

PERGESERAN EPISTEMOLOGI TAFSIR: Dari Nalar Mitis-Ideologis Hingga Nalar Kritis

Abdul Mustaqim

Dosen Jurusan Tafsir-Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, mantan Pengurus LDNU Wilayah DIY (1999-2002). Sekarang sedang menyelesaikan disertasi berjudul "Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Perbandingan antara Falzur Rahman dan Muhammad Syahrur"

Pendahuluan

Pergeseran epistemologi (cara berpikir) ternyata tidak saja terjadi dalam dunia filsafat, tetapi juga dalam dunia tafsir. Dalam perkembangan sejarahnya, tafsir yang secara etimologis berarti *al-kasyf* (membuka, menyingkapkan), *al-idlah*, *al-ibanah* (menjelaskan), kemudian didefinisikan sebagai usaha seorang *mufassir* untuk memahami, menyingkap dan menjelaskan makna teks Al-Qur'an,¹ ternyata telah mengalami semacam *paradigm shift*. Pergeseran epistem dan paradigma ini terjadi karena dilatari oleh kondisi sosio-historis dari para *mufassir* yang berbeda-beda dan tentunya memiliki implikasi teoritis tersendiri bagi proses dan produk penafsiran.

Secara kategoris, istilah *tafsir* dapat dibedakan menjadi dua yaitu: *Pertama*, tafsir sebagai produk, ia merupakan hasil dialektika seorang *mufassir* dengan teks dan konteks (baca: realitas) yang tertuang dalam kitab-kitab tafsir, baik secara lengkap 30 juz, maupun yang hanya sebagian ayat Al-Qur'an. *Kedua*, tafsir sebagai proses, ia merupakan aktifitas berpikir untuk mentafsirkan objek (dalam hal ini teks Al-Qur'an dan realitas). Sebagai proses, maka ia bersifat dinamis untuk selalu 'menghidupkan' teks secara terus-menerus dan tidak pernah mengenal titik henti. Hal ini sesungguhnya merupakan konsekwensi logis dari keinginan seorang *mufassir* untuk mendialogkan teks Al-Qur'an yang statis, dengan konteks yang selalu dinamis.

¹Muhammad 'Abdul 'Azhim al-Zarqani, *Manahil Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz II (Mesir: Busthafa Baby a-Halabi tth), hlm.3

Berangkat dari asumsi bahwa tafsir sesungguhnya adalah hal yang dinamis dan merupakan proses yang tak pernah mengenal titik henti, terbukti secara historis kaum muslimin telah melakukan kajian tafsir, sejak Nabi Muhammad Saw., para sahabat, tabi'in dan bahkan hingga sekarang ini, maka dalam artikel ini penulis ingin mengelaborasi lebih jauh bagaimana pergeseran epistemologi tafsir dari masa klasik hingga kontemporer. Urgensi penelitian ini jelas yaitu untuk melihat bagaimana kesinambungan (*continuity*) dan perubahan (*change*) epistem yang dibangun pada masing-masing kurun waktu.

Secara metodologis, dalam melakukan kategorisasi ini, penulis meminjam kerangka teori Kuntowijoyo tentang perkembangan pemikiran manusia, yaitu 1) era mitis 2) ideologis dan 3) ilmiah-kritis.² Penulis sengaja tidak melakukan kategorisasi periodik secara *rigid* mengingat sulitnya memenggal perjalanan dalam setiap kurun waktu di mana tafsir diproduksi. Kategorisasi ini didasarkan pada karakteristik yang menonjol pada masing-masing periode. Sudah barang tentu dalam kategorisasi ini terdapat generalisasi, simplifikasi dan bahkan mungkin anomali-anomali. Meskipun demikian, kategorisasi dan generalisasi ini

tetap sangat penting,³ sehingga potret perjalanan epistemologi penafsiran Al-Qur'an secara konseptual dapat dilihat lebih jelas dan sistematis.

Tafsir Era Formatif dengan Nalar Mitis

Dengan memodifikasi sedikit teori Kuntowijoyo, penulis mencoba memetakan pergeseran epistemologi tafsir menjadi tiga, yaitu: *Pertama*, era formatif yang berbasis pada nalar mitis. Artinya, hasil penafsiran masih diterima begitu saja sebagai kebenaran tanpa ada kritisisme di dalamnya.⁴ Ciri-ciri berpikir mitis antara lain, 1) menggunakan simbol-simbol tokoh untuk mengatasi persoalan. Nah, jika hal ini ditarik dalam wilayah penafsiran, maka simbol tokoh seperti, Nabi, Sahabat dan Tabi'in merupakan rujukan utama dalam penafsiran Al-Qur'an. Implikasinya, secara epistemologis standar kebenaran tafsir lalu ditentukan oleh simbol-simbol tokoh tersebut. 2) menghindari yang konkret menuju yang abstrak. Artinya, realitas yang konkret cenderung diabaikan, sedangkan yang abstrak metafisis yang digali dari Al-Qur'an lebih ditonjolkan. Akhirnya Al-Qur'an cenderung diposisikan sebagai subyek, sedangkan realitas dan *mufassir*-nya justru seolah sebagai obyek.

²Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas* (Bandung: Mizan 2002)

³Lois Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto (Jakarta: UI Press, 1986) hlm 188-189

⁴Mitis berasal dari kata *mite*, yaitu cerita yang mempunyai latar belakang sejarah dan dipercaya oleh masyarakat sebagai benar dan dianggap suci. Lihat. Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hlm. 588

Secara historis, era formatif ini dimulai sejak masa Nabi Muhammad Saw., mengingat awal mula munculnya penafsiran Al-Qur'an sejak Al-Qur'an itu diturunkan. Begitu Al-Qur'an turun, Nabi Saw. lalu memahami, menafsirkan dan mengajarkannya kepada para sahabat.⁵ Inilah yang kemudian disebut sebagai *tafsir al-nabiy*. Model penafsiran Nabi Saw. waktu itu masih berifat *ijmali* (global) dan disampaikan secara oral melalui metode riwayat, sebab peradaban Arab waktu itu masih merupakan peradaban lisan dan periwayatan (*tsaqafah musyafahah wa al-riwayah*), bukan peradaban tulis dan penalaran (*tsaqafah al-kitabah wa al-dirayah*).⁶

Nabi Saw. juga belum merumuskan metodologi tafsir secara sistematis. Kegiatan penafsiran waktu itu lebih bersifat praktis-implementatif, katimbang teoritis-metodologis. Respons para sahabat terhadap hasil penafsiran Nabi juga cenderung menerima begitu saja, tidak pernah melakukan kritik, misalnya mengapa beliau menafsirkan ayat A seperti ini. Tidaklah berlebihan jika penulis menyebut bahwa nalar yang dipakai tidak jauh beda dengan era mitologis, di mana mitos-mitos berkem-



bang masyarakat diterima begitu saja sebagai suatu kebenaran.

Tentang keterlibatan Nabi Saw. dalam penafsiran Al-Qur'an, Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya pernah mengatakan: "Rasulullah telah menjelaskan makna Al-Qur'an secara umum, membedakan ayat-ayat yang *nasikh* dan *mansukh*, kemudian memberitahukan kepada para sahabat, sehingga mereka memahami sebab-musabab turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) dan situasi yang mendukungnya".⁷ Penafsiran terhadap ayat Al-Qur'an

⁵Lihat misalnya Q.S. al-Nahl: 44 yang artinya: "Dan Kami turunkan kepadamu Al Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan".

⁶Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bun'yat al-'Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah li Tsaqafah al-Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi 1991), hlm. 14

⁷Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 489.

seringkali dilakukan Nabi Saw. dalam rangka menjelaskan ayat yang dianggap *musykil* oleh sebagian sahabat. Misalnya tentang makna ayat surat al-Baqarah ayat 187. Ceritanya, waktu itu ada seorang sahabat bernama Adi bin Hatim yang mamahami ayat "*wakulu wasyrabu hatta yatabayyana lakum al-khayth al-abyadl minal khayth aswad min al-fajr* (Q.S. al-Baqarah 187) dalam pengertian yang harfiah. Padahal maksud ayat itu sebenarnya adalah informasi tentang kebolehan seseorang untuk makan dan minum di malam Bulan Ramadhan, hingga munculnya fajar. Namun ketika ayat itu turun, sahabat tersebut lalu mengambil benang yang berwarna putih dan hitam. Pada malam harinya, benang itu ia perhatikan terus-menerus, namun tetap saja tidak jelas perbedaannya, mana yang berwarna putih dan hitam. Keesokan hari, hal itu lalu dilaporkan kepada Nabi Saw., maka beliau memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud dengan ayat *hatta yatabayyana lakum al-khayth al-abyadl minal khayth aswad min al-fajr* adalah datangnya waktu fajar itu⁸.

Pada waktu Nabi masih hidup, otoritas penafsiran hanya ada di tangan beliau. Beliaulah yang 'dimitoskan' sebagai orang yang paling otoritatif untuk menafsirkan Al-Qur'an, sehingga para sahabat jika

menemukan kesulitan selalu merujuk kepada beliau, dan kondisi ini berlangsung terus, hingga beliau wafat. Adapun setelah Nabi Saw. wafat, tradisi penafsiran dilanjutkan oleh para sahabat, seperti Abdullah ibn `Abbas (w. 687 M), Abdullah ibn Mas'ud (w. 653 M), Ubay ibn Ka'b (w.640), Zayd ibn Tsabit (w. 665) dan sebagainya.

Dari sekian tokoh mufassir sahabat, Ibn Abbas dipandang sebagai tokoh yang paling terkemuka. Beliau diberi gelar *Tarjuman Al-Qur'an* (ahli tafsir Al-Qur'an), dan oleh Ignaz Goldziher—sebagaimana dikutip al-Shawwaf,⁹ Ibn Abbas dianggap sebagai peletak dasar disiplin ilmu Tafsir.

Masih ada kontinuitas epistem antara era Nabi dengan para sahabat. Tradisi penafsiran di masa sahabat umumnya masih bersifat oral dengan menggunakan metode periwayatan. Dalam hal ini sumber utama panafsiran mereka adalah Al-Qur'an itu sendiri. Mereka mencoba menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan ayat lain yang mempunyai relevansi yang sama. Sehingga yang populer waktu itu adalah "*al-qur'anu yufassiru ba'dluhu ba'dlan*" (ayat-ayat Al-Qur'an itu saling menafsirkan satu dengan lainnya). Inilah yang nanti menjadi benih bagi munculnya tafsir *mawdlu`i* (tematik), yang kemudian secara metodologis dirumuskan oleh

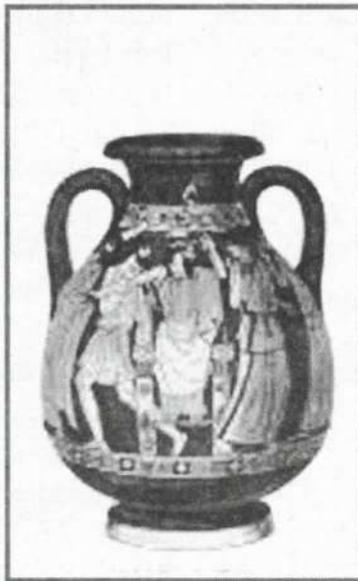
⁸ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsir wal Mufasssinun*, Jilid I, hlm. 35

⁹ Mujahid, Muhammd al-Shawwaf, "Early Tafsir: A Survey of Qur'anic Contemporary up to A..H. 150" dalam Khursid Ahmad dan Zafar Ishaq Anshari (eds.), *Islamic Perspective: Studies in Honour of Sayyid Abul A`la al-Mawdudi* (London the Islamic Fondation, 1979), hlm. 139

orang seperti al-Farmawi, Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, untuk hanya menyebut beberapa tokoh saja.

Di samping Al-Qur'an, sumber penafsiran yang digunakan para sahabat adalah hadis, karena banyak hadis yang merupakan penjelasan (*bayan*) terhadap ayat-ayat yang *musykil* atau *mujmal* yang ditanyakan sahabat kepada Nabi. Sebagai konsekwensinya, maka validitas sebuah penafsiran, tolok ukurnya apakah ia benar-benar hadis dari Nabi atau bukan. Jika ternyata secara metodologis riwayat tidak sah, maka penafsiran tersebut harus ditolak, betapapun ia diklaim ber-sumber dari Nabi.

Contoh penafsiran Al-Qur'an dengan hadis dapat dilihat misalnya dari pernyataan Uqbah bin 'Amir: "Saya pernah mendengar Rasulullah mengatakan di atas mimbar ketika mem-baca ayat: "Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi (al-Anfal: 60). Ketahuilah, "al-quwwah" 'kekuatan' di sini artinya adalah kekuatan memana-nah (*al-ramyu*)".¹⁰



Karena begitu luasnya jangkauan penafsiran hadis atas ayat Al-Qur'an, Amin al-Khuli pernah menyatakan bahwa per-kembangan tafsir ayat, erat hubungannya dengan perkembangan pembukuan hadis, sehingga dalam pembukuan hadis juga menyertakan bab-bab tafsir,¹¹ sebab pada awal periode Islam karya tafsir Al-Qur'an memang masih bercampur dengan karya hadis dan *sirah* (biografi Nabi). Kodifikasi tafsir secara terpisah dari hadis baru terjadi sekitar abad ke-2 hijrah, yang oleh para ahli diduga sejak al-Farra' (w. 207 H) dengan kitabnya yang berjudul *Ma'ani Qur'an* .

Sumber penafsiran yang lain di era sahabat adalah bacaan (*qira'ah*) Al-Qur'an. Misalnya bacaan Ibnu Mas'ud yang berbunyi: "aw yakuna laka baytun min dzahab" yang artinya, atau hingga kamu mempunyai rumah dari emas (*dzahab*), Bacaan itu memperjelas maksud dari bacaan resmi yang berbunyi: aw yakuna laka baytun min zukhruf (Q.S al-Isra' :93). Kata *zukhruf* ditafsirkan dengan *dzahab* yang konon

¹⁰Manna' l al-Qaththan, *Mabahits...* , hlm 335.

¹¹Amin al-Khuli, *al-Tafsir: Ma'alim Hayatihi wa Manhajuhu al-Yaum* , (Tp: Dar Mua'limin, 1944), hlm. 273-274

dulu Imam Mujahid tidak tahu artinya kata *zukhruf*, sebe-lum membaca *qira'ah* Ibnu Mas'ud. Berkaitan dengan *qira'ah* sebagai rujukan penafsiran, seba-gian ulama membolehkan *qira'ah syadzdzah* rujukan, seperti penafsiran ayat: *wa al-sariqu wa al- sariqatu faqthaû' aydiyahum...* (Q.S. al-Maidah:38) ditafsir-kan dengan salah satu *qira'ah* Ibnu Ma'sud "*aymanahuma*" (tangan kanannya).¹²

Setelah generasi para sahabat, tradisi penafsiran dilanjutkan oleh para tabi'in. Paling tidak ada tiga aliran yang menonjol di era tabi'in, yaitu: *Pertama*, aliran Makkah, seperti Sa'id bin Jubayr (w. sekitar 712-713 M), Ikrimah (w. 723 M) dan Mujahid ibn Jabr (w. 722 M) yang ketika itu mereka berguru kepada sahabat Ibnu Abbas. *Kedua*, aliran Madinah, tokohnya antara lain Muhammad bin Ka'b (w.735 M), Zayd ibn Aslam al-Qurazhi (735 M) dan Abu 'Aliya (708 M) yang berguru kepada sahabat Ubay ibn Ka'b. *Ketiga*, aliran Iraq, tokoh-tokohnya antara lain 'Alqamah ibn Qays, (w.720)'Amir al-Sya'bi (w. 723M), Hasan al-Bashri (w.738 M), Qatadah ibn Di'amah al-Sadusi (w. 735 M) yang mereka mendaku berguru kepada sahabat Abdullah bin Mas'ud. Sementara itu, ada yang menambahkan satu aliran lagi dalam tafsir tabi'in, yaitu aliran Bashrah, yang juga banyak dipenga-ruhi oleh aliran Makkah. Tokoh-tokoh-

nya antara lain adalah Ibn Sirin, Jabir ibn Zayd al-Azdi, Abu Sya'sya'.¹³

Jika aliran Makkah dan Madinah masih cenderung bercorak tradisiolis, dalam arti lebih banyak menggunakan riwayat, maka di Irak mulai muncul corak tafsir *bil ra'yi* (rasional). Boleh jadi hal ini disebabkan karena kondisi geografis Irak yang cukup jauh dari Madinah (pusat studi hadis), sehingga ketika hendak menafsirkan Al-Qur'an tidak mendapat-kan hadis, mereka lalu menggunakan *ra'yu* (baca: ijtihad). Di samping itu, secara politis tradisi tafsir yang cenderung rasional itu mendapat dukungan dari Gubernur Ammar ibn Yasir yang diangkat oleh Khalifah Umar bin Khatthab, yang *nota bene* dikenal sebagai sahabat yang "rasionalis".¹⁴ Sementara itu aliran Bashrah masih relatif dekat dengan aliran Makkah yang murid-muridnya dulu berguru dengan Ibnu Abbas.

Pasca para tabi'in, tradisi penafsiran dilanjutkan oleh generasi *atba' al- tabi'in*. Tokoh-tokohnya antara lain Yazid ibn Harun al-Sulami (w.117 H), Sufyan ibn Uyainah (w. 198 H), Syu'bah ibn Ubadah (w. 205) Abdur Razzaq ibn Hammam (w. 211 H) dan lain-lain. Namun sayang tafsir-tafsir mereka tidak sampai ke tangan kita, selain nukilan-nukilan saja. Mungkin hanya kitab *Ma'ani al-Qur'an* karya al-Farra' yang sempat sampai ke tangan kita.

¹² Al-Thabari, *Jami' Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, Juz VI (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), hlm. 228

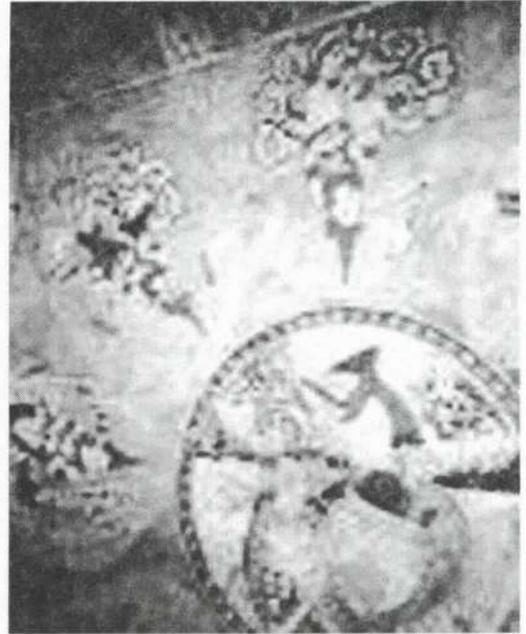
¹³ Baca lebih lanjut Ibn Ali al-Khudlri, *Tafsir al-Tabi'in*, Jilid I, hlm., 422-466

¹⁴ Manna' al-Qath-than, *Mabahits....*, hlm. 338-339

Pada masa inilah sebagaimana tadi disebutkan, pembukuan tafsir dilakukan secara khusus, yang menurut para sejarawan dimulai pada akhir dinasti Umayyah dan awal dinasti Abbasiyah.¹⁵

Antara era Nabi dan sahabat nyaris tidak terlalu ada perbedaan yang menyolok dalam hal rujukan penafsiran. Namun pada periode berikutnya, telah terjadi pergeseran atau perubahan (*shift* atau *change*) mengenai rujukan penafsiran antara era sahabat dengan era tabi'in. Jika pada masa sahabat, mereka tidak begitu tertarik untuk menggunakan riwayat-riwayat *isra'iliyat* dari ahli kitab, maka tidak demikian halnya ketika pada masa tabi'in. Para tabi'in sudah banyak yang menggunakan sumber-sumber *isra'iliyat* sebagai rujukan penafsiran, terutama terhadap ayat-ayat yang berupa kisah di mana Al-Qur'an hanya menceritakan secara global. Faktor utamanya adalah banyaknya ahli kitab yang masuk Islam dan para tabi'in ingin mencari informasi secara detil tentang kisah-kisah yang masih global dari mereka, seperti Abdullah ibn Salam, Ka'b al-Akhbar, Wahb ibn Munabbih dan Abdul Malik ibn Abdul Aziz ibn Juraij.¹⁶

Apapun pergeseran dan perubahan yang terjadi dari era sahabat ke tabi'in tersebut, namun yang jelas tradisi penafsiran Al-Qur'an waktu itu cukup tumbuh dan berkembang sampai tahun 150 H



dengan berakhirnya masa tabi'in. Karena tradisi penafsiran era Nabi, para sahabat dan para tabi'in masih merupakan awal pertumbuhan dan pembentukan tafsir, maka menurut hemat penulis era tersebut dapat dikategorikan sebagai era formatif. Meskipun demikian, di era ini justru Al-Qur'an sangat terbuka untuk ditafsirkan dan saat itu relatif belum banyak klaim-klaim *kufri* terhadap orang yang menafsirkan secara berbeda dari *main stream* pemikiran yang ada.

Tafsir-tafsir yang muncul di era formatif-klasik ini masih sangat kental dengan nalar *bayani*—meminjam istilah al-Jabiri— di mana teks Al-Qur'an (*nash*) menjadi dasar penafsiran dan bahasa

¹⁵al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Jilid II (Mesir: Isa al-Babil Halabi, 1972), hlm..159

¹⁶Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1975), hlm. 25 Lihat pula Abdul Mustaqim, *Madzahuibut Tafsir; Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka 2003), hlm. 62-63

menjadi *tool of analysis*nya. Itulah mengapa Nashr Hamid sering menyebut bahwa peradaban Arab identik dengan peradaban teks. Mereka lebih suka menggunakan nalar “langit” (deduktif) dari pada nalar “bumi” (induktif). Di samping itu, hasil penafsiran mereka umumnya diterima begitu saja. Artinya, di era tersebut cenderung tidak ada kritisisme terhadap tafsir, ia diterima begitu saja sebagai kebenaran. Bahkan seolah para *mufassir*, seperti Nabi SAW, para sahabat dan tabi’in merupakan representasi dari Al-Qur’an itu sendiri.

STRUKTUREPISTEMOLOGI
TAFSIR ERA FORMATIF DENGAN NALAR MITIS

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan tujuan Penafsiran
Al-Qur'an; Aqwal/Ijtihad Nabi; Qira'at; Aqwal/ijtihad dari sahabat, tabi'in dan atba' tabi'in. Cerita Isra'ilyat; Syair-syair Jahiliah. Posisi teks sebagai subjek dan penafsir sebagai objek.	Bi al-riwayat; deduktif; disajikan secara oral melalui sistem periwayatan dan analisa sedikit sebatas kaedah-kaedah kebahasaan.	Shahih tidaknya sanad dan matan riwayat. Kesesuaian (<i>acherency</i>) antara hasil penafsiran dengan kaedah-kaedah kebahasaan, dan riwayat hadis yang shahih.	Ijmali (global); mitis; praktis; implementatif. Tujuan penafsiran relatif sekedar memahami makna (<i>restropective</i>), belum sampai ke dataran maghza (<i>prospective</i>).

Era Afirmatif dengan Nalar Ideologis

Pergeseran epistem berikutnya adalah tafsir di era afirmatif di mana nalar ideologis tampak sangat dominan dalam produk-produk penafsiran mereka.¹⁷ Artinya, penafsiran di era itu lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan ideologi tertentu, sehingga Al-Qur'an seringkali diperlakukan hanya sebagai legitimasi ideologis, teologis atau madzhab tertentu. Posisi Al-Qur'an di sini cenderung sebagai obyek, sedangkan realitas dan *mufassir*nya sebagai subyek. Akibatnya sering terjadi pemaksaan gagasan non-qur'ani dalam penafsiran Al-Qur'an.

Di era afirmatif, berbagai kitab tafsir terus bermunculan seiring dengan perkembangan peradaban manusia, utamanya mulai dari abad ke-3 sampai sekitar abad ke-5 hijrah. Bahkan tafsir merupakan disiplin ilmu yang sangat mendapat perhatian khusus dari para sarjana muslim selama berabad-abad. Setiap generasi muslim dari masa ke masa telah melakukakan interpretasi dan reinterpretasi terhadap Al-Qur'an.¹⁸

¹⁷Lihat Nashr Hamid Abu-Zayd, *Naqd al-Khithab al-Dini* (Kairo: Sina li al-Nasyr 1994) hlm.142-143

¹⁸Leonard Binder (ed.), *The Study of Middle East...* hlm 65. Lihat Hossein Nashr, *Islamic Life...* hlm 58

Berbagai corak dan ragam penafsiran mulai muncul terutama masa akhir dinasti Bani Umayyah dan awal Daulat Bani Abbasiyyah. Wajar jika dalam sejarah peta pemikiran Islam, periode ini dikenal sebagai zaman keemasan (*the golden age* atau *al-'ashr al-dzahabi*). Terutama pada masa khalifah ke-5 Dinasti Abbasiyah, Harun al-Rasyid (785-809 M) yang kemudian dilanjutkan oleh al-Makmun (813-830M).

Kitab-kitab tafsir di era keemasan Islam bermunculan, antara lain seperti tafsir *Jami' al-Bayan an Ta'wil Ay al-Qur'an* karya Ibn Jarir al-Thabari (w. 923 M), *al-Kasyshaf 'an Haqa'iq al-Qur'an*, karya Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari (w. 1144 M), *Mafatih al-Ghayb*, karya Fakhruddin al-Razi (w. 1209M), *Tafsir Jalalayn*, karya Jalaluddin al-Mahalli (w.1459 M) dan Jalaluddin al-Suyuthi (w.1505 M) dan lain sebagainya.¹⁹

Bersamaan itu pula, muncul corak-corak tafsir Syi'i, seperti *Tafsir al-Qur'an*, karya 'Ali Ibrahim al-Qummi (w. 939 M), *al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, karya Muhammad ibn al-Hasan al-Thusi (w.1067 M), *Majma' al-Bayan li 'Ulum al-Qur'an*, karya Abu Ali Fadll al-Thabarsi (w. 1153 M), *al-Shafi fi Tafsir al-Qur'an*, karya Muhammad Murtafala al-Kasyi (w. 1505 M).²⁰

Munculnya tafsir-tafsir sufi itu seiring dengan era penerjemahan karya-karya

filosof Neo-Platonisme di dunia Islam, seperti *al-Futuhat al-Makiyyah* dan *Fushush al-Hikam* karya Muhyiddin ibn Arabi (w. 1240 M), *Haqa'iq al-Tafsir*, Abu Ubayd Abdurrahman al-Sulami (w. 1012) dan sebagainya. Di era ini kecenderungan ideologis memang sangat kuat, namun ada kelebihan yang menonjol di era ini yaitu bahwa telah muncul produk-produk penafsiran yang sistematis dan sampai ke tangan generasi sekarang dalam bentuk buku.

Dalam peta sejarah pemikiran Islam, abad 3H/8 M sampai 5H/11 M (ada yang berpendapat hingga pertengahan abad 14 M) era ini dikenal sebagai periode zaman keemasan ilmu pengetahuan. Periode ini, —terutama era Harun al-Rasyid (786 -809 M) dan al-Makmun (813-830 M)— ditandai dengan berkembangnya berbagai diskusi di segala cabang ilmu pengetahuan, baik yang merupakan cabang pengetahuan asli umat Islam maupun cabang-cabang ilmu pengetahuan yang bahan-bahan dan sumbernya diadopsi dari dunia luar. Perhatian resmi dari pemerintah dalam hal ini menjadi stimulus yang sangat signifikan bagi perkembangan ilmu pengetahuan sendiri.

Daulat Abbasiyah adalah contoh sejarah yang memiliki kepedulian serius terhadap perkembangan peradaban manusia, baik melalui perintah resmi penerjemahan buku-buku ilmiah atau

¹⁹Helmut Gatje, *The Qur'an and Its Exegesis* (USA: One World Publication, 1996), hlm.36-39

²⁰Ibid



pengiriman delegasi ilmiah ke pusat-pusat ilmu pengetahuan dunia yang terkenal. Misalnya al-Makmun pernah mengirim utusan ke Roma untuk mendapatkan karya-karya Yunani kuno dan dibukanya forum-forum dialog ilmiah terbuka yang dihadiri oleh seluruh wakil cabang keilmuan yang ada.²¹

Dalam forum khalifah sering terjadi dialog antar disiplin ilmu yang kadang-kadang berakhir dengan mendiskreditkan pihak lain. Contoh paling populer adalah

perdebatan yang terjadi di hadapan Wazir al-Fadl ibn Ja'far ibn Furat tahun 326 H, antara ahli gramatikal Arab, Abu Said al-Sirafi dengan logika Yunani, yaitu Abu Bisyr Matta' Yunus al-Manthiqi.²² Kata al-Sirafi, logika itu disusun oleh orang Yunani berdasarkan pada bahasa dan istilah mereka sendiri. Sehingga hal itu hanya berlaku bagi orang-orang Yunani sendiri. Begitu pula logika Matta' sebenarnya merupakan gramatikanya bahasa Yunani. Kalau begitu, kata al-Sirafi nahwu juga merupakan logika.²³

Perdebatan juga terjadi antara ahli kalam dengan ahli hadits,²⁴ demikian juga antara ahli kalam dengan ahli fiqih. Konflik yang terjadi antara para fuqaha' dan para teolog dengan para sufi, tidak jarang berakhir dengan "vonis" eksekusi fisik seperti yang menim-pa al-Hallaj, al-Syahrwardi dan beberapa tokoh sufi lainnya.

Paling tidak perseteruan mereka terlihat sangat menonjol dalam tulisan, tidak saja dari pihak *ahl al-Rusum* (istilah

²¹Hossein Nashr, *Islamic Life ...* hlm 58. Lihat pula, laporan yang berjudul "Semangat Ilmiah dari Istana" dalam Majalah GATRA 3 Mei 2003, hlm 53-54

²²Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj Ahmad Baso (Yogyakarta LkiS 2000), hlm. 73-74

²³Untuk teks selengkapnya perdebatan tersebut, lihat Abu Hayyan al-Tawhidi, *al-Imta' wa al-Mu'anasah*, Ibrahim al-Kailani (ed.) (Damaskus: Departemen Kebudayaan dan Pembinaan Nasionalisme 1978)

²⁴Ibn Rusyd, *Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah*, (Tnp: Ttp, tt), hlm. 133.

yang biasa digunakan kaum sufi untuk menyebut kalangan ahli fiqih), tetapi juga dari pihak tasawuf. Sampai-sampai mereka secara khusus perlu untuk mengabadikannya dalam bentuk buku. Misalnya tulisan Ibnu 'Arabi dalam *Risalah al-Ulum min Qawa'id ulama' al-Rusum*²⁵.

Dampak psikologis dari ketegangan antar disiplin ilmu di atas adalah bahwa di kalangan masing-masing peminat ilmu berusaha untuk meraih dukungan masyarakat maupun pemerintah melalui klaim kebenaran dan menunjukkan kebenaran pihaknya dengan mencari justifikasi dari Al-Qur'an. Inilah "embrio" dari tafsir zaman pertengahan (*al-'ashr al-wustha*) yang sarat dengan kepentingan subyektif dan ideologi *mufassirnya*.

Dukungan resmi pemerintah terhadap disiplin ilmu tertentu pada gilirannya tidak saja menjadikan peminat disiplin tersebut bangga dengan minatnya, tetapi bahkan mengecikan arti penting disiplin yang lain. Mereka yang menekuni filsafat misalnya, mengatakan bahwa cara berfikir para mutakallimin tidak memuaskan, sebab bersifat *retorik* atau *bayani* (*ekplanatory*) tidak *burhani* (*demonstratif*). Demikian pula dengan ahli kalam menganggap para ahli fikih terlalu partikularis (*furu'i*) dan sebaliknya mereka menganggap orang-

orang ahli kalam, ushuli sebagai ahli "bicara" belaka.

Apalagi ketika pemerintah al-Makmun menjadikan madzhab teologi Mu'tazilah sebagai madzhab negara, perdebatan internal dalam satu bidang ilmu menambah semaraknya suasana "keberpihakan" atas ide-ide tertentu. Tidaklah berlebihan jika al-Jabiri menilai bahwa ilmu kalam dan filsafat yang muncul pada waktu itu sebenarnya bukan ilmu kalam atau filsafat murni, melainkan bentuk politisasi agama (*mummarasah li al-siyasah fi al-din*). Yang pada akhirnya juga menjadi politisasi filsafat (*mummarasah li al-siyasah fi al-falsafah*).²⁶

Itulah latar belakang sosio-politis lahirnya tafsir-tafsir yang didominasi oleh sistem berfikir tertentu. Tafsir-tafsir ini umumnya ditulis oleh orang-orang yang sebelumnya sudah secara sengaja mengambil spesialisasi bidang tertentu, meskipun di antara mereka juga ada ulama ensiklopedis yang mumpuni dalam banyak cabang ilmu pengetahuan.

Pada periode pertengahan, bahkan muncul fanatisme terhadap kelompok-kelompok tertentu yang kemudian mengarah kepada sikap taklid buta. Tidak cuma itu, bahkan sampai ada kecenderungan untuk menghapuskan sikap toleransi dan cara berfikir kritis. Akibatnya bagi

²⁵ Ignaz Goldziher, *Madzhab al-Tafsir al-Islami*, terj. Abd al-Halim al Najjar (Kairo: Maktab al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955), hlm. 247.

²⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-Arabi*, Cet. iv (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1991), hlm. 347

generasi ini, pendapat imam dan tokoh besar dalam mazhab fiqih tertentu misalnya, seringkali menjadi basis dan standar penafsiran teks Al-Qur'an atau bahkan diposisikan setara dengan posisi teks itu sendiri. Sebagai contoh adalah pernyataan al-Karakhi, salah seorang pendukung Madzhab Abu Hanifah, yang mengatakan: "kullu ayah aw hadits yukhalifu ma `alaih ashhabuna fahuwa mu'awwal aw mansukh". Artinya setiap ayat atau hadis yang menyalahi pendapat madzhab kami, maka harus ditakwil atau dinaskh.²⁷

Munculnya sikap fanatik dan sektarianisme yang berbasis pada nalar ideologis, akhirnya memunculkan kelompok moderat yang berusaha merespon fanatisme tersebut. Kedua arus berpikir ini ternyata juga sama-sama memberikan warna tertentu terhadap penafsiran mereka masing-masing. Dari pergulatan pemikiran yang diwarnai oleh tarik-menarik antara pro dan kontra ini, dapat dibayangkan bagaimana implikasinya dalam penafsiran Al-Qur'an. Apalagi ketika ada campur tangan politik dalam setiap ketegangan ini. Maka kelompok-kelompok tertentu seringkali dimanfaatkan untuk *memback-up* kekuatan penguasa atau dijadikan 'kendaraan politik' bagi penguasa tertentu, terutama di zaman pertengahan Islam. Mengingat ketika itu antara politik dan agama sulit

dipisahkan. Tidak berlebihan jika al-Jabiri menyebutnya bahwa Islam historis waktu itu adalah agama dan politik (*kana al-Islam al-tarikh fi an wahid dinan wa dawlatan*),²⁸ dan tampaknya keduanya memang saling memanfaatkan dalam usaha merebut hati masyarakat.

Bias berbagai kepentingan di atas inilah yang secara umum melatari berbagai corak (*lawn*) dalam penafsiran Al-Qur'an. Apalagi kemudian umat Islam mulai mengalami kemunduran, yaitu sekitar abad 18-19 M, sehingga muncul anggapan bahwa pintu ijtihad tertutup (*babul ijtihad maghluq*). Tidak mengherankan jika tradisi penafsiran yang tadinya sangat terbuka, para ulama begitu kreatif untuk memaknai Al-Qur'an dengan berbagai disiplin ilmu yang mereka kuasai, kemudian mengalami stagnasi pemikiran. Akhirnya karya tafsir dan karya-karya lain, seperti fiqih, kalam yang muncul berikutnya cenderung bersifat *repetitive* (mengulang-ulang), dari *matn*, ke *syarh*, lalu ke *hasyiah* kemudian kembali *mukhtashar*.

Sektarianisme dalam tafsir begitu kental mewarnai produk-produk tafsir ketika itu. Sehingga kegiatan penafsiran Al-Qur'an seolah tidak dilandasi oleh kepentingan bagaimana menjadikan Al-Qur'an sebagai hidayah bagi manusia, melainkan menjadikan penafsiran Al-Qur'an sebagai alat legitimasi bagi disiplin

²⁷Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirin*, Jilid II (Ttp: Tnp, 1976), hlm 434.

²⁸Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql...* hlm 346

ilmu tertentu yang dikuasai *mufassirnya*, atau untuk mendukung kekuasaan dan madzhab tertentu. Maka tolok ukur kebenaran penafsiran tergantung siapa penguasanya. Dalam hal ini kritik tajam dari Hasan Hanafi dikemukakan, di mana ia mengatakan bahwa: *The Qur'an become the subject of such disciplinary commentaries more to strengthen the diciplin than to understand the Qur'an. ...*”, *The validity of an interpretation lies in its power.*²⁹

Adalah benar bahwa pada era ini muncul berbagai corak penafsiran, seiring dengan munculnya berbagai disiplin keilmuan Islam, seperti corak penafsiran, falsafi, teologi, fiqhi, lughawi, sufi, dan sebagainya. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa seringkali Al-Qur'an ditundukkan atau dipaksakan untuk melegitimasi masing-masing madzhab yang dianut oleh *mufassirnya*, seperti kasus Imam al-Karakhi ketika membela Madzhab Hanafi yang telah disebutkan di atas, atau al-Zamakhshari yang sangat *Mu'tazilah minded*.

Sikap-sikap seperti inilah yang kemudian memunculkan kritik dari para *mufassir modern-kontemporer*. Mereka berupaya untuk melakukan dekonstruksi dan sekaligus rekonstruksi terhadap model

penafsiran selama ini yang dinilai telah terlalu jauh menyimpang dari tujuan Al-Qur'an. Tafsir di era afirmatif sangat kental aroma politis dan ideologinya. Hal tersebut semakin memperkuat tesa dari Michel Foucault bahwa ada relasi antara pengetahuan (termasuk di dalamnya adalah penafsiran Al-Qur'an) dengan kekuasaan (*power*). Celaknya lalu muncul semacam *epistemic sovereignty*, kedaulatan epistem yang bersifat *hegemonic*.³⁰ Akibatnya seringkali penafsiran yang berbeda dari arus utama akan dianggap sebagai bentuk penyimpangan tafsir (*al-tafsir al-munharif*). Penafsiran akan bisa bertahan lama, jika didukung oleh penguasa, dan sebaliknya ia akan tergusur atau kurang mendapat dukungan massa jika tidak mendapat dukungan dan restu dari penguasa.

Tidak hanya itu, muncul pula tradisi pengafiran terhadap pendapat atau penafsiran yang dianggap berbeda. Tidaklah berlebihan jika Hasan Hanafi menyatakan bahwa sebenarnya konflik atau perbedaan penafsiran merupakan akibat dari konflik sosial-politik. Kalau-pun ada teori-teori penafsiran, sebenarnya hal itu hanya sebagai bingkai epistemologis.³¹

²⁹Hasan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stefan Wild, (ed.) *The Qur'an as Text*, (Leiden-New York: E.J. Brill, 1996) , hlm. 197 dan 210

³⁰Lihat Gary Gutting, (ed.), *The Cambridge Companion Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), hlm. 103. Lihat pula, Robert Wuthnow dkk, *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jurgen Habermas* (London _New York,:Routledge, 1984), hlm.140

³¹Ibid., hlm 203

STRUKTUR EPISTEMOLOGI
TAFSIR ERA AFIRMATIF DENGAN NALAR IDEOLOGIS

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan tujuan Penafsiran
Akal (ijtihad) lebih dominan dari pada Qur'an dan hadis. Posisi penafsir sebagai subyek dan teks sebagai obyek.	Bi al-ra'yi; deduktif-tahlili; dengan analisis kebahasaan dan disiplin keilmuan masing-masing mufassir.	Kesesuaian (coherency) antara hasil penafsiran dengan kepentingan penguasa dan madzhab (aliran) dan ilmu yang ditekuni oleh para mufassir.	Ideologis; sektarian; <i>atomistic</i> ; <i>repetitive</i> ; pemaksaan gagasan non-qur'ani; ada kecendrungan <i>truth daim</i> . Tujuan penafsiran untuk mendukung kekuasaan, madzhab atau ilmu yang ditekuni mufassir.

harus dikritisi. Sebab bentuk-bentuk pengetahuan pada situasi tertentu cenderung 'berkuasa' dan sebagai juru tafsir satu-satunya yang benar atas realitas, akhirnya ia cenderung menyingkirkan tafsir-tafsir lain yang dianggap *bid'ah*³².

Seperti disebut di muka tadi, nalar (epistem) yang dikembangkan di era kontemporer cenderung kepada nalar kritis, di mana setiap hasil penafsiran perlu dan layak untuk dikritisi. Ada kesadaran kuat bahwa hasil penafsiran seseorang terhadap Al-Qur'an tidak identik dengan Al-

Era Reformatif dengan Nalar Kritis

Era reformatif ditandai dengan cara berpikir kritis dan transformatif. Artinya, hasil penafsiran yang ada sudah mulai dikritisi dengan nalar ilmiah, dan tafsir dibangun untuk kepentingan transformasi umat. Di era reformatif yang berbasis pada nalar kritis, posisi Al-Qur'an, realitas dan *mufassir* menjadi objek-subjek sekaligus.

Istilah "nalar kritis" ini penulis adopsi dari teori kritis Jurgen Habermas, yang hendak melakukan kritisisme terus-menerus terhadap segala bentuk ilmu, maupun kenyataan sosial yang dilukiskannya. Setiap bentuk 'dogmatisme' ilmu

Qur'an itu sendiri. Mungkin karena di era kontemporer banyak dikembangkan metode *hermeneutic* dalam penafsiran Al-Qur'an.

Ada beberapa asumsi yang melatari munculnya nalar kritis, yaitu *Pertama*, posisi Al-Qur'an yang *shalihun li kulli zaman wa makan*. Bagaimanapun tradisi pemikiran Islam, dari klasik hingga kontemporer hampir selalu dikaitkan dengan Al-Qur'an. Betapapun kadang sebagian pemikir terjebak kepada sikap *takalluf* (mengada-ada), bahkan memaksakan gagasan-gagasan *non qur'ani* ke dalam penafsirannya.

³²Baca lebih lanjut, McCarthy, T, *The Critical Theory of Jurgen Habermas* (Cambridge: The MIT Press 1978).

Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur misalnya, dua tokoh mufassir kontemporer yang sangat rasional, bahkan liberal, tetap saja mendasarkan pemikirannya pada Al-Qur'an dan mengajak supaya kembali Al-Qur'an (*return to the text*) untuk menyelesaikan problem-problem kontemporer. Mengingat Al-Qur'an dipandang sebagai kitab yang "tahan banting" dan berlaku untuk sepanjang zaman. Hanya saja di sini diperlukan cara pembacaan "baru" atau pembacaan ulang terhadap Al-Qur'an yang oleh Syahrur disebut dengan istilah "*qira'ah mu'ashirah*" (*contemporary reading*) dengan sikap seolah-olah Al-Qur'an baru turun untuk kita.³³ Dengan demikian, betapapun selama ini sudah banyak tafsir yang ditulis oleh para mufassir, tidak perlu ada sakralisasi penafsiran.

Kedua, teks yang terbatas dan konteks yang tak terbatas. Asumsi bahwa teks Al-Qur'an itu terbatas, sedangkan problem yang muncul di era kontemporer begitu kompleks dan tidak terbatas, meniscayakan para mufassir kontemporer untuk selalu mengaktualkan dan mengkontekstualkan pesan-pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an di era kontemporer sekarang ini.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan dalam waktu tertentu dalam sejarah—dengan keadaan umum dan khusus yang

menyertainya – menggunakan ungkapan yang relatif sesuai dengan situasi yang mengelilinginya, tidak dapat direduksi atau dibatasi oleh situasi historis pada saat ia diwahyukan. Untuk itu, maka seorang mufassir harus mampu menangkap ideal moral yang ada di balik teks Al-Qur'an yang literal. Rahman lalu mengajukan model hermeneutik *double movement*.³⁴

Senada dengan Rahman, Amina Wadud berpendapat bahwa dalam usaha memelihara relevansi Al-Qur'an dengan perkembangan kehidupan manusia Al-Qur'an harus terus menerus ditafsirkan ulang. Demikian pula apa yang dinyatakan oleh Muhammad Syahrûr pemikir *liberal-kontroversial* dari Syiria dalam bukunya *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah*.³⁵ Oleh sebab itu, hasil penafsiran Al-Qur'an mustinya selalu terbuka untuk dikritisi setiap saat. Jangan sampai—meminjam istilah Muhammad Arkoun—ada *taqdis al-afkar al-diniyyah* (sakralisasi pemikiran keagamaan).

Ketiga, relativitas produk penafsiran. Sebagaimana dinyatakan Amina Wadud sebenarnya selama ini tidak ada suatu metode penafsiran yang benar-benar objektif, karena seorang penafsir seringkali terjebak *perjudice-prejudiceny*, sehingga kandungan teks itu menjadi tereduksi dan terdistorsi maknanya. Menurutny, setiap pemahaman atau penafsiran terhadap

³³Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an* hlm 44 ..

³⁴Lebih lanjut baca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*,,,, hlm 4-9

³⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: al-Ahali wa ath-Tiba'ah wa an-Nasyr 1992), hlm 19

suatu teks, termasuk kitab suci Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh perspektif mufassirnya, *cultural background*, *prejudice-prejudice* yang melatarbelakanginya (baca: *prior texts*).³⁶

Di era kontemporer yang berbasis pada nalar kritis, tradisi penafsiran tidak hanya mereproduksi makna teks, tapi juga memproduksi makna teks. Agaknya model hermeneutika Gadamer cukup kental mewarnai cara berpikir para mufassir kontemporer. Suatu teks tidak hanya direproduksi maknanya, tetapi juga memproduksi makna baru sesuai dengan *cultural background* interpretasinya.³⁷ Dengan begitu, maka teks itu menjadi "hidup" dan kaya akan makna. Teks itu akan menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual, seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia.³⁸

Lebih lanjut, jika era klasik masih cenderung menekankan pada praktek eksegetik yang cenderung *linier-atomistic* dalam menafsirkan Al-Qur'an, serta menjadikan Al-Qur'an sebagai subjek, maka tidak demikian halnya pada era modern dan kontemporer. Paradigma tafsir kontemporer cenderung pada paradigma

hermenetis (*hermeneutical paradigm*) yang lebih menekankan pada aspek epistemologis-metodologis dalam mengkaji Al-Qur'an untuk menghasilkan pembacaan yang produktif (*al-qira'ah al-muntijah*), ketimbang pembacaan repetitif (*al-qira'ah al-tikrariyyah*) atau pembacaan yang ideologis-tendensius (*al-qira'ah al-mugridlah*).³⁹

Tentang paradigma hermeneutis dalam hal ini pernyataan Roger Trigg penting untuk dikutip. Dia mengatakan: "*The Paradigm for hermeneutics is interpretation of the traditional text, where the problem must always be how we can come to understand in our own context something which was written in radically different situation*"⁴⁰ Paradigma hermeneutik adalah suatu penafsiran terhadap teks tradisional/klasik di mana suatu permasalahan harus selalu diarahkan bagaimana supaya teks tersebut selalu dapat kita pahami dalam konteks kekinian yang situasinya sangat berbeda.

Model pembacaan hermeneutis tersebut di era kontemporer merupakan trend yang cukup mengemuka dibanding di era pertumbuhan tafsir. Adapun karakteristik yang sangat menonjol dalam

³⁶Charles Kurzman, *Liberal Islam*, (New York: Oxford University Press 1998), hlm 127

³⁷Lihat lebih lanjut Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: The SeAbûry Press 1975), hlm: 264.

³⁸Bandingkan dengan Hasan Hanafi, *al-Yamin wa al-Yasar fil Fikri ad-Diniy* (Mesir: Madbuli 1989), hlm: 77

³⁹Nashr Hamid Abû Zaid, *Naqd al-Khitab ad-Dini* (Kairo: Sina li al-Syr, 1994) hlm 142-46

⁴⁰Dikutip dari Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta, Paramadina, 1996), hlm 161.

tradisi penafsiran kontemporer yang secara epistemologis dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk

Seperti ditulis Abduh, tafsir harus berfungsi menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber hidayah (*masdar al-hidayah*).⁴¹ Dalam rangka mengembalikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk ini, maka kitab suci ini oleh para mufassir kontemporer tidak lagi dipahami sebagai wahyu yang "mati" sebagaimana dipahami oleh mufassir klasik-tradisional selama ini. Wahyu yang berupa teks Al-Qur'an itu dianggap sebagai sesuatu yang "hidup" (baca: wahyu progresif)

Al-Qur'an dipahami sebagai kitab suci yang kemunculannya tidak lepas dari konteks kesejarahan umat manusia. Ia tidak diwahyukan dalam ruang yang hampa budaya, melainkan justru hadir dalam zaman dan ruang yang sarat budaya-kultur tertentu. Itulah yang dimaksud oleh Nashr Hamid Abu-Zayd bahwa Al-Qur'an merupakan *muntaj al-tsaqafah* (produk budaya), yakni sebagai teks yang muncul dalam sebuah struktur budaya Arab abad ke tujuh, selama lebih duapuluh tahun dan ditulis dengan berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut.⁴²

Sebagai konsekuensi atas pemahaman Al-Qur'an yang seperti ini, untuk memahaminya pun tidak cukup dengan mengandalkan perangkat keilmuan seperti yang digunakan para mufassir selama ini semisal usul fiqih, *asbab al-nuzul*, *nahwu-sharaf*, *balaghah* dan sebagainya. Metode hermeneutik akhirnya menjadi "menu alternatif" yang menggantikan perangkat keilmuan selama ini yang dianggap bukan hanya tidak memadai, namun juga tidak "tahan banting" terhadap tantangan zaman.

Metode hermeneutik yang dikembangkan oleh para mufassir-kontemporer itu pun sangat beragam. Keberagaman ini tentu saja muncul bukan hanya karena semakin terbukanya umat Islam terhadap gagasan-gagasan yang berasal dari luar, namun juga adanya dinamika dan kesadaran pada mereka akan kekurangan-kekurangan metode yang ada.

Selain persoalan metode, pola penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an pun juga berkembang. Jika di kalangan mufassir klasik-tradisional pola yang digunakan adalah penafsiran secara *tahlili-atomistic*, maka tidak demikian halnya dengan para *mufassir* modern-kontemporer yang mengembangkan pola *mawdu'i* (tematis) dan bahkan juga menggunakan berbagai pendekatan ilmu lain, seperti semantik,

⁴¹ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Musyahir bi Tafsir al-Manar* Jilid I (Kairo, 1954), hlm. 17.

⁴² Nashr Hamid Abu-Zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), hlm. 27-28.



semiotik, antropologi, sosiologi, sains dan sebagainya. Pola demikian tidak lain karena adanya tuntutan yang sejalan dengan perkembangan metode penafsiran yang juga terus berkembang.

2. Mengungkap “ruh” Al-Qur’an

Salah satu diktum yang selalu menjadi jargon para *mufassir* kontemporer adalah bahwa Al-Qur’an merupakan sebuah kitab suci yang *shalih li kull zaman wa makan*. Artinya Al-Qur’an itu merupakan kitab suci yang sesuai untuk segala zaman dan tempat. Batapapun ia turun di Arab dan menggunakan bahasa Arab, namun ia berlaku universal, melampaui waktu dan tempat yang dialami manusia.

Adagium ini juga diakui oleh para mufassir klasik, namun pemahaman para

mufassir kontemporer berlainan dengan para mufassir klasik. Jika oleh para mufassir klasik adagium ini dimaknai sebagai “pemaksaan” makna literal ke berbagai konteks situasi dan kondisi manusia, maka para mufassir kontemporer mencoba melihat apa yang berada “di balik” teks ayat-ayat Al-Qur’an. Oleh karenanya, para mufassir kontemporer tidak menerima begitu saja apa yang diungkapkan oleh ayat-ayat Al-Qur’an secara literal, melainkan mencoba melihat lebih jauh apa yang ingin dituju oleh ungkapan literal ayat-ayat tersebut. Dengan kata lain, yang ingin dicari oleh para mufassir kontemporer adalah “ruh”, *maghza* atau pesan moral Al-Qur’an sendiri.

3. Bersifat Ilmiah, Kritis dan Non-Sektarian

Tafsir di era kontemporer, cenderung bersifat ilmiah, kritis dan non-ideologis. Jika di era klasik produk-produk tafsir dapat dikatakan masih bersifat mitis, artinya di situ tidak ada kritisisme dalam menerima tafsir, dan begitu pula di era pertengahan, kecenderungan tafsir bersifat ideologis, artinya untuk membela madzhab tertentu bahkan kadang sangat politis, maka tafsir di era kontemporer cenderung lebih ilmiah. Barangkali karena paradigma hermeneutis (*ta’wil*) itulah yang dipakai dalam membaca dan memahami teks-teks Al-Qur’an dan tafsir sebelumnya.

Dalam paradigma hermeneutik selalu ada dialog antara *the world of text*, *the world of aauthor* dan *the world of reader*. Artinya

antara teks, konteks dan kontekstualisasi selalu berdialektika secara sirkular. Paradigma hermeneutik selalu memposisikan teks sebagai sesuatu yang harus dibaca secara produktif, bukan hanya reproduktif-repetitif. Nashr Hamid menyebutnya dengan istilah *harakah banduliyah* (gerakan pendulum), di mana seorang *mufassir* berangkat dari realitas (*al-waqi'* atau *al-maghza*) untuk mengungkap dilalah *al-nash* masa lalu, kemudian kembali untuk membangun *maghza* (signifikansi).⁴³

Dilihat dari sisi sumber penafsiran, tradisi penafsiran era kontemporer tetap bersumber dari teks Al-Qur'an sebagai sumber utama, sedangkan ijtihad atau *ra'yu* dan realitas menjadi sumber kedua. Hanya saja posisi teks, *ra'yu* dan realitas atau konteks sekaligus sebagai objek dan subjek. Artinya ketiganya selalu berdialektika secara *triadic*. Inilah konsekuensi dari kecenderungan umum menggunakan metode *hermeneutic*.

Berangkat dengan tujuan untuk mengembalikan Al-Qur'an sebagai *hudan li an-nas*, metode yang digunakan oleh para *mufassir* kontemporer pun sedikit banyak berlainan dengan yang digunakan oleh para *mufassir* tradisional. Kalau para *mufassir* tradisional kebanyakan cenderung melakukan penafsiran dengan memakai metode deduktif dan *tahlili*

(analitis) yang bersifat atomistik, maka dalam masa kontemporer penafsiran dilakukan dengan menggunakan metode induktif, *hermeneutic*, *mawdlu'i* (tematik) dengan menggunakan pendekatan-pendekatan modern seperti semantik, analisis gender, semiotik, hermeneutik, sosio-historis dan sebagainya.

Sebagai contoh Al-Farmawi dalam buku *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdlu'i* secara metodis telah menawarkan langkah-langkah penafsiran dengan metode tematik. Langkah-langkah tersebut adalah: *Pertama*, menetapkan masalah yang akan dibahas. *Kedua*, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut. *Ketiga*, menyusun runtutan ayat sesuai dengan urutan pewahyuanannya serta pemahaman tentang *asbab al-nuzulnya*. *Keempat*, memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing. *Kelima*, menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna. *Keenam*, melengkapi dengan hadis-hadis yang relevan. *Ketujuh*, mempelajari ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'amm* dengan yang *khas*, yang *mutlaq* dengan yang *muqayyad* atau yang secara lahiriah tampak bertentangan, sehingga dapat bertemu dalam satu muara.⁴⁴

⁴³Nashr Hamid, *Naqd al-Khitab*....., hlm 144

⁴⁴Al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdlu'i* (Kairo: al-Hadlarah al-'Arabiyyah, 1977), hlm. 62.

Dengan demikian, pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an model ini akan berbeda secara diametral dengan model pemahaman tradisional yang cenderung parsial, sehingga bisa menegaskan kesan pertentangan antar ayat yang demikian dominan dalam penafsiran tradisional.

Pola lain yang berkembang dalam penafsiran kontemporer adalah yang belakangan dikembangkan oleh para mufassir-feminis. Dalam memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan. Para feminis ini tidak menggunakan pola tahlili atau *mawdu'i*, misalnya, melainkan dengan mengambil begitu saja ayat-ayat yang akan ditafsirkan. Untuk memperoleh penafsiran teks Al-Qur'an yang berkeadilan gender, biasanya digunakan analisis gender yang memposisikan laki-laki dan perempuan sebagai makhluk yang setara.

Sementara itu, Rahman misalnya juga menawarkan model hermenutik *double movement*. Untuk menjawab berbagai problem kontemporer dengan demikian pertama-tama harus melihat apa yang dikatakan Al-Qur'an mengenai problem tersebut dengan dua langkah. *Pertama*, memahami makna suatu pernyataan (ayat) dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan (ayat) tersebut merupakan jawabannya. *Kedua*, mengeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan

yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum. Setelah mengetahui apa yang menjadi "ideal moral" dari ayat itulah kita bisa menyelesaikan problem kontemporer tersebut.⁴⁵

Sedangkan Hassan Hanafi mencoba mengembangkan metode penafsiran realis.⁴⁶ Disebut realis karena yang menjadi pertimbangan untuk menafsirkan Al-Qur'an adalah realitas sendiri, sehingga penafsiran yang dihasilkannya pun (seharusnya) lebih bersifat temporal – yang belum tentu pas untuk diterapkan dalam realitas yang berlainan. Ini dimungkinkan, karena tafsir harus "memihak" – yakni untuk melakukan perubahan sosial atas lingkungan yang dihadapi oleh mufassir. Bagi Hanafi, penafsiran bukanlah sekedar upaya untuk membaca teks, namun lebih dari itu harus menjadi upaya pemecahan problem sosial yang terjadi dalam kehidupan.

Menurutnya makna obyektif Al-Qur'an seperti yang dicitakan oleh Rahman adalah sesuatu yang tidak mungkin, meski ia tidak menolak gagasan Rahman mengenai perlunya melakukan gerak ganda dari realitas menuju teks dan dari teks menuju realitas. Namun demikian, mengaitkan realitas kontemporer dengan realitas yang menyebabkan turunnya ayat Al-Qur'an adalah tidak mungkin karena adanya jarak yang sangat jauh antara sejarah teks Al-Qur'an dan penafsirannya.

⁴⁵Fazlur Rahman, *Islam dan Modernity*.... 5-6

Selain itu, masih menurut Hanafi, makna obyektif juga tidak mungkin, karena penafsiran sendiri selalu dibingkai oleh 'kepentingan' *mufassir* selain ditentukan oleh *weltanschauung*-nya sendiri. Oleh karenanya, dalam penafsiran teks Al-Qur'an tidak perlu dipertanyakan asal-usul maupun sifatnya, karena tafsir tidak terkait dengan asal-usul kejadiannya, melainkan terkait dengan isi.⁴⁷ Oleh karenanya, penafsiran menurutnya harus "memihak" demi melakukan perubahan sosial. Dengan kata lain tafsir itu harus bersifat solutif dan transformatif.

Penutup

Dengan merunut sejarah pertumbuhan dan perkembangan tradisi penafsiran mulai dari era formatif-klasik, afirmatif-pertengahan sampai kepada era reformatif-modern-kontemporer, maka tampak bahwa di sana ada *continuity* dan *changes* baik secara epistemologis maupun implikasi produknya.

Dari sekian pergeseran yang ada agaknya paradigma tafsir kontemporer meniscayakan bahwa Al-Qur'an harus selalu ditafsirkan seiring dan senafas dengan perubahan, perkembangan serta problem yang dihadapi manusia era

kontemporer sekarang ini. Artinya di sini paradigma tafsir era klasik dan pertengahan yang cenderung deduktif-normatif-tekstual harus digeser kepada paradigma induktif-kritis-kotekstual untuk memberikan jawaban atas problem-problem kekinian. Sudah barang tentu pergeseran tersebut meniscayakan adanya perubahan, perbedaan, bahkan dekonstruksi sama sekali terhadap hasil penafsiran-penafsiran klasik yang ada selama ini.

Wa Allah a'lam bi al-shawab.

STRUKTUR EPISTEMOLOGI TAFSIR
ERA REFORMATIF DENGAN NALAR KRITIS

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan tujuan Penafsiran
Teks Al-Qur'an; realitas; akal (ijtihad); jarang menggunakan hadis. Posisi teks Al-Qur'an, penafsir sebagai obyek dan subjek sekaligus.	Muwdu'u; hermeneutic; ta'wil. Dengan pendekatan sosiologis, historis, sains, semantik dan disiplin keilmuan masing-masing mufassir.	Konsistensi filosofis atau kesesuaian (coherency) antara hasil penafsiran dengan kepentingan transformatif umat.	Kritis; transformatif; solutif; non-ideologis. Menangkap 'ruh' Al-Qur'an. Tujuan penafsiran untuk transformasi dan perubahan. Tidak hanya mengungkap makna tapi juga maghza.

⁴⁶ M. Mansur, "Metodologi Penafsiran Realis" ala Hassan Hanafi, dalam *Jurnal Al-Qur'an dan Hadis*, vol. 1, no. 1, Juli 2000, 16-18.

⁴⁷ Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution and Culture*, Jilid I (Kairo: Anglo, 1995), hlm 416.