

VALIDITAS METODOLOGI INTERPRETASI AL-QUR'AN

(Analisis Sosio-Historis-Politik)

Oleh:

Shofiuddin dan Mursid Adi Saputra
Email: isyroqunnaja2016@gmail.com

ABSTRAK

Jurnal ini berjudul “Validitas Metodologi Interpretasi Al-Qur'an (Analisis Sosio-Historis-Politik)”. Pembahasan skripsi ini berfokus pada tinjauan sosio-historis-politik dan dipertajam dengan uji validitas dari lima metode tafsir yaitu ijmâlî, taḥlîlî, muqâran, maudhû'î dan hermeneutika Fazlûr Rahmân.

Jenis dan pendekatan penelitian ini adalah kualitatif deskriptif yang bersifat library research. Adapun, sumber primer dari penelitian yaitu Kitab al-Bidâyah fi Tafsîr al-Maudhû'î karya Al-Farmâwî, Tafsîr Al-Jalâlain karya Jalâluddîn Al-Syuyûthî dan Al-Maḥallî Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adhîm karya Ibnu Katsîr, Tafsir Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân karya Al-Qurthûbî, dan Jurnal Islam and Modernity karya Fazlûr Rahmân. Selain itu, untuk memudahkan proses penelitian ini penulis menggunakan pendekatan sosio-historis-politik dan dipertajam dengan pendekatan filsafat ilmu yaitu teori koherensi, korespondensi dan pragmatisme.

Adapun kesimpulan dari penelitian ini adalah lahirnya metodologi tafsir dilatar belakangi oleh tuntutan sosial-politik yang berkembang dan berubah dari masa ke-masa dan relevan sesuai konteks sosial dan politik masing-masing. Penelitian ini bisa dibaca melalui tinjauan ilmu sosiologi, sejarah, politik, dan filsafat ilmu.

Kyword: Sosio, Historis, Politik, Al-Qur'an

Pendahuluan

Problem epistemologi sesungguhnya bukan hanya problem filsafat, melainkan juga problem seluruh disiplin keilmuan Islam, termasuk di dalamnya adalah metode penafsiran al-Qur'an. Lahirnya metode-metode penafsiran yang berbeda-beda merupakan keniscayaan sejarah yang tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial, politik, budaya serta perkembangan keilmuan yang dihadapi masyarakat dari masa ke masa.

Metode penafsiran al-Qur'an selalu berubah dan berkembang dari masa ke masa, perkembangan metode-metode tafsir disatu sisi memiliki keistimewaan tapi di sisi lain masih memiliki kelemahan.¹ Melakukan rekonstruksi rumusan metodologi tafsir al-Qur'an untuk

¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir “Syarat, Ketentuan dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Quran”* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 377.

dapat memenuhi kebutuhan umat, baik secara ilmiah maupun amaliyah menjadi sebuah keniscayaan. Dimana rumusan-rumusan tafsir terdahulu secara metodologis dalam pandangan sementara pakar masih kurang relevan.² Misalnya Muḥammad al-Ghazālī mengeluhkan sikap kebanyakan mufassir yang memfokuskan perhatian mereka dalam menafsirkan al-Qur'an hanya pada ranah fiqh semata dengan mengabaikan dimensi lain dari kandungan al-Qur'an. Seperti, masalah-masalah kehidupan sosial-politik, budaya, pendidikan dan aspek-aspek lainnya yang sudah barang tentu baik secara eksplisit maupun implisit terkandung dalam teks-teks suci al-Qur'an.³

Al-Farmāwī juga mengeluhkan bahwa karya-karya tafsir para ulama terdahulu lebih banyak memfokuskan pembahasannya pada rincian-rincian diskursus ilmu kalam, madzhab-madzhabnya dan pendapat aliran-alirannya.⁴ Sebagian lain memfokuskan pembahasan pada wilayah fiqh, sastra dan bahasa, sementara apa yang kita cari dan dibutuhkan dari al-Qur'an sendiri tidak banyak dijelaskan sehingga karya-karya mereka tidak banyak membantu kita untuk sampai pada tujuan diturunkannya yaitu sebagai *hudan li al-n si wa syifa'un lim fi al-sud r wa bayin tin min al-hud wa al-furq n* (petunjuk bagi manusia dan pelipur hati yang lara, serta penjelas atas petunjuk dan pembeda antara yang haq dan batil).⁵

Fazlūr Rahmān juga melakukan kritik terhadap metode-metode penafsiran klasik yang cenderung menggunakan pendekatan dalam menginterpretasikan al-Qur'an secara terpisah-pisah dan sepotong-sepotong, sehingga mengakibatkan persoalan yang dihadapi bukannya selesai, akan tetapi justru menimbulkan persoalan baru. Para mufassir telah menerapkan penafsiran ayat per ayat sesuai kronologinya dalam mushaf, kendati terkadang merujuk kepada ayat yang lain, hal ini sayangnya tidak dilakukan secara sistematis.⁶

Ia juga menilai bahwa selama berabad-abad berbagai upaya telah dilakukan, namun para sarjana dan ulama belum menghasilkan suatu teori penafsiran al-Qur'an yang memuaskan. Ia berargumentasi bahwa diperlukan metode baru yang menemukan prinsip-prinsip kontemporer dari al-Qur'an. Metode yang memiliki jangkauan lebih dari sekedar menggunakan analogi/*qiyas* tradisional.⁷

² Muḥammad al-Ghazālī, *Kaifa Nata malu Ma a al-Qur'an* Kairo: Dār al-Ma ārif, t.th, 2.

³ Muḥammad al-Ghazālī, *Kaifa Nata malu Ma a al-Qur'an*, 2.

⁴ Abd al-Ḥay al-Farmāwī, *Metode Tafsir Maudh i dan ara Penerapannya*, diterj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 6.

⁵ Abd al-Ḥay al-Farmāwī, *Metode Tafsir Maudui dan cara Penerapannya*, diterj. Rosihon Anwar, 6.

⁶ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahm n* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), 2-3.

⁷ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, 3-4.

Karena metode ini dianggap gagal dalam menemukan prinsip-prinsip umum al-Qur'an dan sering menggeneralisasikan prinsip-prinsip khusus dengan mengorbankan prinsip-prinsip umumnya. Tanpa sikap dan orientasi baru maka pemahaman kontemporer bagi kitab yang abadi tersebut tampaknya tidak bisa dikembangkan. Ringkasnya, untuk melakukan penafsiran ulang al-Qur'an yang mampu memenuhi tuntutan kontemporer tersebut diperlukan seperangkat metodologi yang sistematis dan komprehensif.⁸

Rahmân juga mengemukakan kekecewaan terhadap kaum modernis yang tidak mampu menawarkan metodologi penafsiran yang handal dalam mengatasi problem umat Islam era kontemporer. Metode yang mereka tawarkan cenderung bersifat mempertahankan Islam dengan mengadopsi tradisi modern.⁹

Format yang paling umum dari metode ini adalah mencoba menafsirkan ayat-ayat atau hadist-hadist Nabi secara individual berdasarkan subyektivitas dan tidak jarang kecenderungan pribadi mengemuka dengan berbagai keyakinan dan praktek Barat modern. Metode yang tidak jauh berbeda juga diterapkan dengan cara merujuk kepada beberapa otoritas tradisional demi memperkuat suatu penafsiran yang diperoleh berdasarkan pemikiran modern.¹⁰

Di sisi lain, perdebatan akademik di bidang metodologi interpretasi al-Qur'an seringkali mengarah pada upaya-upaya yang saling merekonstruksi antar masing-masing. Sedangkan terbentuknya metode-metode interpretasi tersebut disinyalir masih sarat dengan kepentingan dan tujuan tertentu.

Oleh karena itu, upaya observasi secara mendalam "dengan pendekatan *sosio-historis* dan *sosio-politic*" atas terbentuknya metode-metode interpretasi al-Qur'an merupakan suatu keniscayaan.

Berikut adalah potret *sosio-historis* perkembangan metode-metode interpretasi al-Qur'an. Dalam hal ini untuk membuktikan bahwasannya metode interpretasi al-Qur'an mengalami pergeseran dan perkembangan paradigma mulai dari zaman Rasûlullah SAW sampai saat ini.

Ditinjau dari aspek metodologi penafsirannya, maka secara umum dapat dibagi menjadi empat metode penafsiran. Hal ini sebagaimana telah dikemukakan oleh al-Farmâwî, yang mengutip pendapat Sayyid Qummî, dan juga dikutip oleh Mursî Ibrâhim al-Fayyûmî, bahwa

⁸ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, 3-4.

⁹ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, 3-4.

¹⁰ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, 3-4.

metodologi penafsiran al-Qur'an ada empat macam, yaitu metode *ijm li* (global), *tahlili* (analitik), *muq ran* (komparasi), *maudhu'i* (tematik).¹¹

Tinjauan Umum Metodologi Tafsir

1 Definisi

Secara etimologi, kata "*tafsir*" diambil dari kata "*fassara-yufassiru-tafsiran*" yang berarti keterangan atau uraian. Kata "*tafsir*" berasal dari kebalikan kata "*safar*", maknanya juga "*al-kasyf*" (menyingkap dan membuka). Sehingga kata tafsir mempunyai arti membuka dan menampakkan maksud yang terkunci di dalam lafadz.¹²

Menurut Abdul Djalal kata "*tafsir*" berasal dari kata "*tafsirah*" yang berarti stetoskop, yaitu alat yang dipakai oleh para dokter untuk memeriksa orang sakit, yang berfungsi membuka dan menjelaskan. Sebagaimana seorang dokter dengan stetoskopnya dapat menjelaskan penyakit apa yang diderita oleh pasien, begitu pula mufassir dengan tafsir dapat membuka arti ayat, kisah-kisah dan sebab-sebab turunnya.¹³

Dari definisi di atas, pada prinsipnya arti kata "*tafsir*" tersebut tidak jauh berbeda. Namun sebenarnya kata "*tafsir*" itu mempunyai persamaan arti yaitu sama-sama mempunyai arti keterangan atau penjelasan.

Tafsir menurut istilah, sebagaimana didefinisikan Abû Hayyân ialah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz al-Qur'an, tentang petunjuk-petunjuk, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya tersusun serta hal-hal yang melengkapinya.¹⁴

Menurut al-Zarkashi dalam *al-urh n* ialah suatu pengetahuan yang dengan pengetahuan itu dapat dipahamkan kitabullah yang diturunkan kepada Nabi-Nya "Muhammad SAW", menjelaskan maksud-maksudnya, mengeluarkan hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya.¹⁵

Sedangkan *tafsir* menurut Quraish Shihab adalah penjelasan maksud firman-firman Allâh sesuai dengan kemampuan manusia. Kemampuan itu bertingkat-tingkat, sehingga apa yang dicarinya atau diperoleh seorang penafsir dari al-Qur'an bertingkat-tingkat pula.

¹¹ Abd al-Hâi al-Farmâwî, *Al-Bidayah fî al-Tafsîr al-Maudhu'î* (Mesir: Maktabah Jumhûriyah, 1977), 23.

¹² Badruddin Muhammad bin Abdullah az-Zarkasyi, *al-urh n fî Ul m al-Qur" n* (Mesir: Isa al-Babi al-Labi, 1957), juz II, 147.

¹³ Abdul Djalal, *Urgensi Maudhu'i Pada Masa Kini* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1986), 9.

¹⁴ Manna Khâlil al-Qaššân, *Studi Ilmu-Ilmu Qur" an*, diterj. Mudzakir AS (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2011), Cet: 14, 456.

¹⁵ Mashuri Sirajuddin Iqbal & A. Fudlali, *Pengantar Ilmu* (Bandung: Angkasa, 1989), 86.

Kecenderungan manusia juga berbeda-beda dengan yang dihidangkan dari pesan-pesan Illâhi dapat berbeda antara yang satu dengan yang lain.¹⁶

Dari berbagai definisi dan pendapat para pakar di atas dapat disimpulkan bahwa tafsir adalah ilmu untuk memahami al-Qur'ân, menjelaskan makna-maknanya, serta mengambil hukum dan hikmah dari al-Qur'an sehingga dapat menjadi *hudan/petunjuk* bagi manusia.

2. Sejarah Perkembangan Tafsir

Abdul Mustaqim berdasarkan kerangka teori *the history of idea of Qur'anic Interpretation* yang diramu dari teori Ignaz Goldziêr, Jurgen Habermas dan Kuntowijaya menyimpulkan bahwa dalam sejarah penafsiran al-Qur'an telah terjadi pergeseran paradigma epistemologi: *Pertama*, era *formatif* yang berbasis pada nalar quasi kritis yang terjadi pada era klasik. *Kedua*, era *alfirmatif* yang berbasis pada nalar ideologis. *Ketiga*, era *reformatif* yang berbasis pada nalar kritis.¹⁷ Untuk lebih jelasnya sebagai berikut:

a. Tafsir Era Formatif

Era formatif ini dimulai sejak zaman Nabi Muhammad SAW hingga kurang lebih abad kedua hijriah. Dalam era ini sering disebut sebagai nalar quasi-kritis yang dimaksudkan disini adalah cara berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan rasio (*ra'y*) dalam menafsirkan al-Qur'an dan juga belum mengemukakan budaya kritisisme.¹⁸ al-Qur'an sendiri diturunkan dalam bahasa Arab, oleh karena itu, pada umumnya orang-orang Arab dapat mengerti dan memahami dengan mudah.

Akan tetapi para sahabat mempunyai tingkatan pengetahuan dan kecerdasan yang berbeda-beda didalam memahami al-Qur'an untuk memecahkan masalah yang mereka hadapi.¹⁹

Di era ini konteks penafsirannya menggunakan simbol-simbol sahabat, dan bahkan para tabi'in yang cenderung dijadikan sebagai rujukan utama dalam penafsiran al-Qur'an. Standar kebenaran tafsir juga ditentukan oleh ketokohan orang-orang tersebut.²⁰

Di era ini juga cenderung kurang kritis dalam menerima produk penafsiran. Dalam konteks penafsiran al-Qur'an diposisikan sebagai subjek, sedangkan realitas dan penafsirnya diposisikan sebagai objek. Dengan kata lain posisi teks menjadi sangat sentral sehingga menjadi model berfikir yang deduktif lebih mengemuka daripada model berfikir yang induktif.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Al-Mishbah "Pesan Kesan dan Kekeragaman"* (Tangerang: Lentera Hati, 2000), Volume 5, i.

¹⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKIS, 2011), 437.

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 34.

¹⁹ Abdussomad Buchori, *Ilmu Tafsir "Sejarah dan Implementasinya"* (Surabaya: MUI Jawa Timur, 2009), 91.

²⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 35.

Oleh karena itu tidak heran jika pada era formatif ini dominan adalah model *tafsîr bi al-riwayah*, sedangkan *tafsîr bi al-ra'yi* cenderung dihindari dan bahkan dicurigai.²¹

Dari paparan diatas jelas bahwa tradisi penafsiran di era formatif ini cenderung menggunakan metode periwayatan, simbol-simbol tokoh, menghindari rasio (*ra'iy*), dan minimnya budaya kritisisme dalam menafsirkan al-Qur'an serta penggunaan riwayat-riwayat *isr'iliyyat* (yang tidak jelas kebenarannya) namun diterima sebagai kebenarannya.

b. Tafsir Era Afirmatif

Perkembangan tafsir berikutnya memasuki era *afirmatif* yang biasanya disebut sebagai berbasis pada nalar *ideologis*.²² Pada era ini agama Islam telah menyebar ke luar jazirah Arab, disana bertemu dengan kebudayaan-kebudayaan lama yang sudah maju. Sajak itu mulailah kaum muslimin mempelajari ilmu-ilmu yang dimiliki mereka, seperti ilmu logika, ilmu falsafah, ilmu hukum, dan lain sebagainya.²³

Di samping kemajuan ilmu-ilmu tersebut, diikuti juga perkembangan ilmu-ilmu bahasa, ilmu gaya bahasa, ilmu keindahan bahasa, dan ilmu yang berhubungan dengan bahasa. Kemajuan-kemajuan inilah yang menyebabkan adanya perubahan-perubahan dalam penyusunan dan pemikiran tentang kitab-kitab tafsir.²⁴

Era afirmatif ini penafsiran al-Qur'an lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, madhhab, atau ideologi keilmuan tertentu, sehingga al-Qur'an sering diberlakukan sekedar legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Para *mufasssir* pada era ini pada umumnya sudah diselimuti oleh "jaket ideologi" tertentu sebelum mereka menafsirkan al-Qur'an, akibatnya al-Qur'an cenderung ditafsirkan menjadi objek kepentingan sesaat untuk membela kepentingan subjek (penafsir dan penguasa). Seiring dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan, tradisi penafsiran al-Qur'an terus berkembang. Hal ini terbukti banyak munculnya kitab-kitab tafsir yang sangat beragam. Berbagai corak dan ragam penafsiran muncul.²⁵

Di sisi lain, sikap fanatisme madzhab dan sektarianisme ini pada akhirnya melahirkan kelompok moderat yang berusaha mencari "*sketsa kreatif*" atau jalan tengah dari pergulatan pemikiran yang diwarnai oleh tarik menarik kepentingan dapat dibayangkan bagaimana

²¹ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 35.

²² Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 45.

²³ Abdussomad Buchori, *Ilmu Tafsir "Sejarah dan Implementasinya"*, 111.

²⁴ Abdussomad Buchori, *Ilmu Tafsir "Sejarah dan Implementasinya"*, 111.

²⁵ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 46.

implikasinya dalam penafsiran al-Qur'an, apalagi ketika ada campur tangan politik dalam setiap ketegangan tersebut.²⁶

Sektarianisme ini begitu kental mewarnai produk-produk tafsir. Kegiatan penafsiran al-Qur'an seolah tidak dilandasi oleh tujuan bagaimana menjadikan al-Qur'an sebagai hidayah bagi manusia, melainkan sekedar sebagai alat legitimasi bagi disiplin ilmu tertentu yang dikuasai *mufassirnya* atau untuk mendukung kekuasaan dan madzhab tertentu. Sikap-sikap sektarianisme inilah yang mendorong lahirnya kritik dari para pemikir dan *mufassir* modern.²⁷ Mereka berupaya mendekonstruksi dan merekonstruksi model penafsiran yang dinilai telah terlalu jauh dari tujuan al-Qur'an. Oleh karena itu, tradisi penafsiran di era afirmatif ini, boleh dikatakan telah terkontaminasi oleh fanatisme madzhab dan kepentingan politik tertentu sehingga tampak sangat ideologis, subyektif dan tendensius.²⁸

Pada era ini, penafsiran akan bisa bertahan lama jika didukung oleh penguasa. Sebaliknya, ia akan tergusur atau kurang mendapat dukungan masyarakat jika tidak mendapat restu penguasa. Di era afirmatif ini, cenderung *truth claim* sangat menonjol sehingga yang berbeda dengan *mainstream* penafsiran umat Islam sering kali dianggap sebagai tafsir tafsir yang tercela.²⁹

Tidak hanya itu, muncul pula tradisi pengkafiran terhadap penafsiran yang berbeda. Menurut Hasan Hanafi, konflik atau perbedaan penafsiran yang terjadi selama ini sebenarnya merupakan akibat dari konflik sosial dan politik. Jika ada teori-teori penafsiran maka hal itu sebenarnya hanya sebagai bingkai epistemologis saja.³⁰

c. Tafsir Era Reformatif

Era ini dimulai sejak lahir abad ke-19 Masehi sampai saat ini.³¹ Sejarah penafsiran pada masa ini adalah era reformatif yang berbasis pada nalar kritis dan bertujuan transformatif.³²

Era ini dimulai dengan munculnya tokoh-tokoh Islam seperti Sayyid Ahmad Khân dengan karya tafsirnya *Tafhîm al-Qur'ân* dan Muhammad Abduh dengan karya tafsirnya *Al-Manâr* yang terpanggil melakukan kritik terhadap produk-produk penafsiran para ulama³³ terdahulu yang dianggap lagi sudah tidak relevan.³³

²⁶ Abdul mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 49-51.

²⁷ Abdul mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 49-51.

²⁸ Abdul mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 49-51.

²⁹ Abdul mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 49-51.

³⁰ Abdul mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 49-51.

³¹ Abdussomad Buchori, *Ilmu Tafsir "Sejarah dan Implementasinya"*, 115.

³² Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 51-53.

³³ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 51-53.

Kemudian dilanjutkan oleh para penafsir kontemporer, seperti Fazlûr Rahmân, Muhammad Syahrûr, Muhammad Arkoun, dan Hasan Hanafi. Para tokoh ini pada umumnya bersikap kritis terhadap produk penafsiran masa lalu yang selama ini banyak dikonsumsi oleh umat Islam. Mereka juga cenderung melepaskan diri dari model-model berfikir madzhabî dan sebagian mereka juga telah menggunakan perangkat keilmuan modern.³⁴

Berbagai kajian al-Qur'an secara intensif juga dilakukan di era modern maupun kontemporer ini. Baik dari sarjana muslim maupun non-muslim. Para sarjana barat ini tertarik mengkaji al-Qur'an karena adanya apresiasi yang tinggi dari barat yang menganggap Islam sebagai fenomena dunia dan al-Qur'an menjadi sentral ajarannya.³⁵

Fenomena tersebut memberi isyarat betapa al-Qur'an memiliki daya tarik tersendiri. Hanya saja epistem yang dikembangkan di era kontemporer ini lebih cenderung pada nalar kritis, di mana setiap hasil penafsirannya perlu dan layak untuk dilihat secara objektif dan kritis.³⁶

Sebab, hasil penafsiran seseorang terhadap al-Qur'an tidaklah identik dengan al-Qur'an itu sendiri. Karena antara al-Qur'an, tafsir, dan penafsirannya ada jarak yang memisahkan. Pemahaman seperti ini tidak lepas dari dikembangnya metode hermeneutik dalam penafsiran al-Qur'an yang akan dibahas lebih rinci pada sub-bab selanjutnya.

Hermeneutika

1. Definisi

Secara etimologis, kata "hermeneutic" berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti "menafsirkan". Maka, kata benda *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan sebagai "penafsiran" atau interpretasi. Istilah Yunani ini juga mengimajinasikan pada tokoh mitologis yang bernama Hermes, salah seorang utusan dewa yang bertugas untuk menyampaikan pesan kepada manusia. Tugasnya adalah menerjemahkan pesan-pesan dari dewa di Gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh manusia.³⁷

Mediasi dan proses membawa-pesan "agar dipahami" yang diasosiasikan dengan Hermes ini terkandung di dalam semua tiga bentuk makna dasar dari *hermeneuein* dan *hermeneia* dalam penggunaan aslinya. Tiga bentuk ini menggunakan bentuk verb dari *hermeneuein*, yaitu: (1) *mengungkapkan* kata-kata, misalnya "to say", (2) *menjelaskan*, seperti menjelaskan sebuah situasi, (3) *menerjemahkan*, seperti di dalam transliterasi bahasa asing.

³⁴ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 51-53.

³⁵ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 51-53.

³⁶ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 51-53.

³⁷ E. Sumaryono, *Hermeneutik "Sebuah Metode Filsafat"* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 23-24.

Ketiga makna itu bisa diwakilkan dengan bentuk kata kerja Inggris “*to interpret*”, di mana ketiga makna itu membentuk sebuah makna independen dan signifikan bagi interpretasi.³⁸

Selain itu, dalam bahasa fenomenologi, kita dapat menyetakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dengan obyeknya, yaitu kitab suci, dengan memastikan: *pertama*, otentisitas teks “kesadaran histories”. *Kedua*, makna teks “kesadaran eidetik”. *Ketiga*, makna teks sebagai landasan teori dalam kehidupan atau pengalaman “kesadaran praktis”.³⁹

Di samping itu, hermeneutika menurut H. G. Gadamer, sebagaimana yang dikemukakan oleh Sahiron adalah seni praktis, yakni *techne*, yang digunakan dalam hal-hal seperti berceramah, menafsirkan bahasa lain, menerangkan dan menjelaskan teks-teks, dan sebagai dasar dari semua ini (ia merupakan) seni memahami, sebuah seni yang secara khusus dibutuhkan ketika makna sesuatu (teks) itu tidak jelas.⁴⁰

Penjelasan di atas, bila disandingkan dengan tafsir dalam terminologi Arab-Islam, tidak berbeda satu sama lain, yakni untuk menjelaskan suatu kata dalam sebuah teks yang secara harfiah tidak dimengerti oleh pembacanya, juga dengan merasionalisasikannya dengan dalil-dalil al-Qur'an dan hadis. Sehingga dalam terminologi penafsiran al-Qur'an dikenal dengan “*al-Qura'n yufassiru ba'dukum ba'da*” (al-Qur'an menafsiri dirinya sendiri atau “*fussira al-Qura'n bi al-Hadits*” (al-Qur'an ditafsiri dengan Hadist).

Dengan demikian, hermeneutika bila didefinisikan secara longgar adalah upaya untuk menjelaskan sebuah teks, sehingga teks tersebut dapat dipahami oleh pembacanya. Pertanyaan yang kemudian muncul dan menjadi persoalan yang tidak kunjung usai adalah apakah hermeneutika dapat diaplikasikan sebagai teori penafsiran al-Qur'an, yang *nota bene* hermeneutika sendiri adalah teori untuk menafsirkan Bibel?. Untuk menjawab pertanyaan ini, baik kiranya bagi penulis untuk menjelaskan sejarah hermeneutika itu sendiri, yang akan dibahas dalam pembahasan berikutnya.

2. Sejarah Perkembangan Hermeneutika

Sahiron membagi sejarah perkembangan hermeneutika menjadi tiga bagian: (1) sejarah hermeneutika teks mitos, (2) sejarah hermeneutika teks kitab suci, (3) sejarah hermeneutika umum (*allgemeine Hermeneutika*) dan hermeneutika al-Qur'an.

³⁸ Richard E. Palmar, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pelajar, 2005), 16.

³⁹ Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, terjemahan Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 36.

⁴⁰ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 6.

a. Hermenutika Teks Mitos

Hermenutika disinggung pertama kali dalam filsafat antik di Yunani kuno. Obyek penafsiran saat itu adalah teks-teks kanonik (telah dibukukan), baik yang berupa kitab suci, hukum, puisi, maupun mitos. Di Yunani kuno terdapat mitos dan epos Hommer, yakni “Ilias” dan “Odyssee” abad ke-8 SM.), dan Hesoid, yakni “Theogonie” dan “Werke und Tage” abad ke-7 SM.). Perbedaan makna hakiki (literal) dan makna *maj zī* (allegoris) sebuah teks pertama kali dilakukan oleh Hommer dan Hesoid, yakni menguak “makna makna terdalam dibalik kata-kata” *Hintersinn Untersinn*) adalah satu tugas hermeneutis yang mereka lakukan.⁴¹

b. Hermenutika Teks Kitab Suci

Penafsiran allegoris kemudian dikembangkan terutama oleh para filosof Stoa dan dipraktekkan oleh para teolog masa Patristik, seperti Philo von Alexandrien (abad ke-1 M.) terhadap Perjanjian Lama. Philo mengemukakan bahwa makna literal dan makna allegoris sama dengan hubungan antara badan dan jiwa.⁴²

Proses pemahaman allegoris bertujuan untuk memperoleh makna yang mendalam dari teks tertentu dan tentunya dalam hal ini kesewenang-wenangan dan subyektivitas yang berlebihan dari sang penafsir seharusnya dapat dihindari.⁴³

Dalam perkembangan selanjutnya, untuk menyingkap makna dari sebuah kata, Origenes (abad ke-3 M.) membedakan makna teks menjadi tiga: literal (*buchstablich*), moral (*moralisch*) dan ruhani/spiritual (*geistig*). Makna literal adalah makna kata per-kata dari sebuah teks, makna moral/tropologis adalah makna yang berkaitan dengan dimensi moral yang harus diaplikasikan dalam kehidupan dan makna spiritual adalah dimensi transendental (kehidupan akhirat yang kekal).⁴⁴

Singkatnya, sejarah perkembangan hermenutika ini sampai kepada hermeneutika menjadi metode penafsiran atau kajian terhadap bibel pada masa Renaissance dan Reformasi yang dilakukan pada abad ke-19 dan ke-20. Kajian ini ditandai dengan obyektivitas saintifik dan positivisme historis terhadap Bibel, kemudian dipandang bahwa kajian Bibel merupakan disiplin ilmu yang mandiri, terlepas dari disiplin hukum dan teologi, dan karena itu memiliki prinsip-prinsip dan prosedur-prosedur keilmuan sendiri.⁴⁵

c. Hermenutika Umum (*Allegemeien Hermenutik*)

⁴¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 11.

⁴² Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 12.

⁴³ Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 12.

⁴⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 11.

⁴⁵ Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 12.

Perbedaan antara hermeneutika klasik dan modern adalah hermeneutika difokuskan untuk menafsiri teks-teks suci, seperti Perjanjian Lama, atau yang diyakini suci, sementara pada masa modern hermeneutika tidak hanya terkait dengan teks-teks kanonik saja, melainkan juga terkait dengan segala hal yang bisa ditafsirkan.⁴⁶

Dari sini kemudian muncul hermeneutika umum (*allegemeien hermeneutik*). Filosof dan teolog modern yang dikenal sebagai bapak penggagas *allegemeien hermeneutik* tahap pertama adalah Johan Conrad Dannheur (1603-1666). Salah satu yang dia lakukan untuk hermeneutika adalah mengembangkan *allegemeien hermeneutik* Aristoteles. Salah satunya adalah ketika ia mengemukakan apa obyek formal *allegemeien hermeneutik*, yakni adalah ungkapan yang mengandung pelajaran dan sulit dipahami baik dari segi sintaks maupun logika. Di samping itu, hermeneutika berfungsi mengarahkan seseorang untuk mendapatkan pemahaman yang benar teks tertulis atau ucapan tertentu.⁴⁷

Setelah Dannheur, perkembangan hermeneutika sangatlah pesat. Hal ini ditandai oleh kemunculan para filosof atau pengkaji hermeneutika. Sarjanawan semacam Schleiermacher abad ke-19 M. menjadi pemikir filsafat fase kedua. Melalui Schleiermacher hermeneutika mengalami perubahan yang signifikan dan tidak lagi memandang teks-teks yang ditafsirkan sebagai *warheitsvernittler* “perantara/penyampai kebenaran”, melainkan sebagai ungkapan kejiwaan, ungkapan hidup dan *epoche histories* seorang penulis.⁴⁸

Atas dasar ini, memahami teks berarti “mengalami kembali” (*weidererleben* dan “memasuki” (*einleben*) kesadaran, kehidupan dan *epoche* sejarah di mana teks tersebut berasal.

Metode Tafsir dan Hermeneutika

1. Metode Tafsir

Menurut etimologi, kata “metode” berasal dari bahasa Yunani “*methodos*”, yang berarti cara atau jalan⁴⁹. Dalam bahasa Inggris, kata itu ditulis “*method*”, dan bahasa Arab menerjemahkannya dengan *ṭarīqah* dan *manhaj*. Sedangkan dalam bahasa Indonesia, kata tersebut mengandung arti: “cara yang teratur dan berpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya), cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan sesuatu kegiatan guna mencapai suatu tujuan yang ditentukan. Jadi, metode tafsir secara etimologi berarti cara kerja yang bersistem dalam menafsirkan al-Qur’an.

⁴⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, 12-

⁴⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, 23.

⁴⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, 22.

⁴⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, 22.

Menurut Nashruddin Baidan, metode merupakan salah satu sarana untuk mencapai suatu tujuan yang telah direncanakan. “Dalam kaitan ini, studi tafsir al-Qur’an tidak lepas dari metode, yakni suatu cara yang teratur dan terdapat baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah di dalam ayat-ayat al-Qur’an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.⁵⁰

Menurut Abdul Djalal, yang dimaksud dengan metode penafsiran al-Qur’an ialah suatu cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an, baik yang didasarkan atas pemakaian sumber-sumber penafsirannya, atau sistem penjelasan tafsiran-tafsirannya, atau keluasan penjelasan tafsiran-tafsirannya maupun yang didasarkan atas sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan.⁵¹

Ada dua istilah yang sering digunakan yaitu: metodologi tafsir dan metode tafsir. Kita dapat membedakan antara dua istilah tersebut, yakni: “metode tafsir, yaitu cara-cara yang digunakan untuk menafsirkan al-Qur’an, sedangkan metodologi tafsir yaitu ilmu tentang cara tersebut. Katakan saja, pembahasan teoritis dan ilmiah mengenai metode muqârin (komparasi), misalnya disebut analisis metodologis, sedangkan jika pembahasan itu berkaitan dengan cara penerapan metode terhadap ayat-ayat al-Qur’an, disebut pembahasan metodik. Sedangkan cara menyajikan atau memformulasikan tafsir tersebut dinamakan teknik atau seni penafsiran”.⁵²

Maka metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dan seni atau teknik ialah cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang di dalam metode, sedangkan metodologi tafsir ialah pembahasan ilmiah tentang metode- metode penafsiran al-Qur’an.

2. Kolerasi Metode Tafsir dan Hermeneutika

Hermeneutika secara substansial tidak jauh berbeda dari ulum al-Tafsir. Adapun persamaannya adalah diantaranya sebagai berikut:

a. Keduanya adalah pembahasan tentang kaidah (teori) atau metode yang digunakan untuk memaknai atau menafsirkan suatu teks (pesan) agar didapatkan penafsiran yang benar.

b. Ketiga unsur pokok (teks, interpreter, dan audien) yang menjadi pilar utama teori hermeneutiks yaitu dalam "tradition structure"-nya, tidak jauh berbeda dari yang dipakai para ulama tafsir dalam menafsirkan al-Qur’an. Ibnu Taimiyah misalnya, menyatakan bahwa dalam setiap proses penafsiran harus diperhatikan tiga hal: *Siapa yang menyabdakannya, kepada siapa ia diturunkan, dan ditujukan kepada siapa.*

⁵⁰ Nashruddin Baidan. 1988. *Metodologi Penafsiran al-Qur’an* (Jakarta: Pustaka Pelajar), 1-2.

⁵¹ 82Abdul Djalal, *Urgensi Maudhu’i pada Masa Kini*, 18.

⁵² Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur’an*, 1-2.

c. Ketika hermeneutika digunakan untuk menginterpretasikan al-Qur'an, maka seseorang harus tetap memiliki penguasaan terhadap bahasa Arab dengan segala ulum al-tafsir sebagai persyaratan primer.⁵³

d. Keduanya mempunyai tujuan yang sama, yakni ingin menjelaskan suatu teks sejujurnya dan seobjektif mungkin. Jadi dalam paradigma hermeneutika tidak ada keharusan mengambil pola hermeneutika "suspicion" yakni tafsir pencurigaan karena didasarkan atas sikap mencurigai teks, apalagi harus sampai pada tafsir kebencian. Namun menurut bapak Komarudin Hidayat dalam bukunya dikatakan bahwa agar pembaca tidak terbawa oleh subyektifitas pengarangnya, dalam menelaah teks diperlukan counter-prejudice. Artinya pembaca perlu "curiga" atau kritis terhadap diri sendiri dan terhadap teks, jangan taklid, agar terjadi wacana yang cerdas dan seobjektif mungkin antara pihak pembaca dan penulis. Tetapi kecurigaan ini diberi tanda kutip karena dimaksudkan untuk tujuan positif.⁵⁴

3. Pro-Kontra Hermeneutika Al-Qur'an

Penggunaan istilah Hermeneutika dalam kajian interpretasi pada dunia Islam adalah sesuatu yang baru. Sejak Hasan Hanafi memperkenalkan Hermeneutika pada dunia pemikiran Islam dalam bukunya yang berjudul: *"Les Methodes d'Exeges, Essai sur La Science des Fordements de la Comprehesion, Ilm Usul al-Fiqh"* pada tahun 1965. Dan dalam bukunya yang lain berjudul: *"Islam in the Modern World, Religion, Ideologi, and Development"*, vol: I, terutama pada subbab berjudul: *"Method of the mistic Interpretation"*, dan pada vol: II pada subbab: *"Hermeneutics Libration and Revolution"*.⁵⁵

Maka dikalangan ulama" Islam terbagi menjadi dua kelompok yaitu kelompok yang menerima hermeneutika dalam pemikiran Islam dan kelompok yang menolak hermeneutika.

Alasan kelompok yang menerima hermeneutika dalam pemikiran Islam adalah sebagai berikut:

a. Al-Qur'an adalah teks-teks manusia biasa (hasil dari kebudayaan) dan karena itu perlu adanya onterpretasi agar dapat di fahami.

b. Al-Qur'an kini sudah saatnya ditafsirkan ulang, karena tafsir al-Qur'an yang ada sekarang hanya ditfsirkan secara tekstual, maka perlu adanya penyesuaian dengan kondisi (konteks) masa sekarang.

⁵³ A. Khozin Afandi, *Mempertimbangkan Hermeneutika Untuk Kitab Suci* (Jurnal Al-Afkar, Edisi IX. TH.8/Januari-Juni 2004), 10.

⁵⁴ Komaruddin Hidayat, *Memahami ahasa gama "Sebuah Kajian Hermeneutik"* (Jakarta: t.p, 1996), 134.

⁵⁵ Muzairi, *Hermeneutika dalam Pemikiran Islam*, sebuah makalah dalam buku *"Hermeneutika l-Qur'an Mazhab Yogya"* (t.t, Islamika, 2003), 60.

c. Penafsiran al-Qur'an yang ada ini masih relatif kebenarannya. Sehingga masih memungkinkan penafsiran-penafsiran yang lebih bebas dari itu.

d. Unsur pokok yang menjadi pilar utama Hermeneutika: *text*, *author*, dan *audience*, tidak berbeda dengan konsep *tafsir* Al-Qur'an. yaitu; 1) siapa yang mengatakan, 2) kepada siapa diturunkan, dan 3) ditujukan kepada siapa.⁵⁶

e. Praktek hermeneutika telah dilakukan dalam dunia penafsiran Islam sejak lama, bahkan sejak awal kajian *tafsir*, khususnya ketika menghadapi al-Qur'an. Bukti dari hal itu adalah: 1) kajian-kajian mengenai *as babun al-nuzul* dan *nasikh-mansukh*, 2) penggunaan berbagai teori dan metode dalam proses penafsiran, dan 3) adanya kategorisasi *tafsir* tradisional, seperti; *tafsir syi'ah*, *tafsir mu'tazilah*, *tafsir hukum*, *tafsir filsafat* dan yang lain. Ini menunjukkan kesadaran tentang kelompok, ideologi, priode, maupun horizon social tertentu.⁵⁷

f. Istilah hermeneutika dalam pengertiannya hampir sama dengan istilah tafsir atau ta'wil. yang berarti menerangkan atau mengungkap (al-bayan wa al-kashf), sedangkan hermeneutika memiliki pengertian interpretasi.⁹³

g. Ada kesejajaran antara semangat Reformasi Protestan dan Gerakan Salafiyah dalam Islam. Dalam gerakan Salafiyah, dikembangkan suatu tradisi penafsiran Qur'an yang kurang lebih independen dari tradisi mazhab. Inilah yang menjelaskan kenapa dalam keputusan-keputusan majlis tarjih Muhammadiyah, misalnya, rujukan kepada Kitab Kuning yang memuat khazanah tradisi bermazhab sama sekali kurang, atau malah tak ada sama sekali.⁹⁴

Sosio-Historis dan Politik Metodologi Interpretasi Al-Qur'an

A. Metode *Ijmalî* (Global)

1. Definisi

Metode *ijmalî* yaitu suatu metode penafsiran al-Qur'an dengan cara menjelaskan suatu kata, ayat atau surat secara global, ringkas, tanpa ada analisis dari penafsir, tanpa ada perbandingan dan tidak juga berangkat dari menafsirkan tema tertentu. Baik penafsiran itu bersumber dari al-Qur'an, al-Hadist, al-Ijtihad (pemikiran), al-Lughah (bahasa), *Isrâ'îliyyât* (informasi dari ahli al-Kitab) maupun yang lainnya.

2. Pelopor

Secara historis metode *ijmalî* sudah muncul pada zaman Rasulullah SAW (30 SH-10 H) di semenanjung Arab tepatnya di kota makkah yaitu ketika beliau menafsirkan kata "*al-*

⁵⁶ Muzairi, *Hermeneutika dalam Pemikiran Islam*, sebuah makalah dalam buku "*Hermeneutika l-Qur'an Mazhab Yogya*", 62

⁵⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an, tema-tema kontroversial* (t.t, elSAQ, 2005), 13.

Maghdhub” dan “*al-Dhollîn*” QS. Al-Fâtihah: 7.154 Surat ini turun setelah surat al-Muddatsir.⁵⁸ Beliau adalah orang yang pertama kali yang paling berhak dan diberi tugas untuk menafsirkan al-Qur’an sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Nahl: 44 dan 64.⁵⁹

Jadi, berdasarkan paparan dan bukti-bukti di atas dapat disimpulkan bahwasannya pencetus metode *ijmalî* adalah Rasulullah SAW sebagai mufassir al-Qur’an pertama dan yang diutus Allah SWT untuk menjelaskan makna-makna al-Qur’an kepada manusia pada saat itu.⁶⁰

B. Metode *Tahlîlî* (Analitik)

1. Definisi

Metode *tahlîlî* adalah suatu metode yang mufassirnya berusaha menganalisis ayat-ayat al-Qur’an secara rinci dengan cara menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur’an dari berbagai aspeknya, dengan memperhatikan runtutan ayat sebagaimana yang tercantum dalam mushaf.

2. Pencetus

Penggunaan metode tafsir *tahlîlî* dalam dunia Islam dimulai pada abad ketiga hijriyyah²¹⁵ yaitu sejak ilmu tafsir terpisah dari bab-bab ilmu hadist dan menjadi suatu keilmuan yang independent serta dikarangnya tafsir dengan corak yang beraneka ragam.

Pada abad ini muncul mufassir-mufassir terkemuka di Baghdâd yang merupakan pusat pemerintahan, keilmuan dan kebudayaan pada waktu itu, seperti Imâm Abu Zakariya al-Farrâ’ (144-215 H) menulis tafsir berjudul *Ma’âni al-Qu’ân*, Ibnu Qutaibah (213-276 H) menulis tafsir berjudul *Ta’wîl Musykilat al-Qu’ân* dan Abu Ishâq al-Zujjâj (241-311 H) menulis tafsir berjudul *Ma’âni al-Qu’ân*, yang merupakan mufassir-mufassir pakar bahasa dan memiliki tafsir bercorak *lughowî* (bahasa). Muncul juga di kota Tustar (dekat kota Bashrah) mufassir yang mengarang tafsir bercorak *isyârî* yaitu Imam Sahal bin Abdullah al-Tusturi (203-283 H).

C. Metode *Maudhû’î* (Tematik)

1. Definisi

Metode *maudlu’î* yaitu mengumpulkan ayat-ayat al-Qur’an yang memiliki maksud yang sama, dalam arti sama-sama membahas satu topik masalah dan menyusunnya berdasarkan kronologis dan sebab turunnya ayat tersebut, selanjutnya mufassir mulai memberikan keterangan dan penjelasan serta mengambil kesimpulan.

2. Pelopor

⁵⁸ Al-Maktabah al-Syâmilah, Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr al-Munîr*, “Surat al-Fâtihah”.

⁵⁹ “dan Kami turunkan kepadamu al-Qur’an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan”, QS. Al-Nahl: 44.

⁶⁰ Yunus Hasan Abidu, *Tafsir Al-Qur’an “Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufassir”* terj: Penerbit Gaya Media Pratama (Tangerang: Gaya Media Pratama, 2007), 11.

Dalam catatan „Abd al-Hay al-Farmâwî, pencetus dari metode tafsir ini adalah Muhammad Abdûh 1849 M , kemudian ide pokoknya diberikan oleh Mahmûd Syaltût 1893-1963 M), yang kemudian dikenalkan secara konkret oleh Sayyid Ahmad Kamâl al-Kumî.⁶¹ Kemudian ditulis dalam karangannya yang berjudul *al-Tafsir al Maudhu'î*. Pada tahun 1977, „Abd al-Hay al-Farmâwî yang posisinya sedang menjabat sebagai guru besar pada fakultas Ushuluddin al-Azhar.⁶²

Selain al-Farmâwî, dalam referensi lain disebutkan bahwa pelopor dari metode tafsir maudhu'î adalah Muhammad Baqîr al-Shadr. Dia merupakan tokoh intelektual Syi'ah dalam kehidupan Islam Kontemporer yang juga memberikan tawaran metodologis dalam dunia penafsiran al-Qur'an.⁶³

Keduanya sama-sama menawarkan langkah metodologis penafsiran dalam rangka untuk mengajak kaum muslim kembali pada pemahaman al-Qur'an secara kaffah dan tidak parsial. Namun, perbedaan mendasar dari kerangka yang di usung oleh Muhammad Baqîr al-Shadr adalah penekanannya pada pembacaan realitas yang terjadi dalam masyarakat sebagai respon terhadap keadaan sosial. Karena al-Qur'an bukanlah teks statis atau obyek semua yang tidak bisa bergerak.

E. Hermeneutika Fazlûr Rahmân

1. Biografi Fazlûr Rahmân

Fazlûr Rahmân dilahirkan pada 21 September 1919 M/1338 H di distrik Hazara, Punjab, suatu daerah di anak benua Indo-Pakistan yang sekarang terletak di sebelah barat laut Pakistan.⁶⁴

Situasi ketika dia lahir memberi pengaruh bagi perkembangan pemikirannya kelak. Perdebatan publik di antara berbagai golongan Muslim yang terjadi sebelum kelahirannya mewarnai kehidupan social negerinya. Perdebatan menanjak ketika Pakistan dinyatakan berpisah dari India. Pakistan berdaulat sebagai negara merdeka pada 14 Agustus 1947. Golongan-golongan yang berseteru pun mendapatkan momentum untuk mewujudkan ide-ide mereka memberi identitas “Islam” bagi negeri baru tersebut.⁶⁵

2. Hermeneutika Fazlûr Rahmân

⁶¹ Sayyid al-Kumy adalah seorang dosen di Universitas al-Azhar, Mesir. Dia menjadikan metode tafsir Maudhu'î ini sebagai mata kuliah pada fakultas tersebut.

⁶² Mohammad Nor Ichwan, *Tafsir Ilmiah, Memahami Al-Qur'an melalui Pendekatan Sains Modern* (Jogjakarta: Menara Kudus Jogja, 2004), 122.

⁶³ Lilik Ummi Kultsum, *Mendialogkan Realitas dengan Teks* (Surabaya: Putra Media Nusantara, 2010), 15.

⁶⁴ Taufik Adnan Amal (Peny.), *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur* (Bandung: Mizan, 1993), 13.

⁶⁵ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur* (Yogyakarta & Bandung: Jalasutra, 2007), Cet: I, 17.

Terkait konsep ijtihad dalam sunnah, Fazlûr Rahmân menganggap bahwa pintu ijtihad belum benar-benar tertutup. Pernyataan yang menggema di dunia dan kependidikan Islam bahwa pintu ijtihad telah tertutup, menurut Rahmân telah memutuskan hubungan erat antara sunnah dan ijma dengan ijtihad. Hal ini menyebabkan *kejumudan* berpikir kritis umat Islam dalam menghadapi problema masa kini. Rahmân juga tidak menginginkan territorial kebebasan ijtihad menjadi tempat persemaian dan pertumbuhan ijtihad yang sewenang-wenang dan tidak bertanggung jawab, oleh karena itu Rahmân mengajukan rumusan metodologi untuk memahami al-Qur'an dan hadis pada cakupan luasnya.

Rahmân menamai metodologi ini dengan *double movement* (teori gerakan ganda). Teori ini dirumuskan ketika Rahmân menetap di Chicago sebagai puncak pemikiran atas gagasan-gagasan yang telah dikemukakan Rahmân pada dekade 1960-an.⁶⁶

Teori ini digunakan Fazlûr Rahmân karena terilhami dari teori hermeneutika yang biasa digunakan untuk memaknai bible, latar belakang pendidikan dan kehidupannya yang banyak menetap di Barat berpengaruh pada rumusan konsep ini. Rahmân memang sealiran dengan Emilio Betti yang masih percaya pada makna otentik. Perbedaan konsep antara Betti dan Rahmân terletak pada proses pemahaman teks yang melibatkan pencipta teks tersebut. Jika Betti beranggapan bahwa makna asli suatu teks terletak pada akal pengarang, maka Rahmân berpendapat makna asli teks tidak dapat dipahami melalui konteks sejarah ketika teks tersebut ditulis dan diturunkan karena seorang mufassir tidak mungkin masuk dalam "pikiran" Tuhan, yang paling mungkin dilakukan adalah memahami konteks saat al-Qur'an diturunkan.⁶⁷

Langkah pertama dari gerakan tersebut adalah seseorang harus memahami arti atau makna dari suatu pernyataan tertentu dengan mempelajari situasi atau problem historis yang selanjutnya akan mengaji secara umum mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, pranata-pranata, bahkan tentang kehidupan secara menyeluruh di Arabia.⁶⁸

Dengan kata lain langkah pertama dari gerakan ganda adalah upaya sungguh-sungguh memahami konteks mikro dan makro saat al-Qur'an diturunkan, setelah itu itu mufassir berusaha menangkap makna asli dari ayat al-Qur'an dalam konteks sosio historis kenabian, dari hal itulah maka ditemukan ajaran universal al-Qur'an yang melandasi berbagai perintah normatif al-Qur'an.

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme* (Bandung: Mizan, 1987), 149.

⁶⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 179.

⁶⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity "transformation An Intellectual Tradition"* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 7.

Langkah kedua dari gerakan ini adalah melakukan generalisasi jawaban-jawaban spesifik dan meyakinkannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial yang disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio historis dan *rationes legis* yang sering dinyatakan. Gerakan kedua ini berusaha menemukan ideal moral setelah adanya kajian sosio historis kemudian ideal moral tersebut menemukan eksistensinya dan menjadi sebuah teks yang hidup dalam pranata umat Islam. Selama proses ini, perhatian harus diberikan kepada arah ajaran al-Qur'an.⁶⁹

Sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tentu dipahami serta setiap hukum dan tujuan yang dirumuskan harus kohern dengan lainnya. Metode hermeneutika *double movement* ini sejalan dengan kaidah al-Qur'an yakni *al 'ibrah bi umum al-lafadz la bi khushus al-sabab* ialah mengambil pelajaran atau hukum dari keumuman lafadz, bukan dari kekhususan sebab. Lebih jelasnya yakni bila sebuah ayat turun karena suatu sebab yang khusus sedangkan lafazhnya umum (general), maka hukum yang terkandung dalam ayat tersebut mencakup sebabnya tersebut dan setiap hal yang dicakup oleh makna lafadznya, karena al-Qur'an turun sebagai syari'at umum yang menyentuh seluruh umat sehingga yang menjadi tolok ukur/standar adalah keumuman lafadznya tersebut, bukan kekhususan sebabnya.⁷⁰

Bukan berarti seseorang mengabaikan pendekatan linguistik ketika memaknai dengan metode ini, seperti nahwu sharaf, filologis, dan balaghah. Menurut Rahmân, pendekatan linguistik tetap penting digunakan, namun harus menduduki tempat kedua dan ayat-ayat al-Qur'an tetap harus dinilai dengan pemahaman dari al-Qur'an itu sendiri.

Aplikasi pemaknaan al-Qur'an dengan metode *Double Movement* ini dikemukakan Rahmân pada sebuah jurnal *Islamic Studies* yang membahas tentang riba dan bunga bank. Di Pakistan masalah bunga bank dan riba adalah masalah kontroversial terutama pada tahun 1962, ketika pemerintah Pakistan mengajukan anggaran belanja kepada Majelis Nasional namun ditolak karena dianggap tidak konstitusional dan dinilai tidak Islami. Fazlûr Rahmân yang saat itu dianggap sebagai pakar diminta pemerintah untuk mengkaji hal terkait. Dari hasil penelitian, Rahmân menyimpulkan bahwa suatu system ekonomi sebenarnya dapat disusun dengan menghapuskan bunga bank, akan tetapi keadaan masyarakat Pakistan saat itu tidak

⁶⁹ Teori ini memang dirumuskan Rahmân untuk memaknai al-Qur'an yang berbasis pada anggapannya akan kegagalan dalam memahami al-Qur'an sebagai kesatuan. Teori ini erat kaitannya dengan *asb b al-nuz l* dalam al-Qur'an atau Rahmân sering menyebutnya dengan kajian sosio historis, namun Rahmân juga sering menyebut teori ini untuk mendekati dan memahami teks secara utuh. Konsep ijtihad yang dirumuskan an untuk memahami hadis sebenarnya juga tidak jauh dari konsep sosio historis ini, karena pada akhirnya nanti konsep ijtihad yang diusung Rahmân akan bermuara pada kajian sosio historisnya. Lihat: Fazlur Rahman, *Islam and Modernity "transformation An Intellectual Tradition"*, 7.

⁷⁰ Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 81

memungkinkan bagi konstruksi idealis tersebut. Rahmân menyatakan, selama masyarakat Pakistan belum direkonstruksi berdasarkan pola Islam, maka pelarangan terhadap bunga bank merupakan langkah “bunuh diri” sebagai upaya untuk mewujudkan kesejahteraan ekonomi masyarakat dan system financial negara.⁷¹

Secara kronologis, ayat yang membahas tentang riba adalah QS. Ar-rum 30: 39. Ayat tersebut menurut Rahmân diturunkan pada sekitar tahun keempat atau kelima setelah kerasulan Muhammad SAW (615 M), dengan demikian ayat tersebut masuk kategori ayat Makkiyah awal. Ayat tersebut secara tegas mempertentangkan antara riba dengan zakat. Pada ayat tersebut tersirat bahwa karakter riba yang diungkap adalah riba yang berlipat ganda (*mud'afah*) yang tercermin dalam kata “*mudiffin*” yang diterapkan kepada orang-orang yang menunaikan zakat. Praktek riba tersebut merujuk pada system hutang piutang dengan memberikan tambahan lebih kepada pihak piutang, apabila terjadi penundaan pembayaran hutang. Tetapi, masyarakat Arab waktu itu belum sepenuhnya menghentikan praktik riba, dan bahkan praktek tersebut tetap berjalan di kalangan sahabat Nabi hingga Nabi hijrah ke madinah. Kondisi seperti inilah yang akhirnya turun sebuah ayat yang lebih tegas melarang praktek riba berlipat ganda.

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan Riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.”⁷²

Bagi Rahmân, larangan riba tersebut harus dipahami dalam konteks umum masyarakat Arab ketika ayat itu turun. Pada waktu itu terdapat kelompok masyarakat yang secara ekonomi sangat tertekan sehingga menjadi korban eksploitasi orang kaya yang meminjamkan uangnya, dengan kata lain, ideal moral dari ayat tersebut adalah larangan melakukan eksploitasi terhadap kaum ekonomi lemah, maka selama bank tidak menarik bunga yang berlipat ganda hal itu dapat dibenarkan.⁷³

Kesimpulan

Berdasarkan pengumpulan, pengolahan, analisis dan pereduksian data, maka dapat ditarik beberapa kesimpulannya sebagai berikut:

Pertama, Metode ijmâlî lahir di masa awal pertumbuhan Islam tradisional yang masih berfokus pada perluasan wilayah dan penyebaran agama Islam, sehingga keilmuan kurang

⁷¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 283. Lihat pula. Fazlur Rahman, *Riba and Interest*, dalam *Islamic Studies*, Vol 3, No 1, 1984, 40-41.

⁷² QS: 3: 130..

⁷³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 284

begitu diperhatikan. Hal itu menuntut lahirnya suatu metode penafsiran yang praktis, tidak bertele-tele dan mudah dipahami.

Kedua, Metode tahlîlî lahir di masa keemasan Islam dengan kondisi politik yang stabil dan sektor pendidikan sangatlah diprioritaskan sehingga keilmuan berkembang dengan sangat pesat. Oleh karena itu, kemudian menuntut lahirnya suatu metode penafsiran analisis, sehingga mampu menyingkap makna al-Qur'an dari berbagai disiplin ilmu.

Ketiga, Metode muqâran lahir ketika terjadi perpecahan politik di tubuh umat Islam dan merucingnya fanatisme madzhab yang saling menyalahkan satu sama lain, sehingga menuntut lahirnya suatu metode penafsiran yang mampu menyikapi perbedaan pendapat secara objektif.

Keempat, Metode maudhû'î lahir dalam situasi perebutan pengaruh Barat yang beraliran rasionalis, kaum nasionalis dan fundamentalis sehingga menuntut lahirnya suatu metode penafsiran yang reformatif.

Kelima, Metode hermeneutika Fazlûr Rahman lahir di lingkungan berpaham rasionalisme, humanisme, individualisme dan empirisme yang sangat keras menentang ajaran-ajaran Agama. sehingga menuntut lahirnya suatu metode penafsiran yang kritis dan rasionalis.

Keenam, Hasil produk interpretasi dengan pendekatan metode ijmâlî, tahlîlî, muqâran dan maudhû'î sesuai dengan konteks sosio-historis dan sosio-politic dari ayat poligami. Yaitu penekanan menjaga prinsip-prinsip keadilan dalam suatu pernikahan, pembatasan poligami maksimal empat istri, serta larangan berbuat dholim dan aniaya.

Ketujuh, Hasil produk interpretasi dengan pendekatan hermeneutika Fazlûr Rahmân tidak sesuai dengan konteks sosio-historis dan sosio-politic dari ayat poligami. Ia menganggap bahwa ideal moral dari ayat itu adalah monogami, sehingga praktik poligami secara berangsur angsur namun pasti harus dihapuskan. Padahal di dalam ayat tersebut secara jelas melegalkan praktik poligami dengan ketentuan-ketentuan yang ada. Sedangkan yang menjadi ideal moral dari ayat itu adalah penerapan prinsip keadilan baik monogami maupun poligami, pembatasan poligami maksimal empat, serta larangan berbuat dholim dan aniaya.

DAFTAR PUSTAKA

A'la, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: jejak Fazlur dalam wacana islam indonesia*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2003.

Abidu, Yunus Hasan. *Tafsir Al-Qur'an "Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufassir"* terj: Penerbit Gaya Media Pratama. Tangerang: Gaya Media Pratama, 2007.

Afandi, A. Khozin. *Mempertimbangkan Hermeneutika Untuk Kitab Suci*. Jurnal Al-Afkar, Edisi IX. TH.8/Januari-Juni 2004.

- Ahmad bin Taimiyyah. *Muqaddimah fī Usūl al-Tafsīr*. Kairo: Maktabah al-Turās al-Islāmī, t.th.
- Ahmad ibn Fâris bin Zakariyyâ. *Mu "jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1999.
- al-Farmâwî, „Abd al-Ḥay. *Metode Tafsir Maudh i dan ara Penerapannya*, diterj. Rosihon Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Al-Mishbah "Pesan Kesan dan Keserasian "*. Tangerang: Lentera Hati, Ciputat, 2000.
- Shihab, M. Quraish dkk. *Ensiklopedi al-Qur "an - Kajian Kosa Kata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002.
- Muhammad bin Mukrim bin „Ali Abû al-Faḍil Jamâluddîn bin Mandhur. *Lisan al- „Ar bi*. Beirut: Dar Sadir, 1414 H.
- Amal, Taufik Adnan (Peny.). *Metode dan Altematif Neo-Modernisme Islam Fazlur*. Bandung: Mizan, 1993.
- Ata, Mohamed Moustofa. Judul asli tidak dicantumkan, Alih bahasa oleh M. Yehia Eweis, *Egypt Between Two Revolution*. Cairo: Imprimerie Misr S.A.E, 1955.
- Azka, Darul & Nailul Huda. *Sulam al-Munawraq "Kajian dan Penjelasan Ilmu Mantiq "*. T.tp, tp, t.t.
- Rahman, Fazlur. *"An Autobiograpchal Note "* dalam Journal of Islamic Reseach, Vol. 4, 1990.
- Sibawaihi. *Hermeneutika Al-Qur "an Fazlur Rahman*. Yogyakarta & Bandung: Jalasutra, 2007.