

REKONSTRUKSI TAFSIR AL-QUR'AN KONTEMPORER (STUDI ANALISIS SUMBER DAN METODE TAFSIR)

Nurmahni; Irsyadunnas

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

Email: nurmahnimusa@gmail.com, irsyadsyamsir@gmail.com

Abstract: One of the weaknesses of the classical *tafseer* (interpretation) method is the lack of concern of the *mufassir* (quran interpreter) to the context of the verse, therefore, their interpretations tend to be asocial or ahistorical. This paper offers a reconstruction of methods and sources of interpretation which resulted in a form of interpretation that is pertinent to the development of science and society. In interpretation study, it is necessary to have a balance in three aspects: text, context, and perspective. It should also involve three elements in coincide, namely, *asbāb al-nuzūl* (the occasion of revelation), language analysis, and *Weltanschauung* analysis or world view.

Abstrak: Salah satu kelemahan metode tafsir klasik adalah kurangnya perhatian mufasir terhadap konteks sebuah ayat, sehingga melahirkan tafsir yang cenderung asosial atau ahistoris. Tulisan ini menawarkan sebuah konstruksi metode dan sumber tafsir yang bisa menghasilkan sebuah tafsir yang relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan masyarakat. Dalam kajian tafsir perlu adanya keseimbangan dalam tiga hal yakni teks, konteks dan perspektif. Di samping itu juga harus melibatkan tiga unsur secara bersamaan, yakni *asbāb al-nuzūl*, analisis bahasa, dan analisis *weltanschauung* atau world view.

Kata kunci: Sumber tafsir, metode tafsir, tafsir kontemporer

Pendahuluan

Akhir tahun 2016, masyarakat Indonesia dihebohkan oleh suatu peristiwa yang cukup mengganggu psikologi masyarakat yaitu kasus kontroversi penodaan agama yang dituduhkan kepada Basuki Cahaya Purnama, atau Ahok. Kasus ini bermula dari pernyataan Ahok yang dinilai oleh mayoritas umat Islam sebagai penodaan terhadap agama dalam pidatonya di kepulauan seribu.

Dalam pidato itu, Ahok menyebut mereka yang tidak memilihnya mungkin karena dibohongi menggunakan QS. Al-Maidah: 51. Ayat itu dalam Alquran secara tekstual melarang umat Islam memilih pemimpin non-muslim, meski ada pihak yang menafsirkan lain. Kalimat Ahok dimaksud adalah:

"Jadi enggak usah pikirkan 'Ah nanti kalau Ahok enggak kepilih pasti programnya bubar'. Enggak, saya (memimpin Jakarta) sampai Oktober 2017. Jadi jangan percaya sama orang. Kan bisa saja dalam hati kecil bapak ibu enggak bisa pilih saya. Karena *dibohongin pakai surat Al Maidah 51* macem-macem gitu lho (orang-orang tertawared). Itu hak bapak ibu, ya. Jadi kalau bapak ibu perasaan enggak bisa pilih nih, saya

takut masuk neraka *dibodohin* gitu ya, enggak apa-apa, karena ini kan panggilan pribadi bapak ibu. Program ini jalan saja."¹

Pernyataan Ahok yang terkait dengan QS. Al-Maidah: 51 telah melukai hati mayoritas umat Islam Indonesia. Dalam mencermati peristiwa ini, terjadi kontroversi di kalangan umat Islam terkait penafsiran ayat tersebut. Ada yang berpendapat bahwa ayat tersebut bersifat universal berlaku untuk siapa saja dan dimana saja. Namun ada juga yang berpendapat bahwa ayat tersebut berlaku khusus pada waktu tertentu.

Menurut pakar tafsir Al-Qur'an Quraish Shihab, ayat di atas tidaklah berdiri sendiri namun memiliki kaitan dengan ayat-ayat sebelumnya. Hanya memenggal satu ayat dan melepaskan ayat lain berimplikasi pada kesimpulan akhir. Padahal, QS Al-Maidah: 51 merupakan kelanjutan atau konsekuensi dari petunjuk-petunjuk sebelumnya. Pada ayat sebelumnya, Al-Qur'an diturunkan untuk meluruskan apa yang keliru dari kitab Taurat dan Injil akibat ulah kaum-kaum sebelumnya. Jika mereka, Yahudi dan Nasrani, enggan mengikuti tuntunan Al-Qur'an, maka mereka berarti memberi 'peluang' pada Allah untuk menjatuhkan siksa terhadap mereka karena dosa-dosa yang mereka lakukan. Lalu, dilanjutkan oleh ayat 51, yang menjelaskan tentang sikap orang-orang Yahudi dan Nasrani, yang mengubah kitab suci mereka, enggan mengikuti Al-Qur'an.²

Mencermati fenomena di atas, terlihat bahwa ada dua persoalan penting yang perlu dipahami secara bijak. Pertama terkait dengan pernyataan Ahok secara oral, dimana hal itu lebih kental kaitannya dengan persoalan moral dan hukum. Kedua terkait dengan materi atau isi dari pernyataan Ahok yang terkait dengan QS. Al-Maidah: 51, jelas hal itu berhubungan dengan tafsir Al-Qur'an. Dalam konteks ini, penulis tidak akan membicarakan bagian yang pertama, karena itu wilayah hukum. Di sini penulis akan membicarakan bagian yang kedua, yakni terkait dengan penafsiran Al-Qur'an.

Berbicara tentang penafsiran Al-Qur'an, tidak bisa hanya bicara sepihak atau berdasarkan hitam putih. Dalam lintasan sejarahnya, penafsiran terhadap Al-Qur'an oleh para ulama klasik berjalan sangat dinamis. Masing-masing ulama telah mencurahkan kemampuan mereka untuk menghasilkan sebuah tafsir yang baik. Mereka tidak pernah menyatakan bahwa tafsir merekalah yang paling benar. Begitu juga yang dilakukan oleh para mufasir abad kebangkitan Islam atau awal sampai pertengahan abad ke 19.

Dalam analisa sarjana muslim abad kontemporer ini, munculnya beberapa persoalan dalam masyarakat dianggap bersumber dari corak dan metode tafsir yang digunakan oleh para ulama klasik. Termasuk peristiwa yang penulis kemukakan di awal, juga ditenggarai karena bersumber kepada tafsir yang ditulis oleh ulama klasik. Abed Al Jabiri menyatakan bahwa secara mayoritas tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh ulama klasik lebih dominan berorientasi pada otoritas teks. Penafsiran yang bersifat tekstualitas Al-Qur'an *an sich*, tanpa mempertimbangkan konteksnya pada masa lalu dan kini, menyebabkan munculnya pemahaman Al-Qur'an yang asosial dan ahistoris.³

¹<https://news.detik.com/berita/d-3315674/kontroversi-ahok-soal-al-maidah-ayat-51>

² <http://fafirruuilalloh.com/2016/10/08/quraish-shihab-menjawab-begini-penjelasan-lengkap-al-maidah-51-yang-dikutip-ahok-bakal-bungkam-haters/>

³ Contoh penafsiran yang ahistoris dan asosial seperti penafsiran al-Razi terhadap QS. An-Nisa: 34. Menurutnya ayat ini menjelaskan tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan, dimana laki-laki memang

Beberapa artikel yang mengkaji tentang teks yang teksual dan kontekstual antara lain M. Sadik dalam tulisannya “Al Qur’an dalam Perdebatan Pemahaman Teksual dan Kontekstual” yang menyimpulkan bahwa antara kajian teksual dan kontekstual yang berkembang saat ini masing-masing memiliki keterbatasan, dimana kajian teksual lebih bersifat eksklusif dan kajian kontekstual lebih bersifat inklusif.⁴ Tulisan lain seperti yang ditulis oleh Eni Zulaeha dalam artikelnya “Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya” yang mencoba mengkaji kriteria metodologi penafsiran kontemporer menggunakan pendekatan hermeneutika secara global dengan menggunakan berbagai disiplin ilmu sebagai sebuah pendekatan dalam memahami wahyu.⁵ Di samping itu ada artikel yang ditulis oleh Asep Setiawan yang berjudul “Studi Kritis atas Teori Ma’na-cum-Maghza dalam Penafsiran al-Qur’an” yang fokus pada kajian kritis terhadap teori hermeneutika Ma’na-cum-Maghza dengan menilai bahwa teori tersebut belum dapat memberikan sumbangsih secara signifikan terhadap perkembangan metodologi tafsir, sebab hanya melakukan elaborasi dari berbagai teori.⁶

Dari berbagai tulisan di atas, bisa dijelaskan bahwa artikel ini merupakan pengembangan lebih jauh dari tulisan Eni Zulaeha, yang mengkaji tentang metodologi tafsir kontemporer. Tulisan ini akan mengkaji metodologi tersebut dari segi sumber dan metode tafsirnya yang lebih kongkrit dan aplikatif. Artikel ini juga lebih menekankan bahwa pengembangan metodologi tafsir merupakan suatu keniscayaan, mengikuti perkembangan zaman dan masyarakat. Pandangan ini tentu saja didorong oleh pendapat para tokoh yang sudah lebih awal membahasnya seperti Amina wadud dan Engineer.

Amina Wadud menyatakan bahwa tidak ada penafsiran atas Al-Quran yang bersifat defenitif, sehingga oleh karena itu, Al-Quran harus terus menerus ditafsirkan.⁷ Penafsiran terhadap Al-Quran harus terus berlanjut karena manifestasi petunjuk Al-Quran bukan saja terletak dalam penafsiran tersebut, namun penafsiran merupakan satu-satunya cara untuk senantiasa mencapai Islam yang hidup (*the lived state of Islam*).⁸

sudah ditetapkan oleh Allah sebagai pemimpin dan pengambil keputusan bagi kaum wanita. Alasannya ada dua, pertama karena laki-laki memiliki kelebihan dari perempuan. Kelebihan yang dimaksud ada dua: 1) berkaitan dengan sifat kepribadian, dan 2) berkaitan dengan syariat. Adapun yang dimaksud dengan sifat kepribadian adalah berkaitan dengan keilmuan dan kemampuan fisik. Sudah menjadi kenyataan menurutnya bahwa tingkat intelektualitas dan keilmuan laki-laki lebih tinggi. Begitu pula laki-laki diakui secara umum memiliki kemampuan yang lebih dari perempuan untuk mengerjakan suatu pekerjaan yang sulit. Al-Razi memperkuat pendapatnya dengan menyebutkan beberapa profesi atau pekerjaan/jabatan yang secara mayoritas hanya bisa dilakukan oleh laki-laki, seperti: Nabi, ulama, imamah, jihad, azan, khutbah, i’tikaf, saksi dalam persoalan hukum, dan yang paling besar wewenangnya adalah dalam masalah nikah, talak dan rujuk. Alasan kedua karena laki-laki punya kewajiban memberikan mahar dan nafkah bagi istrinya. Baca Fakhr al-Din al-Razi, *Mafātih al-Ghaib*, hlm. 88. Baca juga Abi Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jami’ al-Bayān*, hlm. 82-83.

⁴ M Sadik, “Al-Quran Dalam Perdebatan Pemahaman Teksual Dan Kontekstual,” *Jurnal Hunafa* 6, no. 1 (2009): hlm. 53–68.

⁵ Eni Zulaiha, “Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma Dan Standar Validitasnya,” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 2, no. 1 (2017): hlm. 81–94.

⁶ Asep Setiawan, “Studi Kritis Atas Teori Ma’na-Cum-Maghza Dalam Penafsiran Al-Qur’an,” *Kalimah* 14, no. 1 (2016): hlm. 219–244.

⁷ Amina Wadud, *Qur’an and Woman Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. xx.

⁸ Amina Wadud, “Alternative Qur’anic Interpretation and the Status of Muslim Women,” dalam *Windows of Faith Muslim Women Scholar-Activists in North America*, ed. Gisela Webb (New York: Syracuse University Press, 2000), hlm. 12.

Lebih lanjut Engineer menjelaskan bahwa secara riil tidak ada terjemahan atau tafsiran Al-Quran yang sama. Dalam memahami Al-Quran, setiap orang atau mufasir selalu terikat dengan kedudukan politik, sosial, dan ekonomi yang melingkupinya. Dalam bukunya dia menulis: “sangat sulit untuk mengetahui apa yang sebenarnya dimaksud oleh Tuhan. Setiap orang berusaha mengetahui maksud Tuhan sesuai dengan kedudukannya”.⁹

Dengan kata lain, jika pemikiran tafsir hanya berdasarkan pada pembacaan literal teks, akan menjadi penghalang berkembangnya tafsir pada masa sekarang. Pemahaman terhadap ilmu metodologi tafsir, sebagai ilmu yang sangat berpengaruh terhadap penafsiran Al-Qur'an, perlu dikaji ulang agar bisa relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan masyarakat.

Konstruksi Tafsir Klasik

Konstruksi metodologi tafsir klasik, secara umum bisa dikategorikan menjadi 3 bagian, yakni sumber tafsir, metode tafsir, dan corak tafsir.

1. Sumber Tafsir

Sumber tafsir klasik ada dua yakni *bi al-ma'tsûr* dan *bi al-ra'yi*. Dalam penjelasan para pakar tafsir Al-Qur'an dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang bersumberkan pada riwayat-riwayat yang berasal dari Nabi Muhammad SAW, sahabat, dan tabi'in. Dengan demikian jika diurutkan berdasarkan prioritasnya, maka tafsir *bi al-ma'tsûr* mengacu kepada 4 hal, yakni tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan Sunnah/Hadis, Al-Qur'an dengan pendapat sahabat, Al-Qur'an dengan pendapat tabi'in.

Ulama Ulumul Qur'an sepakat bahwa tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an merupakan tafsir yang paling utama. Hal ini disebabkan karena penjelasan satu atau lebih ayat Al-Qur'an oleh ayat Al-Qur'an yang lain merupakan sebuah bukti bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tersebut saling berkaitan antara satu dengan lainnya. Contohnya adalah QS Ali Imran: 33 ditafsirkan oleh ayat 34 dan 35.

Selanjutnya tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah/Hadis. Tafsir model ini merupakan penafsiran langsung dari Nabi Muhammad SAW terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Salah satu contoh adalah penafsiran Nabi Muhammad SAW tentang QS. Al-An'am/6: 82, yang berkaitan dengan kalimat *al-khait al-abyadhu min al-khait al-aswadu*. Begitu juga penafsiran Nabi Muhammad SAW tentang QS. Ali Imran/3: 102 yang berkaitan dengan kalimat *yâ ayyuha al-lazîna âmanû ittaqullah haqqa tuqâtihî*.¹⁰

Berikutnya tafsir Al-Qur'an dengan pendapat sahabat. Setelah Nabi Muhammad SAW wafat, para sahabat mencari sumber lain dalam menafsirkan Al-Qur'an. Karena tidak menemukan cara lain, akhirnya mereka mencoba menafsirkan sendiri ayat Al-Qur'an dengan mengacu kepada penggunaan bahasa dan sya'ir-sya'ir pra Islam. Sebagai contoh, seperti Umar bin Khatab ketika bertemu dengan kalimat *auw ya'khuzahum 'ala takhawwuf*, QS. An-Nahal: 47, beliau bertanya kepada salah seorang Arab dari kabilah Huzail tentang

⁹ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, hlm. 130.

¹⁰ Ali Hasan al-'Arid, hlm. 43

makna dari kalimat tersebut. Kemudian dijelaskan bahwa makna kalimat tersebut adalah *pengurangan*.¹¹

Terakhir dalam bagian ini adalah tafsir Al-Qur'an dengan pendapat tabi'in. Penafsiran para tabi'in terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tidak jauh berbeda dengan apa yang dilakukan oleh para sahabat. Sebagai contoh, seperti penafsiran Abu Ubaydah terhadap kalimat *thal'uha kaannah rusul al syayāthiin*, QS. as-Shafat: 65. Abu Ubaydah menjelaskan bahwa Allah berbicara kepada bangsa Arab dengan ungkapan yang dapat mereka pahami. Sebagaimana perkataan seorang penyair Arab (Imru al Qays) yang menyatakan dalam syairnya: *ay aqtuluniy wa al masyrifiy mudhaji'iy, wa masnunatun zarqum kaanyabi aghwālin* (adakah orang yang dapat membunuhku, sedangkan masyrif adalah tempat tinggalku, aku memiliki pedang yang tajam, setajam taring-taring setan).

Kedua sumber tafsir *bi al-ra'yi* merupakan tafsir yang ditulis oleh pengarangnya dengan mengacu pada kemampuan rasio dan ilmu yang mereka kuasai. Terkait dengan produk tafsir yang bersumber *bi al-ra'yi*, ulama tafsir membaginya menjadi 2 kelompok yakni *tafsir bi al-ra'yi mahmudah* (terpuji dan diterima) dan *mazmumah* (tercela dan ditolak). Tafsir *bi al-ra'yi* yang bisa diterima jika memenuhi beberapa persyaratan, yakni: mufasirnya menguasai ilmu bahasa Arab dengan baik, memiliki akidah yang benar, memahami dengan baik berbagai macam ungkapan dalam bahasa Arab, juga harus paham dengan baik ulumul qur'an, juga harus memahami dengan baik ilmu pokok dalam agama Islam yakni ushuluddin, ushul fikih, dan ulumul hadis.¹²

Di samping syarat di atas, ada beberapa hal yang harus dihindari yakni: memaksakan diri mengetahui makna yang dikehendaki oleh Allah pada suatu ayat, mencoba menafsirkan ayat yang maknanya hanya diketahui oleh Allah, menafsirkan dengan disertai hawa nafsu dan sikap istihsan, menafsirkan ayat dengan makna yang tidak dikandungnya, menafsirkan ayat untuk mendukung suatu mazhab. menafsirkan dengan disertai memastikan bahwa itulah makna yang dikehendaki oleh Allah.

2. Metode Tafsir

Ada empat metode tafsir yang sudah masyhur di kalangan ulama tafsir, yakni tahlili, ijmal, muqaran dan maudhu'i. **Pertama** metode tahlili merupakan salah satu metode tafsir dengan cara mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an dari segala segi dan maknanya. Seorang mufasir yang menggunakan metode ini dalam mengkaji Al-Qur'an dia akan menafsirkan ayat demi ayat, surat demi surat sesuai dengan urutan dalam mushaf usmany.¹³ Di antara karakteristiknya adalah bahwa: mufasir senantiasa menafsirkan ayat demi ayat, surat demi surat, uraiannya panjang dan luas, memuat berbagai hal dan informasi sesuai dengan luasnya cakupan setiap ayat. Metode ini memiliki kecenderungan atau corak tafsir yang beragam, diantaranya ada corak fiqih, sufi, falsafi, ilmi, dan adabi ijtimai'i.

Di samping itu, perlu juga dikemukakan di sini kelebihan dan kekurangan dari metode tahlili ini. Kelebihan metode ini terletak pada cakupan yang luas, dapat menampung berbagai gagasan dan menyediakan informasi mengenai kondisi sosial, linguistik, dan

¹¹ M. Quraish Shihab, hlm. 83-84

¹² Ali Hasan al Arid, hlm. 49

¹³ Abd Al-Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsir Mawdu'iy*, (Jakarta: Raja Grasindo, 1996), hlm. 12

sejarah teks. Sementara kelemahannya membuat petunjuk Al-Qur'an bersifat persial, melahirkan penafsiran yang subyektif, memuat riwayat israiliyat, komentar yang terlalu banyak melelahkan untuk dibaca dan informasinya tumpang tindih dengan pengetahuan.¹⁴

Kedua metode ijmal merupakan metode tafsir yang bersifat global. Seorang mufasir ijmal akan menafsirkan ayat Al-Qur'an secara umum, singkat, tanpa uraian yang panjang lebar. Ciri-ciri dari metode ijmal adalah: berusaha menafsirkan Al-Qur'an secara singkat dan global, ringkas sehingga mudah dipahami, urutan penafsiran sama dengan metode tahlili namun tidak panjang lebar. Kelebihan metode ini adalah: uraiannya singkat, sehingga mudah dipahami, bahasanya akrab dengan bahasa Al-Qur'an, terhindar dari kasus israiliyat. Sedangkan kekurangannya adalah: bersifat parsial pada penjelasannya, karena uraian yang ringkas sehingga tidak dapat mengungkap makna ayat yang luas, tidak dapat menyelesaikan masalah secara tuntas.

Ketiga metode tafsir muqaran merupakan metode tafsir yang dipilih oleh para mufasir dengan cara mengambil sejumlah ayat Al-Qur'an, kemudian mengemukakan penafsiran para ulama tafsir terhadap ayat-ayat tersebut, kemudian membandingkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, pendapat dengan pendapat, kemudian baru dikemukakan pendapat mufasir sendiri.¹⁵

Metode ini juga memiliki kelebihan dan kekurangan. Kelebihannya antara lain yakni: unggul karena mampu memberikan wawasan yang relatif luas, toleran terhadap perbedaan pandangan yang dapat mencegah sikap fanatisme pada aliran tertentu, memperkaya komentar suatu ayat. Sedang kekurangannya adalah: tidak cocok dikaji oleh para pemula karena memuat bahasa yang teramat luas, kurang dapat diandalkan dalam menjawab problema masyarakat, dandominan membahas penafsiran ulama, terdahulu daripada ulama penafsir baru.

Keempat metode tafsir maudhu'i merupakan sebuah metode yang ditempuh oleh para mufasir dengan cara menghimpun seluruh ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang satu masalah atau tema. Tafsir itu mencakup seluruh corak yang ada dalam khazanah tafsir Al-Qur'an, baik dari segi aliran kalam, teori ilmiah, aspek balaghah, aspek hukum, dan lain sebagainya. Mufasir maudhu'i akan menghimpun dan menyusun ayat-ayat tersebut secara kronologi dilakukan untuk mengetahui pokok masalahnya. Dengan demikian tuduhan yang menyatakan bahwa di dalam Al-Qur'an terjadi pengulangan sia-sia tertolak sama sekali.

Kelebihan metode ini adalah 1) unggul karena dipandang mampu menjawab tantangan zaman, 2) dinamis dan praktis tanpa harus merujuk pada kitab-kitab tafsir yang tebal dan berjilid-jilid, 3) penataannya sistematis, 4) tema-temanya *up to date* membuat Al-Qur'an tidak ketinggalan zaman, 5) serta pemahamannya utuh. Sementara kekurangannya adalah 1) menyajikan Al-Qur'an sepotong-sepotong, 2) pemilihan topik tertentu membuat pemahaman terbatas, 3) membutuhkan kecermatan dalam menentukan keterkaitan ayat dengan tema yang diangkat.¹⁶

¹⁴ Abd Al-Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsir Mawdhu'iy*, hlm. 12

¹⁵ Ali Hasan al Arid, h. 75

¹⁶ Abd Al Hayy Al Farmawy, *Metode Tafsir Mawdhu'iy*, hlm. 34-35

Hermeneutika: Corak Baru dalam Penafsiran Al-Qur'an

Diskursus tafsir Al-Qur'an kontemporer sudah dirintis oleh beberapa orang tokoh ilmuan Arab seperti Hasan Hanafi yang menawarkan model pendekatan tafsir perspektif, Muhammad Shahrur menawarkan model pendekatan tafsir intertekstual, Fazlur Rahman menawarkan model pendekatan tafsir *double movement*, Muhammad Arkoun menawarkan model pendekatan tafsir lingkaran bahasa, pemikiran, dan sejarah.

Hermeneutika menurut Hasan Hanafi memiliki dua pengertian: pertama ilmu interpretasi yakni suatu teori pemahaman, kedua ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia, juga dari dunia huruf ke dunia realitas, dan dari logos ke praxis. Dalam bahasa fenomenologi, hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dan obyeknya (Al-Qur'an). Dalam hal ini, Hanafi menjelaskan ada tiga bentuk kesadaran, yakni: pertama kesadaran historis yaitu kesadaran untuk menentukan orisinitas kitab suci dalam sejarah,¹⁷ kedua kesadaran eiditis yaitu kesadaran untuk menjelaskan dan menafsirkan makna Al-Qur'an,¹⁸ ketiga kesadaran praktis yaitu kesadaran untuk menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoritik bagi tindakan dan mengantarkan wahyu kepada tujuan akhirnya dalam kehidupan *real* manusia.¹⁹

Sementara itu, Muhammad Shahrur menggagas hermeneutika intertektualitas dengan teknik sintagmatis-paradigmatis yang digunakan untuk menangkap pesan yang terkandung dalam teks Al-Qur'an, yakni dengan cara menggabungkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki titik persinggungan dan persamaan tema dalam surat-surat yang berbeda. Teknik sintagmatis bertujuan untuk menentukan makna yang paling tepat diantara makna yang ada, karena setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungannya secara linear dengan kata di sekelilingnya. Adapun tujuan analisis paradigmatis adalah pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep dari simbol-simbol lain baik yang mendekati maknanya maupun yang berlawanan.²⁰

Hermeneutika Rahman dikenal dengan teori *double movement*. Teori *double movement* menjelaskan penafsiran dua arah yaitu melakukan ziarah pemahaman terhadap lahirnya teks di masa lampau dengan memahami benar kondisi saat itu, sambil merumuskan visi Al-Qur'an secara utuh dan kemudian membawa kembali ke masa sekarang dengan menerapkan prinsip-prinsip umum dari Al-Qur'an tersebut. Secara praktis gagasan Rahman tersebut tercakup pada dua langkah: pertama orang harus memahami makna pernyataan Al-Qur'an dengan mengkaji latar belakang historis (*asbāb al-nuzūl* dalam konteks makro) ketika sebuah ayat diturunkan, dan memahami makna Al-Qur'an sebagai keseluruhan di samping jawaban-jawaban khusus. Kedua melakukan generalisasi respon-respon khusus dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan moral-sosial umum yang dapat disarikan dari ayat-ayat spesifik dan rasio logisnya. Jika langkah pertama adalah berangkat dari persoalan spesifik dalam Al-Qur'an untuk dilakukan penggalian dengan sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjang, maka langkah kedua

¹⁷ Baca Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, h. 40.

¹⁸ Baca Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, h. 53-54.

¹⁹ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, h. 60-61. Baca juga Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminis dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*, hlm. 19.

²⁰ Lihat Muhammad Shahrur, *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, terj. Sabrur R. Soenardi (Yogyakarta: Jendela, 2002), hlm. xx

harus dirumuskan dan direalisasikan pada saat sekarang.²¹ Kedua langkah tersebut sesungguhnya dapat membuktikan bahwa perintah-perintah Al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali.

Sebagaimana tokoh-tokoh sebelumnya, Muhammad Arkoun juga banyak terlibat dalam kajian-kajian Al-Qur'an dengan pendekatan hermeneutika kontemporer. Arkoun berusaha untuk memilah dan menunjukkan mana teks pertama atau teks pembentuk dan mana teks hermeneutika. Arkoun berusaha mengembalikan pemikiran Islam kepada wacana Al-Qur'an seperti sediakala yang terbuka terhadap berbagai pembacaan sehingga terbuka pula terhadap berbagai pemahaman. Al-Qur'an sebagai teks pertama atau peristiwa pertama telah tertimbun sedemikian rupa oleh pemikiran Islam yaitu perwujudan berbagai macam literatur yang merupakan teks-teks kedua atau teks-teks hermeneutika. Timbunan itu menghalangi proses memahami Al-Qur'an dari teks aslinya.²² Dari sini, hermeneutika poststrukturalis Michel Foucault sangat berpengaruh terhadap Arkoun, sehingga dia menggunakan metode dekonstruksi dan analisa arkeologis.²³

Konstruksi Tafsir Kontemporer

Dalam kajian tafsir Al-Qur'an adalah sebuah keniscayaan bahwa tidak ada penafsiran atas Al-Qur'an yang bersifat defenitif, karena itu Al-Qur'an harus terus menerus ditafsirkan.²⁴ Penafsiran terhadap Al-Qur'an harus terus berlanjut karena manifestasi petunjuk Al-Qur'an bukan saja terletak dalam penafsiran tersebut, namun penafsiran merupakan satu-satunya cara untuk senantiasa mencapai Islam yang hidup (*the lived state of Islam*). Penafsiran yang telah lalu mungkin telah berupaya untuk memperoleh petunjuk tersebut.²⁵

1. Sumber Penafsiran

Diskursus tentang sumber penafsiran bukanlah sesuatu yang baru dalam sejarah perkembangan tafsir Al-Qur'an. Pada era kontemporer ini, telah terjadi perubahan secara mendasar dalam merumuskan sumber penafsiran Al-Qur'an. Secara umum, ada tiga hal yang menjadi sumber utama penafsiran Al-Qur'an, yakni: teks Al-Qur'an itu sendiri, realitas atau konteks ketika ayat ditafsirkan, dan perspektif berdasarkan rasionalitas/ijtihad sesuai konteks masa kini.

Secara paradigmatis, posisi dari ketiga sumber tersebut bersifat dwi fungsi, yaitu berfungsi sebagai obyek sekaligus subyek. Dengan kata lain, ketiganya selalu berdialog secara sirkular dan *triadic*. Ada peran yang berimbang antara teks, konteks dan ijtihad. Paradigma yang dipakai dalam memandang wahyu atau teks, akal dan realitas cenderung paradigma fungsional. Hal ini berbeda jauh dengan paradigma yang dipakai oleh mufasir

²¹ Baca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 7-8.

²² Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Naqd wa al-Ijtihad*, terj. Hasyim Shalih (London: Dar al-Saqi, 1990), hlm. 232.

²³ Lihat Michael Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (London: Routledge, 1991), hlm. 131.

²⁴ Baca Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. xx.

²⁵ Lihat Amina Wadud Muhsin, "Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women," dalam *Windows of Faith Muslim Women Scholar-Activists in North America*, ed. Gisela Webb (New York: Syracuse University Press, 2000), hlm. 12.

klasik yang cenderung menggunakan paradigma struktural, di mana yang satu mengatasbawahi atau menghegemoni yang lain.

a. Teks sebagai sumber tafsir

Keniscayaan teks sebagai sumber tafsir dijelaskan oleh Engineer yang menyatakan bahwa teks atau bahasa yang digunakan dalam sebuah tulisan, termasuk kitab suci, memiliki peran tersendiri dalam menyampaikan pesan kepada para pembacanya. Dalam hal ini dia menyatakan bahwa keberadaan Al-Qur'an sebagai kitab suci yang diwahyukan dengan bahasa Arab adalah sebuah fakta. Teks bahasa Arab yang digunakan sarat dengan gaya bahasa atau *uslub* yang bermacam-macam. Karena itu pulalah menurutnya belum tentu bahwa seseorang yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa ibu (seperti orang-orang Arab) mampu dengan baik dan sempurna dalam memahami teks Al-Qur'an yang berbahasa Arab.²⁶ Pesan yang ingin disampaikan di sini adalah bahwa seorang mufasir tidak akan mampu untuk menggali makna sebuah kitab suci, seperti Al-Qur'an, jika dia tidak menjadikan teks sebagai salah satu sumber dalam proses pemahamannya. Karena itu pulalah dalam teori hermeneutik eksistensi teks tidak bisa diabaikan, meskipun teks bukanlah satu-satunya sumber dalam penafsiran.

b. Konteks sebagai sumber tafsir

Para mufasir kontemporer telah menjadikan konteks sebagai salah satu variabel yang ikut menentukan hasil akhir dari sebuah penafsiran. Wadud misalnya, secara tegas menyatakan bahwa salah satu unsur unik untuk menafsirkan Al-Qur'an adalah apa yang disebut "prior text", yakni latar belakang, persepsi dan keadaan individu penafsir. Termasuk juga dalam konteks ini adalah bahasa dan konteks kultural dimana teks tersebut ditafsirkan.²⁷

Konteks yang dimaksudkan di sini adalah berkaitan dengan isu-isu sosial-budaya yang melingkupi ayat-ayat tersebut sewaktu diturunkan, juga isu-isu sosial-budaya kontemporer pada waktu ayat tersebut ditafsirkan. Proses penafsiran dengan melibatkan konteks semacam ini, cenderung menafikan konsep yang dikemukakan oleh mufasir klasik "*al-'ibrah bi umūm al-lafz la bi khusūs al-sabāb* dan *al-'ibrah bi khusūs al-sabāb la bi umūm al-lafz*". Karena itu, mereka menciptakan konsep baru yaitu *al-'ibrah bi maqāsid al-sharī'ah*. Pengembangan terhadap konsep tersebut di atas dilakukan dengan menarik *maqāsid al-sharī'ah* ke dalam signifikansi teks yang diperoleh dengan memperhatikan gerak teks kemudian menempatkannya dalam konteksnya.

c. Perspektif sebagai sumber tafsir

Tokoh Islam kontemporer, seperti Engineer, meyakini bahwa perspektif atau pengalaman termasuk salah satu sumber yang cukup signifikan dalam penafsiran Al-Qur'an. Dia menyatakan bahwa Al-Qur'an sebagai kitab suci yang abadi akan selalu relevan untuk segala zaman (*the past, the present, and the future*). Bagi setiap generasi mereka

²⁶ Baca Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women & Modern Society*, hlm. 17.

²⁷ Lihat Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, hlm. 5.

punya hak untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan cara mereka sendiri berdasarkan pengalaman dan problematika yang sedang mereka hadapi. Hal ini sudah seyogyanya diakui karena problem dan tantangan yang dihadapi oleh setiap generasi tidaklah sama. Oleh karena itu, untuk mendapatkan petunjuk dan inspirasi dari Al-Qur'an, sangat logis jika mereka akan menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan perspektif dan pengalaman mereka sendiri.²⁸ Dengan kata lain, menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan ijtihad mufasir yang sesuai dengan konteks masa kini.

2. Metode Penafsiran

Metode yang digunakan oleh mufasir kontemporer sedikit banyak berbeda dengan metode yang digunakan oleh mufasir klasik. Jika mufasir klasik cenderung menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan metode deduktif dan atomistik, maka mufasir kontemporer cenderung menggunakan metode yang bersifat interdisipliner. Dalam konteks ini ada dua hal yang perlu dijelaskan, yakni prinsip-prinsip penafsiran dan langkah-langkah penafsiran.

Prinsip-prinsip penafsiran kontemporer yang dimaksud adalah.

a. Mengacu kepada metode pembebasan Al-Qur'an

Secara filosofis-humanis harus diakui bahwa manusia pada dasarnya adalah makhluk merdeka. Karena itu, secara natural, manusia akan selalu melawan segala bentuk penindasan dan eksploitasi. Begitu juga sebagai makhluk berakal, manusia memiliki kecenderungan kepada nilai-nilai persamaan dan keadilan. Karena itu pula, secara natural, dia akan mendobrak segala bentuk ketidakadilan dan ketidakpersamaan. Karena itu pula, ajakan untuk selalu memberontak melawan penindasan adalah afirmasi dasar dari sifat alami manusia.²⁹ Setiap penindasan harus dilawan karena itu merupakan proses dehumanisasi yang dapat menegasikan kebebasan yang diberikan kepada manusia oleh kitab suci.

Al-Qur'an secara tegas sudah menyatakan bahwa semua manusia berasal dari keturunan yang sama, laki-laki dan perempuan. Tidak ada perbedaan sedikitpun satu sama lain dikarenakan oleh suku, bangsa, ras atau warna kulit. Perbedaan-perbedaan ini sengaja diciptakan agar manusia bisa saling mengenal. Orang yang paling mulia adalah mereka yang berlaku adil dan saleh (*taqwa*).³⁰ Ini merupakan sebuah konsep yang paling revolusioner, bukan hanya bagi bangsa Arab, tapi juga bagi seluruh umat manusia.

b. Menolak konsep patriarkhi

Sebagaimana yang sudah diketahui bahwa ideologi patriarkhi adalah ideologi yang memandang perempuan sebagai manusia kelas dua (*the second class*). Ideologi ini banyak dipakai oleh masyarakat tradisional. Ideologi inilah yang menjadi salah satu rintangan terbesar dalam mendapatkan nilai keadilan kehidupan bermasyarakat, terutama keadilan

²⁸ Baca Asghar Ali Engineer, "On Methodology of Understanding Qur'an," dari <http://andromeda.rutgers.edu/~rtavakol/engineer/understand.htm> (diakses pada tanggal 4 Januari 2011).

²⁹ Baca Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, hlm. 23.

³⁰ Baca Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, hlm. 22.

gender.³¹ Meskipun demikian, keberadaan ideologi patriarkhi tersebut seolah-olah mendapat dukungan teologis dalam beberapa ayat-ayat Al-Qur'an (yang bercorak sosiologis). Dalam beberapa ayatnya Al-Qur'an memuat informasi yang menempatkan laki-laki sebagai makhluk superioritas, dan perempuan sebagai makhluk inferioritas.³² Sayangnya ayat-ayat seperti ini dipahami atau ditafsirkan oleh para mufasir tradisional-konservatif secara tekstual-lahiriah. Hal inilah yang kemudian banyak melahirkan tafsir-tafsir yang bias gender atau pro patriarkhi. Menurut para feminis muslim, keberadaan tafsir-tafsir semacam ini, di samping tidak sejalan dengan konsep modern tentang HAM, juga kontradiktif dengan nilai-nilai fundamental ajaran Islam yakni kesetaraan, keadilan dan persamaan.³³

c. Klasifikasi ayat-ayat Al-Qur'an

Dalam kajian tafsir kontemporer, ayat-ayat Al-Qur'an diklasifikasikan menjadi dua yakni: ayat normatif-teologis dan ayat sosiologis-kontekstual. Ayat-ayat normatif adalah ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai fundamental dalam Islam, yakni keadilan, persamaan, persatuan, kedamaian, toleransi, dan seterusnya. Nilai-nilai tersebut bersifat eternal dan universal sehingga dapat diaplikasikan dalam berbagai konteks ruang dan waktu.³⁴ Sedangkan ayat-ayat sosiologis adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan konteks masa turunnya ayat tersebut. Ayat sosiologis lebih ditujukan untuk merespon problem sosial yang muncul pada waktu itu.³⁵

Langkah-langkah penafsiran kontemporer terdiri dari empat langkah: kesadaran keterpengaruhannya oleh sejarah, pra-pemahaman, penggabungan horizon, dan aplikasi atau penerapan makna terdalam dari sebuah teks.³⁶

a. Kesadaran keterpengaruhannya oleh sejarah atau tradisi.

Dalam teori hermeneutika Gadamer tahap yang pertama ini dapat diuraikan melalui teori keterlibatan tradisi. Menurutnya eksistensi manusia selalu bersifat situasional. Manusia selalu menemukan situasi tertentu dalam tradisi dimana dia tinggal. Karena itulah manusia senantiasa dipengaruhi oleh tradisinya sendiri. Setiap mufasir ketika akan memahami sebuah teks, dia tidak bisa melepaskan dirinya dari sejarah, tradisi dan kultur yang melingkupinya. Hal ini merupakan sesuatu yang logis dan realistis. Oleh karena itu, seorang mufasir pada saat ingin menafsirkan sebuah teks (termasuk teks kitab suci) sudah seharusnya atau seyogyanya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang sangat mungkin dapat mempengaruhi atau mewarnai pemahamannya terhadap teks yang sedang

³¹ Lihat Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women & Modern Society* (Kuala Lumpur: Synergy Books International, t.th), hlm. 2-3.

³² Seperti QS. An-Nisa/4: 4, 11, 34.

³³ Cukup banyak ayat al-Qur'an yang mengajarkan tentang nilai-nilai kesetaraan, keadilan, dan persamaan, seperti QS. Ali Imran/3: 195, QS. An-Nisa/4: 32, QS. Taubah/9: 71, QS. Al-Hujurat/49: 13, QS. Al-Ahzab/33: 35.

³⁴ Lihat Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women & Modern Society*, hlm. 17

³⁵ Seperti QS. An-Nisa/4: 3, 11, dan 34.

³⁶ Baca Sahiron Syamsudin, *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Lemlit UIN SUKA, 2009), hlm. 36-40.

ditafsirkan. Hal inilah yang kemudian ikut memberikan andil terhadap nilai subyektifitas dari sebuah produk penafsiran.³⁷

Engineer juga mengatakan bahwa seorang penafsir tidak bisa dilepaskan dari tradisi yang melingkupinya. Dengan mengutip pendapat Abul Kalam Azad, dia menjelaskan bahwa setiap zaman memiliki lingkungan intelektualnya sendiri. Penafsiran Al-Qur'an, sebagaimana ilmu yang lain, sangat dipengaruhi oleh (tradisi) tersebut. Dalam konteks ini, lanjutnya, faktor tradisi yang paling besar pengaruhnya adalah faktor psikologis dan sosiologis.³⁸

b. Kesadaran akan adanya Pra-Pemahaman

Langkah yang kedua yang harus dilakukan adalah kesadaran akan adanya pra-pemahaman atau keterlibatan pengalaman dalam penafsiran Al-Qur'an. Langkah ini sesungguhnya merupakan satu kesatuan antara tradisi, pengalaman dan bahasa. Menurutnyanya dari seluruh kategori tersebut hanya kategori holistiklah yang dianggap kategori terbaik. Alasan yang dikemukakannya adalah bahwa dengan kategori ini interpretasi yang dilakukan oleh seorang mufasir senantiasa mempertimbangkan seluruh metode penafsiran yang lalu, seraya mengaitkannya dengan persoalan-persoalan kontemporer, baik sosial, moral, ekonomi, politik dan persoalan perempuan.³⁹

Keterlibatan pengalaman dalam sebuah interpretasi teks-teks kitab suci merupakan sebuah keniscayaan. Mengabaikan aspek ini merupakan sebuah kekurangan dalam proses interpretasi. Sebagaimana juga yang dikemukakan oleh Gadamer, dalam teori pemahaman teks, bahwa pemahaman merupakan sebuah gerakan saling menembus, saling memberi, dan saling mempengaruhi antara dinamika tradisi dan aktivitas manusia memahaminya. Pengalaman sangat mewarnai dalam membuka dirinya kepada dunia, kepada totalitas pengalaman. Setiap pengalaman selalu memberi suatu keterbukaan baru bagi pengalaman baru. Karena itu bisa dikatakan bahwa manusia adalah diri yang selalu membuka diri terhadap kemungkinan-kemungkinan masa depan, bukan sebagai peramal atau perencana masa depan. Karena pengalaman adalah proses yang terus bergulir, bukan produk jadi.⁴⁰

c. Penggabungan Horizon (Cakrawala)

Langkah ketiga yang harus dilaksanakan adalah langkah penggabungan cakrawala. Langkah ini menunjukkan adanya proses dialogis dan peleburan antara dua cakrawala, yakni cakrawala penafsir dan cakrawala teks. Konsep ini mengindikasikan bahwa dalam proses penafsiran Al-Qur'an, selalu terjadi proses dialog dan dialektik yang terus menerus antara mufasir dengan teks yang ditafsirkan.⁴¹ Karena itu, produk tafsir yang dihasilkan kemudian bukanlah sesuatu yang bersifat subyektif, yang hanya mengutamakan horizon mufasir. Begitu juga sebaliknya bukanlah obyektif, yang hanya mengutamakan makna teks secara utuh. Produk tafsir yang muncul kemudian adalah hasil peleburan antara nilai subyektifitas mufasir dengan obyektifitas teks.

³⁷ Baca Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme Dalam Pemikiran Tafsir Kontemporer*, hlm. 58.

³⁸ Lihat Asghar Ali Engineer, *The Right of Women in Islam*, hlm. 3.

³⁹ Baca Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman*, hlm. 4

⁴⁰ Lihat Hans-George Gadamer, *Truth and Methode*, hlm. 320.

⁴¹ Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, hlm. 199-200.

Setiap interpretasi berusaha menggambarkan maksud dari teks, namun pada saat yang sama ia juga mengandung prior teks (persepsi, keadaan, latar belakang) orang yang membuat interpretasi tersebut.⁴² Karena itu pemahaman terhadap Al-Qur'an seyogyanya telah banyak dipengaruhi oleh keadaan, persepsi, perspektif dan kecenderungan mufasir itu sendiri. Sementara itu ayat-ayat tersebut memang suci, namun pemahaman dan penafsirannya adalah manusiawi.⁴³

d. Penerapan

Langkah keempat adalah proses aplikasi dari prinsip-prinsip penafsiran yang terdiri dari tiga hal yakni: pertama pentingnya *asbāb al-nuzūl*, kedua analisis linguistik, dan ketiga analisis *weltanschauung* atau *world view* dari kitab suci Al-Qur'an. Pembicaraan tentang analisis konteks setiap ayat Al-Qur'an sebenarnya sudah lama diterapkan. Dalam khazanah studi Al-Qur'an klasik hal ini sudah dikenal dengan istilah *asbāb al-nuzūl*.⁴⁴ Namun demikian, pemahaman mereka terhadap *asbāb al-nuzūl* tidak lebih dari hanya sekedar sebab yang melatar belakangi turunnya ayat. Hampir tidak ada usaha dari mereka untuk memperluas makna konteks dari *asbāb al-nuzūl* kepada konteks ketika ayat ditafsirkan.

Dalam kajian tafsir kontemporer, pemahaman *asbāb al-nuzūl* semacam ini tidak banyak membantu dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Karena itu, mereka lebih cenderung memahami *asbāb al-nuzūl* dengan mempertimbangkan konteks ayat berdasarkan kondisi sosial budaya yang melingkupi masyarakat Arab waktu turunnya ayat al-Qur'an. Mereka yakin bahwa mustahil sebuah teks lahir dalam ruang yang hampa dan waktu yang kosong.

Di samping kajian *asbāb al-nuzūl*, langkah berikutnya adalah kajian linguistik. Dalam proses penafsiran tidak dapat diingkari bahwa bahasa memiliki peranan penting dalam sebuah interpretasi atau pemahaman teks. Kesalahan dalam memahami makna bahasa bisa mengakibatkan kesalahan dalam menafsirkan Al Qur'an.⁴⁵ Dalam kaitan ini adalah hal yang tidak dapat dihindari bahwa secara bahasa makna ayat-ayat Al-Qur'an senantiasa akan mengalami perubahan dan perkembangan sejalan atau mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan dan peradaban manusia.⁴⁶ Dengan demikian, harus diakui bahwa bahasa Arab memiliki ciri-ciri yang sulit diungkapkan ke dalam bahasa yang lain. Kitab suci Al-Qur'an tidak hanya berbahasa Arab, namun telah menjelma menjadi sebuah simbol. Cara pengungkapannya benar-benar rumit dan terasa sangat sulit. Meskipun ada orang yang mengerti bahasa Arab, untuk menterjemah (menafsirkan) sebuah ayat membutuhkan catatan yang banyak yang berisikan penjelasan-penjelasan tentang makna kata-kata atau ungkapan-ungkapan tertentu.⁴⁷ Tidak cukup hanya berpedoman pada satu kamus bahasa, tapi perlu

⁴² Lihat Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman*, hlm. 1

⁴³ Baca Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme.....*, hlm. 81.

⁴⁴ Baca Jalal ad-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 2009), hlm. 123-124.

⁴⁵ Baca Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman*, 76. Banyak ayat yang menggunakan kata "dharaba" dalam pemahaman di atas, bukan untuk makna "violence". Seperti QS. Al-Baqarah/2:

⁴⁶ Baca Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, hlm. 134.

⁴⁷ Baca Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, hlm. 127.

membaca kamus-kamus bahasa yang lain, yang sangat mungkin memuat informasi lain terkait dengan makna kata-kata yang sedang ditafsirkan.

Langkah terakhir dalam penerapan ini adalah kajian analisis *weltanschauung* dari kitab suci Al-Qur'an. Dalam rangka menghadirkan makna kontekstual sebuah ayat Al-Qur'an seorang penafsir harus memahami terlebih dahulu *weltanschauung* atau *world view* dari kitab suci Al-Qur'an tersebut. *World view* adalah nilai-nilai universal yang terkandung dalam setiap ayat dan harus senantiasa ditonjolkan sebagai pedoman dasar dalam memahami ayat selanjutnya. *World view* tersebut merupakan prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an yang berlaku universal dan tidak pernah berubah.⁴⁸ Pemahaman terhadap *world view* Al-Qur'an tersebut akan membantu penafsir untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan zaman. Hal ini mengindikasikan bahwa penafsiran Al-Qur'an akan selalu fleksibel, dan tentu saja tidak akan keluar dari prinsip dasar *world view*nya.⁴⁹

Tugas seorang penafsir adalah berdialog dengan teks untuk menemukan makna baru dalam setiap teks (ayat Al-Qur'an). Dengan kata lain, terjadi proses saling bertanya dan menjawab antara penafsir dan teks. Adakalanya penafsir yang bertanya teks yang menjawab, dan adakalanya teks yang bertanya dan penafsir yang menjawab.⁵⁰ Proses ini harus senantiasa dikaitkan dengan konteks, baik masa lalu ketika ayat diturunkan maupun kekinian ketika ayat ditafsirkan. Dari sinilah kemudian akan muncul makna baru dari setiap ayat yang ditafsirkan, yang tentu saja sejalan dengan *world view*nya Al-Qur'an.

Salah satu *world view* Al-Qur'an adalah konsep taqwa.⁵¹ Taqwa adalah sebagai sebuah bentuk kesalehan untuk bertingkah laku sesuai dengan sistem moral sosial serta menyadari bahwa Allah mengetahui segala tingkah laku manusia. Konsep taqwa merupakan sebuah konsep multidimensional, sehingga tidak bisa dibatasi oleh apapun dan siapapun.⁵² Setiap orang memiliki *weltanschauung* sendiri-sendiri. Karena itu, masing-masing akan berjalan sesuai dengan *weltanschauung*nya tersebut dan selalu menarik kesimpulan berdasarkan *weltanschauung*nya juga.⁵³ Jika dikaitkan dengan konteks ayat Al-Qur'an, maka dapat dipahami bahwa setiap ayat memiliki *world view*nya masing-masing dan penafsiran terhadap ayat tersebut harus senantiasa mengacu kepada *world view* tersebut.

Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan di atas, maka bisa disimpulkan bahwa konstruksi metodologi tafsir kontemporer yang dapat penulis kemukakan adalah: pertama secara hakikat tafsir sesungguhnya tidak pernah selesai. Al Qur'an harus terus menerus ditafsirkan untuk mendapatkan makna yang sesuai dengan perkembangan masa dan masyarakat. Kedua, dari segi sumber ada tiga sumber dalam menafsirkan ayat, yakni teks, konteks dan perspektif. Ketiga, dari segi metode penafsiran ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, yakni tentang prinsip-prinsip dalam menafsirkan ayat, mengacu pada prinsip pembebasan Al Qur'an,

⁴⁸ Baca Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and women*, hlm. 130

⁴⁹ *World view* atau pandangan dunia al-Qur'an sangat terkait dengan nilai-nilai universal yang dikemukakan oleh al-Qur'an, seperti nilai taqwa, tauhid, dan lainnya.

⁵⁰ Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, hlm. 201.

⁵¹ Lihat Irsyadunnas, *Dinamika Taqwa Dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Cakrawala, 2005), hlm. 33

⁵² Baca Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman*, hlm. 37.

⁵³ Baca Asghar Ali Engineer, *The Right of Women in Islam*, hlm. 10

menolak konsep patriarkhi, dan mengklasifikasikan ayat menjadi dua, ayat sosiologis dan kontekstual. Sedangkan langkah-langkah operasionalnya adalah pertama meyakini bahwa dalam menafsirkan ayat tidak bisa dihindari bahwa si mufasir selalu dipengaruhi oleh situasi dan kondisi masa lalunya, pengetahuan, dan keahliannya. Kedua, keterlibatan pengalaman dalam sebuah penafsiran menjadi penting, terutama ketika berkaitan dengan ayat-ayat feminis. Ketiga, memberikan ruang dialog yang intensif antara penafsir dengan teks sehingga akan muncul makna ayat yang signifikan. Keempat, melibatkan tiga unsur secara bersamaan, yakni *asbabun nuzul*, analisis bahasa, dan analisis *weltanschauung*.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abd Al-Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsir Mawdu'iy*, Jakarta: Raja Grasindo, 1996.
- Abi Ja'far Muhammad ibn Jarir ath-Thabari, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayatal-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Abu Al-Hasan 'Ala' Al-Din Ali bin Muhammad bin Ibrahim bin Umar bin Khalil Al-Shayhi Al-Baghdadi Al-Syafi'i Al-Sufi, *Lubab Al-Ta'wīl fi Ma'anany Al-Tanzil*, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Ali Hasan al-'Arid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Jakarta: Rajawali Pers, 1992.
- Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Amina Wadud, *Qur'an and Woman Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* New York: Oxford University Press, 1999.
- Asghar Ali Engineer, *The Right of Women in Islam*, New York: ST Martin's Press, 1992.
- Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: Elsaq, 2005.
- Farid Esack, *Qur'an Liberation & Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, England: Oneworld Publications, 1997.
- Fazlur Rahman, *Kebangkitan dan Pembaharuan Dalam Islam*, terj. Munir, Bandung: Pustaka, 2000.
- Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, Terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminis dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*, Yogyakarta, Kaukaba: 2015.
- Ismail ibn Umar Al-Quraisyi ibn Katsir Al-Bashri Ad-Dimasyqi, *Al-Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Jalal ad-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 2009.
- J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Komarudin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.

- Muhammad Abdullah Darraz, *al-Nabā al-‘Azīm*, Beirut: Dār al-Qalam, 1977.
- Muhammad ‘Abd al-‘Azim al-Zarkani, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Dar al-Hadis, 2001.
- Muhammad Husen az-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Kairo: tp, 1976.
- Muhammad Shahrur, *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, terj. Sabrur R. Soenardi Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Naqd wa al-Ijtihad*, terj. Hasyim Shalih, London: Dar al-Saqi, 1990.
- M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1992.
- , *Benarkah Dilarang Memilih Non Muslim Jadi Pemimpin*, <http://www.fiqhmenjawab.net/2016/10/tafsir-al-maidah-ayat-51-menurut-prof-quraish-shihab/>, diakses pada tanggal 20 November 2017.
- Nadirsyah Hosen, <https://www.nu.or.id/post/read/71937/>, *Meluruskan Sejumlah Tafsir Surat Al-Maidah-51*, diakses pada tanggal 20 November 2017.
- Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Nash Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, t.tp: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, t.th.
- Sahiron Syamsudin, *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Al-Qur’an dan Hadis*, Yogyakarta: Lemlit UIN SUKA, 2009.
- , *Penafsiran Kontekstual atas QS. Al-maidah: 51*, <http://uin-suka.ac.id>, diakses pada hari Rabu tanggal 22 November 2017..