasi corak serta bias sektarian dalam tafsir sufi, perlu kiranya dipaparkan terlebih dahulu penjelasan singkat tentang sufisme. Karena, tafsir sufi pada dasarnya adalah tafsir yang dikemukakan oleh para sufi, dan para sufi menjadi sufi karena sufisme. Sufisme atau tasawuf adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari cara dan jalan tentang bagaimana seorang muslim dapat berada sedekat mungkin dengan Tuhannya. Intisari dari Sufisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Allah SWT dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Sufisme mempunyai tujuan memperoleh hubungan dengan Tuhan, sehingga seseorang sadar betul bahwa ia berada di hadirat Tuhan. Ada banyak variasi cara dan jalan yang diperkenalkan para ahli sufisme untuk memperoleh tujuan tersebut. Mereka menyebutnya dengan istilah maqamat, yaitu stasiun-stasiun yang harus dijalani para sufi untuk sampai ke tujuan mereka. Dari sekian banyak versi maqamat, yang biasa disebut ialah: tobat-zuhud-sabar-tawakkal-ridha. Kelima stasiun itu harus ditempuh secara bertahap. Untuk berpindah dari satu stasiun ke stasiun berikutnya diperlukan waktu dan usaha yang tidak sedikit. Terkadang seorang sufi harus menyelami satu stasiun selama bertahun-tahun sebelum akhirnya ia merasa mantap dan dapat berpindah ke stasiun berikutnya.

Mengenai bentuk hubungan dengan Allah SWT, yang menjadi tujuan para sufi, ada dua buah pendapat utama; monoisme dan dualisme. Para penganut aliran monoisme berpendapat bahwa tahap puncak hubungan seorang sufi dengan Tuhan bersifat manunggal monolitik, hubungan ini dapat mengambil bentuk hulul, ittihad atau wihdat al-wujud.

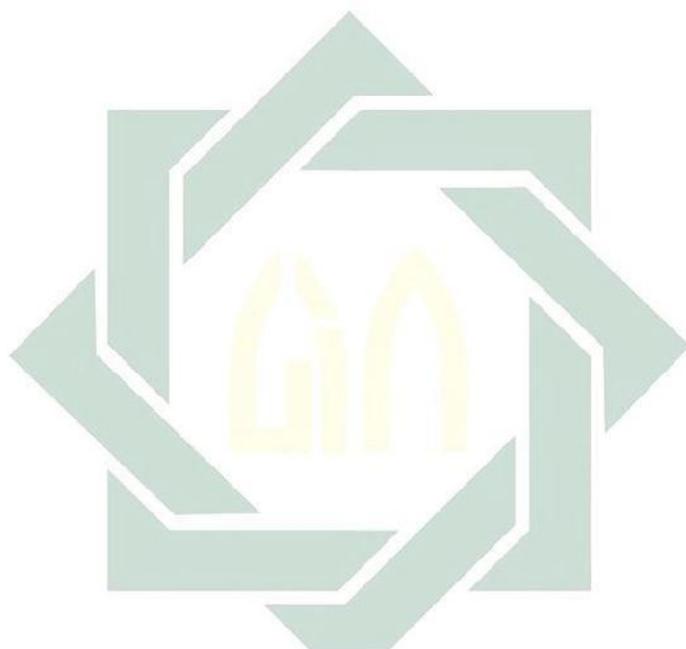
Para penganut aliran dualisme berpendapat bahwa hubungan seorang sufi dengan Tuhan bersifat dualistik. Seorang sufi bisa jadi akan sangat dekat dengan Tuhan, sehingga tidak ada lagi dinding pemisah antara dia dengan

Tuhan, namun dia tetaplah dia dan Tuhan tetaplah Tuhan. Bagi aliran dualisme, puncak hubungan seorang sufi dengan Tuhannya adalah al-Qurb (kedekatan).

Untuk menguraikan jalan dan tujuan sufisme ini, para ahli tasawwuf menempuh dua jalan yang berbeda. Ada yang menggunakan Al-Qur'an dan al-Hadits, dan ada pula yang menggunakan filsafat. Penganut aliran dualisme umumnya menggunakan yang pertama, karena itu aliran ini biasanya disebut tasawwuf sunni. Sedangkan penganut aliran monoisme umumnya menggunakan yang kedua, karena itu aliran ini biasanya disebut tasawwuf filosofi. Mahmud Basuni Faudah, menyebut kedua macam aliran tasawwuf tersebut dengan istilah tasawwuf teoritis dan tasawwuf praktis. Tasawwuf teoritis adalah tasawwuf yang didasarkan pada pengamatan, pembahasan dan pengkajian, dan karena itu mereka menggunakan filsafat sebagai saranya. Sedangkan tasawwuf praktis adalah tasawwuf yang didasarkan pada kezuhudan dan asktisme, yakni banyak berzikir dan latihan-latihan keruhanian. Menurut Faudah, para penganut kedua aliran ini mendekati Al-Qur'an dengan cara yang berbeda. Karena itu, produk penafsirannya pun relatif berbeda. Ia membedakan keduanya dengan istilah tafsir sufi nazhari dan tafsir tafsir sufi isyari. Tafsir sufi Nazhari adalah produk sufi teoritis seperti Ibn 'Arabi. Sedangkan tafsir sufi Isyari adalah produk sufi praktis seperti Imam al-Naysaburi, al-Tustari, dan Abu Abdurrahman al-Sulami.

Sangatlah menarik untuk membandingkan lebih jauh tentang sufi Nazhari dengan tafsir sufi Isyari ini. Hal ini, mengingat masing-masing memiliki karakter tersendiri. Tafsir sufi Nazhari adalah produk sufi nota bene membangun ajaran sufisme di atas landasan filsafat. Karena itu, sangatlah mungkin ada bias filsafat di dalam tafsir aliran tersebut. Sedangkan tafsir sufi isyari adalah produk para sufi menganut teologi Asy'ariyah, sehingga

besar kemungkinan ada bias Asy'ariyah di dalam tafsir tersebut. Dan sebagaimana yang akan ditunjukkan pada tulisan ini, bahwa asumsi-asumsi tersebut terbukti benar.



BAB III

PERKEMBANGAN METODOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN

A. Pengertian Metode Tafsir Al-Qur'an

Kata “metode” berasal dari bahasa Yunani “methodos” yang berarti cara atau jalan”. Di dalam bahasa Inggris kata ini ditulis “method” dan bangsa Arab menerjemahkannya dengan “tharîqah” dan “manhaj”. Di dalam pemakaian bahasa Indonesia kata tersebut mengandung arti, “cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan”.

Sedangkan tafsir secara bahasa mengikuti wazan “taf’îl”, berasal dari akar kata al-fasr (f, s, r) yang berarti menjelaskan, menyingkap dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak. Dalam Lisânul ‘Arab dinyatakan, bahwa kata “al-fasr” berarti menyingkap yang tertutup, sedang kata “at-tafsîr” berarti menyingkapkan maksud sesuatu lafadh yang musykil dan pelik. Sedangkan para Ulama berpendapat, bahwa tafsir adalah penjelasan tentang arti atau maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia (mufassir).

Tafsir menurut istilah, sebagaimana yang didefinisikan Abu Hayyan ialah, “Ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadh-lafadh Al-Qur'an, tentang petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya ketika tersusun serta hal-hal lain yang melengkapinya”.

Jadi, yang dimaksud metode tafsir Al-Qur'an adalah suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah di dalam ayat-ayat Al-Qur'an atau lafadh-lafadh yang musykil yang diturunkan-Nya kepada Nabi Muhammad S.A.W.

B. Sejarah Perkembangan Metode Tafsir

Sejak Rasulullah S.A.W. dikenal dua cara penafsiran Al-Qur'an. Pertama, penafsiran berdasarkan petunjuk wahyu. Kedua, penafsiran berdasarkan ijtihad atau ra'yi. Di masa sahabat, sumber untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an di samping ayat Al-Qur'an sendiri, juga riwayat dari Nabi S.A.W. dan ijtihad mereka. Pada abad-abad selanjutnya, usaha untuk menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan ra'yi atau nalar mulai berkembang sejalan dengan kemajuan taraf hidup manusia yang di dalamnya sarat dengan persoalan-persoalan yang tidak selalu tersedia jawabannya secara eksplisit dalam Al-Qur'an.

Pada zaman Nabi S.A.W. dan para sahabat, pada umumnya mereka adalah ahli bahasa Arab dan mengetahui secara baik latar belakang turun ayat (asbâb an-nuzûl), serta mengalami secara langsung situasi dan kondisi umat ketika ayat-ayat Al-Qur'an turun. Dengan demikian, mereka relatif lebih mampu untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara benar, tepat, dan akurat. Berdasarkan kenyataan sejarah yang demikian, maka untuk memahami suatu ayat, mereka tidak begitu membutuhkan uraian yang rinci, tetapi cukup dengan isyarat dan penjelasan global (ijmâliy). Itulah yang membuat lahir dan berkembangnya tafsir dengan metode ijmâliy (global) dalam penafsiran Al-Qur'an pada abad-abad pertama.

Pada periode berikutnya, umat Islam semakin majemuk dengan berbondong-bondong bangsa non-Arab masuk Islam, terutama setelah tersebarnya Islam ke daerah-daerah yang jauh di luar tanah Arab. Kondisi ini membawa konsekuensi logis terhadap perkembangan pemikiran Islam; berbagai peradaban dan kebudayaan non-Islam masuk ke dalam khazanah intelektual Islam. Akibatnya, kehidupan umat Islam menjadi terpengaruh olehnya. Untuk menghadapi kondisi yang demikian para pakar tafsir ikut mengantisipasinya dengan menyajikan penafsiran-penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang sesuai

dengan perkembangan zaman dan tuntutan kehidupan umat yang semakin beragam.

Kondisi seperti yang digambarkan itulah yang merupakan salah satu pendorong lahirnya tafsir dengan metode analitis (tahlîliy), sebagaimana tertuang di dalam kitab-kitab tafsir tahlîliy, seperti Tafsir ath-Thabari dan lain-lain. Metode penafsiran tahlîliy terasa lebih cocok pada saat itu, karena dapat memberikan pengertian dan penjelasan yang rinci terhadap pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan demikian, umat terasa terayomi oleh penjelasan-penjelasan dan berbagai interpretasi yang diberikan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an di dalam kitab tersebut.

Kemudian metode penafsiran serupa itu diikuti oleh ulama tafsir yang datang kemudian, bahkan berkembang dengan sangat pesat dalam dua bentuk penafsiran yaitu: al-ma'tsûr dan ar-ra'yi dengan berbagai corak yang dihasilkannya, seperti tafsir fihiy, shûfiy (tasawuf), falsafiy, 'ilmiy, adabiy-ijtimâ'iy dan lain-lain.

Dengan dikarangnya kitab-kitab tafsir dalam dua bentuk penafsiran tersebut dengan berbagai coraknya, umat ingin mendapatkan informasi lebih jauh berkenaan dengan kondisi dan kecenderungan serta keahlian para pakar tafsir. Umat juga ingin mengetahui pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an yang kelihatannya mirip, padahal ia membawa pengertian yang berbeda. Demikian ditemukannya hadis-hadis yang secara lahiriyah ada yang tampak bertentangan dengan ayat-ayat Al-Qur'an, padahal secara teoritis hal itu tidak mungkin terjadi karena keduanya pada hakikatnya berasal dari sumber yang sama, yakni Allah.

Kenyataan sebagaimana yang digambarkan tersebut, mendorong para ulama untuk melakukan perbandingan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang pernah diberikan oleh para ulama sebelumnya dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an

ataupun hadis-nadis Nabi s.a.w.. Dengan demikian lahir tafsir dengan metode perbandingan (*muqârin*) seperti yang diterapkan oleh al-Iskafi di dalam kitabnya *Durrat al-Tanzîl wa Ghurrat al-Ta'wîl*, dan oleh al-Karmani di dalam kitabnya *Al-Burhân fi Taujîh Mutasyâbih Al-Qur'an*, dan lain-lain.

Permasalahan di abad modern berbeda jauh dari apa yang dialami oleh generasi terdahulu. Perbedaan tersebut terasa sekali di tengah masyarakat, seperti mobilitas yang tinggi, perubahan situasi yang sangat cepat, dan lain-lain. Realitas kehidupan yang demikian membuat masyarakat, baik secara individual maupun berkeluarga, bahkan berbangsa dan bernegara, menjadi terasa seakan-akan tidak punya waktu luang untuk membaca kitab-kitab tafsir yang besar-besar sebagaimana telah disebutkan tadi. Padahal untuk mendapatkan petunjuk Al-Qur'an umat dituntut membaca kitab-kitab tafsir tersebut.

Untuk menanggulangi permasalahan itu, ulama tafsir pada abad modern menawarkan tafsir Al-Qur'an dengan metode baru, yang disebut dengan metode tematik (*maudhû'iy*). Dengan lahirnya metode ini, mereka yang menginginkan petunjuk Al-Qur'an dalam suatu masalah tidak perlu menghabiskan waktunya untuk membaca kitab-kitab tafsir yang besar itu, tetapi cukup membaca tafsir tematik tersebut selama permasalahan yang ingin mereka pecahkan dapat dijumpai dalam kitab tafsir itu.

C. Metode-metode Penafsiran Al-Qur'an

Ulama selalu berusaha untuk memahami kandungan Al-Qur'an sejak masa ulama salaf sampai masa modern. Dari sekian lama perjalanan sejarah penafsiran Al-Qur'an, banyak ditemui beragam tafsir dengan metode dan corak yang berbeda-beda. Dari sekian banyak macam-macam tafsir, ulama membuat pengklasifikasian tafsir dengan sudut pandang yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lainnya.

M. Quraish Shihab, dalam bukunya “Membumikan Al-Qur’an”, membagi tafsir dengan melihat corak dan metodenya menjadi; tafsir yang bercorak ma’tsûr dan tafsir yang menggunakan metode penalaran yang terdiri dari metode tahlîliy dan maudhû’iy. Al-Farmawi membagi tafsir dari segi metodenya menjadi empat bagian yaitu, metode tahlîliy, ijmâliy, muqâran dan maudhû’iy. Sedangkan metode tahlîliy dibagi menjadi beberapa corak tafsir yaitu: at-Tafsîr bi al-Ma’tsûr, at-Tafsîr bi al-Ra’yi, at-Tafsîr ash-Shûfiy, at-Tafsîr al-Fiqhiy, at-Tafsîr al-Falsafiy, at-Tafsîr al-‘Ilmiy, at-Tafsîr al-Adabiy wa al-Ijtimâ’iy.

Berikut ini akan dijelaskan metode-metode tafsir dengan mengikuti pola pembagian al-Farmawi, adalah sebagai berikut:

1. Metode Tafsir Tahliliy

a. Pengertian Tafsir Tahliliy

Metode Tafsir Tahlîliy adalah suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur’an dari seluruh aspeknya. Di dalam tafsirnya, penafsir mengikuti runtutan ayat sebagaimana yang telah tersusun di dalam mush-haf. Penafsir memulai uraiannya dengan mengemukakan arti kosa kata diikuti dengan penjelasan mengenai arti global ayat. Ia juga mengemukakan munâsabah (korelasi) ayat-ayat serta menjelaskan hubungan maksud ayat-ayat tersebut satu sama lain. Begitu pula, penafsir membahas mengenai sabab al-nuzûl (latar belakang turunnya ayat) dan dalil-dalil yang berasal dari Rasulullah S.A.W., sahabat, atau para tabi’in, yang kadang-kadang bercampur-baur dengan pendapat para penafsir itu sendiri dan diwarnai oleh latar belakang pendidikannya, dan sering pula bercampur baur dengan pembahasan kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu memahami nash (teks) Al-Qur’an tersebut.

Muhammad Baqir ash-Shadr menyebut tafsir metode tahlîliy ini dengan tafsir tajzî'iy, yang secara harfiah berarti “tafsir yang menguraikan berdasarkan bagian-bagian atau tafsir parsial”.

b. Bentuk Tafsir Al-Qur'an dengan Metode Tahlîly

Metode Tahlîly kebanyakan dipergunakan para ulama masa-masa klasik dan pertengahan. Di antara mereka, sebagian mengikuti pola pembahasan secara panjang lebar (ithnâb), sebagian mengikuti pola singkat (i'jâz) dan sebagian mengikuti pula secukupnya (musâwâh). Mereka sama-sama menafsirkan Al-Qur'an dengan metode tahlîliy, namun dengan corak yang berbeda.

Para ulama membagi wujud tafsir Al-Qur'an dengan metode tahlîly kepada tujuh macam (bentuk) yaitu: At-Tafsîr bi al-Ma'tsûr, At-Tafsîr bi ar-Ra'yi, At-Tafsîrash-Shûfiy, At-Tafsîr al-Fiqhiy, At-Tafsîr al-Falsafiy, At-Tafsîr al-'Ilmiy, dan At-Tafsîr al-Adabiy al-Ijtimâ'iy.

c. Kitab-kitab Tafsir yang Menggunakan Metode tahlîliy

Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah:

a) Tafsîr al-Qurân al-'Azhîm karya Ibn Katsîr' b) Tafsîr al-Munîr karya Syaikh Nawawiy al-Bantaniy. Ada yang menulis dengan sangat panjang, seperti kitab tafsir karya al-Alusi, Fakhr al-Din ar-Razi, dan Ibn Jarir ath-Thabari; ada yang sedang, seperti kitab Tafsir al-Baidhawî dan an-Naisaburi; dan ada pula yang ditulis dengan ringkas, tetapi jelas dan padat, seperti kitab Tafsîr al-Jalâlainy karya Jalal ad-Din Suyuthi dan Jalal ad-Din al-Mahalli dan kitab Tafsir yang ditulis Muhammad Farid Wajdi.

d. Kelebihan dan Kekurangan Metode Tahlîliy

1) Kelebihan Metode Tahlîliy

Dapat mengetahui dengan mudah tafsir suatu surat atau ayat, karena susunan tertib ayat atau surat mengikuti susunan sebagaimana terdapat dalam mushaf,

- mudah mengetahui relevansi/munâsabah antara suatu surat atau ayat dengan surat atau ayat lainnya,
- memungkinkan untuk dapat memberikan penafsiran pada semua ayat, meskipun inti penafsiran ayat yang satu merupakan pengulangan dari ayat yang lain, jika ayat-ayat yang ditafsirkan sama atau hampir sama, dan
- mengandung banyak aspek pengetahuan, meliputi hukum, sejarah, sains, dan lain-lain.

2) Kelemahan Metode Tafsir Tahlîliy

- Menghasilkan pandangan-pandangan yang parsial dan kontradiktif dalam kehidupan umat Islam.
- Faktor subjektivitas tidak mudah dihindari, misalnya ada ayat yang ditafsirkan dalam rangka membenarkan pendapatnya
- Terkesan adanya penafsiran berulang-ulang, terutama terhadap ayat-ayat yang mempunyai tema yang sama masuknya pemikiran isrâîliyyât.

e. Urgensi Metode Tafsir Tahlîliy

Keberadaan metode ini telah memberikan sumbangan yang sangat besar dalam melestarikan dan mengembangkan khazanah intelektual Islam, khususnya dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Adanya metode tahlîliy, maka lahir karya-karya tafsir yang besar-besar sebagaimana yang telah disebutkan di depan.

Berdasarkan kenyataan itu dapatlah dikatakan, urgensi metode ini tidak dapat dipungkiri oleh siapa pun. Dalam penafsiran Al-Qur'an, jika ingin menjelaskan dengan firman Allah dari berbagai segi seperti bahasa, hukum-hukum fiqih, teologi, filsafat, sains, dan sebagainya, maka di sini metode tahliliy lebih berperan dan lebih dapat diandalkan dari pada metode-metode yang lain.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa jika menginginkan pemahaman yang luas dari suatu ayat dengan melihatnya dari berbagai aspek, maka jalan yang ditempuh adalah menggunakan metode tafsir tahliliy. Dan inilah salah satu urgensi pokok bagi metode ini dibandingkan dengan yang lain.

2. Metode Tafsir Ijmâliy

a. Pengertian Tafsir Ijmâliy

Metode Tafsir Ijmâliy adalah suatu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna global. Di dalam sistematika uraiannya, penafsir akan membahas ayat demi ayat sesuai dengan susunan yang ada di dalam mush-haf; kemudian mengemukakan makna global yang dimaksud oleh ayat tersebut.

Dengan metode Ijmâliy, para mufassir menggunakan bahasa yang ringkas dan sederhana, serta memberikan idiom yang mirip, bahkan sama dengan Al-Qur'an. Sehingga pembacanya merasakan seolah-olah Al-Qur'an sendiri yang berbicara dengannya. Sehingga dengan demikian dapatlah diperoleh pengetahuan yang diharapkan dengan sempurna dan sampailah kepada tujuannya dengan cara yang mudah serta uraian yang singkat dan bagus.

Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan metode Ijmâliy 'i, mufassir juga meneliti, mengkaji dan menyajikan asbâb al-nuzûl

atau peristiwa yang melatar belakangi turunnya ayat, dengan cara meneliti Hadis-Hadis yang berhubungan dengannya.

Sebagai contoh:”Penafsiran yang diberikan tafsir al-Jalâlain terhadap 5 ayat pertama dari surat al-Baqarah, tampak tafsirnya sangat singkat dan global hingga tidak ditemui rincian atau penjelasan yang memadai. Penafsiran tentang alif lâm mîm (الم), misalnya, dia hanya berkata: Allah Maha Tahu maksudnya. Dengan demikian pula penafsiran ذلك الكتاب, hanya dikatakan: “Yang dibacakan oleh Muhammad”. Begitu seterusnya, tanpa ada rincian sehingga penafsiran lima ayat itu hanya dalam beberapa baris saja. Sedangkan tafsir tahlîliy (analitis), al-Maraghi, misalnya, untuk menjelaskan lima ayat pertama itu ia membutuhkan 7 halaman.

b. Kitab-kitab Tafsir yang Menggunakan Metode Ijmâliy

Di antara kitab-kitab Tafsir dengan metode ijmâliy adalah: Tafsîr al-Jalâlayn, karya Jalal ad-Din as-Suyuthi dan Jalal ad-Din al-Mahalli, Shafwah al-Bayân Lima’âni al-Qurân, karya Syekh Hasanain Muhammad Makhluf, Tafsîr al-Qurân al-‘Azhîm, karya Ustadz Muhammad Farid Wajdiy, Tafsîr al-Wasîth, karya Tim Majma’ al-Buhûts al-Islâmiyyah (Lembaga Penelitian Islam) al-Azhar Mesir.

c. Kelebihan dan Kekurangan Metode Ijmâliy

1) Kelebihan Metode Tafsir Ijmâliy

- Praktis dan mudah dipahami,
- Bebas dari penafsiran israiliyat, dan
- Akrab dengan bahasa Al-Qur’an

2) Kekurangan Metode Tafsir Ijmâliy

- Menjadikan petunjuk Al-Qur’an bersifat parsial, dan

- Tidak mampu mengantarkan pembaca untuk mendialogkan Al-Qur'an dengan permasalahan sosial maupun keilmuan yang aktual dan problematik.

d. Urgensi Metode Tafsir Ijmâliy

Dalam hal ini, bagi para pemula atau mereka yang tidak membutuhkan uraian yang detail tentang pemahaman suatu ayat, maka tafsir yang menggunakan metode ijmâliy ini sangat membantu dan tepat sekali untuk digunakan. Hal itu disebabkan uraian di dalam tafsir yang menggunakan metode ini sangat ringkas dan tidak berbelit-belit, sehingga relatif lebih mudah dipahami oleh mereka yang berada pada tingkat ini.

Kondisi tafsir ijmâliy yang ringkas dan sederhana ini juga lebih cocok bagi mereka yang disibukkan oleh pekerjaan rutin sehari-hari. Dengan demikian, tafsir dengan metode ini sangat urgen (penting) bagi mereka yang berada pada tahap permulaan mempelajari tafsir dan mereka yang sibuk dalam mencari kehidupannya. Dalam kondisi yang demikian akan dapat dirasakan betapa cocoknya tafsir ijmâliy ini bagi mereka dalam rangka membimbing mereka ke jalan yang benar serta diridhai Allah.

3. Metode Tafsir Muqâran

a. Pengertian

Yang dimaksud dengan metode tafsir muqâran adalah mengemukakan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang ditulis oleh sejumlah para mufassir. Di sini seorang mufassir menghimpun sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an, kemudian ia mengkaji dan meneliti penafsiran sejumlah mufassir mengenai ayat tersebut melalui kitab-kitab tafsir mereka,

apakah mereka itu mufassir dari generasi salaf maupun khalaf, apakah tafsir mereka itu at-tafsîr bi al-ma'tsûr maupun at-tafsîr bi ar-Ra'yi.

Kemudian ia menjelaskan bahwa di antara mereka ada yang corak penafsirannya ditentukan oleh disiplin ilmu yang dikuasainya. Ada di antara mereka yang menitikberatkan pada bidang nahwu, yakni segi-segi i'râb, seperti Imam az-Zarkasyi. Ada yang corak penafsirannya ditentukan oleh kecenderungan kepada bidang balâghah, seperti 'Abd al-Qahhar al-Jurjaniy dalam kitab tafsirnya I'jâz al-Qurân dan Abu Ubaidah Ma'mar Ibn al-Mustanna dalam kitab tafsirnya al-Majâz, dimana ia memberi perhatian pada penjelasan ilmu ma'âniy, bayân, badî', haqîqah dan majâz.

Jadi metode tafsir muqâran adalah menafsirkan sekelompok ayat Al-Qur'an dengan cara membandingkan antar-ayat dengan ayat, atau antara ayat dengan hadis, atau antara pendapat ulama tafsir dengan menonjolkan aspek-aspek perbedaan tertentu dari objek yang dibandingkan tersebut.

b. Objek Kajian Metode Tafsir Muqâran

Objek kajian tafsir dengan metode muqaran dapat dikelompokkan kepada tiga, yaitu, perbandingan ayat Al-Qur'an dengan ayat lain. Seperti halnya contoh berikut ini:

Penafsiran disebabkan perbedaan redaksi namun peristiwa yang dibicarakannya sama, di antaranya yang terdapat dalam QS al-An'âm, 6: 151 dan QS al-Isrâ', 17: 31;

“Katakanlah: “Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu Yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-

perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar”. demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya).”

“Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar.”

Penafsiran dengan redaksi yang hampir sama (mirip) dengan pembicaraan masalah yang berbeda, di antaranya terdapat QS Âli ‘Imrân: 126 dan QS al-Anfâl, 8: 10,

“Dan Allah tidak menjadikan pemberian bala bantuan itu melainkan sebagai khabar gembira bagi (kemenangan)-mu, dan agar tenteram hatimu karenanya. dan kemenanganmu itu hanyalah dari Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

“Dan Allah tidak menjadikannya (mengirim bala bantuan itu), melainkan sebagai kabar gembira dan agar hatimu menjadi tenteram karenanya. dan kemenangan itu hanyalah dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

- c. Perbandingan Penafsiran Mufassir dengan Mufassir yang lain
Seperti contoh dalam QS. al-An’âm, 6: 103,

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah yang Maha Halus lagi Maha mengetahui.”

Sedangkan dalam perbedaan penafsiran mufassir yang satu dengan yang lain, mufassir berusaha mencari, menggali, menemukan, dan mencari titik temu diantara perbedaan-perbedaan itu bila mungkin, dan mentarjîh salah satu pendapat setelah membahas kualitas argumentasi masing-masing.

- d. Kitab-kitab Tafsir yang Menggunakan Metode Muqâran

Di antara kitab-kitab yang menggunakan metode ini adalah: Durrah at-Tanzîl wa Ghurrah at-Tanwîl, karya al-Iskafi yang terbatas pada

perbandingan antara ayat dengan ayat; Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân, karya al-Qurthubiy yang membandingkan penafsiran para mufassir. Rawâ'i al-Bayân fî Tafsîr Âyât al-Ahkâm, karya 'Ali ash-Shabuniy' Qur'an and its Interpreters adalah satu karya tafsir yang lahir di zaman modern ini, buah karya Profesor Mahmud Ayyoub.

e. Kelebihan dan Kekurangan Metode Tafsir Muqâran

1) Kelebihan Metode Tafsir Muqâran

- Membuka pintu untuk selalu bersikap toleran terhadap pendapat orang lain,
- Tafsir dengan metode muqaran ini amat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui berbagai pendapat tentang suatu ayat, dan
- Dengan menggunakan metode muqaran ini, maka mufassir didorong untuk mengkaji berbagai ayat dan hadis-hadis serta pendapat-pendapat para mufassir yang lain.

2) Kekurangan Metode Tafsir Muqâran

- Penafsiran yang menggunakan metode ini, tidak dapat diberikan kepada para pemula,
- Metode muqâran kurang dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang tumbuh di tengah masyarakat, hal itu disebabkan metode ini lebih mengutamakan perbandingan daripada pemecahan masalah, dan
- Metode muqâran terkesan lebih banyak menelusuri penafsiran-penafsiran yang pernah di berikan oleh ulama daripada mengemukakan penafsiran-penafsiran baru. sebenarnya kesan serupa itu tak perlu timbul bila mufassirnya kreatif.

f. Urgensi Metode Tafsir Muqâran

Pada abad modern sekarang, tafsir dengan metode ini terasa makin dibutuhkan oleh umat. Hal itu terutama dikarenakan timbulnya berbagai paham dan aliran yang kadang-kadang jauh keluar dari pemahaman yang benar. Dengan menggunakan metode muqâran ini, akan dapat diketahui mengapa penafsiran yang menyimpang itu timbul dan bahkan dapat membuat sikap ekstrim di kalangan sebagian kelompok masyarakat.

Dengan metode muqâran ini amat penting posisinya, terutama dalam rangka mengembangkan pemikiran tafsir, yang rasional dan objektif, sehingga kita mendapatkan gambaran yang lebih komprehensif berkenaan dengan latar belakang lahirnya suatu penafsiran dan sekaligus dapat dijadikan perbandingan dan pelajaran dalam mengembangkan penafsiran Al-Qur'an pada periode-periode selanjutnya.

4. Metode Tafsir Maudhû'iy

a. Pengertian Tafsir Maudhû'iy

Metode tafsir maudhû'iy juga disebut dengan dengan metode tematik yaitu menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai maksud yang sama, dalam arti, sama-sama membicarakan satu topik masalah dan menyusunnya berdasar kronologi serta sebab turunnya ayat-ayat tersebut.

Kemudian penafsir mulai memberikan keterangan dan penjelasan serta mengambil kesimpulan. Secara khusus, penafsir melakukan studi tafsirnya ini dengan metode maudhû'iy, dimana ia melihat ayat-ayat tersebut dari seluruh seginya, dan melakukan analisis berdasar ilmu yang benar, yang digunakan oleh pembahas untuk menjelaskan

pokok permasalahan, sehingga ia dapat memahami permasalahan tersebut dengan mudah dan betul-betul menguasainya, sehingga memungkinkan baginya untuk memahami maksud yang terdalam dan dapat menolak segala kritik.

b. Cara Kerja Tafsir Maudhû'iy

Al-Farmawi di dalam kitab *Al-Bidâyah fî al-Tafsir al-Maudhû'iy* secara rinci mengemukakan cara kerja yang harus ditempuh dalam menyusun suatu karya tafsir berdasarkan metode ini. Antara lain sebagai berikut:

- Memilih atau menetapkan masalah Al-Qur'an yang akan dikaji secara maudhû'iy (tematik),
- Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, ayat Makiyyah dan Madaniyyah,
- Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya ayat atau *asbâb an-nuzûl*,
- Mengetahui korelasi (*munâsabah*) ayat-ayat tersebut di dalam masing-masing suratnya,
- Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna dan utuh (*outline*),
- Melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadis, bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas,
- Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian 'âm dan khash, antara yang *muthlaq* dan yang *muqayyad*, menyingkronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat *nâsikh*

dan mansûkh, sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna yang kurang tepat, dan Menyusun kesimpulan yang menggambarkan jawaban Al-Qur'an terhadap masalah yang dibahas.

c. Bentuk Kajian Tafsir Maudhû'iy

Di sini tafsir maudhû'iy mempunyai dua bentuk, yaitu Tafsir yang membahas satu surat secara menyeluruh dan utuh dengan menjelaskan maksudnya yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan korelasi antara berbagai masalah yang dikandungnya, sehingga surat itu tampak dalam bentuknya yang betul-betul utuh dan cermat.

Menurut M. Quraish Shihab, biasanya kandungan pesan suatu surah diisyaratkan oleh nama surah tersebut, selama nama tersebut bersumber dari informasi Rasulullah S.A.W. Ia mencontohkan surah al-Kahfi, yang secara harfiah berarti gua. Gua itu dijadikan tempat berlindung oleh sekelompok pemuda untuk menghindari dari kekejaman penguasa zamannya. Dari ayat tersebut dapat diketahui bahwa surah itu dapat memberi perlindungan bagi yang menghayati dan mengamalkan pesan-pesannya. Itulah pesan umum surah tersebut. Ayat atau kelompok ayat yang terdapat di dalam surah itu kemudian diupayakan untuk dikaitkan dengan makna perlindungan itu.

Tafsir maudhû'iy dalam bentuk pertama ini sebenarnya sudah lama dirintis oleh ulama-ulama tafsir periode klasik, seperti Fakhr ad-Din al-Razi. Namun, pada masa belakangan beberapa ulama tafsir lebih menekuninya secara serius. Tafsir yang menghimpun

sejumlah ayat dari berbagai surat yang sama-sama membicarakan satu masalah tertentu; ayat-ayat tersebut disusun sedemikian rupa dan diletakkan di bawah satu tema bahasan, dan selanjutnya ditafsirkan secara maudhû'iy. Bentuk kedua inilah yang lazim terbayang di benak kita ketika mendengar istilah tafsir maudhû'iy itu diucapkan.

Upaya mengaitkan antara satu ayat dengan ayat yang lainnya itu pada akhirnya akan mengantarkan mufassir kepada kesimpulan yang menyeluruh tentang masalah tertentu menurut pandangan Al-Qur'an. Bahkan melalui metode ini, mufassir dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang terlintas di dalam benaknya dan menjadikannya sebagai tema-tema yang akan dibahas dengan tujuan menemukan pandangan Al-Qur'an mengenai hal tersebut.

Contoh: ayat-ayat khusus mengenai harta anak yatim terdapat pada ayat-ayat di bawah ini:

“Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.” (QS al-An'âm, 6:152).

“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar”. (QS an-Nisâ, 4: 2)

Dan surat QS an-Nisâ, 4: 10 dan 127.

“Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka).”

“Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur’an (juga memfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahuinya.”

d. Kitab-Kitab Tafsir yang Menggunakan Metode Maudhû’iy

Sebagian kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode maudhu’iy ini adalah: Al-Mar’ah fî al-Qurân dan Al-Insân fî al-Qurân al-Karîm karya Abbas Mahmud al-Aqqad; Ar-Ribâ fî al-Qurân al-Karîm karya Abu al-‘A’la al-Maududiy; Al-Washâyâ al-‘Asyr karya Syaikh Mahmud Syalthut; Tema-tema Pokok Al-Qur’an karya Fazlur Rahman; dan Wawasan Al-Qur’an Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umatkarya.

e. Kelebihan dan Kekurangan Metode Maudhû’iy

1) Kelebihan Metode Maudhû’iy

- Hasil tafsir maudhû’iy memberikan pemecahan terhadap permasalahan-permasalahan hidup praktis, sekaligus memberikan jawaban terhadap tuduhan/dugaan sementara orang bahwa Al-Qur’an hanya mengandung teori-teori spekulatif tanpa menyentuh kehidupan nyata,

- Sebagai jawaban terhadap tuntutan kehidupan yang selalu berubah dan berkembang, menumbuhkan rasa kebanggaan terhadap Al-Qur'an,
- Studi terhadap ayat-ayat terkumpul dalam satu topik tertentu juga merupakan jalan terbaik dalam merasakan fashâhah dan balâghah al-Qurân,
- Kemungkinan untuk mengetahui satu permasalahan secara lebih mendalam dan lebih terbuka, dan Tafsir maudhû'iy lebih tuntas dalam membahas masalah.

2) Kekurangan Metode Maudhû'iy

- Mungkin melibatkan pikiran dalam penafsiran terlalu dalam, dan
- Tidak menafsirkan segala aspek yang dikandung satu ayat, tetapi hanya salah satu aspek yang menjadi topik pembahasan saja.

f. Urgensi Metode Maudhû'iy

Di depan telah disinggung bahwa tafsir dengan metode maudhû'iy lebih dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan kehidupan di muka bumi ini. Itu berarti, metode ini besar sekali artinya dalam kehidupan umat agar mereka dapat terbimbing ke jalan yang benar sesuai dengan maksud diturunkannya Al-Qur'an.

Berangkat dari pemikiran yang demikian, maka kedudukan metode ini menjadi semakin kuat di dalam khazanah intelektual Islam. Oleh karenanya metode ini perlu dimiliki oleh para ulama, khususnya oleh para mufassir atau calon mufassir agar mereka dapat memberikan kontribusi menuntun kehidupan di muka bumi

ini ke jalan yang benar demi meraih kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

D. Metodologi tafsir masa kontemporer

Tafsir Kontemporer.

Secara teoritis, berarti usaha untuk memperluas makna teks Al-Qur'an. Secara praktis, adalah usaha untuk mengadaptasikan teks Al-Qur'an dengan situasi kontemporer seorang mufassir. (kontemporer adalah era yang relevan dengan tuntutan kehidupan modern).

Metode tafsir kontemporer adalah suatu metode penafsiran Al-Qur'an yang menjadikan problem kemanusiaan yang sedang terjadi sebagai semangat penafsirannya. Munculnya metode ini karena selama ini model penafsiran Al-Qur'an itu sangat tekstual.

Adapun metodenya sebagai berikut:

1. Metode penafsiran yang bernuansa Hermeneutis

Penggunaan teori-teori hermeneutik sebagai metode penafsiran al-Qur'an mengisyaratkan bahwa setiap penafsiran patut dicurigai, apakah di dalamnya terkandung unsur kepentingan atau ideologi tertentu di balik penafsiran tersebut. Dalam hal ini, Asghar Ali Engineer berpendapat bahwa setiap mufassir pasti punya background-nya masing-masing yang mempengaruhi cara pandangya terhadap teks. Sehingga terkadang timbul keinginan untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan ideologi yang dimilikinya yang terkadang membuat pesan dari al-Qur'an menjadi terabaikan.

Model pembacaan hermeneutis rupanya menjadi tren di era kontemporer. Model pendekatan hermeneutika ini akhirnya menjadi menu alternatif dalam kajian tafsir kontemporer sebagai rekonstruksi atas pendekatan tafsir yang selama ini dianggap kurang memadai lagi untuk menjawab tantangan zaman.

Meski demikian, metode hermeneutika yang dikembangkan oleh para mufassir kontenporer sebenarnya tidaklah tunggal, melainkan beragam. Keberagaman ini muncul bukan hanya karena semakin terbukanya umat Islam terhadap gagasan-gagasan yang berasal dari luar, melainkan juga karena adanya dinamika dan kesadaran pada mereka akan kekurangan-kekurangan metode dan pendekatan selama ini.

a. Sejarah Hermeneutika

Di kalangan para sarjanawan barat, mulai dari Ignaz Goldziher, Louis Massignon sampai Josef van Ess, pemahaman Al-Qur'an yang empat lapis telah mengundang perhatian mereka. Ada semacam dugaan adanya persamaan antara pemahaman kaum sufi yang menerapkan empat arti tafsir Al-Qur'an dengan empat pemahaman yang diterapkan pada penafsiran Injil.

Sedikit menoleh kebelakang, sejarah hermeneutika tidak lahir dari ruang yang kosong. Ada lingkungan yang turut mempengaruhi kelahiran hermeneutika serta membentuk konsepnya. Dalam analisis Werner, setidaknya ada tiga lingkup yang mendominasi pengaruh terhadap pembentukan hermeneutika hingga sekarang:

Pertama, Masyarakat yang terpengaruh mitos Yunani. Kedua, Masyarakat Yahudi dan Kristen yang mengalami masalah dengan teks kitab suci agama mereka dan Ketiga, Masyarakat Eropa zaman pencerahan (*Enlightenment*) yang berusaha lepas dari otoritas keagamaan dan membawa hermeneutika keluar konteks keagamaan.

Ketiga milu ini tidak terjadi secara bersamaan, akan tetapi merupakan tahapan-tahapan. Berdasarkan analisa tersebut, Hamid Fahmi Zarkasyi membagi sejarah hermeneutika menjadi tiga fase, yaitu:

- 1). Dari mitologi Yunani ke teologi Yahudi dan Kristen.
- 2). Dari teologi Kristen yang problematik ke gerakan rasionalisasi dan filsafat.

3). Dari hermeneutika filosofis menjadi filsafat hermeneutika.

Hermeneutika berasal dari bahasa Yunani dari kata *hermeneuein* dan *hermenia* yang masing-masing berarti “menafsirkan” dan “penafsiran”. Istilah tersebut dapat dijumpai di berbagai literatur peninggalan masa Yunani kuno seperti *Organon* sebuah karya dari filosof terkenal Aristoteles yang di dalamnya terdapat risalah terkenal yaitu *Peri hermeneias* (tentang penafsiran). Ia juga digunakan dalam bentuk nominal dalam epos *Oedipus at colonus*, beberapa kali muncul dalam tulisan-tulisan Plato dan pada karya-karya penulis kuno, seperti Xenophon, Plutarch, Euripides, Epicurus, Lucretius dan Longinus. Kedua istilah tersebut diasosiasikan kepada Hermes (*hermeios*), seorang utusan (dewa) dalam mitos Yunani Kuno yang bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan Dewata yang masih samar ke dalam bahasa yang bisa dipahami oleh manusia.

Dalam mitos Yunani, dewa-dewa dipimpin oleh Zeus bersama *Mai*. Pasangan ini mempunyai anak bernama Hermes. Kemudian Hermes inilah yang bertugas menjadi perantara dewa dalam menyampaikan pesan-pesan mereka kepada manusia. Metode hermeneutika secara sederhana merupakan perpindahan fokus penafsiran dari makna literal atau makna bawaan sebuah teks kepada makna lain yang lebih dalam. Dalam arti ini, para pengikut aliran filsafat Antisthenes yang didirikan sekitar pertengahan abad ke-4 sebelum masehi telah menerapkan hermeneutika pada epik-epik karya Homer.

Adapun proses penerjemahan yang dilakukan oleh Hermes mengandung tiga makna hermeneutika yang mendasar. Pertama, mengungkapkan sesuatu yang tadinya masih dalam pikiran melalui kata-kata sebagai medium penyampaian. Kedua, menjelaskan secara rasional sesuatu yang masih samar-samar sehingga maksud atau maknanya dapat dimengerti. Ketiga, menerjemahkan suatu bahasa asing ke dalam bahasa lain yang bisa dipahami oleh pendengar. Sehingga dalam

bahasa Yunani maupun bahasa Inggris ketiga ungkapan mengenai hermeneutika tersebut dapat diartikan sebagai penafsiran.

Jika hermeneutika dipahami dalam pengertian metode, maka ia berisikan perbincangan teoritis tentang *the condition of possibility* sebuah penafsiran, menyangkut hal-hal apa yang dibutuhkan atau prosedur bagaimana yang harus dipenuhi untuk menghindari pemahaman yang keliru terhadap teks. Oleh karena itu hermeneutika dalam pengertian ini mengandaikan adanya kebenaran dibalik teks dan untuk menyingkap kebenaran tersebut, dibutuhkan metode-metode yang relatif memadai.

Sementara itu hermeneutika dalam pengertian filsafat pertama-tama bukan berurusan dengan hal-hal yang berkaitan dengan kebenaran sebuah penafsiran dan cara-cara memperoleh kebenaran tersebut. Ia lebih kompeten memperbincangkan hakikat penafsiran bagai mana sebuah kebenaran bisa muncul sebagai sebuah kebenaran atau atas dasar apa sebuah penafsiran bisa dikatakan benar. Disini hermeneutika menyoroti secara kritis bagaimana bekerjanya pola pemahaman manusia dan bagaimana hasil pemahaman tersebut bisa diajukan, dibenarkan, dan bahkan disanggah.

Hermeneutika sebagai metode untuk menafsirkan dalam sejarahnya muncul lebih dahulu dari pada hermeneutika dalam pengertian filsafat pemahaman. Meskipun baru berkembang sejak abad ke-17, hermeneutika sebagai metode dapat dilacak kemunculannya paling tidak sejak priode Patristik, jika bukan pada filsafat Stoik yang mengembangkan penafsiran alegoris terhadap mitos, atau bahkan pada tradisi sastra Yunani kuno. Hanya saja model hermeneutika sebelum abad ke-17 tersebut, disamping belum diperkenalkan istilah hermeneutika secara definitif, juga belum direfleksikan secara filosofis. Hermeneutika yang berkembang pada masa itu lebih menyerupai seni dari pada metode dalam pengertian filsafat modern.

b. Sejarah Hermeneutika Al-Qur'an

Hermeneutika Al-Qur'an merupakan sebuah istilah yang masih asing dalam keilmuan Islam. Diskursus penafsiran Al-Qur'an tradisional lebih banyak mengenal al-tafsir, al-ta'wil, dan al-bayan. Hal ini tidak mengherankan sebab istilah hermeneutika merupakan kosakata filsafat barat yang digunakan belakangan oleh pemikir muslim kontemporer dalam merumuskan metodologi baru tentang penafsiran Al-Qur'an. Istilah tersebut diintroduksi secara definitif antara lain oleh Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Amina Wadud Mukhsin, Ashgar Ali Engineer dan Farid Esack untuk menjelaskan Al-Qur'an yang lebih kontemporer dan sistematis. Akan tetapi, mengingat bahwa hermeneutika secara praktis sama tuanya dengan penafsiran teks-teks, maka hermeneutika dalam Islam sebenarnya dapat juga dilacak dalam tradisi pemikiran Islam klasik. Dapat disimpulkan disini bahwa persoalan hermeneutis tidak bisa dilepaskan dari pemikiran Islam klasik.

Persoalan hermeneutika dalam pengertian teoritik dalam tubuh umat Islam, dapat dilacak kemunculannya pasca priode nabi dan sahabat yang menyertai masa-masa at-tadwin (pembukuan Al-Qur'an) yang ditandai oleh perubahan kebudayaan dalam masyarakat dari corak budaya lisan ke budaya tulisan sekaligus dari kebudayaan populis ke dalam kebudayaan intelektual yang bersifat elitis.

Perbedaan penafsiran disatu sisi dengan aturan dan persoalan penafsiran pada sisi lain adalah hal yang sudah dikenal semenjak hari-hari awal studi Al-Qur'an. Dengan kata lain problem hermeneutis dengan sendirinya inheren dengan kemunculan Al-Qur'an itu sendiri, meskipun hermeneutika baru dirumuskan secara sistematis sebagai metode penafsiran Al-Qur'an

semenjak abad ke-17, kerja penafsir dan teori-teori interpretasi agama, sastra dan hukum sudah ada sejak dulu.

Dalam sejarah hermeneutika Al-Qur'an, setidaknya terbagi menjadi dua. Pertama, hermeneutika Al-Qur'an tradisional yang perangkat metodologi yang digunakan sebatas pada linguistik dan riwayat. Kedua, hermeneutika Al-Qur'an kontemporer yang dalam penafsirannya tidak hanya berpusat pada teks saja. Berikut akan kami uraikan penjelasan tentang hermeneutika Al-Qur'an tradisional dan hermeneutika Al-Qur'an kontemporer.

c. Hermeneutika Al-Qur'an Klasik

Peradapan Islam pada dasarnya kompleks dan sarat dengan jejaring yang memiliki sentralitas terhadap Al-Qur'an. Sedangkan Al-Qur'an sendiri sering digambarkan dengan teks pembentuk (al-nash al-mu'assis) yang kemudian banyak melahirkan teks yang lain (tafsir) sebagai pemahaman dari teks sentral.

Menurut Abu zayd, Islam merupakan peradapan teks atau peradaban hermeneutik, baginya fondasi intelektual dan kultural umat Islam memiliki sentralitas terhadap Al-Qur'an dalam gesekan yang dihadapi umat Islam dengan realitas. Persoalan hermeneutis dalam Islam bermula dan berpusat pada Al-Qur'an dan kehidupan umat Islam.

Situasi hermeneutis yang diciptakan oleh sentralitas Al-Qur'an memang begitu inspiratif dan motifatif. Dalam rentang waktu yang cukup panjang dari zaman rasul sampai zaman mutakhir telah banyak menghasilkan banyak tafsir dengan berbagai macam metode.

Pada masa Rasulullah persoalan penafsiran Al-Qur'an belum menjadi persoalan yang serius. Hal ini disebabkan Al-Qur'an diturunkan dalam lingkup dan dialog bahasa Arab. Pada saat itu, Rasulullah yang berwenang untuk mentafsirkan ayat Al-Qur'an baik disebabkan adanya pertanyaan dari para sahabat maupun tidak.

Setelah wafatnya Rasulullah baru muncul kenyataan baru, bahwa yang boleh mentafsiri Al-Qur'an adalah para sahabat yang telah memiliki kapasitas yang layak untuk bisa mentafsiri Al-Qur'an, di antaranya adalah Ibnu Abbas, Umar bin Khattab dan sahabat yang lain.

Pada era tadwin mulai muncul upaya-upaya metodologis dalam memahami dan mentafsiri Al-Qur'an. Hal ini terlihat pada Muqatil ibn Sulaiman dengan kitabnya *Asybah wa an-Nazhair fi al Al-Qur'an al-Karim* dimana Muqatil sangat tertarik dengan keberagaman makna dan ibarat yang ada dalam Al-Qur'an. Abu Zakariyah Yahya ibn Zayyad al-Fara' dengan kitabnya *ma'ani Al-Qur'an* dimana ia mencoba untuk memperluas makna yang ada dalam Al-Qur'an. Abu Ubaidah ma'mar ibn al-Musannah membahas masalah gaya bahasa yang ada dalam Al-Qur'an.

Meskipun demikian, apa yang diupayakan oleh tokoh-tokoh di atas masih sebatas menjelaskan karakteristik kesusastraan dalam Al-Qur'an, belum mengarah pada prinsip-prinsip penafsiran Al-Qur'an. Sehingga pada masa imam al-Syafi'i mencoba merumuskan dalam kitabnya *al-Risalah*, meskipun kitab ini lebih dikenal sebagai kitab usul fiqh, namun unsur-unsur penafsiran dapat ditemui di dalam kitab ini.

Imam Syafi'i menekankan dalam metode penafsirannya dengan pemahaman pada masalah-masalah teks (*al-fahm*). Sedangkan al-Jahidz lebih menekankan pada masalah *al-ifham*, ia menciptakan wacana yang dapat dipahami dan dimengerti oleh audiens atau lebih bersifat tetoris. Dalam hal ini audiens adalah faktor yang paling penting dan fundamental, bahkan tujuan dari wacana tersebut. Hal inilah yang tidak dilakukan oleh imam Syafi'i yang lebih tertarik pada problem maksud dari pembicaraan yang ada dalam Al-Qur'an.

Sedangkan di sisi lain, ada Ibnu Wahhab yang tidak puas dengan dualisme tersebut berupaya membuat sintesis teoritisnya. Ia tidak hanya menggarap

masalah pemahaman (al-fahm) tapi juga masalah memahamkan (al-ifham) suatu wacana kepada audiens. Ibn Wahab menfokuskan pembahasannya pada masalah lafat dan makna dengan mengkaitkannya dengan pembahasan usul tentang khabar, qiyas, syarat-syarat validitas dantingkatan-tingkatan kebenaran.

Pembahasan Ibn Wahhab diatas jelas melibatkan beberapa keilmuan, yakni nahwu, balaghah, fiqih atau usul fiqih, dan ilmu kalam yang dalam epistemologinya al-Jabiri masuk dalam ketegori al-bayan. Sedangkan al-bayan sendiri adalah suatu disiplin ilmu yang berorientasi pada pencarian makna dan petunjuk (al-istidlal). Kategori lain adalah al-irfan, yang mencari kebenaran dengan ma'rifah, yakni tasawuf. Bukan mencari kebenaran dengan menggunakan penalaran. Sehingga filsafat cukup jelas keberadaannya di sini, yaitu hermeneutika klasik bersandar pada epistimologi al-bayan.

Perkembangan hermeneutika khasik Al-Qur'an tidaklah sesederhana yang dipaparkan diatas. Sebab al-fahm dalam pemikiran usul fiqihnya imam Syafi'i ternyata lebih banyak mewariskan metode tafsir yang lazim dalam epistemologi al-bayan. Sementara al-ta'wil merupakan genre yang lebih banyak bergerak dalam epistemologi al-irfan.

Teori interpretasi Al-Qur'an klasik baik dalam istilah tafsir maupun ta'wil secara embrio telah ada sejak zaman awal Islam, meskipun pada akhirnya secara sistematis dirumuskan oleh imam Syafi'i dan imam al-Ghazali. Hal ini dapat kita telusuri ada pernyataan Ali bin Abi Thalib yang bisa dianggap sebagai sebuah prinsip penafsiran menyatakan "istanthiq Al-Qur'an" (ajaklah Al-Qur'an berbicara).

Dengan melihat hubungan triadik penulis teks dengan pembaca kita dapat menganalisa bahwa hermeneutika Al-Qur'an klasik sangat bertumpu pada

“penulis” yakni Allah, sehingga makna berpusat pada penulis ini memunculkan logika bahwa penafsir harus sedapat mungkin mengetahui maksud Allah. Karena Allah diluar segala persepsi manusia maka makna itu harus diperoleh dari penerima pertama yaitu nabi Muhammad, kemudian Sahabat, Tabi’in, dan Tabi’ al-Tabi’in.

Pemusatan makna pada teks dipelopori oleh ahli bahasa, linguis, seperti Abdul al-Qodir al-Jurjani, teks dianggap representasi tekstual sang penulis. Makna bukanlah diperoleh melalui jalur periwayatan, tetapi harus diperoleh dari pembaca atas tanda-tanda linguistik yang ada pada teks. Alternatif pemahaman hanya dimungkinkan kalau terdapat tanda-tanda linguistik yang memungkinkan. Oleh itu al-jurjani berpendapat bahwa Al-Qur’an adalah seperti kalam-kalam profan lainnya. Artinya Al-Qur’an dapat didekati dengan aturan-aturan linguistik umum, namun tak banyak yang berpendapat seperti inidalam sejarah Islam.

d. Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer

Munculnya gerakan pembaharu pada abad ke-16 ternyata membawa implikasi pada munculnya suatu hermeneutik baru. Hermeneutika dalam pemikiran modern dimulai oleh para pembaharu di India, seperti Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali, dan Ghulam Ahmad Parves, terutama yang berkaitan dengan demitologisasi yakni konsep-konsep tertentu dalam Al-Qur’an yang mereka anggap bersifat mitologis, seperti konsep tentang mu’jizat dan hal-hal ghaib.

Sementara itu di Mesir muncul Muhammad Abduh menawarkan hermeneutika yang bertumpu pada analisis sastra dan sosial, meskipun demikian mereka tidak merumuskan metodologi penafsiran mereka secara sistematis.

Hermeneutika belum dikenal dalam tradisi keilmuan Islam setidaknya sebelum tahun 1960-an. Dekade ini telah memunculkan tokoh-tokoh yang serius dalam merumuskan masalah metodologi tafsir.

Meskipun kemunculannya secara sistematis hermeneutika Al-Qur'an mulai dekade 1960-an, namun pada kenyataannya baru mendapat sambutan yang lebih luas pada akhir dekade 1970-an, tepatnya setelah Fazlurrahman merumuskan metode tafsir hermeneutiknya. Fazlur Rahman yang menumbuhkan kesadaran baru di kalangan umat Islam tentang bagaimana seharusnya penafsiran Al-Qur'an. Namun demikian, dasar metodologi Fazlur Rahman sangat kental dipengaruhi oleh hermeneutika yang berkembang di barat.

Kata hermeneutika atau hermeneutika Al-Qur'an dalam beberapa tulisan diatas, adalah istilah yang digunakan peneliti untuk menyebut teori dalam metodologi tafsir yang dipergunakan oleh tokoh yang sedang ditelitinya. Ini berkaitan erat dengan pengertian tradisional hermeneutika itu sendiri. Namun sejalan dengan perkembangan hermeneutika di barat, hermeneutika memiliki konotasi yang berbeda dengan sebelumnya. Hal ini disebabkan karena para tokoh perumus hermeneutika Al-Qur'an terinspirasi oleh hermeneutika barat kontemporer. Dalam kasus ini, kata hermeneutika tidak lagi merupakan istilah yang diberikan oleh peneliti luar, tetapi telah digunakan oleh orang Islam sendiri, seperti Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Farid Esack, Amina Wadud-Muhsin, Nashr Hamid Abu Zayd, Muhammad Shahrur, dan akhir-akhir ini oleh Khaled M. Abou El-Fadl.

Apa yang diupayakan sejumlah intelektual muslim akhir-akhir ini adalah pemberdayaan teks sebagai pusat makna, seperti apa yang diupayakan Arkoun dan Abu Zayd atau pembaca sebagai pusat makna seperti Fazlur Rahman dan Hasan Hanafi, Farid Esack dan Amina Wadud-Muhsin. Dalam

kontek pemberdayaan pembaca ini muncul hermeneutika yang dikonstruksi untuk maksud-maksud tertentu, seperti untuk pemberdayaan rakyat dari ketertindasan, untuk membangun hubungan harmonis antar agama, untuk menghilangkan ketidakadilan gender dan sebagainya. Sehingga dalam hal ini pengalaman hidup pembacalah yang menuntut pembacaan teks ulang atas teks keagamaan. Al-Qur'an ditarik ke masa kini bukan sebaliknya manusia yang ditarik ke masa ketika Al-Qur'an diturunkan.

Secara metodologis para pemikir muslim kontemporer dalam mengembangkan hermeneutika Al-Qur'an dapat dibedakan menjadi dua kategori metodologis yang berbeda. Pertama, mereka yang berangkat dengan titik tekan lebih pada tugas-tugas penafsiran, yakni berupaya menjelaskan makna-makna teks kurang lebih obyektif dan baru setelah itu beralih kepada realitas kekinian untuk melakukan kontekstualisasi. Kedua, berusaha berangkat dari realita kontemporer umat Islam menuju pemahaman yang sesuai dengan ajaran-ajaran yang mungkin diperoleh dari penafsiran Al-Qur'an. Kategori yang pertama diwakili oleh Fazlu Rahman, Mohammad Arkaun dan Nashr Abu Zayd. Sedangkan kategori yang kedua para pemikir progresif seperti, Farid Esack, Asghar Ali Engineer, Hasan Hanafi dan Amina Wadud-Muhsin.

e. Hubungan teori Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir

1. Teori-teori Pokok Hermeneutika Gadamer

Karya Gadamer *Wahrheit und Methode* (Kebenaran dan Metode) memuat pokok-pokok pikirannya tentang hermeneutika filosofis yang tidak hanya berkaitan dengan teks, melainkan seluruh obyek ilmu sosial dan humaniora. Meskipun demikian, bahasa dalam sebuah teks tertentu masih mendapat porsi perhatian Gadamer yang cukup tinggi dan merupakan obyek utama hermeneutikanya. Kaitannya dengan hal ini, Gadamer mengatakan: *“Alles Schriftliche ist in der Tat in bevorzugter*

Weise Gegenstand der Hermeneutik” (Semua yang tertulis pada kenyataannya lebih diutamakan sebagai obyek hermeneutika). Gadamer dalam karyanya memang tidak memberikan penjelasan, baik secara eksplisit maupun implisit, tentang metode penafsiran tertentu terhadap teks. Hal itu dikarenakan bahwa dia tidak mau terjebak pada ide universalisme metode hermeneutika untuk semua bidang ilmu sosial dan humaniora, sebagaimana yang pernah digagas oleh Dilthey. Alasan lain, bahwa filsafat hanya berbicara tentang ide-ide umum, mendasar dan prinsipil tentang suatu obyek pembahasan, sehingga dia menyerahkan sepenuhnya pembicaraan mengenai metode tertentu kepada setiap ahli bidang ilmu tertentu. Meskipun demikian, teori-teori hermeneutika Gadamer dapat digunakan untuk memperkuat metode pemahaman dan penafsiran suatu obyek tertentu, termasuk di dalamnya teks tertulis.

Teori-teori pokok hermeneutika Gadamer kiranya bisa diringkas ke dalam beberapa bentuk teori yang terkait satu dengan yang lainnya:

a) Teori “Kesadaran Keterpengaruhannya oleh Sejarah” (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein; historically effected consciousness) Gadamer mendefinisikan teori ini sebagai berikut:

(“Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein adalah pertama kesadaran terhadap situasi hermeneutik. Namun, mendapatkan kesadaran terhadap sebuah situasi bagaimanapun merupakan tugas yang sulit. ... Situasi tersebut merupakan posisi yang membatasi kemampuan melihat sesuatu; situasi ini berbentuk horison [atau: cakrawala pemahaman].)

Menurut teori ini, pemahaman seorang penafsir ternyata dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik itu berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup. Karena itu, pada saat menafsirkan sebuah teks seorang penafsir harus atau seyogyanya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa sangat mewarnai

pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang ditafsirkan. Lebih lanjut Gadamer mengatakan: “Seseorang [harus] belajar memahami dan mengenali bahwa dalam setiap pemahaman, baik dia sadar atau tidak, pengaruh dari Wirkungsgeschichte (affective history; “sejarah yang mempengaruhi seseorang) sangat mengambil peran.” Mengatasi problem keterpengaruhannya ini memang tidaklah mudah, sebagaimana diakui oleh Gadamer. Pesan dari teori ini adalah bahwa seorang penafsir harus mampu mengatasi subyektifitasnya ketika dia menafsirkan sebuah teks.

b) Teori “Prapemahaman” (*Vorverständnis; pre-understanding*)

Keterpengaruhannya oleh situasi hermeneutik atau Wirkungsgeschichte tertentu membentuk pada diri seorang penafsir apa yang disebut Gadamer dengan istilah *Vorverständnis* atau “prapemahaman” terhadap teks yang ditafsirkan. Prapemahaman yang merupakan posisi awal penafsir memang pasti dan harus ada ketika ia membaca teks. Gadamer mengemukakan:

(Dalam proses pemahaman prapemahaman selalu memainkan peran; prapemahaman ini diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh, dimana seorang penafsir berada, dan juga diwarnai oleh prejudis-prejudis [*Vorurteile*; perkiraan awal] yang terbentuk di dalam tradisi tersebut)

Keharusan adanya prapemahaman tersebut, menurut teori ini, dimaksudkan agar seorang penafsir mampu mendialogkannya dengan isi teks yang ditafsirkan. Tanpa prapemahaman seseorang tidak akan berhasil memahami teks secara baik. Kaitannya dengan hal ini, wajarlah bahwa Oliver R. Scholz dalam bukunya *Verstehen und Rationalität* berpendapat bahwa prapemahaman yang disebutnya dengan istilah *Präsumtion* (“asumsi atau dugaan awal”) merupakan “sarana yang tak terelakkan bagi pemahaman yang benar” (*unentbehrliche Mittel für*

das richtige Verstehen). Meskipun demikian, prapemahaman, menurut Gadamer, harus terbuka untuk dikritisi, direhabilitasi dan dikoreksi oleh penafsir itu sendiri ketika dia sadar atau mengetahui bahwa prapemahamannya itu tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh teks yang ditafsirkan. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari kesalahpahaman terhadap pesan teks. Hasil dari rehabilitasi atau koreksi terhadap prapemahaman ini disebutnya dengan istilah Vollkommenheit des Vorverständnisses (“kesempurnaan prapemahaman”).

- c) Teori “Penggabungan/Asimilasi Horison” (Horizontverschmelzung; fusion of horizons) dan Teori “Lingkaran Hermeneutik” (hermeneutischer Zirkel; hermeneutical circle)

Di atas telah disebutkan bahwa dalam menafsirkan teks seseorang harus selalu berusaha merehabilitasi prapemahamannya. Hal ini berkaitan erat dengan teori “penggabungan atau asimilasi horison”, dalam arti bahwa dalam proses penafsiran seseorang harus sadar bahwa ada dua horison, yakni (1) “cakrawala [pengetahuan]” atau horison di dalam teks, dan (2) “cakrawala [pemahaman]” atau horison pembaca. Kedua horison ini selalu hadir dalam proses pemahaman dan penafsiran. Seorang pembaca teks memulainya dengan cakrawala hermeneutiknya, namun dia juga memperhatikan bahwa teks juga mempunyai horisonnya sendiri yang mungkin berbeda dengan horison yang dimiliki pembaca. Dua bentuk horison ini, menurut Gadamer, harus dikomunikasikan, sehingga “ketegangan antara keduanya dapat diatasi” (*the tension between the horizons of the text and the reader is dissolved*). Oleh karena itu, ketika seseorang membaca teks yang muncul pada masa lalu (*Überlieferung*), maka dia harus

memperhatikan horison historis, di mana teks tersebut muncul: diungkapkan atau ditulis. Gadamer menegaskan:

(Memahami sebuah teks masa lalu sudah barang tentu menuntut [untuk memperhatikan] horison historis. Namun, hal ini tidak berarti bahwa seseorang dapat mengetahui horison ini dengan cara menyelam ke dalam situasi historis. Lebih dari itu, orang harus terlebih dahulu sudah memiliki horison [sendiri] untuk dapat menyelam ke dalam situasi historis)

Seorang pembaca teks harus memiliki keterbukaan untuk mengakui adanya horison lain, yakni horison teks yang mungkin berbeda atau bahkan bertentangan dengan horison pembaca. Gadamer menegaskan: “Saya harus membiarkan teks masa lalu berlaku [memberi informasi tentang sesuatu]. Hal ini tidak semata-mata berarti sebuah pengakuan terhadap ‘keberbedaan’ (Andersheit) masa lalu, tetapi juga bahwa teks masa lalu mempunyai sesuatu yang harus dikatakan kepadaku.” Jadi, memahami sebuah teks berarti membiarkan teks yang dimaksud berbicara. Interaksi antara dua horison tersebut dinamakan “lingkaran hermeneutik” (hermeneutischer Zirkel). Horison pembaca, menurut Gadamer, hanya berperan sebagai titik berpijak (Standpunkt) seseorang dalam memahami teks. Titik pijak pembaca ini hanya merupakan sebuah ‘pendapat’ atau ‘kemungkinan’ bahwa teks berbicara tentang sesuatu. Titik pijak ini tidak boleh dibiarkan memaksa pembaca agar teks harus berbicara sesuai dengan titik pijaknya. Sebaliknya, titik pijak ini justru harus bisa membantu memahami apa yang sebenarnya dimaksud oleh teks. Di sinilah terjadi pertemuan antara subyektifitas pembaca dan obyektivitas teks, di mana makna obyektif teks lebih diutamakan.

d) Teori “Penerapan/Aplikasi” (Anwendung; application)

Di atas telah dipaparkan bahwa makna obyektif teks harus mendapat perhatian dalam proses pemahaman dan penafsiran. Ketika makna

obyektif telah dipahami, kemudian apa yang harus dilakukan oleh pembaca/penafsir teks yang mengandung pesan-pesan yang harus atau seyogyanya dipraktikkan ke dalam kehidupan sehari-hari, misalnya kitab suci. Sementara itu, di sisi lain rentang waktu antara munculnya teks tersebut dan masa, ketika seorang penafsir hidup, yang tentunya kondisi sosial, politik, ekonomi dll. juga telah jauh berbeda dengan kondisi pada masa munculnya teks. Menurut Gadamer, ketika seseorang membaca kitab suci, maka selain proses memahami dan menafsirkan ada satu hal lagi yang dituntut, yang disebutnya dengan istilah “penerapan” (Anwendung) pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks kitab suci itu ditafsirkan. Pertanyaannya sekarang: Bagaimana? Apakah makna obyektif teks terus dipertahankan dan diaplikasikan pada masa ketika seorang penafsir hidup? Jawaban atas pertanyaan tersebut terdapat dalam kutipan berikut ini:

Pada kutipan di atas Gadamer berpendapat bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsiran bukan makna literal teks, tetapi *meaningful sense* (“makna yang berarti”) atau pesan yang lebih berarti daripada sekedar makna literal.

2. Argumentasi Visibilitas Hermeneutika Gadamer untuk diintegrasikan ke dalam Ilmu Tafsir

Setelah kita memaparkan pokok-pokok pemikiran hermeneutik Gadamer, kita lalu bertanya-tanya apakah pemikirannya tersebut visible untuk diintegrasikan ke dalam ilmu tafsir yang selama ini telah berkembang di kalangan ulama dan sarjana Muslim. Penulis berasumsi bahwa ide-ide hermeneutik dapat diaplikasikan ke dalam ilmu tafsir, bahkan dapat memperkuat metode penafsiran Al-Qur’an. Asumsi ini didasarkan atas beberapa argumentasi sebagai berikut:

- a) Secara terminologi, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang “seni menafsirkan”) dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah berbeda. Keduanya mengajarkan kepada kita bagaimana kita memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat.
- b) Yang membedakan antara keduanya, selain sejarah kemunculannya, adalah ruanglingkup dan obyek pembahasannya: hermeneutika, sebagaimana yang diungkapkan di atas, mencakup seluruh obyek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa atau teks), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Teks sebagai obyek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir.
- c) Memang benar bahwa obyek utama ilmu tafsir adalah teks Al-Qur’an, sementara obyek utama hermeneutika pada awalnya adalah teks Bibel, di mana proses pewahyuan kedua kitab suci ini berbeda. Dalam hal ini, mungkin orang mempertanyakan dan meragukan ketepatan penerapan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur’an dan begitu pula sebaliknya. Keraguan ini bisa diatasi dengan argumentasi bahwa meskipun Al-Qur’an diyakini oleh sebagian besar umat Islam sebagai wahyu Allah secara verbatim, sementara Bibel diyakini umat Kristiani sebagai wahyu Tuhan dalam bentuk inspirasi, namun bahasa yang digunakan untuk mengkomunikasikan pesan ilahi kepada manusia adalah bahasa manusia yang bisa diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir.
- d. Setelah menelaah teori-teori hermeneutika Gadamer, peneliti berkeyakinan bahwa teori-teori tersebut dapat memperkuat konsep-konsep metodis yang selama ini telah ada dalam ilmu tafsir. Poin ini akan lebih dijabarkan pada bagian berikut ini.

3. Hermeneutika Gadamer dan Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur’an di Masa Kontemporer

Di atas telah dipaparkan beberapa kata kunci dari hermeneutika Gadamer. Kata-kata kunci tersebut dapat diaplikasikan dalam rangka pengembangan metode pembacaan Al-Qur'an di masa kini. Ketika kita berbicara tentang metode pembacaan Al-Qur'an pada masa kini, maka pertanyaan yang muncul adalah: Bagaimana seharusnya sarjana-sarjana Muslim menafsirkan Al-Qur'an, sehingga pesan-pesan ilahi dapat ditangkap secara baik dan benar? Kita semua tahu bahwa Al-Qur'an diturunkan sekitar 14 abad yang lalu, di mana situasi sosial pada saat itu sangat berbeda dengan situasi sosial saat ini. Haruskah kita memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara literal dan mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan pemahaman literal tersebut? Dalam hal ini, ada tiga pendapat di kalangan sarjana-sarjana Muslim:

a. Pandangan obyektivis tradisional

Yang dimaksud dengan pandangan quasi-obyektivis tradisional adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam, berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu asbab al-nuzul, ilmu munasabat al-ayat, ilmu tentang ayat-ayat muhkam dan mutashabih dll. dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat tertentu. Seluruh yang tertera secara literal dalam Al-Qur'an, menurut mereka, harus diaplikasikan juga di masa kini dan masa yang akan datang. Motto yang mereka yakini adalah Alquran alakulli zaman

wamakan. Meskipun dalam banyak kesempatan mereka menjelaskan misalnya alasan penetapan hukum tertentu dalam Al-Qur'an, namun hal tersebut hanya dimaksudkan untuk menjelaskan rasionalitas penetapan hukum Al-Qur'an. Bagi mereka pesan utamanya adalah tetap ungkapan literalnya.

b. Pandangan obyektivis modernis

Pandangan obyektivis modernis memiliki kesamaan dengan pandangan obyektivis tradisional dalam hal bahwa mufassir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan, di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi-obyektivis modernis yang di antaranya dianut oleh Fazlurrahman dengan konsepnya *double movement*, Abid Al-Jabiri dengan konsepnya *Maudluiya* dan *ma'quliyah*, dan lain-lain, memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an. Bagi mereka, sajana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis*, (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abu Zayd dengan *maghza'* (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

c. Pandangan subyektivis

Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menaf-

sirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini antara lain dianut oleh MuĤammad Shahrur. Dia tidak lagi tertarik untuk menelaah makna asal dari sebuah ayat atau kumpulan ayat-ayat. Mufassir modern, menurutnya, seharusnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu modern, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Shahrur menegaskan bahwa kebenaran inter-pretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: "teks Al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang".

Dari tiga pandangan tadi, pandangan quasi-obyektivis modernis lebih dapat diterima dalam rangka memproyeksikan pengembangan metode pembacaan Al-Qur'an pada masa kini. Kelemahan pandangan tradisional terletak pada keterkungkungannya pada makna asal yang literal dan mengenyampingkan pesan dibalik makna literal sebuah ayat atau kumpulan ayat. Padahal ada beberapa ayat Al-Qur'an yang makna asal-literalnya hanya diberlakukan pada ruang waktu tertentu, seperti legalisasi perbudakan. Sementara itu, pandangan subyektivis cenderung menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kemauan pembaca, padahal tugas pertama seorang mufassir adalah membiarkan teks yang ditafsirkan itu berbicara dan menyampaikan pesan tertentu, dan bukan sebaliknya. Akseptabilitas pandangan quasi-obyektivis modernis terletak pada apa yang bisa disebut dengan "keseimbangan hermeneutik", dalam arti bahwa ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal dan pesan utama (signifikansi) di balik makna literal. Sekarang, apa hubungannya dengan teori-teori hermeneutika Gadamer?

Hermeneutika Gadamer dapat diasimilasikan ke dalam kajian tafsir untuk memperkuat argumentasi metodis aliran quasi-obyektifis modernis tersebut. Misalnya, untuk mendukung ide pentingnya menangkap makna asal, sebagai tugas awal seorang penafsir, kita dapat menggunakan teori “cakrawala teks” yang mengatakan bahwa teks memiliki cakrawala historis saat teks itu diturunkan atau dibuat. Agar kita tidak salah paham terhadap makna asal teks, maka kita harus selalu sadar dengan teori “kesadaran akan keterpengaruhannya oleh sejarah”. Demikian pula halnya dengan upaya memahami pesan utama di balik makna literal. Dalam hal ini kita bisa menggunakan, di samping teori “asimilasi cakrawala teks dan cakrawala pembaca”, juga teori “aplikasi”

4. Metode pendekatan Ilmiah, kritis dan non-sektarian

Seperti telah dijelaskan di atas, bahwa setiap penafsiran terbuka dan terkena pertanyaan apakah ia mengandung unsur kepentingan atau tidak, dengan kata lain bisa dikatakan bahwa setiap penafsiran perlu diteliti lagi, tidak ada hasil yang final dalam penafsiran.

Penafsiran era ini disebut bersifat ilmiah, karena semua yang dihasilkan dalam tafsir harus bisa dibuktikan dengan temuan ilmiah yang mapan. Disebut kritis karena para mufassir bersikap kritis terhadap pendapat-pendapat yang sudah ada sebelumnya. disebut non-sektarian karena pada umumnya mufassir era ini menghindari kecenderungan bermadzhab. Dengan sifat-sifatnya yang demikian, diharapkan mampu melahirkan penafsiran yang produktif, bukan reproduktif-repetitif.

Adapun beberapa sumber dan validitas penafsiran di antaranya:

- a. Sumber penafsiran: teks, akal, dan realitas

Hubungan antara ketiga sumber penafsiran dalam tafsir era modern-kontemporer ini saling terkait satu sama lain. Antara teks, akal dan realitas tidak ada hubungan struktural yang mengakibatkan yang satu mengatasbawahi yang lain. Menurut Abdul Mustaqim, ketiga unsur ini selalu berdialektik secara sirkular. Ia membandingkan paradigma yang berlaku di era sebelumnya yang bersifat deduktif, artinya teks sebagai premis mayor dijelaskan dengan akal dan realita sebagai premis minor. Hal ini berbeda dengan paradigma fungsional yang berlaku dalam era kini. Paradigma fungsional menuntut sebuah penafsiran yang bersifat kontinu dan tidak mengenal titik final.

b. Validitas Penafsiran

Sedikitnya ada tiga teori tentang cara mengukur validitas penafsiran, yaitu:

- 1) Teori koherensi, yakni sebuah penafsiran dianggap valid jika ia sesuai dengan proposisi sebelumnya dan konsisten dalam menggunakan metodologi yang dibangun sendiri.
- 2) Teori korespondensi, sebuah penafsiran dianggap valid jika ia sesuai dengan fakta-fakta ilmiah yang empiris.
- 3) Teori pragmatisme, sebuah penafsiran dianggap valid jika ia bersifat solutif (menjadi solusi pemecahan masalah dalam penafsiran).

Meski secara terminologis metode hermeneutika Al-Qur'an tergolong baru dalam khazanah tafsir, namun sampai saat ini ilmu yang dalam perkembangannya menjadi bagian dari kajian filsafat ini telah mengalami perkembangan signifikan ditangan para hermeneutik muslim kontemporer. Bahkan segala macam metode telah digunakan untuk menyempurnakan kerangka metodologis Al-Qur'an. Pengelompokan aliran-aliran hermeneutik dalam kesarjanaaan muslim juga telah terpetakan. Dalam hal ini

Sahiron Syamsuddin memetakan aliran hermeneutika Al-Qur'an menjadi tiga kelompok:

Pertama; Pandangan quasi-obyektivis tradisional, yakni suatu pandangan bahwa Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan serta diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia juga telah dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi di mana Al-Qur'an diturunkan pada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada para sahabatnya. Seluruhnya yang tertera secara literal dalam Al-Qur'an, harus diaplikasikan juga di masa kini dan bahkan masa yang akan datang.

Kedua; quasi-obyektivis modernis, aliran ini juga memandang penting terhadap makna asal, namun bagi kelompok ini, makna asal tersebut hanya sebagai pijakan awal untuk melakukan pembacaan terhadap Al-Qur'an dimasa kini. Makna asal literatur Al-Qur'an tidak lagi dipandang pesan utama Al-Qur'an. Karena itu, perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika dibutuhkan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga makna dibalik pesan tekstual harus berusaha diungkap.

Ketiga; Aliran subyektivis, yaitu aliran yang meyakini langkah penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir. Karena itu setiap generasi berhak menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan.

5. Metode Obyektif

Al-Qur'an sebagai kalam Allah penuh dengan bimbingan hidayah dan sinar hikmah, di dalamnya terdapat ilmu pengetahuan dan hikmah, darinya juga para ulama' dan para ahli hukum Islam meng-istimbat-kan hukum, tidak ketinggalan juga para ahli bahasa ikut menggali kehebatan

susunan kalimatnya. Para filosof juga menempah disiplin ilmu mereka lewat kisah-kisah rangkaian sejarah yang disuguhkan Al-Qur'an, sehingga banyak dari kalangan mereka menjadikan Al-Qur'an sebagai sandaran argumentasi pendapatnya.

Dari keindahan latar belakang diturunkannya Al-Qur'an, baik yang makki (diturunkan sebelum hijrah) atau yang madani (diturunkan setelah hijrah), usaha pengumpulan, kodifikasi, nasikh-mansukh, dan lain-lain adalah merupakan hal yang menarik untuk dikaji dan dipelajari serta dikembangkan menjadi sesuatu yang selalu aktual dan luas kandungan keilmiahannya.

Dari pemaparan di atas, muncullah pembahasan tentang disiplin-disiplin ilmu yang memosisikan dirinya menjadi alat kupas terhadap apa yang dikandung oleh Al-Qur'an, dan terlebih menjadi alat kupas terhadap apa yang menjadi "maksud" Tuhan yang tertera dalam teks Al-Qur'an.

Dilihat dari usaha para ulama dalam menemukan makna arti teks Al-Qur'an dan kecenderungan mereka memaknai teks sesuai makna teks dan konteks, para mufassir kontemporer penganur teori hermeunetika terbagi menjadi tiga kelompok besar: Subjektivis, Obyektifis Tradisional, dan Obyektifis Modern.

1) Pengertian Aliran Tafsir Objektivis Tradisionalis

Adalah suatu aliran yang memandang bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan, dan diaplikasikan pada situasi dimana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.

Kelompok aliran tafsir objektivis tradisionalis bisa dikatakan juga dengan aliran tafsir bil ma'tsur dalam literatur keilmuan Islam yang menukil riwayat-riwayat yang terkategori patut disebut dengan riwayat ma'tsur. Diantara kategori ma'tsur adalah:

- a. Penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an
- b. Penafsiran Al-Qur'an dengan hadits

- c. Penafsiran Al-Qur'an dengan Qoul Sahabat
- d. Penafsiran Al-Qur'an dengan Qoul Tabiin

Diantara produk tafsir objektivis tradisional adalah Jami' Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an (Ibnu Jarir At-Tabari), Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim (Ibnu Katsir), dan lain sebagainya.

- Jami' Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an karya Ibnu Jarir At-Tabari

Ibnu Jarir At-Tabari (839-923 M/224-310 H) dipandang sebagai tokoh pewaris terpenting dalam tradisi keilmuan islam klasik, seperti ilmu hadits, fiqh, lughah, tarikh termasuk tafsir Al-Qur'an. Dua karya besarnya, Tarikh al-Umam wa al-Mulk yang berbicara tentang sejarah dan Jami' Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an yang berbicara tentang tafsir Al-Qur'an yang juga menjadi rujukan utama para mufassir, sehingga berhasil mendongkrak popularitasnya ke panggung dunia di tengah-tengah budaya "masyarakat membaca". Kitab tafsir tersebut merupakan sebuah ensiklopedi komentar dan pendapat tafsir yang pernah ada sampai masa era hidupnya.

Tafsir bi al-ma'tsur yang dikembangkan oleh At-Tabari telah mengilhami dan menyemangati para mufassir generasi berikutnya, seperti Ibnu Katsir yang banyak mengutip tafsir ini. Oleh karena itu, kitab ini menjadi sumber yang tak terhindarkan bagi tafsir tradisional, yang tersusun yang diteruskan dari otoritas-otoritas awal (tabaqah Sahabat).

- a. Biografi Kehidupan Awal At-Tabari

Ia adalah Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Ghalib At-Tabari Al-Amuli. Nama ini disepakati oleh Khatib Al-Bahgdadi, Ibn Katsir, dan Ad-Dzahabi. Tanah kelahirannya di kota Amul, Ibu kota Thabaristan, Iran.

At-Tabari hidup, tumbuh, dan berkembang di lingkungan keluarga yang memberikan perhatian terhadap masalah pendidikan, terutama

bidang keagamaan. Berbarengan dengan situasi Islam yang sedang mengalami masa kejayaan dan kemajuannya di bidang pemikiran. Kondisi sosial yang demikian itu secara psikologis turut berperan dalam membentuk kepribadian At-Tabari dan menumbuhkan kecintaannya kepada ilmu.

Aktivitas menghafal Al-Qur'an dimulai saat beliau berumur 7 tahun, dan memulai pencatatan hadits dimulai sejak usia 9 tahun. Integritas tinggi dalam menuntut ilmu dan semangat untuk beribadah, dibuktikannya dengan melakukan safari ilmiah ke berbagai Negara untuk memperkaya pengetahuan dalam berbagai disiplin ilmu.

b. Karir Intelektualnya

At-Tabari secara kultural-akademik termasuk dalam manusia yang beruntung, jika diwarnai dengan seting sosial yang diwarnai oleh kemajuan peradaban islam dan berkembangnya dunia pemikiran ilmu keislaman pada abad III-IV H. At-Tabari di usianya yang ketujuh telah mampu menghafalkan Al-Qur'an, sehingga memperoleh kepercayaan menjadi imam shalat pada usia 8 tahun.

Karir intelektualnya dimulai dari kampung halamannya (Amul), kemudian beliau dikirim ke Rayy, Basrah, Kufah, Syiriah, Mesir dalam rangka rihlah li thalib al-'ilmi dalam usia yang masih belia. Singkat cerita, domisili terakhir beliau adalah Baghdad, lebih tepatnya di Tabaristan.

c. Sumber Penafsiran

Sumber penafsiran tafsir Jami' al-Bayan adalah bi al-ma'tsur, yaitu penafsiran yang bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'an riwayat-riwayat yang disandarkan kepada Nabi SAW, pendapat Sahabat, dan pendapat para Tabiin. Namun, penafsiran At-Tabari sedikit berbeda dan lebih unggul dari para mufassir generasi sebelumnya.

Beliau tidak hanya mengutip riwayat Nabi SAW, dan pendapat para mufassir sebelumnya, melainkan juga mengkritisi mana riwayat yang sahih dan yang tidak sahih, serta mengutip pendapat yang paling kuat (rajih) bila terjadi perbedaan dikalangan Sahabat dan Tabiin.

d. Metode dan Corak Tafsir

Metode yang digunakan oleh At-Tabari adalah metode tahlili, yaitu suatu metode menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalamnya yang urutannya disesuaikan dengan tertib surat dalam mushaf Al-Qur'an.

Metode tafsir ini menjelaskan pula kosa kata (susunan kalimat), munasabah (korelasi) antar ayat maupun antar surat, menjelaskan juga asbab an-nuzul, dan mengutip dalil-dalil dari Nabi SAW, Sahabat, dan Tabiin.

e. Karakteristik Tafsir At-Tabari

- 1) Melakukan tarjih terhadap riwayat atau hadits yang dikutip
- 2) Menjelaskan aspek kebahasaan
- 3) Menggunakan qiraat dalam penafsirannya
- 4) Mengutip syair-syair arab klasik

2) Pengertian Aliran Tafsir Objektivis Modernis

Ialah suatu kelompok yang berupaya menggali makna asal dengan menggunakan informasi mengenai konteks sejarah makro dunia arab saat penurunan wahyu. makna asal lalu digunakan sebagai pijakan awal bagi pembaca Al-Qur'an di masa kini dan tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an.

Ada beberapa tokoh yang mewakili aliran tafsir objektivis modernis ini, diantaranya: Fazlurrahman (1919-1988), Nasr Hamid Abu Zayd

(1943-2010), Amina Wadud (lahir 1952), dan Khaled Abou Al-Fadl (lahir 1963).

Dimasukkannya Fazlurrahman dalam tokoh aliran tafsir objektivis modernis karena baginya makna asal yang telah ditemukan lewat “gerakan pertama” bukanlah sesuatu yang penting, melainkan hanya sekedar pijakan awal untuk menemukan makna dibalik makna literal tersebut, senada dengan apa yang dicetuskan oleh Fazlurrahman, Amina Wadud dan yang lainnya juga berpendapat seperti itu.

Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Fazlur Rahman.

Beliau, lewat pendekatan fenomenologi dalam studi Islam menggagas metode tafsir yang dinamainya dengan double movement (gerak ganda). Metode gerak ganda adalah gerak dari situasi sekarang menuju situasi ketika Al-Qur’an diturunkan, lalu kembali lagi ke situasi sekarang.

Gerak pertama (*first movement*) dalam teori double movement memiliki dua langkah. Langkah pertama adalah memahami makna teks Al-Qur’an secara menyeluruh melalui sebuah kajian historis yang mendalam. Tidak hanya mengenai situasi spesifik disekitar ayat, tetapi mencakup kajian terhadap situasi makro yang mencakup tatanan sosial, keagamaan, budaya, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arab, khususnya di sekitar makkah. Langkah kedua adalah dengan menggeneralisasikan kesimpulan-kesimpulan spesifik tersebut menjadi sebuah rumusan pernyataan mengenai tujuan-tujuan moral-sosial yang umum.

Setelah rumusan umum didapat, maka gerakan kedua (*second movement*) adalah menformulasikan rumusan-rumusan tersebut ke dalam pandangan konkrit mengenai kehidupan di masa sekarang. Bisa

dikatakan, gerak pertama adalah tugas para ahli sejarah, sedangkan gerak kedua adalah tugas ilmuwan sosial.

6. Metode Subyektif

Perkembangan ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada saat ini berada dalam konteks menuju arah kebebasan berpikir. Hal ini didasarkan pada masuknya hermeneutika sebagai metode yang mewarnai penafsiran yang dihasilkan oleh ulama-ulama modern dan kontemporer. Jika hermeneutika diartikan sebagai pengetahuan yang membahas masalah yang bertalian dengan pemahaman, pencerapan, tafsir dan takwil dalam berhadapan dengan teks yang beragam, maka hal ini secara ringkas dapat dikatakan dengan istilah ilmu tafsir teks. Ilmu dan pengetahuan baru ini secara perlahan menyebar dan menemukan jalannya pada bidang filsafat, seni, sastra dan teks-teks. Boleh jadi hanya ilmu matematika dan pengetahuan murni (eksak) – yang bertalian dengan angka atau kalimat yang bersifat lahiriah secara sempurna dan atau sebagian teks-teks sederhana yang dapat dipahami oleh orang awam – yang tidak termasuk dalam wilayah operasi hermeneutika ini.

Sahiron Syamsuddin membagi aliran hermeneutika dari segi pemaknaan terhadap obyek penafsiran menjadi tiga aliran, yaitu; aliran objektivis, aliran subjektivis, dan objektivis-cum-subjektivis. Menurutnya, dengan melihat kecenderungan dari aliran-aliran hermeneutika umum tersebut, ia berpendapat bahwa di sana terdapat kemiripan dengan aliran dalam penafsiran Al-Qur'an saat ini. Sehingga, ia pun membagi tipologi penafsiran Al-Qur'an kontemporer menjadi tiga, yaitu; pandangan kuasi-objektivis tradisional, pandangan kuasi-objektivis modernis, dan pandangan subjektivis.

Hermeneutika objektif sebagaimana pandangan Schleiermacher merupakan sebuah metodologi sebagai upaya menyelami psikologi author dan menekankan pentingnya konteks historis turunnya teks. Sedangkan

hermeneutika subjektif adalah sebaliknya, yakni author telah ‘mati’ dalam teks-nya, sejarah dan pengalaman penafsir adalah modal utama dalam menafsirkan teks. Aliran hermeneutika ini dipelopori oleh Gadamer. Adapun Hermeneutika objektivis-cum-subjektivis menerapkan teori hermeneutika objektif dalam memandang sejarah. Sedangkan subjektif dengan membebaskan pengaruh, dalam kritik teks, sebagaimana yang tercermin dalam kritik eiditis teks Hasan Hanafi. Namun dalam hermeneutika pembebasan Hasan Hanafi, teks harus dipandang sebagai sumber ilmu yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan.

Dari tiga aliran hermeneutika tersebut, dalam tulisan ini yang akan dikaji adalah aliran subjektivisme dalam penafsiran Al-Qur’an. Subjektivisme merupakan pola dan alur pemikiran yang dalam penafsiran mengedepankan pemikiran subjek (mufassir), yang dalam asumsi para pemikir hermeneutika tidak dapat terlepas sejarah dan pengalaman sang mufassir, bahkan mereka berusaha mengesampingkan maksud author. Dengan pola tersebut seorang mufassir menggali dengan ra’yu-nya untuk menghasilkan pemaknaan secara bahasa (makna literal) untuk dikontekstualisasikan sesuai keadaan yang ada pada masa kini. Kontekstualisasi inilah yang menjadi penekanan utama yang harus dilakukan seorang penafsir dengan aliran subjektivisme dengan melepaskan sama sekali teks dari konteks historisnya.

Pola pemikiran dalam proses penafsiran yang demikian tentu mendapat banyak pertentangan dari para sarjana tafsir. Pasalnya, proses ini memiliki titik hitam, yakni usaha melepaskan konteks historis turunnya Al-Qur’an yang hal itu tidaklah mungkin dilakukan. Jika pun dilakukan, maka bisa jadi akan mengakibatkan pemahaman yang tidak tepat. Mengesampingkan maksud author Al-Qur’an yang merupakan teks suci dari segala kondisi

historis yang melingkupinya akan mengakibatkan makna ayat tidak terarah.

a. Pengertian dan Asas Aliran Hermeneutika Subjektivisme

Secara bahasa ia berasal dari bahasa Inggris dengan akar kata, *subject* yang dapat bermakna sebagai kata benda: pokok (persolan) atau tema, dalam grammer ia adalah pokok kalimat dan bisa juga bermakna warganegara. Sedangkan jika kata tersebut mendapat akhiran *-ive* maka ia bermakna sifat subjektif. Subjektif dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dimaknai, mengenai atau menurut pandangan (perasaan) sendiri, tidak secara langsung mengenai pokok atau halnya. Dan jika ditambahi dengan *-isme* maka ia menunjukkan makna sebuah aliran atau paham.

Kata *subject* diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi *subyek* untuk menunjukkan kedudukan kata dalam susunan kalimat. *Subyek* dalam gramatika Bahasa Indonesia adalah bagian klausa yang menandai apa yang dibicarakan oleh pembicara. *Subyek* tidak selalu sama dengan pelaku atau aktor, terutama dalam kalimat pasif. Dimaksudkan dengan makna pelaku suatu kegiatan atau pekerjaan.

Sedangkan makna subjektif atau subjektivisme secara bahasa, yang lebih sesuai dalam pembahasan makalah ini, adalah sebagaimana yang ada dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, hal menurut pandangan sendiri. Maka makna subjektivisme dalam keilmuan adalah aliran yang memandang keilmuan sebagai yang selalu subjektif (menurut pandangan pribadi masing-masing orang). Sedangkan oposisi binner darinya adalah aliran objektivisme.

Adapun subjektivis dan subjektivisme secara istilah, yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah salah satu aliran dalam hermeneutika.

Dilihat dari usaha untuk menemukan makna asli teks dan kecenderungan memaknai teks dengan menyesuaikan konteks kontemporer, terbagi ke dalam tiga kelompok; subjektivis, objektivis dan subjektivis cum objektivis. Kelompok pertama memandang bahwa penafsiran adalah usaha seorang penafsir untuk menemukan makna yang sesuai dengan kondisinya. Sedangkan kelompok kedua melihat bahwa penafsiran yang baik adalah yang dapat mengungkap makna asal teks. Adapun kelompok yang ketiga adalah yang berusaha menggunakan dua pandangan aliran pertama dan kedua secara bersamaan.

Hermeneutika subjektif ini dikembangkan oleh tokoh-tokoh hermeneutika. Hermeneutika objektif dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Menurut aliran ini, menafsirkan berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya. Yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya. Seperti juga disebutkan dalam teori Emilio Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat instruktif (dari pengarang). Menurut Schleiermacher, untuk mencapai tingkat menyelami jiwa pengarang, ada dua cara yang dapat ditempuh; melalui bahasanya yang mengungkapkan hal-hal baru, atau lewat karakteristik bahasanya yang ditransfer kepada kita. Metode ini didasarkan atas konsepnya tentang teks. Setiap teks, menurutnya, mempunyai dua sisi; sisi linguistik dan sisi psikologis. Sisi linguistik, yakni makna secara bahasa yang menjadikan proses memahami menjadi mungkin, sedangkan sisi psikologis merupakan makna yang menunjuk pada kejiwaan dan pikiran pengarang yang tertuang dalam gaya bahasa yang digunakan. Dalam kaitan dua aspek inilah pembaca mengkonstruksinya dalam

upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya, sehingga pembaca mendapatkan pemahaman yang objektif. Sedangkan untuk dapat memahami kehidupan penulis teks tersebut, atau sekedar membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Maka penafsir harus masuk pada tradisi pengarang, penafsiran seorang penafsir tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri dalam rangka menyelami tradisi pengarang. Bahkan, hal itu adalah sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan kreativitas. Sebaliknya, justru seseorang harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini, apa yang dilihat dan apa yang akan diperoleh kemudian—artinya secara mandiri.

Jelasnya, sebuah teks diinterpretasikan justru berdasarkan pengalaman dan tradisi yang ada pada si penafsir itu sendiri dan bukan berdasarkan tradisi si pengarang, sehingga hermeneutika tidak lagi sekedar mereproduksi ulang wacana yang telah diberikan pengarang melainkan memproduksi wacana baru demi kebutuhan masa kini sesuai dengan subjektivitas penafsir.

Menurut Gadamer kunci pemahaman adalah partisipasi dan keterbukaan, bukan manipulasi dan pengendalian. Bagi dia pemahaman bukanlah suatu tujuan, tapi yang paling penting adalah bagaimana sejarah dan tradisi menjadi sebuah jalan terjadinya dialog. Dalam pemikirannya pengetahuan terjadi karena adanya dialog. Dan bahasa menjadi media penting terjadinya dialog. Sedangkan bahasa tidak terbatas pada teks, namun segala sesuatu adalah teks.

Meskipun begitu realitas historis masa lalu tidak dianggap sebagai sesuatu yang terpisah dari masa kini melainkan satu kesatuan atau tepatnya sebuah kesinambungan. Dalam pandangan Gadamer jarak

antara masa lalu dan masa kini tidak terpisahkan oleh jurang yang curam, melainkan jarak yang penuh dengan kesinambungan tradisi dan kebiasaan dimana masa lalu itu mengejawatahkan dirinya di masa kini.¹⁰ Pandangan ini tercermin dalam Teori Keterpengaruh oleh Sejarah yang dikemukakannya.

Jika hermeneutika model ini diaplikasikan untuk Al-Qur'an maka ia harus menjadi teks yang ditafsirkan dengan konteks dan kebutuhan saat ini. Dalam hal ini maka Al-Qur'an harus terlepas dari konteks historisnya seperti asbab an-nuzul, makki-madani, nasikh-mansukh. Sehingga akan lahir interpretasi yang benar-benar memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya. Lihat, Sumaryono, Hermeneutik, (Yogya: Kanisius, 1996), 32. Lihat juga, K. Bertens, Filsafat Barat Abad XXI,

b. Potensi Hermeneutika Subjektivisme dalam Pengembangan Kajian Al-Qur'an

Dalam hal ini yang dimaksud adalah hermeneutika subjektivisme Gadamer. Asas Gadamer dalam hermeneutika subjektif telah dipaparkan dalam penjelasan terdahulu. Dari asas-asas tersebut akan ada beberapa poin relevansi dalam kaitannya dengan penafsiran Al-Qur'an.

1). Teori Kesadaran Keterpengaruh oleh Sejarah

Sejarah tradisi tidak membentuk jurang yang menganga, dan justru terjalin kesinambungan. Oleh karena, pengetahuan merupakan hasil dari pengalaman yang merupakan bentukan dari tradisi. Menurut teori ini setiap penafsir pasti berada pada situasi tertentu yang bisa mempengaruhi pemahamaannya terhadap teks. Kondisi seperti itu disebut Gadamer sebagai 'effective history' (sejarah efektif), yang terdiri dari tradisi, kultur dan pengalaman hidup.

Kaitan teori ini dengan penafsiran Al-Qur'an, adalah bahwa seorang mufassir haruslah berhati-hati dalam menafsirkan teks dan menghindari penafsiran dengan kehendaknya yang berasal dari keterpengaruhannya oleh sejarah— baik pengetahuan, pengalaman dan apa yang dirasakan—semata. Hal ini tentu sangat bermanfaat dalam proses penafsiran Al-Qur'an untuk mendapatkan penafsiran yang sesuai. Hal ini bersesuaian dengan apa yang disabdakan oleh Nabi Muhammad agar menghindari, *man fassara al-Qur'an bi ghairi 'ilm'*, dalam artian jangan sampai kita menjadi orang yang menafsirkan tanpa ilmu.

2). Teori Fusion of Horizons (Asimilasi Horison-horison)

Gadamer menegaskan bahwa dalam proses penafsiran terdapat dua horison utama; horison teks dan horison penafsir. Kedua horison itu harus diperhatikan dan diasimilasikan oleh penafsir. Horison teks hanya dapat diketahui dengan memperhatikan atau analisa apa yang disebut oleh Amin Al-Khulli dengan *ma fi an-nash* (apa yang ada di dalam teks) dan *maa khaula an-nash* (sesuatu yang melingkupi teks). Analisa terhadap *ma fi an-nash* dapat dilakukan dengan analisis kebahasaan. Sedangkan analisis terhadap *ma haula an-nash* dapat dilakukan dengan melihat konteks sosial yang ada pada masa saat ini.

3). Teori Aplikasi (Anwendung)

Setelah mufassir menemukan makna yang dimaksud secara kontekstual teks tersebut muncul, maka mufassir melakukan reinterpretasi dan pengembangan penafsiran serta aktualisasi dengan memperhatikan relevansinya dengan makna asal. Maka dalam hal ini dalam tradisi

Islam, Al-Ghazali mengungkapnya adanya ma'na zhahir dan ma'na bathin. Atau ma'na dan maghza yang disebutkan Nashr Hamid Abu Zayd. Tentu saja teori ini dapat diaplikasikan dalam penafsiran dan menjadi pengembangan ulumul Qur'an yang signifikan.

c. Pemikir Islam Kontemporer bidang Tafsir Aliran Subjektivisme

Dalam pembahasan ini penulis mengambil dua tokoh pemikir Islam kontemporer dalam bidang tafsir yang berparadigma subjektivisme, yakni Muhammad Arkoun dan Muhammad Syahrur. Selanjutnya dari dua tokoh tersebut akan dipaparkan gagasan mereka dari segi metode analisa bahasa. Selain itu, akan dipaparkan juga pandangan mereka mengenai historisitas Al-Qur'an, dan di sini lah titik tekan pembahasan ini. Pembahasan ini dalam rangka mengungkap unsur aliran hermeneutika subjektivisme dalam pemikiran kedua tokoh tersebut.

1. Muhammad Arkoun

a) Sekilas biografi Muhammad Arkoun

Muhammad Arkoun lahir di Al-Jazair dalam lingkungan budaya Berber, Muhammad Arkoun sejak remaja telah menguasai tiga bahasa: Arab, Berber dan Perancis. Ketiganya dapat dikatakan mewakili jenis budaya yang berpengaruh pada pola pikir Arkoun. Ia pernah belajar di Universitas Al-Jir, dalam jurusan pemikiran kebahasaan dan sejarah. Setelah berpindah ke Perancis, Arkoun menempuh kuliah di Universitas Sorbone Nouvelle dengan konsentrasi Bahasa Arab dan Sastra Arab. Setelah lulus ia menjadi dosen di universitas tersebut hingga tahun 1992.

b) Gagasan Muhammad Arkoun dalam interpretasi Al-Qur'an

1) Analisa lingustik: Semiotika

Mohamad Arkoun dalam teori semiotikanya terpengaruh atau lebih tepatnya mengadopsi teori Ferdinand De Saussure (1857-

1913), seorang tokoh semiotika Prancis, menurut De Saussure fenomena bahasa secara umum ditunjukkan dengan istilah *langage*. Dalam *langage* terdapat dikotomi antara *parole* dan *langue*. *Parole* adalah bagian dari bahasa yang sepenuhnya individual.¹⁵ Satu hal yang menjadi karakteristik dari *parole* adalah adanya keunikan bahasa dari tiap pribadi.

Sedangkan *langue* adalah suatu sistem kode yang diketahui oleh semua anggota masyarakat pemakai bahasa tersebut, dan seolah-olah kode-kode itu telah disepakati bersama di masa lalu di antara pemakai bahasa tersebut. *Langue* merupakan suatu sistem sosial dan sekaligus sistem nilai. Sebagai sistem sosial, *langue* tidak direncanakan sendiri. Itulah sisi sosial dari *langage*. Secara implisit dapat ditangkap bahwa *langue* dan *parole* berposisi, tetapi sekaligus juga saling tergantung. Di satu sisi, sistem yang berlaku dalam *langue* adalah hasil produksi dari kegiatan *parole*, sementara di sisi lain, pengungkapan *parole* serta pemahamannya hanya mungkin apabila didasarkan pada penelusuran *langue* sebagai sistem. Sebagaimana ahli-ahli linguistik yang menyelidiki bahasa dengan hanya membatasi diri pada wilayah *langue* saja, Arkoun menganggap bahwa Al-Qur'an yang bisa disentuh oleh manusia sebenarnya hanya sisi *langue* dari wahyu Tuhan. Karena sifatnya yang tak terbatas dan transenden, manusia tidak mungkin mampu menyentuh *parole* Tuhan. Disamping itu, *parole* Tuhan, sebab keunikannya, manusia tidak akan mampu menggapainya. Seperti juga keunikan bahasa individu manusia, siapapun yang lain (*the other*) dari diri tersebut tidak tahu makna sebenarnya.

Pengaruh semiotika Ferdinand De Saussure ini dibawa oleh Arkoun dengan mengklasifikasi tingkatan-tingkatan pemaknaan atas wahyu, untuk mengetahui posisi Al-Qur'an yang kita pegang sekarang ini. Arkoun menyebutkan ada tiga tingkatan pemaknaan wahyu: pertama, wahyu sebagai parole (firman, sabda, kalam) Allah yang transenden, tak terbatas (infinite). Untuk menunjuk realitas semacam ini biasanya Al- Qur'an menggunakan terma al-lauh al-mahfudz (the well preserved Table) atau umm al-Kitab (the Archetype Book).

Tingkat kedua, wahyu dalam sejarah. Berkenaan dengan Al-Qur'an, konsep wahyu tingkat kedua ini menunjuk pada realitas firman Allah sebagaimana diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Muhammad lebih dari dua puluh tahun. Jika pada tingkat pertama wahyu mengacu pada parole Tuhan maka pada tingkat kedua ini bisa kita katakan mengacu pada langue dari Al-Qur'an. Tapi penting dicatat bahwa pada tingkat kedua ini Al-Qur'an masih berbentuk oral, lisan.

Tingkat ketiga, menunjuk wahyu dalam bentuk korpus resmi tertutup atau wahyu yang sudah tertulis dalam mushhaf dengan huruf dan berbagai tanda baca yang ada di dalamnya. Wahyu pada tingkat ketiga ini merupakan rekaman dari langue Tuhan yang menyebar pada tingkat kedua, dan pada saat yang sama, dalam beberapa hal, telah mereduksi kekayaan sifat oral yang dimilikinya.

Dalam semiotika (ilmu tentang tanda atau ilmu yang mempelajari perkembangan sign dalam masyarakat), Arkoun

berusaha untuk menunjukkan fakta sejarah tentang bahasa Al-Qur'an dan kandungannya.

Lihat, Mohammad Arkoun, *Exploration and Responses: New Perspectives for a Jewish-Cristians-Muslim Dialogue*, *Journal of Ecuminical Studies*, 26: 3, summer 1989, 526.

Dia menyarankan bahwa analisa semiotika Al-Qur'an pada dasarnya mempunyai dua tujuan: yang pertama, untuk menampakkan fakta sejarah dari bahasa Al-Qur'an; yang kedua, untuk menunjukkan bagaimana arti baru dapat diperoleh dari teks Al-Qur'an tanpa dibatasi oleh cara kajian tradisional.

Keperluan untuk mengkaji kembali Al-Qur'an adalah sesuatu yang dihargai oleh setiap muslim. akan tetapi, ajakan Arkoun lebih baik dilihat dari sifat bahasa Al-Qur'an, sebagaimana dia memahaminya. Ini karena bahasa Al-Qur'an dilihat sebagai tanda-tanda dan simbol-simbol yang diuraikan oleh komunitas-komunitas muslim terdahulu melalui qiraat dan penjelasan yang dibuat oleh Arkoun menghendaki sebuah penguraian baru terhadap tanda-tanda dan simbol-simbol tersebut. Dari perspektif ini, dia mendeskripsikan Al-Qur'an sebagai sebuah komposisi sign dan simbol- simbol yang mampu memberi semua arti dan terbuka untuk siapa saja dan tidak ada penafsiran yang dapat melemahkan teks yang ditafsirkan.

2) Analisis Historisitas Al-Qur'an: Historis - Antropologis

Arkoun hendak melihat seluruh fenomena sosial-budaya lewat perspektif historis, bahwa masa lalu harus dilihat menurut strata historikalnya. Mencari historis harus dibatasi menurut

runtutan kronologis dan fakta-fakta nyata. Ini artinya, historisisme berperan sebagai metode rekonstruksi makna lewat penghapusan relevansi antara teks dengan konteks. Jika metode ini diaplikasikan ke atas teks-teks agama, apa yang dibutuhkan, menurut Arkoun, adalah makna-makna baru yang secara potensial bersemayam dalam teks-teks tersebut.

Secara umum, Arkoun membedakan antara dua bentuk tradisi. Dalam karya-karya yang ditulisnya dalam bahasa Perancis, ia secara bersamaan menggunakan dua kata, *tradition* dan *turats*, dan membagi keduanya kepada dua jenis: pertama, Tradisi atau Turats dengan T besar, yaitu tradisi yang transenden yang selalu dipahami dan dipersepsikan.

Lihat, Arkoun, *Tarikhiah al-Fikr al-Islami*. Terj hashim salih, ed. (Beirut: Markaz al-Inma' al-qawmi, 1996). 265

Sebagai tradisi ideal, yang datang dari Tuhan dan tidak dapat diubah-ubah oleh kejadian historis. Tradisi semacam ini adalah abadi dan absolut. Sedangkan tradisi Jenis kedua ditulis dengan T kecil (*tradition/turats*). Tradisi ini dibentuk oleh sejarah dan budaya manusia, baik yang merupakan warisan turun temurun sepanjang sejarah kehidupan, atau penafsiran manusia atas wahyu Tuhan lewat teks-teks kitab suci.

Antara dua jenis tradisi ini, Arkoun mengesampingkan jenis yang pertama, karena menurutnya, tradisi tersebut berada di luar pengetahuan dan kapasitas akal manusia. Dengan begitu, target dan objek kajian yang akan dilakukannya adalah turats jenis yang kedua; turats yang dibentuk oleh kondisi sejarah (kondisi ruang-waktu).

Membaca turats adalah membaca teks, seluruh jenis teks. Karena turats tersebut dibentuk dan dibakukan dalam sejarah, ia pun harus dibaca lewat kerangka sejarah, inilah historisisme itu. Menurut Arkoun, salah satu tujuan membaca teks, teks suci khususnya, adalah untuk meng-apresiasi teks tersebut di tengah-tengah perubahan yang terus terjadi. Dengan kata lain, ajaran-ajaran agama yang berasal dari teks suci tersebut harus selalu sesuai dan tidak bertentangan dengan segala keadaan, inilah salah satu inti pesan ajaran Islam itu; *al-Islam yashluh li kulli zaman wa makan*. Dari sini, apa yang sedang diusahakan Arkoun, sepertinya ingin memaksakan Al-Qur'an untuk mengikuti perkembangan zaman bukan Al-Qur'an dijadikan petunjuk sepanjang zaman.

Salah satu contoh tafsir Muhammad Arkoun yang menggambarkan aplikasi metode semiotika ada dalam bukunya, yang dalam bahasa Perancis dengan judul *Comment lire le Coran*. Dalam buku tersebut Arkoun menekankan perlunya pemahaman makna Al-Qur'an melalui kajian linguistik dan semiotika. Ia lalu memaparkan penafsirannya terhadap surat al-Fatihah dan al-Kahfi.

2. Muhammad Syahrur

Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Penafsiran Al-Qur'an

Syahrur membedakan istilah untuk menyebutkan kategori ayat-ayat dalam Al-Qur'an, yakni Kitab ar-Risalah dan Kitab an-Nubuwwah. Dalam pandangan Syahrur, sabab nuzul, sebagai standar validitas pemahaman, hanya berlaku pada ayat-ayat risalah dan tidak berlaku pada ayat-ayat nubuwwah. Kedua kategori itu sebagai konsekuensi

paradigma analisa linguistik dan sejarah yang digunakan oleh Syahrur. Dalam metodologinya terbagi kedalam dua domain: ta'wil dan ijtihad. Ta'wil digunakan dalam menganalisa ayat Al-Qur'an sebagai Kitab an-Nubuwwah, dengan pendekatan semantik. Sedangkan Ijtihad digunakan dalam mengungkap ayat Al-Qur'an sebagai Kitab ar-Risalah, dengan pendekatan historis-antropologis.

1) Analisis Linguistik: Semantik-Saintifik

Menurut Syahrur, tidak ada sinonimitas dalam Al-Qur'an. Ia menegaskan bahwa istilah-istilah dalam Al-Qur'an yang selama ini dianggap sinonim sebenarnya berbeda satu dengan lainnya. Ia menggabungkan metode linguistik yang diusung oleh Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinni, dan Abdul Qadir al-Jurjani yang pada gilirannya ia menyimpulkan tidak adanya sinonimitas dalam bahasa Arab sehingga menjadikan Mu'jam Maqayis al-Lughah karya Ibnu Faris yang juga penganut ketiadaan sinonimitas sebagai rujukan wajibnya.

Ada tiga prinsip kebahasaan Abu Ali al-Farisi yang dipegang oleh Syahrur, selain tentang ketiadaan sinonimitas dalam bahasa, *pertama*, bahasa adalah sebuah sistem kesepakatan, *kedua*, bahasa adalah fenomena sosial dan konstruksinya terkait dengan konteks dimana ia disampaikan, *ketiga*, ada keterkaitan antara bahasa dan pemikiran.

Dengan berpegang terhadap ketiga prinsip al-Farisi di atas dan terhadap pemikir dua tokoh bahasa Arab lainnya, Syahrur mengkonstruksi prinsip metode penafsiran terkait dengan kebahasaan. *Pertama*, ada keterkaitan antara ucapan, pemikiran, dan fungsi bahasa sebagai alat penyampai gagasan. *Kedua*, bahasa sebagaimana pemikiran, tidak tumbuh sekaligus dengan sempurna

(sinkronik). Awalnya, pemikiran hanya bersifat indrawi dan personifikasi (idrak makhsus wa musyakhkhas) kemudian menjadi bersifat abstrak. Sedang bahasa awalnya hanya untuk mengungkap hal yang terindra kemudian terabstraksikan dalam tata bahasa (nahw dan sharaf). *Ketiga*, mengingkari sinonimitas.

Nasr berpendapat Al-Qur'an sebagai produk budaya karena dari sisi "fenomena sosial yang terkonstruksi dalam bingkai bahasa" dimana Al-Qur'an menggunakannya sebagai media untuk merealisasikan antara Tuhan dan manusia yang disana menurut Toshihiko Izutsu terdapat kesenjangan ontologis antara komunikator (Tuhan) dan komunikan (manusia) mengimplikasikan banyaknya perdebatan filosofis yang tak berujung. Bandingkan Toshiko Izutsu, Relasi Tuhan dan Manungso Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an. Lihat, Syahrur, al- Kitab wa Al-Qur'an.

Dalam ilmu linguistik dikenal istilah paradigmosyntagmatic dan paradigmatic. Paradigmosintagmatic adalah konsep yang berpandangan, satu kata 'mempunyai hubungan linier yang bisa menjelaskan kata-kata di sekelilingnya, jika posisinya berubah terjadi perubahan makna. Sedangkan paradigmatic adalah hubungan antara kata yang dipilih dan kata yang tidak dipilih ketika diucapkan seperti, penduduk desa itu seribu jiwa'. Kata 'jiwa' mempunyai hubungan dengan nyawa, jiwa, manusia, dan lain-lain. Rantai sintagmatik turut menentukan rantai paradigmatic yang membuat komunikator memilih kata yang tepat untuk digunakan dalam komunikasi, seperti kata 'jiwa' jika diganti 'ruh' maka 'kuburan' lebih tepat untuk menggantikan kata 'desa'.

Langkah-langkah hermeneutis dalam memahami Al-Qur'an yang ditawarkan, ia menyebutnya takwil. Dalam pandangan Syahrur, takwil merupakan derivasi dari kata 'awala' yang dalam bahasa Arab mengandung dua arti yang saling berke-balikan seperti yang terdapat pada ayat huwa al-awwalu wa al-akhiru (QS. al-Hadid, 57:2). Secara terminologis, takwil men-jadikan ayat menemui akhir pemaknaan, baik berupa hukum teoritis-logis atau realitas-objektif secara langsung, yang dapat di indra. Maka menurutnya, yang dimaksud ar-rasikhuna fi al-ilm adalah para tokoh besar bidang filsafat, ilmu pengetahuan alam, biogenesis, asal-usul alam semesta, astronom, dan sejarawan dalam kapasitas mereka sebagai barisan ilmuwan ilmu-ilmu objektif-empiris.

Menurutnya, penakwilan yang harus sesuai dengan akal dan realitas, maka terdapat dua hal mendasar: *pertama*, wahyu tidak bertentangan dengan akal. *Kedua*, wahyu tidak bertentangan dengan realitas. Al-Qur'an yang oleh Syahrur seharusnya dibaca dan dipahami bukan melalui prisma abad yurisprudensi melainkan "seolah-olah Rasulullah baru saja wafat dan memberitahukan tentang kitab tersebut", Lihat; Muhammad Amin al-Khulli, *Dictionary of Theoretical Linguistic English-Arabic* (Riyad: Librairie Duliban, 1982), 280; Jean Peaget, *Strukturalisme*, terj. Harmoyo (Jakarta: Yayasan Obor, 1995),

Muhammad Syahrur, *Metodologi Hukum, tentang inzal dan tanzil dalam Muhamad Syahrur*, dimaksudkan bagi ketidak-terbatasan pemahaman terhadap Al-Qur'an yang mengandung karakter relativitas sejarah (sairurah) yang akan berbeda dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya yang telah mengalami kondisi, menjadi (shairurah). Pembacaannya terhadap Al- Qur'an berbeda dengan

pembaru lainnya yang selalu memperhatikan "esensi" baik pada perangkat metodologis maupun aplikatif.

Sebagaimana para mufasir terdahulu yang telah melakukan kontekstualisasi dalam penafsirannya, seperti Muhammad Abduh dan Tantawi Jauhari, penafsiran Syahrur termasuk dalam kategori tafsir ilmi terlihat dari upayanya untuk mempertautkan ayat Al-Qur'an dengan teori sains modern yang pada gilirannya terkadang berakibat terhadap pereduksian makna demi mempertahankan sebuah prinsip metodologi yang dibangun atau demi mencocokkan ayat dengan teori sains. Dan inilah mengapa Amin al-Khulli mengecam model penafsiran ini karena menu-rutnya tidak sesuai dengan sejarah kata-kata dalam Al-Qur'an. Karena Al-Qur'an turun dengan bahasa yang telah biasa digunakan pada saat itu yang tentu bisa saja teori sains dengan bahasanya yang khas juga baru muncul pada masa kontemporer ini sehingga akhirnya eksploitasi makna pun terjadi.

2) Analisa Historisitas Al-Qur'an: Antara original meaning dan makna independen.

Menurutnya, teks berdiri secara independen tanpa konteks kesejarahan dimana dan kapan serta bagaimana ayat itu turun. Kalaupun ada konteks tuntutan era dimana teks itu berbicara tentangnya sebagai salah satu standar validitas dalam pemahaman terhadap Al-Qur'an yang disebut kontekstualisasi. Teks tumbuh bersama interaksinya dengan komunitas mufasir setiap saat sehingga mufasir tidak perlu memperhatikan konteks penerimaan dan pengumpulannya.

Bagi Syahrur, kehidupan Muhammad adalah sebuah variasi pertama dari penafsiran terhadap Al-Qur'an, bukan satu-satunya dan bukan yang terakhir. Menjunjung tinggi Nabi Muhammad dan pengikutnya bukan berarti mengagungkan penafsiran mereka, karena penafsiran mereka juga tergantung pada kapasitas intelektual dan pandangan dunianya (sairurah dan shairurah).

Syahrur menolak asbab an-nuzul dalam memahami Al-Qur'an termasuk juga hadis jika dikaitkan hadis dengan fungsinya sebagai mubayyan bagi kerancuan ayat Al-Qur'an, muqayyad bagi kemuthaqan ayatnya, mukhassas bagi keumumannya.

Nabi hanya sebagai penerima dan penyampai, berperan sebagai pemberi uswah dalam kehidupan, dan karenanya kehidupannya merupakan salah satu variasi dari seluruh varian terkait dengan hal pengejawantahan Al-Qur'an. Dari sini ia searah dengan pandangan Gadamer yang lebih menekankan pentingnya kontekstualisasi teks dalam kehidupan masa kini.

Namun dalam beberapa kasus, ia merujuk pada pemaknaan awal dimana dan kapan teks itu lahir. Seperti ia merujuk makna pada pemaknaan suatu hadis untuk mengungkap kata tertentu. Sedangkan hadis merupakan bagian dari *original meaning* selain juga ia merujuk pada Maqayis al-Lughah yang arti di dalamnya merupakan arti yang salah satunya berangkat dari syi'ir jahili sebagai bagian dari original meaning.

Sebagai contoh, dalam QS. Ali Imran: 14, *zuyyina linnas hubbub al-Syahawat min an-nisa....'*, kata nisa' dalam ayat ini bermakana ta'khir (datang belakangan atau hal-hal mutakhir). Ia merujuk pada Mu'jam Matn al-Lughah karya Ahmad Ridha. Dalam ayat ini

mengapa ia tidak mengartikannya dengan 'wanita' sebagaimana tafsir pada umumnya, karena kata 'nas' berarti manusia (laki-laki dan perempuan). Jika, 'nisa' diartikan 'wanita' berarti lesbi diperbolehkan, sehingga dalam ayat itu tidak diungkap dengan zuyyina li rijal. Selain itu, jika 'nisa' diartikan perempuan, maka ia disejajarkan dengan barang dan hewan tidak berakal sebagaimana kata setelahnya. Ini jelas bias gender, padahal Al-Qur'an menyejajarkan wanita dan laki-laki dalam beberapa ayatnya.

Ia melegitimasi pendapatnya tentang arti kata nisa' di atas dengan mengutip hadis: "man ahabba an yubsata fi rizqihi wa an yunsa'alahu fi asarihi fal yasil rahimah". 'Barang siapa yang ingin diluaskan rezkinya dan diakhirkan umurnya, maka sambung-lah tali kasih' (H.R. Imam Muslim). Akan tetapi kata 'nisa' dalam QS. An-Nisa: 1, 32, 34 yang dimaknai 'istri' dan 'wanita'. Dari sini Syahrur terlihat konsisten dengan penolakannya terhadap sinonimitas melalui hubungan linier dalam bahasa yakni sintagmatik dan paradigmatik karena konteks penggunaan kata 'nisa' berbeda dalam ayat-ayat tersebut.

7. Metode Pendekatan dalam Memahami Al-Qur'an dengan Pendekatan Interdisipliner

Ilmu tafsir adalah suatu ilmu untuk mengungkap apa yang terkandung dalam Al-Qur'an. Tafsir adalah hasil karya manusia, tentu terdapat keanekaragaman hasil penafsiran, dan hal ini dibenarkan karena ada beberapa faktor dan latar belakang orang yang menafsirkan. Sebab para mufasir sangat dipengaruhi oleh perbedaan, kecenderungan, motivasi dan perbedaan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai, juga perbedaan

masa dan lingkungan yang mengitarinya. Hal inilah kemudian muncul corak penafsiran dan berkembang pula aliran tafsir yang bermacam-macam.

M. Quraish Shihab berkata, bahwa tafsir adalah penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan yang menafsirkan. Kemampuan *mufasssir* bertingkat-tingkat dan kecenderungannya berbeda-beda, sehingga kualitas dan pesan yang ditemukan dari Al-Qur'an juga berbeda-beda. Shihab meminjam analogi yang dibuat Abdullah Darras, beliau menyampaikan, bahwa "ayat-ayat Al-Qur'an itu bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpencar dari sudut lainnya.

Tafsir kalau dilihat dari sumbernya, ada tiga, yaitu *tafsir bi al-ma'tsur*, *tafsir bi al-ma'qul* dan *tafsir bil-Isyari*. Sedang tafsir kalau dilihat dari metodenya sebagaimana yang dipaparkan oleh 'Abd al-Hayy al-Farmawi, ada empat macam: yaitu tafsir tahlili, tafsir ijmal, tafsir muqarin, dan tafsir tematik (maudui). Adapun tafsir tahlili kalau dilihat dari kandungan informasinya, terdapat beberapa corak penafsiran, di antaranya tafsir bi al-ma'tsur, tafsir bi al-ra'yi, tafsir al-shufi, tafsir al-fiqh, tafsir al-falsafi, tafsir al-ilmi tafsir al-adabi al-ijtima'i dan tafsir lughowy.

Ulum Al-Qur'an dan ilmu ushul al-fiqh, sebagai metodologi andalan para sarjana Muslim, sesungguhnya telah menyuguhkan banyak metode penafsiran Al-Qur'an. Konsep ta'wil, makki, madani, nasikh-mansukh, dan asbab an-nuzul misalnya, merupakan bagian dari sekian metode penafsiran yang telah diperkenalkan oleh ulama klasik.

Jika metode pendekatan ilmu interdisipliner yang menekankan kesadaran pada teks (text), konteks (context) dan kontekstualisasi, maka sebenarnya itu semua sudah menjadi bagian kesadaran para ulama klasik.

Kajian terhadap teks misalnya, telah menjadi instrumen dasar para mufassir dan ushul (ahli ushul fiqh) dalam menafsirkan kitab Suci Al-Qur'an. Para sarjana ushul fiqh telah membahas secara detail mengenai teori-teori kebahasaan (al-qawai'd al-lughawiyah), seperti haqiqah-majaz, mantuq-mafhuf, 'am, khas, mutlaq-muqayyad, amr-nahy dan lain sebagainya. Demikian terhadap kesadaran konteks (konteks turunnya wahyu: asbab al-nuzul) juga menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam kajian ulum Al-Qur'an, seperti makki-madani, naskh-mansukh, asbab al-nuzul dan semacamnya.

Tidak hanya itu, aspek "kontekstualisasi" juga tidak lepas dari perhatian beberapa pengkaji Al-Qur'an periode klasik. Kajian terhadap masalah atau maqasid al-syari'ah bisa dimasukkan pada dalam ranah ini. Maqasid al-syari'ah dimaksudkan bahwa setiap penafsiran atau produk ijtihad benar-benar mampu membawa kebaikan umat.

Usaha para ulama tafsir dari masa kemasa untuk mencari metode memahami Al-Qur'an dengan ilmu baru pada masanya terus dilakukan, misalnya seorang mufassir klasik Fakhr al-Din al-Razi, memasukkan temuan-temuan ilmiah pada masanya ke dalam kitab tafsirnya Mafatih al-Ghaib untuk menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an dalam bidang sains.

Al-Qur'an tidaklah diturunkan dalam rentangan waktu dan kondisi yang hampa kultural. Demikian pula, tafsiran-tafsiran yang diberikan oleh para mufassirin pada masanya tidak terlepas dari konteks zamannya. Penafsiran mufassir sebelum abad ke 20 tidaklah memiliki konsepsi-konsepsi kebutuhan abad ke 20.

Penafsiran kontemporer melakukan upaya-upaya pembaruan dan penyesuaian dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan-pendekatan baru yang lebih baik. Usaha ini merupakan

upaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an dengan konteksnya, yaitu situasi dan permasalahan masa kini.

Fazlurrahman dalam teori paradigma gandanya menjelaskan bahwa ketika memahami pesan Al-Qur'an langkah pertama adalah harus memperhatikan teks Al-Qur'an kemudian memperhatikan konteks setting social kapan Al-Qur'an diturunkan dan juga memperhatikan untuk siapa produk pemahaman Al-Qur'an tersebut.

Model pemahaman demikian ini akan merasa sulit apabila tidak melibatkan berbagai disiplin ilmu atau ilmu interdisipliner dan hal ini bisa disebut teori hermeneutika.

Adapun ilmu-ilmu interdisipliner tersebut antara lain:

1. Pendekatan sosio-historis
2. Pendekatan antropologis
3. Pendekatan kontekstual
4. Pendekatan Semiotika
5. Pendekatan Linguistik
6. Pendekatan perspektif Gender.
7. Pendekatan Ilmu Pengetahuan.

1. Pendekatan Sosio-Historis

Salah satu pendekatan tafsir modern adalah melalui pendekatan ilmu sosial. Corak ini muncul sebagai salah satu corak tafsir modern sebagaimana dikategorikan Dr. Muhammad Hussein adz-Dzahabi. Di antara tokoh-tokohnya, adalah Muhammad Abduh, Sayyed Rasyid Ridha dan Musthofa al-Maraghi dan seterusnya.

Corak sosial yang dimaksud adz-Dzahabi di sini adalah sebagai sebuah pendekatan dalam kerangka menyuguhkan solusi terhadap berbagai problematika sosial, dan bukan sekedar interpretasi

kering yang berpijak pada linguistic dan pemaknaan atas kata-kata serta satuan-satuan bahasa saja. Oleh karena itu, rumusan-rumusan dan interpretasi setiap orang harus dilihat dalam perspektif sosiologis mereka. Menurut Asghor Ali Engineer, tidak ada interpretasi, betapapun tulusnya, yang bisa bebas dari pengaruh semacam itu. Dalam kaitan ini, Asghor Ali Engineer menyatakan: “Setiap orang memahami teks menurut latar belakang, posisi apriori politik, sosil, dan ekonomi. Interpretasi teks berikutnya dilakukan demikian. Sangatlah susah untuk menunjukkan apa yang sebenarnya yang dimaksud oleh Allah. Setiap orang mencoba untuk mendekati maksudnya menurut a priori-nya sendiri”.

Atas dasar asumsi inilah, maka bagi Asghor, penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks pengalaman dan kesadaran sosiologi.

Pendekatan ini menekankan pentingnya memahami kondisi-kondisi aktual ketika Al-Qur’an diturunkan, dalam rangka menafsirkan pernyataan legal dan sosial ekonominya. Atau dengan kata lain, memahami Al-Qur’an dalam konteks kesejarah-an dan setting sosial, lalu memproyeksikannya kepada situasi masa kini kemudian membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan-naungan tujuan Al-Qur’an. Aplikasi pendekatan kesejarah-an ini menekankan pentingnya perbedaan antar tujuan atau “ideal Moral” Al-Qur’an dengan ketentuan legal spesifiknya. Ideal moral yang dituju Al-Qur’an lebih pantas diterapkan dari pada ketentuan legal spesifiknya. Jadi dalam kasus seperti perbudakan yang dituju Al-Qur’an adalah emansipasi budak. Sementara pene-rimaan Al-Qur’an terhadap pranata tersebut secara legal, dikarenakan kemustahilan untuk menghapuskan seketika. Begitu juga masalah pembagian

waris, masalah poligami, dan lain-lain. Metode ini dikenalkan oleh banyak sarjana Muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman, Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Ashgar Ali Engineer. Asghar dari sisi sosiologi, memahami ayat poligami sangat menentang mufassir klasik. Menurut Asghar, ayat tersebut justru melarang poligami dan perintah menegakkan keadilan terhadap anak yatim dan para wanita. .

2. Pendekatan Antropologis

Sosiologi adalah ilmu tentang sifat, perilaku dan perkembangan masyarakat, yaitu ilmu tentang struktur social, proses sosial dan perubahannya. Sedangkan Antropologi adalah ilmu tentang manusia, khususnya tentang asal-usul aneka warna, bentuk fisik, adat istiadat dan kepercayaannya pada masa lampau.

Salah satu pendekatan tafsir modern adalah melalui pendekatan sosial. Belakangan seiring dengan perkembangan filsafat modern pendekatan sosial dalam kajian keislamanpun mengalami berbagai pergeseran pemahaman. Sebab sekarang obyek studi bukan lagi masalah budaya, akan tetapi meluas pada pengaruh budaya dan lingkungan terhadap perilaku keberagamaan seseorang atau sebuah komunitas sosial. Studi tentang keberagamaan seseorang dan komunitas sosial akan lebih tepat kalau didekati dengan antropologi. Sebab ilmu ini akan memberikan ruang tafsir yang lebih luas, sehingga nilai-nilai dan pesan Al-Qur'an bisa disampaikan pada masyarakat yang heterogen.

Antropologi, sebagai sebuah ilmu yang mempelajari manusia, menjadi sangat penting untuk memahami agama. Antropologi mempelajari tentang manusia dan segala perilaku mereka untuk

dapat memahami perbedaan kebudayaan manusia. Dibekali dengan pendekatan yang holistic dan komitmen antropologi akan pemahaman tentang manusia, maka sesungguhnya antropologi merupakan ilmu yang penting untuk mempelajari agama dan interaksi sosialnya dengan berbagai budaya.

Relevansi pendekatan antropologi dicontohkan Al-Qur'an sendiri dalam kasus pelarangan meminum khamr yang dalam tiga tahapan: tahapan pertama sebatas informasi. Kedua, tahapan peringatan. Ketiga, tahapan final pengharamannya. Struktur perintah termasuk redaksi dan pola penyampaiannya sangat memperhatikan kondisi masyarakat saat itu. Begitu juga masalah konsep Al-Qur'an tentang bidadari (al-hur al-'ayn) sebagai imbalan terhadap amal baik. Al-Qur'an telah menggambarkan pahala amal baik dengan rayuan akan mendapatkan bidadari yaitu wanita yang berkulit putih dan mata biru. Hal ini diperlihatkan Al-Qur'an karena dalam pemikiran orang Arab Makkah itu bahwa wanita cantik adalah suatu dambaan baginya. Al-Qur'an ketika hendak menawarkan suatu kenikmatan surga, sulit menjelaskan konsep surga jika terlalu abstrak, maka kenikmatan surga digambarkan sesuai dengan pengalaman dan pemahaman mereka. Sementara ketika dakwah Al-Qur'an ditujukan kepada Arab madinah, audiens sudah sangat berbeda pola pikirnya, maka Al-Qur'an memberi janji imbalan pahala bukan lagi memakai bahasa bidadari tetapi memakai kata-kata *zawuj* (partner hidup). Jadi kata-kata bidadari ini adalah hanya gambaran suatu kenikmatan surga yang tidak bisa digambarkan secara nyata kecuali dengan gambaran kebiasaan yang ada dalam pemikiran mereka, Jadi hal ini tujuannya adalah untuk memudahkan audiens menerima dakwah.

3. Pendekatan kontekstual dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Sebelum menjelaskan pendekatan kontekstual, terlebih dahulu dijelaskan Tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual.

a. Metode pendekatan tekstual dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Secara epistemologis-paradigmatik, metode tafsir yang berorientasi tekstual pada umumnya bertumpu pada kerangka berpikir verbal-tekstual yang penjelasannya sangat mengandalkan nalar bayani yaitu kerangka pikir yang mengontruksi makna melalui pemahaman verbal-tekstual sesuai dengan kaidah-kaidah normatif kebahasaan. Tafsir tekstual dibangun di atas dua kerangka konseptual. Pertama, memahami Al-Qur'an hanya berhenti dalam konteks kesejarahannya. Tafsir yang berorientasi tekstual ini tidak berupaya mengembangkan substansi teks ke dalam persoalan masa sekarang. Kedua, tidak mengikutsertakan fenomena-fenomena sosial ke dalam kerangka tujuan pokok yang diwahyukannya Al-Qur'an. Dengan demikian ukuran kebenaran dalam penafsiran adalah pada dataran tekstual (harfiyah) sebagaimana yang dikatakan dalam teks yang tersurat. Bagi penganut tafsir tekstual, Al-Qur'an diyakini sebagai firman Tuhan yang kebenarannya bersifat mutlak. Al-Qur'an diyakini sebagai sumber yang tunggal dan mutlak pula. Kemutlakannya tidak dalam konteks situasi dan kondisi tertentu, melainkan untuk seluruh situasi dan kondisi. Al-Qur'an sebagai kitab suci selalu shalih likulli zaman wa makan (*up to date* sepanjang masa). Oleh karena itu, dalam pandangan tafsir ini, Al-Qur'an mesti diposisikan sebagai kitab yang mengandung seperangkat hukum dan doktrin keagamaan yang telah baku.

b. Metode pendekatan kontekstual dalam menafsirkan Al-Qur'an

Tafsir “kontekstual” adalah suatu istilah baru. Istilah ini lahir dari keprihatinan tentang penampilan tafsir Al-Qur’an selama ini, yang menurut Fazlur Rahman sebagai pengagas tafsir kontekstual, karena tafsir tekstual hanya menghasilkan pemahaman yang parsial.

Secara etimologi, kata kontekstual berasal dari kata benda bahasa Inggris yaitu context yang di Indonesiakan dengan kata “konteks” yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata ini memiliki dua arti, 1) Bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat menambah kejelasan makna, 2) Situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.

Menurut pendapat M.F. Zenrif, bahwa pendekatan kontekstual dalam studi Al-Qur’an adalah suatu pendekatan yang mencoba memahami makna dan kandungan ayat-ayat Al-Qur’an dengan cara memahami konteks mengapa dan dalam kondisi apa ayat tersebut diturunkan.

Jadi istilah “kontekstual” secara umum berarti kecenderungan suatu aliran atau pandangan yang mengacu pada dimensi konteks. Dalam tafsir Al-Qur’an yang dimaksud tafsir yang beroentasi kontekstual dalam kajian ini adalah suatu aliran atau kecenderungan tafsir yang tidak semata-mata bertumpu pada makna teks secara lahiriah (leteral), tetapi juga melibatkan dimensi sosio-historis teks dan keterlibatan subyektif penafsir dalam aktivitas penafsirannya.

Sebagai contoh penafsiran kontekstual ayat-ayat riba hubungannya dengan masalah bunga bank.

Ulama yang memakai pendekatan tekstual, memahami bunga bank dari aspek legal –formal secara deduktif, berdasarkan

pelarangan bunga terhadap larangan riba yang diambil dari teks (nash), dan tidak perlu dikaitkan dengan aspek moral dalam pengharamannya. Pola pikir ini berdasarkan konsep bahwa setiap utang piutang yang disyaratkan ada tambahan dari modal adalah riba apapun bentuk dan berapa jumlahnya.

Aliran tekstual ini berpendapat bahwa riba yang diharamkan dalam Al-Qur'an tidak membutuhkan penjelasan dan pembahasan lagi. Pemahaman riba sesuai yang tertuang dalam Q.S. al-Baqarah; 278-279 menunjukkan segala kelebihan dari modal adalah riba, sedikit maupun banyak dan tambahan yang ditentukan lebih dahulu karena ada unsur tenggang waktu adalah riba. Ulama yang beraliran tekstual ini sangat konsisten dengan pesan yang diambil dari ayat terakhir tentang riba yaitu uang pokok yang harus dikembalikan kepada kreditur. Dan oleh karena itu, setiap kelebihan yang ditentukan jumlahnya terlebih dahulu, bila melebihi dan di atas uang pokok adalah riba sebab illat riba adalah adanya kelebihan.

Adapun ulama kontekstual berpendapat bahwa illat pengharaman riba adalah karena adanya faktor Zulm, yaitu memungut tambahan uang dari pihak-pihak yang seharusnya ditolong. Sementara konteks bank adalah niaga (tjariah) untuk mencari keuntungan bersama antara pihak yang punya modal (invektor), pihak yang membutuhkan modal (debitur/pengusaha), dan pihak perbankan sebagai mediator dan penyedia jasa. Sehingga sama sekali tidak ada kaitannya dengan tolong menolong antara si kaya dengan si miskin, melainkan upaya kerjasama dalam penabung, pengusaha dan bank. Karena itu aspek aniaya (kedlaliman) di sini sangat kecil kemungkinan terjadi sebab

masing-masing pihak telah saling mengetahui hak dan kewajibannya. Untuk itu aliran ini mengatakan bahwa illat riba adalah adanya aniaya (kedlaliman).

4. Pendekatan Semiotika dalam menafsirkan Al-Qur'an

a. Pengertian

Semiotika merupakan disiplin ilmu yang mengkaji tentang tanda-tanda yang terdapat pada masyarakat. Semiotika mengkaji sistem-sistem, aturan-aturan, atau konvensi-konvensi yang memungkinkan suatu tanda dalam masyarakat memiliki arti, sehingga semiotika pun memiliki ranah kajian yang begitu luas. Sementara Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa sebagai media merupakan lahan subur bagi kajian semiotika. Dalam Al-Qur'an terdapat tanda-tanda yang memiliki arti, yang dapat dikaji dengan menggunakan semiotika.

Dengan demikian semiotika Al-Qur'an dapat didefinisikan sebagai cabang ilmu yang mengkaji tanda-tanda yang ada dalam Al-Qur'an, dengan menggunakan konvensi-konvensi yang ada di dalamnya.

Al-Qur'an memiliki satuan-satuan dasar yang dinamakan ayat (tanda). Tanda dalam Al-Qur'an tidak hanya bagian-bagian terkecil dari unsur-unsurnya, seperti kalimat, kata atau huruf, tetapi totalitas struktur yang menghubungkan masing-masing unsur termasuk di dalam katagori tanda Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa seluruh wujud Al-Qur'an adalah serangkaian tanda yang memiliki arti.

Teks Al-Qur'an merupakan tanda-tanda bersistem yang mengandung pesan-pesan dari Tuhan untuk disampaikan kepada manusia.

Sebagaimana kisah-kisah naratif dalam karya sastra, kisah-kisah yang ada dalam Al-Qur'an adalah merupakan sebuah setruktur, yang merupakan unsur-unsur bersistem, dan antar system tersebut saling berhubungan timbal balik. Hal ini menunjukkan bahwa setruktur kisah merupakan penanda tersendiri.

Hal ini sebagaimana dalam buku "Semiotika Al-Qur'an" Ali Imron menjelaskan bahwa kisah Nabi Yusuf a.s. dalam Q.S. Yusuf merupakan kisah yang menarik untuk dikaji dengan pendekatan semiotika. Kisah ini disajikan secara utuh mulai dari awal sampai akhir secara kronologis. Kisah ini tentu memiliki simbol-simbol kebahasaan yang menarik untuk dikaji dan memiliki banyak pesan-pesan yang menarik untuk diungkap. Salah satu contohnya adalah frase *la ta'manna* dalam ayat surat Yusuf. Menurut teori tajwid, frase tersebut harus dibaca isyamm, yaitu dengan cara mencampurkan fathah dengan dammah di dalam membaca *gunnah nun tasydid*. Cara membaca tersebut berakibat untuk membuat gerakan moncong pada mulut lalu ditarik lagi dengan menempelkan gigi atas dan bawah sambil membentuk gerakan mulut seperti orang ter-senyum. Melihat kasus tersebut, frase *la ta'manna* yang berasal dari *la ta'manunna* merupakan penanda yang menunjukkan ada unsur kebohongan ucapan saudara-saudara Yusuf. Hal inilah yang menyebabkan Ya'kub tidak percaya dengan mereka.

5. Pendekatan Linguistik

a. Definisi Pendekatan Linguistik

Linguistik adalah ilmu tentang bahasa. Linguistik dibagi menjadi linguistik murni dan linguistik terapan. Sedang linguistik

murni ada empat unsur murni yaitu ilmu bunyi (fonetik), ilmu sharaf (morfologi), ilmu nahwu (sintaksis), dan ilmu yang membahas tentang arti dan makna. Selanjutnya ada linguistik terapan, adalah ilmu lanjutan yang membahas kajian-kajian dari linguistik murni.

Linguistik adalah studi bahasa secara ilmiah dengan fokus utamanya adalah struktur bahasa, sedangkan tujuan dan obyek utamanya adalah bagaimana seseorang menggunakan bahasa untuk berkomunikasi.

2. Linguistik dalam menafsirkan Al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan respon Tuhan terhadap situasi dan kondisi umat manusia dalam bentuk ekspresi kebahasaan melalui struktur kesadaran Nabi Muhammad dengan latar belakang kondisi sosiokultural-historis Arab. Ini mengindikasikan bahwa Al-Qur'an terkait dengan sisi historisitas dan transhistorisitas, kultural dan transkultural.

Teks agama tidak terpisah dari struktur budaya tempat ia terbentuk. Sumber Ilahi teks tersebut tidak mengesampingkan sama sekali hakikatnya sebagai teks linguistik dengan segala implikasi kebahasaannya. Teks terkait dengan ruang dan waktu dalam pengertian historis dan sosiologis. Sebagai sebuah ekspresi kebahasaan dan terkait dengan struktur budaya, maka salah satu cara memahami Al-Qur'an yang dapat dipakai adalah dengan pendekatan bahasa (linguistik) dan sastra.

J.J.G. Jansen mengelompokkan karya tafsir umat Islam menjadi tiga kelompok. Pertama, tafsir yang dipenuhi pengadopsian temuan-temuan keilmuan mutakhir, yaitu *tafsir Ilmy*,

kedua, tafsir yang dibasahi analisis linguistik dan filologik, dan ketiga tafsir yang bersinggungan dengan persoalan-per-soalan keseharian umat.

Tafsir model kedua dengan pendekatan linguistik dan sastra telah dikembangkan oleh Ibn Abbas kemudian dikembangkan oleh Abu Ubaidillah dan diteruskan oleh az-Zamakhshari dengan karyanya al-Kasysyaf dengan analisis sintaksis. Ide ini kemudian diteruskan dan dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern dengan menggunakan pendekatan linguistik dan sastra dalam menafsirkan Al-Qur'an. Tokoh-tokoh tersebut; antara lain Amin al-Khuli, Muhammed Arkoun, dan Muhammad Syahrur dan lain-lain.

6. Pendekatan dengan perspektif kesetaraan Gender

Faktor utama yang menjadi alasan perlunya pendekatan kesetaraan gender adalah karena masih ada ketidaksesuaian yang mencolok antara cita-cita Islam dan praktek umatnya sejauh menyangkut perempuan. Menurut Riffat Hasan, adanya diskriminasi dan segala macam bentuk ketidakadilan gender yang menimpa kaum perempuan dalam lingkungan umat Islam berakar dari pemahaman yang keliru dan bias patriarkhi terhadap sumber ajaran Islam, yaitu kitab suci Al-Qur'an. Menurutnya, Jika laki-laki dan perempuan telah diciptakan setara oleh Allah maka dikemudian hari mestinya tidak berubah menjadi tidak setara. Jika kenyataannya berubah menjafi tidak setara, ini berarti menyalahi rancangan yang telah direncanakan dan ditetapkan Allah.

Menurut Abid. Al-Jabiri, tafsir Islam klasik selalu berorientasi pada otoritas teks, merujuk pada masa lalu, ijma' dan qiyas. Sikap

ini telah melahirkan pemahaman keagamaan yang bias gender dan diskriminatif terhadap peran perempuan. Kelemahan metodologi yang berakibat pada tafsir agama yang diskriminatif pada perempuan itu, telah mengundang para sarjana Muslim, seperti Abed al-Jabiri, Mahmud Mohammad Thoha, Ahmad An-Na'im, Mohammad Syahrur, Moh. Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaed, Fatima Mernisi, Amina Wadud Muhsin dan lain-lain untuk melakukan pembacaan ulang terhadap metode dan teks keagamaan. Pendekatan baru ini menggunakan ilmu-ilmu modern, seperti sosiologi, antropologi, kontekstual, hermeneutika maupun semiotika. Sehingga lahirlah metode baru pemahaman Al-Qur'an yang adil gender.

Secara teologis Al-Qur'an dianggap mempunyai kebenaran absolute dan abadi. Namun ketika Al-Qur'an ditafsirkan dan masuk dalam disket pemikiran manusia (baca:mufassir) yang syarat dengan berbagai prejudice, situasi sosiohistoris yang melingkupinya, maka kebenaran itu menjadi relatif sifatnya dan bahwa Al-Qur'an diklaim sebagai salihun likulli zaman wa makan, maka mau tidak mau Al-Qur'an harus selalu ditafsirkan seiring dan senafas dengan akselerasi perubahan dan perkembangan zaman. Hal ini dibuktikan oleh banyaknya madzhab yang berkembang dalam Islam, baik di bidang tafsir, teologi, fiqh yang semuanya cenderung mengklaim dirinya merujuk pada Al-Qur'an.

7. Pendekatan Ilmu Pengetahuan dalam menafsirkan Al-Qur'an
Al-Qur'an, di dalamnya terdapat dua bentuk realitas, yaitu realitas yang dapat didekati dengan pengalaman empiris melalui eksperimen

dan observasi dan realitas yang berada di luar jangkauan pengalaman indrawi.

Realitas yang dapat didekati dengan pengalaman empirik memiliki akar teologis dengan sinyalemen Al-Qur'an tentang ayat-ayat kauniyah dan eksistensi individu dalam masyarakat. Untuk menjabarkan sinyalemen tersebut dan memahami realitas ini, penalaran mempunyai posisi yang sangat strategis dan menentukan. Di pihak lain, ada realitas yang berada di luar pengalaman manusia yaitu bagian metafisik yang lebih memerlukan dalam pendekatan iman. Untuk realitas ini, Al-Qur'an menggunakan ungkapan *Al-ghaib*. Realitas yang berada di luar persepsi manusia ini tidak bisa didekati dan dibuktikan melalui observasi ilmiah.

Memahami ayat-ayat yang berhubungan dengan kauniyah dan eksistensi manusia dalam masyarakat tidaklah cukup dengan memperhatikan tafsiran teksnya secara harfiah, tetapi haruslah melibatkan banyak disiplin ilmu, terutama ilmu kealaman dan ilmu-ilmu sosial.

Bertitik tolak dari realitas Al-Qur'an sebagai realitas yang dapat didekati melalui pengalaman empiris sejalan dengan sinyalemen Al-Qur'an tentang ayat-ayat kauniyah dan eksistensi manusia dalam masyarakat, maka sesungguhnya tepat apabila ayat-ayat Al-Qur'an ditafsirkan secara ilmiah dan memadukannya secara relevansif dengan perkembangan ilmu pengetahuan melalui pendekatan analitis interdisipliner dan kontekstual.

Tafsir ilmi adalah tafsir yang bercorak ilmiah. Pendekatannya memakai perangkat teori-teori ilmu pengetahuan. Adapun yang disebut dengan ilmu di sini, adalah ilmu-ilmu yang bersifat

empiris, yang terbagi menjadi dua macam; ilmu alam seperti fisika, kimia, biologi dan ilmu-ilmu humaniora seperti sosiologi dan psikologi.

Jadi tafsir ilmiah dapat diartikan sebagai sebuah corak penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan pendekatan teori-teori ilmiah dengan tujuan untuk menggali teori-teori ilmiah dari teks-teks Al-Qur'an.

Contoh Tafsir ilmiah; yaitu ketika M. Abduh menafsirkan ayat 3-4 surat al-Fil yang menafsirkan kata thayran ababil (burung ababil) al-Khijarah (batu) dengan kuman penyakit. Atau penafsiran Abdul al-Razq Nawfal pada Q.S. al-A'raf ayat 189 “ hua alladzi khalaqakum min al-nafsi al-wahidah waja'ala minha zawjaha, ia menafsirkan kata nafsu al-wahidah (diri yang satu) dengan proton dan zawjaha dengan pasangannya elektron, dan masing-masing keduanya membentuk unsur atom.

BAB IV

ALIRAN-ALIRAN DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

A. Aliran-aliran tafsir masa klasik

Nasharuddin Baidan mengungkapkan bahwa pada masa-masa awal Islam, tidak ditemukan ulama salaf yang membahas tentang metodologi tafsir secara khusus. Karena pada saat itu mereka belum merasa perlu menetapkan kajian khusus mengenai metodologi tafsir, karena pada umumnya mereka menguasai ilmu-ilmu yang diperlukan dalam menafsirkan Al-Qur'an seperti ilmu bahasa Arab, balagh, sastra, dan sebagainya. Akan tetapi, bukan berarti mereka menafsirkan Al-Qur'an tanpa metode, sebaliknya metode yang diterapkan oleh generasi pertama itulah yang dikembangkan oleh para mufassir yang datang kemudian. Metode tafsir yang pertama kali muncul saat itu adalah metode Ijmali (global), yang mengambil bentuk dalam tafsir bi al-ma'tsur, kemudian nantinya diikuti oleh bentuk al-ra'yi seperti dalam tafsir al-Jalalain.

Metode inilah yang kemudian berkembang terus hingga melahirkan apa yang disebut metode analitis (tahlili), yang ditandai dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang memberikan uraian cukup luas dan mendalam tentang pemahaman suatu ayat seperti tafsir al-Tabari dalam bentuk al-ma'tsur, dan tafsir al-Razi dalam bentuk al-ra'yi. Seiring perkembangan zaman, para ulama tafsir berusaha menafsirkan Al-Qur'an lebih spesifik lagi, lalu mereka meng-khususkan tafsirannya pada bidang-bidang tertentu, maka lahirlah tafsir fiqh, tasawuf, teologi, bahasa, dan sebagainya. Itulah yang kemudian diistilahkan dengan corak tafsir. Pada periode selanjutnya, sekitar abad ke-5 Hijriyah, lahir pula metode komparatif (muqarin).

Dalam bidang ini, tercatat kitab Durrat al-Tanzil wa Gurrat al-Ta'wil oleh al-Khatib al-Iskafi. Di sisi lain, munculnya berbagai corak tafsir, mengilhami para ulama tafsir untuk menyusun metode baru dalam penafsiran Al-Qur'an, hingga

melahirkan metode tematik (maudu‘i). Meskipun pola penafsiran tematik ini secara embriotik telah lama dikenal dalam sejarah tafsir, namun dalam bentuknya yang dikenal sekarang, pertama kali ditulis oleh Ustaz al-Jil (Maha Guru Generasi Mufassir), Prof. Dr. Ahmad al-Kumi (Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar). Kalau pendapat ini diterima, maka metode tematik dikatakan baru lahir secara faktual pada paruh kedua abad ke-20 yang lalu.

Sejarah perkembangan tafsir dimulai pada masa Nabi dan para sahabat. Rasulullah beserta para sahabatnya mentardisikan, menguraikan dan menafsirkan Al-Qur`an sesaat setelah turunnya ayat tersebut. Tradisi itu terus berlangsung sampai wafatnya Rasulullah. Dalam melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur`an pada saat itu dikenal dengan tafsir bil al-matsur sebagai tafsir yang bersumberkan dari Nabi, Sahabat, Tabiin, Tabi`it tabi`in sampai diturunkannya ke setiap generasi melalui periwayatan. Tradisi penafsiran melalui tafsir bil al-matsur berlangsung sampai periode awal pengkodifikasian hadits, yang pada saat itu tafsir merupakan salah satu bagian kitab hadits itu.

Menjelang akhir pemerintahan bani umayah dan awal pemerintahan bani abbas, yakni tatkala terjadi pengkodifikasian secara besar-besaran beberapa disiplin ilmu, barulah tafsir terpisah dari kitab hadits dan menjadi sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Maka disusunlah kitab tafsir ayat per-ayat berdasarkan susunan mushaf. Pekerjaan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an ini mengalami kesempurnaan ketika berada pada tangan para ulama seperti Ibn Majah yang wafat pada tahun 310 Hijriah dan An-Naisabury yang wafat pada tahun 318 Hijriah, kegiatan penafsiran seperti ini berlangsung sampai sekarang ini.

Semenjak saat itulah tafsir berkembang dan tumbuh seiring dengan keragaman yang dimiliki para mufassir sehingga sampai kepada bentuk yang sampai saat ini dapat dilihat. Akan tetapi perlu diingat, bahwa dalam melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur`an, seorang mufassirin tidak dapat dilepaskan dari corak pemikirannya atau bahkan kepribadiannya yang menjadi latar belakang

dalam memaknai, menguraikan dan menafsirkan suatu ayat dalam Al-Qur`an, seperti halnya corak dari tafsir sufistik, tafsir fiqih, tafsir falsafi, tafsir ilmi, tafsir adabi ijtimai. Dari berbagai corak tafsir tersebut dinukilkan secara bersamaan tanpa dibeda-bedakan kelahirannya dengan tafsir bil al mamsur. Kelahiran tafsir sebagai suatu disiplin ilmu telah banyak melahirkan berbagai metode tafsir Al-Qur`an seperti metode Ijmali (Global) yang cenderung memiliki bentuk bil mamsur,9 tahlili (Analitis) sebagai metode tafsir yang lahir sebagai bentuk jawaban dari perkembangan pemikiran umat terhadap penafsiran Al-Qur`an yang didasarkan pada tafsir ra`yi, dengan banyaknya penafsiran ulama terhadap ayat-ayat Al-Qur`an tanpa menafikan banyaknya pengaruh dari corak pemahaman tafsir itu sendiri seperti tasawuf, fiqih, bahasa, bahkan falsafi, maka tafsir muqarin (Perbandingan) terlahir sebagai metode tafsir yang memuat perbandingan pandangan terkait corak yang dimiliki mufassirin seperti munculnya kitab tafsir Darrat al-Tanzil wa Ghurrat al-Ta`wil karya al-Iskaf, dan pada perkembangan tafsir berkitunya terlahir pula metode tafsir maudhu`i (tematik) sebagai upaya untuk memudahkan pemahaman dalam mengkaji ayat-ayat Al-Qur`an berdasarkan tema-tema tertentu semisal tentang ilmu, ibadah, agama dan lain sebagainya tanpa harus melakukan penelusuran lebih lama dengan menguras banyak waktu.

Dari berbagai metode tafsir yang ada sampai sekarang ini, kesemuanya dapat memberikan pengertian dan penjelasan yang rinci terhadap pemahaman ayat-ayat Al-Qur`an. Ummat merasa terayomi oleh penjelasan-penjelasan dan berbagai interpretasi yang diberikan terhadap ayat-ayat Al-Qur`an. Maka pada perkembangan selanjutnya, metode penafsiran serupa juga diikuti oleh ulama-ulama tafsir, bahkan berkembang dengan sangat pesat dengan menyandarkan ke dalam dua bentuk penafsiran yaitu tafsir al-ma`msur dan al-ra`y dengan berbagai corak yang dihasilkannya, seperti fiqih, tasawuf, falsafi, ilmi, adabi ijtimai dan lain-lain.

Lahirnya metode-metode tafsir tersebut, disebabkan oleh tuntutan perkembangan masyarakat yang selalu dinamis. Katakan saja, pada zaman Nabi dan Sahabat,

pada umumnya mereka adalah ahli bahasa Arab dan mengetahui secara baik latar belakang turunnya ayat (*Asbab al-nuzul*), serta mengalami secara langsung situasi dan kondisi ketika ayat-ayat Al-Qur'an turun. Dengan demikian mereka relatif dapat memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara benar, tepat, dan akurat. Maka, pada kenyataannya umat pada saat itu, tidak membutuhkan uraian yang rinci, tetapi cukup dengan isyarat dan penjelasan secara global (*ijmal*). Itulah sebabnya Nabi tak perlu memberikan tafsir yang detail ketika mereka bertanya tentang pengertian suatu ayat atau kata di dalam Al-Qur'an.

Berdasarkan kenyataan historis tersebut, dapat dikatakan, bahwa kebutuhan umat Islam saat itu terpenuhi oleh penafsiran yang singkat (*global*), karena mereka tidak memerlukan penjelasan yang rinci dan mendalam. Maka tidak dapat dipungkiri bahwa memang pada abad pertama berkembang metode global (*ijmali*) dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, bahkan para ulama yang datang kemudian melihat bahwa metode *Ijmali* terasa lebih praktis dan mudah dipahami, kemudian metode ini banyak diterapkan. Ulama yang menggunakan dan menerapkan metode *ijmali* pada periode awal, seperti: al-Suyuthi dan al-Mahalli di dalam kitab tafsir yang monumental yaitu kitab tafsir *Jalalain*, dan al-Mirghani di dalam kitab *Taj al-Tafsir*, dan lain-lain. Tetapi pada periode berikutnya, setelah Islam mengalami perkembangan lebih luas sampai diluar Arab, dan banyak bangsa non-Arab yang masuk Islam, membawa konsekuensi logis terhadap perkembangan pemikiran Islam. Maka, konsekuensi dari perkembangan ini membawa pengaruh terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang sesuai dengan perkembangan zaman dan tuntutan kehidupan umat yang semakin kompleks dan beragam.

Lahirnya Aliran-aliran tafsir sesungguhnya merupakan sebuah keniscayaan sejarah, sebab tiap generasi ingin selalu “mengkonsumsi” dan menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup, bahkan kadang-kadang sebagai legitimasi bagi tindakan dan perilakunya. Masing-masing menggunakan segenap kemampuan-

nya dalam memahami dan menjabarkan Al-Qur'an dengan pendekatan yang berbeda-beda.

Setelah berakhir masa salaf dan peradaban Islam semakin maju dan berkembang berbagai mazhab dan aliran penafsiran dikalangan umat Islam dalam memahami dan menjelaskan Al-Qur'an Al-karim. Masing-masing golongan berusaha meyakinkan umat dalam rangka mengembangkan paham mereka. Untuk mencapai maksud itu, mereka mencari ayat-ayat Al-Qur'an dan hadist-hadist Nabi SAW, lalu mereka tafsirkan sesuai dengan keyakinan mereka anut. Ketika inilah berkembang apa yang disebut dengan tafsir bi al-ra'y (tafsir melalui pemikiran atau ijtihad).

Tafsir adalah satu bentuk hasil kajian yang mendalam terhadap Al-Qur'an. Jumlah kitab tafsir saat ini sudah sangat banyak, namun seorang pengkaji Al-Qur'an tidak akan kehabisan mutiara yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Dari satu Al-Qur'an yang sama, lahirlah ribuan karya, termasuk karya tafsir dengan berbagai corak dan metodenya. Semakin dikaji, maka akan semakin banyak pengetahuan yang diduplikasinya. Hal ini tersurat dengan jelas pada QS. al-Kahfi 109. Katakanlah: Sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)".

Terdapat banyak ayat yang berisi perintah untuk merenungkan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. Setiap orang memiliki kebebasan untuk hal tersebut. Di sisi lain, setiap orang memiliki tingkat kecerdasan yang berbeda, atau bahkan disiplin ilmu yang berbeda. Hal ini berimplikasi pada perbedaan hasil perenungannya terhadap Al-Qur'an. Quraish Shihab menuliskan bahwa hal tersebut (baca perbedaan) adalah konsekuensi logis dari perintah tadabbur al-Qur'an, selama pemahaman dan penafsiran tersebut dilakukan secara sadar dan

penuh tanggung jawab. Yang dimaksud dengan kebebasan yang bertanggung jawab dalam hal ini adalah adanya pembatasan-pembatasan berupa syarat-syarat diterimanya sebuah tafsir Al-Qur'an, sebagaimana pembatasan-pembatasan yang dikemukakan dalam setiap disiplin ilmu. Oleh karena itu, setiap orang bisa memetik hikmah dari setiap kegiatan pembacaannya terhadap Al-Qur'an, namun ia tidak dapat memaksakan pemahamannya untuk diakui sebagai penafsiran, kecuali memenuhi standar kualifikasi tafsir yang sudah ditentukan oleh para ulama.

Sebagaimana telah dipaparkan pada bagian pendahuluan, bahwasanya Al-Qur'an sah li kulli zaman wa makan, sehingga menuntut adanya fleksibilitas dalam memahami Al-Qur'an, mengingat problematika kehidupan senantiasa berkembang. Oleh karena itu, yang perlu diubah bukanlah teks Al-Qur'an, melainkan bagaimana rekonstruksi terhadap pemahaman Al-Qur'an itu dilakukan. Hal tersebut dapat tercapai dengan adanya pembaharuan metodologi tafsir, sebagaimana diungkapkan oleh Munzir Hitami, dalam buku Pengantar Studi Al-Qur'an: Teori dan Pendekatan.

Semakin hari, ilmu pengetahuan semakin berkembang. Salah satu bukti nyata dari perkembangan tersebut adalah dengan spesialisasi ilmu pengetahuan. Spesialisasi dimaksudkan agar seseorang lebih fokus dalam mendalami sebuah ilmu. Disiplin ilmu yang berbeda-beda inilah yang kemudian berpengaruh besar pada muncul corak tafsir yang bervariasi.

Hal ini senada dengan yang diungkapkan oleh al-Tabataba'i ketika membahas tentang kelompok mufassir Ahlu Sunnah. Al-Tabataba'i menyatakan bahwa diantara kelompok mufassir Ahlu Sunnah adalah para mufassir yang muncul sesudah berkembangnya berbagai ilmu pengetahuan dan kematangan mereka dalam Islam. Para mufassir ini melakukan penafsiran menurut spesialisasinya dan ilmu yang dikuasainya. Yang ahli nahwu melakukan penafsiran dari sudut pandang nahwu,

seperti al-Zujaj, al-Wahidi, dan Abu Hayyan. Yang ahli teologi melakukannya dari sudut pandang teologi, seperti al-Razi dalam Mafatih al-Gaib. Yang bergelut di dunia sufi menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan sufistik, seperti Ibnu Arabi dan Abd al-Razzaq al-Kasyani, dan sebagainya. Kebutuhan akan metode tafsir yang dapat menjawab persoalan-persoalan masyarakat secara tuntas. Karena alasan inilah akhirnya metode tematik menjadi metode yang paling populer digunakan, karena metode-metode tafsir yang ada sebelumnya belum mampu memberikan sebuah pemahaman yang komprehensif terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, sebagaimana telah diuraikan pada pembahasan tentang sejarah perkembangan corak dan metode tafsir. Oleh karena itu, boleh jadi di masa yang akan datang akan muncul metode baru dalam menafsirkan Al-Qur'an, namun tentunya metode tersebut tidak dapat terlepas begitu saja dari keempat metode yang telah ada.

B. Aliran-Aliran dalam Tafsir

Suatu keniscayaan sejarah bahwa penafsiran serta pemahaman terhadap al-Qur'an memiliki kecenderungan dan corak yang berbeda-beda ditinjau dari berbagai aspek, misalnya antara satu generasi dengan generasi lainnya, atau antara satu aliran dengan aliran lainnya. Perbedaan tersebut disebabkan oleh berbagai faktor, di antaranya faktor situasi lingkungan di mana penafsir menafsirkan al-Qur'an, kualitas dan keahlian penafsir, dan maksud atau tujuan penafsir dalam menulis kitab tafsirnya tersebut.

Berikut ini akan disebutkan beberapa aliran-aliran dalam tafsir diantaranya:

1. Aliran Tafsir Mu'tazilah

Salah satu yang mempengaruhi penafsiran Al-Qur'an bisa terjadi karena faktor aliran atau suatu kelompok terhadap Al-Qur'an. Tidak dapat diingkari bahwa penafsiran Al-Qur'an adakalanya bersinggungan dengan kalām (teologis). Ketika berbicara tentang kalām maka akan dihadapkan dengan suatu aliran teologi yang terkenal dengan sebutan Mu'tazilah. Mereka dikenal dengan

golongan yang menafsirkan Al-Qur'ān dengan rasio. Jadi, ketika mereka menemukan suatu ayat yang menurut mereka tidak logis, mereka menganggap perlu mentakwilkannya sehingga ayat tersebut sesuai dengan pemahaman yang dianut Mu'tazilah.

Salah satu tokoh Mu'tazilah yang memiliki pengaruh dan kontribusi yang cukup besar dalam aliran ini adalah al-Qāḍī Abdu al-Jabbār. Dari tangan dan lidah al-Qāḍī Abdu al-Jabbār inilah lahir beribu-ribu lembar tulisan dalam berbagai bidang, mulai dari ilmu kalam, fiqh, usul fiqh, tafsir, hadits, isu-isu debat (al-jadaliyyāt wa al-nuqūd), kritik doktrin agama lain, nasihat-nasihat dan lain-lain. Al-Hākim al-Jusyāmī, sebagaimana Machasin kutip dalam Syarḥ “Uyūn al-Masā’i, mengatakan bahwa karya yang dihasilkan oleh al-Qāḍī Abd al-Jabbār ini tidak kurang dari 400.000 lembar.

Penafsiran Mu'tazilah yang dikenal dengan pemikiran kalam rasional ini sejalan dengan penafsiran al-Maraghi terhadap ayat-ayat antropomorfisme yang memahami nas-nas antropomorfisme, misalnya tentang Nabi Musa bertemu dengan Tuhan atau tentang melihat Tuhan pada hari kemudian (Hari Akhirat).

a. Tokoh Mu'tazilah : Zamakhsari

1). Biografi Al-Zamakhshari

Nama lengkap Al-Zamakhshari adalah *Abu al-Qasim Mahmud bin Umar bin Muh}ammad bin Ah}mad bin Umar al-Khawarizmi Al- Zamakhshari* dan ia dijuluki Jarullah (tetangga Allah), karena ia pergi ke Makkah dan tinggal di sana lama sekali . Ia lahir pada hari Rabu tanggal 27 Rajab 467 H, bertepatan dengan tahun 1074 M di Zamakhsyar, suatu desa di Khawarizmi, terletak di wilayah Turkistan, Rusia. Ia hidup di lingkungan sosial yang penuh dengan suasana semangat kemakmuran dan keilmuan. Beliau wafat pada tahun 538 H, setelah kembali dari Makkah.

Ia mendapatkan pendidikan dasar di negerinya, kemudian pergi ke Bukhara untuk memperdalam ilmunya. Ia belajar sastra (adab) kepada Abu Mudhar Mahmud ibn Jarir al-Dhabby al-Ashfahany (w. 507 H). Tokoh tunggal di masanya dalam bidang bahasa dan nahwu, guru yang sangat berpengaruh terhadap diri Al-Zamakhshari kemudian mengadakan perjalanan ke Makkah untuk belajar yakni memperdalam pengetahuannya dalam bidang sastra, sebelum ia berguru kepada Abu Mudhar, ia berguru kepada Abi al-Hasan ibn al-Mudzaffar al-Naisabury, seorang penyair dan guru di Khawarizm yang memiliki beberapa karangan, antara lain: Tahdzib Diwan al-Adab, Tahdzib Ishlah al-Manthiq, dan Diwan al-Syi'r. Dalam beberapa buku sejarah, ia tercatat pernah berguru kepada seorang faqih (ahli hukum Islam), hakim tinggi, dan ahli hadis, yaitu Abu Abdillah Muhammad ibn Ali al-Damighany yang wafat pada tahun 496 H. Tercatat pula ia berguru kepada salah seorang dosen dari Perguruan al-Nizhamiyah dalam bidang bahasa dan sastra, yaitu Abu Manshur ibn al-Jawaliqy (446-539 H). Untuk mengetahui dasar-dasar nahwu dari Imam Sibawaih, ia berguru kepada Abdullah ibn Thalhah al-Yabiry.

Selama hidupnya Al-Zamakhshari hidup membujang. Sebenarnya banyak faktor yang menyebabkan Al-Zamakhshari memilih untuk terus membujang. Penyebab-penyebab itu antara lain: kemiskinan, ketidakstabilan hidupnya, dan cacat jasmani yang dideritanya. Mungkin juga, karena kesibukannya menuntut ilmu atau kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan, dan karena karya-karya yang ditulisnya membutuhkan perhatian ekstra, sehingga tidak ada waktu untuk memikirkan perkawinan.

Ia seorang ulama dan imam besar dalam bidang bahasa dan retorika. Siapa saja yang telah membaca tafsirnya, maka akan menemukan banyak aspek gramatika yang berbeda. Ia memiliki otoritas dalam bidang bahasa Arab dan mempunyai banyak karya termasuk hadits, tafsir, gramatika, bahasa,

retorika, dan lain-lain. Ia penganut madzhab Hanafi juga pengikut dan pendukung akidah Mu'tazilah. Tidak diragukan lagi bahwa Al-Zamakhshari adalah seorang ulama yang mempunyai wawasan luas, yang biasa disebut dengan al-Imam al-Kabir dalam bidang tafsir Al-Qur'an, hadits Nabi, gramatika, filologi, dan seni deklamasi (elocution). Sampai-sampai setiap ia berada di satu kota (seperti Baghdad, Khurasan, Isfahan, Hamadan di Yaman) banyak orang yang datang menuntut ilmu dan berdiskusi dengannya, dalam diskusi dan pengajian ia dapat meyakinkan peserta dengan argumen-argumen yang kuat.

Ia juga ahli sya'ir dalam bahasa Arab, meskipun berasal dari Persia. Sebagai seorang penulis terkenal dan produktif, Al-Zamakhshari meninggalkan beberapa karya monumental dalam beberapa bidang ilmu. Dalam karya-karyanya itu ia menuangkan pemikiran, ide, dan pandangannya dalam berbagai bidang ilmu yang dikuasainya, di antara karyanya yang teragung adalah kitab tafsirnya yang berjudul al-Kasysyaf (yang sedang kita bahas), kitab al-Muhajah fi al-Masa'il al-Nahwiyyah, al-Mufrad wa al-Murakkah fi al-'Arabiyyah, al-Fa'iq fi Tafsir al-Hadis, Asas al-Balaghah fi al-Lughah, al-Mufashshal fi al-Nahwu, Ru'us al-Masa'il fi al-Fiqh dan masih banyak lagi lainnya.

2). Metode dan Corak Penafsiran

Tafsir al-Kasysyaf disusun dengan tartib mushafi, yaitu berdasarkan urutan surat dan ayat dalam Mushaf 'Usmani, yang terdiri dari 30 juz berisi 114 surat, dimulai dengan surat Al-Fatihah dan diakhiri dengan surat Al-Nas. Setiap surat diawali dengan basmalah, kecuali surat At-Taubah.

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, Al-Zamakhshari lebih dahulu menuliskan ayat Al-Qur'an yang akan ditafsirkan, kemudian memulai penafsirannya dengan mengemukakan pemikiran rasional yang didukung dengan dalil-

dalil dari riwayat (hadits) atau ayat Al-Qur'an, baik yang berhubungan dengan sabab al-nuzul suatu ayat atau dalam hal penafsiran ayat. Meskipun demikian, ia tidak terikat oleh riwayat dalam penafsirannya. Dengan kata lain, kalau ada riwayat, ia akan tetap melakukan penafsirannya.

Jika diteliti dengan cermat, ayat demi ayat, surat demi surat, maka nampaklah dengan jelas bahwa metode yang dipergunakan Al-Zamakhshari dalam penafsirannya adalah metode tahlili, yaitu meneliti makna kata-kata dengan cermat. Ia juga menyingkap aspek munasabah, yaitu hubungan antara satu ayat dengan ayat lainnya atau antara satu surat dengan surat lainnya, sesuai dengan tertib susunan surat-surat dalam Mushaf Usmani. Untuk membantu mengungkapkan makna ayat-ayat, ia juga menggunakan riwayat-riwayat dari para sahabat dan para tabi'in, kemudian mengambil konklusi dengan pandangan atau pemikirannya sendiri.

Karena sebagian besar penafsirannya berorientasi kepada rasio (ra'yu) maka tafsir al-Kasysyaf dapat dikategorikan pada tafsir bi al-ra'yi, meskipun pada beberapa penafsirannya menggunakan dalil naqli (nas Al-Qur'an dan hadits). Contoh bentuk penafsiran bi al-ra'yi dengan metode tahlili dalam tafsir al-Kasysyaf dapat dilihat pada penafsiran Qs. Al-Baaqarah (2): 115 berikut ini:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيُّمَا تُلَؤُوا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَسِيعُ عَلِيمٍ

“Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap disitulah wajah Allah. Sesungguhnya Allah maha luas (rahmat-Nya) lagi maha mengetahui.”

(Arab) menurut Al-Zamakhshari maksudnya adalah Timur dan Barat, dan seluruh penjuru bumi, semuanya kepunyaan Allah. Dia yang memiliki dan menguasai seluruh alam. (Arab) maksudnya ke arah manapun manusia

menghadap Allah, hendaknya menghadap qiblat sesuai dengan firman Allah SWT dalam Qs. Al-Baqarah (2): 144 yang berbunyi:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۗ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۗ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا عَمَّا يَعْمَلُونَ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ

“Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram, dan dimana saja kamu berada, maka palingkanlah mukamu ke arahnya.”

(Arab) menurut Al-Zamakhshari, maksudnya di tempat masjidil haram itu ada Allah, yaitu tempat yang disenangi-Nya dan manusia diperintahkan untuk menghadap Allah pada tempat tersebut. Maksud ayat di atas adalah apabila seorang muslim akan melakukan shalat dengan menghadap masjidil haram dan baitul maqdis, akan tetapi ia ragu akan arah yang tepat untuk menghadap ke arah tersebut, maka Allah memberikan kemudahan kepadanya untuk menghadap ke arah manapun dalam shalat, dan di tempat manapun sehingga ia tidak terikat oleh lokasi tertentu.

Latar belakang turunnya ayat ini menurut ibn Umar berkenaan dengan shalat musafir di atas kendaraan, ia menghadap ke arah mana kendaraannya menghadap. Tetapi menurut Ata, ayat ini turun ketika tidak diketahui arah qiblat shalat oleh suatu kaum, lalu mereka shalat ke arah yang berbeda-beda (sesuai keyakinan masing-masing). Setelah pagi hari ternyata mereka salah menghadap qiblat, kemudian mereka menyampaikan peristiwa tersebut kepada Nabi Muhammad SAW (lalu turunlah ayat ini). Ada juga yang berpendapat bahwa kebolehan menghadap ke arah mana saja itu adalah dalam berdoa, bukan dalam shalat.

Dari contoh penafsiran diatas tampaklah bahwa Al-Zamakhshari memulai penafsirannya dengan mengemukakan pemikirannya yang rasional, lalu dikuatkan dengan ayat lain yang berkaitan, dan setelah itu mengemukakan

riwayat atau pendapat ulama. Jadi, Al-Zamakhshari di samping menggunakan akalanya, juga menggunakan riwayat (naql) sebagai penguat atas penafsirannya.

Mengenai corak tafsir al-Kasysyaf, dapat dijelaskan sebagai berikut:

a). Al-Zamakhshari terkenal sebagai seorang yang ahli dalam bahasa Arab, yang meliputi sastranya, balaghah-nya, nahwunya atau gramatikanya. Oleh karena itu tidak mengherankan kalau bidang-bidang keahliannya itu juga sangat mewarnai hasil penafsirannya. Al-Zahabi misalnya menyatakan bahwa penafsiran Al-Zamakhshari lebih banyak berorientasi pada aspek balaghah, untuk menyingkap keindahan dan rahasia yang terkandung dalam Al-Qur'an, sehingga tafsir al-Kasysyaf sangat terkenal di negara-negara Islam di belahan timur, karena disana perhatian masyarakat pada kesusastraan sangat besar. Subhi al-Shalih juga menatakan hal yang sama, bahwa tafsir al-Kasysyaf mempunyai keistimewaan dalam mengetengahkan aspek balaghah dan membuktikan beberapa bentuk i'jaz dengan cara adu argumentasi. Tafsir al-Kasysyaf uraiannya jelas dan tidak bertele-tele.

Selain aspek balaghah, aspek nahwu dan gramatika juga sangat kental mewarnai tafsir al-Kasysyaf, terutama bila berkenaan dengan damir (kata ganti), misalnya ketika menafsirkan Qs. Al-Baqarah (2): 23 yang berbunyi:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ ۚ وَادْعُوا
شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al-Qur'an yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al-Qur'an itu...”

Menurut Al-Zamakhshari kembalinya *dhamir* (kata ganti) hi pada kata misli-hi, adalah pada kata *manazzalna* atau pada kata *abdina* tetapi yang lebih kuat *damir* itu kembali kepada kata “*Maa nazzalna*”, sesuai dengan maksud ayat tersebut, sebab yang dibicarakan dalam ayat tersebut adalah Al- Qur’an, bukan Nabi Muhammad.

b). Al-Zamakhshari adalah seorang teolog (mutakalim) sekaligus seorang tokoh Mu’tazillah. Kedua predikat ini juga mewarnai penafsirannya yang tertuang dalam tafsir al-Kasasyaf, sehingga tafsir tersebut juga memiliki corak teologis dan lebih khusus lagi corak Mu’tazilah (laun al-I’tizal).

Al-Zamakhshari sebagai tokoh Mu’tazilah yang benar-benar menguasai bahasa arab dan balaghah, sering menggunakan keahliannya itu untuk membela alirannya itu. Jika menemukan dalam Al-Quur’an suatu lafadz yang kata lahirnya (tampaknya) tidak sesuai dengan pendapat Mu’tazilh, ia berusaha dengan segenap kemampuannya untuk membatalkan makna lahir (yang tampak) dan menetapkan makna lainnya yang terdapat dalam bahasa. Misalnya ketika ia menafsirkan Qs. Al-Qiyamah (75): 22-23

sebagai berikut:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ

“wajah-wajah (orang-orang Mukmin) pada hari itu bereri-seri.

Kepada Tuhanyalah mereka melihat.”

Al-Zamakhshari juga memperlihatkan keberpihakannya kepada Mu’tazilah dan membelanya secara gigih, dengan menarik ayat *Mutasyabihat* pada *Muhkamat*. Oleh karena itu, ketika ia menemukan satu ayat yang pada lahirnya (tampaknya) bertentangan dengan prinsip-prinsip Mu’tazilah, ia akan mencari jalan keluar dengan cara mengumpulkan beberapa ayat, kemudian mengklasifikannya kepada ayat *Muhkamat* dan *Mutasyabihat*.

Ayat-ayat yang sesuai dengan paham-paham Mu'tazilah dikelompokkan ke dalam ayat Muhkamat, sedangkan ayat-ayat yang tidak sesuai dengan paham Mu'tazilah dikelompokkan ke dalam ayat mutasyabihat, kemudian ditakwilkan agar sesuai dengan prinsip-prinsip Mu'tazilah. Misalnya ketika ia menafsirkan Qs. Al-An'am (6): 103

“Dia tidak dapat dicapai dengan penglihatan mata, sedangkan Dia dapat melihat segala yang kelihatan...” Demikian pula Qs. Al-Qiyamah (75): “Wajah-wajah (orang-orang Mukmin) pada hari ini berseri-seri. Kepada Tuhanyalah mereka melihat.” Ayat 103 surat Al-An'am dikelompokkan dalam ayat mukhamat, karena makna ayat tersebut tidak sesuai dengan paham Mu'tazilah. Begitu pula kata nazirah dicarikan maknanya yang sesuai dengan paham Mu'tazilah, yaitu al-raja (menunggu, mengharapkan). Golongan Mu'tazilah berpegang pada makna literal teks atas penegasian yang berlaku secara umum, dimana dalam memaknai ayat ini, Ahlu Sunnah menggunakan ta'wil. Sebaliknya Mu'tazilah menafsirkan ayat ila rabbiha nazhirah (ayat 23 al-Qiyamah), yang mana mereka tidak ingin untuk menerima maknanya secara literal, dengan mengatakan bahwa ayat tersebut merupakan ungkapan metaforis (Majazi). Permasalahan ini masih tetap menjadi problem khalifah yang paling populer antara Ahli Naql dengan Mu'tazilah (aliran rasionalis). Sehingga masing-masing dari dua kubu senantiasa berusaha menghindari penafsiran dengan akal.

Sejarah sastra Persia menyebutkan sebab-sebab dilarangnya syair Syahnamah oleh Sultan Ghaznawi Mahmud bin Sabaktakin, adalah bahwa potongan syair Firdausy itu terlontar dengan cara memfitnah penguasa tersebut dimana Ahlu Sunnah berlindung padanya. Oleh karena itu, dapat dipahami keraguan Firdausy dalam kemungkinan

melihat Allah, dan karena itu, kemarahan Sultan Mahmud yang memang menolak Mu'tazilah merambah pada penyair tersebut.

Kendati demikian, terdapat seorang mufassir dari aliran modern pada masa awal yang telah mendahului Mu'tazilah dalam hal ini. Sebagaimana tercatat bahwa semangat toleransi dalam menghadapi perbedaan pendapat.

Memang benar diantara pengikut Mu'tazilah yang cukup banyak terdapat komunitas atau sempalan yang menerima pendapat bahwa orang-orang yang berbahagia akan melihat Tuhannya dengan cara khusus yang diberikan oleh Allah kepada mereka (Lihat al-Syahrastani, cetakan Leiden hal 63) dalam Islam telah menemukan bentuknya. Hal ini menyebabkan tidak mungkin menemukan adanya jejak yang mengingkari tafsir dari sarjana tafsir klasik tersebut. Namun jati diri tafsir tersebut direspon oleh generasi sesudahnya dengan respon negatif dan penuh pertentangan tanpa belas kasihan.

Demikian pula pendapat tabi'in tsiqah lainnya, yakni Ibnu Athiyah al-Aufa al-Kufy (wafat 111 H). Ia menjelaskan mengenai hal ini, disertai dengan isyarat pada ayat 103 al-An'am, dengan makna yang serupa dengan Mujahid. Padahal tidak ada seorang pun dari keduanya yang menganut paham Mu'tazilah

Meskipun demikian, bukan berarti secara otomatis karena faktor tersebut, kita dapat mengklaim bahwa Mujahid merupakan penafsir al-Qur'an dengan metode rasional. Pada bahasan terdahulu telah dijelaskan bahwa hal demikian juga disebutkan oleh at-Thabrani yang terkadang tidak sepakat dengan Mujahid dalam konteks tafsir seperti ini.

Apabila yang dimaksudkan adalah semata-mata perumpamaan, seperti perumpamaan orang-orang yang membawa Taurat, tetapi tidak membacanya (ayat 5 surat al-Jumu'ah) ibarat binatang khimar yang

membawa kitab-kitab yang tebal, maka Mujahid telah berpendapat lebih jauh dari yang dikatakan oleh ulama-ulama Mu'tazilah yang menyebutkan: Kebanyakan para mufassir menyebutkan hal ini, seperti al-Baidlawi. Namun anehnya Zamakhsyari sama sekali tidak menyinggung sedikitpun dalam al-Kassyaf tentang masalah di atas pada konteks penafsiran yang sejalan dengan lawan debatnya. Lihat pula al-Damiri, Hayat al- Hayawan, jilid II, hal 290 (materi: kera). Disini al-Damiri mengomentari hal di atas dengan perkataannya: "Ini adalah statmen yang berbeda dengan apa yang telah dikatakan oleh kebanyakan umat Islam."

3). Lima Hal Pokok Menurut Pandangan Mu'tazilah

Pada prinsipnya Mu'tazilah mempunyai lima hal pokok dalam pandangannya, yang populer disebut af'al al-ushul al-khamsah, yakni; al- Tauhid, al-Adl, al-Manzilu baina manzilatain, al-wa'du wa al-wa'id, dan amar ma'ruf nahi munkar.

a). Al Tauhid

Tuhan, menurut Mu'tazilah, tidak mempunyai sifat-sifat yang mempunyai wujud di luar zatnya. Tuhan tidak mungkin diberikan sifat-sifat yang mempunyai wujud tersendiri dan kemudian melekat pada zat Tuhan. Karena zat Tuhan bersifat qadim. Kalau dikatakan Tuhan mempunyai sifat-sifat yang qadim, maka akan menunjukkan bahwa Allah itu berbilang-bilang atau Tuhan lebih dari satu.

Padahal Allah itu maha Esa, tidak ada yang menyekutuinya, tidak ada yang menyerupai-Nya dan tidak seperti apapun zat Tuhan hanyalah satu (Esa) tidak terbilang. Tuhan tidak berjisim, bersifat, berunsur serta berjauhar (atom). Dengan demikian apabila ada pandangan bahwa Tuhan bersifat maka orang itu dapat disebut sebagai syirik.

Kalaupun dalam Al Qur‘an disebutkan bahwa Tuhan mengetahui, berkehendak, berkuasa dan sebagainya, itu tidak lain tak terlepas dari zatnya. Abu Huzail memberikan pendapatnya bahwa yang dimaksud Tuhan mengetahui adalah mengetahui dengan pengetahuan, dan pengetahuannya adalah zat-Nya, Tuhan berkuasa dengan kekuasaan dan kekuasaan-Nya adalah zatnya, Tuhan itu hidup dengan kehidupan dan kehidupan-Nya adalah zatnya, dan begitu seterusnya. Al Syahrastani memberikan teks dari pertanyaan tersebut sebagai berikut:

b). Al Adl

Manusia diciptakan Tuhan dengan membawa kemerdekaan pribadi. Ia mempunyai daya untuk berbuat sesuatu dengan bebas. Perbuatan-perbuatan yang ia lakukan adalah kehendak dirinya dan bukan kehendak siapapun, termasuk Tuhan. Manusia dapat berbuat baik ataupun buruk adalah atas kehendak dan kemauannya sendiri, karena ia mempunyai daya untuk itu. Sedangkan daya (istita‘ah) terdapat dalam diri manusia sebelum ia melakukan suatu perbuatan. Sebagaimana diterangkan oleh Abdul Al Jabbar, bahwa yang dimaksud “Tuhan membuat manusia sanggup mewujudkan perbuatannya” adalah bahwa Tuhan menciptakan daya di dalam diri manusia dan pada daya inilah tergantung wujud perbuatan itu, dan bukanlah yang dimaksud bahwa Tuhan membuat perbuatan yang telah dibuat manusia.

Dengan melihat bahwa manusia bebas berbuat baik ataupun buruk, taat ataupun maksiat, iman ataupun kufur, maka manusia berhak untuk menerima balasan yang sesuai dengan amalnya. Artinya, Tuhan dituntut untuk berbuat keadilan, untuk yang berbuat baik, maka Tuhan harus menganugerahinya dengan pahala dan surga, sedangkan untuk yang berbuat buruk maka Tuhan harus mengukurnya dengan siksa dan dosa. Jika Tuhan tidak berbuat demikian maka Tuhan dikatakan tidak adil.

c). Al Manzilu baina al-Manzilatain

Prinsip ini berlatarbelakang kedudukan orang mu'amin yang melakukan dosa besar. Menurut beberapa aliran sebelumnya, Khawarij, misalnya, mengatakan bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar maka ia adalah disebut kafir, karena itu wajib dibunuh. Pendapat ini ditentang oleh kaum murji'ah yang mengatakan bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar, ia tetap seorang mu'amin. Dari berbagai pendapat ini, Washil bin Atha' merasa tidak puas, sehingga ia mengatakan bahwa seorang muslim yang melakukan dosa besar bukanlah seorang kafir dan bukan pula seorang muslim tetapi adalah fasiq.

d). Al Wa'du wa al Wa'id

Bagi Mu'tazilah, kebebasan yang diperoleh manusia dapat diartikan bahwa kekuasaan Tuhan tidak lagi mutlak. Ketidakmutlakan ini disebabkan oleh adanya kebebasan yang diberikan Tuhan kepada manusia, keadilan Tuhan serta janji-janji Tuhan serta hukum alam yang tidak berubah-ubah, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an.

Kebebasan yang didapat manusia akan mempunyai makna jika Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlaknya. Sebab, kebebasan menurut mu'tazilah membawa konsekwensi bahwa Tuhan harus mem-balas perbuatan manusia atas dasar perbuatan manusia itu sendiri, sebagaimana janji-janji Tuhan yang dituangkan dalam Al-Qur'an.

Telah banyak janji-janji Tuhan yang dituangkan dalam Al-Qur'an. Semisal bagi orang yang berbuat kebaikan akan mendapatkan balasan sesuai kebaikannya dan yang melakukan kejahatan akan menerima balasan sesuai dengan perbuatannya pula. Dengan demikian Tuhan haruslah menepati janji-janji yang telah disebutkannya sendiri, jika tidak, maka Tuhan tidak menepati janjinya.

4). Amar Ma'ruf Nahi Munkar.

Benar bahwa manusia bebas berkehendak sesuai dengan keinginannya, namun wajib pula bagi manusia untuk melaksanakan amar ma'ruf nahi munkar, mengajak kebaikan dan mencegah kemunkaran. Sebagai khalifah di bumi dan telah diberi anugerah berupa akal dan daya yang tidak dimiliki makhluk lain, manusia seharusnya berupaya pula untuk mencegah orang lain berbuat kejahatan dan mengajaknya kepada kebaikan-kebaikan, serta memberikan atau menularkan pikiran-pikirannya kepada orang lain.

Dengan usaha-usahanya tersebut maka tidak menutup kemungkinan orang lain akan berbuat kebaikan sebagaimana yang kita anjurkan, sebab manusia, sekali lagi, mempunyai kebebasan untuk berbuat dan memilih sesuatu.

2. Aliran Tafsir Syi'ah

a. Sejarah Munculnya Aliran Tafsir Syi'ah

Untuk melihat kapan pastinya tafsir Syi'ah muncul di dunia Islam, perlu kiranya diperhatikan faktor yang menyebabkan timbulnya tafsir di kalangan ini. Dalam bahasa Ignaz Goldziher, kita harus mempertanyakan apa tujuan yang ingin dicapai oleh penganut sekte Syi'ah dengan memasukkan kepentingan-an sekte keagamaan serta prinsip-prinsip dasar mereka ke dalam penafsiran Al-Qur'an. Selanjutnya Goldziher menyebutkan bahwa sebenarnya mereka mencari justifikasi dari Al Qur'an untuk melakukan penolakan terhadap kepemimpinan Ahlu Sunnah, dengan melakukan rongrongan atas kekhalifahan di bawah kekuasaan Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah, kemudian melontarkan gagasan kesesuaian atas diri sahabat Ali serta para imam.

Dari sini dapat dilihat, sebenarnya upaya penafsiran Al Qur'an sudah dilakukan sejak zaman Ali. Momentumnya terjadi pada zaman Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. Pada masa tersebut golongan Syi'ah mendapat tekanan begitu besar dari penguasa waktu itu. Sehingga penafsiran

mereka pun lebih banyak pada upaya-upaya apologetik dari kekuasaan dan pengaruh penguasa. Dimana, perseteruan antara golongan Syi'ah dengan pihak penguasa sebenarnya lebih banyak disebabkan oleh permasalahan teologis dan politik.

Memperkuat argumentasi di atas, Rosihon Anwar bahkan berani menyebutkan, bahwa tafsir Syi'ah muncul dengan tujuan memperkuat (melegitimasi) doktrin teologis mereka, terutama doktrin imamah. Hal ini diperkuat dengan bukti-bukti sebagai berikut:

Pertama, menurut Imam ad-Dzahabi, tafsir simbolik (dalam hal ini tafsir Syi'ah) muncul pertama kali di kalangan Syi'ah ketika Syi'ah Isma'iliyah muncul, yakni setelah wafatnya Imam Ja'far meninggal. Bahkan ada yang mengatakan doktrin imamah muncul semenjak Syi'ah Zahidiyah, aliran Syi'ah yang muncul terlebih dahulu.

Kedua, menurut para teologi muslim, benih-benih doktrin teologi Syi'ah dimunculkan oleh Abdullan bin Saba'. Beliau menebar benih-benih ini mendapat inspirasi dari ajaran Kristen dan Yahudi. Di antaranya adalah doktrin imamah. Perlu untuk diketahui bahwa Ibnu Saba' hidup pada masa pemerintahan Utsman dan Ali.

Selanjutnya Rosihon menyimpulkan, bahwa tafsir Syi'ah muncul setelah kemunculan doktrin imamah, dan kemunculannya dipicu oleh doktrin ini. Dalam arti tafsir Syi'ah digunakan sebagai alat untuk mencari justifikasi bagi doktrin imamah. Lebih rigitnya, tafsir Syi'ah muncul bertepatan dengan kemunculan Syi'ah Isma'iliyah (147 H). Kemunculan tafsir ini terjadi setelah munculnya doktrin Imamah yang muncul bertepatan dengan kemunculan Syi'ah Zaidiyah. Jika demikian, benar bahwa tafsir Syi'ah muncul sejak zaman pemerintahan Ali, bahkan lebih jauh lagi sejak pemerintahan Utsman. Kemunculannya lebih banyak dipicu oleh kepentingan

teologis atau bahkan politis, untuk mencari justifikasi doktrin Syi'ah, terutama masalah imamah.

b. Metode Tafsir Syi'ah.

Pengikut Syi'ah meragukan seluruh isi Mushhaf Utsmani, sejak kemunculannya, terkait dengan kebenarannya. Mereka meyakini bahwa Mushhaf Utsmani yang dinisbatkan kepada Al Qur'an yang benar, yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW mengandung banyak tambahan dan perubahan yang signifikan, begitu juga di dalamnya juga ada pengurangan-pengurangan dengan cara memotong makna-makna penting dari Al Qur'an yang shahih dengan menjauhkan dan membuang makna.

Mazhab Syi'ah secara umum menyatakan bahwa Al Qur'an yang diturunkan oleh Allah SWT itu lebih banyak dan lebih panjang daripada Al Qur'an yang beredar di kalangan kaum muslimin, dan lebih banyak dari Al Qur'an mereka. Dalam keyakinan Syi'ah, orang-orang yang ditugaskan oleh Utsman untuk menulis Al Qur'an mempunyai niat buruk, dengan menganggap bahwa ayat-ayat yang mengandung terhadap pujian Ali dihapus. Mereka juga menyatakan bahwa mushhaf Ali yang merupakan mushhaf Al Qur'an yang lebih dulu dihimpun telah ditulis atas dasar turunya Al-Qur'an, artinya menurut tertib historis. Mereka menyatakan bahwa sahabat Ali telah menyusun Al Qur'an (secara berurutan) menjadi himpunan. Induk dari himpunan ini adalah; Surat al-Baqarah, Surat Ali Imran, Surat an-Nisa, Surat al-Maidah, Surat al-An'am, Surat al-A'raf, dan Surat al-Anfal. Setelah induk-induk pembuka surat dari tiap-tiap himpunan ini, lalu dihadirkan surat-surat lain secara berurutan yang berbeda dengan susunan surat pada Mushhaf Utsmani.

An-Nuri seorang tokoh pemuka kaum rafidhah menyatakan bahwa Al Qur'an telah berubah dari aslinya, tidak lagi otentik. Ini terjadi karena ulah

Abu Bakar dan Umar. Menurut An-Nuri, Al Qur'an yang otentik adalah Al Qur'an yang dikumpulkan dan dicatat oleh Fatimah putri Rasulullah. Tebalnya tiga kalinya Al Qur'an yang ada di zaman sekarang.

Pada kesempatan kali ini, akan dibatasi pembicaraan pada cabang Syi'ah yang terpenting saja, karena sesungguhnya sebagian besar kelompok-kelompok Syi'ah dengan berbagai macam akidahnya telah tidak ada lagi dan tidak pula ditemukan pengarang-pengarang tafsir mereka. Hanya tiga kelompok saja yang akan dibahas pada kesempatan kali ini, yakni Syi'ah Ismailiyah, Syi'ah Imamiah Itsna Asyariyah dan Syi'ah Zaidiyah.

1). Metode Tafsir Syi'ah Ismailiyah

Sumber-sumber asli penafsiran yang monumental dari kelompok ini memang sulit didapatkan. Di samping karena karya-karya mereka tidak banyak disebarluaskan, akibat telah dianggap keluar dari akidah Islam, juga karena kelompok ini tidak banyak bergumul dalam bidang tafsir Al Qur'an di dibandingkan dengan kelompok syi'ah yang lainnya seperti syi'ah Isth As'ariyyah. Selain itu kelompok ini tidak menulis lengkap karya penafsiran yang ditemukan hanya penafsiran-penafsiran tertentu saja.

Syi'ah Ismailiyah juga disebut sebagai kelompok batiniyah. Penyebutan ini merujuk pada keyakinan mereka yang menyatakan tersembunyinya Imam mereka (al imam al mastur) dan karena mereka banyak mengambil makna bathin ayat. Penyebutan inilah sebenarnya menjadi kata kunci untuk menelusuri penafsiran-penafsiran mereka. Karena sikapnya itu, para tafsir menamai dengan Tafsir al Batini yakni sebuah penafsiran yang banyak mempergunakan ta'wil untuk menangkap makna yang tersirat dalam tekstual ayat.

Kelompok Syi'ah Ismailiyah adalah yang memelopori Madhab Batiniyah beserta orang-orang yang berdekatan dengan mereka. Mereka hidup sekitar abad ke 9 dan ke 10 pada saat dunia Islam sedang mengalami transisi.

Metodologi yang mereka gunakan dalam menafsirkan Al Qur'an, sebagaimana yang telah mereka kemukakan di atas adalah penggunaan ta'wil yang bebas. Atribut "bebas" ini dimaksudkan untuk membandingkan dengan terminologi ta'wil yang selama ini kita kenal dalam disiplin ilmu tafsir yang memiliki aturan-aturan sendiri. Dalam menafsirkan al Qur'an, mereka tidak terikat oleh aturan-aturan yang telah ditetapkan secara baku di kalangan mufassir mayoritas. Oleh karena itu, penakwilan mereka dinilai sesat dan menyimpang.

Mereka menggunakan ta'wil dengan bebas untuk mengejar arti-arti batin yang tersimpan dalam tekstual ayat. Mereka beranggapan bahwa al Qur'an itu mempunyai dua makna, yaitu makna lahir dan makna batin, sedangkan yang dikehendaki adalah makna batinnya, karena yang dhohir itu dapat dimaklumi oleh ketentuan bahasa. Adapun nisbat antara yang batin dengan dhohir seperti isi dan kulitnya. Orang yang berpegang pada makna dhahirnya akan mendapatkan siksaan oleh hal-hal yang menyulitkan dalam kandungan isi kitab suci, sebaliknya, mereka yang mengambil pada ketentuan batinnya akan mengarah pada sikap meninggalkan perbuatan

Lalu diadakan di antara mereka dinding yang mempunyai pintu. Di sebelah dalamnya ada rahmat dan di sebelah luarnya dari situ ada siksa.

Metode penafsiran mereka sebenarnya merupakan cerminan dari keyakinan yang mirip dengan falsafah Plato. Mereka percaya bahwa hukuman-hukuman agama seperti shalat, haji, puasa, dan ibadah lain-

nya hanya perlu untuk lapisan rakyat yang bodoh dan awam dan bukan bagi orang-orang yang luar biasa (khawwas). Akibatnya setiap setiap ayat al Qur'an yang berkaitan dengan taklif, mereka takwilkan dengan cara mengambil arti batinnya. Mereka menakwilkan wudhu dengan arti kepemimpinan Imam dan tayammum diibaratkan mengambil bimbingan dari pengganti Imam yang berwenang di saat Imam yang menjadi Hujjah sedang tidak ada.

2). Metode Tafsir Syi'ah Imamiyah Itsna Asy'ariyah.

Adalah sudah menjadi tradisi di kalangan Syi'ah Imamiyah Itsna Asyariyah untuk menyesuaikan ayat-ayat Allah dengan prinsip-prinsip ajaran mereka. Misalnya dengan prinsip imamah. Sehingga, mereka akan berusaha menjadikan Al Qur'an sebagai dalil bagi klaim-klaim mereka. Adapun metode yang mereka pakai adalah metode takwil. Seperti dijelaskan Jalaluddin al-Suyuti, takwil adalah memindahkan makna ayat dari makna yang dikehendaki oleh ayat tersebut. Takwil adalah mengartikan lafaz dengan beberapa alternatif kandungan makna yang bukan makna lahirnya.

Salah satunya bisa dilihat dalam kitab tafsir al-Tibyan al-Jami' li Kulli 'Ulum Al Qur'an karya Abu Ja'fat Muhammad bin Al-Hasan bin Ali al-Thusi. Di kalangan Syi'ah, kitab ini merupakan kitab At-Thabari-nya kalangan Sunni. Kitab tafsir ini sekaligus merupakan kitab tafsir lengkap pertama yang muncul di kalangan Syi'ah Itsna Asyariyah. Contohnya seperti ketika menafsirkan surat al Maidah ayat 55:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ
الزَّكَاةَ وَهُمْ رُكْعُونَ

“Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya,

dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah).”

Al-Thusi menjadikan ayat tersebut sebagai dasar bagi kepemimpinan Ali, sesudah Nabi SAW. langsung tanpa terputus. Pengertian wali dalam ayat di atas, menurut Al-Thusi adalah yang lebih berhak atau yang lebih utama, yaitu Ali. Juga yang dimaksud *wa al-ladhina amanu* adalah Ali. Maka ayat ini ditujukan kepada Ali. Sama halnya dengan Al-Thusi, Al-Thibrisi dalam tafsir *Majma' al-Bayan fi Tafsir Al quran*, menggunakan ayat di atas untuk mengukuhkan kepemimpinan Ali bin Abi Thalib. Tidak beda dengan pendahulunya, Al-Thibrisi juga memaksudkan ayat ini kepada Ali.

Berikut adalah nama-nama tokoh Tafsir Syi'ah Istna Asy'ariyah beserta karya-karyanya:

- a) Tafsir ar-Raghib fi Ulum Al-Qur'an oleh Imam Abu Abdullah Muhammad bin Amr al- Waqidi
- b) Tafsir *Majma'ul Bayan* oleh al-Thusi
- c) *Majma' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an* oleh Imam al-Tabrasi
- d) Tafsir Al-Qur'an oleh Maula Sayyid Abdullah Bin Muhammad
- e) Tafsir 'alaul Rahman fi Tafsir Al-Qur'an oleh Muhammad Jawad bin Hasan An-Najafi

3). Metode Tafsir Syi'ah Zaidiyah

Kelompok Syi'ah Zaidiyah adalah pengikut Zaid bin Ali bin Husein bin Ali bin Abi Thalib. Jika dibandingkan dengan kelompok Syi'ah yang lain, kelompok Syi'ah ini lebih moderat dan lebih dekat dengan paham ahlu sunnah wal jama'ah. Dari segi pandangan keagamaan, kaum zaidiyah banyak dipengaruhi oleh Mu'tazilah, karena memang Imam Zaid pernah bertemu dengan Washil bin Atha', pendiri aliran Mu'tazilah.

Karena lebih dekat dengan ahlu sunnah maka metode penafsirannya pun banyak menggunakan metode tafsir bil ma'tsur. Demikian pula karena banyak dipengaruhi pandangan.

Mu'tazilah, Syi'ah Zaidiyah juga tidak lepas dari metode tafsir bil ra'yi. Bahkan dalam kitab tafsir Fathu al-Qadir, Imam al-Syaukani sampai menyebutkan kitab tafsir al-Qurthubi dan tafsir az-Zamakhshari sebagai rujukan tafsirnya.

Sebagai contoh ketika Imam as-Sayukani menafsirkan Surat Ali Imran ayat 169:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرزقُونَ

Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rezeki. Dalam kitab tafsirnya, Imam as-Syaukani mengemukakan bahwa orang yang mati syahid hidup secara hakiki, bukan secara majazi, dan mereka diberi rizki di sisi Tuhan mereka. Pendapatnya ini beliau dasarkan kepada pendapat jumbuh ulama. Bahkan berdasarkan hadis Rasulullah SAW, beliau mengatakan bahwa ruh orang yang mati syahid ada dalam rongga perut

burung-burung hijau, mereka mendapat rizki dan mereka bersenang-senang.

Berikut nama-nama tokoh Tafsir Syi'ah Zaidiyah beserta karyanya:

- a) Tafsir al-Saghirah oleh Abu Ja'far Muhammad Mansur Al-Muradi Az-Zaidi
- b) Tafsir Fath al-Qadir oleh Imam Al-Syaukani
- c) Tafsir Ibnu 'Aqdam oleh Ibnu 'Aqdam
- d) Tafsir al-Thamratu Yani'ah oleh Shamsuddin Yusuf bin Ahmad
- e) Tafsir Muntahal Maram oleh Muhammad bin Husein bin Al-Qasimn

3. Aliran Tafsir Sunni

a. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah kitab petunjuk bagi manusia di segala tempat dan zaman. Ia diturunkan sekitar abad 6-7 Masehi di negeri Arab dengan Bahasa Arab. Untuk itu diperlukan sebuah usaha untuk memahaminya secara benar dan tepat sehingga petunjuknya pun dapat diaktualisasikan dalam kehidupan manusia. Usaha memahami ini telah mengalami per-kembangan dari masa ke masa dan dari satu tempat ke tempat yang lain. Hal ini merupakan sesuatu yang niscaya, dengan mengingat bahwa manusia pada setiap zaman dan segala tempat memiliki problem kehidupan jawaban petunjuk yang berbeda-beda yang membutuhkan dari Al-Qur'an.

Di antara problem kehidupan manusia tersebut adalah permasalahan teologi, sehingga muncul berbagai macam penafsiran yang menjadikannya sebagai fokus pembahasannya. Menilik sejarah, dapat disimpulkan bahwa banyak sekali aliran teologi yang muncul dari hasil dialektika antara Al-Qur'an dan realita zamannya sehingga melahirkan berbagai macam aliran penafsiran (madhahib al-tafsir), di antaranya penafsiran ala Khawarij, Syi'ah,

Mu'tazilah, dan ahl al-sunnah wa al-jama'ah. Pada tulisan ini akan dipaparkan sedikit tentang penafsiran sunni beserta tokoh dan karakteristik penafsirannya.

b. Pembahasan

1). Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dan Doktrin Ajarannya

Ahl al-sunnah wa al-jama'ah berasal dari tiga kata, yakni ahl, al-sunnah, dan al-jama'ah. Ahl diartikan dengan keluar-ga, pengikut, atau golongan. Kata al-sunnah, secara etimologi berarti jalan, perikehidupan, dan peraturan. Adapun secara terminologis, para ulama' berbeda pendapat. Menurut ulama' hadis, al-sunnah adalah segala sesuatu yang datang dari Nabi SAW., baik berupa ucapan, perbuatan, maupun ketetapan. Bagi ulama' usul al-fiqh, al-sunnah adalah sesuatu yang berasal dari Nabi SAW. yang bukan Al-Qur'an dan menjadi dalil bagi penetapan hukum-hukum agama. Sedangkan menurut ulama' fikih, al-sunnah adalah suatu hukum yang bersifat dianjurkan, tetapi tidak diwajibkan. Sedangkan menurut ibn Rajab, al-sunnah adalah jalan yang ditempuh oleh Nabi SAW., dan para Sahabatnya yang selamat dari keserupaan dan syahwat. Hal ini senada dengan pendapat Ayyub bin Musa al-Husaini yang dikutip KH. Hasyim Asy'ari yang menyatakan bahwa al-sunnah adalah jalan dan perilaku yang diridhai dalam agama yang ditempuh oleh Rasulullah SAW. atau orang-orang yang dapat menjadi teladan dalam beragama seperti para Sahabat yang didasarkan pada sebuah hadis Nabi:

“Ikutilah sunnahku dan sunnah al-khulafa” al-Rashidin yang diberi petunjuk.

Sedangkan kata al-jama'ah, secara etimologis berarti kelompok, sekumpulan, dan sekawanan. Secara terminologis, ia merujuk kepada makna orang-orang yang memelihara keber-samaan dan kolektifitas dalam mencapai suatu tujuan. Dari pengertian tiga kata tadi, dapat disimpulkan bahwa ahl al-sunnah

wa al-jam'ah adalah golongan yang mengikuti perilaku dan jalan yang ditempuh Rasulullah SAW. beserta para Sahabatnya, dan selalu memelihara kebersamaan .

Dalam bidang teologi, ahl al-sunnah wa al-jam'ah me-ngerucut kepada dua aliran besar, yakni al-ash'ariyyah dan al-maturidiyyah. Aliran al-'Ash'ariyyah dicetuskan oleh seorang mantan teolog Mu'tazilah, yakni Abu al-Hasan al-'Ash'ari (873-935 M.) yang berasal dari Baghdad. Sebagai antitesa dari pemikiran Mu'tazilah, al-Ash'ari memiliki pendapat yang "baru", di antaranya (1) Tuhan memiliki sifat yang qadim, dan sifatnya bukan Dzat, juga bukan selain Dzat-Nya; (2) Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang bersifat qadim dan bukan makhluk; (3) perbuatan manusia itu bukanlah diwujudkan oleh manusia sendiri, tetapi ia diciptakan Tuhan; (4) dalam perwujudan perbuatan dan hasilnya, manusia memiliki bagian, meskipun tidak efektif, yang disebut dengan al- kasb; (5) Tuhan berkuasa secara mutlak untuk melaksanakan janji-janji dan ancaman-Nya. Keadilan Tuhan terletak pada kewenangan-nya untuk melaksanakan janji dan ancaman-Nya sesuai kehendak-Nya; dan (6) dosa besar tidak dapat menjadikan pelakunya keluar dari Islam (kafir) dengan syarat dia masih meyakini bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad adalah utusan-Nya, sehingga dia masih berhak dimasukkan ke dalam surga, meskipun mungkin mampir dulu ke neraka.

Adapun aliran al-Maturidiyyah dicetuskan oleh Abu Mansur al-Maturidi (w. 944 M.) yang berasal dari Samarkand. Ada beberapa pendapat al-Maturidi yang sama dengan al-Ash'ari, di antaranya adalah tentang sifat-sifat Tuhan, Al-Qur'an bersifat qadim, dan status pelaku dosa besar. Tetapi berkaitan dengan perbuatan manusia dan keadilan Tuhan, dia berbeda dengan al-Ash'ari. Dalam pandangan al-Maturidi,

Manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya, bukan Tuhan serta berbagai janji dan ancaman Tuhan itu pasti akan terjadi kelak sesuai dengan keadilannya.

2). Karakteristik Tafsir Sunni

Menurut Mahmud Basuni 'Audah, dalam menafsirkan Al-Qur'an para mufassir sunni menempuh jalan yang dilalui oleh para ulama' salaf, yakni (1) berpegangan pada dalil yang diriwayatkan (manqul) dari Rasulullah SAW., para Sahabatnya, dan para Tabi'in. Dengan kata lain, mereka mengedepankan metode tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an, tafsir al-Qur'an bi al-sunnah, tafsir Al-Qur'an bi aqwal al-sahabah, dan tafsir al-Qur'an bi aqwal al-Tabi'in yang biasa disebut dengan al-tafsir bi al-ma'tsur. (2) menggunakan ra'y, tetapi dalam koridor bahwa jika ada nash yang sah dan jelas yang datang dari Nabi SAW. Maka didahulukan nash tersebut daripada ra'y. (3) memperhatikan kaidah-kaidah dalam Bahasa Arab. (4) jika ada sebuah pemahaman yang terlihat kontradiktif, maka harus dikompromikan dengan tetap mengindahkan kaidah shar'i dan lugawi. (5) berkaitan dengan ayat-ayat mutashabihat, jika ada kata yang lahiriahnya tidak sesuai dengan kesucian Dzat dan sifat Allah, maka wajib dipalingkan (di-ta'wil-kan) dari makna lahiriah tersebut.

Penafsiran aliran sunni dapat dikategorikan dalam penafsiran yang sektarian, yakni penafsiran yang mendukung ideologi suatu kelompok tertentu, khususnya dalam bidang teologi. Penafsiran model ini muncul dari dialektika antara teks Al-Qur'an dan realita yang ada pada umat Islam, termasuk dinamika politik dan ideologi yang berkembang saat itu.

Starting poin dari penafsiran model ini adalah pemahaman tentang konsep muhkam dan mutashabih dalam Al-Qur'an yang diambil dari QS.

Ali "Imran: 7

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
 مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
 وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
 آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dia-lah yang menurunkan Al kitab (Al Quran) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat [183], Itulah pokok-pokok isi Al qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat [184]. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, Maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.

3). Tokoh dan Karya Tafsir Sunni

Di antara tokoh mufassir sunni yang terkenal adalah Fakhr al-Di al-Razi dengan kitabnya Mafatih al-Gaib, al-Baydawi dengan karyanya Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil, al-Nasafi dengan kitabnya Madarik al-Tanzil wa Haqaiq al-Ta'wil, al-Qurtubi dengan tafsirnya Ahkam al- Qur'an, al-Suyuti dengan kitabnya Tafsir Jalalain, Abu al-Su'ud dengan kitabnya Irshad al-'Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim, al-Khazin dengan kitabnya Lubab a-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil, Abu Hayyan dengan karyanya al-Bahr al-Muhit, al-Naisaburi dengan karyanya Garaib al- Qur'an wa Ragaib al-Furqan, al-Khatib al-Sharbini dengan karyanya al- Siraj al-Munir fi 'Iinah 'ala Ma'rifah Ba'd Ma'ani Kalam Rabbina al-Hakim al-Khabir, al-Alusi dengan karyanya Ruh al-Ma'ani fi

Tafsir al- Qur'an al- 'Azim wa al-Sab' al-Mathani, dan al-Maturidi dengan karyanya Ta'wilat Ahl al-Sunnah.

Contoh Penafsiran;

Sifat-sifat Allah

QS. al-Baqarah: 115

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عَلِيمٌ

dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, Maka kemana-pun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha mengetahui.

Disitulah wajah Allah maksudnya; kekuasaan Allah meliputi seluruh alam; sebab itu di mana saja manusia berada, Allah mengetahui perbuatannya, karena ia selalu berhadapan dengan Allah.

Menurut Fakhr al-Din al-Razi, pada al-mas'alah al-rabi'ah beliau menyatakan bahwa ayat ini merupakan dalil yang kuat tentang penegasian tajsim (antromorfosisme) dan pemberlakuan tanzih yang dapat dijelaskan melalui dua jalan, yakni (1) frasa wa li Allah al- mashriq wa al-magrib menerangkan bahwa dua arah ini (timur dan barat) adalah milik Allah. Hal ini dikarenakan arah merupakan sesuatu yang memiliki ukuran panjang, lebar, dan dalam sehingga ia masuk dalam sesuatu yang terbagi, dan sesuatu yang terbagi itu mesti disusun dan dibentuk dan hal ini meniscayakan adanya penciptanya. Allah lah Pencipta semua arah yang ada sebelum adanya makhluk (qadim). Keberadaan Allah sebelum dan sesudah menciptakan makhluk itu terbebas dari arah (munazzah 'an al-jihat), karena tidak ada perubahan hakikat dan substansi. (2) jika Allah

merupakan jism (bentuk fisik), maka Dia akan memiliki wajah fisik yang membutuhkan arah khusus yang menampung jism-Nya, dan hal ini tidak sesuai dengan firman-Nya *fa ainama tuwallu fa thamma wajh Allah*.

Lebih lanjut, al-Razi mengajukan dua argumen tentang kemahasiswaan Allah dari tajsim, yakni wajah, meskipun secara bahasa merujuk pada anggota tubuh tertentu, tetapi jika dimaknai letterlijk berarti jika ia berada di timur, maka mustahil berada di barat secara bersamaan pada satu waktu, sehingga wajah Allah di sini harus di-ta'wil dan dapat artikan dengan empat hal, yakni (1), dimaknai dengan penyandaran penciptaan pada Allah (arah kiblat ciptaan Allah) seperti halnya frasa bait Allah dan naqah Allah; (2) dimaknai dengan niat atau tujuan; (3) ridla Allah; *keempat*, sesuatu yang dituju.

Al-Baidawi menafsirkan ayat ini dengan memberikan ta'wil atasnya dengan menyatakan bahwa frasa *fa thamma wajh Allah*; maknanya adalah arah Allah yang diperintahkan untuk menghadap padanya yang tidak terbatas pada masjid dan tempat tertentu. Atau frasa tersebut dapat dimaknai dengan maka di sanalah Dzat Allah yang di-ta'wil-kan dengan Dialah Dzat yang Maha mengetahui segala hal yang dikerjakan di dunia ini.

Dalam menafsirkan frasa *fa thamma wajh Allah*, al-Maturidi menyebutkan tujuh pendapat tentangnya yang merupakan sebuah ta'wil atasnya, yakni (1) di sanalah terdapat apa yang kalian tuju, yakni wajah Allah; (2) di sanalah arah kiblat Allah (qiblah Allah); (3) di sanalah Allah, seperti yang telah disebutkan sebelumnya akan adanya kebolehan menyebut kata wajah dengan

maksud menyebut dhat, yang maksudnya adalah dan Dia mengetahui urusan mereka; (4) di sanalah ridla Allah; (5) di sanalah wajah Allah yang kalian cari; keenam, di sanalah arah milik Allah yang mengarahkan kalian kepadanya, dan ketujuh, di sanalah kemenangan yang kalian dapatkan dengan melakukan shalat.

4. Aliran Tafsir Sufi

a. Pendahuluan.

Dalam sejarah perkembangan tafsir, pada mulanya usaha penafsiran ayat-ayat al- Qur'an berdasarkan ijtihad masih sangat sedikit dan terikat oleh kaidah bahasa serta arti-arti yang dikandung oleh suatu kosa-kata. Tetapi pada perkembangan selanjutnya, seiring dengan berkembangnya pengetahuan masyarakat maka muncul berbagai kitab atau penafsiran Al-Qur'an yang beraneka ragam coraknya, yang merupakan konsekuensi logis dari perkembangan zaman dan penengetahuan, karena dalam Al-Qur'an sendiri memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tidak terbatas.

Adanya corak-corak penafsiran yang beragam adalah sebagai bukti akan kebebasan penafsiran Al-Qur'an. Corak-corak tafsir yang ada atau dikenal selama ini adalah corak bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fiqih, tasawuf dan corak sastra budaya dan kemasyarakatan dan yang lainnya.

Untuk itu dalam tulisan ini, penulis akan mengangkat sekilas tentang masalah tafsir perspektif orang golongan ahli sufi atau aliran tasawuf Perkembangan sufisme yang kian marak di dunia Islam ditandai oleh praktik-praktik asketisme dan askapisme yang dilakukan oleh generasi awal Islam. Hal ini dimulai sejak munculnya konflik politis sepeninggal nabi Muhammad SAW.

Praktik seperti ini terus berkembang pada masa berikutnya. Seiring berkembangnya aliran sufi. Merekapun menafsirkan alqur'an sesuai dengan faham sufi yang mereka anut. Pada umumnya kaum sufi memahami ayat-ayat

alqur'an bukan sekedar dari lahir yang tersurat saja. Namun mereka memahaminya secara bathin atau yang tersirat.

b. Pengertian Tafsir Shufi

Tafsir sufi adalah tafsir yang ditulis oleh para sufi. Sesuai dengan pembagian dalam dunia taSAWwuf tafsir ini juga dibagi menjadi dua yaitu tafsir yang sejalan dengan tashawwuf an Nazhari disebut Tafsir al Shufi al Nazhri, dan yang sejalan dengan tashawwuf amali disebut tafsir al faidhi atau tafsir al isyari.

c. Sejarah lahirnya Tafsir Shufi

Para sufi umumnya berpedoman kepada hadits Rasulullah SAW yang berbunyi:

‘Setiap ayat memiliki makna lahir dan batin. Setiap huruf memiliki batasan-batasan tertentu, dan setiap batasan memiliki tempat untuk melihatnya.’

Hadits di atas, adalah merupakan dalil yang digunakan para sufi untuk menjustifikasi tafsir mereka yang eksentrik. Menurut mereka di balik makna zahir, dalam redaksi teks Al- Qur'an tersimpan makna batin. Mereka menganggap penting makna batin ini. Nashiruddin Khasru misalnya, mengibaratkan makna zahir seperti badan, sedang makna batin seperti ruh; badan tanpa ruh adalah substansi yang mati. Tidak heran bila para sufi berupaya mengungkap makna-makna batin dalam teks Al-Qur'an.

Mereka mengklaim bahwa penafsiran seperti itu bukanlah unsur asing (Gharib), melainkan sesuatu yang inheren dengan Al-Qur'an. Tafsir sufi menjadi eksentrik karena hanya bisa ditolak atau diterima, tanpa bisa dipertanyakan. Tafsir tersebut tidak bisa menjawab dua pertanyaan; mengapa dan bagaimana? Misalnya, ketika al-Ghazali menafsirkan potongan ayat (QS:20:12) (1) yang secara zahir, tinggalkanlah (Wahai Musa) kedua sandalmu'. Menurut al-Ghazali makna batin dari ayat ini adalah, Tanggalkan (Hai Musa) kedua alammu, baik alam dunia maupun akhirat. Yakni, janganlah engkau memikirkan keuntungan duniawi dan jangan pula mencari pahala ukhrawi, tapi carilah

wajah Allah semata'. Kita boleh setuju atau tidak dengan penafsiran seperti ini. Tapi kita tidak akan memperoleh penjelasan yang memadai tentang mengapa penafsirannya seperti ini? Bagaimana al-Ghazali bisa sampai pada penafsiran yang seperti ini? Kita hanya bisa menerima atau menolaknya, tanpa bisa mempertanyakan penalaran di balik penafsiran tersebut.

Tidak ada penalaran yang jelas yang menghubungkan antara nash Al-Qur'an dengan tafsir batin yang dikemukakan oleh para sufi kecuali para sufi ikut melihat nash Al-Qur'an sebagai isyarat bagi makna batin tertentu. Karena itu, tafsir sufi juga sering disebut dengan tafsir isyari, yang pengertiannya menurut versi Al-Zarqani adalah, menafsirkan Al-Qur'an tidak dengan makna zahir, melainkan dengan makna batin, karena ada isyarat yang tersembunyi yang terlihat oleh para sufi. Namun demikian tafsir batin tersebut masih dapat dikompromikan dengan makna zahirnya. Jadi, isyarat-isyarat Al-Qur'anlah yang direnungkan oleh para sufi, sehingga mereka sampai pada makna batin Al-Qur'an. Di sinilah letak masalahnya, karena isyarat sangat rentan untuk disalah tafsirkan atau disalahgunakan. Misalnya, penyalahgunaan yang dilakukan oleh kaum Bathiniyah dengan dalih bahwa di balik makna zahir Al-Qur'an tersimpan makna batin, mereka mengemb- bingkan tafsir batin yang disesuaikan dengan ajaran-ajaran mereka sendiri.

d. Sekilas tentang Sufisme

Untuk dapat mengetahui serta mengelaborasi corak serta bias sektarian dalam tafsir sufi. Perlu kiranya dipaparkan terlebih dahulu penjelasan singkat tentang sufisme. Karena, tafsir sufi pada dasarnya adalah tafsir yang dikemukakan oleh para sufi, dan para sufi menjadi sufi karena sufisme. Sufisme atau tasawuf adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari cara dan jalan tentang bagaimana seorang muslim dapat berada sedekat mungkin dengan Tuhannya. Intisari dari Sufisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Allah SWT dengan mengasingkan diri

dan berkontempelasi. Sufisme mempunyai tujuan memperoleh hubungan dengan Tuhan, sehingga seseorang sadar betul bahwa ia berada di hadirat Tuhan. Ada banyak variasi cara dan jalan yang diperkenalkan para ahli sufisme untuk memperoleh tujuan tersebut. Mereka menyebutnya dengan istilah maqamat, yaitu stasiun-stasiun yang harus dijalani para sufi untuk sampai ke tujuan mereka. Dari sekian banyak versi maqamat, yang biasa disebut ialah: tobat-zuhud-sabar-tawakkal-ridha. Kelima stasiun itu harus ditempuh secara bertahap. Untuk berpindah dari satu stasiun ke stasiun berikutnya diperlukan waktu dan usaha yang tidak sedikit. Terkadang seorang sufi harus menyelami satu stasiun selama bertahun-tahun sebelum akhirnya ia merasa mantap dan dapat berpindah ke stasiun berikutnya.

Mengenai bentuk hubungan dengan Allah SWT, yang menjadi tujuan para sufi, ada dua buah pendapat utama; monoisme dan dualisme. Para penganut aliran monoisme berpendapat bahwa tahap puncak hubungan seorang sufi dengan Tuhan bersifat manunggal monolitik, hubungan ini dapat mengambil bentuk hulul, ittihad atau wihdat al-wujud. Para penganut aliran dualisme berpendapat bahwa hubungan seorang sufi dengan Tuhan bersifat dulistik. Seorang sufi bisa jadi akan sangat dekat dengan Tuhan, sehingga tidak ada lagi dinding pemisah antara dia dengan Tuhan, namun dia tetaplah dia dan Tuhan tetaplah Tuhan. Bagi aliran dualisme, puncak hubungan seorang sufi dengan Tuhannya adalah al- Qurb (kedekatan).

Untuk menguraikan jalan dan tujuan sufisme ini, para ahli tasawuf menempuh dua jalan yang berbeda. Ada yang menggunakan Al-Qur'an dan al-Hadits, dan ada pula yang menggunakan filsafat. Penganut aliran dualisme umumnya menggunakan yang pertama, karena itu aliran ini biasanya disebut tasawuf sunni. Sedangkan penganut aliran monoisme umumnya menggunakan yang kedua, karena itu aliran ini biasanya disebut tasawuf filosofi.

Mahmud Basuni Faudah, menyebut kedua macam aliran tasawuf tersebut dengan istilah tasawwuf teoritis dan tasawuf praktis. Tasawuf teoritis adalah tasawuf yang didasarkan pada pengamatan, pembahasan dan pengkajian, dan karena itu mereka menggunakan filsafat sebagai saranya. Sedangkan tasawuf praktis adalah tasawuf yang didasarkan pada kezuhudan dan asktisme, yakni banyak berzikir dan latihan-latihan keruhanian. Menurut Faudah, para penganut kedua aliran ini mendekati Al-Qur'an dengan cara yang berbeda. Karena itu, produk penafsirannya pun relative berbeda. Ia membedakan keduanya dengan istilah tafsir sufi nazhari dan tafsir dan tafsir sufi isyari. Tafsir sufi Nazhari adalah produk sufi teoritis seperti Ibn 'Arabi. Sedangkan tafsir sufi Isyari adalah produk sufi praktis seperti Imam al-Naysaburi, al-Tustari, dan Abu Abdurrahman al-Sulami.

Sangatlah menarik untuk membandingkan lebih jauh tentang sufi Nazhari dengan tafsir sufi Isyari ini. Hal ini, mengingat masing-masing memiliki karakter tersendiri. Tafsir sufi Nazhari adalah produk sufi notabene membangun ajaran sufisme di atas landasan filsafat. Karena itu, sangatlah mungkin ada bias filsafat di dalam tafsir aliran tersebut. Sedangkan tafsir sufi isyari adalah produk para sufi menganut teologi Asy'ariyah, sehingga besar kemungkinan ada bias Asy'ariyah di dalam tafsir tersebut. Sebagaimana yang akan ditunjukkan pada tulisan ini, asumsi-asumsi tersebut terbukti benar.

e. Bias Filsafat Dalam Tafsir Sufi Nazrani

Upaya untuk menemukan bias filsafat dalam tafsir sufi Nazhari, telah dilakukan oleh Mahmud Basuni Faudah. Ia berhasil menunjukkan beberapa penafsiran Ibn 'arabi yang menjadi bukti bahwa tafsir batin yang dikemukakannya mengandung bias filsafat. Ibn 'arabi sendiri adalah seorang sufi yang sangat terpengaruh oleh pandangan wihdah al-wujud dan filsafat emanasi.

Bias filsafat terlihat ketika Ibn 'Arabi menafsirkan surat Maryam ayat 57 (QS.19:57) $\text{وَنُفِثْنَا بِهَا بِالْبَحْرِ مَسَكِينَتًا وَمَرِيئًا}$ yang secara zahir berarti: Dan Kami angkat martabatnya (Idris

a.s.) ke tempat yang tinggi'. Menurut Ibnu 'Arabi, tempat yang tinggi adalah tempat beredarnya ruh, alam, dan falak-falak (benda-benda langit) yaitu falak matahari. Disitulah kedudukan ruhani nabi Idris a.s. Di bawahnya terdapat tujuh falak dan di atasnya juga tujuh falak. Tujuh falak yang ada di atas falak Idris as.

Adalah tempatnya umat Muhammad SAW. Penafsiran seperti ini jelas dipengaruhi oleh filsafat emanasi yang mengajarkan bahwa alam ini terjadi dari pancaran akal pertama yang kemudian membentuk falak-falak yang bertingkat-tingkat.

Bias faham wihdah al-wujud terlihat ketika Ibn 'arabi menafsirkan surat al-Nisa ayat 1 (QS.4:1) .

Secara dzahir, ayat tersebut berarti, 'Wahai sekalian manusia bertaqwalah kalian kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari satu diri (jenis)'.

Ibn 'Arabi menafsirkan ayat ini dengan penafsiran sebagai berikut:

'Bertaqwalah kepada Tuhanmu. Jadikanlah bagian yang zhahir dari dirimu sebagai penjaga bagi Tuhanmu. Dan jadikanlah bagian batinmu yang adalah Tuhanmu itu, sebagai penjaga bagi dirimu. Karena perkaranya adalah perkara celaan dan pujian. Maka jadilah kalian pemelihara-Nya dalam celaan, dan jadikanlah Dia pemelihara kalian dalam pujian, niscaya kalian akan menjadi orang-orang yang paling beradan di seluruh alam'. Penafsiran seperti ini jelas dipengaruhi oleh faham wihdah al-wujud yang memandang alam ini sebagai pengejawantahan (ego apresiasi) dari ego potensial yang merupakan Dzat Tuhan yang hakiki.

5. Aliran-Aliran Tafsir Masa Kontemporer

Kajian tentang Al Qur`an dalam khazanah intelektual Islam memang tidak pernah berhenti. Setiap generasi memiliki tanggung jawab masing-masing untuk menyegarkan kembali kajian sebelumnya yang di anggap *out date*. Kemunculan metode tafsir kontemporer diantaranya dipicu oleh kekhawatiran yang akan ditimbulkan ketika penafsiran Al Qur`an dilakukan secara tekstual,

dengan mengabaikan situasi dan latarbelakang turunnya suatu ayat sebagai data sejarah yang penting. Metode tafsir kontemporer adalah, metode penafsiran Al-Qur'an yang menjadikan problem kemanusiaan yang ada sebagai semangat penafsirannya. Persoalan yang muncul dihadapan dikaji dan dianalisis dengan berbagai pendekatan yang sesuai dengan problem yang sedang dihadapinya serta sebab-sebab yang melatar belakanginya. Sudah menjadi pemahaman bersama bahwa corak pemikiran mufassir modern memperlihatkan pada tiga peta pemikiran, yaitu corak pemikiran tafsir Ilmi, tafsir Filologi, dan tafsir Adabi Ijtima`i. atau mungkin bisa di tambah dengan corak tafsir psikologis (tafsir nafsi) sebagaimana yang di tawarkan fahd al Rumi.

Tafsir sebagai suatu aktifitas berarti menjelaskan, menyingkapkan dan menampakkan makna atau pengertian yang tersembunyi dalam sebuah teks, akan tetapi, tafsir dalam suatu produk dapat diartikan sebagai suatu hasil pemahaman mufassir terhadap ayat-ayat Al- Qur'an tertentu yang di pilih oleh sang musaffir. Pendek kata, tafsir adalah upaya mufassir untuk menjelaskan firman Allah yang termuat dalam teks suci (Al-Qur'an), meskipun mufassir tersebut tidak menafsirkan ayat Al-Qur'an secara keseluruhan.

Sedangkan kontemporer berarti era masa kini, zaman sekarang, atau yang bersifat kekinian. Kontemporer lahir dari modernitas, sehingga istilah medern dan kontemporer, meskipun merujuk pada dua era, keduanya tidak memiliki penggalan waktu yang pasti. Tak ada kesepakatan yang jelas tentang Istilah kontemporer. Misalnya apakah istilah kontemporer meliputi abad ke-19 atau hanya merujuk pada abad ke-20 atau 21. Sebagian pakar berpandangan bahwa kontemporer identik dengan modern, keduanya saling digunakan secara bergantian. Dalam konteks peradaban Islam keduanya dipakai saat terjadi kontak intelektual pertama dunia Islam dengan Barat. Kiranya tak berlebihan bila istilah kontemporer disini mengacu pada pengertian era yang relevan dengan tuntutan kehidupan modern.

Maka dapat disimpulkan bahwa Tafsir Kontemporer ialah “Tafsir atau penjelasan ayat Al-Qur’an yang disesuaikan dengan kondisi kekinian atau saat ini”. Pengertian seperti ini sejalan dengan pengertian tajdid yakni usaha untuk menyesuaikan ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan jalan mentakwilkan atau menafsirkan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial masyarakat.

Karakteristik tafsir kontemporer

Perkembangan tafsir kontemporer tidak dapat begitu saja di lepaskan dengan perkembangannya pada masa modern. Paling tidak gagasan-gagasan yang berkembang pada masa kontemporer ini sudah bermula sejak zaman modern, yakni pada masa Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla yang sangat kritis melihat produk-produk penafsiran Al-Qur’an. Paradigma tafsir kontemporer dapat diartikan sebagai sebuah model atau cara pandang, totalitas premis-premis dan metodologis yang dipergunakan dalam penafsiran Al-Qur’an di era kekinian.

Meskipun masing-masing paradigma tafsir memiliki keunikan dan karakteristiknya sendiri, namun ada beberapa karakteristik yang menonjol dalam paradigma tafsir kontemporer. Survei yang dilakukan Jansen terhadap corak pemikiran mufassir modern memperlihatkan pada tiga peta pemikiran, yaitu corak pemikiran tafsir Ilmi, tafsir Filologi, dan tafsir Adabi Ijtima’i. Namun, di sini penulis memasukkan dua kategori yang menjadi trend di era kontemporer ini yaitu tafsir hermeneutik dan tafsir transformatif, dimana keduanya menjadi istilah tersendiri dalam corak tafsir kekinian.

1. Tafsir `Ilmi

Secara mudah mendefinisikan tafsir “Ilmi adalah penafsiran yang berusaha untuk mengungkap hubungan ayat-ayat kauniah dalam Al-Qur’an dengan bidang ilmu pengetahuan untuk menunjukkan kebenaran mukjizat Al-Qur’an. Meskipun Al-Qur’an bukan kumpulan ilmu pengetahuan, namun di

dalamnya banyak terdapat isyarat yang berkaitan erat dengan ilmu pengetahuan, serta motivasi manusia mendalaminya.

Ahmad Asy-Syirbasyi dalam bukunya Sejarah Tafsir Qur'an memberikan ilustrasi bahwa sejak zaman dahulu umat Islam telah berupaya menciptakan hubungan seerat mungkin antara Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan. Mereka berijtihad menggali beberapa jenis ilmu pengetahuan dari ayat-ayat Al-Qur'an. Kemudian usaha tersebut ternyata semakin berkembang dan banyak memberikan manfaat. Meskipun Al-Qur'an tidak menyebut nama suatu ilmu, apalagi menguraikannya secara rinci, namun isyarat ke arah itu banyak terdapat dalam ayat yang dapat dikemukakan sebagai landasan filosofinya.

Setiap muslim mempercayai bahwa Al Qur'an mampu mengantisipasi pengetahuan modern. Al Gazali mempunyai peran penting dalam memperkenalkan tafsir ini, dalam tataran diskursus modern kemunculan tafsir ini menimbulkan polemik. Para pendukungnya berpandangan bahwa kemunculan tafsir Ilmi adalah fenomena yang wajar dan mesti terjadi. Mengingat Al Qur'an sendiri mengisyaratkan bahwa segala sesuatu tidak terlupakan di dalamnya "tidaklah kami lupakan di dalam al kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan" (Qs. Al An'am (6): 38).

Pokok pemikiran tafsir Ilmi bisa dilacak pada tokoh semisal Muhammad Abduh, Al-Maraghi, Tanthawi Jauhari, Sa'id Huwa, dan lain-lain. Bahkan secara vocal Abduh mengisyaratkan bahwa penemuan Telegraf, telepon, kereta, dan mikrofon telah tercantum dalam al qur'an. Contoh tafsir ilmi sebagaimana yang di ungkapkan oleh Hanafi pada surat al-Thalaq ayat 2 yang artinya: Allah-lah yang menciptakan tujuh langit dan seperti itu pula bumi. Perintah Allah berlaku padanya, agar kamu mengetahui bahwasanya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu, dan Sesungguhnya Allah ilmu-Nya benar-benar meliputi segala sesuatu. (At Thalaq: 12)

Hanafi menjelaskan, bahwa 7 langit kemungkinan adalah 7 lapisan atmosfer yang dekat dengan bumi, yaitu troposfer, tropopause, stratosfer, stratopause, mesosfer, mesopause, dan termosfer. Pembagian ini berdasarkan temperatur suhu tiap-tiap lapis. Lapisan-lapisan tersebut bersifat kokoh dalam pengertian menyelimuti dan melindungi bola bumi secara kokoh karena daya gravitasi bumi. Contoh lain yang dilakukan oleh Farmawi, Sebagai contoh Dalam surah Al-Alaq ayat 2: ketika berbicara tentang 'alaq (قلع). Kedua tafsir (al-Maraghi dan al-Wadhih) seperti tafsir-tafsir lainnya mengartikan makna 'alaq (قلع) sebagai darah yang membeku atau sepotong darah yang beku (دماج مدّة عطق/دماج مد) yang tidak mempunyai panca indra, tidak bergerak dan tidak mempunyai rambut.

Berbeda halnya ketika Thanthawi menafsirkan tentang 'alaq (قلع), dia memulai dengan perbandingan antara telur yang ada pada binatang aves (sejenis burung) dengan sel telur yang ada pada manusia. Menurutnya apa yang terjadi pada binatang tersebut sama dengan apa yang ada pada manusia. Telur pada hewan jenis burung mempunyai apa yang dinamakan putih dan kuning telur. Apa yang dinamakan jurtsumah (تموثرج), di mana jurtsumah ini yang menjadi dasar pembentukan manusia.

Dari contoh tersebut dapat disimpulkan bahwa ketika Thanthawi menafsirkan kata tersebut dia menggunakan ilmu biologi, berbeda jauh dengan yang dipakai oleh Maraghi maupun Hijazi. Hal ini membuktikan bahwa memang corak yang dipakai oleh Thanthawi adalah corak bil 'ilmi, yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan pendekatan ilmiah, atau menggali kandungannya berdasarkan teori-teori ilmu pengetahuan yang ada.

2. Tafsir filologi

Amin AL Khulli telah berjasa dalam memperkenalkan teori-teori penafsiran secara sistematis secara kebahasaan, ada tiga kerangka yang ia lakukan; (1)

seorang mufassir harus mampu mengaitkan satu ayat dengan ayat lainnya yang memiliki tema serupa. (2) mempelajari setiap makna kata dalam Al Qur`an yang tidak hanya menggunakan kamus saja, tetapi yang juga dengan kata-kata Al Qur`an sendiri yang memiliki akar kata serupa. Ketiga, analisis terhadap bagaimana Al Qur`an mengkombinasikan kata-kata dalam sebuah kalimat. Akan tetapi Amin al Khulli tidak mencoba sendiri menerapkan pemikirannya itu kedalam bentuk penafsiran Al Qur`an. Istrinyalah, yakni Bint Syathi, yang merealisasikan gagasan-gagasannya dalam bentuk penafsiran.

Asy Syathi membuktikan dirinya sebagai mufassir yang kompeten dalam bidang tafsir filologi dengan karyanya yang berjudul tafsir al Bayan. Amin al-Khulli maupun Bintu Syathi". Menurut mereka, seperti yang sudah dijelaskan di atas, mufassir sebelum menjelaskan soal hukum, perundang-undangan, akidah, akhlak dan lain sebagainya, langkah pertama yang harus ditempuh adalah melihat dan memperhatikan Al-Qur`an sebagai kitab paling agung dalam Bahasa Arab yang mempunyai pengaruh luar biasa dalam kehidupan Sastra Arab. Artinya, sebelum menggali aspek lain dari ayat-ayat Al-Qur`an, sebaiknya terlebih dahulu diuraikan pemahaman mengenai makna kata-kata yang ada dalam Al-Qur`an dan bantuan semua cabang ilmu sastra dan ulumul Quran sebagai sarana dalam proses pemahaman.

Contoh tafsir yang menggunakan pendekatan filologi seperti pembahasan tentang huruf Muqatha`ah dalam Fawatih al-Suwar. Menurutnya, wacana huruf muqatha`ah dalam konteks al-ijaz al-bayani akan lebih tepat ketika huruf-huruf tersebut diperlakukan sebagai huruf. Huruf-huruf muqatha`ah disebutkan untuk menunjukkan bahwa Al-Qur`an disusun dari huruf hijaiyyah. Huruf hijaiyyah yang dirangkai menjadi kata, kata-kata yang dirangkai menjadi sebuah kitab suci bernama Al-Qur`an. Hanya sesederhana itu dan tidak perlu penafsiran yang macam-macam. Huruf-huruf tersebut juga menunjukkan kepada masyarakat Arab bahwa Al-Qur`an diturunkan

dengan bahasa ibu serta dengan huruf-huruf seperti yang mereka kenali dalam bahasa sehari-hari dan menjadi bukti kelemahan mereka yang tetap tidak bisa menjawab tantangan Allah untuk membuat sebuah karya tulis seperti Al-Qur'an.

Huruf-huruf muqatha'ah itu diucapkan menyendiri dan terpotong, oleh karenanya huruf-huruf tersebut tidak dapat memberikan makna atau petunjuk apapun. Bahkan hampir tidak keluar tanpa suara. Kemudian, ketika huruf-huruf tersebut mengambil posisi yang setara dengan satu kata dalam retorika bahasa Al-Qur'an, maka terkuaklah rahasia besarnya.

3. Tafsir adabi ijtima`i

Corak Adabi Ijtima`i sebagai corak penafsiran yang menekankan penjelasan tentang aspek-aspek yang terkait dengan ketinggian gaya bahasa Al-Qur'an (balaghah) yang menjadi dasar kemukjizatannya. Atas dasar itu, mufassir menerangkan makna-makna ayat-ayat Al-Qur'an, menampilkan sunnatullah yang tertuang di alam raya dan sistem-sistem sosial, sehingga ia dapat memberikan jalan keluar bagi persoalan kaum muslimin secara khusus, dan persoalan umat manusia secara universal sesuai dengan petunjuk yang diberikan oleh Al-Qur'an.

Tafsir adabi ijtima`i muncul untuk menggugat capaian-capaian tafsir klasik yang dianggap kurang mengakar pada persoalan-persoalan masyarakat. Oleh karena itu, diskursus-diskursus yang mencuat dari madrasah ini adalah kritikan tajam terhadap tafsir-tafsir klasik. Bagi para mufassir madrasah ini, Alqur`an baru dapat dikatakan sebagai hudan li an-nas bila telah dirasakan menjadijawaban bagi persoalan-persoalan kemasyarakatan. Bentuk-bentuk penafsiran yang sifatnya tidak membumi tentu saja tidak mendapat tempat pada madrasah ini,. Pokok-pokok pemikiran di atas terlihat jelas pada pendapat Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Al Maraghi, dan Sayyid Quthb.

Muhammad Abduh umpamanya, menolak tradisi penafsiran klasik yang menggunakan Israiliyat (legenda-legenda Yahudi dan Nasrani) untuk menafsirkan Al-Qur`an, yang dianggapnya mengada-ada dan mendistorsi tujuan Al-Qur`an yang sebenarnya. Apa yang tidak dijelaskan sendiri. Menurutnya, mengandung isyarat bahwa itu tidak penting untuk dijelaskan lebih lanjut. Lebih-lebih dengan menggunakan riwayat- riwayat Israiliyyat.

4. Bernuansa Hermeneutik.

Kata hermeneutik berasal dari bahasa Yunani yaitu *Hermeneutique*, yang berarti teknik dalam menetapkan makna, adapula yang mengatakan bahwa asal katanya adalah *Hermenium* yang artinya penjelasan, penafsiran, penerjemahan. Di samping itu ada yang juga pendapat yang mengatakan bahwa kata Hermeneutik merujuk kepada seorang sosok yang bernama Hermes, yaitu seorang pembawa pesan. Secara terminologi, hermeneutik bisa diartikan sebagai sebuah proses untuk memahami sesuatu yang belum dimengerti. Untuk menafsirkan sesuatu seseorang terlebih dahulu harus memahaminya. Jadi, hermeneutik bisa dikatakan adalah sebuah alat untuk bisa memahami sebuah teks.

Penggunaan hermeneutik sebagai metode penafsiran Al-Qur`an mengisyaratkan, bahwa setiap penafsiran patut dicurigai, apakah di dalamnya terkandung unsur kepentingan atau ideologi tertentu di balik penafsiran tersebut?. Dalam hal ini, maka yang harus dipahami bahwa setiap mufassir pasti punya latarbelakang masing-masing yang mempengaruhi cara pandang-nya terhadap teks sehingga terkadang timbul keinginan untuk menafsirkan Al-Qur`an sesuai dengan ideologi yang dimilikinya yang terkadang membuat pesan dari Al-Qur`an menjadi terabaikan.

Hermeneutik yang menjadi tren di era penafsiran Al-Qur`an modern kontemporer bukan semata-mata muncul karena banyak isu-isu baru

seperti gender dan HAM, tetapi karena anggapan bahwa metode yang sudah ada, pada zaman ini dianggap kurang memadai.

Dalam rangka mengembalikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, para mufassir kontemporer tidak lagi menjadikan Al-Qur'an sebagai wahyu yang mati sebagaimana yang dipahami oleh para mufassir klasik tradisional. Para mufassir kontemporer menganggap wahyu yang berupa teks Al-Qur'an itu sebagai wahyu yang hidup. Dengan demikian, mereka pun mengembangkan model pembacaan dan penafsiran yang lebih kritis dan produktif, bukan pembacaan yang mati dan ideologis meminjam istilah Ali Harb. Pembacaan kritis menurutnya adalah pembacaan teks Al-Qur'an yang tak terbaca dan ingin menyingkapkan kembali apa yang tak terbaca tersebut. Namun demikian, penggunaan hermeneutik dalam menafsirkan Al Qur'an masih terjadi perbedaan pendapat di kalangan umat Islam sendiri, paling karena tidak ada perbedaan yang menonjol antara tafsir dan hermeneutik, Hermeneutika –meskipun pada awalnya digunakan untuk meneliti keotentikan *Bible* (Bibel) - dalam hal ini adalah teori interpretasi yang hanya dapat digunakan terhadap teks-teks yang manusiawi. Sebab tak mungkin kita menyelidiki sisi psikologis Tuhan, atau menelusuri komponen sejarah yang mempengaruhi Tuhan, seperti teori Dilthey. Sedang konsep Al-Qur'an, wahyu dan sejarahnya membuktikan otentisitas bahwa Al-Qur'an lafzhan wa ma'nan dari Allah Swt.

Tafsir Al-Qur'an yang diterima oleh jumah selalu bersumber dari arti kosakata bahasa Arab. Al-Qur'an dan sunnah berbahasa Arab. Tafsir bi al-ra'yi dan alisyârî pun disyaratkan untuk tidak menafikan dan menyimpang jauh dari arti kata yang sebenarnya. Dengan nash sebagai titik tolak, Al-Qur'an terhindar dari penafsiran-penafsiran yang liar. Sedang dalam hermeneutika, interpretasi sebuah teks dapat saja berbeda menimbang unsur yang terlibat dalam penafsiran jauh lebih banyak. Perbedaan tempat, waktu dapat

menyebabkan perbedaan arti. Belum lagi perbedaan pengetahuan antara penafsir satu dengan lainnya mengenai sisi sejarah teks, psikologis sang pengarang dan sejauh mana kedua faktor tersebut mempengaruhi pemikiran pengarang dalam teks. Selain faktor tersebut menjadikan hermeneutika lebih relatif bernilai.

Jika dibandingkan antara tafsir dan hermeneutika, tafsir lebih mempunyai pondasi tradisi yang kuat. Sumber primer tafsir dalam Islam adalah Al-Quran, Rasulullah SAW, dan sahabat. Tafsir yang berasal dari ketiga sumber tersebut ditransmisikan melalui jalur riwayat yang jelas. Masa tabi'in, muncul upaya untuk mengkodifikasikan tafsir diikuti dengan penetapan syarat-syarat mufassir. Di sisi lain, akibat masalah otentisitas Bibel, agama Yahudi dan Kristen tidak mengenal arti Bibel langsung dari sumbernya atau yang berotoritas. Karena itu mereka mengadopsi hermeneutika dari tradisi Yunani untuk mempertahankan status Bibel sebagai kitab suci. Ironisnya, ketika hermeneutika mulai diterapkan, "kesucian" Bibel justru dibongkar, puncaknya terjadi ketika Schleiermacher menyamakan antara teks Bibel dan teks Yunani atau Romawi kuno.

Contoh tafsir hermeneutik bisa dibaca dalam buku-buku pengusung hermeneutik dalam Islam seperti Muhammad nasr abu zaid, Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, barangkali dalam pandangan penulis- JIL termasuk yang menggunakan hermeneutik dalam tafsir Al Qur'annya, sehingga nuansa baru yang ada dalam pemikiran mereka memunculkan reaksi keras dari masyarakat muslim lainnya karena pengaruh teori hermeneutik yang mereka terapkan.

Hermeneutik mempunyai tujuan yang sangat luhur yaitu menjelaskan kepada umat suatu ajaran sejelas-jelasnya dan sejujur-jujurnya dalam bahasa yang dimengerti oleh umat itu sendiri. Dari itu seorang Hermeneut

(pengikut Hermeneutik) harus memahami secara mendalam dan utuh tentang teks yang akan disampaikannya kepada umat.

5. Tafsir Transformatif

Tafsir transformatif merupakan salah satu wacana dari teologi kontemporer dalam konteks Indonesia terutama pada masa orde baru. Dalam terminologi sosiologi, istilah transformatif sering kali disamakan dengan perubahan, yaitu suatu perubahan secara menyeluruh dalam bentuk, rupa, watak dan sebagainya dalam hubungan timbal balik antar manusia, individu maupun sebagai kelompok. Adapun faktor yang mungkin terlibat dalam proses perubahan sosial adalah peranan faktor pendidikan, teknologi, nilai-nilai kebudayaan, dan gerakan sosial.

Tafsir Transformatif ialah tafsir yang memandang perubahan sebagai sarana untuk kebaikan kualitatif yang berujung pada kebaikan akhlak. Istilah tafsir transformatif muncul ketika Masdar Farid melakukan tafsir transformatif dalam hal zakat dan pajak. Zakat adalah konsep pajak dalam Islam. Tidak ada pemisahan antara zakat dan pajak. Pada zaman rosul umat Islam hanya mengenal satu bentuk pembayaran harta (wajib) yakni zakat.

Sayangnya umat Islam telah memisahkan kedua konsep itu sehingga timbul dalam diri umat Islam yang mengeluarkan pajak seolah membayar untuk kepentingan dunia tidak mendapat pahala ukhrowi. Untuk itu Masdar menyarankan agar setiap membayar pajak dikianati dalam hati untuk berzakat.

Menurut Moeslim Abdurrahman, di dalam proses modernisasi itu banyak orang yang semakin tidak peduli terhadap persoalan perubahan atau proses sosial yang semakin memarginalkan orang-orang yang tidak punya akses dengan pembangunan. Pemikiran Islam transformatif adalah pemikiran baru. Meskipun gagasan dasarnya sudah lama, yakni menghendaki agar kaum muslim menciptakan tata sosial- moral yang adil dan egaliter, dalam

rangka menghilangkan penyelewengan di atas dunia, *fasd fi al- ardl*, melalui pertimbangan aspek sosiologis dan ilmu-ilmu sosial.

Namun jika diamati, tafsir tranformatif ini lebih mendekati kepada konsep *adabi ijtima'i*, yang mana di samping persoalan kebahasaan yang diperhatikan, juga faktor kemasyarakatan yang meliputi sosial, budaya/kultur serta persoalan-persoalan yang melandasi dalam struktur masyarakat. Tentu saja kajian ini memerlukan pembahasan tersendiri agar lebih mendapatkan pemahaman komprehensif, dan tentunya ini sebagai rangsangan ide – terutama bagi penulis - untuk mengantarkan kepada kajian-kajian selanjutnya dalam tafsir kontemporer yang menitikberatkan pada pendekatan makna harfiah dan berdasar pada metode tafsir *bil ma'tsur* dengan menyuguhkan riwayat-riwayat yang mendukung penafsirannya. Sedangkan tafsir model modern-kontemporer sudah mengalami perluasan makna, di samping menggunakan pendekatan secara harfiah tetapi para mufassir juga sudah terpengaruh oleh setting sosial yang melingkupinya dan setidaknya penafsirannya tidak lagi tekstual tetapi bersifat kontekstual sesuai dengan perkembangan peradaban manusia.

BAB V

KAIDAH- KAIDAH TAFSIR

A. Kaidah-kaidah tafsir yang berkembang pada masa klasik

1. Kaidah Tafsir yang Berkaitan dengan Ilmu Bahasa.

Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dengan bahasa Arab. Hal ini sebagaimana firman Allah SWT:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ

Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.

Selain ayat di atas, masih banyak firman Allah SWT yang menjelaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab. Turunnya Al-Qur'an dengan bahasa Arab memberikan implikasi pada bahasa Arab itu sendiri, yaitu dijadikannya bahasa Arab sebagai sebuah alat atau cara untuk memahami Al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak heran jika ulama tafsir memberikan syarat harus memahami bahasa dan tidak meninggalkan aspek bahasa (menggunakan kacamata bahasa) ketika seseorang hendak menafsirkan Al-Qur'an.

a. Pengertian kaidah tafsir yang berkaitan dengan aspek lughawy

Sebagaimana diketahui, bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab. Telah disepakati oleh semua pihak, bahwa untuk memahami isi kandungan Al-Qur'an dibutuhkan pengetahuan bahasa Arab, dan untuk memahami arti suatu kata dalam rangkaian redaksi satu ayat, seseorang terlebih dahulu harus meneliti apa saja pengertian yang dikandung oleh kata tersebut. Kemudian menetapkan arti yang paling tepat setelah memperhatikan segala aspek yang berhubungan dengan ayat tadi. Dengan kata lain, bahwa seseorang yang ingin meneliti tentang ilmu-ilmu Al-Qur'an harus mengetahui betul tentang kaidah-kaidah bahasa

Al-Qur'an itu sendiri dalam hal ini adalah bahasa Arab, sehingga mampu memahami isi yang terkandung dalam ayat tersebut.

Mengkaji Al-Qur'an dengan mempergunakan disiplin ilmu kebahasaan adalah sangat mungkin dan bahkan sangat penting digunakan, sebab Al-Qur'an sendiri dalam menyampaikan pesan-pesan ilahiyah, mempergunakan bahasa sebagai mediumnya. Mengingat kajian tafsir merupakan suatu aktivitas yang terkait dengan upaya penggalian kandungan makna Al-Qur'an, maka segala aspek makna dalam bahasa bisa dipergunakan sebagai pisau bedah. Aspek-aspek makna (semantik) yang bisa dijadikan pendekatan mencakup semantik gramatikal fungsional (analisa struktur fungsi-fungsi qawaid/nahwu), retorikal (aspek makna artistik/ balagh), semantik morfologis (susunan leksikal/saraf).

Seorang mufasir harus mengetahui dan menguasai bahasa Arab, dan cabang-cabangnya, Ali Hasan Al-Aridl lebih terperinci lagi dalam menyikapi kebutuhan seorang mufasir dalam berbahasa Arab diantaranya ilmu nahwu, ilmu saraf, ilmu ma'ani, ilmu badi' dan ilmu qira'at. Sehubungan dengan pendekatan kebahasaan, al-Zamakhshariy menegaskan bahwa seseorang yang mencoba melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an tetapi tidak memiliki pengetahuan komprehensif tentang ilmu-ilmu kebahasaan (khususnya Balagh), tidak dapat menangkap esensi makna Al-Qur'an dan hanya akan menangkap kulit luarnya saja. Karya tafsir yang cenderung didominasi oleh pendekatan kebahasaan antara lain Tafsir al-Kasasyaf karya al-Zamakhshariy, al-Jalalain, dll.

- b. Macam-macam kaidah tafsir yang berkaitan dengan aspek lughawy
Kaidah-kaidah yang berkaitan dengan aspek kebahasaan (bahasa Arab) yang digunakan untuk memahami Al-Qur'an secara bertahap telah disusun oleh para ulama guna memudahkan dalam memahami Al-

Qur'an dan juga guna mempertahankan bahasa Arab dari kemunduran akibat asimilasi orang Arab ke dalam masyarakat Persia (yang terjadi pada masa pemerintahan

Bani Umayyah, yaitu terdapat seorang pemimpin yang menyimpang dari bahasa yang fasih; pemimpin-pemimpin yang berkuasa bukan orang Arab sehingga timbul bahasa pasar yang tidak dapat dianggap sebagai bahasa murni yang seperti terjadi di Mesir dan Damaskus, tetapi yang paling hebat adalah kemunduran bahasa Arab yang terjadi di Persia). Hal inilah yang menimbulkan kesadaran para ulama dan ahli bahasa Arab untuk mempertahankan bahasa Arab dari keruntuhannya, karena dengan rusaknya bahasa Arab maka tidak akan ada lagi yang dapat memahami Al-Qur'an, sedangkan Al-Qur'an adalah kitab suci yang harus terus dikaji isi dan maknanya. Untuk itu para ulama mengarang ilmu nahwu (gramatika bahasa Arab) agar bahasa Arab dapat dipelajari dengan baik oleh umat Islam yang tidak berbahasa Arab sehingga terhindar dari kesalahan-kesalahan pengucapan dan dapat membaca dengan fasih.

Pada awalnya, linguistic teoritis atau general linguistics (linguistik umum) hanya membahas empat unsur utama dalam bahasa yaitu ilmu bunyi (fonetik), ilmu saraf (morfologi), ilmu nahwu (sintaks), dan ilmu makna (semantik), tetapi dalam perkembangannya keempat unsur bahasa tersebut membelah menjadi beberapa bagian seiring dengan kedalaman analisis dan temuan baru dari keempat unsur utama bahasa, sehingga muncul linguistik kontrasif, prespektif, matematis, ilmu-ilmu baru yang muncul dari keempat unsur utama bahasa, bisa disebut sebagai bagian atau cabang dari keempat unsur bahasa. Secara rinci ilmu-ilmu tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

- 1) Ilmu nahwu (gramatika bahasa/semantik gramatikal fungsional)

Secara bahasa nahwu adalah الطريق والوجه (jalan dan arah), sedangkan menurut istilah adalah kaidah-kaidah untuk mengetahui fungsi dari tiap kalimat (kata) dalam sebuah jumlah (kalimat), aturan harakat akhir, dan cara meng-i'rabnya.

Jika dilihat sejarahnya, ilmu ini dirintis oleh seorang ulama yang bernama Abu al-Aswad al-Duali atas permintaan Khalifah Ali Ibn Abi Thalib, ilmu ini kemudian berkembang di Bashrah dan menjadi luas pembahasannya sehingga banyak ulama-ulama atau ahli-ahli bahasa yang mengarang kitab-kitab nahwu.

Ilmu nahwu ini juga berkembang di Kufah dengan pelopornya yaitu, Muadh al-Harra', Abu Ja'far al-Ruasi dan kedua muridnya al-Kisa'i dan al-Farra' sehingga terbentuk dua aliran ilmu nahwu, yaitu aliran Bhasrah dan aliran Kufah yang akhirnya kedua aliran ini bertemu di Baghdad pada masa dinasti Abbasiyah yang masing-masing dibahas oleh Ibn Qutaibah dan Hanifah al-Dinauri. Adapun ruang lingkup ilmu nahwu sangat luas, antara lain mencakup murakkab, kalam, kalimah, i'rab dan Imabni, muftada' khabar, fa'il, naibul fa'il, kana wa akhowatuha, inna wa akhawatuha, zonna wa akhawatuha, tawabi' yang mencakup naat, athaf, taukid, dan badal, maf'ul bihi, maf'ul fihi, maf'ul ma'ah, maf'ul mutlaq, maf'ul li ajlih, hal, tamyiz, istithna', munada, la nafiah li al-jinsi, ta'ajjub, istiglal, ikhtisas, al-madh wa al-dhamm, jumlah yang memiliki kedudukan i'rab).

2) Ilmu sharaf. (semantik morfologis, susunan leksikal/saraf).

Melalui ilmu sharaf seorang mufasir dapat melihat bentuk, asal dan pola (shighat) sebuah kata. Ilmu sharaf adalah ilmu yang membahas tentang klasifikasi morfem, macam-macamnya, makna, dan fungsinya. Unit utama yang dibahas dalam morfologi disebut dengan morfem,

yaitu bagian terkecil yang apabila berubah maka dapat merubah struktur atau bentuk kata. Sebuah morfem dilambangkan dengan simbol.

3) Ilmu balaghah (mencakup retorikal (aspek makna artistik/Balaghah).

Menurut bahasa, balaghah berupa isim masdar dari kata kerja balaghah yang berarti sampai batas, matang, dan fasih, dengan demikian balaghah berarti kematangan atau kefasihan. Ilmu balaghah adalah ilmu yang mempelajari kefasihan ucapan. Dalam buku yang berjudul *Ulum Al-Qur'an wa Tafsir*, Abdullah Shahhattah mendefinisikan balaghah sebagai berikut:

Definisi yang benar untuk balaghah dalam kalimat adalah keberhasilan pembicara menyampaikan apa yang dikehendaknya ke dalam jiwa pendengar. Tepat mengena kesasaran ketundukan akal dan perasaannya.

Oleh karena itu, dengan balaghah Al-Qur'an dapat menyampaikan petunjuk-petunjuknya kepada umat manusia sehingga akal pikiran dan perasaan hati nurani mereka tunduk menerima petunjuk-petunjuk tersebut.

Dalam kitab-kitab ilmu balaghah pada masa awal, seperti kitab *miftah al-ulum* karya Imam al-Sukaky (w. 626 H), ilmu balaghah hanya terbagi dalam dua macam yaitu ilmu ma'ani dan ilmu bayan. Dalam bagian kedua ini dibagi lagi menjadi dua yaitu *mahasinu al-lafdhiyyah* dan *ma'nawiyah*. Satu abad kemudian, dalam kitab *Talhisul Miftah*, Imam al-Khatib al-Qazwainy (w.729 H) membagi balaghah menjadi tiga macam yaitu ilmu ma'ani, ilmu bayan, dan ilmu badi'. Cabang-cabang ilmu tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

- a) Ilmu ma'ani yaitu ilmu yang membahas segi lafal Arab yang relevan dengan tujuannya. Ilmu ini menjelaskan beberapa pokok kaidah mengenai hakiki, majazi, khabari, insha'i, thalibi, mutlaq, muqayyad, wasal, fasal, dll. 'Ilmu Ma'ani adalah dasar-dasar dan

kaidah-kaidah yang menjelaskan pola kalimat berbahasa Arab agar bisa disesuaikan dengan kondisi dan tujuan yang dikehendaki penutur. Tujuan ‘ilmu al-ma’âni adalah menghindari kesalahan dalam pemakaian yang dikehendaki penutur yang disampaikan kepada lawan tutur.

Dari terminologi ‘ilmu al-ma’âni yang ingin menyelaraskan antara teks dan konteks, maka obyek kajiannya-pun berkisar pada pola-pola kalimat berbahasa arab dilihat dari pernyataan makna dasar—ashly, bukan tab’iy— yang dikehendaki oleh penutur. Menurut as-Sakkâki, yang dikehendaki oleh pembacaan model ma’âni bukan pada struktur kalimat itu sendiri, akan tetapi terdapat pada “makna” yang terkandung dalam sebuah tuturan. Jadi yang terpenting dalam pembacaan ma’âni adalah pemahaman pendengar terhadap tuturan penutur dengan pemahaman yang benar, bukan pada tuturan itu secara otonom. Adapun obyek kajian Ilmu Ma’âni adalah tema-tema berikut, (1) Kalâm Khabar (2) Kalâm Insyâ’ (3) al-Qasr (4) Îjaz, Ithnab dan Musâwah.

b) Ilmu bayan, yaitu ilmu yang membahas segi makna lafaz yang bermacam-macam. Ilmu ini membahas mengenai tashbih, majaz, isti’arah, kinayah, tamthil, dll.

(a) al-Tashbîh (comparison)

Al-Tashbîh adalah seni penggambaran yang bertujuan menjelaskan dan mendekatkan sesuatu pada pemahaman, tasybîh merupakan ungkapan yang menerangkan adanya kesamaan sifat diantara beberapa hal, yang ditandai dengan kata-sandang kaf (bak/laksana) dan sejenisnya, baik secara tersurat maupun tersirat. Tashbîh mempunyai beberapa variabel, diantaranya: Musyabbah, Mushabbah bih- keduanya disebut sebagai dua titik pokok tasybih-, Adâtu al-Tashbîh dan Wajhu al-Shibhi.

Dari beberapa variabel ini kemudian memunculkan beberapa macam tashbih, yaitu:

- Tashbih Mursal, yaitu tashbih yang disebutkan adât (kata sandang)-nya, contoh:

أنت كالليث في الشجاعة والإقْد * دام والسيف في قراع الخطوب

- Tashbih Muakkad, yaitu tashbih yang dibuang adât (kata sandang)-nya, contoh:

أنت نجم في رفعة وضياء * تجتليك العيون شرقا وغربا

- Tashbih Mujmal, yaitu tashbih yang dihilangkan wajah sibhi-nya. Contoh:

كأنهن بيض مكنون

- Tashbih balig, yaitu tasybih yang tidak ada adat dan wajah shibhi-nya, contoh:

ركبوا الدياجى والسروج أه * لة وهم بدور والأسنة أنجم

(b) Al-Majâz (allegory).

Majâz secara etimologi terbentuk dari kata jâza al-shai' yajûzuhu (melampaui sesuatu). Sedangkan secara terminologi, majâz menurut al-Jurjani berarti nominal yang dimaksudkan untuk menunjuk sesuatu yang bukan makna tekstual, karena adanya kecocokan antara kedua-nya (makna tekstual dan kontekstual). Majâz ada dua macam, yaitu:

- Majâz Lughawi.

Majâz Lughawi adalah ujaran yang digunakan untuk menunjuk sesuatu di luar makna tekstual (dalam istilah percakapan) karena adanya korelasi (dengan makna kiasan), dengan adanya indikasi yang melarang pemaknaan asli (tekstual).

Majaz lugawi adalah majaz yang bukan makna sebenarnya

karena ada qarinah yang mencegah makna asli.

Majâz Lughawi dibagi lagi menjadi dua macam: Isti'ârah dan Majâz Mursal. Isti'ârah adalah majâz dimana hubungan antara makna asli dengan makna kiasan bersifat hubungan ke-serupa-an. Sedangkan majaz mursal adalah majâz dimana hubungan pemaknaannya tidak bersifat keserupaan. Misalnya yang terdapat dalam firman Allah SWT:

وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا

Dan kami menurunkan untukmu rizki dari langit.

Kata rizki yang dimaksud dalam ayat ini adalah air hujan, rizki tidak diturunkan dari langit tetapi yang diturunkan dari langit adalah air hujan, dengan air hujan tumbuh bermacam-macam tumbuhan yang menjadi rizki bagi manusia (sumber rizki). Rizki adalah musabbab (akibat dari turunnya hujan) dan hubungannya mengindikasikan musabbabiyah.

- Majâz 'Aqli.

Majâz 'aqli adalah majâz yang menyandarkan fi'il (verb) atau sejenisnya bukan kepada pemaknaan yang sebenarnya karena adanya indikasi yang melarang pemaknaan yang sebenarnya (tekstual). Penyandarannya pada sebab fi'il, waktu fi'il (masdar-nya), fa'il pada maf'ulnya atau sebaliknya.

c) Ilmu badi',

yaitu ilmu yang membahas keindahan kalimat Arab. Di dalam ilmu badi' ini akan dibahas macam-macam keindahan makna seperti tauziyah, tibaq, muqabalah, tafsiq, taqsim, dan lain-lain. Selain itu juga membahas macam-macam keindahan

lafal, jinas, tashif, izdiwaj, iqtibas, dan lain-lain. Al-Badî' secara etimologi adalah kreasi yang dicipta tidak seperti ilustrasi yang telah ada. Secara terminologi, Ilmu Badi' adalah ilmu yang mempelajari beberapa model keindahan stilistika, beberapa ornamen perhiasan kalimat yang menjadikan kalimat indah dan bagus, menyandangi kalimat dengan kesantunan dan keindahan setelah disesuaikan dengan situasi dan kondisi. Secara gais besar ilmu badî' mempunyai dua obyek kajian, yaitu al-Muhassinât al-Lafdhiyyah (keindahan ujaran) dan al-Muhassanat al-Ma'nawiyah (keindahan makna).

1) Al-Muhassanat al-Lafdhiyyah juga terdiri dari berbagai macam, antara lain:

(a) al-Jinâs (paronomasia).

Jinâs adalah adanya kesamaan dua kata dalam pelafalan namun berbeda dalam pemaknaan. Ada dua macam jinâs, yaitu:

- Jinâs tâm yaitu adanya kesamaan antara dua kata dari jumlah hurufnya, macam hurufnya, shakl-nya dan urutannya. Contoh:

وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُفْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِئُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ

- Jinas gairu tâm: adanya perbedaan antara dua kata dalam satu macam diantara keempat macam persyaratan tersebut (syakl, huruf, jumlah dan urutannya). Contoh:

(فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (9) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ (10)

(b) Al-Saj' (rhimed prose).

Saj' dalam terminologi balâgiyyin berarti adanya dua kalimat atau lebih yang mempunyai akhiran dengan huruf yang sama, kata terakhir pada setiap kalimat disebut dengan fâsilah, dan setiap kalimat disebut dengan faqrah. Ada tiga macam saj', yaitu:

- Al-Saj' al-Mutarraf, yaitu dua kalimat atau lebih yang wazan fasilah-nya berbeda namun bunyi akhirnya sama, contoh:

(أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (6) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (7)

- Al-Saj' al-Murassa', yaitu dua kalimat atau lebih yang mana lafaz pada setiap faqrah-nya memiliki wazan dan qafiyah yang sama.

- Al-Saj' al-Mutawâzi, adalah dua faqrah yang sama dalam wazan dan qafiah-nya, contoh:

(فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ (13) وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ (14)

(c) Al-Tarshî' (homoeptoton).

yaitu adanya kesamaan antara lafaz dalam faqrah pertama (shat}rah) pertama dengan faqrah sesudahnya dalam wazan dan qafiyah-nya.

Adakalanya sama persis dalam wazan dan a'jaz-nya, contoh:

(إِنَّ الْأُبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (13) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (14)

Dan adakalanya berdekatan saja dalam wazan dan a'jaz-nya, contoh:

(وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ (117) وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (118)

(d) Al-Tashtir (internal rhyme).

yaitu ketika pembagian penyair terhadap shadr dan

‘ajuz syair masing-masing menjadi dua bagian, dan antara shadr dan ‘ajuz, saja’-nya dibuat berbeda.

2) Al-Muhassanât al-Ma’nawiyah.

(a) Al-Tauriyah.

Al-Tauriyah adalah ujaran yang mempunyai dua makna. Pertama, makna yang dekat dari penunjukan ujaran yang nampak. Kedua, makna yang jauh dan penunjukan katanya tersirat dan inilah makna yang dikehendaki.

(وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ... 60)

(b) Al-Thibâq (anti thesis).

Tibâq adalah terkumpulnya suatu kata dengan lawan-katanya dalam sebuah kalimat, ada dua macam tibâq, yaitu:

a. Tibâq al-Ijab, yaitu tibâq yang mana kedua hal yang berlawanan itu tidak hanya dibedakan dengan mempositifkan dan menegatifkan saja, contoh:

(وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُفُودٌ... 18)

b. Tibâq al-Salbi, yaitu tibâq yang hanya mem-perlawankan kata negatif dan positifnya saja.

فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاحْشَوْنَ اللَّهَ وَلَا تَسْتَرْوَا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ
(يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ 44)

(c) Al-Muqâbalah (antithesis).

Muqâbalah adalah membuat susunan dua makna atau lebih, kemudian membuat susunan yang berlawan-an dari makna itu secara berurutan.

Contoh:

Muqâbalah adalah membuat susunan dua makna atau lebih, kemudian membuat susunan yang berlawanan dari makna itu secara berurutan. Contoh:

فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَنْ
بَجَلَ وَاسْتَعْتَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى (الليل: 5-10)

(d) Husnu al-Ta'lil (conceit).

Husnu al-ta'lil adalah pengingkaran seorang sastrawan secara tersurat maupun tersirat atas sebuah konvensi dan mendatangkan konvensi sastra baru sebagai cara yang sesuai dengan tujuan yang diinginkan.

(e) Uslûb al-Hakîm (deliberate equivocation).

Uslûb al-Hakîm terjadi ketika orang yang diajak berbicara menjawab sesuatu dan tidak sesuai dengan yang diharapkan orang yang bertanya. Dengan cara, keluar dari pertanyaan itu, atau dengan menjawab sesuatu yang tidak ditanyakan, ataupun membawa pembicaraan kepada topik lain, sebagai sebuah isyarat bahwa penanya pantas tidak usah menanyakan hal itu, atau berbicara pada topik yang diharapkan lawan bicara. Contoh:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِئُ لِلنَّاسِ (البقرة: 189)

Selain dari beberapa macam muhassinât al-ma'nawiyah di atas, para ulama balaghah masih banyak menyebutkan pola-pola lain seperti itbâ', istitbâ', tafri' dan lain sebagainya, namun diantara yang paling sering dikemukakan dan kita jumpai adalah lima pola di atas.

Menurut Imam Ibn Hasan al-Rumany (w. 284 H) dalam kitab al-

Naktu Fi I'jaz Al-Qur'an, macam-macam balag}ah Al-Qur'an ada sepuluh, antara lain:

1) Al-Ijaz (ungkapan Al-Qur'an yang ringkas namun padat).

Menurut Imam Abu Zahrah dalam kitab al-Mu'jizat al-Kubra Al-Qur'an bahwa pembagian kalimat dari segi ringkas dan luasnya ada empat yaitu al-ijaz (lafalnya sedikit, isi kandungannya banyak), taqsir (lafalnya terlalu singkat tidak mencukupi untuk mengungkapkan makna yang dimaksud), itnab (luas, maknanya banyak, diungkapkan dengan lafal yang banyak tetapi tidak berlebihan), dan tatwil (lafalnya terlalu banyak sehingga melebihi maknanya). Tetapi menurut pendapat al-Rumany, bentuk ijaz dan itnab adalah yang termasuk balagah Al-Qur'an sedangkan dua yang lain tidak. Contoh bentuk ijaz dalam Al-Qur'an yaitu seperti dalam surah al-Nisa ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ...

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separuh harta.

Ayat di atas menjelaskan tentang warisan anak wanita yang lebih dari dua dan yang hanya satu orang, tetapi tidak dijelaskan jika dua orang, meskipun demikian maksudnya juga sudah tercantum.

2) Tashbih (persamaan), yaitu menyamakan dua hal dalam keindahan atau mengikat salah satu dari dua hal yang menempati kedudukan lainnya dalam keindahan. Contoh:

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ
مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ

Orang-orang yang kafir kepada Tuhannya, amalan-amalan mereka adalah seperti Abu yang ditiup angin dengan keras pada suatu hari yang berangin kencang. mereka tidak dapat mengambil manfaat sedikitpun dari apa yang telah mereka usahakan (di dunia) yang demikian itu adalah kesesatan yang jauh.

Dalam ayat tersebut terjadi penyamaan hal yang abstrak yaitu tidak adanya pahala amal orang-orang kafir dengan tertiuipnya debu oleh angin kencang. Persamaannya adalah sama-sama tidak bisa mengambil manfaat atau celaka.

- 3) Isti'arah (kiasan), merupakan salah satu bentuk tashbih yaitu tidak adanya kaitan antara makna asal dengan makna yang disamakan atau dikiaskan adalah keserupaan atau kesamaan, atau dapat didefinisikan sebagai salah satu bentuk penyerupaan yang kaitan antara makna asli bagi lafaznya dan makna yang digunakan untuk dikiaskan adalah dari segi persamaan.

Contoh:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ
بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

Dan Allah telah membuat suatu perumpamaan (dengan) sebuah negeri yang dahulunya aman lagi tenteram, rezkinya datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat, tetapi (penduduk)nya mengingkari nikmat-nikmat Allah SWT; karena itu Allah SWT merasakan kepada mereka pakaian, kelaparan dan ketakutan, disebabkan apa yang selalu mereka perbuat.

Dalam ayat tersebut, pertama-tama penderitaan dikiaskan dengan pakaian, sama-sama dalam mencakup akibat perbuatan.

- 4) Al-Tala'um (persesuaian).
yaitu persesuaian nada huruf sebagian dengan bagian yang lain dalam satu kalimat. Nada kalimat-kalimat itu sendiri bertautan yang sebagian dengan yang lain di dalam suatu jumlah. Begitu juga nada dari jumlah-jumlah itu berkaitan satu yang dengan yang lain. Contohnya adalah lafaz dalam Al-Qur'an yang selalu dalam nada rendah atau tenang, jik ayat tersebut berisi kabar gembira tau ajakan untuk menalar atau merenungkan sesuatu nasihat.
- 5) Al-Fawasil (aliran).
Fawasil merupakan bentuk plural dari fasilah yang berarti akhir, ujung, atau penghabisan dari sesuatu kata, kalimat atau ayat. Abd. Qahir al-Jurjany dalam buku Dalailu al-ijaz memberi definisi fawasil sebagai beberapa huruf yang terangkai di akhiran (ayat-ayat Al-Qur'an) yang membawa kebaikan faham terhadap maknanya.
- 6) Al-Tajanus (al-Jinas).
yaitu persamaan bunyi bacaan dua lafal dan perbedaan maknanya al-jinas yang sempurna adalah yang sama dalam empat hal, yaitu sama dalam warnanya huruf, sama dalam bentuk huruf, sama dalam bilangan huruf, dan sama dalam tertib huruf.
- 7) Al-Tasrif/ Tasrif al-bayan (diskripsi).
yaitu teknik diskripsi Al-Qur'an tau cara pemaparannya yang lengkap, dan dapat mengena sasaran, sehingga mengheran-kan semua orang, sebab Al-Qur'an memang melemahkan orang dalam berbagai seginya yang melebihi kemampuan manusiaa, termasuk dalam teknik diskripsinya yang unik dan menarik.

8) Al-Tadhmin/ al-Iqtibas (penyisipan).

Di kalangan ahli tafsir al-tadhmin dikenal dengan istilah iqtibas yaitu penyisipan atau sisipan yang dimasukkan dalam sebuah tulisan, karangan atau pembicaraan. Di luar Al-Qur'an, iqtibas berarti sisipan yang dimasukkan ke dalam tulisan atau pembicaraan tersebut berupa ayat-ayat Al-Qur'an. Namun di dalam Al-Qur'an itu sendiri, iqtibas berarti sisipan yang dimasukkan ke dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang berupa ucapan atau ujaran manusia. Contoh:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

Dalam ayat tersebut terdapat sisipan yang berupa ucapan atau ajaran atau nasihat Lukmanul Hakim kepada anaknya agar tidak menyekutukan Allah SWT yang dikatakan sebagai penganiayaan besar.

9) Al-Mubalag}ah (maksimal).

Maksud mubalagah atau kemaksimalan adalah keterangan yang maksimal adalah penjelasan bahwa sesuatu itu sudah sampai batas maksimal, sehingga terkadang seperti terasa tidak mungkin terjadi atau kecil kemungkinan terjadinya.

Contoh:

ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا ...

(لَهُ مِنْ نُورٍ 40)

“Atau seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh ombak, yang di atasnya ombak (pula), di atasnya (lagi) awan; gelap gulita yang tindih-bertindih, apabila Dia menge-luarkan tangannya, Tiadalah dia dapat melihatnya, (dan) Barangsiapa yang tiada diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah SWT tiadalah dia mempunyai cahaya sedikitpun.”

10) Husnul al-bayan (kebaikan penjelasan).

Husnul al-bayan merupakan ke-balagah-an atau keindahan itu sendiri. Husnul al-bayan dapat diungkapkan dengan jalan i'jaz atau itnab sesuai dengan keadaan. Contoh:

كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَاتٍ وَعُيُونٍ (25) وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ (26) وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا
(فَاكْفِهِنَّ 27)

Selain ilmu-ilmu di atas, seorang mufasir juga harus memahami beberapa kaidah dalam ilmu bahasa antara lain:

a) Dammir (kata ganti).

Secara bahasa dammir berasal dari kata dasar al-dhumur yang berarti kurus kering, sebab dilihat dari bentuknya memang terlihat ringkas dan kecil. Kata dammir juga bisa diambil dari kata al-adhmar yang berarti tersembunyi, sebab banyak yang tidak tampak dalam bentuk nyatanya. Sedangkan secara istilah, dammir adalah lafazh yang digunakan sebagai pengganti, baik kata ganti untuk orang pertama (dammir mutakallim), orang kedua (dammir mukhatab), maupun orang ketiga (dammir ghaib).

Pada dasarnya dammir diletakkan untuk mempersingkat perkataan, ia berfungsi untuk menggantikan penyebutan kata-kata yang banyak dan menempati kata-kata itu secara sempurna tanpa merubah makna yang dimaksud dan tanpa mengulang. Contoh dammir hum pada ayat

اعدالله لهم مغفرة واجرا عظيما telah menggantikan dua puluh kata jika kata-kata tersebut diungkapkan bukan dalam bentuk d}ammir yaitu kata-kata yang terdapat pada permulaan ayat:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ
وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ

وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ
اللَّهِ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

b) Al-Ta'rif dan al-tankir (Isim ma'rifah dan isim nakirah).

Secara terminologis para ahli bahasa (ahl al-nahw) mendefinisikan isim ma'rifah sebagai isim yang menunjukkan sesuatu yang sudah jelas. Dalam bahasa Arab isim al-ma'rifah mempunyai peran penting, baik secara sintaksis maupun sistematis. Secara umum dapat dikatakan bahwa fungsi isim al-ma'rifah adalah untuk menunjukkan bahwa kata yang bersangkutan adalah ma'ruf (diketahui) atau untuk ta'rif. Sedangkan yang dimaksud dengan isim al-nakirah merupakan kebalikan dari isim al-ma'rifah, yaitu isim yang menunjukkan sesuatu yang belum jelas pengertiannya. Definisi lain menyebutkan bahwa isim al-nakirah adalah setiap isim yang pantas baginya kemasukkan alif-lam.

c) Al-sual wa al-jawab.

Kaidah yang dipergunakan antara lain:

- Jawaban menyimpang dari soal. Misalnya:

...يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْهَلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ

Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji.

Sebab nuzul ayat ini adalah bahwa ada sekelompok orang yang menanyakan kepada Rasulullah SAW tentang bulan sabit (al-ahillah), kenapa semula ia tampak kecil seperti benang, kemudian lama-kelamaan berubah sedikit demi sedikit menjadi pur-nama, lalu ia menyusut kembali seperti keadaan seperti semula.

Secara logika, pertanyaan itu seharusnya dijawab dengan menerangkan proses perubahan yang terjadi pada bulan tersebut. Namun terhadap pertanyaan yang demikian itu, jawaban yang diberikan Al-Qur'an kepada mereka adalah berupa penjelasan tentang hikmahnya, dengan alasan untuk mengingatkan mereka bahwa yang lebih penting untuk dipertanyakan adalah hikmah dari bulan sabit, bukan seperti yang mereka pertanyakan.

- Jawaban lebih umum dari apa yang ditanyakan, karena memang hal itu dianggap perlu. Contoh:

قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى

Berkata Musa: "Ini adalah tongkatku, aku bertelekan padanya, dan aku pukul (daun) dengannya untuk kambingku, dan bagiku ada lagi keperluan yang lain padanya.

Ayat tersebut merupakan jawaban dari pertanyaan yang disebutkan pada ayat sebelumnya, yaitu surah Taha ayat 17:

وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى

Apakah itu yang di tangan kananmu, Hai Musa?.

Dalam ayat ini, sebenarnya Allah SWT hanya mempertanyakan kepada Nabi Musa as. perihal apa yang ada di tangan kanannya. Kemudian, pertanyaan itu oleh Nabi Musa as. dijawab bahwa yang ada di tangan kanannya adalah tongkat. Dengan jawaban yang demikian, sebenarnya sudah mencukupi bagi si penanya dan sudah dapat dipahami, namun Nabi Musa as., menambahkan dalam jawabannya sesuatu yang terkait dengan fungsi tongkat tersebut, yaitu untuk bertelekan, memukul daun, dan beberapa fungsi lainnya. Hal yang

demikian, dilakukan Nabi Musa karena ia merasa senang dengan pertanyaan yang dilontarkan Allah SWT kepadanya.

- Jawaban terhadap suatu pertanyaan yang diajukan bersifat lebih sempit cakupannya.

Contoh:

...قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي...

...Katakanlah, tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri...

Ayat tersebut merupakan jawaban terhadap pertanyaan yang disebutkan sebelumnya (pada ayat yang sama), yaitu:

قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَىٰ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ

Orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan kami berkata: Datangkanlah kitab selain Al-Qur'an ini atau gantilah.

Dalam ayat tersebut setidaknya ada dua pertanyaan pokok, yaitu perintah untuk mendatangkan Al-Qur'an yang lain, dan jikalau tidak dapat maka disuruh untuk menggantinya. Terhadap pertanyaan ini, jawaban yang diberikan Al-Qur'an tidak mencakup kedua hal dimaksud, tetapi hanya terfokus pada satu hal, yaitu yang terkait dengan perintah untuk menggantinya. Hal ini mengingat bahwa mengganti itu lebih mudah daripada menciptakan kembali. Jika mengganti saja sudah tidak mampu, apalagi untuk menciptakan pasti akan lebih sulit.

- d) Jumlah ismiyah dan jumlah fi'liyah.

Jumlah ismiyah atau kalimat nominal menunjukkan arti subut (tetap) dan istimrar (terus-menerus), sedang jumlah fi'liyah atau kalimat verbal menunjukkan arti tajaddud (timbulnya sesuatu) dan hudus (temporal). Masing-masing kalimat ini

mempunyai tempat tersendiri yang tidak bisa ditempati oleh yang lain. Misalnya tentang infak yang diungkapkan dengan kalimat verbal (jumlah fi'liyah), seperti dalam surah Ali 'Imran ayat 134:

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ

(yaitu) orang-orang yang berinfaq, baik di waktu lapang maupun sempit dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang lain. Dan Allah SWT mencintai orang-orang berbuat kebaikan.

Sedangkan contoh kalimat nominal (jumlah ismiyah) yaitu tentang keimanan, seperti dalam surah al-Hujurat ayat 15:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي
سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang mukmin yang sebenarnya adalah mereka yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjihad dengan harta dan jiwanya di jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar.

Hal ini dikarenakan infak merupakan suatu perbuatan yang bersifat temporal yang terkadang ada dan terkadang tidak ada. Lain halnya dengan keimanan, ia mempunyai hakikat yang tetap berlangsung selama hal-hal yang menghendaknya masih ada.

e) Masdar.

Cara menunjukkan sesuatu yang diwajibkan adalah dengan menggunakan masdar dengan bacaan marfu' dan cara menunjukkan sesuatu yang disunahkan adalah dengan menggunakan masdar dengan bacaan mansub.

Contoh:

- Pada surah Al-Baqarah ayat 229:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ ...

Talak (yang dapat dirujuk) itu dua kali. (Setelah itu suami dapat) menahan dengan baik, atau melepaskan dengan baik...

Kata إمساك (menahan) dan تسريح (melepaskan) dengan

- Pada surah Muhammad ayat 4:

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ...

Maka apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang), maka pukullah batang leher mereka.

Kata فـضـرـبـالـرـقـاب (pukullah batang leher) dibaca mansub, menunjukkan sunnah memukul kuduk orang kafir dalam keadaan perang.

2. Urgensi Kaidah Tafsir yang Berkaitan dengan Aspek Bahasa

Kesibukan para ahli dan pengkai Al-Qur'an dalam kurun waktu paruh pertama abad kedua hijriah menandakan pengembangan yang berarti dalam stadium embrional penafsiran Al-Qur'an dengan pendekatan kritik bahasa. Karya kesarjanaan tentang Al-Qur'an yang banyak ditemukan pada periode tersebut berbicara tentang aspek-aspek Al-Qur'an baik secara gramatis, stilistika, maupun semantik. Cara pandang gramatik berarti pergulatan dengan Al-Qur'an merupakan upaya-upaya untuk memahami dengan baik dan proporsional mikrostruktur Al-Qur'an sebagai salah satu aspek eloquency-nya.

Diskursus mengenai keterlibatan bahasa sebagai instrumen untuk memahami Al-Qur'an diawali oleh adanya pemahaman para generasi awal muslim terhadap praktik interpretasi Al-Qur'an yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. Beberapa contoh di antaranya adalah bahwa Nabi SAW telah memberikan interpretasi yang erat hubungannya dengan terminologi disiplin

bahasa dan sastra Arab yang berkembang belakangan. Penafsiran Nabi SAW yang sebenarnya tidak terlalu banyak dijadikan oleh para pengamat tafsir periode awal dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an. Riwayat-riwayat dari Nabi SAW menunjukkan bahwa dalam beberapa kesempatan Nabi SAW memberikan interpretasi yang sejajar dengan pengertian istilah majaz, perluasan makna dalam terminologi sastra Arab, walaupun harus diakui bahwa kata majaz belum ada pada masa Nabi SAW, akan tetapi inti dari kata majaz tersebut setidaknya elemen-elemen penopang majaz pada kasus interpretasi Nabi secara jelas dapat diketahui.

Salah satu generasi penerus yang melakukan penafsiran seperti gaya Nabi adalah Abdullah Ibn Abbas (w. 68 H/ 687 M), demikian juga karya-karya tafsir yang muncul setelah masa itu tidak dapat dilepaskan dari pengaruh serta kreativitas Ibn Abbas. Penafsiran-penafsiran Ibn Abbas yang dapat dijadikan tonggak awal mula penafsiran sastra sangat banyak. Salah satunya adalah penafsiran Ibn Abbas terhadap surah al-Baqarah ayat 266 yang berdasarkan sebuah riwayat menjelaskan bahwa Umar Ibn Khaththab menilai ayat tersebut sebagai ayat yang berisi perumpamaan.

Salah seorang sarjana yang ikut ambil bagian dalam mengembangkan perangkat bahasa dalam memahami Al-Qur'an adalah Qatadah (Abu al-Khaththab Ibn Di'ama Ibn Aziz al-Sadusi al-Basri w. 117H/ 735 M). Ia adalah murid Ibn Abbas dan hidup segenerasi dengan Mujahid Ibn Jabbar. Popularitas Qatadah dalam bidang kajian Al-Qur'an terletak salah satunya pada kepiawaiannya dalam menjelaskan makna Al-Qur'an yang kemudian banyak dirujuk dan dijadikan sebagai panutan para generasi selanjutnya. Beberapa penerus Qatadah di antaranya adalah said Ibn Urubah (w. 196 H/813 M), Hamam Ibn Yahya (w.198 H/813 M), Sayban Ibn Abd. Rahman al-Nahwi (w. 200 H/ 815 M), Suba (w. 201 H/ 816 M), dan Ayyub (w. 202 H/ 817 M).

Ilmu bahasa (linguistic) berfungsi untuk mengetahui kosakata, konotasi dan konteks Al-Qur'an. Melalui ilmu nahwu (tata bahasa), seorang mufasir akan mengetahui bahwa sebuah makna akan berubah seiring dengan perubahan i'rab. Dengan ilmu saraf (konjugasi), seorang mufasir dapat melihat bentuk, asal dan pola (sigat) sebuah kata. Sementara kaidah ishtiqaq (derivasi kata, etimologi) digunakan untuk mengetahui akar atau kata dasar dari suatu kata. Sebab, jika diambil dari kata dasar yang berbeda, sebuah kata akan memiliki makna yang berbeda pula. Ilmu balagh berperan dalam membimbing mufasir untuk mengetahui karakteristik susunan sebuah ungkapan yang dilihat dari makna yang dihasilkannya atau retorika (ma'ani), perbedaan-perbedaan maksudnya (bayan) dan sisi-sisi keindahan sebuah ungkapan (badi'). Sedangkan ilmu qira'at digunakan oleh mufasir untuk mengetahui cara-cara melafalkan Al-Qur'an.

Selain ulama tafsir seperti Ibn Abbas, Qatadah, dan yang lain yang telah disebutkan juga ada Mujahid Ibn Jabbar (w.104 H/ 722 M) yang merupakan salah satu murid Ibn Abbas, juga terdapat beberapa sarjana periode Mujahid Ibn Jabbar seperti Ibn Juraij (w. 150 H/767 M), Muqatil Ibn Sulaiman (w. 150 H/ 767 M), Sufyan al-Thauri (w. 161 H/777 M), Abu Ubaida al-Muthanna (w. 210 H/ 825 M), Yahya Ibn Ziyad al-Farra' (w. 207 H/ 822 M) dan setelahnya seperti yang ikut ambil bagian dalam mengembangkan perangkat bahasa sebagai alat memahami Al-Qur'an di antaranya adalah Hasan al-Bas}ri (w. 110 H/ 728 M), Ata' Ibn Abi Rabah (w. 114/ 732 M), al-Suddi al-Kabir (w. 128 H/ 745 M).

Para sarjana-sarjana tersebut dalam karya-karyanya secara eksplisit menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah sebuah teks. Penyimpulan seperti ini diperoleh dari analisis yang holistik terhadap buah tangan para sarjana yang dimaksud. Sebuah kenyataan yang tidak terbantah akan perlakuan mereka terhadap Al-Qur'an yaitu penekanan bahwa Al-Qur'an adalah teks bahasa

Arab sehingga ilmu bahasa Arab merupakan perangkat pertama dan merupakan sebuah keniscayaan dalam memahami teks Al-Qur'an. Mereka bersepakatan bahwa dalam ranah kebahasaan terdapat dua aspek dan tingkatan yang saling terkait. Dua hal tersebut adalah apa yang disebut dalam bahasa kontemporer sebagai syntagma atau tarkib sebagai bagian integral dari pembentukan dan bangunan sebuah kalimat serta paradigma, dalalah, sebagai elemen pembangunan lainnya dalam bahasa. Dalam wilayah linguistik modern dua elemen pembangun tersebut merupakan aspek dinamis sebuah bahasa yang sama sekali tidak bisa dipisahkan, artinya baik sintak (tipe struktur kalimat) maupun paradigma memiliki peran yang sangat penting dalam pembentukan kalimat khususnya kalimat-kalimat yang berkenaan dengan susastra.

Sedangkan menurut pandangan Ibn Juraij, seorang mufasir juga harus menaruh perhatian pada gaya bertutur secara stylistic Al-Qur'an yang beragam. Seseorang tidak bisa begitu saja melepaskan diri dari pesona struktur kata dan pesona kalimat Al-Qur'an. Terkadang gaya tuturnya sederhana terkadang begitu tidak sederhana atau banyak menggunakan ungkapan-ungkapan metaforis. Sebagaimana diketahui bahwa stilistika Al-Qur'an adalah ilmu gaya bahasa (ilmu yang menyelidiki bahasa yang dipergunakan dalam Al-Qur'an. Aspek-aspek yang dikaji dalam stilistika Al-Qur'an sama seperti aspek-aspek dalam stilistika pada umumnya yaitu aspek fonologi (bidang linguistik yang menyelidiki bunyi-bunyi bahasa menurut fungsinya yaitu konsonan dan vokal yang pengaruhnya terhadap pemaknaan Al-Qur'an adalah bahwa irama yang dipantulkan Al-Qur'an terkadang terkesan pelan, sedang, atau cepat dimana irama lambat biasanya berisi pelajaran atau wejangan dan irama cepat biasanya berisi gambaran siksaan. Misal pada surah al-Haqqah. Bunyi lafal al-haqqah dan al-qari'ah terkesan lambat yang mana ayat ini mengandung makna pelajaran atau

peringatan tentang hari kiamat, tetapi pada ayat selanjutnya menerangkan tentang siksaan kaum ‘Ad dan kaum Thamud iramanya terasa cepat dan menghentak-hentak), preferensi lafal dan kalimat, dan deviasi (penyimpangan ragam sastra maupun struktur bahasa).

3. Kaidah Kalam Khabar dan Insha’ Dalam Al-Qur’an

a. Pengertian Kalam Khabar

Al-Khabar (berita) oleh ahli balagah didefinisikan sebagai berikut:

الْخَبْرُ هُوَ مَا احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ لِذَاتِهِ

“Al-Khabar (berita) ialah pernyataan yang mengandung kemungkinan benar dan salah pada materi berita itu sendiri”.

Berdasarkan pengertian di atas, jelas bahwa yang menjadi fokus perhatian dalam hal ini adalah inti atau isi berita itu sendiri, tanpa mempertimbangkan aspek lain dan tidak melihat siapa yang membawa berita itu. Adapun jika informasi atau berita (khabar) dikaitkan dengan pembawa berita, maka ada khabar yang mempunyai tingkat kebenaran mutlak (wajibat al-shidq), seperti khabar yang bersumber dari Allah dan Rasul-Nya, adapula yang mempunyai tingkat kebohongan mutlak (wajibat al-kazib), seperti khabar yang bersumber dari orang-orang yang mengaku sebagai Nabi (mutanabbi). Jika khabar-khabar ini hanya dilihat dari aspek materi khabar itu sendiri, maka hanya ada satu dari dua kemungkinan, apakah khabar itu benar atau dusta.

b. Macam-Macam Kalam Khabar

Apabila tujuan mutakallim adalah memberitahu (menyampaikan berita) kepada mukhathab, maka hendaklah ia mengemas perkataannya dalam bentuk yang ringkas sesuai dengan kadar kebutuhan. Hal ini untuk menghindari terjadinya omong kosong.

Dari sudut pandang akan kebutuhan kalam khabar terhadap taukid, kalam khabar tebagi menjadi tiga macam, yaitu:

1). Kalam khabar Ibtida'i adalah kalam khabar yang tidak membutuhkan taukid (kata penguat), karena mukhathab adalah orang yang khaliyudzdzihi (orang yang bersih dari keraguan dan keingkaran akan berita yang disampaikan oleh mutakallim).

Contoh: **أَخُوكَ قَادِمٌ** : Saudara laki-lakimu datang.

2). Kalam khabar thalabiy adalah kalam khabar yang memerlukan taukid karena mukhathab adalah orang yang ragu-ragu akan berita yang disampaikan. Maka dari itu, hendaklah kalimat berita tersebut disertai dengan taukid.

Contoh: **إِنَّ أَخَاكَ قَادِمٌ** : Sungguh, sudaramu datang.

3). Kalam khabar inkariy adalah kalam khabar yang sangat membutuhkan taukid karena mukhathab adalah orang yang ingkar terhadap berita yang disampaikan oleh mutakallim. Maka dari itu ia diharuskan untuk menambah kalimat berita tersebut dengan satu atau dua taukid bahkan lebih sesuai dengan kadar yang dibutuhkan agar mukhathab berkenan menerima berita yang ia sampaikan. Contoh:

وَاللَّهِ إِنَّ أَخَاكَ لَقَادِمٌ : Demi Allah, sesungguhnya sudaramu benar-benar datang.

c. Tujuan Jenis Penyampaian Khabar

Setiap ungkapan yang dituturkan oleh seseorang pasti mempunyai tujuan tertentu. Kalam khabar mempunyai dua tujuan, yaitu:

1). Faidah al-khabar adalah suatu kalam khabar yang diucapkan kepada orang yang belum tahu sama sekali isi perkataan itu.

Contoh firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 185:

(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan Barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu meng-agungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur.

Dalam ayat tersebut di atas, Allah swt. Mengabarkan bahwa bulan Ramadhan merupakan bulan diturunkannya Alqur'an sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia. Dalam bulan itu pula diwajibkan bagi umat Islam untuk berpuasa. Namun orang yang jatuh sakit pada bulan Ramadhan, atau sedang melakukan perjalanan (musafir), sehingga tidak dapat berpuasa, maka diperbolehkan untuk mengganti puasanya pada bulan-bulan lain di luar bulan Ramadhan.

Ayat di atas terkait dengan hukum Islam, yang sudah tentu bagi umat Islam tidak mengetahui hukum tersebut sebelum disampaikan oleh pembuat hukum itu sendiri, yakni Allah. SWT. Oleh sebab itu, status informasi tersebut adalah baru dan belum diketahui sebelumnya. Jenis berita seperti ini dikategorikan sebagai faidat al-khabar.

- 2). Lazim al-faidah adalah suatu kalam khabar yang diucapkan kepada orang yang sudah mengetahui isi dari pembicaraan tersebut, dengan tujuan agar orang itu tidak mengira bahwa si pembicara tidak tahu. Misalnya, jika seorang rekan merahasiakan kelulusannya, tetapi dia mengetahui informasi tersebut dari orang lain. Kemudian pada suatu kesempatan dia menemuinya dan berkata:

ذهبت إلى الجامعة متأخرا

Jenis informasi seperti ini tidak bertujuan untuk memberikan informasi baru kepada pendengar, tapi hanya ingin agar pendengar mengetahui bahwa pembawa berita pun telah mengetahui apa yang ia ketahui dan dirahasiakan.

d. Pengertian Kalam Insya'

Kata 'إنشاء' merupakan bentuk mashdar dari kata 'أنشأ'. Secara leksikal kata tersebut bermakna membangun, memulai, kreasi, asli, menulis, dan menyusun. Dalam ilmu kebahasaan insya' merupakan salah satu nama mata kuliah yang mengajarkan menulis.

Insya' sebagai kebalikan dari khabar merupakan bentuk kalimat yang setelah kalimat tersebut dituturkan kita tidak bisa menilai benar atau dusta. Hal ini berbeda dengan sifat kalam khabar yang bisa dinilai benar atau dusta. Dalam terminologi ilmu ma'ani kalam insya' adalah suatu kalimat yang tidak bisa disebut benar atau dusta. Jika seorang mutakallim mengucapkan suatu kalam insya', mukhathab tidak bisa menilai bahwa ucapan mutakallim itu benar atau dusta.

e. Pembagian kalam Insya'

1). Insya' Ghair Thalabi

Insya' ghair thalabi tidak banyak mendapat perhatian ulama balaghah, karena mereka memandang kategori insya' jenis ini tidak termasuk dalam lingkup kajian Ilmu Ma'ani. Alasannya, karena sebagian besar shigat-nya pada prinsipnya merupakan khabar (kalimat berita) yang dinukilkan menjadi insya'.

Insya' ghair thalabi oleh ulama balaghah didefinisikan sebagai:

ما لا يستدعى مَطْلُوبًا غَيْرَ حَاصِلٍ وَفَتْ الطَّلَبِ

Tidak mengandung makna “tuntutan” dan tidak terwujud pada saat ada tuntutan.

Berdasarkan pengertian di atas, insya' gair thalabi pada prinsipnya merupakan kalam yang tidak dapat diwujudkan secara konkrit pada saat diucapkan.

Insya' gair thalabi mempunyai shigat sebagai berikut:

Pujian (الْمَدْحُ) dan celaan (الدَّمُّ)

Pujian (الْمَدْحُ) diungkapkan dengan shigat: نِعْمَ

Contoh:

dan mereka mengucapkan: "Segala puji bagi Allah yang telah memenuhi janji-Nya kepada Kami dan telah (memberi) kepada Kami tempat ini sedang Kami (diperkenankan) menempati tempat dalam syurga di mana saja yang Kami kehendaki; Maka syurga Itulah Sebaik-baik Balasan bagi orang-orang yang beramal".

Sedangkan celaan (الدَّمُّ) diungkapkan dengan shigat: بُئْسَ

Contoh:

dan Katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; Maka Barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan Barangsiapa yang ingin (kafir) Biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.

2). Insya' Thalabi

Insya' thalabi oleh ulama balagah didefinisikan sebagai:

مَا يَسْتَدْعَى مَطْلُوبًا غَيْرَ حَاصِلٍ فِي اعْتِقَادِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَطَلَّبَ

Ungkapan yang mengandung makna “tuntutan” yang menurut keyakinan mutakallim belum terwujud pada saat terjadi tuntutan.

Kategori insya' ini menjadi perhatian pengkajian ulama balaghah, karena mengandung keunikan-keunikan makna.

Adapun shigat insya' thalabi, sebagai berikut:

a) Bentuk perintah

Selain ilmu balaghah, masalah amr (bentuk perintah) menjadi kajian berbagai disiplin ilmu, karena shigat ini mengandung konsekuensi yang sangat luas. Ulama balaghah mendefinisikan amr dengan berbagai pengertian. Abdurrahman Hasan Habnakah misalnya mendefinisikannya sebagai:

طَلَبُ تَحْقِيقِ شَيْءٍ مَّا، مَادِّيٍّ أَوْ مَعْنَوِيٍّ

Menuntut perwujudan sesuatu, baik yang bersifat konkrit maupun abstrak

Hasyimi mendefinisikan amr (kalimat perintah) sebagai tuturan yang disampaikan oleh pihak yang lebih tinggi kedudukannya kepada pihak yang lebih rendah agar melaksanakan suatu perbuatan, seperti

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Al Quran kepadamu (hai Muhammad) dengan berangsur-angsur. Maka bersabarlah kamu untuk (melaksanakan) ketetapan Tuhanmu, dan janganlah kamu ikuti orang yang berdosa dan orang yang kafir di antar mereka.

b) Bentuk larangan

Selain shigat amr (bentuk perintah) yang menjadi kajian berbagai disiplin ilmu, shigat nahyi juga juga termasuk bagian dari shigat insya' thalabi. Ulama balaghah mendefinisikan nahyi dengan berbagai pengertian. Abdurrahman Hasan Habnakah misalnya mendefinisikannya sebagai:

طَلَبُ الْكَفِّ عَنِ شَيْءٍ مَّا، مَادِّيٍّ أَوْ مَعْنَوِيٍّ

Menuntut agar tidak mewujudkan sesuatu, baik yang bersifat konkrit maupun abstrak.

Adapun shigat al-nahyi adalah fi'il mudhari yang didahului oleh La Nahiyah.

Contoh:

Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan purba-sangka (kecurigaan), karena sebagian dari purbasangka itu dosa. dan janganlah mencari-cari keburukan orang dan janganlah menggunjingkan satu sama lain. Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.

c) Istifham

Kata 'استفهام' merupakan bentuk mashdar dari kata 'استفهم'. Secara leksikal kata tersebut bermakna meminta pemahaman atau pengertian. Secara istilah istifham bermakna; Suatu kalimat yang menggunakan kata tanya dinamakan jumlah istifhamiyyah, yaitu kalimat yang berfungsi untuk meminta informasi tentang sesuatu yang belum diketahui sebelumnya dengan menggunakan salah satu huruf istifham. Contoh kalimat tanya seperti:

(Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (Al-Qur'an) pada malam kemuliaan. Dan tahukah kamu apakah malam kemuliaan itu?)

4. Kaidah-Kaidah Tafsir Berkaitan Dengan Kaidah Ushul

a. Kajian Terhadap Kaidah al-Am-al-Khas dan al-Mantuq-al-Mafhum

Pendekatan dengan menggunakan Kaidah ushul merupakan suatu cara untuk memahami suatu masalah yang dilihat dari sudut manfaat, sehingga dengan cara ini akan memungkinkan kita mengetahui makna Al-

Qur'an, khususnya yang berkaitan perintah untuk melakukan pekerjaan yang baik dan meninggalkan hal-hal yang tidak baik.

Pendekatan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan kaidah ushul, biasanya digunakan pada ayat-ayat yang diturunkan oleh Allah di Madinah, isinya menyangkut shariah Islam dengan macam-macam cabangnya. Pada dasarnya, semua ayat Al-Qur'an yang diturunkan di dalamnya memuat berbagai persyaratan atau kaitan dengan keadaan, maka hukum-hukumnya tidak berlaku secara keseluruhan, melainkan jika di dalam kasus yang hendak ditentukan hukumnya terdapat persyaratan atau kaitan keadaan tersebut. Penyimpangan atau pengecualian dari ketentuan ini hanya terjadi pada ayat-ayat tertentu yang sangat sedikit jumlahnya. Banyak mufassir yang memberikan pemikirannya bahwa persyaratan atau kaitan yang terdapat di dalam suatu ayat tidak dimaksudkan menjadi syarat atau kaitan berlakunya suatu hukum. Dalam hal ini, yang perlu diketahui ialah bahwa setiap kata di dalam Al-Qur'an pasti mengandung maksud dan faedah, meskipun tidak berkaitan secara langsung dengan masalah hukum.

Perlu pula diberikan ketegasan di dalam menjelaskan hukum-hukum shara', baik yang berupa prinsip-prinsip umum maupun bagian-bagian terperinci dari suatu masalah. Selanjutnya dalam persoalan yang lain dapat pula kita temukan penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan kaidah usul yang berkaitan dengan masalah larangan berjual beli di saat azan Jum'at dikumandangkan. Hal ini dimaksudkan karena dapat melalaikan ibadah salat Jum'at.

Walaupun pada mulanya hal seperti ini masih dikategorikan bersifat mubah, karena dikhawatirkan akan meninggalkan perintah yang wajib, maka dapat berubah menjadi haram. Sebaliknya, perbuatan

yang pada mulanya bersifat mubah, jika hal itu dianggap sebagai suatu cara untuk melaksanakan perbuatan sunah atau wajib, perbuatan tersebut diperintahkan untuk dilaksanakan, sehingga status hukumnya pun akan berubah menjadi sunah atau wajib. Dengan kata lain, hukum perbuatan mubah dapat berubah-ubah sesuai dengan akibat yang ditimbulkannya. Perkembangan berpikir manusia senantiasa disertai oleh wahyu yang dapat memecahkan persoalan yang dihadapi manusia. Hal ini merupakan pendekatan yang dilakukan oleh ulama-ulama fiqh agar memudahkan umat Islam menjalankan shariat agamanya.

b. Kaidah al-'Am dan al-Khas

1). Kaidah al-'Am

al-'Am secara bahasa berarti al-Shamil (general, komprehensif). Secara istilah berarti suatu lafaz yang pengertiannya meliputi seluruh yang diperkirakan, termasuk perkara yang tanpa batas. Al-'am adalah lafaz-lafaz yang menunjukkan tercapuk di dalamnya semua satuan yang terdapat dalam lafaz itu dengan tanpa menghitung ukuran tertentu dari satuan yang ada.

Dalam kitab Qawaid al-Tafsir Jam'an wa Dirasatan karya al-Sabt, dipaparkan beberapa kaidah yang berkaitan dengan al-'Am:

Kaidah Pertama;

الالفاظ معارف ونكرات. فكل اسم معرفة ذي أفراد يفيد العموم. وكل لفظ نكرة في النفي او النهي او الشرط او الاستفهام او الامتنان فإنه يفيد العموم سواء كان اسما او فعلا

“Lafaz itu terdiri dari makrifah dan nakirah. Maka setiap isim makrifah yang memiliki افراد (bagian-bagian) menunjukkan makna umum, dan setiap lafaz nakirah, nafi, nahi, syarat, istifham atau matan sejenisnya menunjukkan makna umum baik ia dalam bentuk isim ataupun fi'il”.

Penjelasan Kaidah

Kaidah ini amat luas cakupannya. Kaidah ini juga meliputi beberapa kaidah lainnya, yaitu:

Setiap isim ma'rifah yang memiliki afraad (unit-unit/bagian-bagian) menunjukkan makna umum. (ل اسم معرفة ذي أفردت يفيد العموم)

Misalnya, firman Allah:

وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ

Artinya: Dan bagi orang yang takut akan saat menghadap Tuhannya ada dua syurga (QS. al-Rahman: 46).

Keumuman ayat ini meliputi jin dan manusia. Jin dan manusia di sini disebut dengan afraad (unit/bagian).

- 2) Isim jama' bersifat mutlak, baik ia dima'rifahkan dengan alif lam ataupun idhafah. Dengan syarat tidak terikat batasan.

(الجمع مطلقا سواء عرف باللام او الاضافة بشرط الا يكون ثمت عهد)

Misalnya, firman Allah:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Artinya: Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar. (QS. Al-Ahzab: 35)

Yang dimaksud adalah kata ‘muslimin’ dalam bentuk Jama Mudhakar Salim mencakup semua orang Islam, baik laki-laki, perempuan, kecil maupun dewasa.

- 3) Isim Mufrad yang berbentuk Isim Jins, seringkali bersifat mutlak dan dimaknai jama’, baik ia Nakirah ataupun dima’rifahkan dengan alif lam atau pun idafah dengan syarat, ia tidak memiliki batasan.

إذا كان المفرد اسم جنس فإنه يكثر اطلاقه مرادا به الجمع مع تكثيره أو تعريفه بالالف واللام أو الاضافة شريطة ان يكون هناك عهد

Misalnya, firman Allah:

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ
وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا

Artinya: “dan Barangsiapa yang mentaati Allah dan Rasul(Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, Yaitu: Nabi-nabi, Para shiddiiqiin, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. Dan mereka Itulah teman yang sebaik-baiknya”(QS. al-Nisa’: 69).

وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ

Artinya: “dan Dia telah memberikan kepadamu (keperluanmu) dan segala apa yang kamu mohonkan kepadanya. dan jika kamu menghitung nikmat Allah, tidaklah dapat kamu menghinggakannya. Sesungguhnya manusia itu, sangat zalim dan sangat mengingkari (nikmat Allah)” (QS. Ibrahim: 34).

Bila Isim Nakirah terletak setelah kalimat nafi, nahi, syarat, atau istifham maka menunjukkan makna umum.

إذا وقعت النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام دلت على العموم

Contoh dari al-nakirah al-manfiyyah

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسٍ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ

Artinya: Dan mereka tidak menghormati Allah dengan penghormatan yang semestinya, di kala mereka berkata: "Allah tidak menurunkan sesuatupun kepada manusia". Katakanlah: "Siapakah yang menurunkan kitab (Taurat) yang dibawa oleh Musa sebagai cahaya dan petunjuk bagi manusia, kamu jadikan kitab itu lembaran-lembaran kertas yang bercerai-berai, kamu perlihatkan (sebahagiannya) dan kamu sembunyikan sebahagian besarnya, padahal telah diajarkan kepadamu apa yang kamu dan bapak-bapak kamu tidak mengetahui (nya)?" Katakanlah: "Allah-lah (yang menurunkannya)", kemudian (sesudah kamu menyampaikan Al Quran kepada mereka), biarkanlah mereka bermain-main dalam kesesatannya. (QS. Al-An'am: 91)

Contoh dari al-nakirah al-manhiyyah:

وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ

Artinya: "Dan janganlah kamu sekali-kali menyembahyangkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri (mendoakan) di kuburnya" (QS. al-Taubah: 84).

Ayat ini meliputi seluruh orang munafik, kata ahad (nakirah) di dalam kalimat larangan.

Contoh dari al-nakirah al-sharhiyyah:

وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ

Artinya: "Dan jika mereka (orang-orang musyrikin) melihat suatu tanda (mukjizat), mereka berpaling dan berkata: "(Ini adalah) sihir yang terus menerus" (QS. al-Qamar: 2).

- d) Lafaz nakirah dalam bentuk itsbat tidak berarti umum kecuali bila diidhafahkan kepadanya kata Kullu.

النكرة في سياق الإثبات لا تعم إلا إذا اضيف إليه كل أو كانت في سياق الامتنان

Misalnya, firman Allah:

هَذَاكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

Artinya: “di tempat itu (padang Mahsyar), tiap-tiap diri merasakan pembalasan dari apa yang telah dikerjakannya dahulu dan mereka dikembalikan kepada Allah pelindung mereka yang sebenarnya dan lenyaplah dari mereka apa yang mereka adakan” (QS. Yunus: 30).

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقْرَةً

Artinya: “Sesungguhnya Allah memerintahkan kalian untuk menyembelih seekor sapi” (QS. al-Baqarah: 67).

Kata Baqarah di dalam ayat di atas adalah nakirah, tetapi kalimatnya adalah kalimat itsbat (kalimat positif), maka ia bersifat umum karena maksud dari penunaian perintah itu bersifat mutlak, yakni sapi (baqarah) mana saja.

- e) Fi'il yang terletak pada kalimat nafi dan yang semakna dengannya menunjukkan makna umum. الفعل في سياق النفي وما في معناه يفيد العموم.

Misalnya, firman Allah:

وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا

Artinya: “dan (telah menjanjikan pula kemenangan-kemenangan) yang lain (atas negeri-negeri) yang kamu belum dapat menguasainya yang sungguh Allah telah tentukan-Nya. Dan adalah Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu” (QS. al-Fath: 21).

Penegasan (nafi) terhadap persamaan yang dimaksud adalah menghendaki makna umum. في المساواة يقتضي العموم.

Misalnya, firman Allah:

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

Artinya: “tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai ‘uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat. Kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar” (QS. al-Nisa’: 95).

Penyamaan antara orang yang tidak berperang karena uzur dinafikan pada ayat ini. Mereka tidaklah sama dari berbagai sisi.

Kaidah kedua

قد استقر في عُرْفِ الشَّارِعِ أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَذْكُورَةَ بِصِيغَةِ الْمَذْكَرِينَ إِذَا أُطْلِقَتْ، وَلَمْ تَقْتَرَنَّ بِالْمَوْثِقِ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الرِّجَالَ وَالنِّسَاءَ.

“Ditetapkan oleh Shari’ bahwa bila hukum diungkapkan secara mutlak dalam bentuk muzakkar dan tidak dihubungkan dengan mu’annath, maka hukum tersebut meliputi untuk laki-laki dan perempuan”

Penjelasan Kaidah

Lafaz jama’ terdiri dari muzakkar dan mu’annats. Ditinjau dari segi dilalahnya terbagi kepada empat, yaitu:

- 1). Lafaz yang dilalahnya dikhususkan untuk masing-masing, seperti kata rijal untuk muzakkar dan nisa’ untuk mu’annath. Tidak boleh memasukkan dilalah yang satu kepada yang lain kecuali ada dalilnya.

- 2). Lafaz umum yang meliputi keduanya, tidak ada tanda kekhususannya, seperti kata al-nas, al-ins, dan al-bashar.
- 3). Lafaz yang menurut asalnya meliputi keduanya, dan tidak dikhususkan kepada salah satunya kecuali ada penjelasan, seperti; ma dan man.
- 4). Lafaz yang menggunakan tanda ta'nith pada mu'annath, dan dihilangkan pada muzakkar, seperti muslimin untuk muzakkar dan muslimat untuk mu'annath. Bagian inilah yang dimaksudkan oleh kaidah di atas.

Penerapan Kaidah

Firman Allah;

فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنْ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya: “...jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana” (QS. al-Nisa’: 11).

Kata saudara pada ayat di atas meliputi saudara laki-laki dan saudara perempuan.

Kaidah Ketiga

الخطاب لو احد من الأمة يعم غيره, إلا لدليل يخصصه به

“Perintah bagi seseorang dari umat Islam berlaku umum terhadap yang lain, kecuali ada dalil yang menyebutkannya berlaku khusus”.

Penjelasan Kaidah

Al-Shatibi menjelaskan, setiap dalil syar’i dimungkinkan untuk diambil secara keseluruhan, baik ia berbentuk kulli ataupun juz’i, kecuali ada dalil yang mengkhususkannya. Ini merupakan kaidah cabang dari keumuman shari’at bagi seluruh mukallaf, karena kesamaan mereka di hadapan hukum taklifi, kecuali ada dalil khusus yang mesti dirujuknya.

Ahli usul berbeda pendapat tentang khitab al-wahid (perintah yang diberikan kepada seseorang); apakah ia merupakan bentuk umum yang menunjukkan keumuman hukum. Perbedaan tersebut terjadi pada satu keadaan, bukan perbedaan hakiki. Menurut Hanabilah, khitab al-wahid merupakan bentuk umum. Sedangkan menurut ulama lainnya (ulama Syafi’iah, Malikiyah, dsb), khitab al-wahid tidak menunjukkan dilalah umum, karena lafaz al-wahid tidak meliputi yang lain, maka ia bukanlah bentuk umum. Namun, mereka sepakat bahwa hukum dari khitab al-wahid berlaku secara umum kepada yang lainnya.

Kaidah Keempat

إذا علق الشارع حكماً على علة، فإنه يوجد حيث وجدت.

“Bila Syari’ mengaitkan hukum kepada satu ‘illat, maka hukum itu berlaku ketika ditemukan ‘illat tersebut.

Penjelasan Kaidah

Keumuman di sini tidaklah ditunjukkan oleh bahasa dan ‘urf, karena tidak tertulis dengan bentuk kalimat umum, dan tidak ada mafhum (makna tersirat) yang menunjukkannya. Keumumannya dapat diketahui dengan akal.

Hukum diturunkan berdasarkan ‘illat tertentu, sekalipun keumuman ‘illat diketahui secara akal. Beberapa masalah baru yang memiliki alasan hukum sama dengan permasalahan yang telah memiliki hukum khusus dari shara’, bisa diqiyaskan hukumnya.

Penerapan Kaidah

Firman Allah:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: “laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (QS. al-Maidah: 38).

Contoh di atas memiliki tingkat ‘illat hukum yang sama, yaitu al-wasf al-munasib (sifat yang sesuai), maka bila ditemukan kasus zina, hukumnya adalah jilid. Demikian juga bila ditemukan kasus mencuri, hukumannya adalah potong tangan.

Kaidah Kelima

الخطابات العامة في القرآن تشمل النبي. كما أن الخطابات الموجهة إليه -عليه الصلاة والسلام- تشمل الأمة إلا لدليل.

Perintah umum dalam Al-Qur’an berlaku termasuk terhadap Nabi SAW, sebagaimana perintah yang ditujukan kepadanya juga berlaku bagi umat kecuali ada dalil lain”.

Penjelasan Kaidah

Nabi SAW merupakan subjek hukum taklifi, demikian juga dengan umatnya secara umum. Al-Zuhri menjelaskan, bila Allah berfirman; “hai orang-orang beriman, laksanakan” maka Nabi SAW termasuk di dalamnya. Perintah yang diturunkan kepada Nabi SAW memiliki tiga bentuk, yaitu:

- a. Terdapat dalil langsung atau tidak langsung, atau adanya qarinah yang menunjukkan bahwa hal itu hanya khusus untuk Nabi.
- b. Terdapat dalil atau qarinah yang menunjukkan bahwa hal itu berlaku umum.
- c. Tidak ada dalil atau qarinah yang menunjukkan bahwa hal itu berlaku umum atau khusus. Hukum jenis ini mengandung pengertian umum.

Penerapan Kaidah

- a. Hukum umum yang juga meliputi Nabi SAW, misalnya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung” (QS. Ali Imran: 200).

- b. Hukum yang diarahkan kepada Nabi, terdapat dalil yang mengkhususkan buat diri beliau.

Contoh:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُتِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Artinya: “Hai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir” (QS. al- Maidah: 68).

- c. Hukum yang diarahkan kepada Nabi, terdapat dalil bahwa hal itu bukan khusus untuk pribadi Nabi. Contoh:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

Artinya: “Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah, Maka Sesungguhnya Dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. kamu tidak mengetahui barangkali Allah Mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru” (QS. al-Thalaq: 1).

Kaidah Keenam

العموم إذا تعقبه تقييد باستثناء، أو صفة، أو حكم، وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما يتناوله العموم، هل يجب أن يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض أم لا؟

Perintah umum yang diikuti taqyid (pembatasan) dengan pengecualian, sifat atau hukum. Hal itu tidak berlaku kecuali terhadap sebagian orang yang dijelaskan oleh ungkapan umum tersebut. Apakah maksud keumuman perintah berlaku khusus tersebut wajib atau tidak?.

Penjelasan Kaidah

Bila sebuah perintah pada awalnya bersifat umum, kemudian di akhirnya berubah kepada sifat khusus, seakan ia berbicara tentang sebagian afradnya, maka yang lebih arjah (kuat) adalah bahwa hukum awal tetap pada keumumannya, dan kalimat akhirnya menjadi bayan (penjelas) bagi sebagian hukum pertama.

Penerapan Kaidah

Firman Allah:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا
أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا
وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Artinya: Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka didunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar” (QS. al-Maidah: 33).

Ayat ini berlaku umum sebagaimana zahir nas. Ia meliputi muslim atau nonmuslim. Tetapi ayat berikutnya menjelaskan:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرُبُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: “kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; Maka ketahuilah bahwa-sanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS. al-Maidah: 34).

Ayat kedua ini ditujukan untuk muslim, bukan untuk yang lain. Apakah hukum pada ayat pertama diberlakukan untuk kaum muslimin, berdasarkan ayat terakhir ini? Ini yang menjadi perbedaan pendapat di kalangan Syafi’iah.

Kaidah Ketujuh

إِذَا كَانَ أَوَّلُ الْكَلَامِ خَاصًّا، وَآخِرُهُ بِصِيغَةِ الْعُمومِ، فَإِنْ خُصَّصَ أَوَّلُهُ لَا يَكُونُ مَانِعًا
مِنْ عُمومِ آخِرِهِ.

Bila pada bagian pertama suatu ungkapan berbentuk khusus, dan diakhirnya berbentuk umum, maka kekhususan tersebut tidak menjadi penghalang bagi keumuman di akhirnya.

Penerapan Kaidah

Kaidah ini merupakan kebalikan kaidah sebelumnya. Hal ini dapat dilihat dari firman Allah:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (38) فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ (39)

Artinya: laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Maka Barangsiapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, Maka Sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (al-Maidah: 38-39).

2) Kaidah Al-Khas

Al-Khas adalah lafaz yang menunjukkan perseorangan, seperti “Muhammad”: atau menunjukkan jenis, seperti laki-laki; atau menunjukkan beberapa satuan yang terbatas, seperti tiga belas, seratus, sebuah masyarakat, sekumpulan, sekelompok, dan lafaz-lafaz lain yang menunjukkan bilangan satuan.

Kaidah Lafaz

إذا ورد الشرط، أو الاستثناء، أو الصفة، أو الغاية، أو الإشارة بـ "ذلك"، بعد مفردات أو جمل متعاطفة، عاد إلى جميعها، إلا بقريظة.

Bila ungkapan memiliki syarat, pengecualian, sifat, tujuan, atau isyarat dengan zalika, setelah beberapa kata atau kalimat yang di'athafkan, maka ia berlaku untuk seluruhnya kecuali ada alasan tertentu”.

Penjelasan Kaidah

Al-mukhassis al-muttasil terbagi pada empat macam yaitu, al-istithna', al-shart, al-sifah, dan al-ghayah. Al-Shart yang dimaksud di

sini adalah syarat secara bahasa berupa mukhassis yang bersambung (al-muttasil). Syarat (al-sharth) terbagi empat macam, yaitu:

- (1) Shar'iy, contohnya bersuci (taharah) sebagai syarat bagi sahnya shalat.
- (2) 'Aqliyy (rasional), seperti hidup (al-hayah) menjadi syarat bagi pengetahuan (al-'ilm).
- (3) 'Adiyy (kebiasaan), seperti tangga menjadi syarat untuk naik ke atas loteng.
- (4) Lughawiy (kebahasaan), seperti perkataan: “jika engkau berdiri maka aku berdiri” (in qumta qumtu); demikian juga perkataan: “Engkau kucerai bila engkau keluar dari rumah”. Pembahasan mengenai al-mukhassis al-muttasil difokuskan pada item terakhir ini, yaitu kebahasaan (lughawiyy).

Istisna' adalah ungkapan yang memiliki bentuk kalimat yang bersambung, dimana sesuatu yang disebutkan bukanlah hal yang dimaksudkan oleh ungkapan pertama (sebelumnya).

Yang dimaksud dengan sifat di sini ialah lafaz dalam pengertian-nya yang ma'nawi, bukan na'at dengan kekhususannya. Seperti firman Allah:

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

Artinya: Dan barangsiapa membunuh seorang mumin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman” (QS. al-Nisa': 92).

Imam al-Razi menyatakan baik sifat itu terletak setelah suatu lafaz}, sebagaimana contoh di atas, ataupun karena salah satunya memiliki hubungan dengan yang lain, seperti perkataan:

أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ وَجَالِسُ الْفُقَهَاءِ الزُّهْدُ

“Hormatilah ulama dan bergaullah dengan fuqaha yang zuhud”

Yang dimaksud dengan ghayah ialah nihayah, tarf, maqta' yang berarti ujung atau hasil akhir yang dicapai. Lafaznya ialah ila (إلى) dan hatta (حتى). Seperti dalam firman Allah:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

Artinya: “Dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar” (QS. al-Baqarah: 187).

Demikian juga dalam firman-Nya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku” (QS. al-Maidah: 6).

Di dalam ayat di atas, membasuh tangan itu tidak seluruh tangan, tetapi ditakhsis dengan batasan (ghayah), yaitu hanya sampai siku (ila al-marafiq).

3). Al-Mantuuq dan Al-Mafhum

a) Kaidah Al-Mantuuq

Mantuuq adalah sesuatu (makna) yang ditunjukkan oleh lafaz menurut ucapannya, yakni penunjukan makna berdasarkan materi huruf–huruf yang diucapkan. Dengan kata lain, mantuuq ialah petunjuk lafaz pada hukum yang disebut oleh lafaz itu sendiri.

Kaidah Pertama

إذا رتب الشارع الحكم على وصف مناسب, فإن ذلك يدل على أن ثبوته لأجله

“Bila Shari’ mengungkapkan hukum setelah sifat yang sesuai, maka ia menunjukkan bahwa hukum tersebut ditetapkan karena sifat itu”.

Penjelasan Kaidah

Dilalah ini di kalangan usuliyin dikenal dengan al-ima' dan al-tanbih. Ia termasuk kepada manthuq ghair al-syari, yaitu mengaitkan hukum dengan suatu sifat, yang bila sifat tersebut tidak dijadikan sebagai 'illat hukum maka penyebutannya merupakan hal yang tak berguna. Hal yang demikian itu tidak mungkin terdapat dalam lafaz al-Syari' (Al-Qur'an dan hadis)

Penerapan Kaidah

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: “laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (QS. al-Maidah: 38).

Hukum potong tangan disyari'atkan karena mencuri. Mencuri di sini disebut 'illat hukum, sekalipun lafaznya menunjukkan hal itu secara jelas, tetapi ia dapat dipahami dari makna kalimat tersebut.

Kaidah Kedua

الحكم المعلق على وصف يقوى بقوته, وينقص بنقصه.

Suatu hukum yang dikaitkan terhadap sifat ('illat) tertentu, maka ia menguat sejalan dengan kuatnya sifat tersebut, sebaliknya hukum tersebut gugur karena hilangnya sifat itu.

Penjelasan Kaidah

Bila memuji, menghina, atau memberikan kabar gembira dan ancaman terhadap suatu perbuatan, atau suatu sifat bisa didapatkan oleh mukallaf karena perbuatan tersebut sesuai

dengan standar balasan dari perbuatan atau sifat itu, maka sifat tersebut akan ditambahkan bersamaan dengan peningkatan kuantitas dan kualitas perbuatan atau sebaliknya.

Penerapan Kaidah

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ

Artinya: “orang-orang yang beriman dan tidak mencampurkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka Itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk” (QS. al-An’am: 82).

b) Kaidah al-Mafhum

Mafhum adalah perkara yang ditunjukkan oleh suatu lafaz yang tidak dipahami dari teks ucapan. Dalam pandangan ulama Syafi’iyah, dilalah terbagi menjadi dua macam, yaitu dilalah manthuq dan dilalah mafhum. Dilalah manthuq adalah petunjuk hukum yang terdapat dalam susunan lafaz dan teks lafaznya. Sedangkan Dilalah Mafhum adalah petunjuk hukum yang terdapat dalam susunan lafaznya tetapi tidak disebutkan dalam teks lafaznya. Secara garis besar, dilalah manthuq terbagi menjadi dua yaitu mantuq sarih dan mantuq ghairu sarih. Sedangkan dilalah mafhum juga dapat dibedakan menjadi dua yaitu mafhum muwafaqah dan mafhum mukhalafah.

Di kalangan ulama ada yang sepakat dan ada yang menolak untuk dapat beramal dan berhujah dengan mafhum mukhalafah dalam bentuk mafhum sifat, syarath, ghayah al-‘adad dan mafhum al-laqab. Ulama berbeda pendapat tentang kekuatan hukum yang ditetapkan melalui beberapa bentuk mafhum mukhalafah dalam kaitannya dengan teks hukum.

Kaidah pertama

إذا كان وقت الشيء مستحقاً للذكر, فإن ذلك الشيء مستحق له بالأولى.

“Apabila masa (terjadi) sesuatu sangat penting untuk disebutkan, maka kejadian itu lebih penting dari pada waktunya” (Al- Sabt, 1421H: 633).

Penjelasan Kaidah

Kaidah ini termasuk ke dalam bahasan mafhum al-muwafaqah al-aulawi. Apabila sebuah perintah dikeluarkan maka ia menuntut untuk disebutkan masanya. Menyebutkan esensi dari kejadian lebih utama daripada menyebutkan waktunya. Jika diantara keduanya ada sesuatu yang mengikat, maka yang dimaksud adalah urgensitas kejadian itu.

Penerapan Kaidah

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: "Ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati". Allah berfirman: "Belum yakinkah kamu?" Ibrahim menjawab: "Aku telah meyakinkannya, akan tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku) Allah berfirman: "(Kalau demikian) ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah semuanya olehmu. (Allah berfirman): "Lalu letakkan di atas tiap-tiap satu bukit satu bagian dari bagian-bagian itu, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera". Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Baqarah: 260).

Dikaitkannya ucapan nabi Ibrahim dengan waktu, dimaksudkan menunjukkan makna mubalaghah dan pentingnya isi ucapan.

Kaidah kedua

إذا رُتِّبَ الحكم على وصف يمكن أن يكون معتبرًا، لم يجز اطِّراحه.

“Bila hukum disebutkan setelah sifat yang mungkin mu’tabar, maka tidak boleh menyimpangkannya”.

Penjelasan Kaidah

Sebelumnya telah dijelaskan, bila shari’ mengungkapkan suatu hukum yang diikuti dengan ‘illat yang menunjukkan bahwa hukum tersebut ditetapkan karenanya” maka tidak boleh mengabaikan illat tersebut.

Kaidah ini memiliki kemiripan dengan kaidah sebelumnya, perbedaannya adalah kaidah yang lalu menghendaki adanya kaitan antara hukum dan illatnya dan merupakan prinsip mendasar dalam tashri’. Sedangkan kaidah yang tengah dijelaskan ini dimaknai bahwa sifat (‘illat) yang berpengaruh atau mu’tabar harus diperhatikan dalam memahami makna dan menetapkan hukum.

Kaidah Ketiga

إذا خُصَّ نوع بالذكر -مدحًا أو ذمًّا أو غيرهما- كان مفهومه معتبرًا، إذا كان ذلك لا يصلح للمسكوت عنه.

“Bila suatu perkara dikhususkan dengan penyebutan pujian atau celaan, atau lainnya, maka ia tergolong mafhum al-mu’tabarah. Bila demikian, maka tidak layak untuk tidak diperhatikan”.

Penerapan Kaidah

كَأَنَّ إِنْهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُونَ

Artinya: “sekali-kali tidak, Sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar tertutup dari (rahmat) Tuhan mereka (QS. al- Muthaffifin: 15).

Tertutup di sini berarti azab, maka tidak tertutup rahmat Allah bagi siapa saja yang tidak diazab Allah. Kalaulah hal itu berlaku untuk keseluruhan maka tidak lah berarti azab. Imam Malik menjelaskan; “ketika Allah menutupi rahmat terhadap musuhnya, maka jelaslah rahmat Allah bagi bagi wali-walinya”. Menurut al-Shafi’i; ayat ini menjadi dalil bahwa para wali Allah (mukmin) akan melihat Allah pada hari Kiamat dengan pandangan mereka.

4. Kaidah Muthlaq dan Muqayyad

a. Pengertian Mutlaq dan Muqayyad

Muthlaq adalah lafaz yang menunjukkan satu hakikat (dalam suatu kelompok) tanpa sesuatu qayid (pembatas). Jadi ia hanya menunjukkan kepada satu dzat tanpa ditentukan yang mana dari kelompok tersebut. Lafaz muthlaq ini pada umumnya berbentuk lafaz nakirah.

Mutlaq juga bisa diartikan lafaz-lafaz yang menunjukkan kepada pengertian dengan tidak ada ikatan (batasan) yang tersendiri berupa perkataan. Lafaz yang menunjukkan suatu hakikat tanpa sesuatu qayyid (pembatas). Jadi ia hanya menunjukkan satu individu tidak tertentu dari hakikat tersebut atau pernyataannya menunjuk pada satu atau beberapa objek yang tersebar tanpa adanya ikatan bebas menurut lafaznya, dalam penerapan lafaznya tidak terkualifikasi. Mutlak hanya bisa diterapkan kepada salah satu dari beberapa, tidak seluruhnya.

Sedangkan menurut terminologi seperti yang dikemukakan Abd. Al-Wahab Khalaf, adalah:

ما دل علي فرد غير مقيد لفظا بأي قيد

“Lafaz yang menunjukkan satu kesatuan tanpa dibatasi secara harfiyah dengan suatu ketentuan.

Secara tegas dari pernyataan di atas bahwa yang dimaksud muthlaq adalah suatu lafaz yang menunjukkan satu bagian atau jenis, tanpa ada pengecualiannya dan tidak ada ikatan (batasan) yang tersendiri berupa perkataan.

Lafaz mutlaq pada umumnya berbentuk lafaz nakirah dalam konteks kalimat positif. Misalnya lafaz رَقَبَةٌ (seorang budak) dalam ayat: فَتَّخِرُوا رَقَبَةً (maka wajib atasnya memerdekakan seorang budak..) (Q.S.al-Mujadalah: 3). Pernyataan ini meliputi pembebasan seorang budak yang mencakup segala jenis budak, baik yang mukmin maupun yang kafir. Lafaz “raqabah” adalah nakirah dalam konteksnya. Karena itu pengertian ayat ini ialah wajib atasnya memerdekakan seorang budak dengan jenis apapun juga. Seperti sabda nabi Muhammad S.A.W. : “ tidak ada pernikahan tanpa seorang wali“ (hadis Ahmad dan empat imam). “Wali” disini adalah mutlaq, meliputi segala jenis baik yang berakal sehat maupun tidak.

Muqayyad adalah lafaz yang menunjukkan suatu hakikat dengan qayyid (batasan) seperti kata “raqabah” (budak) di batasi dengan iman, dalam Q.S. an-Nisa: 92 فَتَّخِرُوا رَقَبَةً مُؤْمِنَةً (maka (hendaklah pembunuh itu) memerdekakan budak yang beriman).

Secara bahasa terminologi, kata muqayyad bermakna terikat, muqayyad dapat diartikan sebagai suatu lafaz yang menunjukkan atas pengertian yang mempunyai batasan tertentu berupa perkataan.

Para ulama memberikan definisi muqayyad dengan berbagai definisi yakni suatu lafaz yang menunjukkan hakikat sesuatu yang dibatasi dengan suatu pembatasan yang mempersempit keluasaan artinya.

Sementara itu secara istilah, muqayyad adalah lafaz yang menunjukkan suatu satuan dalam jenisnya yang dikaitkan dengan sifat tertentu. Sebagaimana dikemukakan oleh al-Khuduri, sebagai berikut:

المقيد ما دل علي فرد أو أفراد شائعة بقيد مستقبل لفظا

“Muqayyad ialah lafaz yang ditunjukkan kepada suatu objek atau beberapa objek tertentu yang dibatasi dengan lafaz tertentu “

Kemudian Mustafa Said al-Khin menyebutkan sebagai berikut:

. دلالة اللفظ علي الماهية مقيدة بقيد ما يقلل من شيوعها أو علي مدلول معين

“Petunjuk makna lafaz kepada sesuatu yang telah dibatasi dengan suatu batasan yang mempersempit cakupannya atau petunjuk lafaz tersebut telah tertentu maknanya.”

Berdasarkan pengertian tersebut dapat disimpulkan yang dimaksud muqayyad adalah lafaz nash yang maknanya telah tertentu katena dibatasi dengan sifat tertentu sehingga pengertiannya lebih spesifik dan pasti.

b. Hukum lafaz Mutlaq dan Muqayyad

Perinsip dasar yang harus diperhatikan terhadap lafaz nash Mutlaq dan Muqayyad ini adalah lafaz Mutlaq tetap terletak pada mutlaqnya selama tidak ada dalil yang memberikan qayid (batasan) begitu pula sebaliknya Muqayyad tetap terletak pada Muqayyadnya. Jika lafaz Mutlaq terdapat suatu dalil yang memberikan qayid maka tidak mutlaq lagi. Dengan kata lain lafal Mutlaq akan berubah menjadi Muqayyad dengan adanya qayid sebagai penjelasan.

Ada dua segi yang harus diperhatikan dalam melihat kedudukan lafaz mutlaq dan muqayyad diantaranya: lafaz mambawa mutlaq kepada muqayyad, jika di dalam nash terdapat lafaz mutlaq, kemudian di tempat lain disebut muqayyad. Ulama ushul menyebutnya dengan (hamālul mutlaq ‘ala al-Muqayyad).

c. Kaidah Mutlaq dan Muqayyad

1).Sebab dan hukumnya sama, ulama Usul Fiqh sepakat untuk mem-berlakukan ketentuan yang terdapat dalam ayat muqayyad terhadap ayat mutlaq bilamana sebab dan hukumnya sama. Contohnya Q.S. al-Maidah: 3 yang menegaskan:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُخْنَقَةُ وَ الْمَوْفُودَةُ وَ الْمُنْتَرِيَّةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا دُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَ أَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ

“Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan”.

Kata al-Dam (الدم) darah, dalam ayat tersebut disebut secara mutlak tanpa membedakan antara darah yang mengalir dan darah yang masih tinggal dalam daging sembelihan. Lafaz dam dalam ayat lain disebutkan secara muqayyad, seperti dalam Q.S. al-An’am: 145;

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

“Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakan-nya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi -- karena sesungguhnya semua itu kotor -- atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah.”

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa darah yang diharamkan adalah darah yang mengalir (الدم المسفوح). Hukum yang dijelaskan dua ayat tersebut adalah sama, yaitu mengharamkan darah, dan sebab diharamkannya juga sama, yaitu mendatangkan mudarat. Oleh karena

sama dalam berbagai sisi, para ulama Ushul Fiqh sepakat bahwa sifat darah yang disebut secara mutlaq itu disamakan dengan lafaz dam yang disebut secara muqayyad. Dengan demikian, darah yang diharamkan adalah darah yang mengalir dari binatang sembelihan, bukan yang masih tinggal di dalam daging, atau hati.

- 2) Sebab sama namun hukum berbeda, seperti kata “tangan” dalam wudhu dan Tayamum. Membasuh tangan dalam berwudhu dibatasi sampai dengan siku-siku. Seperti Q.S. al-Maidah : 6 :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

“Wahai orang-orang yang beriman, Apabila kamu hendak melaksanakan shalat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku... “

Sedang menyapu tangan pada tayamum tidak dibatasi mutlak, sebagai-mana penjelasan dalam Q.S. al-Maidah: 6 :

... فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ...

“...Maka bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan debu itu ...”

Dalam hal ini ada yang berpendapat lafaz yang mutlaq tidak dibawa kepada yang muqayyad karena berlainan hukumnya. Namun al-Ghazali menukil dari mayoritas ulama Syafi’I bahwa mutlaq disini dibawa kepada muqayyad mengingat “sebab”nya sama sekalipun berbeda hukumnya.

- 3) Sebab berbeda tetapi hukumnya sama.

Contohnya dalam Q.S. al-Mujadalah: 3-4, Allah Swt berfirman:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ ثَوْعَطُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٣) فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطَاعَ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ (وَاللَّكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٤)

“Dan mereka yang menzihar istrinya, kemudian menarik kembali apa yang telah mereka ucapkan, maka (mereka diwajibkan) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur. Demikianlah yang diajarkan Allah kepadamu, dan Allah Mahateliti apa yang kamu kerjakan. (Q.S. al-Mujadalah: 3).

Maka barang siapa tidak dapat (memerdekakan budak) maka (dia wajib) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Tetapi barang siapa tidak mampu (berpuasa), maka (wajib) memberi makan enam puluh orang miskin. Demikianlah agar kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Itulah hukum-hukum Allah, dan bagi orang-orang yang mengingkarinya akan mendapat azab yang sangat pedih. (Q.S. al-Mujadalah: 4)

Dalam ayat di atas lafaz raqabah sebagai kafarat zihar disebut secara mutlaq (فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ), maka wajib memerdekakan seorang hamba sahaya tanpa mensyaratkan beriman, sedangkan dalam kafarat pembunuhan tersalah kata raqabah disebut secara muqayyad (dibatasi) dengan mu'minah (beriman) dalam Q.S. an-Nisa : 92 :

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يُقْتَلَ إِلاَّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

“Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman ... “

Sebab dari bentuk kafarat di atas berbeda, yang pertama sebabnya adalah zihar, dan pada yang kedua sebabnya adalah pembunuhan tersalah. Namun hukum keduanya adalah sama, yaitu kewajiban memerdekakan seorang hamba sahaya. Menurut ulama Syafi'iyah lafaz mutlaq atau dianggap muqayyad sehingga hamba sahaya yang akan dimerdekakan pada kafarat zihar disamakan dengan hamba sahaya pada kafarat pembunuhan tersalah, yaitu sama-sama beriman. Sebaliknya, menurut ulama kalangan Hanafiyah, masing-masing

kafarat itu dipahami secara mandiri sehingga kafarat zihar adalah memerdekakan hamba sahaya disyaratkan beriman seperti kafarat pembunuhan tersalah.

- 4) Sebab berbeda dan hukum pun berlainan, seperti “tangan“ dalam berwudhu dan dalam pencurian.

Dalam berwudhu, ia dibatasi sampai dengan siku-siku, sedang dalam pencurian dimutlakkan, tidak dibatasi, seperti tertuang dalam Q.S. al-Maidah: 38;

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

Dalam keadaan seperti ini, mutlaq tidak boleh dibawa kepada muqayyad karena “sebab dan hukumnya” berlainan. Dalam ini tidak ada kontradiksi sedikitpun.

d. Pandangan Ulama tentang Mutlaq dan Muqayyad.

Berdasarkan penjelasan di atas dalam hubungannya dengan mutlaq dan muqayyad, ternyata ulama madzab berbeda pendapat, dalam hal ketentuan hukum antara mutlaq dan muqayyad adalah sama, sementara sebabnya berbeda di kalangan madzab Hanafi menegaskan bahwa mutlaq tidak dibawa ke muqayyad (لا يحمل المطلق علي المقيد).

Bagi madzab Hanafi yang mutlaq diamalkan sesuai dengan kemutlakannya dan demikian pula muqayyadnya. Akan tetapi dari kalangan jumbuh ulama’ fuqaha’ Seperti Syafi’I, Maliki, dan Hanbali berpendapat, bahwa jika ketentuan hukum antara mutlaq dan muqayyad adalah sama, tetapi sebab yang melatar belakanginya berbeda, maka mutlaq dibawa ke muqayyad (يحمل المطلق علي المقيد).

e. Alasan Golongan Ulama

1) Alasan Hanafiyah

Merupakan suatu prinsip bahwa kita melaksanakan dalalah lafaz atas semua hukum yang dibawa saja, sesuai dengan sifatnya, sehingga lafaz mutlaq tetap pada kemutlakannya. Tiap-tiap nash merupakan hujjah yang berdiri sendiri. Pembatannya terhadap keluasan makna yang terkandung pada mutlaq tanpa dalil lafaz itu sendiri berarti sifatnya mempersempit yang bukan dari perintah Shara'. Oleh karena itu lafaz mutlaq tidak dapat dibawa kepada muqayyad, kecuali apabila terjadi saling menafi'kan antara dua hukum, yakni sekiranya mengamalkan salah satunya akan membawa pada pertentangan.

2) Alasan Jumhur.

Al-Qur'an merupakan kesatuan hukum yang utuh antara satu ayat dengan ayat yang lainnya saling berkaitan, sehingga apabila ada satu kata dalam Al-Qur'an yang menjelaskan hukum berarti hukum itu sama pada setiap tempat yang terdapat pada kata itu. (as-Syafi'I) muqayyad itu harus menjadi dasar untuk menafi'kan dan menjelaskan maksud lafaz mutlaq. Sebab mutlaq itu kedudukannya bisa dikatakan sebagai orang diam yang tidak menyebut qayyidnya, sedangkan muqayyad sebagai orang yang berbicara yang menjelaskan adanya taqyid.

B. Kaidah-Kaidah Tafsir Pada Masa Kontemporer

Masa kontemporer dalam memahami Al-Qur'an dengan memadukan berbagai teori ilmu modern.

Pada abad modern/kontemporer ide perpaduan beberapa disiplin ilmu kembali muncul di kalangan sarjana-sarjana Muslim yang antusias dengan pengembangan keilmuan Islam. Para sarjana muslim di antaranya adalah:

1. Amin al-Khully (1889-1967), beliau seorang pemikir Islam dari Mesir yang sangat berpengaruh pada abad 20 khususnya dalam bidang pembaharuan ilmu tafsir. Beliau mengemukakan ide perlunya menggunakan teori-teori sastra modern, di samping teori-teori ilmu tafsir klasik dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ide ini kemudian diaplikasikan oleh murid-muridnya seperti A'isyah Abd al-Rahman (Bin al-Syathi') yang mengelaborasi keindahan bahasa Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan-pesan Ilahi.

Para pengamat tafsir modern sepatutnya untuk memposisikan Amin al-Khuli sebagai biang lahirnya tafsir Al-Qur'an dengan gaya baru yakni tafsir sastra, al-Tafsir al-Bayani sebuah tafsir karya murid dan istrinya Aisyah Abdurrakhman Bint al-Syati' yang mengaku bahwa tafsirnya lahir sebagai langkah lanjut dari tawaran Amin al-Khuli.

Al-Khuli dalam memahami Al-Qur'an memakai dua pendekatan, yaitu pengkajian di sekitar Al-Qur'an dan pengkajian di dalam Al-Qur'an. Pendekatan pertama yaitu pengkajian di sekitar Al-Qur'an maksudnya adalah mengkaji segala hal di sekitar kitab suci yang tampak selama sekitar dua puluh tahun masa diturunkannya, periode penulisan, serta pengumpulannya dan penyebarannya. Sedangkan yang kedua dilakukan dengan membahas kosakata yang ada dalam Al-Qur'an kemudian membahas susunan kata itu dalam kalimat dengan menggunakan berbagai ilmu bahasa yang ada.

Salah satu bentuk tafsir yang mengikuti ajaran al-Khuli adalah sebagaimana yang dilakukan oleh Bint al-Syati ketika menganalisis sajak dari tiga kata terakhir pada surat al-Duha, yaitu lafal taqhar, tanhar, dan haddis al-Syati mempertanyakan mengapa sajak kata terakhir tidak sama dengan dua kata yang pertama dan tidak memakai lafal khabbar (khabbir) misalnya agar sama. Berangkat dari pertanyaan ini akhirnya al-Syati berkesimpulan bahwa lafal dalam Al-Qur'an tidak hanya mengandung persoalan sajak saja, tetapi ia selalu

mengandung makna tertentu. Dengan demikian lafal khabbir tidaklah representatif untuk memaknai lafal haddis dalam ayat tersebut.

2. Bintu Syâthi' dan at-Tafsîr al-Bayâni li al-Qur'ân al-Karîm.

Metodologi Tafsir Sastra Tematik

Bintu Syâthi' sangat terpengaruh gaya sang guru yang juga pendamping hidupnya, Syekh Amin al-Khuly. Secara garis besar metodologi kajian sastra tematik Al-Qur'an disimpulkan dalam empat pokok pikiran: (1) mengumpulkan unsur-unsur tematik secara keseluruhan yang ada di beberapa surat. Untuk dipelajari secara tematik. Dalam buku ini beliau tidak memakai metode kajian tematik murni seperti itu. Namun, dengan pengembangan induktif (*istiqrâ'i*). Mula-mula beliau gambarkan ruh sastra tematik secara umum. Kemudian merincinya per-ayat. Akan tetapi perincian ini berbeda dengan perincian yang digunakan dalam kajian tafsir tahlily (*analitik*) yang cenderung menggunakan *maqtha'* (pemberhentian tematik dalam satu surat). Di sini beliau membuka dengan kupasan bahasa dalam ayat itu kemudian dibandingkan dengan berbagai ayat yang memiliki kesamaan gaya bahasa. Kadang menyebut jumlah kata. Adakalanya memberikan kesamaan dan perbedaan dalam penggunaannya. Terakhir beliau simpulkan korelasi antara gaya bahasa tersebut. (2) memahami beberapa hal di sekitar nash yang ada. Seperti mengkaji ayat sesuai turunnya. Untuk mengetahui kondisi waktu dan lingkungan diturunkannya ayat-ayat Al-Qur'an pada waktu itu. Dikorelasikan dengan studi *asbab an-nuzul*. Meskipun beliau tetap menegaskan kaedah *al-ibrah bi'umûm al-lafzh lâ bi khusûsh as-sabab* (kesimpulan yang diambil menggunakan keumuman lafzh bukan dengan kekhususan sebab-sebab turun ayat). (3) memahami *dalâlah al-lafzh*. Maksudnya indikasi makna yang terkandung dalam lafzh-lafzh Al-Qur'an. Apakah dipahami sebagaimana *zhahirnya* ataukah mengandung arti *majâz* (kiasan) dengan berbagai macam klasifikasinya. Kemudian ditadabburi dengan *siyaq khâsh* (hubungan-

hubungan kalimat khusus) dalam satu surat. Setelahnya mengorelasikannya dengan siyâq 'âm (hubungan kalimat secara umum) dalam Al-Qur'an. (4) memahami rahasia ta'bîr dalam Al-Qur'an. Hal ini sebagai klimaks kajian sastra. Dengan mengungkap keindahan, pemilihan kata, beberapa penakwilan yang ada di beberapa buku tafsir yang mu'tamad. Tanpa mengesampingkan posisi gramatikal arab (i'rab) dan kajian balâghah.

Rujukan Utama

Dalam buku ini Bintu Syâthi' banyak meruju' ke pendapat Zamakhsyari dalam bukunya al-Kasasyâf dan Abu Hayyan dalam tafsirnya al-Bahr al-Muhîth. Dalam mukaddimahya secara metodologi beliau mengikuti sang guru dan suaminya, Amin Khuly

Beberapa Contoh

Salah satu contoh tafsir sastra tematik Bintu Syâthi', surat al-Zalzalah. Dibuka dengan tema umum; al-yaum al-âkhir. Kemudian beliau mengklasifikasikannya sebagai awal-awal surat madaniyyah. Yaitu berada pada urutan keenam. Surat madaniyyah seperti ini justru menekankan aspek akhidah dan iman pada hari akhir. Memberikan gambaran sebaliknya, surat-surat makkiyyah juga bukan berarti tak memuat tasyri' dan penjelasan hukum.

Mukaddimah singkat ini segera beliau lanjutkan dengan malâmih (*outward*) sastra tematik dalam surat ini. (1) ayatnya pendek-pendek. Ini mengindikasikan bagi pendengar adanya keseriusan dan pesan yang urgen yang tidak ber-tele-tele. (2) dalam ungkapan yang singkat seperti ini pun masih ada pengulangan-pengulangan untuk penekanan-penekanan tertentu. (3) kata-kata yang dipilih pun berpengaruh kuat seperti zalzalah (bergoncang) untuk menunjukkan kedashsyatan. Ungkapan serupa juga ada di surat-surat lain seperti al-ghasyiyah, ath-thammah, al-waqi'ah dan lain-lain. (4) disebut dalam bentuk pasif. Tanpa menyebutkan subyek (pelaku)nya. Ini memberi tekanan

pada perhatian kepada kejadiannya. Bukan berarti menafikan keberadaan pelakunya. Beliau juga menyebutkan hal serupa di beberapa ayat yang tersebar di berbagai surat Al-Qur'an. Dalam hal ini penakwilan fâ'il (subyek) tidak dibenarkan. Karena sudah jelas, yaitu Allah. Pesan yang disampaikan kepada manusia, bahwa bumi yang sedang dihuni saat ini memiliki potensi bergoncang kapan saja. Goncangan yang berbeda-beda yang bahkan bisa berakibat kehancuran yang berakhir dengan kefanaan.

Setelah itu, Bintu Syâthi' merincinya tiap ayat. Dari sejak penyebutan arti bahasa, pemilihan kata zalzalah (baik kata zulzilât maupun kata zilzâlahâ), kemudian pengungkapan dalam bentuk madhi (past tense) yang bermaksud suatu kepastian dan penggunaan kata syarat idza (apabila).

Pada ayat selanjutnya beliau menguraikan penggunaan kata aktif akhrajât (mengeluarkan) dan bumi sebagai pelakunya. Ini merupakan jenis kiasan. Setelah itu merinci penafsiran 'atsqâl (beban-beban berat yang dikandung bumi).

Pada ayat selanjutnya, titik tekannya adalah keheranan manusia. Baik yang beriman maupun yang kafir. Sebagian mufassirin ada yang berpendapat orang kafir saja. Di sini beliau mentarjih pendapat pertama. Dikarenakan tak ada dalil yang mengkhususkan keumuman ayat ini.

Pertanyaan ini pun tanpa jeda langsung dijawab pada ayat selanjutnya. Beliau juga sedikit menyitir pendapat para ahli tafsir tentang "penceritaan" bumi. Sebagian tetap menjadikannya ungkapan kiasan. Sebagian lagi berpendapat sebaliknya, bahwa memang benar-benar hari itu bumi bisa berbicara. Dalam kesempatan ini beliau menyebutkan pendapat beberapa mufassir, diantaranya; ath-Thabary, az-Zamakhshary, Abu Hayyan, dan at-Thabursy.

Pertanyaan-pertanyaan yang memungkinkan akan timbul pun ditimpali dengan ayat selanjutnya. Bahwa ini semata adalah titah pencipta manusia, Tuhan yang

mengutus Muhammad pada kaumnya dan seluruh manusia setelahnya. Dalam ayat ini beliau agak panjang lebar berbicara masalah wahyu.

Pesan penting berikutnya adalah penggunaan kata *yauma`idzin* (pada hari itu). Untuk menunjukkan posisi dan keberadaan manusia setelah terpendam di alam kubur dan dibangkitkan kemudian. Menurut Sayyid Quthb ini adalah bagian penggambaran penokohan dan setting. Seolah-olah pembaca dan pendengarnya seperti berada di depan sebuah film dan pertunjukan yang benar-benar nyata di depannya[13]. Beliau kembali mengungkap rahasia pengungkapan dengan kata *yashdur* (keluar) bukan dengan sinonim lainnya *yakhruj* atau *yansharif*. Lebih jelas lagi setelah ada penjelasan bagaimana cara keluarnya manusia dari kuburnya. Yaitu bermacam-macam. Berbeda-beda. Berpisah-pisah. Berpencar-pencar. Keduanya beliau pakai. Bermacam-macam dan berbeda sesuai amalannya di dunia. Sedang berpencar dan berpisah-pisah, dikarenakan kondisi yang demikian mencekam. Menanti sebuah pengadilan agung yang sangat menentukan nasib mereka.

Bagaimana balasan mereka setelah itu diterangkan dalam dua ayat penutup. Kedua ayat ini memiliki *muqâbalah* (perbandingan) yang jelas sekaligus menunjukkan keindahan gaya bahasa. Beliau juga menyebutkan rahasia penggunaan kata "*mitsqâla dzarrah*". Di samping menyebutkan perbedaan madzhab dalam memahami ayat ini. Baik para *mutakallimîn* maupun *firaq* yang ada. Ada *Zamakhshari* sebagai sampel pemikiran *mu'tazilah*. Abu Hayyan, mewakili *dhahiriyyah*. Kemudian *at-Thabursy*, mufassir *syi'ah*. Polemik ini muncul saat ada pertanyaan, kebaikan yang dilakukan orang kafir yang dijatuhkan dengan kekafirannya. Sebanyak apapun kebaikan itu. Bahkan beliau juga tak melewatkan pendapat *Syeikh Muhammad Abduh*, salah seorang tokoh yang dikaguminya.

Pada akhirnya, hanya Allahlah yang berhak menentukan balasan ini. ”Dia memberi ampun kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan mengadzab siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. 48: 14)

3. Fazlurrahman, ia adalah pemikir neo-modernis dari Pakistan, ia menyelesaikan studi masternya di Universitas Punjab, Lahor, dan doktornya di Oxford University. Rahman mengajar filsafat Islam di Durham University pada 1950-1958. Saat kembali ke Pakistan (1961-1968), Rahman ditunjuk sebagai penasihat presiden Ayub Khan mengenai cara mengatur kaum modernis dan tradisional dengan baik. Reputasinya diakui karena karyanya yang mencakup banyak topik seperti pendidikan Islam, interpretasi Al-Qur’an, kritik hadits, dan lain-lain. Tahun 1970, ia meninggalkan Pakistan untuk menetap di Cicago karena ide-idenya mendapat penolakan dari kaum fundamentalis di Pakistan, salah satu yang ditentang ialah ungkapan Rahman dalam bukunya Islam, bahwa “secara keseluruhan, Al-Qur’an adalah kalam Allah, dan dalam pengertian biasa, juga sepenuhnya perkataan Muhammad”.

Pendekatan Tafsir Fazlurrahman

Beliau, lewat pendekatan fenomenologi dalam studi Islam menggagas metode tafsir yang dinamainya dengan *double movement* (gerak ganda). Metode gerak ganda adalah gerak dari situasi sekarang menuju situasi ketika Al-Qur’an diturunkan, lalu kembali lagi ke situasi sekarang. Gerak pertama (*first movement*) dalam teori double movement memiliki dua langkah. Langkah pertama adalah memahami makna teks Al-Qur’an secara menyeluruh melalui sebuah kajian historis yang mendalam. Tidak hanya mengenai situasi spesifik disekitar ayat, tetapi mencakup kajian terhadap situasi makro yang mencakup tatanan sosial, keagamaan, budaya,

lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arab, khususnya di sekitar Makkah.

Langkah kedua adalah dengan menggeneralisasikan kesimpulan-kesimpulan spesifik tersebut menjadi sebuah rumusan pernyataan mengenai tujuan-tujuan moral-sosial yang umum. Setelah rumusan umum didapat, maka gerakan kedua (*second movement*) adalah menformulasikan rumusan-rumusan tersebut ke dalam pandangan konkrit mengenai kehidupan di masa sekarang. Bisa dikatakan, gerak pertama adalah tugas para ahli sejarah, sedangkan gerak kedua adalah tugas ilmuwan sosial.

Metode ini memberikan pemahaman yang kontekstualis, sehingga menghasilkan suatu penafsiran yang tidak atomistik, literalis, dan tekstuais, melainkan penafsiran yang mampu menjawab persoalan-persoalan kekinian. Adapun yang dimaksud dengan gerakan ganda adalah: dimulai dari situasi sekarang dibawa ke masa Al-Qur'an diturunkan dan kembali lagi ke masa kekinian. Pemikiran Rahman ini setelah beliau berinteraksi dengan konsep-konsep hermeneutika Emilio Betti dan H.G. Gadamer.

4. Ide memadukan ilmu tafsir klasik dengan ilmu-ilmu baru (ilmu interdisipliner) juga dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd (1943), yaitu menawarkan metodologi interpretasi dengan pendekatan hermeneutika dan semiotika modern lewat bukunya "Isykaliyyat al-Qira'at wa Aliyat al-Ta'wil. Nasr juga menulis buku "Mafhum al-Nass: Dirasat fi Ulum Al-Qur'an sebagai tawaran baru metodologi untuk memahami teks Al-Qur'an. Nasr berpandangan perlu adanya rekonstruksi metodologi dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dalam menafsirkan Al-Qur'an menurut Nasr, di dalam makna bahasa terdapat dua dimensi yang tampak terlihat kontradiktif, namun sebenarnya saling melengkapi. Gambaran penjelasan ini terlihat dalam membedakan antara konsep tafsir dan ta'wil. Tafsir memiliki pengertian

menyingkap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui, yang bisa diketahui karena adanya media tafsirah. Sedangkan ta'wil adalah kembali ke asal usul sesuatu untuk mengungkapkan ma'na dalalah dan makna signifikansi (magza). Ma'na merupakan dalalah (arti) yang dibangun ber-dasarkan gramatika teks, sehingga yang dihasilkan adalah makna-makna gramatika (ma'ani al-nahwi). Sedangkan magza menunjukkan pada makna dalam konteks sosio-historis. Dalam proses penafsiran kedua hal ini saling berhubungan dengan kuat, makna signifikansi (magza) selalu mengikuti ma'na dilalah begitu pula sebaliknya.

5. M. Abid al-Jabiri (1953) mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab yang tidak bisa dipahami dengan cara sebagaimana membaca surat kabar atau novel. Al-Qur'an adalah kitab yang kaya akan muatan sejarah. Oleh karena itu, untuk berintraksi dengan Al-Qur'an, seseorang membutuhkan pengetahuan tentang historisitas tradisi budaya keilmuan arab-Islam, terutama disiplin teologi dan yurisprudensi. Al-Jabiri mengajak pembacaan secara obyektif (موضوعية) dan rasional (معقولية) terhadap Al-Qur'an. Karena pembacaan yang obyektif inilah seseorang pembaca dapat mengetahui pesan yang disampaikan oleh teks yang dia baca atau memahami apa yang dikehendaki oleh penggagas teks. Al-Jabiri menawarkan pembacaan yang obyektif (maudlu'iyah) dan rasional (ma'quliyah) terhadap teks (sebagai presentasi turats) disertai dengan ungkapan "menjadikan bacaan kontemporer untuk dirinya (dalam rentang masanya) dan kontemporer untuk kita (dalam kondisi kekinian pembaca) جعل القرآن معصرا لنفسه ومعصرا لنا (Ja'lu Al-Qur'an mu'ashiran linafsihi wamu'asiran lana). Dari ungkapan tersebut terkandung dua konsep pembacaan, yakni konsep al-Fashl (fashlu al-maqr'u 'anil-qari'i) demi menjawab problem obyektifitas, dan konsep al-washl (washlul-qari' bil- maqr'u') yang digunakan untuk mengatasi problem rasionalitas. Bagi al-Jabiri, dikarenakan Al-Qur'an menyeru kepada

manusia di setiap zaman dan tempat sehingga diperlukan pembaharuan dalam memahami Al-Qur'an di setiap masa. Al-Jabiri, mengajak untuk pembacaan Al-Qur'an menjadikan Al-Qur'an kontemporer (bermanfaat) pada zamannya dan sekaligus kontemporer (bermanfaat) untuk kita (pembaca) dalam kondisi kekiniannya.

6. Abdullah Saeed guru besar Universitas Melbourne, dalam memahami Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh Fazlur Rahman yang dikenal dengan pendekatan contextualitas. Saeed memiliki kegelisahan terhadap maraknya model penafsiran tekstual oleh para tekstualis yang menafsirkan Al-Qur'an secara leterer. Saeed menganggap penafsiran yang demikian telah mengabaikan konteks baik pewahyuan maupun penafsiran. Berdasarkan realita ini Saeed membangun sebuah model tafsir yang peka konteks. Hal ini Saeed menawarkan pengakuan atas ketidakpastian dan kompleksitas makna, pentingnya konteks baik konteks linguistic, sosio-historis, budaya, dan legitimasi keragaman interpretasi. Abdullah Saeed dianggap sebagai penerus Rahman, hanya bedanya kalau rahman berangkat dari kegelisahan bahwa umat Islam dalam kaitannya dengan modernisasi mereka menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan tradisional yaitu secara tekstualis, untuk itu ia menawarkan sebuah metodologi tafsir secara holistik, dengan mempertimbangkan latar belakang masyarakat arab masa turunnya Al-Qur'an juga mempertimbangkan pandangan dunia.

Fenomena keberagaman penafsiran terhadap Al-Qur'an di atas pada dasarnya dapat dipetakan ke dalam dua katagori besar: Pertama, penafsiran yang mengandalkan pemahaman yang bersifat harfiyah-tekstual terhadap Al-Qur'an. Kedua, penafsiran yang memanfaatkan metode hermeneutika. Model penafsiran yang pertama berusaha mempertahankan makna asli teks sebagaimana pada saat diturunkannya Al-Qur'an, dan hasil penafsirannya cenderung bersifat eksklusif dan doktrinal. Sedangkan model penafsiran ke

dua juga langkah awal adalah memahami makna teks, namun tidak berhenti sampai di situ. Penafsirannya berusaha menyelami gagasan-gagasan moral dan substansi ajarannya untuk kemudian dikontekstualisasikan dengan kondisi dan perkembangan umat.

Ketika kita berbicara tentang metode pembacaan Al-Qur'an pada masa kini, maka pertanyaan yang muncul adalah: Bagaimana seharusnya sarjana-sarjana Muslim menafsirkan Al-Qur'an, sehingga pesan-pesan Ilahi dapat ditangkap secara baik dan benar? Kita semua tahu bahwa Al-Qur'an diturunkan sekitar 14 abad yang lalu, di mana situasi sosial pada saat itu sangat berbeda dengan situasi sosial saat ini. Haruskah kita memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara leteral dan mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan pemahaman leteral tersebut? Dalam hal ini, Sahiran Syamsuddin memetakan ada tiga kelompok pendapat di kalangan sarjana Muslim. Pertama pandangan obyektivis tradisional, yakni suatu pandangan bahwa Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan serta diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia juga telah dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam, berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu asbab al-nuzul, ilmu munasabat al-ayat, ilmu tentag ayat-ayat mukhkam dan mutasyabih dll. dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna awal ayat tertentu. Seluruh yang tertera secara leteral dalam Al-Qur'an, menurut aliran ini, harus diaplikasikan juga di masa kini dan bahkan pada masa yang akan datang. Kedua, pandangan obyektivis modernis. Mereka berpandangan sama dengan aliran obyektivis tradisional dalam hal bahwa mufassir di masa kini tetap berkewajiban

untuk menggali makna asal secara tekstual, di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern. Ketiga, pandangan subyektivis. Aliran subyektivis ini menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivis penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersikap relatif. Atas dasar itu, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan.

7. Muhammad Arkoun

Lahir di Al Jazair pada tahun 1926, ia dilahirkan ketika Al Jazair masih dalam kekuasaan Prancis, sehingga ia terdidik dengan budaya dan sistem pendidikan Prancis dan melanjutkan pendidikannya di Universitas Aljir. Setelah itu, ia melanjutkan studinya di Paris Prancis dengan spesialis bahasa dan sastra Arab.

Dalam rangka memperoleh pemaknaan yang aktual atas Al-Qur'an, Arkoun menawarkan tiga pendekatan untuk memahami kitab suci umat Islam tersebut. Pertama-tama pendekatan linguistik yang dengannya teks dipahami sebagai keseluruhan dan sebagai sistem dari hubungan-hubungan intern. Melalui teks ini, Praasumsi-praasumsi yang menggejala dalam penafsiran periode tengah bisa dinetralisir. Namun demikian, Arkoun membatasi penggunaan analisis semiotik ini dengan alasan bahwa ia ingin mengungkap jalinan antara wacana, kenyataan, dan persepsi yang diperantai oleh bahasan serta hubungan antara teks, penutur, dan pembaca. Semiotik dianggap oleh Arkoun tidak cukup bisa diandalkan untuk mengatasi persoalan-persoalan seperti ini.

Untuk mengatasi kekurangan pendekatan semiotik ini, Arkoun menawarkan pendekatan antropologis dan historis. Pendekatan antropologis

digunakan untuk mengetahui asal-usul dan fungsi bahasa keagamaan. Dengan cara ini maka akan bisa dikenali bagaimana bahasa sesungguhnya berfungsi mengungkap cara berfikir dan cara merasa yang sangat berperan dalam sejarah umat Islam. Sementara itu, pendekatan historis harus diarahkan untuk mengungkap cara persepsi waktu dan kenyataan, suatu jaringan komunikasi yang bisa dikenal sebagai episteme.

Untuk melengkapi analisis di atas, Arkoun juga menawarkan penggunaan analisis mistis karena menurutnya, didalam Al-Qur'an terdapat struktur dan gaya bahasa yang bersusunan mistik. Dengan analisa mistik, Arkoun melihat bahwa teks-teks keagamaan, termasuk Al-Qur'an, lebih bersifat simbolis dari pada denotatif. Dan melalui aspek-aspek simbolis inilah orang-orang dari berbagai lapisan budaya yang berbeda menjadi terpicat oleh pesan-pesan dan merasakan sapaan langsung dari Al-Qur'an.

Teori semiotika Ferdinand De Saussure ini juga dibawa oleh Arkoun dengan mengklasifikasi tingkatan-tingkatan pemaknaan atas wahyu, untuk mengetahui posisi Al-Qur'an yang kita pegang sekarang ini. Arkoun menyebutkan ada tiga tingkatan pemaknaan wahyu: Tingkatan pertama, wahyu sebagai parole (firman, sabda, kalam) Allah yang transenden, tak terbatas (infinite). Untuk menunjuk realitas semacam ini biasanya Al- Qur'an menggunakan terma al-lauh al-mahfudz (the well preserved Table) atau umm al-Kitab (the Archetype Book). Tingkatan kedua, wahyu dalam sejarah. Berknaan dengan Al- Qur'an, konsep wahyu tingkat kedua ini menunjuk pada realitas firman Allah sebagaimana diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Muhammad lebih dari dua puluh tahun. Jika pada tingkatan pertama wahyu mengacu pada parole Tuhan maka pada tingkatan kedua ini bisa kita katakan mengacu pada langue dari Al-Qur'an. Tapi penting dicatat bahwa pada tingkatan kedua ini Al-Qur'an masih berbentuk oral, lisan. Tingkatan ketiga, menunjuk wahyu dalam bentuk korpus resmi tertutup atau wahyu

yang sudah tertulis dalam mushhaf dengan huruf dan berbagai tanda baca yang ada di dalamnya. Wahyu pada tingkatan ketiga ini merupakan rekaman dari *langue* Tuhan yang menyejarah pada tingkatan kedua, dan pada saat yang sama, dalam beberapa hal, telah mereduksi kekayaan sifat oral yang dimilikinya.

Dalam semiotika (ilmu tentang tanda atau ilmu yang mempelajari perkembangan sign dalam masyarakat), Arkoun berusaha untuk menunjukkan fakta sejarah tentang bahasa Al-Qur'an dan kandungannya. Lihat, Mohammad Arkoun, *Exploration and Responses: New Perspectives for a Jewish-Cristians-Muslim Dialogue'*, *Journal of Ecuminical Studies*, 26: 3, summer 1989, 526.

Dia menyarankan bahwa analisa semiotika Al-Qur'an pada dasarnya mempunyai dua tujuan: yang pertama, untuk menampakkan fakta sejarah dari bahasa Al-Qur'an; yang kedua, untuk menunjukkan bagaimana arti baru dapat diperoleh dari teks Al-Qur'an tanpa dibatasi oleh cara kajian tradisional.

Keperluan untuk mengkaji kembali Al-Qur'an adalah sesuatu yang dihargai oleh setiap muslim. akan tetapi, ajakan Arkoun lebih baik dilihat dari sifat bahasa Al-Qur'an, sebagaimana dia memahaminya. Ini karena bahasa Al-Qur'an dilihat sebagai tanda-tanda dan simbol-simbol yang diuraikan oleh komunitas-komunitas muslim terdahulu melalui qiraat dan penjelasan yang dibuat oleh Arkoun menghendaki sebuah penguraian baru terhadap tanda-tanda dan simbol-simbol tersebut. Dari perspektif ini, dia mendeskripsikan Al-Qur'an sebagai sebuah komposisi sign dan simbol-simbol yang mampu memberi semua arti dan terbuka untuk siapa saja dan tidak ada penafsiran yang dapat melemahkan teks yang ditafsirkan.

Arkoun juga memakai analisis Historisitas Al-Qur'an: Historis - Antropologis

Dalam hal ini, Arkoun hendak melihat seluruh fenomena sosial-budaya lewat perspektif historis, bahwa masa lalu harus dilihat menurut strata historikalnya. Mencari historis harus dibatasi menurut runtutan kronologis dan fakta-fakta nyata. Ini artinya, historisisme berperan sebagai metode rekonstruksi makna lewat penghapusan relevansi antara teks dengan konteks. Jika metode ini diaplikasikan ke atas teks-teks agama, apa yang dibutuhkan, menurut Arkoun, adalah makna-makna baru yang secara potensial bersemayam dalam teks-teks tersebut.

Secara umum, Arkoun membedakan antara dua bentuk tradisi. Dalam karya-karya yang ditulisnya dalam bahasa Perancis, ia secara bersamaan menggunakan dua kata 'tradition' dan turats, dan membagi keduanya kepada dua jenis: pertama, Tradisi atau Turats dengan T besar, yaitu tradisi yang transenden yang selalu dipahami dan dipersepsikan. Lihat, Arkoun, *Tarikhiyah al-Fikr al-Islami*. Terj hashim salih, ed. (Beirut: Markaz al-Inma' al-qawmi, 1996). 265.

Sebagai tradisi ideal, yang datang dari Tuhan dan tidak dapat diubah-ubah oleh kejadian historis. Tradisi semacam ini adalah abadi dan absolut. Sedangkan tradisi jenis kedua ditulis dengan T kecil (tradition/turats). Tradisi ini dibentuk oleh sejarah dan budaya manusia, baik yang merupakan warisan turun temurun sepanjang sejarah kehidupan, atau penafsiran manusia atas wahyu Tuhan lewat teks-teks kitab suci.

Antara dua jenis tradisi ini, Arkoun mengesampingkan jenis yang pertama, karena menurutnya, tradisi tersebut berada di luar pengetahuan dan kapasitas akal manusia. Dengan begitu, target dan objek kajian yang akan dilakukannya adalah turats jenis yang kedua; turats yang dibentuk oleh kondisi sejarah (kondisi ruang-waktu).

Membaca turats adalah membaca teks, seluruh jenis teks. Karena turats tersebut dibentuk dan dibakukan dalam sejarah, ia pun harus dibaca lewat kerangka sejarah, inilah historisisme itu. Menurut Arkoun, salah satu tujuan membaca teks, teks suci khususnya, adalah untuk mengapresiasi teks tersebut di tengah-tengah perubahan yang terus terjadi. Dengan kata lain, ajaran-ajaran agama yang berasal dari teks suci tersebut harus selalu sesuai dan tidak bertentangan dengan segala keadaan, inilah salah satu inti pesan ajaran Islam itu; al-Islam yashluh li kulli zaman wa makan. Dari sini, apa yang sedang diusahakan Arkoun, sepertinya ingin memaksakan Al-Qur'an untuk mengikuti perkembangan zaman bukan Al-Qur'an dijadikan petunjuk sepanjang zaman.

Salah satu contoh tafsir Muhammad Arkoun yang menggambarkan aplikasi metode semiotika ada dalam bukunya, dalam bahasa Perancis dengan judul *Comment lire le Coran*. Dalam buku tersebut Arkoun menekankan perlunya pemahaman makna Al-Qur'an melalui kajian linguistik dan semiotika. Ia lalu memaparkan penafsirannya terhadap surat al-Fatihah dan al-Kahfi.

8. Muhammad Syahrur.

a. Muhammad Syahrur dilahirkan pada tahun 1938, Syahrur menghabiskan pendidikan dasar dan menengahnya di sekolah negeri. Terlahir dari lingkungan keluarga yang liberal, di dalamnya kesalehan ritual dipandang tidak lebih penting dibanding ajaran etika Islam, sekalipun ini tidak berarti mereka meninggalkan kewajiban-kewajiban ritual keagamaan. Seperti yang diakuinya, ayahnya mengajarkan padanya bahwa beribadah pada Tuhan sama pentingnya dengan kejujuran, kerja, dan mengikuti hukum alam, yang diilustrasikan dengan perkataan ayahnya, jika kamu ingin menghangatkan tubuh, jangan membaca Al-Qur'an, tapi nyalakan api di tungku'.

Pembentukan Syahrur berbarengan dengan instabilitas politik pemerintahan pasca kemerdekaan Syria tahun 1947, yang berlanjut dengan kekacauan ideologis. Pada 1959, ia berangkat ke sebuah kota dekat Moskow untuk belajar teknik sipil, di sana ia mengalami kebingungan politis- ideologis. Di sana pula, keimanannya dihadapkan pada tantangan filsafat Marxis yang ateis. Pertemuannya dengan filsafat Marxis ini mengajarkannya bahwa sebuah ideologi membutuhkan konsep pengetahuan tentang benda-benda yang ada dalam realitas objektif. Pada masa belajar di Soviet inilah, ia bertemu dengan orang yang berperan penting dalam perkembangan pemikirannya, Ja'far Dik al-Bab, yang mengajar linguistika.

Pada 1968, ia melanjutkan pendidikannya di College University di Dublin untuk menyelesaikan jenjang master pada 1969 dan jenjang doktoral pada 1972. Di Dublin, ia akrab dengan pemikiran Alfred N. Whitehead dan Bertrand Russell yang kelak berpengaruh pada asumsi filosofis yang mendasarinya. Setelah itu, ia kembali ke Universitas Damaskus dan mengajar disana selama dua puluh enam tahun sampai 1998. Setelah menyelesaikan pendidikan di Dublin ia kembali bertemu dengan Ja'far Dik al-Bab yang menjadi temannya dalam mendiskusikan Al-Qur'an dan sisi kebahasaannya. Disamping menjadi dosen, ia juga berprofesi sebagai konsultan teknik, sesuai dengan bidang keahliannya.

Karirnya di universitas dan sebagai konsultan tidak membuatnya kehilangan ketertarikan pada domain-domain yang lebih abstrak, seperti logika, epistemologi, teologi, sebagai respon dari peristiwa kekalahan

Perang "Enam Hari" tentara Arab pada 1967. Ketertarikan ini tidak melibatkannya secara aktif dalam perdebatan publik tentang masalah-masalah itu, sampai dia menerbitkan magnum opusnya, al-Kitab wa al-Qur'an pada 1990. Latar belakang ini membantu menjelaskan pemikirannya

secara keseluruhan, khususnya bacaan kontemporeranya terhadap Al-Qur'an. Buku yang berjudul lengkap *al-Kitab wa Al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah*, yang diterbitkan pada 1990 untuk pertama kalinya, memantik reaksi dan kontroversi berkepanjangan, dan sebagai reaksi atasnya, banyak buku, artikel, dan tulisan lain bermunculan menolak satu atau beberapa aspek dari pemikiran Syahrur dalam buku itu.

b. Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Penafsiran Al-Qur'an

Syahrur membedakan istilah untuk menyebutkan kategori ayat-ayat dalam Al-Qur'an, yakni Kitab ar-Risalah dan Kitab an-Nubuwwah. Dalam pandangan Syahrur, sabab nuzul, sebagai standar validitas pemahaman, hanya berlaku pada ayat-ayat risalah dan tidak berlaku pada ayat-ayat nubuwwah. Kedua kategori itu sebagai konsekuensi paradigma analisa linguistik dan sejarah yang digunakan oleh Syahrur. Dalam metodologinya terbagi ke dalam dua domain: ta'wil dan ijtihad. Ta'wil digunakan dalam menganalisa ayat Al-Qur'an sebagai Kitab an-Nubuwwah, dengan pendekatan semantik. Sedangkan Ijtihad digunakan dalam mengungkap ayat Al-Qur'an sebagai Kitab ar-Risalah, dengan pendekatan historis-antropologis.

1) Analisis Linguistik: Semantik-Saintifik

Menurut Syahrur, tidak ada sinonimitas dalam Al-Qur'an. ia menegaskan bahwa istilah-istilah dalam Al-Qur'an yang selama ini dianggap sinonim sebenarnya berbeda satu dengan lainnya. Ia menggabungkan metode linguistik yang diusung oleh Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinni, dan Abdul Qadir al-Jurjani yang pada gilirannya ia menyimpulkan tidak adanya sinonimitas dalam bahasa Arab sehingga menjadikan *Mu'jam Maqayis al-Lughah* karya Ibnu Faris yang juga penganut ketiadaan sinonimitas sebagai rujukan wajibnya.

Ada tiga prinsip kebahasaan Abu Ali al-Farisi yang dipegang oleh Syahrur, selain tentang ketiadaan sinonimitas dalam bahasa, pertama,

bahasa adalah sebuah sistem kesepakatan, kedua, bahasa adalah fenomena sosial dan konstruksinya terkait dengan konteks dimana ia disampaikan, ketiga, ada keterkaitan antara bahasa dan pemikiran.

Dengan berpegang terhadap ketiga prinsip al-Farisi diatas dan terhadap pemikir dua tokoh bahasa Arab lainnya, Syahrur mengkonstruksi prinsip metode penafsiran terkait dengan kebahasaan. Pertama, ada keterkaitan antara ucapan, pemikiran, dan fungsi bahasa sebagai alat penyampai gagasan. Kedua, bahasa sebagaimana pemikiran, tidak tumbuh sekaligus dengan sempurna (sinkronik). Awalnya, pemikiran hanya bersifat indrawi dan personifikasi (idrak makhsus wa musyakhkhas) kemudian menjadi bersifat abstrak. Sedang bahasa awalnya hanya untuk mengungkap hal yang terindra kemudian terabstraksikan dalam tata bahasa (nahw dan sharaf). Ketiga, mengingkari sinonimitas.

Nasr berpendapat Al-Qur'an sebagai produk budaya karena dari sisi "fenomena sosial yang terkonstruksi dalam bingkai bahasa" dimana Al-Qur'an menggunakannya sebagai media untuk merelisasikan antara Tuhan dan manusia yang menurut Toshihiko Izutsu terdapat kesenjangan ontologis antara komunikator (Tuhan) dan komunikan (manusia) mengimplikasikan banyaknya perdebatan filosofis yang tak berujung. Bandingkan Toshihiko Izutsu, Relasi Tuhan dan Manungso Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an. Lihat, Syahrur, al- Kitab wa Al-Qur'an.

Dalam ilmu linguistik dikenal istilah paradigmosyntagmatic dan paradigmatic. Paradigmosyntagmatic adalah konsep yang berpandangan, satu kata 'mempunyai hubungan linier yang bisa menjelaskan kata-kata di sekelilingnya, jika posisinya berubah terjadi perubahan makna. Sedangkan paradigmatic adalah hubungan antara kata yang dipilih dan kata yang tidak dipilih ketika diucapkan seperti, penduduk desa itu

seribu jiwa'. Kata 'jiwa' mempunyai hubungan dengan nyawa, jiwa, manusia, dan lain-lain. Rantai sintagmatik turut menentukan rantai paradigmatis yang membuat komunikator memilih kata yang tepat untuk digunakan dalam komunikasi, seperti kata 'jiwa' jika diganti 'ruh' maka 'kuburan' lebih tepat untuk menggantikan kata 'desa'.

Langkah-langkah hermeneutis dalam memahami Al-Qur'an yang ditawarkan, ia menyebutnya takwil. Dalam pandangan Syahrur, takwil merupakan derivasi dari kata 'awala' yang dalam bahasa Arab mengandung dua arti yang saling berkebalikan seperti yang terdapat pada ayat *huwa al-awwalu wa al-akhiru* (QS. al-Hadid 57: 2). Secara terminologis, takwil menjadikan ayat menemui akhir pemaknaan, baik berupa hukum teoritis-logis atau realitas-objektif secara langsung, yang dapat diindra. Maka menurutnya, yang dimaksud *ar-rasikhuna fi al-ilm* adalah para tokoh besar bidang filsafat, ilmu pengetahuan alam, biogenesis, asal-usul alam semesta, astronom, dan sejarawan dalam kapasitas mereka sebagai barisan ilmuwan ilmu-ilmu objektif-empiris.

Menurutnya, penakwilan yang harus sesuai dengan akal dan realitas, maka terdapat dua hal mendasar: pertama, wahyu tidak bertentangan dengan akal. Kedua, wahyu tidak bertentangan dengan realitas. Al-Qur'an yang oleh Syahrur seharusnya dibaca dan dipahami bukan melalui prisma abad yurisprudensi melainkan "seolah-olah Rasulullah baru saja wafat dan memberitahukan tentang kitab tersebut", Lihat; Muhammad Amin al-Khulli, *Ditionary of Theoritcal Linguistic English-Arabic* (Riyadl: Librairie Duliban, 1982), 280; Jean Peaget, Muhammad Syahrur, *Metodologi Hukum, tentang inzal dan tanzil dalam Muhamad Syahrur*, dimaksudkan bagi ketidakterbatasan pemahaman terhadap Al-Qur'an yang mengandung karakter relativitas sejarah (sairurah) yang akan berbeda dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya yang telah mengalami

kondisi, menjadi' (shairurah). Pembacaannya terhadap Al- Qur'an berbeda dengan pembaru lainnya yang selalu memperhatikan "esensi" baik pada perangkat metodologis maupun aplikatif.

Strukturalisme, terj. Harmoyo (Jakarta: Yayasan Obor, 1995),

Sebagaimana para mufasir terdahulu yang telah melakukan kontekstualisasi dalam penafsirannya, seperti Muhammad Abduh dan Tantawi Jauhari, penafsiran Syahrur termasuk dalam kategori tafsir ilmi terlihat dari upayanya untuk mempertautkan ayat Al-Qur'an dengan teori sains modern yang pada gilirannya terkadang berakibat terhadap pereduksian makna demi mempertahankan sebuah prinsip metodologi yang dibangun atau demi mencocokkan ayat dengan teori sains. Dan inilah mengapa Amin al-Khulli mengecam model penafsiran ini karena menurutnya tidak sesuai dengan sejarah kata-kata dalam Al-Qur'an. Karena Al-Qur'an turun dengan bahasa yang telah biasa digunakan pada saat itu yang tentu bisa saja teori sains dengan bahasanya yang khas juga baru muncul pada masa kontemporer ini sehingga akhirnya eksploitasi makna pun terjadi.

2) Analisa Historisitas Al-Qur'an: Antara original meaning dan makna independen

Menurutnya, teks berdiri secara independen tanpa konteks kesejarahan dimana dan kapan serta bagaimana ayat itu turun. Kalaupun ada konteks tuntutan era dimana teks itu berbicara tentangnya sebagai salah satu standar validitas dalam pemahaman terhadap Al-Qur'an yang disebut kontekstualisasi. Teks tumbuh bersama interaksinya dengan komunitas mufasir setiap saat sehingga mufasir tidak perlu memperhatikan konteks penerimaan dan pengumpulannya.

Bagi Syahrur, kehidupan Muhammad adalah sebuah variasi pertama dari penafsiran terhadap Al-Qur'an, bukan satu-satunya dan bukan yang terakhir. Menjunjung tinggi Nabi Muhammad dan pengikutnya bukan berarti mengagungkan penafsiran mereka, karena penafsiran mereka juga tergantung pada kapasitas intelektual dan pandangan dunianya (sairurah dan shairurah).

Syahrur menolak asbab an-nuzul dalam memahami Al-Qur'an termasuk juga hadis jika dikaitkan hadis dengan fungsinya sebagai mubayyan bagi kerancuan ayat Al-Qur'an, muqayyad bagi kemuthaqan ayatnya, mukhassas bagi keumumannya.

Nabi hanya sebagai penerima dan penyampai, berperan sebagai pemberi uswah dalam kehidupan, dan karenanya kehidupannya merupakan salah satu variasi dari seluruh varian terkait dengan hal pengejawantahan Al-Qur'an. Dari sini ia searah dengan pandangan Gadamer yang lebih menekankan pentingnya kontekstualisasi teks dalam kehidupan masa kini.

Namun dalam beberapa kasus ia merujuk pada pemaknaan awal dimana dan kapan teks itu lahir, seperti ia merujuk makna pada pemaknaan suatu hadis untuk mengungkap kata tertentu. Sedangkan hadis merupakan bagian dari original meaning selain juga ia merujuk pada Maqayis al-Lughah yang arti di dalamnya merupakan arti yang salah satunya berangkat dari syi'ir ja>hili sebagai bagian dari original meaning.

Sebagai contoh, dalam QS. Ali Imran: 14, zuyyina linnas hubbub al-Syahawat min an-nisa....', kata nisa' dalam ayat ini bermakna ta'khir (datang belakangan atau hal-hal mutakhir). Ia merujuk pada Mu'jam Matn al-Lughah karya Ahmad Ridha. Dalam ayat ini mengapa ia tidak mengartikannya dengan 'wanita' sebagaimana tafsir pada umumnya, karena kata 'nas' berarti manusia (laki-laki dan perempuan). Jika 'nisa'

diartikan 'wanita' berarti lesbi diperbolehkan, sehingga dalam ayat itu tidak diungkap dengan zuyyina li rijal. Selain itu, jika 'nisa' diartikan perempuan, maka ia disejajarkan dengan barang dan hewan tidak berakal sebagaimana kata setelahnya. Ini jelas bias gender, padahal Al-Qur'an menyejajarkan wanita dan laki-laki dalam beberapa ayatnya.

Ia melegitimasi pendapatnya tentang arti kata nisa' diatas dengan mengutip hadis: "man ahabba an yubsata fi rizqihi wa an yunsa'a lahu fi asarihi fal yasil rahimah". 'Barang siapa yang ingin diluaskan rezkinya dan diakhirkan umurnya, maka sambunglah tali kasih' (H.R. Imam Muslim). Akan tetapi kata 'nisa' dalam QS. An-Nisa: 1, 32, 34 yang dimaknai 'istri' dan 'wanita'. Dari sini Syahrur terlihat konsisten dengan penolakannya terhadap sinonimitas melalui hubungan linier dalam bahasa yakni sintagmatik dan paradigmatik karena konteks penggunaan kata nisa' berbeda dalam ayat-ayat tersebut.

9 .Qaidah- Qaidah Para ahli tafsir dengan perspektif kesetaraan Gender

Pola penafsiran Al-Qur'an perspektif gender.

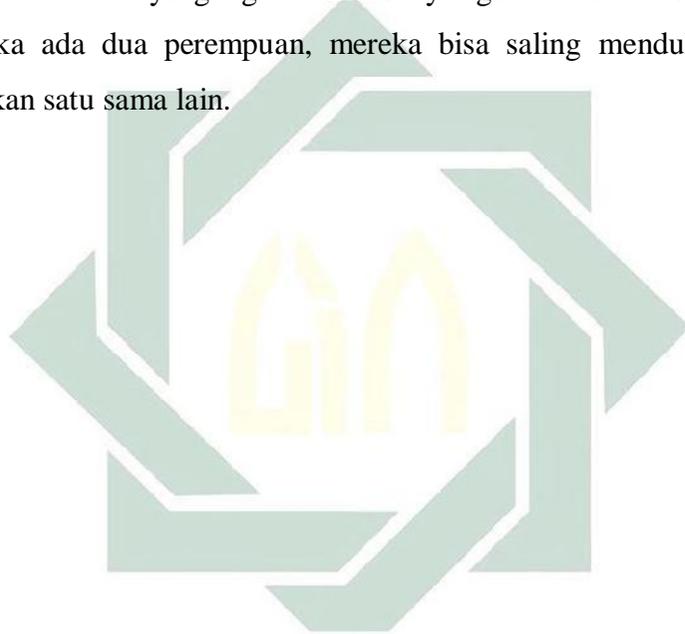
Para mufassirnya mengungkap makna ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender melalui "pra konsepsi" tertentu yang menyetarakan antar pria dan wanita. Pra konsepsi ini muncul dari ayat-ayat Al-Qur'an yang dinilai tidak membedakan antar pria dan wanita dan mereka sepakat bahwa Al-Qur'an adalah sarana bagi Islam untuk menempatkan perempuan sebagai makhluk yang bermartabat.

Pola penafsiran yang digunakan adalah dengan mengambil ayat-ayat yang akan ditafsirkan kemudian dianalisis dengan menggunakan analisis gender yang memposisikan pria dan wanita sebagai makhluk yang setara agar diperoleh penafsiran yang berkeadilan Gender.

Adapun metodologi yang digunakan oleh para feminis dalam menafsirkan Al-Qur'an berbeda-beda. Riffat Hasan, pelopor tafsir feminis menggunakan dua pendekatan dalam membangun metodologinya. Yaitu pendekatan normatif-idialis dengan melihat norma-norma yang terkandung dalam Al-Qur'an dan histories-empiris dan melihat realita yang ada di masyarakat. Dari ini kemudian ia membangun tiga prinsip metodologi: analisis semantik, menguji konsistensi filosofi, dan prinsip etis. Sedangkan Amina Wadud menggunakan metode heremenutika Fazlur Rahman dengan tiga sebab yang menjadi pertimbangannya: bahwa dalam konteks apa suatu ayat Al-Qur'an diwahyukan, bagaimana komposisi tata bahasa ayat tersebut, dan bagaimana konteks keseluruhan ayat itu digunakan. Adapun Ali Engineer lebih condong menggunakan metode heremenuika Paul Ricoeur yang mencoba melihat adanya dua makna dalam Al-Qur'an, yaitu makna histories dan makna normatif. Contoh penafsiran perspektif Gender yang dikemukakan oleh Riffat Hassan ketika memahami kata "qawwamun" dalam ayat 34 surat al-Nisa' tidak diartikan sebagai pemimpin atau penguasa sebagaimana yang dipahami oleh para mufassir klasik, akan tetapi diartikan sebagai pelindung atau penopang bagi kaum perempuan, dalam artian sebagai pencari nafkah dan menyediakan sarana pendukung kehidupan, sehingga teks ayat 34 al-Nisa' itu tidak dapat dijadikan sebagai legitimasi dan justifikasi bahwa perempuan subordinate di bawah laki-laki, melainkan konsep Islam tentang pembagian kerja dalam sebuah struktur keluarga dan masyarakat.

Contoh lain penafsiran perspektif gender tentang persaksian dalam mu'amalah sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. 2: 282 bahwa saksi pria sama nilainya dengan dua saksi perempuan. Firman Allah dalam Q.S.2: 282 ini harus dipahami dalam konteks apa ia turun, bagaimana situasi histories yang melingkupi ketika ayat itu turun. Dalam hal ini, Fazlur Rahman menafsirkan bahwa kesaksian perempuan dianggap kurang bernilai dibanding laki-laki,

tergantung dari apakah si perempuan tersebut memiliki daya ingatan yang lemah terhadap finansial atau tidak. Jika perempuan tersebut memiliki pengetahuan tentang masalah transaksi keuangan, maka tak ada salahnya jika ia juga membuktikan kemampuannya kepada masyarakat, bahwa ia juga mampu sejajar dengan laki-laki. Pemahaman ayat tersebut sangat sosiologis. Karena pada waktu itu, umumnya perempuan mudah dipaksa, jika saksi yang dihadirkan hanya seorang perempuan, maka ia akan menjadi sasaran empuk kaum laki-laki tertentu yang ingin memaksanya agar memberi kesaksian palsu. Berbeda jika ada dua perempuan, mereka bisa saling mendukung, saling mengingatkan satu sama lain.



DAFTAR PUSTAKA

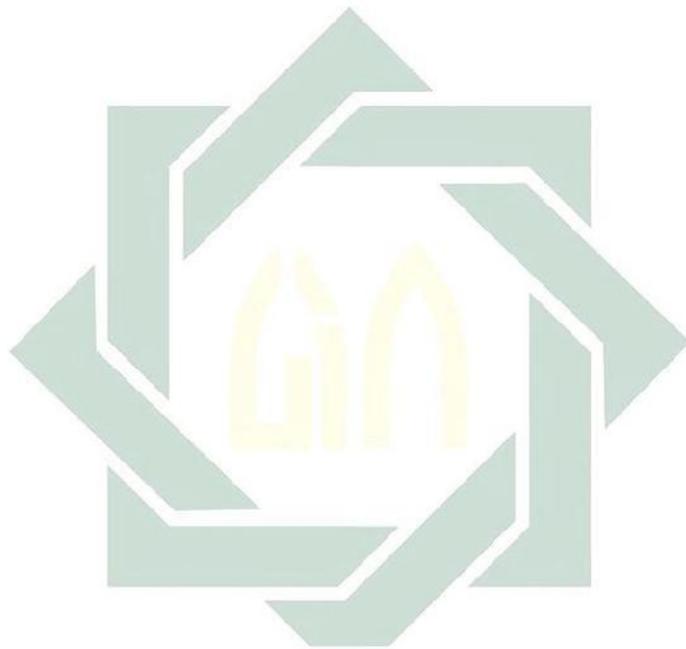
- Amal, Taufiq Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan. 1996.
- _____, “Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini”, dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Terj. Dan Peny. Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan. 1994, cet. Ke 6, hal. 13-31.
- Arkoun, Muhammed. *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad*. Terj. Hasyim Shalih. London: Dar al-Sagi. 1990.
- Mustaqim, Abdul, dkk, *Studi Al-Qur’an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2002.
- Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur’an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra. 2007.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Al-Turats Wa al-Hadatsah: Dirasatwa Munaqasat*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah. 1991.
- _____, Muhammad Abid, *Nahnu wa al-Turats: Qira’at Mu’ashirah fi Turatsina al-falsafi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi. 1993.
- _____, Muhammad Abid, *Nahwu wa al-Turats: Qira’at Mu’ashirah fi Turatsina al-falsafi*, Beirut: al-Markaz al-Tatsaqafi, al-Arabi, Terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKIS. 2005.
- Baso, Ahmad, “Kritik Nalar al-Jabiri: Sumber Batas-Batas Manivestasi” *Jurnal teks*, vol. 1 Maret 2000.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press. 1982.

- Fazlu Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Ter. Dan Peny. Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1994, cet. Ke 6.
- Kurdi, dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Pen. El.SAQ Press. 2010.
- Edi Mulyono dkk. *Belajar Hermeneutika; Dari Konfigurasi Filosofi menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRCiSoD. 2012.
- M. Yusron, dkk. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH. Press. 2006.
- U. Syafrudin. *Paradigma Tafsir Tektual & Kontekstual: Usaha memaknai kembali Pesan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009.
- Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, Terj. Muhammad Syukri. Yogyakarta: Kreasi Wacana. 2006.
- Ignaz Goldziher, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. Libanon: Bairut Dar-Iqra'. 1983.
- Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Terj. Sharirin Syamsuddin. Yogyakarta: el.SAQ. 2006.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Inerpretasi*, terj. Masnur Masyhuridan Damanhuri Muhammad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Naqd al-Kitab al-Dini*. Kairo: Sina Li al-Nasyr, 992.
- _____, *Mafhum al-Nas: Dirasat fi Ulum Al-Qur'an*. Beirut: al-Markas al-Saqafi al-'Arabi. 2000.
- Zarkasyi (al), *Badr al-Din Muhammad ibn Bahadur ibn Abdillah, Bahr al-Muhith fi Usul a-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah. 2000.

Zuhri, Studi Islam dalam Tafsir Sosial: Telaah Gagasan Keislaman Fazlur
Rahman dan Muhammad Arkoun. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
2008.

<http://kamuslengkap.com/kamus/inggris-indonesia/arti-kata/subject>

<http://kbbi.web.id/subjektif.htm>





Prof. DR. H. Abd. Hadi, adalah Lektor Kepala pada Fakultas Syari'ah UIN Surabaya. Lahir di Lamongan 18 November 1955. Lulus Sarjana Jurusan Tafsir Hadits pada tahun 1984. Lulus S2 Jurusan Dirasah Islamiyah, PPs. UM. Malang tahun 1998, Lulus S3 Jurusan Dirasah Islamiyah PPs. IAIN Sunan Ampel tahun 2009.

Karya publikasi berupa buku yang telah diterbitkan, antara lain: 1) Pelaku Ekonomi Warga Muhammadiyah dan Bunga Bank yang diterbitkan oleh Graha Pustaka Islamic Multimedia (2009). 2) Pengantar Studi ilmu-ilmu al-Qur'an. Penerbit Graha Pustaka Islamic Multimedia (2010). 3) Dasar-Dasar Hukum Ekonomi Islam. Penerbit, PMN Surabaya kerjasama dengan IAIN Press, (2011). 4) Al-Qur'an Sebagai Pilar Ekonomi Kontemporer, Penerbit; PMN Surabaya kerjasama dengan IAIN Press (2011). 5) Pesan al-Qur'an tentang dasar-dasar ekonomi, penerbit PMN Surabaya (2002). 6) Metodologi Tafsir Kontemporer dengan Pendekatan Interdisipliner (2014). 7) Memahami akad-akad dalam perbankan Syari'ah dan Dasar-Dasar Hukumnya (2015).

Buku “ Metodologi Tafsir Alquran dari masa klasik sampai masa kontemporer” disusun oleh penulis dengan merujuk dari berbagai tulisan para ahli ilmu tafsir masa kini dan dari berbagai makalah-makalah mahasiswa ketika mereka membuat tugas matakuliah ilmu tafsir.

Buku ini diterbitkan sebagai perwujudan dari penulis dalam memberikan kontribusi dan memperkaya khazanah bagi perkembangan pemikiran pemahaman Alquran pada masa kontemporer di tanah air, khususnya untuk para mahasiswa Strata Satu, Strata Dua yang sedang mempelajari Ilmu Tafsir dari sisi pemahamannya di berbagai perguruan tinggi Islam dan umumnya bagi masyarakat Islam dengan pemahaman secara kontekstual.