

TAFSIR AL-QUR'AN: Masa Awal Modern dan Kontemporer *

Rotraud Wielandt

Professor dalam Bidang Keislaman dan Sastra Arab
Otto-Friedrich Universität Bamberg, Jerman

Artikel ini membahas upaya-upaya eksegetik sarjana-sarjana muslim (ulama) dan pandangan-pandangan mereka tentang metodologi penafsiran Al-Qur'an dari masa pertengahan abad ke-19 hingga saat ini.

Aspek-aspek dan batasan-batasan modernitas dalam penafsiran Al-Qur'an

Menyikapi penafsiran Al-Qur'an pada masa awal modern dan kontemporer sebagai subyek yang berbeda berimplikasi bahwa ada karakteristik-karakteristik yang dapat membedakan secara jelas penafsiran ini dengan penafsiran Al-Qur'an pada masa-masa sebelumnya. Namun, asumsi

tentang karakteristik-karakteristik seperti itu tidak berarti sama-sama tepat untuk seluruh upaya menafsirkan pesan-pesan Al-Qur'an yang terdapat dalam buku-buku dan artikel-artikel yang ditulis oleh sarjana-sarjana Muslim pada penghujung abad ke-19 dan abad ke-20, dan bahkan ketika asumsi tersebut ternyata benar, maka mereka (para penyusun tafsir) itu tidak selalu melakukan deviasi secara signifikan dari pola-pola dan pendekatan-pendekatan tradisional. Banyak tafsir-tafsir Al-Qur'an pada masa ini hanya sedikit berbeda dari tafsir-tafsir lama dari segi metode-metode yang diaplikasikan dan penjelasan-penjelasan yang dikemukakan.

* Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin, dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Kandidat Doktor pada Otto-Friedrich Universität Bamberg, Jerman. Artikel ini semula diterbitkan di Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden-Boston: E.J. Brill, 2002), 2: 124-142. Penerjemah mengucapkan terima kasih kepada Gaby van Rietschoten (*Editorial Secretary*, Brill Academic Publishers) yang telah memberikan izin penerjemahan artikel ini ke dalam Bahasa Indonesia.

Sebagian besar penyusun tafsir semacam itu menggunakan banyak sekali sumber-sumber seperti kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh al-Zamakhshari (w. 538/1144), Fakhr al-Din al-Razi (w. 606/1210) dan Ibn Katsir (w. 774/1373) tanpa memberikan penambahan yang baru secara substansial terhadap penafsiran-penafsiran yang telah ada sebelumnya. Karena itu, seseorang harus selalu ingat bahwa dalam tafsir Al-Qur'an terdapat tradisi yang luas, utuh, dan kontinu hingga saat ini. Berikut ini perhatian akan diarahkan terutama pada trend-trend inovatif. Sebagian besar pendekatan-pendekatan baru terhadap tafsir Al-Qur'an selama ini dikembangkan di negara-negara Arab, dan khususnya di Mesir. Karena itu, tafsir-tafsir modern yang ada di belahan dunia Islam ini dibahas paling intensif.

Elemen-elemen baru terletak baik pada muatan penafsiran (*content*) maupun metode-metode penafsiran. Ketika menyebut muatan penafsiran, maka pertama-tama harus dikemukakan bahwa pandangan-pandangan baru tentang makna teks Al-Qur'an sebagian besar mengemuka dalam rangka menjawab pertanyaan-pertanyaan baru yang muncul dari perubahan-perubahan politik, sosial dan kultural dalam masyarakat-masyarakat Muslim yang disebabkan oleh pengaruh peradaban Barat. Di antara yang paling penting dari hal-hal ini adalah dua masalah: kesesuaian pandangan dunia Al-Qur'an dengan temuan-

temuan ilmu pengetahuan modern; dan permasalahan tatanan politik dan sosial yang didasarkan atas prinsip-prinsip Al-Qur'an yang mungkin membuat umat Islam dapat menghilangkan beban dominasi Barat. Untuk tujuan ini, pesan Al-Qur'an harus diinterpretasikan sehingga umat Islam dapat mengasimilasi model-model (pola-pola) Barat secara sukses, atau mencari alternatif-alternatif yang diyakini lebih baik dari model-model Barat itu. Di antara problem yang dipertimbangkan dalam kerangka ini adalah pertanyaan bagaimana ajaran-ajaran Al-Qur'an yang berkaitan dengan status hukum kaum wanita dapat dipahami sesuai dengan aspirasi-aspirasi modern tentang kesamaan hak bagi kedua jenis kelamin (laki dan perempuan). *Hitherto* pendekatan-pendekatan metodologis yang belum dikenal (pada masa pra modern) sebagian berasal dari perkembangan-perkembangan baru dalam bidang kajian sastra (*literary studies*) dan teori komunikasi, dan sebagian yang lain disebabkan oleh perlunya menemukan cara-cara praktis dan justifikasi-justifikasi teoritis untuk menolak interpretasi-interpretasi tradisional dan mengutamakan interpretasi-interpretasi baru yang secara mudah lebih dapat diterima oleh "logika kontemporer" (*the contemporary intellect*), tetapi pada waktu yang bersamaan tidak menolak otoritas teks wahyu tersebut. Pendekatan-pendekatan ini biasanya didasarkan atas pemahaman baru tentang "esensi wahyu Tuhan" (*the*

nature of divine revelation) dan “pola aksi”-nya (*its mode of action*) secara umum.

Macam-macam publikasi yang memuat penafsiran Al-Qur’an dan membahas metode-metode penafsiran

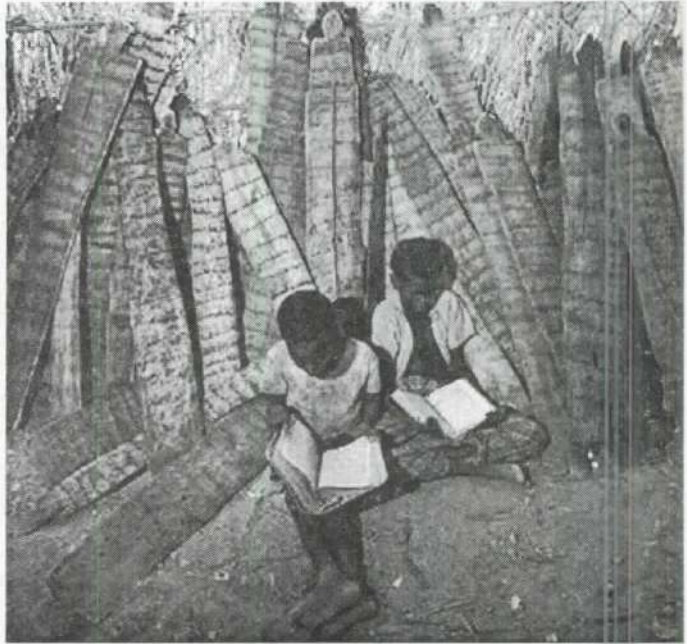
Tempat utama di mana penafsiran Al-Qur’an dapat ditemukan adalah kitab-kitab tafsir. Sebagian besar kitab tafsir menggunakan pendekatan tafsir ayat-per-ayat (*tafsir musalsal* atau “tafsir berantai”). Dalam sebagian besar kasus kitab-kitab tafsir semacam itu dimulai dari surat pertama (Surah Al-Fatihah) dan dilanjutkan –kecuali kalau tidak selesai– secara terus menerus hingga akhir ayat dari surah terakhir. Salah satu pengecualian adalah kitab *al-Tafsir al-Hadits* yang ditulis oleh seorang ‘*alim* berkebangsaan Palestina, Muhammad Izza Darwaza, yang didasarkan atas susunan kronologis surat. Beberapa tafsir *musalsal* terbatas pada bagian-bagian teks (*juz’ – j. ajza’*) Al-Qur’an yang pada masa-masa silam telah dikenal sebagai unit-unit Al-Qur’an (seperti Muhammad Abduh, *Tafsir Juz’ ‘Amma*, 1322/1904-5). Sebagian kitab tafsir hanya terfokus pada satu surat (seperti Muhammad Abduh, *Tafsir al-Fatiha*, 1319/1901-2). Dalam beberapa kasus kitab-kitab tafsir semacam itu membahas beberapa surat yang diseleksi oleh pengarangnya untuk menunjukkan kegunaan metode penafsiran baru, seperti *al-Tafsir al-Bayani*, karya A’isyah ‘Abd al-Rahman, atau dengan tujuan semata-mata bahwa tafsir itu sejak semula dimaksudkan untuk membahas beberapa surah saja, seperti

karya Shawqi Dhayf, *Surat al-Rahman wasuwar qishar*. Sebaiknya dikatakan pula bahwa model (*genre*) tafsir-tafsir tradisional yang membahas ayat-ayat yang dipandang sangat sulit masih juga dilakukan, seperti *Tafsir Musykil al-Qur’an*, karya Rashid ‘Abdallah Farhan. Sementara benar bahwa sebagian besar tafsir ditulis untuk konsumsi para sarjana agama, sebagian tafsir secara eksplisit disusun untuk kebutuhan publik yang lebih umum. Hal ini benar, misalnya, dalam kasus karya al-Mawdudi, *Tafhim al-Qur’an*, sebuah karya tafsir yang ditujukan kepada umat Islam India yang berpendidikan tertentu, tetapi tidak mempunyai pengetahuan bahasa Arab atau tidak memiliki keahlian dalam bidang ilmu-ilmu Al-Qur’an.

Beberapa dekade terakhir abad ke-20 khususnya menyaksikan adanya publikasi



sejumlah besar karya tafsir yang mengklasifikasikan bagian-bagian penting dari teks Al-Qur'an sesuai dengan obyek-obyek pembahasan utama dan membahas ayat-ayat yang berkaitan dengan obyek pembahasan yang sama secara sinoptik. Gagasan-gagasan penafsiran yang terdapat dalam bentuk tafsir tematik (*tafsir mawdu'i*) dan pernyataan-pernyataan teoritis relevan yang disampaikan di dalamnya bisa saja sangat bervariasi dari satu pengarang ke pengarang yang lain, sebagaimana akan dilihat pada halaman berikut. Selain itu, dalam karya-karya tafsir tematik semacam itu, cara-cara dalam hal menentukan makna sebuah ayat terkadang tidak begitu berbeda dari cara-cara penentuan makna yang diaplikasikan pada karya-karya tafsir *musalsal* (tafsir ayat-per-ayat). Karena itu, tafsir tematik ini bisa saja berkisar antara semata-mata penataan ulang materi-materi tekstual Al-Qur'an dan metode penafsiran baru dengan hasil-hasil yang baru pula. Akan tetapi, secara umum interpretasi tematik terfokus pada sejumlah konsep-konsep Al-Qur'an tertentu yang ditetapkan oleh pengarang sebagai konsep-konsep yang sangat



penting. Hal ini juga dilakukan oleh Mahmud Syaltut dalam *Tafsir al-Qur'an al-Karim. Al-Ajza' al-'Asharah al-Ula*, yang menawarkan posisi tengah antara pendekatan *musalsal* dan pendekatan tematik, yang tidak mengomentari teks kata per kata, melainkan memfokuskan perhatian pada ide-ide kunci.¹

Ketika karya-karya tafsir, seperti kitab *al-Tafsir al-mawdu' li al-Ayat al-Tawhid fi al-Qur'an al-Karim*, karya 'Abd al-'Aziz ibn al-Dardir, terfokus pada satu atau beberapa tema sentral Al-Qur'an, maka jenis (*genre*) tafsir ini berubah menjadi uraian-uraian (*treatises*) tentang masalah-masalah pokok teologi Al-Qur'an, seperti karya Daud Rahbar, *God of Jus*

¹ Lihat J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), hlm. 14.

tice, atau –pada level yang kurang *sophisticated* – karya 'A'isyah 'Abd al-Rahman, *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniiyah*. Selain itu, buku-buku atau artikel-artikel yang ditulis dalam bidang teologi atau hukum Islam yang berargumentasi dengan teks-teks Al-Qur'an – yang sebagian besar seperti itu – memasukkan elemen-elemen penafsiran. Koleksi-koleksi khutbah yang dicetak pada sisi lain tidaklah relevan dengan kajian karya tafsir, karena seseorang mungkin mengira bahwa khutbah-khutbah keisla-man saat ini pada dasarnya disusun secara tematik, bukan secara eksegetik.

Kajian-kajian tentang metode-metode penafsiran yang tepat sering sekali diletakkan pada kata-kata pengantar yang terdapat di awal karya-karya tafsir Al-Qur'an. Salah satu contoh karya modern awal dalam hal ini ialah kata pengantar Muhamad Abduh untuk kitab *Tafsir Al-Fatihah* (hlm. 5-21, sebenarnya merupakan catatan Muhammad Rasyid Ridla terhadap perkuliahan yang disampaikan Abduh). Uraian kecil yang terpisah tentang prinsip-prinsip penafsiran yang ditulis oleh Sirr Sayyid Ahmad Khan, *Tahrir fi Ushul al-Tafsir*, telah dicetak/dipublikasikan pada tahun 1892 (Agra dalam bahasa Urdu). Sejak saat itu beberapa buku dan artikel yang dipersembahkan secara utuh untuk membahas problem-problem metodologis penafsiran Al-Qur'an diterbitkan, sebagian besar darinya pada akhir tahun enam puluhan (1960-an).

Trend-trend pokok dalam metode-metode penafsiran dan figur-figur utamanya (protagonis)

1. Menafsirkan Al-Qur'an dari perspektif rasionalisme pencerahan

Inovasi pertama yang signifikan dalam metode-metode penafsiran, sebagai-mana yang dipraktikkan selama beberapa abad, telah diperkenalkan oleh dua protagonis reformasi Islam yang sangat terkenal: Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) dari India, dan Muhammad 'Abduh (1849-1905) dari Mesir. Kedua tokoh, yang terkesan oleh dominasi politik dan kesejahteraan/kemajuan ekonomi peradaban Barat pada masa kolonial, memandang kebangkitan peradaban ini sebagai pencapaian saintifik bangsa Eropa, dan mengambil versi Filsafat Pencerahan (*Philosophy of Enlightenment*) yang telah dipopulerkan. Atas dasar ini, mereka berdua mengadopsi pendekatan yang secara esensial rasionalistik terhadap penafsiran Al-Qur'an. Meskipun mereka bekerja (dalam hal penafsiran) secara independen dan berangkat dari cara pandang dan aksentuasi yang agak berbeda, mereka sampai pada kesimpulan-kesimpulan yang serupa. Keduanya terinspirasi dengan keinginan untuk menjadikan umat Islam di negeri-negeri mereka berdua dan umat Islam di tempat-tempat lain dapat juga memperoleh "barokah" peradaban modern yang kuat.

Bagi Sayyid Ahmad Khan, pengalaman traumatik pemberontakan India (1857), di satu sisi, membangkitkan pada

dirinya satu keinginan untuk membuktikan bahwa di dalam agama Islam tidak ada sesuatu yang menghalangi umat Islam India untuk hidup bersama dan bekerja sama secara aman dengan bangsa Inggris dalam hal kebijakan yang ditetapkan bersama melalui tatanan hukum yang rasional dan secara moral dapat diterima dan didasarkan atas pemikiran saintifik. Di sisi lain, dia secara personal berpaling pada konsepsi saintifik modern tentang alam dan dunia setelah beberapa tahun berada pada pengaruh intelektual-intelektual Inggris yang berdomisili di India. Motif-motif ini telah memacunya untuk berusaha memperlihatkan bahwa tidak ada kontradiksi antara ilmu alam modern dan kitab suci umat Islam.²

Pandangan dasar Sayyid Ahmad Khan tentang pemahaman terhadap wahyu Al-Qur'an diutarakan dalam uraiannya tentang dasar-dasar penafsiran dalam karyanya yang telah disebutkan di atas, dan digunakan dalam beberapa tulisan yang lain yang dipublikasikannya: Hukum alam adalah konvensi/piagam praktis yang dengannya Tuhan mengikat diri-Nya dengan manusia, sementara janji dan acaman yang terkandung dalam wahyu adalah konvensi dalam bentuk verbal. Tidak ada pertentangan antara kedua konvensi tersebut. Seandainya ada kontradiksi antara keduanya, berarti

Tuhan bertentangan dengan diri-Nya sendiri, dan hal ini sudah barang tentu tidak bisa diterima oleh akal (*unthinkable*). Firman-Nya, wahyu, tidak mungkin bertentangan dengan karya-Nya, yakni alam semesta. Sayyid Ahmad Khan menambahkan asumsi ini dengan aksioma kedua: Tidak ada agama yang dipaksakan oleh Tuhan – dan karena itu juga Islam, agama yang dimaksudkan untuk menjadi agama terakhir bagi umat manusia, sudah barang tentu harus berada pada jangkauan akal manusia, karena mempersepsikan karakter kewajiban agama hanya mungkin melalui akal. Karena itu, tidaklah mungkin wahyu Al-Qur'an mengandung sesuatu yang bertentangan dengan logika saintifik.

Jika sementara orang Islam saat ini meyakini sebaliknya, hal ini, menurut Sayyid Ahmad Khan, tidaklah bersumber dari teks Al-Qur'an, melainkan dari orientasi yang salah dalam tradisi penafsiran: Kitab suci hanya tampak bertentangan dengan ilmu pengetahuan modern dalam beberapa tempat tertentu, jika seseorang tidak mengetahui bahwa bagian wahyu yang dimaksud harus dipahami secara metaforik. Menurut Sayyid Ahmad Khan, interpretasi metaforik (*ta'wil*) bukanlah, *nota bene*, interpretasi sekunder terhadap makna yang sudah jelas dari teks Al-Qur'an, tetapi merupakan rekons-

² Untuk kajian mendasar tentang prinsip-prinsip penafsiran dan ide-ide pokoknya, lihat C.W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, (New Delhi, 1978), hlm. 144-170.

truksi makna asal (*original meaning*) teks: Tuhan sendiri memilih untuk menggunakan ekspresi-ekspresi metaforik tertentu hanya dengan memandang bahwa kata yang ekspresif tersebut merupakan metafor yang umum dalam penggunaan bahasa Arab pada masa Nabi, sehingga ekspresi-ekspresi metaforik tersebut dapat dipahami oleh para sahabat Nabi, yakni audiens pertama di mana wahyu itu diturunkan kepada Nabi. Karena itu, para penafsir harus pertama-tama mencoba memahami teks sesuai dengan apa yang dipahami oleh orang-orang Arab dahulu pada masa Nabi yang kepada wahyu itu (pertama kali) ditujukan.

Hasil praktis dari upaya eksegetik (penafsiran) Sayyid Ahmad Khan yang didasarkan atas prinsip-prinsip ini adalah menjauhkan peristiwa-peristiwa kemukjizatan Al-Qur'an sebanyak mungkin dari pemaha-mannya terhadap teks Al-Qur'an, demikian juga seluruh macam fenomena supranatural dan fenomena-fenomena lain yang tidak sesuai dengan pandangan dunia saintifiknya. Dalam kasus keraguan, logika sains modern – bukan makna teks yang mungkin lebih dapat diterima oleh orang-orang Arab dahulu— adalah kriteria kebenarannya. Karena itu, dia menjelaskan kasus Isra' Mi'raj Nabi sebagai peristiwa yang hanya terjadi dalam mimpi, sementara kata *jinn* ditafsirkannya dengan semacam makhluk



primitif yang hidup di hutan belantara, dan masih banyak contoh lain.

Muhammad Abduh, yang mengadopsi gagasan yang sangat terkenal dan bisa dilacak pada filsafat pada akhir masa Pencerahan Eropa, memandang sejarah manusia sebagai proses perkembangan yang sama dengan proses perkembangan individu, dan melihat dalam “agama-agama langit” adanya perangkat-perangkat (lunak) pendidikan yang dengannya Tuhan mengarahkan perkembangan ini menuju tingkat kedewasaan final, yakni kematangan umur ilmu pengetahuan. Menurutnya, umat Islam betul-betul dapat bersama-sama memasuki peradaban masa kini dan bahkan dapat memainkan peranan yang penting di dalamnya, karena Islam adalah agama (yang menjunjung tinggi) akal dan kemajuan. Al-Qur'an diturunkan untuk menggambarkan akal-akal pikiran manusia untuk dapat menerima konsepsi-konsepsi rasional

tentang kebahagiaan mereka di dunia ini dan juga di akhirat nanti. Bagi Abduh, hal ini bukan hanya berarti bahwa kandungan Al-Qur'an sesuai dengan hukum-hukum alam, tetapi juga bahwa ia memberikan informasi kepada manusia tentang hukum-hukum yang bermanfaat bagi perkembangan sejarah bangsa dan masyarakat.

Dalam makna ini, seluruh wahyu Al-Qur'an berusaha melimpahkan hidayah Tuhan kepada umat manusia, dan karena itu harus diinterpretasikan sehingga audiens dapat memahami dengan mudah tujuan-tujuan yang diharapkan Tuhan mereka dapat mencapainya. Para penafsir sebaiknya mencurahkan diri mereka untuk mencari hidayah Tuhan yang mencerahkan itu, dan sebaiknya mengonsentrasikan upaya-upaya mereka pada pencarian teks-teks Al-Qur'an untuk membuka ayat-ayat Tuhan dalam alam semesta dan menyingkap norma-norma moral dan hukum yang dibicarakan oleh teks Al-Qur'an. Ini adalah tugas mereka yang lebih tepat daripada terlibat dalam pembahasan-pembahasan akademik yang sulit tentang kemungkinan makna-makna dari kata-kata tunggal dan frase-frase tertentu, atau melibatkan diri pada pembahasan mengenai berbagai macam level makna –baik itu makna gramatik maupun makna mistik– yang mungkin dapat diungkap dalam teks Al-Qur'an,

khususnya ketika pemahaman-pemahaman yang bervariasi ini sangat tidak familiar bagi orang-orang Arab pada zaman Nabi. Untuk mengungkap apa yang dikehendaki Tuhan untuk memberikan petunjuk bagi umat manusia, teks Al-Qur'an harus dipahami –dan dalam hal ini Abduh sekali lagi sejalan dengan Sayyid Ahmad Khan –sesuai dengan makna kata-kata yang dipahami oleh generasi pada masa Nabi, yakni audiens pertama di mana wahyu pertama kali disampaikan (kepada Nabi). Selanjutnya, para mufassir harus menjauhi (interpretasi mereka) dari “godaan” menjadikan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an sebagai ungkapan-ungkapan yang definitif, sementara ungkapan-ungkapan tersebut dibiarkan dalam teks Al-Qur'an secara indefinitif (*mubham*), seperti dengan menentukan orang-orang yang nama-nama tepat mereka tidaklah disebutkan (dalam teks Al-Qur'an). Demikian juga, mereka harus menjauhi dari “godaan mengisi kesenjangan” (hal-hal yang tidak disebutkan) dalam kisah-kisah Al-Qur'an dengan tradisi-tradisi Yahudi yang berasal dari Bibel (cerita-cerita Isra'iliyyat), sementara cerita-cerita ini disampaikan oleh ulama terdahulu yang tidak pernah menerangkan dengan jelas bahwa cerita-cerita itu bertentangan dengan wahyu dan akal.³ Gambaran karakteristik praktik penafsiran Abduh sebagian besar direflek-

³ Muhammad 'Abduh, *Tafsir al-Fatihah* (Kairo, 1319/1901), hlm. 6, 7, 11-12, 15 dan 17.

sikan secara jelas dalam kitab tafsirnya yang berjilid-jilid dan lebih terkenal dengan nama *Tafsir al-Manar*. Tafsir ini menjadi karya tafsir standar yang dikutip oleh banyak pengarang tafsir setelahnya sebagaimana halnya dengan kitab-kitab tafsir klasik. Bagian aktual Abduh dalam tafsir tersebut berisi catatan berbagai perkuliahan yang dia sampaikan di Universitas al-Azhar sekitar tahun 1900, yang meng-cover teks Al-Qur'an mulai dari awal hingga Q.S. 4: 124. Muridnya, Muhammad Rasyid Ridla mencatat perkuliahan ini yang setelah itu dia mengelaborasi dan memperlihatkan kepada gurunya untuk disetujui dan dikoreksi. Selain itu, dia memberikan penjelasan tambahan berdasarkan perkuliahan-perkuliahan Abduh dengan memasukkan keterangan-keterangan yang ia tandai sebagai pendapatnya sendiri, dan di dalamnya ia menampilkan sikap yang tradisional dibanding dengan penafsiran Abduh.⁴ Setelah Abduh meninggal dunia, Ridha meneruskan penafsirannya sendiri hingga Q.S. 12: 107.

Abduh membagi teks-teks Al-Qur'an ke dalam kelompok-kelompok ayat yang merupakan bagian-bagian logis (*logical units*) dan membahas teks paragraf-paragraf ini sebagai entitas tunggal atau satu kesatuan (*single entity*). Hal ini sesuai dengan pandangannya bahwa kata-kata tunggal dan frase-frase bukanlah obyek

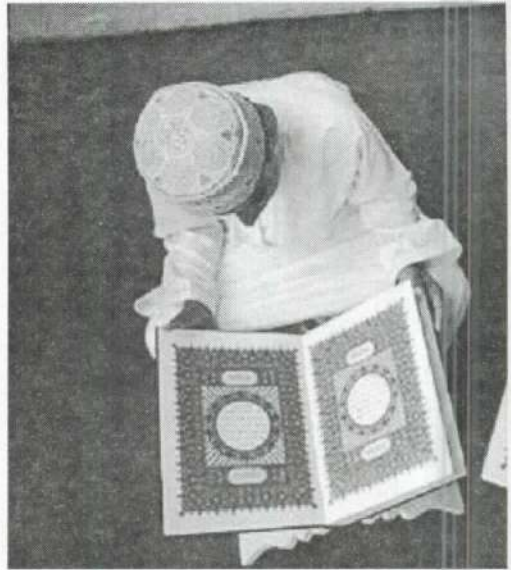
perhatian utama bagi penafsir tersebut, melainkan tujuan pembinaan yang terkandung dalam bagian teks Al-Qur'an, dan bahwa interpretasi yang benar terhadap sebuah ekspresi sering sekali hanya dapat dipahami dengan memperhatikan konteksnya (*siyaq*). Interpretasi-interpretasinya yang kerap kali diperkaya dengan pembahasan yang panjang lebar tidak selalu mengikuti secara konsisten prinsip-prinsipnya yang telah disebutkan, tetapi tetap memperlihatkan tendensi umum yang menekankan rasionalitas Islam dan sikap positifnya terhadap sains, dan pada waktu yang bersamaan bertujuan menghilangkan elemen-elemen kepercayaan dan praktik populer yang dianggapnya sebagai takhayul. Menurut Abduh juga, dalam kasus keraguan, sains/ilmu pengetahuan adalah kriteria yang menentukan bagi makna kata dalam Al-Qur'an.

Penyusun tafsir berkebangsaan Mesir yang lain, Muhammad Abu Zayd, yang mempublikasikan sebuah kitab tafsir pada tahun 1930, juga dapat digolongkan ke dalam eksponen penafsir rasionalistik yang terinspirasi oleh Filsafat Pencerahan Eropa yang telah disesuaikan secara populer. Buku tafsirnya, *al-Hidayah wa al-'Irfan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*, telah menciptakan keresahan yang signifikan dan akhirnya dimusnahkan oleh otoritas keulamaan Universitas Al-Azhar yang

⁴ Lihat, misalnya, J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar. Tendances actuelles de l'exégèse coranique en Égypt* (Paris, 1954).

mengecam tafsir itu dalam sebuah laporan resmi.⁵ Perangkat metodologisnya yang dapat dilihat pada judul tafsir tersebut, yakni menjelaskan bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an dengan membandingkannya dengan bagian-bagian yang paralel dan yang membicarakan topik bahasan yang sama dalam bentuk yang lebih terperinci atau dengan istilah-istilah yang mirip – meski tidak identik – tidaklah benar-benar baru/orisinal dan justru sering dikutip oleh para penafsir setelahnya tanpa adanya reaksi-reaksi yang negatif dari pihak para pendukung ortodoksi. Hal yang telah menyerang atau mengusik (ortodoksi) tampaknya bukanlah metodologinya, juga bukan ide-ide yang mempropagandakannya dengan menggunakan metodologinya secara sangat selektif. Dia berargumentasi bahwa ijtihad adalah diperbolehkan berkaitan dengan norma-norma hukum Islam tradisional, dan dia telah melakukan yang terbaik untuk mengupas kemukjizatan dan kejadian-kejadian supranatural dalam kisah-kisah Al-Qur'an tentang para nabi.

Beberapa kitab tafsir memuat bagian-bagian penafsiran rasionalistik yang sejalan dengan pandangan-pandangan Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh, tetapi menggunakannya hanya pada level yang sangat terbatas. Di antaranya ialah *Tarjuman Al-Qur'an*



(1930) oleh Abu al-Kalam Azad (dari India) dan *Majalis al-Tadzkir* oleh 'Abd al-Hamid ibn Badis, seorang pemimpin reformis dari Algeria.

2. Penafsiran saintifik terhadap Al-Qur'an

Penafsiran saintifik (*tafsir 'ilmi*) itu dipahami berdasarkan asumsi bahwa seluruh macam penemuan ilmu-ilmu alam modern telah diantisipasi dalam Al-Qur'an dan bahwa banyak referensi-referensi yang jelas terhadap temuan-temuan tersebut dapat ditemukan dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Temuan-temuan saintifik yang telah ditetapkan sebelumnya dalam Al-Qur'an terjadi mulai dari kosmologi Copernicus hingga kandu-

⁵ Jansen, *op.cit.*, hlm. 88-89.

ngan-kandungan listrik, mulai dari keteraturan reaksi-reaksi kimia hingga bakteri-bakteri yang dapat menimbulkan penyakit. Keseluruhan metode digunakan untuk membaca dan mengungkap dalam teks Al-Qur'an apa-apa yang biasanya tidak diperhatikan (oleh para penafsir pada umumnya). Sebagian besar penafsir saintifik yang biasanya terdidik dalam bidang kedokteran, farmasi, atau ilmu-ilmu alam lainnya, bahkan ilmu-ilmu pertanian, adalah bukan ahli-ahli teologi. Namun, macam tafsir ini juga memperoleh akses ke dalam karya-karya tafsir ahli-ahli agama.

Perlu disebutkan juga bahwa penafsiran Muhammad Abduh sendiri tidak terhindar dari upaya-upaya membaca teks Al-Qur'an dengan temuan-temuan saintifik modern. Sebagaimana telah diketahui secara luas, dia mempertimbangkan kemungkinan bahwa jin yang disebutkan dalam Al-Qur'an bisa saja diartikan dengan "mikroba". Dia juga memandang sah menafsirkan burung-burung ababil, yang menurut surah Al-Fil, melemparkan bebatuan kepada pasukan Raja Abrahah ("Pasukan Gajah") dengan "lalat-lalat yang dapat menularkan penyakit kepada mereka melalui kakikaknya yang telah mengandung kotoran."⁶ Akan tetapi, ketertarikan Abduh terhadap penafsiran semacam itu tidaklah sama dengan ketertarikan para

pendukung tafsir saintifik. Dia ingin membuktikan kepada publik bahwa bagian-bagian Al-Qur'an yang dimaksud tidaklah bertentangan dengan logika yang didasarkan atas standar-standar saintifik modern, sementara para pendukung tafsir saintifik berkehendak membuktikan bahwa Al-Qur'an telah mendahului para ilmuwan Barat beberapa abad yang lalu, karena ia menyebutkan apa yang mereka temukan pada masa-masa modern. Sebagian besar mufassir yang berantusias menafsirkan Al-Qur'an secara saintifik memandang prioritas kronologis Al-Qur'an dalam bidang ilmu pengetahuan yang diasumsikan ini sebagai contoh kemukjizatannya yang sangat besar dengan memberikan apresiasi aspek kemukjizatan ini benar-benar sebagai argumentasi apologetik dan sangat efektif dalam pandangan mereka untuk "melawan" Barat.

Pola-pola dasar penafsiran saintifik tidaklah sepenuhnya baru. Beberapa pengarang tafsir klasik, seperti Fakhr al-Din al-Razi, telah lebih dahulu mengemukakan ide bahwa semua ilmu telah terkandung dalam Al-Qur'an. Karena itu, mereka berusaha mencari dalam teks Al-Qur'an ilmu astronomi pada masa mereka, yang kemudian sebagian besar diadopsi dari warisan Perso-India dan Greco-Hellenistik. Aktivitas-aktivitas hermeneutik semacam ini selanjutnya dilakukan

⁶ Muhammad 'Abduh, *Tafsir Juz' 'Amma* (Kairo, 1322/1904), hlm. 158.

oleh Mahmud Syihab al-Din al-Alusi (w. 1856) dalam kitabnya *Ruh al-Ma'ani*, sebuah kitab tafsir yang belum menunjukkan adanya familiaritas dengan ilmu-ilmu modern Barat.

Pengarang pertama yang diakui publik dengan melakukan penafsiran saintifik modern, yakni dengan menemukan dalam teks Al-Qur'an referensi-referensi untuk penemuan-penemuan saintifik modern, ialah seorang ahli fisika, Muhammad Ahmad al-Iskandarani; salah satu bukunya yang terkenal dan dicetak sekitar tahun 1880 berjudul *Kasyf al-Asrar al-Nuraniyya al-Qur'aniyah fi ma Yata'allaqu bi al-Ajram al-Samawiyah wa al-Ardliyyah wa al-Hayawanat wa al-Nabat wa al-Jawahir al-Ma'daniyyah* ("Menyingkap rahasia-rahasia bersinar Al-Qur'an dalam hal-hal yang berkaitan dengan benda-benda langit dan bumi, binatang-binatang, pepohonan, dan benda-benda metalik", 1297/1879-1880).

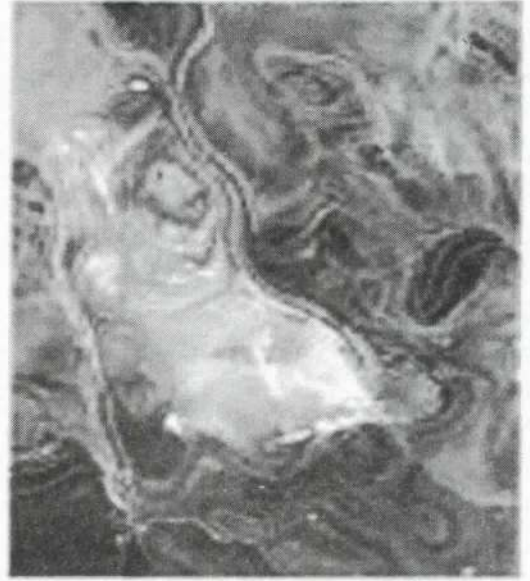
Representasi *tafsir 'ilmi* yang paling terkenal pada awal abad ke-20 adalah Syeikh Mesir, Thanthawi Jawhari, pengarang tafsir *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (1341/1922-1923). Karya ini bukanlah karya tafsir seperti biasanya, melainkan merupakan survey ensiklopedik tentang ilmu-ilmu modern atau lebih tepatnya lagi tentang hal-hal yang diklasifikasikan olehnya ke dalam ilmu-ilmu pengetahuan modern – termasuk di dalamnya ilmu-ilmu seperti spiritisme (ilmu menghadirkan arwah). Jawhari mengkalim bahwa ilmu-ilmu ini telah

disebutkan dalam ayat-ayat Al-Qur'an tertentu yang ia jadikan dasar bagi eksposisi-eksposisi didaktiknya yang panjang lebar tentang topik-topik yang dibahas. Semua ini dilengkapi dengan tabel-tabel, gambar-gambar dan foto-foto. Tidak seperti para pendukung penafsiran saintifik yang lain, Jawhari tidak menggunakan metode ini untuk tujuan-tujuan apologetik sebagaimana disebutkan di atas, yakni membuktikan kemukjizatan Al-Qur'an. Tujuan utamanya adalah untuk meyakinkan umat Islam bahwa pada masa modern mereka seharusnya jauh lebih *concern* dengan ilmu-ilmu pengetahuan modern daripada menyibukkan diri dengan pembahasan-pembahasan hukum Islam. Hanya dengan cara tersebut (penguasaan ilmu pengetahuan modern) mereka akan dapat merebut kembali kemerdekaan dan kekuasaan politik. Pengarang-pengarang lain menulis buku-buku yang dicurahkan untuk penafsiran saintifik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an terutama dengan tujuan apologetik. Di antara mereka adalah 'Abd al-'Aziz Isma'il (*al-Islam wa al-Thibb al-Hadits*, Kairo 1938, cetak ulang 1957), Hanafi Ahmad (*Mu'jizat al-Qur'an fi washf al-Ka'inat*, Kairo 1954, dua cetak ulang berjudul *al-Tafsir al-'Ilmi li al-Ayat al-Kawniyya*, 1960 dan 1968) dan Abd al-Razzaq Nawfal (*al-Qur'an wa-al-'Ilm al-Hadits*, Kairo 1378/1959).

Beberapa pengarang tafsir Al-Qur'an terkenal –yang secara eksklusif tidak didasarkan pada metode penafsiran

saintifik, tetapi membahas teks Al-Qur'an secara keseluruhan (tidak hanya membahas ayat-ayat yang sesuai dengan metode ini)—menggunakan penafsiran saintifik dalam menjelaskan beberapa ayat tertentu. Dengan demikian elemen-elemen *tafsir 'ilmi* terdapat di dalamnya, seperti kitab *Shafwat al-'Irfan* (= *al-Mushhaf al-Mufassar*, 1903) oleh Muhammad Farid Wajdi, kitab *Majlis al-Tadzkir* (1929-1939) oleh 'Abd al-Hamid Ibn Badis, dan kitab *al-Mizan* (1973-1985) oleh seorang tokoh Syi'ah Imamiyyah Muhammad Husayn Thabathaba'i (w. 1982).

Metode interpretasi saintifik tidak mendapatkan persetujuan secara umum dari para pengarang muslim yang menulis kitab-kitab tafsir atau yang membahas metode-metode penafsiran Al-Qur'an. Sebagian di antara mereka sama sekali menolak metode ini, seperti Muhammad Rashid Ridha, Amin al-Khuli (bantahan terperinci⁷ sering sekali dirujuk oleh para pengarang setelahnya), Mahmud Syaltut dan Sayyid Quthb.⁸ Bantahan-bantahan mereka yang terpenting terhadap penafsiran saintifik dapat disimpulkan sebagai berikut: (1) Secara leksikografik, penafsiran saintifik tidak dapat diterima, karena ia secara salah mengaitkan "makna-makna modern"



(*modern meanings*) pada kosa kata Al-Qur'an; (2) Ia mengenyampingkan konteks kata-kata dan frase-frase dalam teks Al-Qur'an, dan juga *asbab al-nuzul* (hal-hal yang melatarbelakangi turunnya wahyu Al-Qur'an) yang diriwayatkan; (3) Ia mengabaikan fakta bahwa agar Al-Qur'an dapat dipahami oleh audiens pertama, kata-kata Al-Qur'an harus sesuai dengan bahasa dan horison intelektual orang-orang Arab masa lalu pada masa Nabi—sebuah argumen yang pernah dipakai oleh al-Syathibi (w. 790/1388), seorang ahli fiqih dari madzhab Maliki, untuk membantah penafsiran saintifik

⁷ Lihat Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fi al-Nahw wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab* (Kairo, 1961), hlm. 287-296.

⁸ Untuk mendapatkan informasi tentang hal-hal ini dan kritik-kritik lainnya terhadap *tafsir 'ilmi* serta argumentasinya, lihat 'Abd al-Majid 'Abd al-Salam al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Ashr al-Rahin* (Amman, 1400/1980) (edisi revisi), hlm. 302-313; dan Ahmad 'Umar Abu Hajar, *al-Tafsir al-'Ilmi fi al-Mizan* (Beirut dan Damaskus, 1411/1911), hlm. 295-336.

pada masanya;⁹ (4) Ia tidak memperhatikan fakta bahwa pengetahuan dan teori-teori saintifik sesuai dengan karakter dasarnya selalu tidak sempurna dan berkembang; karena itu, menyerap pengetahuan dan teori-teori saintifik dalam ayat-ayat Al-Qur'an sebenarnya berimplikasi pada pembatasan validitas ayat-ayat hanya untuk masa di mana temuan-temuan saintifik itu diterima; (5) Yang terpenting adalah bahwa ia gagal memahami bahwa Al-Qur'an bukanlah buku ilmu pengetahuan, tetapi buku agama yang didesain untuk membimbing manusia dengan memberikan kepada mereka sistem keyakinan dan nilai-nilai moral (atau, para Islamis seperti Sayyid Quthb lebih suka menyebutnya dengan istilah "prinsip-prinsip eksklusif sistem Islam"; bandingkan dengan keterangan di bawah). Meskipun bantahan-bantahan ini cukup berbobot, sebagian pengarang tafsir tetap percaya bahwa *tafsir 'ilmi* dapat dan seharusnya diteruskan – paling tidak sebagai metode tambahan yang khususnya bermanfaat untuk menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an bagi orang-orang yang tidak tahu bahasa Arab, sehingga tidak mampu mengapresiasi kemukjizatan kitab suci tersebut dalam bentuk gaya bahasa.¹⁰

3. Menafsirkan Al-Qur'an dari perspektif kajian-kajian sastra (*literary studies*)

Penggunaan metode-metode kajian sastra untuk menafsirkan Al-Qur'an telah dimulai terutama oleh Amin al-Khuli (w. 1967), seorang professor bahasa dan literatur Arab di Universitas Mesir (belakangan bernama Universitas King Fu'ad, sekarang Universitas Kairo). Dia tidak menulis kitab tafsir sendiri, tetapi sebagian perkuliahannya dicurahkan untuk membahas masalah-masalah penafsiran. Dia juga mengkaji sejarah dan aspek-aspek metodologis penafsiran Al-Qur'an dalam tulisan-tulisannya yang dipublikasikan setelah tahun 1940-an.

Pada tahun 1933, koleganya, Thaha Husayn, dalam bukletnya *Fi al-Shayf* mengemukakan bahwa kitab-kitab suci umat Yahudi, Kristen, dan Islam termasuk dalam kategori warisan sastra manusia sebagaimana halnya karya-karya sastra yang tulis oleh Homer, Shakespeare dan Goethe, dan bahwa umat Islam sebaiknya mulai mengkaji Al-Qur'an sebagai karya sastra dan menggunakan metode-metode penelitian sastra modern untuk menganalisisnya, sebagaimana halnya ilmuwan-ilmuwan Yahudi dan Kristen melakukannya terhadap Bibel.¹¹ Dia menambah-

⁹ Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (Kairo, 1340/1922), Vol. 2, hlm. 69-82.

¹⁰ Lihat Hind Syalabi, *al-Tafsir al-'Ilmi li al-Qur'an al-Karim bayna al-Nadhariyyat wa al-Tathbiq* (Tunis, 1985) hlm. 63-69 dan 149-164; dan Ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, hlm. 104 dan 128.

¹¹ Lihat Thaha Husayn, *al-Majmu'at al-Kamilah li Mu'allafat al-Duktur Thaha Husayn* (Beirut, 1974), 14: 215-219.

kan bahwa pendekatan semacam itu tidaklah diharapkan dari para Syaikh al-Azhar, tetapi tidaklah beralasan untuk menyerahkan kajian Al-Qur'an hanya kepada tokoh-tokoh agama – mengapa orang-orang tidak berhak untuk mengekspresikan pendapat-pendapat mereka tentang kitab-kitab suci tersebut sebagai obyek penelitian dalam bidang sastra, “tanpa mempertimbangkan kedudukan agama mereka” (*bi-qath'i al-nadhari 'an makanatiha al-diniyyah*)?¹² Meskipun demikian, dia menyimpulkan bahwa mengemukakan secara terbuka di negerinya tentang perlunya menganalisis Al-Qur'an sebagai teks sastra adalah sesuatu yang berbahaya. Amin al-Khuli setuju dengan ide-ide dasar yang terkandung dalam pandangan-pandangan tersebut di atas dan mengembangkannya dalam bentuk program yang konkret; beberapa mahasiswanya –juga murid-murid dari mahasiswa-mahasiswanya– mencoba mengaplikasikannya, beberapa di antara mereka menghadapi konsekuensi-konsekuensi pahit sebagaimana yang telah diduga oleh Thaha Husayn.

Menurut al-Khuli, Al-Qur'an adalah “kitab berbahasa Arab yang terhebat dan karya sastra yang terpenting” (*kitab al-'arabiyya al-akbar wa-atsaruha al-adabi al-a'dham*).¹³ Dalam pandangannya, metode-metode yang tepat untuk mengkaji Al-Qur'an sebagai bentuk karya sastra

tidaklah berbeda dari metode-metode yang diaplikasikan pada karya-karya sastra yang lain. Dua langkah awal yang fundamental harus dilakukan, yakni: (1) latar belakang historis dan situasi-situasi asal – atau dalam kasus Al-Qur'an, penjelmannya di bumi melalui pewahyuan – harus dieksplorasi. Untuk tujuan ini, seseorang harus mengkaji tradisi-tradisi keagamaan dan kultural, dan situasi sosial bangsa Arab dahulu, yang kepadanya misi kenabian pertama kali dialamatkan, bahasa mereka dan pencapaian-pencapaian sastra terdahulu, kronologi penyampaian teks Al-Qur'an oleh Nabi, latar belakang turunnya wahyu (*asbab al-nuzul*), dll. (2) Dengan memperhatikan seluruh pengetahuan yang relevan dan dihimpun dalam cara (metode) penafsiran ini, seseorang harus menetapkan makna yang tepat untuk kata per kata teks (Al-Qur'an) sebagaimana yang dipahami oleh pendengar pertama. Sependapat dengan al-Syathibi, al-Khuli berasumsi bahwa Tuhan, agar maksud firman-Nya dapat dipahami oleh orang-orang Arab pada masa Nabi, harus menggunakan bahasa dan menyesuaikan firman-Nya dengan cara-cara pemahaman yang dikenali oleh pandangan-pandangan dan konsep-konsep tradisional mereka. Karena itu, sebelum maksud teks yang dikehendaki oleh Tuhan dapat ditentukan/dipahami, seseorang pertama kali harus menangkap

¹² *Ibid.*, hlm. 216.

¹³ Al-Khuli, *Manahij Tajdid*, hlm. 303.

makna teks tersebut sesuai yang dipahami oleh orang-orang Arab dahulu – dan hal ini dapat dilakukan, tegas al-Khuli, “tanpa harus memperhatikan pertimbangan keagamaan” (*duna nadharin ila ayyi ‘tibirin dini*).¹⁴ Dengan demikian, mengkaji “kualitas-kualitas artistik” Al-Qur’an dapat dilakukan dengan menggunakan kategori-kategori yang sama dan dengan mengaplikasikan aturan-aturan (metodologis) yang serupa sebagaimana yang diaplikasikan dalam kajian karya-karya sastra. Gaya (bahasa) Al-Qur’an dapat dieksplorasikan dalam bagian-bagian teks tertentu dengan mengkaji prinsip-prinsip yang menentukan pilihan kata-kata (*choice of words*), keunikan-keunikan susunan kalimat (*peculiarities of construction of sentences*) dan bentuk-bentuk ungkapan (*figures of speech*) yang digunakan, dan lain sebagainya. Demikian halnya juga, seseorang dapat membahas struktur tipikal bagian-bagian teks yang termasuk dalam bentuk (*genre*) sastra tertentu. Karena karya-karya sastra disifati dengan hubungan spesifik antara muatan teks atau tema dari satu sisi dan cara-cara

formal mengekspresikan (suatu gagasan) di sisi lain, al-Khuli menambahkan pentingnya pembahasan tentang bagian-bagian tematik teks Al-Qur’an dan menekankan bahwa penjelasan yang benar menuntut para penafsir untuk lebih memperhatikan seluruh ayat dan bagian Al-Qur’an yang membicarakan obyek bahasan yang sama daripada menaruh perhatian pada satu ayat atau bagian Al-Qur’an saja.¹⁵ Pada waktu



yang bersamaan, pendekatan al-Khuli didasarkan pada pemahaman khusus terhadap “sifat alami” (*nature*; “watak”) teks sastra: Bagi dia, literatur (sastra), sebagaimana karya seni pada umumnya, terutama merupakan cara untuk merangsang “emosi-emosi publik” yang bertujuan mengarahkan mereka dan keputusan mereka. Karena itu, dia berpendapat bahwa seorang

penafsir sebaiknya juga mencoba menjelaskan efek-efek psikologis yang ditimbulkan oleh daya kemampuan artistik (*the artistic qualities*) teks Al-Qur’an, khususnya bahasanya, terhadap audiens pertama.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 304.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 304-306.

Syukri 'Ayyad, yang menulis tesis M.A.-nya, *Min Washf al-Qur'an al-Karim li Yawm al-Din wa al-Hisab* (dipublikasikan, meskipun ringkasan kritisnya terdapat di dalam: Asy-Syarqawi, *Ittijahat*, 213-216) di bawah bimbingan al-Khuli, diduga merupakan orang pertama yang melakukan proyek penelitian yang didasarkan atas prinsip-prinsip ini.

Demikian juga, di antara murid-murid al-Khuli adalah 'A'isyah 'Abd al-Rahman (nama samarannya adalah Bint al-Syathi'), istrinya sendiri. Kitab tafsirnya, *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, dirancang sesuai dengan karakteristik utama konsepsi metodologis al-Khuli dan dalam pengantar karyanya dia secara eksplisit merujuk pada pandangan-pandangan yang didapatkan dari suaminya. 'A'isyah 'Abd al-Rahman sengaja memilih sejumlah surat-surat pendek untuk menunjukkan—dengan cara yang sangat mengesankan—hasil-hasil penafsiran yang didapatkan dengan mengaplikasikan metode-metode al-Khuli. Masing-masing surat merupakan unit tematik, dan pengarang tafsir itu memberikan indikasi sederhana tentang posisi surat yang bersangkutan dalam kronologi penyampaian teks Al-Qur'an oleh Nabi, dan menerangkan signifikansi tema surat itu pada waktu itu (waktu penyampaian wahyu) kaitannya dengan fase-fase aktivitas Nabi. Untuk mengilustrasikan poin ini, dia menyebutkan surat-surat atau bagian-bagian surat lain yang relevan, dan

membahas latar belakang turunnya wahyu (*asbab al-nuzul*). Dalam melakukan ini, dia berusaha paling tidak menyampaikan garis besar latar belakang historis surat yang sedang dibahas. Dia menggarisbawahi bentuk-bentuk gaya bahasa yang paling mengesankan dari surat itu, seperti panjang dan pendeknya kalimat, akumulasi bentuk-bentuk retorik dan pola-pola morfologis dan sintaks tertentu yang sering muncul (disebutkan dalam teks Al-Qur'an), dan lain-lain, dan berusaha memperlihatkan hubungan spesifik antara gaya-gaya bahasa ini dan masalah yang serupa dengan cara mengutip ayat-ayat yang paralel dari surat-surat lain yang membahas pokok bahasan yang sama dan menunjukkan gaya-gaya bahasa yang sama pula. Dia juga memperhatikan efek emosional yang ditimbulkan oleh keunikan-keunikan bahasa ini dan berpengaruh pada para pendengar, dan memperhatikan masalah-masalah ini sebagai pengaruh dari "sajak-sajak" Al-Qur'an terhadap pilihan kata-kata dan penyusunan struktur surat. Selain itu, dia memberikan penafsiran ayat per ayat secara hati-hati untuk menjelaskan setiap kata tunggal dan frase yang sulit dengan membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an yang lain yang memuat ungkapan-ungkapan yang sama atau serupa, mengutip bagian-bagian dari puisi Arab kuno, merujuk kamus-kamus bahasa Arab klasik dan membahas pendapat-pendapat para penyusun tafsir Al-Qur'an—sebagian besar yang ada pada masa klasik. Dalam



hal ini, semua itu memperlihatkan tingkat keahlian yang tinggi. Secara umum kitab tafsir 'A'isyah 'Abd al-Rahman dan juga karya-karya lainnya yang membicarakan masalah-masalah penafsiran Al-Qur'an mendapat sambutan yang menyenangkan dari ulama konservatif, karena dia menghindari untuk membahas masalah-masalah yang secara dogmatik sensitif dan tampaknya tidak melakukan apapun selain menunjukkan –sekali lagi– kemukjizatan stilistik dari Al-Qur'an berdasarkan metode-metode filologis yang mumpuni.

Murid al-Khuli yang lain, Muhammad Ahmad Khalafallah, menghadapi kesulitan-kesulitan (sosial keagamaan) yang cukup signifikan dalam menggunakan pendekatan eksegetik al-Khuli dan menimbulkan kemarahan para ulama terkemuka al-Azhar. Pada tahun 1947 dia menyerahkan disertasi doktornya, *al-Fann al-Qashasi fi al-Qur'an al-Karim*, kepada Universitas King Fu'ad (sekarang Universitas Kairo). Berdasarkan gagasan kesusastraan al-Khuli sebagai instrumen untuk membangkitkan emosi (rasa batin) dan mengarahkannya sesuai dengan maksud-maksud penyusun (sebuah teks), Khalafallah mengkaji sarana-sarana artistik yang dengannya, menurut keyakinannya, cerita-cerita Al-Qur'an dirancang sangat unik dan efektif.¹⁶

Agar menjadi efektif secara psikologis, cerita-cerita Al-Qur'an itu tidak perlu secara mutlak sesuai dengan fakta-fakta historis. Khalafallah bahkan menentukan syarat-syarat lain yang jauh lebih relevan dengan tujuan ini: Cerita-cerita itu harus menggunakan bahasa yang biasa digunakan oleh pendengar, konsepsi-konsepsi terdahulu dan tradisi-tradisi naratif yang diketahui oleh pendengar –sejalan dengan apa yang telah dikatakan oleh al-Syathibi dan al-Khuli tentang pentingnya memahami penerimaan orisinal pesan Al-Qur'an. Cerita-cerita Al-Qur'an harus

¹⁶ Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime* (Wiesbaden, 1971), hlm. 139-152.

disesuaikan dengan perasaan-perasaan dan kondisi mental para pendengar (audiens pertama; bangsa Arab pada zaman Nabi, *pent.*). Terakhir, cerita-cerita itu harus dibuat secara baik. Dengan demikian, dia sampai pada kesimpulan bahwa cerita-cerita Al-Qur'an tentang nabi-nabi terdahulu sebagian besar secara historis tidak benar: Meskipun bangsa Arab pada masa Nabi Muhammad meyakini sebagai cerita-cerita tentang hal-hal yang benar-benar telah terjadi, Tuhan menggunakannya dalam Al-Qur'an utamanya bukan sebagai fakta-fakta historis (*waqi' tarikhi*), melainkan sebagai fakta-fakta psikologis (*waqi' nafsi*), yakni sebagai sarana mempengaruhi rasa-rasa batin (emosi; perasaan) para pendengar.¹⁷ Untuk mencapai hal ini, Tuhan mengambil materi-materi cerita Al-Qur'an ini dari kisah-kisah dan gagasan-gagasan yang telah dikenal oleh bangsa Arab dahulu. Selain itu, untuk mendukung Nabi Muhammad secara psikologis selama ia berkonfrontasi yang sering melelahkan dengan orang-orang Mekah, Tuhan merefleksikan pada pikiran Nabi Muhammad melalui cerita-cerita Al-Qur'an tentang nabi-nabi terdahulu dengan cara membentuk kisah-kisah itu sesuai dengan pengalaman Nabi Muhammad sendiri.

Secara jelas, interpretasi ini menunjukkan bahwa kandungan cerita-

cerita Al-Qur'an tentang nabi-nabi sebagian besar sama atau sesuai dengan kandungan kesadaran Nabi dan kesadaran audiens pertama misi ketuhanan ini (dengan kata kata lain: sesuai dengan apa-apa yang telah diketahui oleh Nabi dan bangsa Arab waktu itu, *pent.*). Hal ini memungkinkan untuk melacak gambaran-gambaran penting dari cerita-cerita Al-Qur'an ini pada apa yang telah diketahui oleh Muhammad dan bangsa Arab waktu itu dari tradisi-tradisi lokal, atau pada hal-hal yang mungkin dirasakan oleh Muhammad sesuai dengan apa yang dialaminya. Meskipun demikian, menurut Khalafallah, kesesuaian ini disebabkan oleh kenyataan bahwa Tuhan, satu-satunya penyusun kitab suci itu, telah menyesuaikan secara menakjubkan kisah-kisah Al-Qur'an dengan situasi yang dihadapi Muhammad dan audiensnya. Khalafallah tidak pernah ragu bahwa seluruh teks Al-Qur'an diwahyukan (diinspirasi) secara literal oleh Tuhan dan bahwa Muhammad tidak punya peran apapun dalam membuat teks Al-Qur'an itu.

Meskipun demikian, disertasi Khalafallah ditolak oleh sidang penguji dari universitasnya dengan satu alasan bahwa hasil penelitiannya dipermasalahkan secara religius. Selain itu, komisi ulama Al-Azhar menyampaikan memorandum yang menggolongkan Khalafallah sebagai "pelaku kriminal", karena dia telah

¹⁷ Muhammad Ahmad Khalafallah, *al-Fann al-Qashasi fi al-Qur'an al-Karim* (Kairo, 1965), hlm. 50 dan 111.

mengingkari bahwa kisah-kisah Al-Qur'an secara keseluruhan benar secara historis. Beberapa waktu setelah itu dia didepak dari posisinya di universitas dengan dalih lain.

Upaya-upaya sporadis dalam mengkaji Al-Qur'an sebagai karya sastra juga dilakukan oleh para pengarang yang tidak termasuk dalam mazhab al-Khuli, lagi-lagi mereka berkebangsaan Mesir.¹⁸ Karya Sayyid Quthb, *Al-Tashwir al-Fanni fi al-Qur'an* memberikan bukti sensitivitas estetis pengarangnya—yang sebelumnya memproklamirkan namanya sebagai kritikus sastra—dan memuat beberapa penelitian yang meyakinkan, namun berbeda dengan karya-karya dari murid-murid al-Khuli, karya Quthb tidak didasarkan pada aplikasi sebuah metode secara sistematis. Bab terpanjang dari *Al-Tashwir al-Fanni* dicurahkan untuk membahas kisah-kisah Al-Qur'an. Berbeda dengan Khalafallah, Sayyid Quthb tidak meragukan kebenaran historis kisah-kisah Al-Qur'an itu. Secara singkat, dapat dikatakan bahwa sejak tahun 1970-an ketertarikan untuk mengkaji kisah-kisah Al-Qur'an meningkat.¹⁹ Meskipun demikian, ketika sadar akan nasib Khalafallah, para pengarang yang membahas topik ini

pada masa-masa yang lebih kini lebih cenderung menyampaikan konklusi-konklusi dari pada membahasnya secara teliti.

4. Usaha-usaha untuk mengembangkan teori baru penafsiran yang tetap memperhatikan historisitas Al-Qur'an

Mazhab al-Khuli telah memberikan banyak arti penting terhadap tugas menemukan kembali makna Al-Qur'an sebagaimana yang dipahami pada masa Nabi dan melihat Al-Qur'an sebagai sebuah teks sastra yang harus ditafsirkan – sebagaimana karya sastra yang lain – dalam konteks kesejarahannya. Sejak akhir tahun 1950-an beberapa sarjana telah sampai pada satu keyakinan bahwa teks Al-Qur'an dihubungkan dengan sejarah dengan cara yang jauh lebih komprehensif dan bahwa fakta ini mengharuskan sebuah perubahan mendasar metode-metode penafsiran.

Salah seorang sarjana semacam ini adalah Muhammad Daud Rahbar, seorang sarjana dari Pakistan yang kemudian mengajar di Amerika Serikat. Dalam sebuah artikel yang dibacakan pada International Islamic Colloquium di Lahore

¹⁸ Untuk informasi secara terperinci hingga tahun 1960-an, lihat Muhammad Rajab al-Bayyumi, *Khuthuwat al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim* (Kairo, 1391/1971), hlm. 336-339.

¹⁹ Lihat misalnya 'Abd al-Karim Khathib, *al-Qashash al-Qur'ani fi Manthiqihi wa Mashumihii*; Iltihami Naqra, *Sikulujiyyat al-Qishshah fi al-Qur'an* (Tunisia, 1407/1987²); al-Qashabi Mahmud Zalath, *Qadlaya al-Tikrar fi al-Qashash al-Qur'ani* (Kairo, 1398/1978); dan Muhammad Khayr Mahmud al-'Adawi, *Ma'alim al-Qishshah fi al-Qur'an al-Karim* (Amman, 1408/1988).

pada bulan Januari 1958 dia menekankan bahwa firman Tuhan yang eternal (abadi) yang terkandung dalam Al-Qur'an – yang juga ditujukan kepada orang-orang pada masa ini sama halnya kepada orang-orang pada masa Nabi Muhammad – “berbicara berkaitan dengan situasi-situasi dan peristiwa-peristiwa kemanusiaan selama 23 tahun terakhir dari kehidupan Muhammad pada khususnya,” karena “tak satu pesan/misi apapun dapat disampaikan kepada orang selain berkaitan dengan situasi-situasi konkret dan aktual.”²⁰ Rahbar mengajak secara sungguh-sungguh kepada para penafsir muslim untuk memperhatikan apa-apa yang merupakan sarana bagi metode-metode penafsiran teks yang diwahyukan. Dalam kerangka ini, dia menambahkan khususnya arti penting latar belakang turunnya wahyu (*asbab al-nuzul*) dan fenomena penghapusan aturan hukum yang turun lebih awal oleh aturan hukum yang turun lebih akhir (*al-nasikh wa-al-mansukh*) dalam teks Al-Qur'an. Dia mengemukakan harapan bahwa para penafsir dapat menjawab tantangan-tantangan kehidupan modern secara lebih fleksibel dengan memperhatikan kenyataan bahwa firman Tuhan harus disesuaikan dengan kondisi-kondisi historis sejak awal pewahyuannya, dan bahwa Tuhan

bahkan memodifikasi firman-Nya selama beberapa tahun aktivitas kenabian Muhammad sesuai dengan kondisi-kondisi saat itu.

Fazlur Rahman, juga seorang sarjana berasal dari Pakistan dan hingga tahun 1988 sebagai professor dalam bidang pemikiran Islam di Universitas Chicago, dalam karyanya *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982) menawarkan solusi bagi problem hermeneutik berupa pengaitan pesan eternal Al-Qur'an dengan kondisi-kondisi historis risalah Nabi Muhammad, dan menemukan maknanya bagi orang-orang yang beriman di masa kini. Menurutnya, wahyu Al-Qur'an pada pokoknya “mengandung ungkapan-ungkapan moral, keagamaan, dan sosial yang merespons problem-problem khusus pada situasi-situasi historis yang nyata,” terutama problem-problem masyarakat komersial Mekkah pada masa Nabi; karena itu, proses penafsiran saat ini menuntut upaya “*double movement*’ (‘gerakan ganda’) dari situasi sekarang ke situasi masa pewahyuan Al-Qur'an, kemudian kembali ke masa kini.”²¹ Pendekatan ini berisi tiga langkah: Pertama, “seseorang harus memahami makna pernyataan Al-Qur'an tertentu dengan mengkaji situasi atau problem

²⁰ Muhammad Daud Rahbar, “The Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society. The Approach to Quranic Exegesis,” *Muslim World* 48 (1958), hlm. 279.

²¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago 1982), hlm. 5.

historis yang direspons/dijawab oleh pernyataan tersebut"; kedua, "seseorang harus menggeneralisasi jawaban-jawaban spesifik itu dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan tentang tujuan-tujuan moral sosial yang dapat diserap dari teks-teks spesifik sesuai dengan latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* (alasan penetapan hukum)"; dan ketiga, "nilai-nilai universal tersebut kemudian diejawentahkan dalam konteks historis konkret saat ini."²² Konsepsi metodologis yang dekat dengan pendekatan ini, meskipun terbatas pada interpretasi norma-norma hukum Al-Qur'an, telah dikembangkan sejak tahun 1950-an oleh 'Allal al-Fasi, seorang ahli agama bermazhab Maliki dan pemimpin pergerakan kemerdekaan Maroko.²³

Perkembangan yang sangat penting saat ini dalam arena refleksi teoritis tentang metode-metode yang tepat bagi penafsiran Al-Qur'an pandangan seorang sarjana Mesir, Nashr Hamid Abu Zayd, tentang paradigma baru penafsiran, pandangan yang disampaikannya dalam tulisan-tulisannya, khususnya di bukunya *Mafhum al-Nashsh* (1990). Dia menyerahkan buku ini ke the Faculty of Arts (Fakultas Sastra) Universitas Kairo, tempat dia mengajar di Jurusan Bahasa Arab, bersama dengan surat lamaran

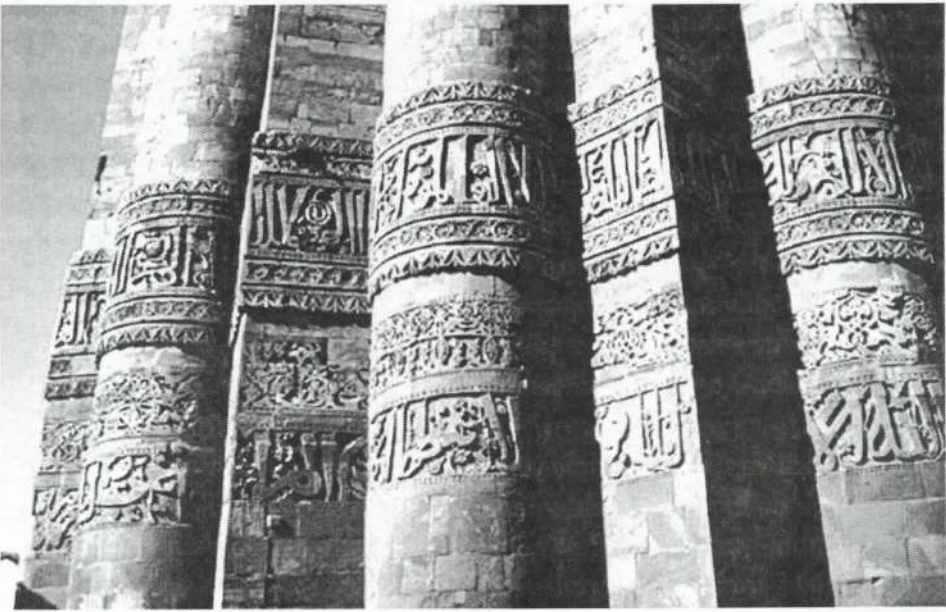
untuk menduduki posisi sebagai seorang professor penuh.

Pendekatan Abu Zayd terhadap penafsiran Al-Qur'an dalam beberapa hal melanjutkan tradisi mazhab al-Khuli, tapi pada waktu yang bersamaan ia menggeneralisasikan hal-hal yang merupakan pijakan (*starting point*) metodologi al-Khuli, yakni idenya bahwa Al-Qur'an itu secara nyata merupakan obyek penafsiran. Ketika al-Khuli menekankan terutama bahwa Al-Qur'an adalah karya sastra dan harus dianalisis sebagai karya sastra, Abu Zayd hanya menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah sebuah teks dan harus dipahami sesuai dengan prinsip-prinsip saintifik yang diaplikasikan pada pemahaman teks secara umum. Konsepsinya tentang apa yang dimaksud dengan memahami teks didasarkan atas model proses komunikasi yang pertama kali diperkenalkan oleh seorang ahli matematika dan ahli teori informasi berkebangsaan Amerika, C. E. Shannon,²⁴ dan diterima secara luas sejak tahun 1960-an di kalangan ahli-ahli bahasa dan teori teks sastra. Model tersebut dapat dikemukakan dalam terma-terma berikut ini: informasi yang terkandung dalam sebuah pesan dapat dipahami hanya jika pengirim pesan itu menyampaikannya dalam sebuah kode (sistem "tanda-tanda" / simbol-simbol)

²² *Ibid.*, hlm. 6-7.

²³ Allal al-Fasi, *al-Naqd al-Dzati* (tanpa tempat penerbitan 1952), hlm. 125 dan 221; dan *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa-Makarimuha* (Casablanca 1963), hlm. 190-193, dan 240-241.

²⁴ Lihat C. E. Shannon dan W. Weaver, *The Mathematical Theory of Information* (1947).



yang telah diketahui oleh penerima pesan. Menurut Abu Zayd, model ini sangatlah valid juga bagi proses pewahyuan di mana pesan Tuhan itu disampaikan kepada manusia: Nabi sebagai penerima pesan pertama tidaklah dapat memahami teks yang diwahyukan, jika teks tersebut tidak disesuaikan dengan kode yang dapat dipahami olehnya, dan hal ini juga berlaku bagi audiensnya, yakni orang-orang yang untuknya wahyu itu diturunkan. Kode yang dapat dipahami oleh Nabi dan umat yang merupakan target (awal) pesan Tuhan itu berisi seperangkat bahasa yang mereka kenal, dan memuat materi yang sudah mereka ketahui, yang sebagian besar telah ditentukan oleh situasi sosial mereka dan tradisi kultural mereka. Dengan demikian, Tuhan telah menyesuaikan wahyu Al-Qur'an dengan bahasa, situasi sosial dan tradisi kultural

orang-orang Arab pada masa Nabi. Konsekuensi-konsekuensi lebih jauh bagi metode-metode penafsiran ini adalah bahwa agar dapat memahami pesan Tuhan, para penafsir saat ini pada satu sisi harus membiasakan diri dengan kode yang terkait dengan situasi historis spesifik Nabi Muhammad dan bangsa Arab saat itu, yakni, simpul-simpul khusus bahasa, masyarakat dan kultur yang tidak sama lagi dengan simpul-simpul yang dimiliki mereka (para penafsir modern); hanya dengan cara tersebut mereka akan dapat mengidentifikasi dalam teks Al-Qur'an elemen-elemen yang termasuk dalam kode ini, dan dapat membedakannya dari substansi wahyu yang valid secara mutlak. Di sisi lain, mereka harus menerjemahkan sistem kode penerima-penerima awal (pesan Tuhan), Nabi dan bangsa Arab saat itu, ke dalam sistem kode yang dipahami

oleh mereka, yakni ke dalam bahasa dan situasi sosial kultural masa mereka sendiri (situasi modern / kontemporer). Hal ini juga berarti bahwa mereka tidak dapat mengandalkan secara tidak kritis terhadap tradisi penafsiran yang sangat panjang sejak masa Nabi hingga masa mereka (masa kini): Para penafsir pada abad-abad yang silam, seperti al-Zamakhshari dan al-Razi, tentunya telah melakukan hal yang terbaik mereka dalam menerjemahkan pesan Tuhan ke dalam sistem kode pada masa mereka masing-masing, tetapi masa kita memiliki sistem kode tersendiri.

Jelasnya, paradigma metodologis ini memungkinkan untuk menafsirkan teks Al-Qur'an dengan berbagai macam cara sehingga konsepsi-konsepsi yang sesuai dengan konteks sosial-kultural dakwah Nabi, namun tidak lagi dipandang rasional oleh para penafsir saat ini, dapat diklasifikasikan ke dalam situasi historis masa lalu dan tidak lagi harus dipertahankan, tanpa menghilangkan keyakinan wahyu literal Al-Qur'an dan validitas pesannya yang abadi. Pada kenyataannya, Abu Zayd selalu menyatakan secara jelas bahwa dia berada dalam keyakinan itu, dan adalah keyakinannya bahwa kode historis dan kultural dalam teks Al-Qur'an telah dipakai oleh Tuhan sendiri, satu-satunya pengarang Al-Qur'an, dan tidak dibawa masuk ke dalamnya oleh Muhammad.

Syeikh 'Abd al-Shabur Syahin, seorang anggota panitia promosi keprofesoran yang menilai karya-karya

Abu Zayd, menolak permohonannya untuk menjadi professor penuh dengan memandangnya—di samping alasan-alasan lain—sebagai seorang yang kurang dapat mempertahankan pemahaman ortodoks. Beberapa pendukung pandangan-pandangan tradisional atau islamis (fundamentalis) sebagai murtad atau kafir. Pada awal perekrutan anggota organisasi Islam fundamentalis (*Islamist organization*), pada tahun 1995 lembaga pengadilan di Kairo menganulir pernikahan Abu Zayd dengan alasan bahwa dia telah meninggalkan agama Islam (murtad) dan tidak dapat menikah dengan seorang wanita muslimah. Mahkamah Agung Mesir (yang menangani proses hukum kasasi) gagal membatalkan tuduhan tersebut. Ketika dia dalam keadaan bahaya “tereksekusi” sebagai seorang murtad oleh orang-orang fanatik Islam, dia diterima (sebagai professor) pada salah satu perguruan tinggi di Eropa.

Mohammed Arkoun, seorang sarjana berasal dari Algeria yang pernah mengajar beberapa tahun di Paris, sampai pada konklusi-konklusi metodologis yang agak mirip dengan konklusi-konklusi Abu Zayd, tetapi dengan pendekatan teoritis yang berbeda. Menurut Arkoun, *fait coranique*, yakni fakta yang harus dirujuk oleh seluruh upaya memahami Al-Qur'an dalam bentuk analisis final, adalah “ungkapan profetik” yang asalnya berbentuk oral (lisan) yang diyakini oleh Nabi sendiri dan audiensnya sebagai

wahyu Tuhan. Ungkapan profetik, yang ditunjukkan, tetapi tidak identik dengan, dalam teks tertulis Al-Qur'an mushhaf Usmani, ditampilkan dalam bentuk bahasa dan *genre* (bentuk) tekstual yang terikat oleh situasi historis spesifik, dan dalam bentuk-bentuk ekspresi-ekspresi "mitos" dan simbolik. Dia (ungkapan profetik) tersebut telah mengandung interpretasi teologis terhadap watak dasarnya dan harus dianalisis berdasarkan strukturnya. Tradisi penafsiran secara keseluruhan adalah proses penyesuaian *fait coranique* tersebut yang dilakukan oleh berbagai aliran dari komunitas Islam. Teks semacam itu adalah terbuka bagi jumlah tak terbatas dari penafsiran-penafsiran baru sepanjang sejarah, meskipun pendukung-pendukung ortodoksi bersikeras mengabsolutkan hasil-hasil penafsiran tertentu yang dibuat pada tahapan awal proses ini. Kajian saintifik apapun tentang Al-Qur'an dan tradisi penafsiran Al-Qur'an harus memperhatikan bahwa kebenaran agama –selama hal itu dapat dipahami baik oleh orang-orang Islam maupun pemeluk-pemeluk "agama-agama kitab" lainnya – menjadi efektif, meskipun hal itu berada dalam hubungan dialektis antara teks wahyu dan sejarah. Para sarjana kontemporer harus menggunakan instrumen-instrumen semiotika historis dan sosiolinguistik untuk membedakan interpretasi-interpretasi tradisional tertentu terhadap teks Al-Qur'an dari makna normatif yang mungkin dimiliki

oleh (atau, ada pada) teks Al-Qur'an bagi para pembaca saat ini.

5. Penafsiran dalam mencari pendekatan baru terhadap Al-Qur'an

Semua trend penafsiran yang telah dipaparkan sejauh ini – termasuk tafsir saintifik, yang para pendukungnya mengklaim bahwa Al-Qur'an telah mendahului penemuan sains modern berabad-abad yang lalu – dari satu segi diwarnai oleh kesadaran akan kesenjangan kultural antara dunia yang di dalamnya pesan Al-Qur'an itu terutama dikomunikasikan dengan dunia modern. Berbeda dengan pendekatan-pendekatan ini, penafsiran yang dilakukan oleh para penafsir fundamentalis (*the Islamist exegesis*) cenderung berasumsi bahwa umat Islam saat ini dimungkinkan untuk mengakses makna teks Al-Qur'an dengan kembali pada keyakinan umat Islam pertama dan secara aktif memperjuangkan pembentukan tatanan sosial Islam murni. Dalam bentuk penafsiran yang lebih lanjut, konsepsi penting penafsiran wahyu sering mendapatkan ekspresi. Misalnya, Sayyid Quthb dalam kitab tafsirnya, *Fi Dhilal al-Qur'an* (1952-1965), menegaskan bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan adalah pesan Tuhan, dan petunjuk-petunjuk yang berkaitan dengan "sistem dan metode Islam" yang terkandung di dalamnya adalah valid untuk selama-lamanya: Al-Qur'an selalu kontemporer pada seluruh masa. Tugas (umat Islam saat ini) bukan hanya

menerjemahkan makna orisinal teks Al-Qur'an ke dalam bahasa dan pandangan dunia (*world view*) manusia modern, tetapi juga menerapkannya ke dalam kehidupan praktis, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Nabi dan para pengikutnya (para sahabantnya) yang telah meletakkan ajaran Tuhan di atas segala-galanya (*hakimiyya* dalam terma Abul A'la Al-Mawdudi) dan telah membentuk "sistem Islam" yang sempurna.

Salah satu konsekuensi dari tujuan ini, yakni menggapai sistem umat Islam generasi pertama dengan cara mengikuti petunjuk-petunjuk Al-Qur'an, adalah bahwa para penafsir Islamis (fundamentalis) biasanya lebih mengutamakan materi-materi hadis dalam referensi tradisi penafsiran mereka. Hal ini dapat dilihat pada kitab-kitab tafsir Sayyid Quthb (*Fi Dhilal al-Qur'an*), al-Mawdudi (*Tafhim al-Qur'an*, 1949-1972) dan juga Sa'id Hawwa (*al-Asas fi al-Tafsir*, 1405/1985), sebuah kitab tafsir yang sangat tidak terstruktur dengan baik dan tidak orisinal yang ditulis oleh pemimpin ketua organisasi persaudaraan Islam (*Muslim Brother*) di Syria.

Meskipun pengarang-pengarang tafsir tersebut mengutip di sana-sini pendapat-pendapat para penafsir klasik, seperti al-Zamakhshari, Fakhr al-Din al-Razi atau al-Baydlawi, namun mereka menuduh bahwa mereka telah ter-

pengaruh oleh filsafat Yunani dan cerita-cerita *Isra'iliyyat*. Ketika mereka bersandar pada materi-materi hadis hasan atau shahih, mereka merasakan bahwa penafsiran mereka didasarkan secara kuat pada penafsiran Nabi sendiri dan juga pada makna-makna teks wahyu sebagaimana dipahami oleh umat Islam generasi pertama.

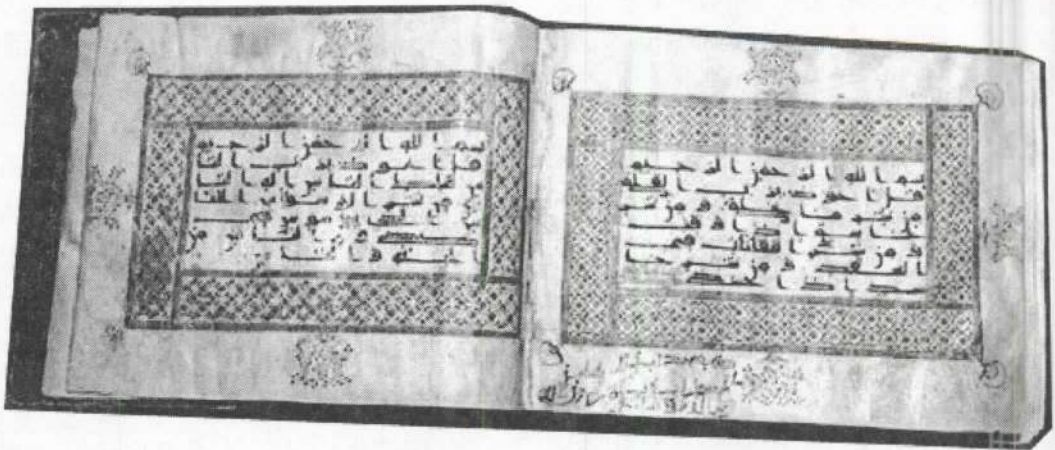
Tujuan ideal para Islamis (fundamentalis) mengikuti firman Tuhan sebagaimana yang telah dilakukan umat Islam generasi pertama dapat menghasilkan baik penafsiran yang positif maupun penafsiran yang dapat dipertanyakan kebenarannya. Hal ini menjadi sangat jelas pada karya Sayyid Quthb, *Fi Dhilal al-Qur'an*, di mana pengarangnya pada umumnya mendengar teks Al-Qur'an dengan menumpahkan perhatian diri yang sangat besar dan dengan tradisi penafsiran yang relatif independen (mandiri). Dari satu sisi, sikap perhatian dan mendengar teks Al-Qur'an secara langsung ini terkadang membuat dia mampu menangkap makna asli (*original meaning*) teks Al-Qur'an dan spirit ayat Al-Qur'an tertentu secara lebih tepat daripada apa yang telah dilakukan oleh para penafsir lain sejak periode pertengahan. Di sisi lain, sikap *immediacy* (mendekati Al-Qur'an secara langsung) ini juga cenderung membuatnya mengenyampingkan poin-poin di mana teks Al-Qur'an tidak dapat diharmoniskan secara mudah dengan ide-ide modern.

6. Konsepsi-konsepsi yang berkaitan dengan penafsiran Al-Qur'an secara tematik

Sebagaimana telah dikatakan di atas, penafsiran Al-Qur'an secara tematik (*tafsir mawdlu'i*) tidak selalu berarti lepas secara penuh dari metode-metode penafsiran yang diterapkan pada tafsir-tafsir tradisional yang berbentuk tafsir *musalsal*. Meskipun demikian, sebagian besar penyusun tafsir dalam merefleksikan penafsiran tematik sepakat tentang kelebihan-kelebihan dari memfokuskan upaya penafsiran seseorang pada sejumlah tema terbatas yang dibicarakan dalam Al-Qur'an. Dua alasan utama disampaikan dalam mendukung penafsiran tematik: Ia memungkinkan para penafsir untuk memperoleh ide komprehensif dan seimbang tentang apa yang betul-betul dimaksud oleh Kitab Suci tentang masalah-masalah dasar keimanan, dan karena itu dapat mengurangi bahaya pembacaan (penafsiran) teks Al-Qur'an yang semata-mata selektif dan bias; dan kitab-kitab tafsir yang didasarkan pada penafsiran semacam itu lebih sesuai untuk tujuan-tujuan praktis, seperti mempersiapkan khutbah-khutbah Jum'at dan siaran-siaran keagamaan di radio dan televisi, karena penyampaian-penyampaian semacam ini biasanya memiliki fokus bahasan tematik. Alasan lain yang dikemukakan untuk mendukung tafsir tematik ialah bahwa macam tafsir tersebut memungkinkan para penafsir untuk berperan lebih aktif dalam proses

penafsiran dengan membawa perspektif modern mereka dibanding dengan bentuk penafsiran tradisional ayat per ayat, karena para penafsir dalam kitab-kitab tafsir tradisionalnya hanya mereaksi terhadap apa yang dikatakan dalam teks Al-Qur'an sebagaimana adanya, sementara pada *tafsir mawdlu'i* penafsir dapat memulai dari pertanyaan-pertanyaan yang disampaikan kepada teks.²⁵

Konsepsi interpretasi tematik yang dikemukakan oleh seorang filosof Mesir, Hasan Hanafi, pada tahun 1993 sangatlah problematik dan bukan representatif pandangan-pandangan yang ada (berkembang secara luas) tentang *tafsir mawdlu'i*. Menurut Hanafi, wahyu tidaklah dikukuhkan ataupun ditolak oleh penafsiran tematik, karena metode ini berkaitan dengan teks Al-Qur'an tanpa adanya perbedaan antara yang *divine* (bersifat ketuhanan / sakral) dan yang *human* (bersifat manusia / profan) dan antara yang religius dan yang sekular.²⁶ Berbeda dengan para pendukung penafsiran tematik terhadap teks Al-Qur'an, dia memandang bahwa permasalahan asal-usul ketuhanan (*the divine origin*) Al-Qur'an sangatlah tidak relevan, namun hal ini tidaklah sepenuhnya benar ketika ketertarikan Hanafi sendiri berkaitan dengan teks Al-Qur'an. Baik itu bahwa dia mengaitkan karakter religius kepada Al-Qur'an ataupun tidak, ketertarikan dia terhadap penafsiran Kitab Suci ini dan bukan teks



yang lainnya secara eksklusif berangkat dari fakta bahwa berjuta-juta umat Islam meyakini bahwa Al-Qur'an adalah firman Tuhan yang diwahyukan, dan karena itu dapat terpengaruh secara sangat efektif oleh penafsirannya. Kemudian, dalam pandangan Hanafi, adalah salah satu "aturan" penafsiran tematik bahwa seorang penafsir hendaknya melakukan penafsiran berdasarkan komitmen sosial politik, dengan asumsi tambahan bahwa penafsir selalu bersifat revolusioner.²⁷ Ketika benar bahwa setiap penafsiran dilakukan dengan asumsi-asumsi awal (*prior assumptions*), maka tidak ada alasan mengapa asumsi-asumsi itu hanya bersifat revolusioner. Terakhir, menurut Hanafi, interpretasi tematik itu didasarkan atas premis bahwa "tidak ada interpretasi yang salah atau benar."²⁸ Dengan mengakui prinsip ini, Hanafi berarti menolak pandangan tentang "lingkaran hermeneutik" (*the hermeneutical circle*) sebagai model bagi penafsiran, dan dia

lebih memandang proses penafsiran ini sebagai "jalur satu arah" (*a one-way street*) yang tujuannya hanya terletak pada mempengaruhi audiens sesuai dengan tujuan-tujuan penafsir yang telah diprakonsepsikan (dirancang sebelumnya). Pandangan tentang "lingkaran hermeneutik", sebagaimana yang telah dibahas dalam bentuk yang berbeda-beda oleh Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer dan lain-lain, mengimplikasikan adanya interaksi antara penafsir dan teks di mana sang penafsir mengajukan pertanyaan-pertanyaan terhadap teks berdasarkan konsepsi-konsepsi awalnya (*his own prior conceptions*), yang dibentuk oleh teks itu sendiri. Sebagaimana Gadamer tekankan, teks (yang ditafsirkan) harus dapat "menghancurkan godaan" (*break the spell*) prakonsepsi-prakonsepsi penafsir, dan kandungan teks harus berperan mengoreksi pemahaman awal sang penafsir. Bagi Hanafi, sebaliknya, teks sama sekali tidak punya

makna (*significance*; signifikansi) pada dirinya: Dalam pandangannya tentang interpretasi tematik, pemahaman awal sang penafsir adalah absolut, dan teks dipandang relevan hanya ketika penafsirannya dapat membantu (sang penafsir) dalam mencapai tujuan memperkuat argumentasi-argumentasi revolusioner sang penafsir, yang tidak dilihat secara kritis.

Problem-problem penerimaan pendekatan-pendekatan baru terhadap Al-Qur'an

Pendekatan-pendekatan metodologis baru, seperti yang dikemukakan oleh Khalafallah, Fazlur Rahman dan Abu Zayd muncul dari kebutuhan yang dirasakan secara luas untuk menyerap ajaran-ajaran permanen misi Al-Qur'an dari bentuk-bentuk historis di mana ajaran-ajaran itu telah disampaikan kepada orang-orang yang semasa dengan Nabi, dan untuk menangkap kembali ajaran-ajaran tersebut menurut pandangan intelektual modern. Pendekatan-pendekatan ini juga menunjukkan bahwa kebutuhan ini dapat disajikan tanpa harus meninggalkan keyakinan bahwa setiap kata teks Al-Qur'an itu bersumber dari Tuhan dan bahwa prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an bersifat mengikat. Meskipun demikian, sejauh ini pendekatan-pendekatan tersebut tidak diterima secara luas di kalangan ahli-ahli teologi dan ahli-ahli hukum agama, dan sebagian di antara mereka memprovokasi reaksi-reaksi yang

keras sebagai bagian dari élit agama. Beberapa alasan untuk fenomena ini dapat disebutkan berikut ini.

Paradigma penafsiran tradisional yang ada hampir tidak dapat mendapat tantangan selama beberapa abad. Maka di kalangan sarjana-sarjana agama biasanya terjadi pencampuran antara cara mereka dalam menafsirkan teks Al-Qur'an dengan kebenaran abadi teks Al-Qur'an itu sendiri, dan karena itu mereka memandang upaya mengajukan pendekatan baru dalam menafsirkan Al-Qur'an sebagai ancaman terhadap otoritas Kitab Suci, bahkan pada waktu bersamaan sebagai ancaman terhadap otoritas interpretatif mereka. Hal yang disebut terakhir ini adalah isu yang sensitif, karena ia berkaitan dengan posisi sosial ulama yang telah banyak kehilangan peran dalam bidang yurisdiksi, administrasi publik, pendidikan, dan kajian-kajian akademik sejak awal abad ke-19 yang disebabkan oleh sekularisasi umum terhadap struktur-struktur politik dan kultural. Selain itu, ketika seseorang menawarkan paradigma-paradigma penafsiran baru yang didasarkan atas pengakuan historisitas teks Al-Qur'an dan seluruh penafsirannya, maka hal ini secara pasti akan mendorong munculnya pluralitas penafsiran-penafsiran yang saling berkompetisi. Situasi semacam itu tidak hanya bertentangan dengan kepentingan-kepentingan ulama di mana hal itu mungkin akan mempersulit mereka dalam mempertahankan sikap monopoli mereka

dalam penafsiran, tetapi juga bertentangan dengan tujuan-tujuan pemerintahan sekarang di negara-negara Islam yang tidak mendapatkan legitimasi yang cukup. Pemerintahan-pemerintahan ini biasanya menggunakan Islam sebagai ideologi pemersatu untuk memobilisasi loyalitas masyarakat untuk kepentingan mereka (pemerintah), dan untuk tujuan inilah penyeragaman pemahaman tentang Islam sangat tepat dilakukan. Hubungan ketergantungan yang saling menguntungkan antara institusi keagamaan dan pemerintah yang saat ini merupakan tipikal bagi banyak negara Islam menimbulkan secara relatif dapat memudahkan upaya penekanan terhadap inovasi-inovasi yang tidak mendapat restu (dari pemerintah) dalam bidang metodologi penafsiran. Karena asumsi awal tentang penafsiran mereka yang telah disebutkan di atas, maka para Islamis (fundamentalis) menolak secara keras diperbolehkannya pluralitas penafsiran yang didasarkan pada metode-metode yang berbeda dari metode-metode yang mereka miliki. Situasi saat ini diperburuk oleh fakta bahwa metode-metode yang mengimplikasikan perhatian yang lebih serius terhadap

dimensi historis teks Al-Qur'an dan tradisi penafsiran yang berkaitan dengannya adalah secara umum dihubungkan dengan bentuk penelitian yang dilakukan oleh para orientalis, yang pada gilirannya dituduh bekerja untuk kepentingan kolonialisme Barat. Hal ini lebih memudahkan (para fundamentalis) untuk menentang secara massif ilmuwan yang menawarkan metode-metode tersebut. Pada situasi-situasi seperti ini, kenyataan bahwa sangat jarang pengarang-pengarang muslim menyesuaikan metode-metode dan hasil-hasil dari kajian-kajian Al-Qur'an di kalangan non-muslim modern juga cukup bisa dipahami. Pengecualian-kecualian yang sangat jarang dari trend ini adalah Amin al-Khuli dan Daud Rahbar, keduanya mengakui arti pentingnya kronologi teks Al-Qur'an yang tertera dalam karya Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*. Berdasarkan konsepsi-konsepsi hermeneutik seperti yang dikemukakan oleh Abu Zayd dan Fazlur Rahman, masih juga dilanjutkan upaya-upaya untuk memasuki pertukaran saintifik yang lebih lanjut dengan sarjana-sarjana non-muslim tanpa mempertanyakan pewahyuan literal Al-Qur'an.[]