

BAB II SKETSA UMUM METODOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Pemahaman tentang Tafsir

Menafsir merupakan kegiatan rutin manusia dalam kehidupan sehari-hari. Di saat seseorang mendengar pernyataan lisan atau membaca pernyataan tertulis, dan berusaha untuk memahaminya, sebenarnya ia telah melakukan penafsiran (*eksegese*). Sekalipun di saat sekarang aktifitas itu tidak diberi nama “eksegesis” pada penafsiran tersebut atas kata-kata atau lisan, tetapi, inilah aktivitas yang dilakukan seseorang. Namun, apabila ada penafsiran, di situlah ada komunikasi dan pengertian. Istilah “eksegesis” berasal dari kata Yunani *exegeomai* yang secara literal berarti “membawa keluar” atau “mengeluarkan”. Jika dikenakan pada tulisan, kata tersebut berarti “membaca atau menggali” arti tulisan-tulisan itu. Jadi, ketika seseorang membaca sebuah tulisan atau mendengar suatu pernyataan yang dicoba untuk dipa-

hami dan ditafsirkan, sebenarnya ia tengah melakukan penafsiran atau eksegesis.¹

Ternyata tidak mudah mendefinisikan kata *tafsir* itu, sehingga muncullah berbagai definisi yang bervariasi tentang kata ini, dari mulai penafsir tradisional, modern hingga orientalis sekalipun. Pendekatan penafsiran konvensional selama ini masih berkuat pada wilayah makna luar teks atau literal teks, sehingga para pembaca tidak dapat berharap menangkap isi kandungan teks Al-Qur'an yang tidak lepas begitu saja dari dialektika dengan realitas. Zarkasyî, misalnya, mendefinisikan tafsir sebagai ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad dan menjelaskan maknanya serta mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.² Pendekatan tersebut ketika mendefinisikan "tafsir" dapat diasumsikan akan mengarahkan pada kekeliruan, karena akan mengantarkan pada pendekatan yang cenderung "mereifikasikan" (membendakan) tafsir, sehingga

¹John Hayes dan Carl Holladays, *Pedoman Penafsiran Al-kitab* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), h. 1. M. Amin Abdullah, "Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia" dalam Isiah Gusman, *Khazanah Tafsir di Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 19, bagian tulisan Pengantar. Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), h. 44-45.

²Lihat, az-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qurân, Jilid I* (Kairo: 'Îsâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1957), h. 13. Lihat juga 'Abdul Azhîm az-Zarqânî, *Manâḥîl al-'Irfân 'Ulûm al-Qurân,, Jilid I* (Kairo: 'Îsâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1957), h. 471. Bandingkan dengan Muḥammad Ḥusein az-Ḍahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn, Jilid I* (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabiyah, 1961), h. 14. Jalâl ad-Dîn as-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân, Jilid II* (Kairo: Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1951), h. 174.

Al-Qur'an menjadi kaku ketika bersentuhan dengan realitas. Diperlukan pemahaman atas pendekatan penafsiran yang memperhatikan situasi dan kondisi ketika teks itu muncul disinkronkan dengan konteks kekinian, tetapi tidak lepas dari kompleksitas dunia penafsiran Al-Qur'an.³

Upaya mendialogkan Al-Qur'an dengan realitas kehidupan manusia sebenarnya dapat dirujuk pada pandangan teologis kaum Muslim, bahwa Al-Qur'an itu

³Menurut John Hayes dan Carl Holladay ada beberapa faktor yang perlu dipertimbangkan sebagai tingkat kerumitan dalam penafsiran. Pertama, faktor sudut pandang pihak ketiga. Penafsir bukanlah pengirim dan bukan juga penerima komunikasi, tetapi sebagai pihak ketiga, atau disebut juga sebagai seorang "penyelundup". Tidak ada seorang pun di antara penafsir dalam kegiatan komunikasi dari orang-orang Arab ketika teks Al-Qur'an itu muncul, entah sebagai penulis atau sebagai penerima. Kedua, faktor bahasa. Sebuah teks atau dokumen disusun dalam bahasa yang berbeda dari bahasa si penafsir. Di sinilah muncul kendala bahasa di dalam proses penafsiran (*eksegesis*). Ketiga, faktor kesenjangan budaya. Dokumen-dokumen yang dihasilkan di dalam suatu konteks kebudayaan dan ditafsirkan dalam konteks kebudayaan yang lain menimbulkan masalah-masalah tertentu bagi si penafsir. Keempat, kesenjangan sejarah. Seseorang di masa kini yang mempelajari sebuah dokumen dari masa lampau secara kronologis terpisah dari masa ketika dokumen itu dihasilkan. *Kelima*, faktor produk dari perkembangan historis dan kolektif, yakni bahwa dokumen-dokumen itu, terkadang bukanlah prosuk seorang pengarang dan bukan juga produk suatu periode waktu tertentu saja. *Kecenam*, faktor adanya banyak teks yang berbeda-beda dari dokumen-dokumen yang sama. Penafsir dalam hal ini dihadapkan pada masalah penentuan susunan kata atau kalimat sebenarnya dari teks yang sedang ditafsirkan. *Ketujuh*, faktor dipandang suci. John Hayes dan Carl Holladays, *Pedoman Penafsiran Alkitab*, h. 6-13.

ṣāliḥun fī kulli zamân wa makân, Al-Qur'an senantiasa relevan untuk waktu dan tempat. Kaum Muslim dalam konteks ini dituntut untuk selalu menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan konteks sosio-historis yang dihadapinya dan selalu berubah. Wajarlah bila tafsir merupakan salah satu ilmu dalam keilmuan Islam yang belum matang sehingga tampak seperti gosong (*nadaja wa ikhtaraqa*). Kegiatan penafsiran terhadap Al-Qur'an dengan demikian tidak pernah dan tidak akan pernah selesai sampai kapan pun, sehingga muncullah beragam karya tafsir mulai dari periode klasik hingga periode kontemporer yang sarat dengan berbagai metode, pendekatan dan corak yang berbeda-beda.

Fenomena penafsiran terhadap Al-Qur'an yang terjadi di dunia Islam, dengan berbagai karakteristik yang berbeda-beda ini, berbanding lurus dengan tesis Thomas S. Kuhn (l. 1922-1996). Dengan teori *Shifting Paradigm*-nya, Kuhn berpendapat bahwa dalam sejarah ilmu (pengetahuan), pergeseran-pergeseran teori dan gugusan ide dalam penggal waktu tertentu akibat tuntutan kesejarahan, merupakan hal yang tidak dapat dihindari. Hal ini disebabkan oleh berbedanya karakteristik kesejarahan umat manusia, sehingga melahirkan karakteristik ilmu pengetahuan yang berbeda pula.⁴ Tepatlah jika Michel Foucault (l. 1926) mengatakan, tugas memberi makna --- terhadap realitas apapun --- ditilik dari defini-sinya,

⁴Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), yang dikutip dari Muhammad Mansur, "Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 6, No. 2, Juli 2005, h. 209.

tidak pernah terselesaikan.⁵ Menanggapi beragam penafsiran Al-Qur'an yang melahirkan mazhab penafsiran (*mazâhib at-tafsîr*) yang berbeda-beda, perspektif hitam-putih dan perspektif benar-salah, merupakan perspektif yang harus disingkirkan. Setiap penggal sejarah tertentu melahirkan kecenderungan tafsir yang berbeda pula. Menarik pandangan yang dikemukakan oleh Ali Engineer (l. 1939), tafsir sebagai hasil ijtihad kreatif seorang penafsir tidak harus dimapankan, dikultuskan (*established*) dan dianggap sebagai kebenaran tunggal yang universal, sehingga ketika muncul upaya penafsiran-penafsiran baru, hal itu dianggap sebagai kekeliruan. Tidak tepat mengeneralisir penafsiran yang lahir dari situasi kondisi sosiologis tertentu untuk diterapkan pada semua jaman dan tempat yang memiliki kondisi sosiologis yang berbeda-beda.⁶ Betapapun semua orang berupaya untuk memahami Al-Qur'an agar sesuai dengan "kehendak Tuhan", penafsirannya itu manusiawi dan pemahamannya itu senantiasa dipengaruhi oleh kondisi dan persepsinya terhadap realitas. Pemahaman atau penafsiran terhadap Al-Qur'an dengan demikian dapat dan harus berubah, seiring dengan berubahnya keadaan-keadaan seseorang.⁷

⁵Michel Foucault, *The Order of Things on Archeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1994), h. 41. M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 110-111.

⁶Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*(New Delhi: Sterling Publisher Privated Limited, 1999), h. 84.

⁷Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Amirudin ar-Raniry dan Cicik Farcha Assegaf(Yogyakarta: LSPPA, 1994), h. 18-19.

Menafsir, dengan meminjam ungkapan Quraish Shihab, berarti upaya memahami firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia.⁸ Ungkapan tersebut bermakna bahwa seorang penafsir, walaupun ia telah mencapai kedudukan yang tinggi dalam keilmuannya, tidak mungkin mengatakan secara pasti dan final, inilah yang paling benar dan paling absah di hadapan Tuhan. Suatu tafsir mencerminkan keterbatasan kemampuan penafsirnya dan sekaligus ia tidak terlepas dari subjektivitas dirinya sendiri, bahkan lebih tepat pandangan yang intersubjektif, karena ketika seseorang menafsirkan sebuah ayat dalam benaknya juga hadir sekian subjek yang dijadikan rujukannya.⁹ Tidak ada hak bagi seorang penafsir yang berani mengklaim tafsirnya itu mutlak benar, sehingga dapat dikatakan bahwa pemahaman dan penafsiran seseorang terhadap teks Al-Qur'an bersifat relatif-absolut. Ia relatif karena produk nalar yang serba terbatas, tetapi memiliki nilai absolut, karena sampai pada batas tertentu, kapasitas nalar manusia dan firman Tuhan pasti ada titik temu. Nalar manusia dan firman Tuhan merupakan ciptaan Tuhan yang didesain sedemikian rupa agar nalar manusia dan kalam-Nya berhubungan secara dialogis.¹⁰

Tafsir dalam diskursus 'Ulûm Al-Qur'an, menurut Quraish Shihab, berfungsi sebagai anak kunci untuk

⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Wahyu bagi Kehidupan Manusia* (Bandung: Mizan, 1999), h. 15.

⁹Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: yayasan Wakaf Paramadina, 1996), h. 142.

¹⁰Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, h. 123.

membuka khazanah Al-Qur'an, yang berarti sebuah pintu tertutup rapat yang sulit dibuka tanpa kuncinya. Alangkah penting dan tinggi kedudukan tafsir itu dalam pandangan Quraish Shihab. Ia memberikan tiga alasan yang membuat dan menentukan signifikansi tafsir, yaitu: (1) bidang yang menjadi objek kajiannya kalam Ilahi yang merupakan sumber segala ilmu keagamaan dan keutamaan; di dalamnya terhimpun berbagai aturan dan kebahagiaan hidup manusia; (2) tujuannya mendorong manusia berpegang teguh dengan Al-Qur'an dalam usahanya memperoleh kebahagiaan sejati; dan (3) dilihat dari kebutuhan pun tampak, bahwa kesempurnaan mengenai bermacam-macam persoalan kehidupan ini memerlukan ilmu syariat dan pengetahuan mengenai seluk beluk agama. Hal ini sangat tergantung pada ilmu pengetahuan tentang Al-Qur'an, yakni tafsir.¹¹

Menyadari begitu luas makna yang terkandung di dalam Al-Qur'an, termasuk makna-makna yang tersirat di balik yang tersurat, Quraish Shihab mengutip seorang pemikir kontemporer, 'Abdullah Darraz (w. 1958):

“Apabila Anda membaca Al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi jika Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna sebelumnya, demikian seterusnya sampai-sampai Anda dapat menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti yang bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin semua-

¹¹Rif'at Syauqi Nawawi, *Pemikiran Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A. dalam Bidang Tafsir*, makalah disampaikan dalam Seminar Sehari Pemikiran Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A., oleh IMM Ciputat Jakarta, 28 September 1996, h. 3.

nya benar. (Ayat-ayat Al-Qur'an) bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak dari apa yang Anda lihat."¹²

Pandangan tersebut diperkuat Quraish Shihab dengan pendapat Arkoun, bahwa:

"Al-Qur'an memberikan kemungkinan arti yang tidak terbatas ... kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasannya berada pada wujud mutlak. Dengan demikian, ayat-ayatnya selalu terbuka (untuk interpretasi baru), tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal."¹³

Merujuk penjelasan tersebut, kemunculan alternatif pluralitas tafsir akan meruntuhkan hegemoni tafsir dan dengan demikian teks menjadi hidup kembali serta terbuka untuk seluruh penafsiran. Dengan runtuhnya hegemoni tersebut, runtuh pula feodalisme teks pada agama yang menjadi awal mula dari kebekuan pemikiran selama ini.¹⁴ Itulah sebabnya, tafsir ulang yang baru dan

¹²M. Abdullah Darraz, *an-Nabâ' al-'Azîm: Nazarat Jadidah fî al-Qurân* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1974), h. 117.

¹³N. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 15.

¹⁴Sebuah teks, termasuk Al-Qur'an, menuntut dipahami setiap saat dalam setiap situasi khusus (kontekstual) dalam cara yang baru dan berbeda dengan pemahaman yang lama. Dalam konteks ini, memahami ajaran agama atau menafsirkan Al-Qur'an sebagaimana dipahami dan ditafsirkan para penafsir bukan satu-satunya kebenaran. Ini bukan karena Al-Qur'an harus diyakini dapat berdialog dengan setiap generasi serta memerintahkan mereka untuk mempelajari dan memikirkannya, tetapi karena hasil pemikiran

segar serta kontekstual dengan perkembangan jaman dan masyarakatnya, menjadi sebuah keniscayaan jika Al-Qur'an tidak ingin ditinggalkan (*mahjûr*) kaum Muslim atau terkubur oleh proses sejarah yang bergerak cepat.

Pandangan Quraish Shihab tentang pemahaman Al-Qur'an relevan dengan pandangan Amina Wadud (l. 1952), salah seorang mufasir wanita, sekaligus tokoh feminis muslimah,¹⁵ mengatakan bahwa selama ini tidak ada suatu metode penafsiran yang benar-benar objektif, karena seorang penafsir seringkali terjebak pada *prejudice*-nya, sehingga kandungan teks itu menjadi *tereduksi* dan *terdistorsi* maknanya. Setiap pemahaman atau penafsiran terhadap suatu teks, termasuk teks kitab suci Al-Qur'an, sangat dipengaruhi oleh perspektif penafsirnya, *cultural background*, *prejudice-prejudice* yang melatarbelakangi-nya, yang oleh Wadud disebut sebagai *prior texts*.¹⁶ Penafsiran itu tidak hanya mereproduksi makna teks, melainkan memproduksi makna baru teks. Penafsiran hermeneutis ini mirip dengan yang dikemukakan Hans Gadamer (2002), bahwa suatu teks itu tidak

sevalid apa pun pasti dipengaruhi oleh sejumlah faktor, antara lain pengalaman pengetahuan, kecenderungan serta latar belakang pendidikan yang berbeda-beda antara satu generasi dengan generasi lainnya, bahkan antara satu pemikir dengan pemikir lainnya pada suatu generasi. Penjelasan tentang hal ini, lihat E. Soemaryono, *Hermeneutika: Sebuah Model Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 78.

¹⁵Amina Wadud, "Quran and Women" dalam Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam*, Charles Kurzman, (New York: Oxford University Press, 1998), h. 127.

¹⁶Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam*, Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), h. 127.

hanya direproduksi maknanya, tetapi juga mem-produksi makna baru seiring dengan *cultural background* interpretasinya.¹⁷ Dengan begitu, makna teks itu menjadi “hidup” dan kaya akan makna. Teks itu akan menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual, seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia.¹⁸ Ali Engineer (l. 1939) menjelaskan bahwa setiap penafsir memiliki pandangan dunia atau semesta intelektualnya (*worldview*) ketika menafsirkan Al-Qur'an pun seseorang dibimbing oleh *weltanschauung*-nya, yang itu tidak dapat dilepaskan dari bagaimana ia memandang realitas. Rumusan-rumusan dan interpretasi setiap orang harus dilihat dalam perspektif sosiologis mereka. Bagi Ali Engineer, tidak ada interpretasi, betapapun tulusnya, yang bisa bebas dari pengaruh semacam itu.¹⁹ Atas dasar asumsi ini, penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks pengalaman dan kesadaran sosiologis yang ada.

Berdasarkan penjelasan tersebut, pemahaman Quraish Shihab tentang tafsir tidak berbda dengan tokoh-tokoh penafsir kontemporer seperti ‘Abdullah Darrâz, Arkoun, Amina Wadud, Ali Engineer, dan lain-lain. Quraish Shihab menegaskan hasil penafsiran itu kebenarannya relatif-absolut.

¹⁷Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), h. 264.

¹⁸Bandingkan dengan Hasan Hanafi, *al-Yamîn wa al-Yasar fi Fikr ad-Dîn* (Mesir: Madbuly, 1989), h. 77.

¹⁹Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, h. 15.

B. Metodologi Penafsiran Al-Qur'an

Metodologi penafsiran dapat diartikan sebagai pengetahuan mengenai cara yang ditempuh dalam menelaah, membahas dan merefleksikan pesan-pesan Al-Qur'an secara apresiatif berdasarkan kerangka konseptual tertentu sehingga menghasilkan suatu karya tafsir yang representatif. Metodologi tafsir mencakup banyak variabel, yaitu: (a) sistematika penyajian tafsir, (b) bentuk penyajian tafsir, (c) metode tafsir dan analisisnya, (d) nuansa tafsir, dan pendekatan tafsir.

Sejauh ini pembicaraan tentang metodologi tafsir Al-Qur'an merujuk pada pandangan al-Farmawî yang memetakan metode penafsiran menjadi empat bagian pokok, yaitu *tahlîlî*, *ijmâlî*, *muqâran* dan *mawdû'î*.²⁰ Metode *tahlîlî* menjelaskan makna-makna yang dikandung oleh ayat Al-Qur'an yang urutannya disesuaikan dengan tertib ayat yang ada dalam muṣḥaf Al-Qur'an. Penjelasan makna ayat-ayat tersebut, bisa makna, kata atau penjelasan umumnya, susunan kalimatnya, *asbâban-nuzûl*nya, serta keterangan yang dikutip dari Nabi saw., sahabat maupun tab'in. Metode *ijmâlî* menafsirkan Al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna ayat secara global. Sistematika tafsir ini mengikuti urutan surat, sehingga makna-maknanya saling berhubungan dan bertautan. Penyajian tafsir dengan menggunakan metode ini menggunakan ungkapan yang diambil dari Al-Qur'an dengan menambahkan kata atau kalimat penghubung,

²⁰ Abd al-Ḥayy al-Farmawî, *al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Mawdû'î* (Mesir: al-Maktabah al-Jumhûriyyah Miṣr, 1977), h. 17-49.

sehingga memudahkan para pembaca dalam memahaminya. Penafsir, dalam metode ini juga meneliti, mengkaji dan menyajikan *asbâb an-nuzûl* ayat dengan meneliti hadis yang berhubungan dengannya. Metode *muqâran* berarti menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan cara perbandingan. Perbandingan ini terjadi dalam tiga hal, yaitu (1) perbandingan antarayat, (2) perbandingan antara ayat dengan hadis dan (3) perbandingan penafsiran antar-mufasir. Sementara itu, metode *mawdû'î* menafsirkan Al-Qur'an secara tematis. Quraish Shihab dalam konteks metodologi penafsiran ini mengikuti kategori dan pemetaan al-Farmawî.

Metodologi penafsiran Al-Qur'an yang dirintis oleh al-Farmawî ini secara paradigmatik belum mampu memberikan pendasaran tentang metode atas kajian karya tafsir. Perlu ada rumusan baru yang mampu menelisik unsur-unsur fundamental dari karya tafsir. Ada dua variabel penting yang perlu dikaji secara serius dalam penafsiran Al-Qur'an ini. Variabel pertama berkaitan dengan teknis penulisan tafsir. Variabel teknis ini menyangkut sistematika dan bentuk tekstual literatur tafsir ditulis dan disajikan, gaya bahasa yang digunakan, sifat-sifat penafsir, serta buku-buku rujukan yang digunakan.²¹ Untuk memetakan dan menjelaskan kecenderungan metodologi penafsiran Quraish Shihab, ada dua variabel yang menjadi pisau analisisnya.

Variabel pertama dapat dipetakan dalam beberapa bagian. Pertama, sistematika penyajian tafsir. Sistematika penyajian tafsir ini, paling tidak, memiliki dua

²¹Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia*, h. 119.

bentuk dasar, yaitu: (1) sistematika runtut sesuai dengan susunan muṣḥaf Al-Qur'an, dan (2) sistematika penyajian tematik sesuai dengan tema-tema tertentu yang telah dipilih penafsir. Kedua, bentuk penyajian tafsir. Bentuk penyajian tafsir terdiri dari dua bagian, yaitu: (1) penyajian bentuk global, dan (2) penyajian bentuk rinci. Ketiga, gaya bahasa yang digunakan dalam penulisan tafsir. Gaya bahasa yang digunakan dalam penafsiran meliputi: (1) gaya bahasa ilmiah, (2) gaya bahasa populer, (3) gaya bahasa kolom, dan gaya bahasa reportase. Keempat, sifat mufasir. Dilihat dari sifat mufasirnya karya tafsir mencakup: (1) literatur tafsir yang ditulis oleh penafsir secara individual, dan (2) literatur tafsir yang ditulis oleh penafsir secara kolektif atau oleh tim yang secara khusus disusun oleh suatu lembaga tertentu untuk menulis tafsir. Variabel kedua berkaitan dengan aspek 'dalam', yaitu konstruksi hermeneutika karya tafsir. Aspek hermeneutika tidak terbatas hanya pada variabel linguistik dan riwayat, tetapi juga menggunakan unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks). Suatu penafsiran tidak lagi berpusat pada teks, tetapi juga penafsir di satu sisi dan audiens di sisi lain.²²

Penafsiran dalam aspek hermeneutika ini arah kajian bergerak pada tiga wilayah, yaitu: (1) metode penafsiran, yakni tata kerja analisis yang digunakan dalam penafsiran, terdiri dari metode riwayat, metode pemikiran dan metode interteks; (2) nuansa penafsiran, yaitu analisis yang menjadi nuansa atau *mainstream* yang terdapat dalam karya tafsir. Misalnya nuansa fiqh, sufi,

²²Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia*, h. 120.

bahasa dan lain-lain; (3) pendekatan tafsir, yaitu arah gerak yang dipakai dalam penafsiran. Dalam bagian ini, pendekatan tafsir meliputi pendekatan tekstual dan pendekatan kontekstual. Pendekatan tekstual berarti gerak dari proses penafsiran cenderung berpusat pada teks, sifatnya *ke bawah*, yaitu dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Sedangkan pendekatan kontekstual arah gerak penafsiran yang lebih berpusat pada konteks sosio-historis tempat penafsir hidup dan berada, sifatnya cenderung *ke atas*, yakni dari praksis (konteks) ke refleksi (teks).²³

Penafsiran dengan variabel-variabel tersebut – hubungan antara penulis (pembicara), pembaca (pendengar) dan teks serta kondisi-kondisi yang di dalamnya seseorang memahami sebuah teks kitab suci --- dimungkinkan dapat dipotret secara lebih komprehensif.²⁴ Seorang peneliti, melalui bangunan metodologi ini akan memperoleh keunikan dalam setiap karya tafsir sekaligus dapat menangkap arah yang digerakkan oleh seorang penafsir.

1. Sistematika Penyajian Tafsir

Sistematika penyajian tafsir dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu sistematika penyajian runtut (*tahllilî*) dan sistematika penyajian tematik (*mawdû'î*).

a. Sistematika Penyajian Runtut

²³Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), h. 83 dan 85.

²⁴Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997), h. xi.

Sistematika penyajian runtut adalah model sistematika penyajian tafsir yang rangkaian penyajiannya mengacu pada dua hal. Pertama, urutan surat yang ada dalam model mushaf standar. Karya tafsir yang termasuk ini model ini misalnya, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân* karya Ibn Jarîr al-Ṭabarî (w. 310 H), *Ma'âlim al-Tanzîl* karya Imâm al-Bagawî, *Tafsîr Al-Qurân al-Azîm* karya al-Hâfîz Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'il ibn Kaşîr (w. 774 H/1343 M), *Aḍwâ al-Bayân fî Idâh Al-Qur'anbi Al-Qur'an* karya Muḥammad al-Amîn bin Muḥammad al-Mukhtar al-Jankî asy-Sanqîṭî, *Baḥr al-'Ulûm* karya Naşr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Abû al-Lais as-Samarqandî (w. 393 H/1002 M), *ad-Durr al-Manşûr fî Tafsîr al-Ma'sûr* karya Jalâl ad-Dîn as-Suyûṭî (849-911 H/1445-1505 M), *Tafsîr al-Qurân li al-Qurân* karya 'Abd al-Karîm al-Kaṭîn (l. 1339 H/1920 M),²⁵ *at-tafsîr bi al-*

²⁵Karya-karya tafsir tersebut menurut al-Farmawî dikelompokkan kepada *at-tafsîr bi al-ma'sûr*, yaitu tafsir yang bersumber pada ayat, atau yang dinukil dari Nabi saw., sahabat, maupun dari tab'in. Al-Farmawî, *al-Bidâyah*, hlm. 17. Ada juga tafsir runtut yang dikategorikan sebagai *at-tafsîr al-sûfi* adalah tafsir yang menggunakan analisis sufistik atau menakwilkan ayat dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dari *sulûk*-nya. Di antara tafsir karya ini misalnya, *Ḥaḡâiq al-Qurân* karya al-'Alâmah as-Sulamî (w. 412 H), *al-Qurân al-'Azîm* karya 'Abdullâh at-Tusturî (w. 283 H), *Arâis al-Bayân fî Haḡâiq al-Qurân* karya al-Imâm al-Syirâzî (w. 606 H), dan lain-lain. Karya tafsir lainnya masuk dalam kategori *at-tafsîr al-fiqhî* adalah tafsir yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum. Misalnya, *Aḥkâm al-Qurân* karya al-Imâm Ḥujjah al-Islâm Abî Bakr Aḥmad bin 'Ali ar-Râzî al-Jaşaş (305- 370 H/917-980 M), *Aḥkâm al-Qurân* karya Abû Bakr Muḥammad bin Abdillâh yang populer dengan Ibn al-'Arabî (468-543 H/1075-1148 M), *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qurân* karya Muḥammad

ra'y, misalnya, *Mafâtiḥ al-Gayb* karya Muḥammad Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (544-606 H/1149-1207 M), *Tafsîr al-Jalâlayn* karya Jalâl ad-Dîn al-Maḥallî (w. 864 H/1459 M) dan 'Abd ar-Raḥmân as-Suyûtî (849-911 H/1445-1505 M), *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq at-Ta'wîl* karya Maḥmûd an-Nasafî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl* karya al-Imâm al-Qaṣadi Naṣr ad-Dîn Abû Sa'îd 'Abd Allâh 'Ali 'Amr bin Muḥammad al-Syairazî al-Baidâwî (w. 791 H/1388 M); Irsyâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ *al-Qurân al-Karîm* karya Abû Sa'ûd Muḥammad bin Muḥammad Muṣṭafâ al-'Ammadi (w. 951 H/1544 M), *Rûḥ al-Ma'ânî* karya al-'Alâmah Syihâb ad-Dîn al-Alûsî (w. 1270 H/1853 M), *Garâib al-Qurân wa Ragâ'in al-Furqân* karya Nizâm ad-Dîn al-Ḥasan Muḥammad an-Naisabûrî (w. 728 H/1328 M), *as-Sirâj al-Munîr fî 'Îânah 'al Ma'rifat Kalâm Rabbinâ al-Khabîr* karya Barakah 'Abd Allâh bin Muḥammad bin Muḥammad an-Nasafî (w. 710 H/1310 M), *Tafsîr al-Kalâm al-Mannân* karya al-'Alâmah Syeikh 'Abd ar-Raḥmân bin Naṣr as-Sa'dî (1305-1376 H/1887-1956 M), *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qurân* karya Syeikh Ja'far Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥasan at-Ṭûsî (385-460 H/995-1067 M), *Tafsîr Rûḥ al-Bayân* karya al-Imâm as-Syeikh Ismâ'îl Haqq al-

Abî Abdillâh Muḥammad al-Qurtûbî (w. 671 H/1272 M); *Aḥkâm al-Qurân* karya al-Kiya al-Harasî (w. 450 M/1058 M), *Tafsîr Faṭḥ al-Qadîr* karya Muḥammad 'Ali bin Muḥammad bin 'Abdillâh as-Syaukanî (1173-1250 H/1759-1839), *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm* karya 'Ali as-Sayis, dan lain-lain. Bahkan ada juga karya tafsir runtut yang dikategorikan *at-tafsîr al-adabî al-ijtimâ'î* adalah *tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat* dari segi ketelitian redaksinya kemudian menyusun kandungan ayat tersebut dengan tujuan utama memaparkan tujuan.

Barusuwî (w. 1137 H/1724 M), *Tafsîr al-Khâzin* yang lebih populer dengan nama *Lubab at-Ta'wîl fî Ma'âni at-Tanzîl* karya 'Al ad-Dîn 'Ali bin Muḥammad bin Ibrâhîm al-Bagdadî (544-604 H/1149-1207 M), *Zad al-Maṣîr fî 'Ilm at-Tafsîr* karya al-Imâm Abû al-Faraj Jamâl ad-Dîn 'Abd ar-Raḥmân bin 'Ali bin Muḥammad al-Jawzî al-Quraisy al-Bagdadî (597 H/1200), dan lain-lain, dan lain-lain.²⁶ Kedua, mengacu pada urutan turun wahyu. Beberapa penafsir yang telah melakukan penafsiran model ini misalnya Bint asy-Syâtî dalam *Tafsîr al-Bayân li Al-Qurân al-Karîm*, Syawqî Daîf dalam *Sûrah ar-Raḥmân wa Sumar Qiṣâr*, Muḥammad 'Izzah Darwazah (1305 H/1888 M-1404 H/1984 M) dalam *at-Tafsîr al-Ḥadîs* dan lain-lain.

Model sistematika penyajian tafsir runtut ini memiliki beberapa kelebihan, yaitu: (1) pembaca dapat melihat bagaimana runtutan petunjuk Tuhan yang diberikan kepada Nabi saw. dan umatnya, (2) dipilihnya surat-surat pendek, penulis ingin menegaskan bahwa surat-surat tersebut mengandung uraian yang berkaitan dengan kehidupan beragama, bermasyarakat, dan berbangsa serta banyak dibaca umat.

Sebagai hasil kreasi manusia, model sistematika penyajian runtut yang oleh sebagian kalangan disebut metode atomistik, memiliki banyak kelemahan. Menurut Quraish Shihab, sistematika penyajian tafsir runtut yang

²⁶Ada juga tafsir runtut yang dikelompokkan kepada *at-tafsîr bi al-ra'y*, yaitu tafsir yang menggunakan ijtihad setelah menguasai berbagai disiplin ilmu terkait. al-Farmawî, *ibid.*, h. 19. Muḥammad Ḥusein az-Žahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 255.

dideskripsikan sebagai hidangan prasmanan membutuhkan waktu yang lama sehingga menimbulkan kejenuhan. Di samping itu, tidak semua yang dihidangkan dalam prasmanan itu sesuai dengan kebutuhan dan selera para tamu.²⁷ Namun, Quraish Shihab menegaskan sisematika penyajian tafsir runtut tetap urgen untuk era sekarang, sebab terdapat kesempatan yang luas untuk memilih dan mengatur hidangan yang sesuai dengan kebutuhan. Seorang penafsir untuk sampai kepada sisematika penyajian tafsir lainnya, seperti tematik dan penerapannya, tetap merujuk kepada sistematika penyajian tafsir runtut.²⁸

Al-Farmawî, penggagas metodologi penafsiran Al-Qur'an menjelaskan, kelemahan model penafsiran sistematika penyajian runtut menjadikan petunjuk Al-Qur'an parsial, sehingga memberikan kesan bahwa memberikan pedoman secara tidak utuh dan tidak konsisten, karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dari penafsiran yang diberikan pada ayat-ayat lain yang sama dengannya.²⁹ Fazlur Rahman berpandangan, model penyajian runtut (atomistik) menjadi penyebab kegagalan umum memahami keutuhan ajaran. Naş (teks Al-Qur'an) dengan metode parsial ini dipahami kata demi kata atau ayat demi ayat yang ada dalam surah secara terpisah-pisah, sehingga Al-Qur'an terkesan tidak menjadi satu kesatuan yang utuh, melainkan terpisah-pisah, dan pada gilirannya hukum-hukum yang diambil dari Al-Qur'an pun tidak sejalan dengan semestinya.

²⁷M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan* (Bandung: Mizan, 1999), h. xxi.

²⁸M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, h. xxi.

²⁹Al-Farmawî, *Al-Bidâyah*, h. 27-28.

Model penafsiran secara atomistik ini, termasuk yang terpanjang dalam sejarah penafsiran, sehingga dunia Islam identik dengan dunia teks (*haḍârah an-nâs*). Model penafsiran ini telah “memperkosakan” universalitas Al-Qur'an, sehingga produk penafsirannya pun terkesan tidak membebaskan, tidak mencerahkan, rigid, dan tendensius. Model penafsiran ini, pada akhirnya akan merambah pada sakralitas teks yang berimplikasi pada hilangnya dimensi historisitas teks. Teks menjadi tertutup, sakral dan monointerpretasi. Teks pada tataran paradigmatis kehilangan daya transformatifnya, teks tidak bisa digunakan untuk mendobrak kesenjangan sosial, ketidakadilan politik, karena watak teks digiring untuk mengedepankan “kepentingan Tuhan” daripada “kepentingan manusia”, sehingga teks tercerabut dari konteksnya. Penafsiran bersifat teologis yang mapan-anti kritik, disejajarkan dengan Al-Qur'an. Padahal tafsir hanyalah hasil pemikiran manusia untuk memahami teks yang dapat dikembangkan dalam takwil, yang menjadikan teks sebagai obyek dan penafsir sebagai subyeknya.³⁰

³⁰Amina Wadud, misalnya menjelaskan bahwa Akibat lain dari kajian Al-Qur'an dengan menggunakan metode parsial menurut Amina Wadud adalah termarginalisasinya wanita, yang semestinya meletakkan wanita sejajar (*equal*) dengan kaum laki-laki. Fatima Mernissi, misalnya, menyebutkan bahwa termarginalisasinya wanita baik dalam tafsir maupun fikih disebabkan oleh keterbatasan penafsir yang hanya menguasai ilmu agama, sedangkan piranti-piranti lain, seperti ilmu-ilmu sosial kurang dikuasai. Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (Kualalumpur: Fajar Bakti, 1992), h. 1-2. Fatima Mernissi juga menyebutkan bahwa wanita termarginal-isasi baik dalam tafsir maupun fikih disebabkan oleh keterbatasan penafsir

Beberapa karya Qurais Shihab yang dikategorikan dalam sistematika penyajian tafsir runtut *Hidangan Ilahi* dan *Tafsir Al-Mishbah*.

b. Sistematika Penyajian Tematik

Sistematika penyajian tematik adalah suatu bentuk rangkaian penulisan tafsir yang struktur paparannya diacukan pada tema tertentu atau pada surat tertentu dan juz tertentu.³¹ Amin al-Khuli (1859-1966) sarjana pertama di abad ke-20 yang menekankan pentingnya penyajian tematik dalam memahami isi Al-Qur'an.³²

yang hanya menguasai ilmu agama, sedangkan piranti-piranti lain, seperti ilmu-ilmu sosial kurang dikuasai. Fatima Mernissi, *The Veil and The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam* (Addison: Wasley Publishing Company, 1991), h. 128. Pandangan yang sama dikemukakan Rifat Hasan bahwa kajian dengan metode atomistik memungkinkan pengkaji memasukkan paham patriarki yang mengakibatkan munculnya *missogini*. Sebab, dengan metode atomistis tersebut pengkaji menekankan pemahaman pada teks Kesimpulan Amina Wadud dan Rifat Hasan ini diperkuat oleh hasil penelitian Nasaruddin Umar, yang meneliti sebab-sebab termarginalisasinya wanita disebabkan penggunaan metode studi parsial. Nasaruddin Umar, *dalam Perspektif Jender*, (Jakarta: Paramadina, 2001).

³¹Lihat, al-Farmawî, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdû'î*, hlm. 49. Lihat juga, 'Ali Hasan al-'Arid, *Târîkh 'Ilm at-Tafsîr*, h. 78-81. Zâhir ibn 'Iwad al-Alma'î, *Dirâsat fî Tafsîr al-Mawdû'î li al-Qurân al-Karîm* (Riyad: t.p., t.t.), h. 20.

³²Al-Khuli menekankan pentingnya memahami arti dan tujuan (*agrâq*) ayat-ayat untuk dapat memahami Al-Qur'an secara mendalam dan benar. Agar seorang dapat memahami Al-Qur'an secara konprehensif, al-Khuli mensyaratkan dua hal, yaitu: (1) memahami sendiri (*dirâsat fî al-Qurân*): dan (2) memahami di sekitar Al-Qur'an atau latar belakang atau konteks (*dirâsat mâ ḥawl al-Qur'an*). Upaya

Gagasan al-Khuli tersebut diikuti oleh seorang muridnya, ‘Âisyah Abd ar-Rahman bint Syâfi.³³ Seperti halnya

memahami Al-Qur'an, harus memahami lebih dahulu kata-kata (*mufradât*) dan struktur (*murakkabât*) bahasa Al-Qur'an. Sementara itu, memahami konteks Al-Qur'an termasuk di dalamnya apa saja yang berhubungan dengan kehidupan orang Arab pra-Islam (*al-bî'ah al-mâdiyah*) dan *bîah al ma'nawiyah*, tempat Al-Qur'an diwahyukan. Karena itu, kondisi sosial Arab termasuk dalam pemahaman konteks atau latar belakang turunnya ayat-ayat Al-Qur'an (*ḥawl al-Qurân*). Aplikasi dari metode ini menurut al-Khuli, terdiri dari beberapa langkah sebagai berikut: (1) mengambil satu subyek atau kasus tertentu (*mawḍû' al-wâhid*), (2) berusaha menemukan ayat-ayat di seluruh Al-Qur'an yang membicarakan subyek atau kasus tersebut. (3) dilanjutkan dengan memahami hubungan antara semua ayat-ayat yang membahas subyek yang sama (*sâbiqihâ wa lâhiqihâ*). Karena itu, al-Khuli menekankan pentingnya memahami *mulâbisat*, *munâsibat*, *asbâb al-nuzûl*, dan pembahas-an secara tematik subyek demi subyek atau kasus demi kasus. Dengan ungkapan singkat, proses penggunaan mencakup: (1) mengumpulkan semua ayat yang ada dalam yang membahas satu topik tertentu, kemudian (2) menghubungkan ayat-ayat tersebut menjadi satu kesatuan dan menyusun ayat-ayat tersebut sesuai dengan implikasi topiknya. Amin al-Khullî, *Manhâj Tajdîd fî al-Naḥwi wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*, (T.Tp.: al-Ḥayât al-Miṣriyyah al-'Amah li al-Kitâb), h. 238-240.

³³Ia menawarkan tiga teori yang berkaitan dengan metode yang ditawarkannya. Pertama, menekankan pentingnya memahami arti bahasa kata-kata (*lexical meaning of any Quranic word*). Pengakuan terhadap makna asli kata tentu saja sangat membantu seorang penafsir memahami tujuan makna (*al-ma'na al-murâd*) sesuai dengan konteks tempat teks diturunkan. *Kedua* melibatkan semua ayat-ayat yang berhubungan dengan subyek yang dibahas. Dengan prinsip ini berarti diberikan kebebasan (*autonomi*) untuk berbicara tentang dirinya sendiri. Tujuan metode ini untuk menemukan penafsiran yang obyektif, bukan terkesan dipaksakan seperti yang ditemui dalam tafsir Klasik dan Pertengahan. Ketiga, harus ada

sang guru, bint Syâṭî juga tidak memberikan definisi tentang tafsir tematik tersebut. Sebagai gantinya Bint al-Syâṭî menawarkan metode silang atau metode induktif (*the cross referential method*), sama dengan apa yang ditawarkan gurunya, al-Khuli. Sedangkan Muḥammad Khalafatullah dan al-Farmawî dianggap sebagai murid yang mengembangkan gagasan al-Khuli dengan memformulasikan secara metodologis penafsiran tematik.

Selanjutnya, penafsiran dengan sistematika penyajian tematik ini secara garis besar dibagi dua bagian. Pertama, tematik yang didasarkan pada surat demi surat dari Al-Qur'an yang ide dasarnya bahwa setiap surat dari Al-Qur'an memiliki penekanan sendiri meskipun di dalamnya dibahas sejumlah topik. Semua ayat yang ada dalam satu surat tersebut harus dihubungkan dengan subyek pokoknya. Bersamaan dengan itu, ketika membahas surat tersebut, ayat lain yang ada di surat lain yang membicarakan topik yang sama juga harus diikutsertakan. Karena itu, baik ayat yang ada dalam surat tersebut maupun ayat lain yang membahas topik yang

kesadaran tentang adanya konteks tertentu dari teks yang ada (*al-siyâq al-khâsh*) dan konteks umum (*al-siyâq al-'âmm*) dalam berusaha memahami kata-kata dan konsep dalam ungkapannya sendiri. Menurut Bint al-Syâṭî bahwa prinsip dari model tafsir --- seperti yang diterima dari gurunya --- merupakan pemahaman yang obyektif (*al-tanâwul al-mawḍûi*). Model penafsiran ini disediakan untuk mempelajari satu subyek tertentu (*mawḍû' al-wâhid*) dalam dan lebih jauh semua ayat-ayat yang berbicara tentang subyek tersebut dibahas bersama secara keseluruhan agar penggunaan arti dan struktur – setelah meneliti secara cermat sense dasar linguistiknya— dapat dipahami. Lihat, Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: Academia-Tazzafa, 2004), h. 75-76.

sama dari surat lain harus disertakan menjadi satu pembahasan yang utuh.³⁴

Kedua, tematik yang didasarkan pada subyek tertentu dari dengan cara mengumpulkan semua ayat yang membahas subyek tersebut yang ada dalam Al-Qur'an, mulai awal sampai akhir. Kemudian mengumpulkan semua ayat untuk menemukan konsep dari satu masalah tertentu tersebut. Selanjutnya, menggabungkan dan

³⁴Hadidjah dan M. Karman al-Kuningani, *Pengantar Studi Islam* (Bogor: Hilliana Press, 2007), h. 30. Langkah-langkah penafsiran model ini antara lain: (1) menentukan masalah pokok yang dibahas dalam satu surah yang dibahas, (2) menemukan ayat-ayat dalam surah tersebut yang membahas masalah pokok surah tersebut, baik yang bersumber dari surah yang sama maupun dari surah lain, (3) menganalisis hubungan ayat-ayat yang membahas pokok masalah dengan ayat-ayat lain dalam surah yang sama yang tidak berhubungan erat dengan pokok masalah yang ditemukan dalam surah tersebut. Semua ayat-ayat tersebut juga harus disertakan dengan konteks masing-masing jika ada (*asbâb an-nuzûl*). al-Ḥayy al-Farmawî, *al-Bidâyah*, hlm. 57. Beberapa karya tafsir yang menggunakan model penyajian tematik berdasar surah demi surah, misalnya *Bayân al-Qurân* oleh Aşraf 'Ali Ṭanavi (1280-1362/1863-1943), seorang sarjana Indo Pakistan, *at-Tafsîr al-Ḥadîs* yang diterbitkan tahun 1381-1383/1962-1964 karya Muḥammad Izzah Darwazah (1888-1984), seorang sarjana Arab Palestina yang kemudian diikuti karya Sayyid Quṭb (1324-1386/1906-1966), *Fî Zîlâl al-Qurân* seorang sarjana Mesir; dan *Tafsîr al-Qurân al-Karîm* oleh Maḥmûd Syaltût (1893-1963) sarjana Mesir lainnya. Karya lain yang masuk kelompok ini antara lain *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân* oleh Muḥammad Ḥusain at-Ṭabâṭabâ'î (1312-1402/1903-1981). Karya Ḥâmid ad-Dîn al-Farahi (1280-1349/1863-1930), yang ditulis dalam bahasa Urdu, sebagai satu pengecualian dari karya berbahasa Arab. Hadidjah dan M. Karman al-Kuningani, *Pengantar Studi Islam*, h. 31.

menghubungkan semua ayat-ayat tersebut menjadi satu pembahasan yang utuh dan menyatu. Ketika membuat hubungan (*munâsabah*) antarsemua ayat, ayat-ayat tersebut diurutkan secara kronologis berdasar urutan turunnya. Langkah terakhir mendiskusikan subyek yang ada secara keseluruhan dengan mempertimbangkan konteksnya masing-masing (*asbâb an-nuzûl*), termasuk di dalamnya Hadis Nabi saw. yang berhubungan dengan subyek yang dibahas. Karena itu, setiap ayat dan subyek harus dihubungkan dengan Hadis Nabi saw. yang berhubungan.³⁵

Dilihat dari segi ayat yang dikaji, cakupan model penafsiran penyajian tematik bersifat spesifik dan mengerucut. Model penyajian tematik yang lebih bersifat teknis ini mempunyai pengaruh terhadap proses penafsiran yang bersifat metodologis. Dibandingkan dengan model penyajian runtut, sistematika penyajian tematik ini memiliki kelebihan, antara lain membentuk arah penafsiran menjadi fokus dan memungkinkan adanya tafsir ulang antarayat secara komprehensif dan holistik.

2. Bentuk Penyajian Tafsir

Bentuk Penyajian Tafsir dalam tulisan ini dilihat dari dua indikator, yaitu bentuk penyajian global dan bentuk penyajian rinci, yang masing-masing memiliki karakteristik sendiri. Tafsir bentuk penyajian global adalah suatu bentuk uraian dalam penyajian karya tafsir yang penjelasannya dilakukan cukup singkat dan glo-

³⁵Hadidjah dan M. Karman al-Kuningani, *Pengantar Studi Islam*, h. 31.

bal.³⁶Biasanya bentuk ini lebih menitikberatkan pada inti dan maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an yang dikaji. Bentuk penyajian global ini bisa diidentifikasi melalui model analisis tafsir yang digunakan, yang hanya menampilkan bagian terjemah, sesekali *asbâb an-nuzûl* dan perumusan pokok-pokok kandungan dari ayat-ayat yang dikaji. Langkah-langkah epistemologis dan analisis term-term penting yang menjadi kata kunci di suatu konteks ayat, juga perdebatan dan pemaknaan atas kata kunci yang pernah dielaborasi para ulama sebelumnya, juga upaya kontekstualisasi, tidak dilakukan. Al-Farmawî menyebut penyajian ini sebagai metode *ijmâli*.³⁷

Bentuk penyajian global ini dalam batas tertentu bermanfaat bagi pembaca Muslim yang tidak memiliki kesempatan waktu banyak untuk belajar secara detail, rinci dan mendalam, dari aspek tatabahasa, balâghah, perubahan makna semantik dari pelbagai kata kunci dalam Al-Qur'an, serta pelbagai disiplin keilmuan yang terkait dengan kajian Al-Qur'an. Sebab, dengan bentuk penyajian global hanya disajikan kesimpulan dan pokok pikiran yang dirumuskan dari Al-Qur'an.³⁸

³⁶Beberapa kitab tafsir yang menggunakan metode ini misalnya *Tafsir al-Qurân al-Karîm* karya Muḥammad Farîd Wajdî, *at-Tafsîr al-Farîd li al-Qurân al-Majîd* karya Muḥammad 'Abd al-Mun'im, *Fath al-Bayân fî Maqâsîd al-Qurân* karya al-Imâm al-Mujtahid Siddiq Khan (w. 1248 M), dan lain-lain.

³⁷Al-Farmawî, *al-Bidâyah*, h. 34-35.

³⁸Beberapa contoh karya tafsir Indonesia yang dikategorikan bentuk penyajian global misalnya *Tafsir Juz 'Amma* disertai *Asbabun Nuzul* karya Rafi'udin dan Edham Syifai, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'ansurat an-Nisa* karya Didin Hafiduddin, *Ayat*

Tafsir bentuk penyajian rinci adalah model penyajian tafsir yang menitikberatkan pada uraian-uraian penafsiran secara detail, mendalam dan komprehensif. Tema-tema kunci di setiap ayat dianalisis untuk menemukan makna yang tepat dan sesuai dalam suatu konteks ayat. Setelah itu, penafsir menarik kesimpulan dari ayat yang ditafsirkan, yang sebelumnya ditelisik aspek *asbâb an-nuzûl* dengan kerangka analisis yang beragam, seperti analisis sosiologis, antropologis dan lainnya. Berbagai karya tafsir yang oleh al-Farmawî³⁹ dikategorikan sebagai tafsir tematik, dapat dimasukkan dalam bentuk penafsiran model rinci ini.

3. Metode Tafsir

Metode tafsir adalah suatu perangkat dan tata kerja yang digunakan dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Perangkat kerja ini secara teoritik menyangkut

Suci dalam Renungan 1-30 juz karya Moh. E. Hasim, *Memahami Surat Yaa Siin* karya Radiks Purba, dan lain-lain.

³⁹Beberapa karya tafsir yang dikategorikan penyajian rinci ini antara lain *Ahl al-Kitâb: Makna dan Cakupannya* karya Muhammad Ghalib, *Memasuki Makna Cinta* karya Abdurrasyid Ridha, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* karya Machasin, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* karya Harifudin Cawidu, *Konsep Perbuatan Manusia menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik* karya Jalaludin Rahman, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam* karya Musa Asy'arie, *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern* karya Achmad Mubarak, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* karya Nasarudin Umar, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an* karya Zaitunah Subhan, *Konsepsi Politik dalam Al-Qur'an* karya Abdul Muin Salim, dan lain-lain.

dua aspek penting, yaitu aspek teks dengan problem semiotik dan semantiknya dan aspek konteks di dalam teks yang merepresentasikan ruang-ruang sosial budaya yang beragam tempat teks itu muncul. Selain aspek semiotik dan aspek semantik, variabel riwayat dapat digunakan pula untuk menjelaskan makna teks.

Ada dua arah penting secara metodologis dapat dipetakan dalam melihat kerangka metodologi yang digunakan, yaitu tafsir riwayat dan tafsir pemikiran.

a. Metode Tafsir Riwayat

Riwayat, dalam tradisi studi Al-Qur'an klasik, merupakan sumber penting di dalam pemahaman teks Al-Qur'an. Nabi Muhammad saw. dalam konteks ini diyakini sebagai penafsir pertama terhadap Al-Qur'an. Dalam konteks ini, muncul istilah "metode tafsir riwayat". Pengertian metode riwayat dalam sejarah hermeneutik klasik, merupakan suatu proses penafsiran yang menggunakan data riwayat dari Nabi saw. dan atau sahabat, sebagai variabel penting dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Model metode tafsir ini menjelaskan suatu ayat sebagaimana dijelaskan oleh Nabi saw. atau para sahabat, yang oleh beberapa kalangan disebut *at-tafsîr bi al-ma'sûr*.

Para ulama tidak ada kesepakatan tentang batasan metode tafsir riwayat ini. Az-Zarqânî, misalnya, membatasinya dengan mendefinisikan sebagai tafsir yang diberikan oleh ayat Al-Qur'an, sunnah Nabi saw, dan para sahabat.⁴⁰ Ia, dalam batasan ini, tidak memasukkan

⁴⁰ Abdul Azîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân 'Ulûm al-Qurân*, Juz II, h. 12.

tafsir yang dilakukan oleh para tabi'in. Az-Zahabî justeru memasukkan tafsir tabi'in dalam karangan tafsir riwayat, meskipun para penafsir tidak menerima secara langsung dari Nabi Muhammad saw., tetapi, faktanya, kitab-kitab tafsir yang selama ini diklaim sebagai tafsir yang menggunakan metode riwayat, memuat penafsiran mereka, seperti *Tafsîr At-Ṭabarî* karya at-Ṭabarî, *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm* karya Ibn Kasîr, dan lain-lain.⁴¹

'Ali aṣ-Ṣâbûnî memberikan pengertian lain tentang tafsir riwayat, yaitu model tafsir yang bersumber dari Al-Qur'an, Sunnah, dan atau perkataan sahabat.⁴² Definisi aṣ-Ṣâbûnî ini tampak lebih terfokus pada material tafsir bukan metodenya. Sementara itu, menurut ulama Syi'ah bahwa tafsir riwayat adalah tafsir yang dinukil dari Nabi saw. dan para Imam *ahl-al-bayt*. Hal-hal yang dikutip dari para sahabat dan tabi'in, menurut mereka tidak dianggap sebagai *hujjah*.⁴³

Menafsirkan Al-Qur'an dari segi material, dapat dilakukan dengan menafsirkan antarayat, ayat dengan hadis Nabi saw., dan atau perkataan sahabat. Namun, secara metodologis, jika ayat Al-Qur'an ditafsirkan dengan ayat lain dan atau ayat dengan hadis, tetapi proses metodologisnya itu bukan bersumber dari penafsiran yang dilakukan Nabi saw., tentu semua itu sepenuhnya

⁴¹Muḥammad Ḥuscain az-Zahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz I, h. 152.

⁴²Muḥammad 'Ali aṣ-Ṣhâbûnî, *at-Tibyânfi 'Ulûm al-Qurân*, (Beirut: Âlam al-Kutub, t.t.), hlm. 67.

⁴³Lihat 'Ali al-Awsî, *at-Ṭabaṭabâ'î wa Manhâjuh fi Tafsîr al-Mizân* (Teheran: al-Jumhûriyyah al-Islâmiyyah fi Îrân, 1975), h. 103.

merupakan hasil intelektualisasi penafsir. Meskipun data materialnya dari ayat atau hadis Nabi dalam menafsirkan Al-Qur'an, tentu ini secara metodologis tidak dapat sepenuhnya disebut sebagai metode tafsir riwayat.

Terlepas dari keragaman definisi tentang tafsir riwayat tersebut, metode riwayat di sini dapat didefinisikan sebagai metode penafsiran yang data materialnya “mengacu pada hasil penafsiran Nabi Muhammad saw. yang ditarik dari riwayat pernyataan Nabi saw. dan atau dalam bentuk *asbâb an-nuzûl* sebagai satu-satunya sumber dari otoritatif”. Sebagai salah satu metode, model metode riwayat dalam pengertian yang terakhir ini tentu statis, karena tergantung pada data pada penafsiran Nabi saw. Padahal tidak setiap ayat memiliki *asbâb an-nuzûl*. Sejumlah karya tafsir Al-Qur'an masa klasik pada umumnya menggunakan metode riwayat.⁴⁴

b. Metode Tafsir Pemikiran

⁴⁴Salah satu karya tafsir Indonesia yang menggunakan metode riwayat ini *Tafsir bil Ma'tsur*, karya Jalaluddin Rahmat. Dari metode yang digunakan, secara umum karya ini menggunakan data riwayat sebagai variabel penting dalam menguraikan dari maksud suatu ayat. Dari 32 entri yang terhimpun di dalam buku ini, seluruhnya mengacu pada data material yang berasal dari riwayat. Unikinya, data riwayat itu secara umum merupakan gambaran mengenai sebab turuna dari ayat yang dikutip dan menjadi objek tafsir. Kesan yang muncul dari buku tafsir ini pengemasan dalam bentuk baru dari *asbâb an-nuzûl*. Dengan metode yang sangat tergantung pada data riwayat itu, karya *Tafsir bi al-Ma'sur* ini lebih merupakan penyajian kembali data-data riwayat yang ada dalam beberapa literatur tafsir, seperti *Ad-Durr Al-Mansur*, *Majma'Al-Bayân*, *Tafsîr Ibn Kasîr*, *Hayâh as-Şahâbah*, *Syarh Nahj al-Balâgah*, *Tahzîb*, *Şahîh Muslim* dan beberapa buku tafsir yang lain.

Sejak berakhir masa Salaf, sekitar abad ke-3 H., masa ketika peradaban Islam semakin berkembang, telah dibarengi juga oleh lahirnya pelbagai mazhab di kalangan kaum Muslim. Masing-masing mazhab itu berusaha meyakinkan pengikutnya dengan memberikan penjelasan dari ayat-ayat Al-Qur'an. Teks Al-Qur'an, menurut al-Qaṭṭān ditafsirkan dalam kerangka corak kepentingan dan ideologinya tersebut. Dalam konteks ini, sejarah tafsir mencatat adanya perkembangan pelbagai corak tafsir.⁴⁵ Misalnya muncul *Tafsîr ar-Râzî* dengan corak filsafatnya yang ditulis oleh Fakhr ar-Râzî, *al-Kasasyaf* dengan corak teologi Mu'tazilahnya yang ditulis oleh *az-Zamakhsharî*, *Tafsîr al-Mannâ* dengan corak sosiologinya yang ditulis oleh Muḥammad Râsyid Riḍâ, dan lain-lain. Namun, dalam konteks pengertian metode tafsir pemikiran bukan seperti yang diuraikan oleh al-Qaṭṭān. Metode tafsir pemikiran di sini, didefinisikan sebagai suatu penafsiran Al-Qur'an yang didasarkan pada kesadaran bahwa Al-Qur'an, dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak lepas dari wilayah budaya dan sejarah, di samping bahasa memang sebagai bagian dari budaya manusia. Penafsiran, dalam metode tafsir pemikiran, berusaha menjelaskan pengertian dan maksud suatu ayat berdasarkan hasil dari proses intelektualitasasi dengan langkah epistemologi yang mempunyai dasar pijak pada teks dengan konteks-konteksnya.⁴⁶

Proses ijtihad kreatif ini, bisa berupa penafsiran teks Al-Qur'an dalam konteks internalnya dan atau me-

⁴⁵Mannâ' Khalîl al-Qaṭṭān, *Mabâhiṣ fi 'Ulûm al-Qurân*, h. 342.

⁴⁶Lihat, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 200.

letakkan teks Al-Qur'an dalam konteks sosio-kulturalnya. Untuk kepentingan inilah diperlukan suatu kajian atas medan bahasa dalam konteks semiotik dan semantik yang membawa ide-ide dalam historitas masyarakatnya sebagai audiens. Teks Al-Qur'an dengan wacana yang dikembangkan di dalamnya, juga dikaji sebagai bagian penting dalam proses perumusan dan penarikan kesimpulan dari gagasan-gagasan yang disampaikan Al-Qur'an. Teks Al-Qur'an dengan historisnya mengharuskan adanya analisis terhadap bangunan budaya yang ada pada saat teks itu muncul. Jadi, yang dibangun dalam metode tafsir pemikiran ini aspek teoritis penafsiran, bahwa memahami teks Al-Qur'an, sejatinya tidak lepas dari kesadaran pengetahuan ilmiah untuk meletakkannya pada strukturnya sebagai bahasa yang mempunyai struktur historis dengan wacana-wacana yang dipakai dan budaya masyarakat yang menjadi audiensnya. Sebab teks Al-Qur'an, dalam konteks bahasa, merupakan bentuk representasi dan keterwakilan budaya masyarakat tempat teks diproduksi. Proses pergeseran makna dari satu tema dalam bahasa (Arab) juga harus dipahami dalam konteks budaya masyarakat tempat sebuah tema dipakai. Memahami teks Al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari persoalan budaya, wilayah geografi, dan psikologi masyarakat tempat Al-Qur'an diturunkan dan berdialog dengannya.⁴⁷

Berdasarkan kerangka teori ini, aspek yang menentukan sebuah pemahaman atas gagasan yang ada dalam teks Al-Qur'an bukan hanya bahasa dan strukturnya saja.

⁴⁷Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 203.

Lebih dari itu, struktur wacana dan budaya melingkupi kemunculan teks juga menjadi medan analisis yang sangat penting, yang dalam ungkapan Abû Zayd, bahwa seseorang akan mampu mengungkap hal-hal implisit dan yang tak terkatakan (*maskût 'anh*) dari teks Al-Qur'an. Dari situ pula gagasan yang disampaikan Al-Qur'an dapat ditemukan secara utuh. Jadi, pokok dasar dari metode ini terletak pada bangunan epistemologi tafsir yang didasarkan bukan semata-mata pada riwayat, tetapi pada proses intelektualisasi yang secara epis-temologis dapat dipertanggungjawabkan.

Menurut Islah Gusmian, ada dua variabel pokok yang dapat dijadikan titik tolak metode tafsir pemikiran ini. Pertama, variabel sosio-kultural, yakni basis yang melandasi teks Al-Qur'an muncul dan diarahkan pertama kali. Dalam bagian ini, meliputi persoalan geografis, psikologi, budaya, dan tradisi masyarakat yang menjadi audiens pertama dari teks Al-Qur'an. Kedua, struktur linguistik teks. Pada bagian ini, meliputi analisis sematik dan semiotik. Lalu dipaparkan juga metode tafsir ilmiah, yakni sebuah penafsiran yang didasarkan pada data-data yang secara material diperoleh dari penemuan sains ilmiah yang fungsinya untuk mengukuhkan bangunan logika ilmiah yang dinarasikan Al-Qur'an.

1) Analisis Sosio-Kultural

Teks Al-Qur'an lahir dan diturunkan Tuhan bukan dalam ruang hampa, tetapi dalam sejarah umat manusia

(masyarakat Arab).⁴⁸ Rahman menyebut hal itu sebagai “respon Ilahi melalui pikiran Muhammad saw. terhadap situasi-situasi sosio-moral dan historis masyarakat Arab abad ke-7 M.”⁴⁹ Sebagai sebuah respons, Al-Qur'an sangat terkait dengan konteks kesejarahan ketika Al-Qur'an turun. Menurut Rahman, situasi kesejarahan tersebut sangat mempengaruhi respons, komentar, solusi dan pernyataan-pernyataan Al-Qur'an. Bahkan menurut Tosihiko Izutsu, bahwa sebagian pernyataan-pernyataan Al-Qur'an kemungkinan diangkat dari konsep-konsep --- doktrin, etik, aturan legal --- yang telah dikenal oleh masyarakat Arab ketika Al-Qur'an diturunkan, hanya Al-Qur'an kemudian mengintegrasikan ke dalam pandangan dunia, *worldview* (*weltanschauung*)nya sehingga menjadi konsep-konsep milik Al-Qur'an yang otentik.⁵⁰ Bahkan, menurut Kenneth Cragg bahwa Al-Qur'an tidak mungkin menjadi wahyu jika tidak terkait dengan berbagai peristiwa.⁵¹ Berkaitan dengan makna ini, budaya dan sejarah masyarakat Arab sebagai audiens Al-Qur'an menjadi suatu wilayah yang harus dikaji untuk menemukan gagasan-gagasan pokok Al-Qur'an. Analisis yang

⁴⁸Fazlur Rahman, “Islam and Modernity”, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad berjudul *Islam dan Modernitas*, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 10.

⁴⁹Fazlur Rahman, “Metode Alternatif Neo Modernisme”, diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1992), h. 56-57.

⁵⁰Tosihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantic of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), h. 7.

⁵¹Kenneth Cragg, *The Event of The Quran: Islam and It's Scripture* (London: George Allen & Unwim Ltd., 1971), h. 17.

dilakukan itu, tidak hanya tergantung pada *asbâb an-nuzûl*, sebab, *asbâb an-nuzûl* itu tidak sepenuhnya mampu menggambarkan secara sempurna bangunan sosio-historis masyarakat (Arab) sebagai audiens; di samping memang tidak semua ayat mempunyai *asbâb an-nuzûl*. Langkah yang demikian menjadi penting, karena dengan pelbagai unsur tersebut teks Al-Qur'an terbentuk, dan dalam konteks itu pula mestinya konsepsi-konsepsi yang dibangunnya harus dipahami. Seperti terlihat pada rumusan Abû Zayd tentang level-level teks Al-Qur'an, konteks sosio-kultural ini --yang terdiri dari aturan sosial dan kultural dengan semua konvensi, adat istiadat-tradisi yang terekspresikan dalam bahasa teks - merupakan otoritas epistemologis (*marja'iyah ma'rifiyyah*). Sebab, bahasa pada hakikatnya mengandung aturan-aturan konvensi-onal kolektif yang bersandar pada kerangka kultural. Teks sebagai sebuah pesan ditunjukkan kepada masyarakat yang memiliki kebudayaannya sendiri, konsepsi-konsepsi (*mafâhim*) mental dan kepercayaan kulturalnya sendiri pula.⁵²

Analisis sosio-kultural terhadap teks kitab suci ini menjadi penting dalam rangka memberikan pemahaman yang lebih sesuai. Konsepsi yang terbangun dalam teks Al-Qur'an, dengan demikian menjadi bangunan yang sangat historis dan kultural sifatnya. Usaha untuk menemukan konsepsi-konsepsi itu, mesti diletakkan dalam medan kesejarahannya. Ada banyak hal yang mesti melibatkan dalam analisis sosio-historis ini, yaitu masalah

⁵²Naşr Hâmid Abû Zayd, *an-Naş, as-Sultah, al-Haqîqah*, h. 96-98.

wilayah geografis tempat suatu masyarakat yang menjadi audiens pertama Al-Qur'an itu berada, psikologi dan tradisi yang berkembang di dalamnya. Keterkaitan antara struktur triadik: teks, penafsir, dan audiens sasaran teks, kemudian menjadi wilayah penting yang harus dipertimbangkan. Aspek terakhir ini, bisa menemukan signifikasinya bila variabel kultur dan sejarah dan maknanya yang luas, dianalisis secara komprehensif. Di antara karya tafsir yang menggunakan analisis sosio-kultural ini, antara lain, Riffat Hasan.⁵³

⁵³Riffat Hasan ketika menafsirkan ayat-ayat tentang gender menegaskan bahwa yang perlu diperhatikan dalam menafsirkan itu bahwa ayat-ayat yang ada di dalamnya sangat beragam sifatnya. Selain ayat-ayat yang gamblang (*muhkamât*), ada juga ayat-ayat yang bersifat simbolik, bahkan memuat cerita-cerita dan mitologi-mitologi yang penuturannya dibungkus dalam simbol. Berkaitan dengan ayat-ayat simbolik ini, cara penafsirannya tergantung pada cara pandang para penafsir, menafsirkan secara literal atau simbolis. Untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang dapat dipandang steril dari bias gender, Riffat Hasan menawarkan konstruksi metode penafsiran baru, yakni metode historis-kontekstual. Cara kerja metode tersebut, antara lain: (1) memeriksa akurasi makna kata atau bahasa (*language accuracy*), dengan melihat terlebih dahulu secara kritis sejarah kata dan akar katanya sesuai dengan analisis semantik, bagaimana konteks saat itu, dan bagaimana kondisi sosio-kulturalnya; (2) melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran-penafsiran yang telah ada; dan (3) prinsip etis dengan didasarkan pada prinsip keadilan yang merupakan pencerminan dari keadilan Tuhan (*Justice of God*). Kriteria keadilan Tuhan itu: (1) tidak ada jenis kelamin yang disubordinasi oleh yang lain; (2) tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin dengan mengurangi atau menutup kesempatan (3) bebas dari *stereotype* yang sebenarnya hanya mitos; dan (4) tidak ada yang menanggung beban lebih berat dari yang lain. Misalnya ia menafsirkan kembali Adam; istilah Ibrani

Tafsir yang ditulis oleh Tim Majelis Tarjih PP Muhammadiyah berjudul *Tafsir Al-Qur'an tantang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* memperlihatkan urgensi analisis sisio-historis ini. Misal uraian terhadap QS. Ali'Imrân/3: 28, dan an-Nisâ'/4:139 yang ber-

yang berasal dari kata *'adamah*, berarti tanah yang sebagian besar berfungsi sebagai istilah generik untuk manusia. Kata *'adam* secara linguistik bukanlah menyangkut jenis kelamin, sehingga tidak bisa diartikan bahwa Adam itu berjenis kelamin laki-laki. Riffat menegaskan bahwa untuk mengartikan kata-kata Arab itu harus mengetahui sejarah dan konteksnya, sehingga ia menolak penafsiran model linguistik-literalistik (harfiah), sebab setiap kata dalam memiliki berbagai pengertian tergantung konteks, *lokus* dan *tempus*-nya. Disamping melihat sejarah kata, penting juga diperhatikan sosio-kultural masyarakat Arab masa itu, sehingga ideal moral (spirit) yang ada di balik naş (ayat) dapat selalu diproduksi maknanya. Riffat tidak ingin terjebak dengan *kerangkeng* teks-teks ayat yang terbatas, sedangkan konteks itu tidak terbatas dan selalu berkembang seiring dengan perkembangan budaya manusia. Riffat juga menggunakan metode dekonstruksi, terutama terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tersebut dengan penafsiran yang lebih adil dan apresiatif terhadap kaum perempuan. Metode historis yang ditawarkan Riffat dengan melihat kondisi sosio-kultural Arab dipakai dalam rangka memberikan solusi ketika suatu ayat tidak ditemukan sebab turunnya secara khusus. Ia menggunakan *asbâb an-nuzûl 'âmm*, yang oleh Rahman disebut dengan sebab nuzul makro. Pendekatan yang digunakan meliputi pendekatan *ideal approach*, yakni melihat bagaimana secara normatif menggariskan prinsip-prinsipnya, dan *empirical approach* dengan cara melihat kondisi empiris yang menyebarkan di masyarakat. Selanjutnya, lihat Abdul Mustaqim, "Metodologi Tafsir Perspektif Gender: Analisis Kritis Penafsiran Riffat Hasan" dalam Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsudin, *Studi Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 74-75.

bicara tentang larangan bagi kaum beriman mengambil orang kafir menjadi *wali* dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Kata kunci yang menggambarkan tema pokok ayat ini *al-wilâyah* (kolaborasi dan persekutuan). Di samping mengutip berbagai pendapat para mufasir tentang maksud ayat ini, tafsir ini menegaskan pengertian ayat tersebut dalam konteks sosio-historisnya, yaitu dinamika hubungan Nabi saw. dan Islam awal di satu pihak dengan umat non-muslim di pihak lain. Ayat ini, menurut tafsir tersebut merupakan respons yang diberikan Al-Qur'an terhadap sikap yang digolongkan non-muslim waktu itu terhadap Rasulullah.⁵⁴ Atas dasar itu, buku tafsir ini menyimpulkan bahwa ayat yang melarang melakukan hubungan persahabatan dengan non-Muslim itu tidak menggambarkan "hubungan permanen". Prinsip hubungan dengan non-muslim merupakan pengakuan eksistensi umat beragama lain, perdamaian yang abadi, dan bersikap adil. Ini secara historis telah dibuktikan oleh Nabi saw. ketika pertama datang di Madinah, pekerjaan pertama yang ia lakukan membentuk persaudaraan (diantara kaum Muhâjirin dan Anshar) dan membentuk persatuan dengan golongan non-muslim yang ada di Madinah, terutama orang Yahudi yang banyak tinggal di kota tersebut.⁵⁵

⁵⁴Tim Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), h. 93.

⁵⁵Tim Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, h. 93-94.

Untuk memperkuat analisisnya itu, buku tafsir ini mengutip pasal 25 dari Piagam Madinah bahwa orang-orang Yahudi dari Bani 'Awf satu umat bersama orang-orang mukmin; bagi orang-orang Yahudi agama mereka dan bagi orang-orang mukmin agama mereka. (Ketentuan ini berlaku bagi) klien-klien dan diri mereka sendiri, kecuali bagi orang yang berlaku zalim dan bertindak salah, ia tidak lain hanyalah membawa keburukan atas dirinya dan keluarganya."⁵⁶ Tafsir ini lalu menyimpulkan, bahwa dengan mengamati pelbagai ayat Al-Qur'an, hubungan persabatan (*wilâyah*) dilarang dilakukan terhadap: (1) orang-orang yang menghina dan memperolok agama (QS. al-Mâ'idah/5:57, (2) orang-orang kafir yang mengingkari kebenaran (QS. an-Nisâ'/4:89), (3) orang-orang yang melakukan penindasan dengan cara memerasi dan mengusir kaum Muslim. Selama alasan itu tidak ada, menurut tafsir ini, tidak dilarang untuk berhubungan baik dengan orang lain agama (QS. al-Mumtahanah/60:9). Bahkan Al-Qur'an sendiri melarang orang-orang beriman untuk melakukan pelanggaran dan bertindak melampaui batas, karena kebencian mereka terhadap golongan yang pernah mengganggu kebebasan beragama mereka (QS. al-Mâ'idah/5:2). Sebaliknya, mereka diperintahkan untuk melakukan kerjasama dalam kebaikan dan takwa serta dilarang melakukan kerjasama dalam berbuat dosa dan kejahatan.⁵⁷

⁵⁶Tim Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, h. 27.

⁵⁷*Ibid.*, h. 73-98.

2). Analisis Semiotik

Bahasa mengandung aturan-aturan konvensional kolektif yang bersandar pada kerangka kultur. Teks sebagai sebuah pesan ditunjukkan kepada masyarakat yang memiliki kebudayaannya sendiri, konsepsi-konsepsi mental, dan kepercayaan kulturalnya sendiri. Konteks percakapan (*syiyâq al-takhâtub*) yang diekspresikan dalam struktur bahasa (*bunyah lugawiyyah*) berkaitan dengan hubungan antara pembicara dan partner bicara, yang mendefinisikan karakteristik teks pada satu sisi, dan otoritas tafsir pada sisi yang lain.⁵⁸ berkaitan dengan konteks ini, makna-makna dari suatu bahasa yang telah teraktualisasi mengarahkan (pembaca) tentang perlunya menganalisis makna dari kata. Dalam perspektif semiotik, bahasa sebagai penanda (*signified*) terkait dengan yang ditandai (*signifier*). Bagi Ferdinand de Saussure, ahli linguistik, bahasa sebagai sistem tanda (*sign*) itu hanya dapat dikatakan sebagai bahasa atau berfungsi bahasa, bila mengekspresikan atau menyampaikan ide-ide atau pengertian-pengertian tertentu.⁵⁹ Bahasa bagi Saussure bukan sekedar nomenklatur. Tinanda-tinandanya bukanlah konsep yang sudah ada lebih dulu, tetapi konsep-konsep yang dapat berubah-ubah mengikuti perubahan kondisi ke kondisi yang lain. Tinanda dengan demikian tidaklah mandiri dan otonom yang masing-masing memiliki esensi atau inti yang menetukannya. Ketingandaan

⁵⁸Naşr Hâmid Abû Zayd, *an-Naş, as-Sulţah, al-Haqîqah*, h. 96-98.

⁵⁹Lihat Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996).

dan kepenandaan ditentukan oleh “hubungan-hubungannya”. Berkaitan dengan hubungan-hubungan ini, Saussure membaginya menjadi dua, yaitu hubungan *associative* atau biasa dikenal dengan istilah paradigmatis, dan hubungan *syntagmatic*. Hubungan ini terdapat dalam kata sebagai rangkaian bunyi maupun sebagai konsep.⁶⁰

Hubungan sintagmatik sebuah kata adalah hubungan yang dimilikinya dengan kata-kata yang dapat berada di depannya atau di belakangnya dalam sebuah kalimat, atau juga bisa antardua kata; kata pertama muncul sebagai subjek bagi kata yang kedua. Selanjutnya saat menurunkan sesuatu, manusia pada dasarnya juga memilih suatu kata dari pembendaharaan kata yang diketahui dan disimpan dalam ingatan. Sebagian kata yang tidak dipilih yang ada dalam ingatan itu memiliki hubungan asosiatif dengan kata yang diucapkan. Hubungan inilah yang disebut sebagai rangkaian paradigmatis.⁶¹

Teks Al-Qur'an, dalam konteks linguistik juga merupakan sistem tanda yang merepresentasikan ide-ide sebagai tinandanya. Unsur-unsur kalimat yang ada di dalamnya juga mengharuskan dipahami dalam konteks hubungan sintagmatik dan asosiatif itu. Dengan cara demikian, makna dari sebuah kata akan ditemukan yang sesuai dengan konteks kalimat, sehingga kata yang sama, dalam hubungan sintagmatik yang berbeda, bisa jadi akan mengungkap makna yang berbeda dan makna yang berbeda mengantarkan suatu gagasan yang berbeda. Bahkan bila mengacu pada pendapat Jakobson

⁶⁰ *Ibid.*,h. 37.

⁶¹ *Ibid.*,h. 48.

yang menganggap bahwa 'kata' tidak lagi dianggap sebagai satuan linguistik yang paling elementer, tetapi unsur yang paling dasar itu bunyi (fonem), akan ditemukan analisis mendasar dari kata sebagai penanda yang memberikan makna berbeda.

Karya tafsir yang menggunakan analisis semiotika itu, antara lain *Ahl al-Kitâb Makna dan Cakupannya* karya Muhammad Galib,⁶² terutama ketika menafsirkan term *ahl al-kitâb*. Terma ini berasal dari dua kata, *ahl* dan *kitâb*. Kata *ahl* dalam konteks relasi asosiatif (paradigmatik) berarti 'ramah', 'senang' atau 'suka'. Term tersebut berarti orang yang tinggal bersama dalam suatu tempat tertentu, dan bisa berarti masyarakat atau komunitas tertentu. Kata itu dalam perkembangannya, dipakai untuk menunjukkan hubungan yang sangat dekat. Menurut Galib, dalam Al-Qur'an, kata *ahl* yang terulang 125 kali itu, ditemukan penggunaannya secara bervariasi, tetapi secara umum makna yang terkandung dapat dikembalikan pada pengertian bahasa.⁶³ Sedangkan kata *kitâb* berarti menghimpun sesuatu dengan sesuatu yang lain, lalu diartikan tulisan. Kemudian dalam konteks Al-

⁶²M. Muhammad Galib, *Ahl al-Kitâb Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998). Contoh lain dapat dilihat dalam karya lain seperti *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, karya Harifudin Cawidu (diterbitkan di Jakarta: Bulan Bintang, 1991), *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern* karya Ahmad Mubarak (diterbitkan di Jakarta: Paramadina, 2000), dan lain-lain.

⁶³M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 22-25.

Qur'an, kata tersebut bermakna yang bervariasi, meliputi pengertian 'tulisan', 'kitab', 'ketentuan', dan 'ke-wajiban'. Kemudian menunjuk juga pada kitab suci yang diturunkan Allah kepada Rasul-Nya, dengan penggunaannya yang bersifat umum sebelum Muhammad ataupun yang diturunkan kepada Muhammad sendiri. Ketika dua kata ini disatukan menjadi satu terma, lalu memberikan makna baru, yaitu menunjuk pada komunitas Yahudi dan Nasrani (QS. Ali 'Imran/3:64, khusus untuk menunjuk pada kaum Yahudi (QS. al-Baqarah/2:105, khusus menunjuk kaum Nasrani (QS. an-Nisâ'/4:171, al-Mâ'idah/52:77.⁶⁴Perubahan-perubahan tersebut terjadi karena ada relasi sintagmatik.

3) Analisis Semantik

Semantik secara etimologis merupakan ilmu yang berhubungan dengan fenomena makna dalam pengertian yang lebih luas dari kata. Begitu luasnya, sehingga apa saja yang mungkin dianggap memiliki makna merupakan objek semantik. Makna dalam pengertian dewasa ini dilengkapi persoalan-persoalan penting para pemikir yang bekerja dalam berbagai bidang kajian, terutama linguistik, sosiologi, antropologi, psikologi, dan seterusnya.⁶⁵ Bagi Izutsu, tokoh yang mempopulerkan analisis semantik ini, kajian semantik merupakan kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* itu. Semantik juga bukan hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi yang lebih

⁶⁴Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 217.

⁶⁵Tosihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, h. 12.

penting lagi pengonsepsian dan penafsiran dunia yang melingkupinya. Semantik dalam pengertian ini, bagi Izutsu, merupakan kajian tentang sifat dan struktur pandangan dunia sebuah bangsa saat sekarang atau pada periode sejarahnya yang signifikan, dengan menggunakan alat analisis metodologis terhadap konsep pokok yang telah dihasilkan untuk dirinya sendiri dan telah mengkrystal ke dalam kata kunci bahasa itu.⁶⁶

Analisis semantik tidak saja berkaitan dengan elemen-elemen suatu kalimat, atau kolerasi antar-kalimat, atau berkaitan dengan perluasan figuratif dalam arti bentuk gramatikal dan *style*, seperti yang terjadi dalam analisis semiotik, tetapi menyangkut *weltanschauung*, yaitu suatu gagasan dan pandangan dunia yang bisa diperoleh dengan membongkar signifikansi yang implisit atau yang oleh Abû Zayd disebut sebagai *al-maskûtu' anhu* di dalam struktur wacana. Analisis teks melalui tanda linguistik haruslah mengungkap yang tidak terkatakan itu.⁶⁷ Analisis simantik semacam ini juga merepresentasikan kepentingan dalam merangkum gagasan yang terpecah-pecah. Artinya, konteks internal, juga berkaitan dengan “ketakintegralan” struktur teks Al-Qur'an dan pluralitas wacananya. Ketakintegralan ini terjadi karena adanya perbedaan antara urutan teks (*tartîb al-ajzâ*) dan urutan perwahyuan (*tartîb an-nuzûl*), di samping memang, teks Al-Qur'an hakekatnya bersifat plural dan tidak mungkin memahaminya kecuali dengan mempertimbangkan level spesifiknya. Level spesifik ini

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, h. 109.

berkaitan dengan konteks pewahyuan yang didasarkan pada fakta-fakta yang masing-masing bagian memiliki konteks dan bahasanya sendiri, karena audiensnya berbeda-beda.⁶⁸

Beberapa karya tafsir yang menggunakan analisis semantik, antara lain, *Konsep Kufir dalam Al-Qur'an* karya Harifudin Cawidu. Karya tafsir ini menelusuri term-term yang secara langsung menunjuk pada konsep kekafiran dengan pelbagai variasi makna dan konteksnya: *juhûd*, *inkar* dan *nakr*, *ilhâd*, syirk, serta terma-terma yang secara tidak langsung menunjukkan pada kekafiran: *fusûq*, *zulm*, *ijrâm*, *'isyân*, *gayy*, *isrâf*, *i'tidâ'*, *fasâd*, *gaflat*, *kizb*, *istikbâr*, dan *takabbur*.⁶⁹ Selama ini, istilah *kufir*, dipahami sebagai sikap seseorang yang tidak percaya adanya Allah.⁷⁰ Bahkan dalam perkembangannya di Indonesia, istilah ini digunakan untuk mengklaim komunitas agama di luar Islam.⁷¹ Metode penafsiran antarayat dilakukan buku ini dengan baik telah memperlihatkan bahwa pengertian “kafir” yang selama ini terjadi dalam komunikasi sehari-hari tidak sepenuhnya tepat. Sebab, pengertian *kufir* dalam Al-Qur'an meliputi banyak hal dan klaim ini bisa juga berlaku dalam dan bagi kaum Muslim.

c. Metode Interteks

⁶⁸Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 221.

⁶⁹Harifudin Cawidu *Konsep Kufir dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 54-85.

⁷⁰Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 225-226.

⁷¹Harifudin Cawidu *Konsep Kufir dalam Al-Qur'an*, h. 103-164.

Metode interteks adalah cara kerja tafsir Al-Qur'an yang menempatkan berbagai teks sebagai bahan analisis penafsiran. Memang dalam sebuah teks selalu ada teks-teks lain, sehingga setiap teks secara niscaya merupakan sebuah interteks. Proses interteks ini bisa tampil dalam dua bentuk, yaitu teks-teks lain yang ada di dalam teks tersebut diposisikan sebagai teks pembandingan atau bahkan sebagai objek kritik untuk memberikan satu pembacaan baru, yang menurutnya lebih sesuai dengan dasar dan prinsip etimologis yang bisa dipertanggungjawabkan. Model pertama ini dapat dilihat karya 'Abd al-Rauf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*. Ketika menafsirkan kata *qawwâmûn* an-Nisâ':4:34 ia lebih berinterteks dengan al-Baiḍâwî dan Jalâl ad-Dîn al-Mahallî dan Jalâl ad-Dîn as-Suyûtî. Ia memahami kata tersebut dengan *penguasa* atau *pemimpin*.⁷²

Tafsir lain yang menggunakan metode interteks model pertama ini, *Konsep Perbuatan Manusia menurut Al-Qur'an*, berinterteks dengan aṭ-Ṭabaṭaba'î ketika mengurangi tentang makan *habîṭa* (kesia-siaan) yang disebut sebanyak 16 kali di dalam Al-Qur'an, tentang keragaman makna *ṣina'ah* mengutip az-Zamakhsharî dan al-Qâsimi, tentang makna *iqtirâf* (apa yang diperbuat) mengutip al-Alûsi, tentang penyamaan makna *kasb* dan *jarḥ*, dalam kasus QS. al-An'am/6:60 mengutip az-Zamakhsharî dan Aṭ-Ṭabarî, dan seterusnya.⁷³ Hal

⁷² Abd al-Rauf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1410/1990), h. 85.

⁷³ Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 48, 66, 68.

serupa dapat dilihat dalam *Tafsir Tematik tentang Hubungan Sosial antarumat Beragama*, ketika mengulas kata *kull* (masing-masing) dalam QS. al-Baqarah/2: 148 yang memiliki pengertian “masing-masing” umat beragama atau masing-masing komunitas agama” merujuk penafsiran Aṭ-Ṭabarî, al-Mawardi, az-Zamakhsharî, dan al-Qurṭûbî, dan seterusnya.⁷⁴ Sedangkan metode interteks model terakhir ini bisa dilihat misalnya pada *the Major Themes of Qoran* karya Fazlur Raḥman. Dalam karya tersebut ditemukan teks aṭ-Ṭabarî, al-Qurṭûbî, ar-Râzî, Ibn Kaṣîr dan lain-lain, ketika menjelaskan frasa *lâ khauf ‘alaihim walâhum yahzanûn*, berkaitan dengan empat kelompok agama, Islam, Yahudi, Nasrani, dan Şabiûn. Teks-teks yang dirujuk dari para penafsir klasik tersebut bukan untuk memperkuat pendapatnya, tetapi justru menjadi objek kritik. Menurut Raḥman, petunjuk Al-Qur'an tersebut bersifat universal, bukan hanya untuk umat Nabi Muhammad saw., sebagaimana yang dipahami para penafsir klasik itu. Jaminan keselamatan, menurut para penafsir klasik harus bersyaratkan iman kepada Allah dan Nabi Muhammad saw. atau Yahudi, Nasrani dan Şabiûn yang telah masuk Islam atau orang-orang saleh sebelum kedatangan Islam. Menurut Fazlur Raḥman, jaminan keselamatan bukan hanya kepada kaum Muslim saja, tetapi mencakup Yahudi, Nasrani,

⁷⁴Tim Majlis Tarjih, *Tafsir Tematik tentang Hubungan Sosial antarumat Beragama* h. 5 dan 40.

dan Majusi, dengan syarat mereka beriman kepada Allah, Hari Akhir dan beramal saleh.⁷⁵

Contoh lainnya dapat dilihat dalam *Women Right and Islam: From the ICPD to Beijing* karya Riffat Hassan. Dalam karya tersebut ditemukan teks Abul 'Ala al-Maududi, Imâm Jalâl ad-Dîn al-Maḥallî dan Imâm Jalâl ad-Dîn as-Suyûtî, az-Zamkhsyarî, al-Alûsî, dan Sa'id Hawâ, ketika menjelaskan kata *qawwâmûn* dalam klausa *ar-rijâl qawwâmûn 'alâ an-nisâ'*, ayat 34 surat an-Nisâ':4:34. Dalam kasus ini, teks-teks tafsir yang di-rujuk bukan sebagai penguat (*ta'kid*), tetapi justru sebagai objek kritik. Menurut Riffat Hassan, corak penafsiran para penafsir tersebut membawa implikasi teologis dan psikologis terhadap adanya superioritas laki-laki atas perempuan, sehingga perempuan seakan-akan tidak setara dan menjadi subordinat di bawah laki-laki. Riffat Hassan kemudian mempertanyakan alasan kata *qawwâmûn* diartikan sebagai pemimpin, penguasa, bukan penopang atau pelindung, sehingga ayat tersebut berarti laki-laki itu sebenarnya pelindung perempuan. Selanjutnya, Riffat Hassan mengartikan kata *qawwâmûn* sebagai pencari nafkah atau mereka yang menyediakan sarana pendukung kehidupan.⁷⁶

4. Nuansa (Corak) Tafsir

⁷⁵Fazlur Raḥman, "The Major Themes of Quran" diterjemahkan oleh Anas Mahyudin berjudul *Tema Pokok Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1983), h. 239.

⁷⁶Riffat Hassan, *Women's and Men's Liberation Testimonies of Spirit* (New York: Greenwood Press, 1991), h. 130.

Nuansa tafsir dalam tulisan ini adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Nuansa tafsir ini, di kalangan para ahli tafsir, seperti al-Farmawî, Nashiruddin Baidan, Yunan Yusuf, Quraish Shihab, dan lain-lain, disebut sebagai corak (*laun*). Nuansa tafsir yang banyak berkembang dalam dunia penafsiran misalnya, nuansa kebahasaan, nuansa teologi, nuansa sosial-kemasyarakatan, nuansa fikih, nuansa psikologis dan lain-lain.

a. Nuansa Kebahasaan

Ketika teks Al-Qur'an diwahyukan dan dibaca oleh Nabi Muhammad saw., ia sesungguhnya telah transformasi dari sebuah teks ilahi (*naşş ilâhî*) menjadi sebuah konsep (*mafhûm*) atau teks manusiawi (*naşş insânî*), sebab, secara langsung berubah dari wahyu (*tanzîl*) menjadi interpretasi (*ta'wîl*).⁷⁷ Dari sini makna-makna yang dikonsepsikan harus dilihat dari konteks bahasa tempat bahasa tersebut dipakai, yaitu Arab. Dalam konteks ini, analisis bahasa menjadi signifikan. Langkah semacam ini, dalam hermaneutik Al-Qur'an kontemporer merupakan bagian pokok dari kerja interpretasi. Dalam suatu kasus, bisa jadi satu karya tafsir memilih langkah analisis kebahasaan ini sebagai variabel utama. Jadi, analisis kebahasaan adalah proses interpretasi dalam karya tafsir yang didominasi oleh analisis kebahasaan.⁷⁸ 'Ali as-Sâyis dalam karyanya, *Tafsîr Âyât*

⁷⁷Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 231.

⁷⁸Abû Zakariyâ Yahya Ibn Ziyâd Ibn 'Abdillâh Ibn Manzûr al-Dailamî, yang lebih dikenal dengan Al-Farr'â (144-207 H) merupakan salah seorang penafsir klasik yang disebut-sebut sebagai

al-Aḥkâm, memiliki kecenderungan menggunakan analisis bahasa yang sangat kuat. Misalnya, ketika menafsirkan ayat 1 surat al-Fâtiḥah, ia membahas secara detail kata *ism* secara gramatikal dilanjutkan dengan kata *ar-rahmân* dan *ar-rahîm*. Bahkan, ia juga membahas secara detail huruf *bâ'* dalam ayat tersebut. Ia selanjutnya menyimpulkan bahwa frasa *bi ism Allâh* dalam ayat tersebut berarti dengan menyebut nama Allah saya membaca (*bi zikr Allâh aqra*).⁷⁹

Analisis kebahasaan dalam nuansa tafsir dapat dilihat dalam karya 'Ali aṣ-Ṣâbûnî dalam karyanya, *Ṣafwat at-Tafâsîr*. Misalnya, kata *al-ḥamd* dalam ayat ke-2 surat al-Fâtiḥah, dikupas berdasarkan analisis kebahasaan, yakni *as-sanâ'* hanya untuk yang baik-baik dengan tujuan mengagungkan, lebih umum daripada kata *asy-syukr*. Kata *Allâh* ia uraikan dengan membandingkan kata tersebut dengan *rabb*. Kata *'âlamîn* mencakup di dalamnya jin, manusia, malaikat, dan syetan. Kata selanjutnya yang diurai aṣ-Ṣâbûnî dalam buku tafsir ini *ar-rahmân* dan *ar-rahîm* yang kedua kata tersebut berasal dari kata yang sama, *rahmat*. Dengan kata *ar-rahman* digambarkan bahwa Tuhan mencurahkan rah-

'pendekar' bahasa dengan karyanya berjudul *Ma'ân al-Qurân*. Salah satu contoh penafsirannya dapat dilihat ketika mengomentari huruf *alif* dalam kata *ism* yang merupakan bagian surat al-Fâtiḥah dan *i'râb* kata *gair* serta *lâ* dalam potongan ayat terakhir, *walâ aḍ-ḍâllîn*. Selanjutnya, lihat Muhammad Mansur, "Ma'ân al-Qurân karya al-Farrâ" dalam Muhammad Yusuf, *Studi Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu* (Yogyakarta: Teras dan TH Press, 2004), h. 12.

⁷⁹Muḥammad 'Ali as-Sâyis, *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm* (T.Tp.: T.p., t.t.), h. 9.

mat-Nya, sedangkan dengan *ar-rahîm* dinyatakan bahwa Dia memiliki sifat *rahman* yang melekat pada diri-Nya.⁸⁰

Dominasi analisis kebahasaan dalam karya tafsir tersebut menunjukkan bahwa karya-karya tafsir tersebut belum masuk pada analisis atas struktur wacana teks yang melahirkan beragam stilistika narasi Al-Qur'an beragam dan berbeda-beda. Misal, ada wacana geram, ancaman, tegang, pujian, keakraban, dan seterusnya. Wacana ini pun, menurut Islah Gusmian, mempunyai makna-maknanya tersendiri yang tersembunyi yang harus dimunculkan.⁸¹

b. Nuansa Fikih

Para sahabat Nabi saw. banyak menggali hukum dari Al-Qur'an, terutama ayat-ayat yang turun di Madinah yang berisi syariat Islam dengan cabang-cabangnya, misalnya salat, zakat, puasa, nikah, talak, jual beli, politik dan lain-lain. Tafsir nuansa fikih disebut juga *tafsîr aḥkâm*, yaitu tafsir yang berorientasi pada hukum Islam (fiqh). Biasanya para penafsiran mereka hanya berorientasi pada soal hukum saja, sedangkan ayat-ayat lain yang tidak memuat hukum-hukum fikih tidak ditafsirkan, bahkan cenderung tidak dimuat sama sekali.⁸² Beberapa kitab tafsir yang termasuk nuansa fikih ini, misalnya *Aḥkâm al-Qurân* karya al-Jaṣṣâs (w.

⁸⁰Muḥammad 'Ali aṣ-Ṣâbûnî, *Ṣafwat at-Tafâsîr* Jilid I (Beirut: Dr al-Fikr, 1976), h. 25.

⁸¹Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 235.

⁸²Supiana dan M. Karman, *Ulumul Quran dan Pengenalan Metodologi Tafsir* (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), h. 308.

370 H), *Aḥkâm al-Qurân* karya Ibn al-‘Arabî (w. 543 H), *al-Jâmi’ li Aḥkâm al-Qurân* karya al-Qurṭûbî (w. 671 H).

Al-Qurṭûbî, misalnya, ketika menafsirkan surat al-Fâtihah mendiskusikannya dengan persoalan-persoalan fikih, terutama berkaitan dengan kedudukan *basmallah* ketika dibaca dalam salat, juga masalah bacaan *basmallah* makmum ketika salah *jahr*.⁸³ Para penafsir lain dari kelompok penafsir aḥkâm, terhadap ayat yang sama, hanya membahas sepintas lalu saja *basmallah* ini, seperti yang dilakukan al-Jaṣṣâs. Ia tidak membahas surat ini secara khusus, tetapi hanya menyinggung dalam sebuah bab yang berjudul *Bâb Qirâ’ah al-Fâtihah fî al-salât*.⁸⁴ Ibn al-‘Arabî juga tidak membahas surat ini secara menyeluruh. Ia meninggalkan penafsiran ayat *ar-rahmân* dan *ar-rahîm* dan *mâliki yaum ad-dîn*.⁸⁵

Contoh lain, ketika al-Qurṭûbî memberikan penjelasan tentang persoalan-persoalan fikih dalam surat al-Baqarah/2:43. Ia membahas ayat ini menjadi 34 masalah. Di antara pemnahasan yang menarik itu, masalah ke-16. Ia mendiskusikan berbagai pendapat tentang status anak kecil yang menjadi imam salat. Di antara tokoh yang mengatakan tidak boleh, as-Šaurî, Mâlik dan *aṣḥâb ar-ra’y*. Dalam masalah ini, al-Qurṭûbî berbeda pendapat dengan mazhab yang dianutnya, dengan pernyataannya

⁸³ Abî Abdillâh Muḥammad al-Qurṭûbî, *al-Jâmi’ li Aḥkâm al-Qurân*, *Juz I*, h. 94-131.

⁸⁴ Abû Bakr al-Jaṣṣâs, *Aḥkâm al-Qurân*, *Juz I* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 20.

⁸⁵ Abû Bakr Ibn al-‘Arabî, *Aḥkâm al-Qurân*, *Juz I* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 4-5.

bahwa anak kecil boleh menjadi imam jika memiliki bacaan yang baik.⁸⁶

c. Nuansa Teologis

Kemunculan metode rasional dalam tradisi tafsir, telah melahirkan pelbagai nuansa tafsir seiring dengan perkembangan paham-paham di kalangan kaum Muslim. Dampak yang dapat dilihat, tafsir dengan begitu mudah diletakkan pada kehendak pembelaan terhadap paham-paham atau ideologi-ideologi tertentu yang berkembang waktu itu. Pengikut Muktazilah, misalnya, tampil dengan menakwilkan ayat Al-Qur'an sesuai dengan teologi Muktazilah, demikian juga dengan paham-paham yang lain, seperti Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah dan lain-lain.⁸⁷ Di kalangan Muktazilah, beberapa ulama yang telah menulis tafsir dengan nuansa teologi Muktazilah, misalnya *al-Kasysyâf* karya Az-Zamakhsharî yang pengaruhnya sampai sekarang masih terasa. Di kalangan Asy'ariah muncul tafsir *Mafâtih al-Gayb* karya Fakhr ar-Râzî. Sedangkan di kalangan Syi'ah Isnâ 'Asyariyah muncul beberapa kitab tafsir seperti *at-Tibyân al-Jâmi' li Kulli 'Ulûm al-Qurân* karya Abû Ja'far Muḥammad bin al-Ḥasan aṭ-Ṭûsî (385-460 H H).⁸⁸

⁸⁶Abi Abdillâh Muḥammad al-Qurṭûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân*, Juz I, h. 301.

⁸⁷Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 241.

⁸⁸Maḥmûd Basuni Faudah, "at-Tafsîr wa Manâhijuh" diterjemahkan oleh H.M. Mohtar Zoeni dan Abdul Qadir Hamid berjudul *Tafsîr-tafsîr Al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodeologi Tafsir* (Bandung: Pustaka, 1987), h. 147.

Nuansa tafsir teologis yang dimaksud di sini pengertiannya bukan seperti dalam sejarah teologi klasik itu, yang pelbagai paham teologi menjadi variabel penting di dalam menafsirkan Al-Qur'an.⁸⁹ Konsep teologi dalam tulisan ini nuansa atau corak yang menempatkan sistem keyakinan ketuhanan di dalam Islam sebagai variabel tema penting dalam bangunan tafsir. Pengertian teologi di sini jauh penting lebih sekedar keyakinan ketuhanan, tetapi lebih dipandang sebagai suatu disiplin kajian yang membicarakan tentang persoalan hubungan manusia dengan Tuhannya. Oleh karena itu, ranah nuansa teologis ini merupakan pandangan Al-Qur'an secara komprehensif tentang keyakinan dan sistem teologi, tetapi proses yang dilakukan bukan dalam rangka pemihakkan terhadap kelompok tertentu, yang sudah terbangun mapan dalam sejarah, tetapi lebih pada upaya menggali secara serius sebagaimana berbicara dalam soal-soal teologis itu dengan melacak terma-terma pokok, serta kontek-konteks yang terma itu digunakan Al-Qur'an.

Salah satu karya tafsir bernuansa teologi ini *Menyelami Kebebasan Manusia* yang ditulis oleh Machasin. Penafsir ini mencoba ke luar dari jebakan konsepsi yang telah ada pada pelbagai aliran teologi, yang lebih bersifat politis, dengan membangun konstruksi konseptual secara mandiri yang dilandaskannya pada teks Al-Qur'an secara integral. Dalam karya ini, pokok masalah yang dikaji berkaitan dengan konsepsi Al-Qur'an tentang hu-

⁸⁹Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1992).

bungan kebebasan manusia dengan kekuasaan Allah. Dari masalah pokok ini, lalu muncul masalah turunnya, seperti soal manusia dengan kebebasan perbuatannya, balasan perbuatan manusia, syafa'at, kepastian ketetapan Allah, serta janji dan ancaman Allah. Dengan menghindari perdebatan teologis yang telah lama terjadi dalam sekte-sekte dalam Islam, Machasin berkesimpulan bahwa manusia, dengan ruh dari Allah yang ditiupkan-Nya ke dalam dirinya, memiliki cara berbeda yang unik di antara makhluk lain. Ia memiliki kebebasan untuk memilih sendiri perbuatannya dan karenanya harus bertanggungjawabkan perbuatannya itu di hadapan Allah. Kebebasan manusia ini, bukanlah tidak terbatas sama sekali. Sebab, manusia hanya bebas dalam melakukan perbuatan yang betul-betul bersifat ikhtiyariyah, yakni yang di dalamnya ia mempunyai pilihan untuk melakukan atau tidak melakukannya. Ia pun hanya bertanggungjawab dalam hal-hal yang benar-benar ia tidak terpaksa dalam melakukan atau tidak melakukannya.⁹⁰

d. Nuansa Sufistik

Ketika ilmu-ilmu agama dan sains mengalami kemajuan pesat serta kebudayaan Islam tersebar ke seluruh pelosok dunia dan mengalami kebangkitan dalam segala aspeknya, berkembanglah ilmu tasawuf yang mewujud dalam tasawuf teoritis (*nazarî*) dan tasawuf praktis (*'amalî*). Tafsir sebagai sebuah disiplin ilmu pengetahuan yang berkembang seiring dengan perkembangan pera-

⁹⁰Machasin, *Menyclami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 143. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 243.

daban Islam sangat lekat dengan dunia tasawuf ini, sehingga muncullah nuansa tafsir sufistik. Tafsir yang bernuansa sufistik dalam tradisi ilmu tafsir klasik sering didefinisikan sebagai suatu tafsir yang berusaha menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dan *sulûk*-nya. Tafsir yang menggunakan nuansa pembacaan jenis ini juga ada dua macam: (1) yang didasarkan pada tasawuf *nazarî* (teoritis) yang cenderung menafsirkan berdasarkan teori atau paham tasawuf yang umumnya bertentangan dengan makna lahir ayat dan menyimpang dari pengertian bahasa, (2) didasarkan pada tasawuf *'amalî* (praktis), yaitu menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh sufi dalam *sulûk*-nya.⁹¹ Jenis tafsir sufi yang kedua ini, yang oleh para ahli tafsir disebut juga tafsir *isyârî*, tafsir yang bisa diterima, dengan syarat: (1) tidak bertentangan dengan lahir ayat, (2) mempunyai dasar rujukan dari ajaran agama yang sekaligus berfungsi sebagai penguat-nya, (3) tidak bertentangan dengan ajaran agama dan akal, (4) tidak menganggap bahwa penafsiran model itu yang paling benar sesuai yang dikehendaki Tuhan.⁹²

Tokoh tafsir ini di antaranya Muhyiddin Ibn al-'Arabî (w. 638 H). Ia menafsirkan kata *jannah* dalam QS. Al-Fajr/29-30: *fadhulî fî 'ibâdî wa udkhlî jannatî* (masuklah engkau (nafsu mutmainnah) ke dalam golongan hamba-hamba-Ku dan masuklah ke dalam surgaku)

⁹¹ Ali Hasan al-'Arid, "Târîkh 'Ilm at-Tafsîr", h. 55-58.

⁹² Muḥammad Ḥusein az-Zahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz III, h. 43.

tidak lain diri sendiri. Dengan memasuki diri diri sendiri seseorang mengenal dirinya sendiri, dan mengenal dirinya ia berarti mengenal Tuhannya.⁹³ Penafsiran ini didasarkan pada pemahaman Ibn al-'Arabî tentang "kesatuan wujud" (*waḥdat al-wujûd*) yang diyakininya. Dalam konsepsi *waḥdat al-wujûd*, tidak ada satu pun yang wujud kecuali wujud yang satu, yaitu wujud al-Ḥaqq, Allah, tempat kebahagiaan. Semua wujud yang lain merupakan cermin (*mazâhir*) dari wujud yang al-Ḥaqq tersebut. Tafsir sufi ini, menurut 'Ali Ḥasan al-'Ariḍ, sebenarnya sangat terkait dengan ta'wil. Ta'wil seperti dikonsepsikan Abu Zayd, berkaitan dengan proses penguakkan dan penemuan yang tidak dapat dicapai melalui jalan tafsir. Sebab, ta'wil melakukan penjelasan makna 'dalam' dan 'yang tersembunyi' dari Al-Qur'an, sedangkan tafsir menjelaskan 'yang luar' dari Al-Qur'an.⁹⁴

e. Nuansa Sosial-Kemasyarakatan

Pada abad XIV lahir dengan nuansa baru yang tidak memberi perhatian kepada segi tata bahasa (*naḥw-sarf*) dan istilah-istilah dalam *balâgh* dan perbedaan-perbedaan mazhab, atau teori-teori ilmiah modern. Tafsir ini, menurut Ḥasan al-'Ariḍ, tidak menyajikan berbagai segi dari Al-Qur'an yang dapat menjauhkan pembacanya dari Al-Qur'an.⁹⁵ Kekuasaan Allah tidaklah terbatas. Dia berkuasa memberi ilham kepada sebagian

⁹³Supiana dan M. Karman, *Ulumul Quran*, h. 310.

⁹⁴Nâsir Ḥamid Abû Zayd, *Mafhûm an-Nâṣṣ*, h. 252-267. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 245.

⁹⁵'Ali Ḥasan al-'Arḍ, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, h. 69.

ulama yang berjiwa ikhlas untuk agama dan mencintai Al-Qur'an. Dari merekalah lahir lahir kitab-kitab tafsir yang bertujuan memberi petunjuk bagi kehidupan manusia. Kitab-kitab tafsir ini ingin memungsikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk (*hudan*) bagi kehidupan manusia.⁹⁶ Muḥammad 'Abduh pernah mengatakan bahwa pada hari akhir nanti Allah tidak menanyai manusia mengenai pendapat para penafsir dan tentang bagaimana mereka memahami Al-Qur'an. Tetapi, Ia akan menanyai kepada manusia tentang kitab-Nya yang ia wahyukan untuk membimbing dan mengatur manusia.⁹⁷ Pernyataan 'Abduh ini, menurut J.J.G. Jansen, mengisyaratkan bahwa ingin menjelaskan Al-Qur'an kepada masyarakat luas dengan maknanya yang praktis, bukan hanya untuk ulama profesional. Muḥammad 'Abduh mengingatkan pembacanya, masyarakat awam maupun ulama, menyadari relevansi terbatas yang dimiliki tafsir-tafsir tradisional, tidak akan memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah penting yang mereka hadapi sehari-hari. Ia ingin menyakinkan pada para ulama bahwa mereka seharusnya membiarkan berbicara atas nama dirinya sendiri, bukan malah diperumit dengan penjelasan-penjelasan dan keterangan-keterangan yang sulit.⁹⁸ Pernyataan 'Abduh inilah yang selanjutnya mengilhami kemunculan nuansa tafsir yang disebut tafsir

⁹⁶ *Ibid.*, h. 70.

⁹⁷ Muḥammad 'Abduh, *Tafsîr al-Mannâr, Juz I*, h. 26.

⁹⁸ J.J.G. Jansen, "The Interpretation of the Koran in Modern Egypt", diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah berjudul *Diskursus Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 28-29.

sosial kemasyarakatan (*ijtimâ'î*). Nuansa tafsir sosial-kemasyarakatan ingin menghindari adanya kesan cara penafsiran yang seolah-olah menjadikan Al-Qur'an terlepas dari akar sejarah kehidupan manusia, baik secara individu ataupun sebagai kelompok. Akibat tafsir ini, tujuan Al-Qur'an sebagai petunjuk dalam kehidupan manusia terabaikan.

Tafsir nuansa sosial kemasyarakatan sebagaimana dirumuskan oleh Husein az-Zâhabî, adalah tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an pada ketelitian redaksinya kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi yang indah dengan menonjolkan tujuan utama dari Al-Qur'an sebagai petunjuk dalam kehidupan, kemudian menggandengkan pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.⁹⁹ Karya tafsir yang termasuk nuansa sosial keagamaan ini, antara lain *Tafsîr al-Mannâr* karya Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qurân* karya al-Marâgî, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm* karya Maḥmûd Syaltût, *at-Tafsîr al-Wâdiḥ* karya Muḥammad Maḥmûd al-Hijâzî. Misalnya dalam *Tafsîr al-Mannâr*, 'Abduh dan Ridâ menjelaskan tentang pola relasi antarumat beragama dengan kata kuncinya *Ahl al-Kitâb* dengan berbagai makna dan cakupannya. Setelah meng-eksploitasi teks Al-Qur'an dengan analisis kebahasaan serta medan semantik dari terma-terma yang menjadi pokok analisis, karya ini memberikan penyimpulan

⁹⁹Muḥammad Husein az-Zâhabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn, Jilid III* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîsah, 1962M/1381 H), h. 213.

tegas dan memberikan suatu pendasaran penting mengenai hubungan umat Islam dengan non-Muslim. Melakukan hubungan dengan non Muslim dalam masalah sosial kemasyarakatan tidaklah dilarang, terutama bagi mereka yang jelas-jelas menunjukkan niat baik terhadap Islam dan kaum Muslim. Larangan menjalin hubungan dengan non Muslim lebih disebabkan karena kekhawatiran mereka merugikan kaum Muslim.¹⁰⁰

Contoh lain dari tafsir bernuansa sosial kemasyarakatan dapat dilihat dalam karya Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, memberikan contoh penafsiran Al-Qur'an yang bernuansa sosial kemasyarakatan. Ia melucuti teks Al-Qur'an dengan membongkar bengkahan struktur sosial masyarakat Arab pra-Islam. Ia menemukan, masyarakat Arab, sebagai audiens Al-Qur'an merupakan masyarakat patri-kal.¹⁰¹ Menurutnya, setelah mengkaji ayat-ayat jender, cenderung mempersilakan kepada kecerdasan manusia di dalam menata pembagian peran antara laki-laki dan perempuan, dengan pertimbangan saling menguntungkan. Ia tidak menafikan adanya perbedaan anatomi biologis, tetapi perbedaan ini tidak dijadikan dasar untuk mengistimewakan jenis kelamin yang satu dengan yang lainnya. Dasar hubungan utama laki-laki dan perempuan itu, khususnya pasangan suami-isteri, kedamaian yang penuh rahmat.¹⁰² Nasaruddin Umar menyimpulkan bahwa ayat-ayat gender memberikan panduan secara umum bagaimana mencapai kualitas individu dan masyarakat

¹⁰⁰ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsîr al-Mannâr, Juz I*, h. .

¹⁰¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 91-134.

¹⁰² *Ibid.*, h. 305.

yang harmonis. Al-Qur'an tidak memberikan beban gender secara mutlak kepada seseorang, tetapi bagaimana agar beban gender itu dapat memudahkan manusia memperoleh tujuan hidup yang mulia, di dunia dan di akhirat. Keterbelakangan kelompok manusia dari kelompok manusia yang lain menurut Al-Qur'an, tidak disebabkan oleh faktor pemberian (*given*) dari Tuhan, namun disebabkan oleh faktor pilihan (*ikhtiyâr*) manusia itu sendiri. Jadi, nasib baik dan nasib buruk manusia tidak terkait dengan faktor jenis kelamin.¹⁰³ Kesimpulan tersebut cukup tugas memberikan suatu kerangka baru membangun tata sosial relasi laki-laki dan perempuan yang berkeadilan.

f. Nuansa Psikologis

Buku yang berjudul *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa* karya Usman Najati merupakan salah satu karya langka dalam pembahasan Al-Qur'an yang berkaitan dengan psikologi. Al-Qur'an, sekalipun bukan buku psikologi, tetapi di dalamnya sarat dengan muatan-muatan psikologis. Pengertian nuansa psikologi dalam konteks ini adalah suatu nuansa tafsir yang analisisnya memfokuskan pada dimensi psikologi manusia. Tafsir karya Achmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Kemanusiaan Manusia Modern*, termasuk karya tafsir yang bernuansa psikologi ini. Karya tafsir ini awalnya memusatkan kajiannya pada terma *nafs* dalam Al-Qur'an dengan berbagai variasi dan medan semantiknya. Kata *nafs* dalam bahasa Arab memiliki banyak arti, misalnya

¹⁰³ *Ibid.*, h. 304.

untuk menyebut ruh, diri manusia, hakikat sesuatu, darah, saudara, kepunyaan kegaiban, jasad, kedekatan, zat, kebesaran, dan lain-lain.¹⁰⁴ Namun, yang menjadi objek dalam kajian Mubarak di sini *nafs* yang dimaksud dalam Al-Qur'an.¹⁰⁵ Mubarak menggarisbawahi, bahwa dalam konteks manusia, tema *nafs* oleh Al-Qur'an digunakan untuk menyebut manusia sebagai totalitasnya, baik manusia yang hidup di akhirat. Ia memberi contoh QS. Al-Mâidah/5:32, yang menggunakan *nafs* untuk menyebut totalitas manusia di dunia, yakni manusia hidup yang bisa dibunuh, tetapi dalam QS. Yâsîn/36:54, kata *nafs* digunakan untuk menyebut manusia di alam akhirat.¹⁰⁶

Pengertian lainnya dari *nafs* merujuk pada sisi dalam-sisi luar manusia. Mubarak memberi contoh QS ar-Ra'd/13:10 yang mengisyaratkan bahwa manusia memiliki sisi-dalam dan sisi-luar. Al-Qur'an juga menyebut hubungan antara sisi-dalam dan sisi-luarnya. Jika sisiluar manusia dapat dilihat pada perbuatan lahirnya, maka sisidalam, menurut Al-Qur'an berfungsi sebagai penggerakannya. QS Al-Syams/91:7 secara tegas menyebut *nafs* sebagai jiwa. Jadi, sisi dalam manusia itu jiwanya. Dalam konteks *nafs* sebagai jiwa inilah diuraikan mengenai fungsi-fungsinya, yaitu penggerak tingkah laku, kualitasnya, dan kepastian-nya.¹⁰⁷ Akhirnya, tafsir

¹⁰⁴Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab* (T.Tp.: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), h. 4500-4501.

¹⁰⁵Achmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Kemanusiaan Manusia Modern* (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 43.

¹⁰⁶Achmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Qur'an*, h. 46.

¹⁰⁷Achmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Qur'an*, h. 53-58.

ini berkesimpulan bahwa jika ruang lingkup psikologi modern terbatas pada tiga dimensi, yaitu fisik-biologi, kjiwaan, dan sosiokultural, maka ruang lingkup psikologi islami di samping tiga hal tersebut juga mencakup dimensi kerohanian dan dimensi spiritual. Suatu wilayah yang tidak pernah disentuh oleh psikologi Barat, karena perbedaan pijakan sehingga Mubarak begitu yakin psikologi akan bertemu dengan tasawuf¹⁰⁸ sebagaimana dapat dilihat dalam kesimpulan penelitiannya.

5. Pendekatan Tafsir

Pendekatan tafsir dapat diartikan sebagai titik pijak keberangkatan dari proses tafsir. Ada dua pendekatan tafsir yang dapat dijelaskan dalam penelitian ini, yaitu: (1) pendekatan yang berorientasi pada teks dalam dirinya yang disebut dengan pendekatan tekstual, dan (2) pendekatan yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) yang disebut pendekatan kontekstual. Pendekatan tekstual dalam proses penafsiran adalah praktek tafsir yang lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Kontekstualitas suatu teks lebih dilihat sebagai posisi suatu wacana dalam konteks internalnya atau intrateks. Pandangan yang lebih maju dalam konteks ini, bahwa dalam memahami suatu wacana atau teks, seseorang harus melacak konteks penggunaannya pada masa teks itu muncul. Menurut Ahsin Muhammad bahwa kontekstualisasi pemahaman Al-Qur'an merupakan upaya penafsir dalam memahami ayat Al-Qur'an bukan melalui harfiah teks, tetapi dari konteks (*siyâq*) dengan melihat faktor-faktor

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 270. Islah Gusmian, *ibid.*, h. 247.

lain, seperti situasi dan kondisi tempat ayat Al-Qur'an diturunkan. Penafsir dalam hal ini harus memiliki cakrawala pemikiran yang luas, seperti mengetahui sejarah hukum Islam secara detail, mengetahui situasi dan kondisi pada waktu hukum itu ditetapkan, mengetahui *'illat* dari suatu hukum, dan sebagainya.¹⁰⁹

Pengertian kontekstualitas dalam pendekatan tekstual ini cenderung bersifat kearaban, karena teks Al-Qur'an turun pada masyarakat Arab, sebagai audiensnya. Suatu tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual ini, analisisnya cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Praksis atau konteks yang menjadi muaranya lebih bersifat kearaban tadi, sehingga pengalaman lokal (sejarah dan budaya) tempat seorang penafsir dengan audiensnya berada tidak menempati posisi yang signifikan atau bahkan sama sekali tidak memiliki peran. Tafsir-tafsir klasik umumnya cenderung mempresentasikan karya tafsir pendekatan tekstual ini.¹¹⁰ Misalnya, karya tafsir yang ditulis oleh aṭ-Ṭabarî, Ibn Kasîr as-Suyûṭî, az-Zamkashyarî, dapat dikategorikan sebagai tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual. Karya tafsir Indonesia seperti *Ayat Suci dalam Renungan* yang ditulis dalam 30 juz, karya Moh. E. Hasim, *Ensiklopedi: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, karya M. Dawam Rahardjo, *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka,

¹⁰⁹Ahsin Muhammad, "Asbab al-Nuzul dan Kontekstualisasi Al-Qur'an" makalah disampaikan dalam Stadium General HMJ Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 10 Oktober 1992, hlm. 7. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, h. 248.

¹¹⁰Islah Gusmian, *ibid.*, h. 248.

secara umum menggunakan perspektif tekstual-reflektif.

Pendekatan kontekstual dalam proses penafsiran adalah praktik tafsir yang lebih berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) teks Al-Qur'an. Kontekstualitas dalam pendekatan tekstual, yaitu latar belakang sosial historis tempat teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting. Semua itu harus ditarik ke dalam konteks pembaca, sejarah dan sosialnya sendiri. Pendekatan ini sifat gerakannya dari bawah ke atas, dari praksis (konteks) ke refleksi (teks). Farid Esack dalam tradisi hermeneutik Al-Qur'an kontemporer, merupakan salah satu contoh yang baik dalam pendekatan ini. Hermeneutik Al-Qur'an oleh Esack ditempatkan dalam ruang tempat ia berada, sehingga sifatnya bukan lagi kearaban yang bersifat umum.¹¹¹ Ia di antara Muslim Afrika yang merumuskan hermeneutik Al-Qur'an yang berporos pada pembebasan dan persamaan dengan mempertimbangkan aspek kontekstual (sosial sejarah) tempat ia hidup dan berada. Bagi Esack, tidak ada tafsir yang 'bebas nilai'. Penafsiran mengenai bagaimanapun merupakan sebuah *eisegesis*, memasukkan wacana asing ke dalam Al-Qur'an (*reading into*) sebelum *exegesis*, mengeluarkan wacana dari Al-Qur'an (*reading out*).¹¹²

¹¹¹Louis Brenner, "Introduction" dalam Louis Brenner (Ed.), *Muslim Identity and Soscial Change in Sub Saharian Saharian Africa* (London: Hurs and Company, 1993), hlm. 5-6. Zakiyuddin Baidhawry, "Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an Perspektif Farid Esack", dalam Abdul Mustaqim-Syahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, h. 205-209.

¹¹²Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism*, h. 49-77.

Riffat Ḥassan mampu mendialogkan Al-Qur'an dengan setting sosial masyarakat Pakistan yang sangat kuat sistem patriarkinya. Perempuan dalam tradisi Pakistan yang patriarki tersebut menjadikan perempuan berada dalam posisi subordinat laki-laki. Ia melakukan dekonstruksi terhadap terhadap berbagai pemikiran ulama yang bias patriarki dengan melihat kembali ideal moral Al-Qur'an tentang kesetaraan perempuan dan laki-laki. Seperti halnya Farid Esack, ia tidak lagi berkuat pada analisis kearaban, tetapi telah menempatkan ruang sosial Pakistan dalam merumuskan pembebasan dan persamaan (*equality*) antara laki-laki dan perempuan.¹¹³

Amina Wadûd (l 1952) dalam rangka mengampayekan pembebasan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan tidak lagi merujuk pada konteks kearaban. Sosio-historis yang menjadi ruang sosialnya pergumulan perempuan Afrika-Amerika yang selama ini berbeda. Perempuan Afrika posisinya tidak sebaik perempuan AS, disebabkan kaum Muslim Afrika masih terbelenggu dengan sistem kehidupan masyarakat yang patriarki.¹¹⁴ Sedangkan Ashgar 'Ali Engineer, menjadi setting sosial

¹¹³Pemikiran-pemikiran Riffat Ḥassan ini dapat dilihat dalam Riffat Ḥassan, "Jihad fi Sabilillah: A Muslim Women's Faith Journey from Struggle" dalam "*Women's and Men's Liberation* (USA: Greenwood Press, 1993), h. 11-14; "Women's Right in Islam: From The ICPD to Beijing" dalam "*Women's and Men's Liberation*, h. 156; "Feminisme dan Al-Qur'an" dalam *Ulumul Quran*, Vol. II, 1990, h. 89.

¹¹⁴Amina Wadûd Muḥsin, "Quran and Women" dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998).

India sebagai ruang pergumulan tafsirnya, yang kondisinya tidak jauh berbeda dengan yang ditemukan Riffat Hassan di Pakistan dan Amina Wadûd Afrika.¹¹⁵ □

¹¹⁵Ali Asghar Engineer, *The aQur'an, Women and Modern Society* (New Delhi: Sterling Private Limited, 1999), Islam and Liberation Theology (New Delhi: Sterling Private Limited, 1990).