

Teori Pendekatan Tafsir: Teologis, Ideologis Ke Kritis

Zainal Arif

Dosen Universitas Muhammadiyah Tengerang

Abstract: The development of Qur'anic interpretation can be categorized into three periods: classical, modern and contemporary. Each of these categories of interpretation has some of the typical characteristics that we describe in detail in the following article. Each of these categories also has movements from: mythological to ideological and critical. Now, in the map of Islamic thought, these three forms of interpretation (classical, modern and contemporary) also have their own supportive community. The classical supporters of the classical tafsir include the *salaf al-shalih* and the majority of Islamic societies, later known as the scripturalist, fundamental, and traditional Islamists. The support community of modern interpretation is among Muslim scholars who interact with many Western scholars. The community of contemporary commentators is Islamic-liberal-reformist, pluralist or substantial Islamist.

Keywords: *Development, Tafseer, Telogis, Ideological and Critical*

Abstrak: Perkembangan penafsiran Alquran dapat dikategorikan ke dalam tiga periode yaitu klasik, modern dan kontemporer. Masing-masing kategori penafsiran tersebut memiliki beberapa karakteristik yang khas yang kami jelaskan secara rinci dalam artikel berikut ini. Masing-masing kategori tersebut juga memiliki pergerakan dari: mitis-teologis menuju ke ideologis dan kritis. Nah, di dalam peta pemikiran Islam, ketiga bentuk penafsiran di atas (klasik, modern dan kontemporer) juga memiliki komunitas pendukung masing-masing. Komunitas pendukung tafsir klasik di antaranya adalah kelompok *salaf al-shâlih* dan mayoritas masyarakat Islam, yang kemudian dikenal dengan kalangan Islam skripturalis, fundamental, dan tradisional. Komunitas pendukung tafsir modern adalah kalangan sarjana muslim yang banyak berinteraksi dengan keilmuan Barat. Sedangkan

komunitas pendukung tafsir kontemporer adalah kalangan Islam-liberal-reformis, Islam pluralis atau Islam substansialis.

Kata Kunci: *Perkembangan, Tafsir, Telogis, Ideologis dan Kritis*

Pendahuluan

Dalam wacana keislaman kontemporer, kajian pemikiran Islam khususnya pemikiran tafsir Alquran sejak pertengahan abad 19, telah mengalami perkembangan yang sangat pesat sehingga memiliki perbedaan yang mencolok dibandingkan dengan telaah pemikiran tafsir yang selama ini telah dikenal. Telaah pemikiran tafsir Alquran kontemporer tidak saja berbeda dengan berbagai corak telaah pemikiran tafsir model orientalis seperti Ignaz Goldziher (*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* [1920]), J. Jomier (*Le Commentaire Coranique du Manar* [1954]), J.M.S. Baljon (*Modern Muslim Koran Interpretation* [1961]), J.J.G. Jansen (*The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* [1972]), maupun Howard Federspiel (*Popular Indonesian Literature of the Quran* [1994]) yang seringkali dicurigai, tetapi juga berbeda dengan telaah pemikiran tafsir model Muhammad Husayn al-Dzahabî (*al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* [1961]), ‘Abd al-‘Adzîm al-Ghubashî (*Târîkh al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn* [1971]), ‘Abdul Majîd ‘Abdussalâm, ‘Abdul Halîm Mahmûd, maupun Mushthafâ al-Shâwî al-Juwaynî yang bobot subjektifnya sangat kental dibanding yang pertama, juga berbeda dengan telaah pemikiran (tafsir) model Issa J. Boullata, M. Ibrahim Abu Rabi’, maupun Leonard Binder yang secara tidak langsung juga banyak memfokuskan karyanya pada beberapa pelopor metode tafsir Alquran kontemporer khususnya dari kawasan Arab-Islam yang dikaitkan dengan persoalan sosial-politik pada masanya.

Telaah pemikiran tafsir Alquran era kontemporer dalam banyak hal telah mengalami perkembangan metodologis yang sangat mendasar, terutama setelah kaum Muslim bersentuhan dengan *epistemé* modernitas, sehingga merubah persepsinya tentang Alquran dan interpretasinya. Perkembangan pemikiran tafsir Alquran sejak Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) di India dan Muhammad ‘Abduh (1849-1905) di Mesir mencerminkan perubahan interpretasi Alquran dari tekstual ke kontekstual. Persoalan makna nampaknya tidak selamanya dianggap sebagai sesuatu yang statis, tetapi sebagai sebuah dinamika dan perkembangan sejarah yang dihasilkan oleh perubahan ruang dan waktu. Realisasi historisitas makna ini menduduki posisi sentral dalam pemikiran tafsir Alquran kontemporer.

Tulisan ini berupaya mengupas tentang berbagai kecenderungan dalam tafsir dengan ragam pendekatan seiring dengan perkembangan ruang dan waktu. Era klasik sebagai awal perkembangan tafsir yang cenderung didominasi oleh pendekatan teologis, era pertengahan yang didominasi ragam mazhab dan aliran sehingga cenderung dipengaruhi oleh pendekatan yang bersifat ideologis hingga era modern dan kontemporer di saat dunia Islam pasca kolonialisme mulai mengalami kebangkitan kesadaran ke arah pendekatan yang kritis dan berwatak kritis.

Tafsir dan Pendekatan dalam Tafsir

Istilah tafsir secara bahasa (etimologis) adalah mengikuti wazan *taf'îl*, berasal dari kata *al-fasr* (*fasara-yafsuru*) yang berarti menerangkan, (*al-îdhâh*), menjelaskan (*al-tabyîn/al-ibânah*), menyingkap (*al-kasyf*) dan menampakkan (*al-izhhâr*) atau menerangkan makna yang abstrak dan makna-makna yang rasional. Dalam *Lisân al-'Arab* dinyatakan bahwa kata *al-fasr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup, sedang *al-tafsîr* berarti menyingkapkan maksud sesuatu lafadh yang sulit dan pelik. Para ulama '*Ulûm al-Qur'ân* kemudian biasanya menunjukkan penggunaan kata "tafsir" dalam QS. Al-Furqan [25]: 33 untuk menjelaskan maknanya. Dalam ayat tersebut dinyatakan: *Tidakkah mereka datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan paling baik "tafsir"nya* (QS. Al-Furqan [25]: 33).

Maksud kata "tafsir" dalam ayat di atas, sebagaimana dikatakan Ibn 'Abbas (w. 687), adalah "paling baik penjelasan dan perinciannya". Dibandingkan kata *al-fasr*, kata *al-tafsîr* (tafsir) lebih banyak digunakan sehingga kemudian menjadi istilah baku dalam praktek penjelasan makna Alquran. Pelaku atau siapapun yang melakukan penafsiran Alquran kemudian dikenal dengan istilah ahli tafsir atau penafsir (mufassir).

Sedangkan secara istilah (terminologi), tafsir adalah disiplin ilmu yang mengkaji *ahwâl* (seluk beluk) Alquran untuk memahami maksud dan kehendak Allah sesuai dengan kapasitas kemampuan manusia. Abû Hayyân seperti dikutip al-Qaththân mendefinisikan bahwa "tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadh-lafadh Alquran, tentang petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya ketika tersusun serta hal-hal lain yang melengkapinya". Sedang menurut al-Zarkasyi (745-794 H), "tafsir merupakan disiplin ilmu untuk memahami kitab Allah (Alquran) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, menjelaskan makna-maknanya serta mengeluarkan hukum dan hikmah-hikmahnya".

Dalam pengertian praktis, kata “tafsir” dipergunakan untuk makna penjelasan, penafsiran atau komentar terhadap Alquran yang mencakup seluruh cara untuk memperoleh pengetahuan yang akan membantu ke arah pemahaman mengenai Alquran yaitu dengan menjelaskan makna yang dikandungnya atau memperjelas implikasi hukumnya.

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, maka secara ringkas dapat disimpulkan bahwa tafsir mengandung tiga pengertian yaitu:

1. tafsir sebagai sebuah proses aktivitas penafsiran (menafsirkan, menjelaskan atau memberikan komentar terhadap Alquran);
2. tafsir sebagai sebuah metode cara atau langkah sistematis dalam penafsiran Alquran;
3. tafsir sebagai sebuah produk penafsiran (pengetahuan atau pemahaman mengenai Alquran).

Ketiga pengertian tafsir di atas, merupakan kesatuan logis yang tidak dapat dipisahkan. Tafsir harus diupayakan melalui aktivitas, aktivitas tersebut dilakukan melalui metode tertentu, dan akhirnya aktivitas penafsiran melalui metode ini menghasilkan pengetahuan atau pemahaman mengenai kandungan makna teks Alquran.

Secara historis, sejak masa Nabi Muhammad saw hingga sekarang, tafsir telah mengalami perkembangan yang sangat pesat dan dinamis. Tidak hanya dari segi kuantitas literatur karya tafsir yang cenderung meningkat, tetapi juga tampak dari berbagai kemajuan yang dicapai dari segi kualitas (metodologi dan pendekatan) tafsir. Dalam rentang waktu yang sangat panjang (\pm 15 abad), tafsir telah mengalami banyak pergeseran corak pendekatan dan metodologi. Dari pendekatan yang didominasi oleh kecenderungan teologis pada masa klasik, pendekatan ideologis pada era pertengahan hingga pendekatan yang bersifat antropologis di era modern dan kontemporer. Sehingga sangat tepat bila tafsir dimasukkan ke dalam kategori ilmu yang tidak bisa matang dan terbakar (*‘ilm lâ nadhaja wa lâ ihtaraqa*).

Sebagai sebuah disiplin ilmu, tafsir tidak saja termasuk ke dalam kategori ilmu yang dinamis, tetapi juga memiliki keterbukaan terhadap berbagai pendekatan. Karakter keterbukaan disiplin ilmu tafsir ini sedikitnya terlihat pada keterkaitannya dengan berbagai disiplin keilmuan lain yang diperlukan untuk menafsirkan Alquran. Kebutuhan akan penggunaan berbagai keilmuan lain tersebut tentu saja sangat signifikan terkait dengan berbagai upaya pengembang-

an keilmuan ini yang memerlukan berbagai alat bantu analisis berbagai disiplin keilmuan dalam menjawab tantangan perubahan zaman.

Para ahli Alquran tidak merinci ragam jenis pendekatan ini, tetapi pada prinsipnya mengacu pada semua bidang keilmuan, khususnya yang terkait dengan materi bahasan ayat yang akan ditafsirkannya. Menurut hemat penulis, di luar pijakan dasar keilmuan yang menjadi syarat pokok menafsirkan Alquran, berbagai keilmuan lain bisa disesuaikan dengan struktur keilmuan yang dikenal dalam pengetahuan manusia, khususnya pengetahuan sains. Yakni sains kealaman (astronomi, fisika, kimia, ilmu bumi, ilmu hayat), sains sosial (sosiologi, antropologi, psikologi, ekonomi, politik, pendidikan), dan humaniora (seni, hukum, filsafat, bahasa, agama, sejarah).

Artinya, bila ayat yang sedang dibahas terkait dengan masalah astronomi misalnya, maka diperlukan penguasaan akan ilmu astronomi sebagai alat bantu analisis penafsirannya. Begitupun bila ayat yang dibahas terkait dengan masalah sosial, politik, ekonomi, psikologi, antropologi ataupun pendidikan, maka mufasir sedikitnya perlu menguasai ilmu-ilmu yang termasuk ke dalam sains sosial tersebut. Diharapkan dengan penguasaan akan berbagai disiplin ilmu tersebut akan semakin memperdalam analisis penafsirannya, menjaga objektivitas penafsiran yang diberikan, serta mampu merespon perkembangan zaman.

Ragam bidang keilmuan tersebut pada gilirannya kemudian akan sangat mempengaruhi berbagai aspek hermeneutik dalam tafsir, baik metode, nuansa maupun pendekatan. Metode tafsir; yang dimaksud dengan metode tafsir di sini adalah suatu perangkat dan tata kerja yang digunakan dalam proses penafsiran Alquran. perangkat kerja ini, secara teoritik menyangkut dua aspek, aspek teks dan konteks. Karenanya, terdapat dua arah penting dalam perkembangan metode tafsir ini, yakni metode tafsir riwayat dan metode tafsir pemikiran. Metode tafsir pemikiran didasarkan pada kesadaran bahwa Alquran, dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak lepas dari wilayah budaya dan sejarah—disamping bahasa itu sendiri memang sebagai bagian dari budaya manusia. Dalam metode ini, penafsir berusaha menjelaskan pengertian dan maksud suatu ayat berdasarkan hasil dari proses intelektualitas dengan langkah epistemologis yang mempunyai dasar pijak pada teks dengan konteks-konteksnya. Karenanya terdapat dua variabel pokok yang menjadi titik tolak tafsir pemikiran ini: variabel sosio-kultural dan variabel struktur linguistik teks.

Sementara nuansa tafsir yang dimaksud di sini adalah ruang dominan atau kecenderungan umum sebagai sudut pandang dari suatu produk tafsir yang dihasilkan. Sedang pendekatan tafsir dimaknai sebagai titik pijak keberangkatan dari proses tafsir. Biasanya ada dua pendekatan: 1) berorientasi pada teks dalam

dirinya yang kemudian disebut pendekatan tekstual, dan 2) berorientasi pada konteks pembaca (penafsir), yang kemudian disebut pendekatan kontekstual.

Perkembangan Pendekatan Tafsir

Seperti akan terlihat, sepanjang sejarah perkembangannya, kini tafsir tidak lagi sekedar dipahami sebagai usaha memperjelas makna dan menangkap pesan Alquran secara teoritis. Tafsir juga kemudian dipahami sebagai sebuah usaha untuk memenuhi kebutuhan praktis penafsirnya akan petunjuk Alquran dalam menghadapi situasi dan kondisi *real* kehidupannya. Dengan kata lain, penafsiran bukan hanya berusaha memahami apa yang tersurat (*visible of text/zhâhir*) atau juga yang tersirat di balik teks (*behind the text/bâthin*). Bahkan lebih jauh lagi, konteks ayat dapat pula memprediksi makna-makna ayat yang selama ini belum terungkap (*front of the text/maskût 'anh*).

Secara historis, perkembangan pendekatan dalam tafsir atau epistemologi tafsir dalam perspektif *the history of idea of Qur'anic interpretation* bisa dipetakan ke dalam tiga periode besar: era formatif dengan pendekatan mitis-teologis, era afirmatif dengan pendekatan ideologis dan era reformatif dengan pendekatan kritis-antropologis.

1. Pendekatan Mitis-Teologis

Yang dimaksud dengan pendekatan mitis-teologis adalah sebuah pendekatan dalam tafsir yang cenderung didominasi oleh cara berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan akal (*ra'yu*). Istilah pendekatan mitis-teologis digunakan sebagai penegas cara berpikir yang bertolak belakang dengan pendekatan rasional. Pendekatan ini banyak berkembang pada periode klasik, yakni tafsir yang muncul dan berkembang pada masa Rasulullah, sahabat, tabi'in, hingga munculnya masa pembukuan (kodifikasi) pada periode tabi'it-tabi'in, yakni pada akhir masa Daulah Umayyah atau awal Daulah Abbasiyyah sekitar abad ke-1 H sampai abad ke-2 H.

Pendekatan mitis-teologis ini memiliki sedikitnya dua ciri pokok: *pertama*, menggunakan simbol-simbol tokoh untuk mengatasi persoalan dalam menafsirkan Alquran. Artinya, simbol tokoh seperti Nabi, sahabat dan para tabi'in bahkan atba' tabi'in sering dijadikan rujukan dalam penafsiran. Standar kebenaran tafsir kemudian ditentukan oleh ketokohan orang-orang tersebut. *Kedua*, cenderung kurang kritis dalam menerima produk penafsiran dan menghindari yang konkret-realistis menuju yang abstrak-metafisis. Dalam konteks penafsiran, hal ini berarti teks Alquran cenderung diposisikan sebagai subjek

sedangkan realitas dan penafsirnya sebagai objek. Dengan kata lain, posisi teks menjadi sangat sentral, sehingga model berpikir deduktif lebih mengemuka daripada induktif. Sumber-sumber penafsiran yang digunakan dalam pendekatan mitis-teologis ini secara umum mencakup: Alquran, hadis Nabi, *qira'at*, pendapat sahabat, *tabi'in* dan *tabi'it-tsbi'in*, cerita *isra'iliyat* dan syair-syair Jahiliyah.

Secara historis, sejak masa Nabi (0—10 H/620-630 M), tafsir dengan pendekatan mitis-teologis ini semula telah dipraktekkan oleh Nabi sendiri. Inilah yang kemudian dikenal dengan penafsiran Nabi (*al-tafsir al-nabi*). Sebuah bentuk tafsir paling dini karena beliau merupakan orang pertama yang menerima sekaligus berkewajiban menjelaskan wahyu yang diterimanya kepada para sahabat (QS. Al-Nahl [16]: 44 & 64). Secara metodologis, Nabi menafsirkan Alquran dengan cara menangkap penjelasan suatu ayat dari unit ayat lainnya (*tafsir al-qur'an bi al-qur'an*) atau melalui pemahaman beliau sendiri atas suatu ayat. Meski demikian, semua produk penafsiran Nabi ini diyakini merupakan wahyu dari Allah sebagaimana objek tafsirnya, Alquran (QS. Al-Najm [53]: 3-4).

Tentang penafsiran Nabi ini beberapa hadis misalnya meriwayatkan bahwa Nabi menafsirkan ayat “*wa 'indahû mafâtiḥ al-ghayb lâ ya'lamuhâ illâ huwa*” (dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang gaib; tak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri) (QS. Al-An'am [6]: 59) dengan menggunakan ayat lainnya dalam QS. Luqman [31]: 34. Riwayat hadis lain menyatakan bahwa Nabi pernah menjawab pertanyaan sahabat tentang maksud ayat “*inna al-lladzîna âmanû walam yalbisû îmânahum bizhulm...*” (sesungguhnya orang-orang beriman dan tidak mencampur adukkan keimanan mereka dengan kezaliman...) (QS. Al-An'am [6]: 82). Menurut beliau bahwa yang dimaksud dengan kata “*al-zhulm*” pada ayat tersebut adalah “*al-syirk*” (kemusyrikan). Jawaban Nabi ini didasarkan pada firman Allah lainnya “*inna al-syirk lazhulm 'azhîm*” (sesungguhnya kemusyrikan itu kezaliman yang besar) (QS. Luqman [31]: 9). Dalam kesempatan lainnya, Nabi juga menafsirkan sendiri maksud ayat “*ghayr al-maghdhûb 'alayhim wa lâ al-dhâllîn*” (bukan jalan orang-orang yang dibenci dan bukan pula jalannya orang-orang yang sesat) dengan tafsiran “*al-maghdhûb* adalah kaum Yahudi dan *al-dhâllîn* adalah kaum Nasrani”.

Pada masa Nabi ini, kemungkinan tak seorang pun sahabat berani menafsirkan Alquran, karena Nabi masih berada di tengah-tengah mereka. Nabi sendiri yang bertanggung jawab dan berkewajiban menjelaskannya. Namun penafsiran Nabi ini pada masanya belum terkodifikasi dan dalam perkembangannya hanya dapat ditelusuri melalui hadis-hadis yang dikumpulkan oleh para pengumpul hadis atas dasar riwayat yang sampai kepada mereka.

Pendekatan mitis-teologis ini kemudian berlanjut pada masa sahabat (0—± 100 H/620—720 M). Para sahabat adalah murid pertama Nabi saw. Mereka beriman, bertemu Nabi dan menyaksikan proses turunnya wahyu Alquran. Seringkali mereka bertanya langsung pada Nabi tentang makna suatu ayat yang tidak mereka pahami atau mereka berselisih paham tentangnya. Karena penafsiran Nabi tidak mencakup semua ayat dan hanya menafsirkan beberapa kata yang dianggap sulit pada masanya, maka sepeninggal Nabi beberapa sahabat yang telah mendalami Alquran merasa terpanggil untuk mengambil bagian dalam menjelaskan pemahamannya. Mereka kemudian mulai menafsirkan dan mengajarkannya pada tabi'in (generasi sesudah sahabat).

Mulanya beberapa sahabat enggan dan khawatir dengan penafsiran yang mereka lakukan, namun karena semakin banyaknya bangsa non-Arab yang masuk Islam dan kurang memahami bahasa Arab, maka beberapa sahabat mengambil kebijakan untuk menafsirkan sendiri Alquran. Produk penafsiran mereka inilah yang kemudian dikenal sebagai *tafsîr al-shahâbî* (tafsir sahabat).

Secara metodologis, tafsir para sahabat ini menggunakan tiga sumber utama: 1) Ayat Alquran yang relevan (*tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*), karena terkadang dijelaskan secara global di satu tempat dijelaskan secara lebih terperinci di ayat lain; 2) Sunnah dan hadis Nabi termasuk di dalamnya penafsiran Nabi atas Alquran (*tafsîr al-nabî*); 3) Ijtihad dan pemahaman mereka sendiri yang didasarkan pada analisis penggunaan bahasa, sya'ir Arab, informasi kaum Ahli Kitab yang masuk Islam, dan pengalaman hidup bersama Nabi.

Berikut adalah beberapa karakteristik tafsir pada periode sahabat: 1) tidak menafsirkan seluruh Alquran; 2) tidak banyak perbedaan pendapat; 3) penafsirannya bersifat global (*ijmâlî*); 4) menafsirkan dari segi makna bahasa; 5) tidak menafsirkan secara 'ilmî, *fiqhî*, atau *madzhabî*; 6) banyak menggunakan riwayat secara lisan; 7) secara historis, sebagaimana penafsiran Nabi, penafsirannya belum dikodifikasikan ke dalam sebuah kitab tafsir, tetapi penulisannya masih bercampur dengan riwayat hadis.

Tentang penafsiran sahabat ini, Abu Ubaydah meriwayatkan melalui Mujahid, bahwa Ibn 'Abbas pernah berkata: "Dahulu saya tidak tahu apa makna kata "*fâthir al-samâwât wa al-ardh*", hingga suatu ketika datang kepadaku dua orang dusun yang bertengkar tentang sumur. Salah seorang mereka berkata: "*Anâ fathartuhâ*", maksudnya "*anâ ibtada'tuhâ*" (sayalah yang pertama kali membuatnya)."

Riwayat lain menceritakan bahwa Umar bin Khathab pernah bertanya tentang arti kata "*takhawwuf*" dalam QS. Al-Nahl [16]: 47. Kemudian seorang

Arab dari Kabilah Huzail menjelaskan bahwa arti “*takhawwuf*” adalah “pengerangan”. Arti ini didasarkan pada penggunaannya dalam sya’ir Arab pra-Islam. Umar ketika itu merasa puas dan menganjurkan mempelajari sya’ir Arab untuk membantu penafsiran Alquran.

Menurut mayoritas ulama, tafsir yang dilakukan para sahabat ini bila didasarkan pada riwayat Nabi—seperti tentang *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya suatu ayat), maka memiliki derajat *marfu’* (tersandarkan pada Nabi) sebagaimana hadis Nabi sendiri. Tapi bila didasarkan pada hasil ijtihad dan pemahaman mereka sendiri, maka status tafsirnya adalah *mauquf* (terhenti pada sahabat sebagai pendapat pribadi). Karenanya, para ulama tafsir memberikan peringatan agar berhati-hati terhadap penafsiran para sahabat, terutama yang tidak didasarkan pada ayat Alquran dan riwayat hadis yang sahih. Karena penafsiran mereka yang hanya didasarkan pada hasil ijtihad dan pemahaman mereka sendiri, sarat dengan kelemahan. Baik karena bercampurbaurnya riwayat sahih dan *dha’if*, cerita-cerita isra’iliyyat yang bertentangan dengan akidah, juga karena sarat dengan muatan kepentingan politik.

Terdapat banyak sahabat yang diakui cakap dalam menafsirkan Alquran. Selain *khulafâ’ al-rasyidîn* (khalifah yang empat), mufasir dari kalangan sahabat lainnya adalah Ibn ‘Abbas (w. 687), Ibn Mas’ud (w. 653), Ubay bin Ka’b (w. 640), Zaid bin Tsabit (w. 665), Abu Musa al-Asy’ari (w. 664), dan Abdullah bin Zubair (w. 692). Selain mereka, sahabat lain yang juga menafsirkan Alquran meski dengan jumlah yang sangat sedikit adalah Abu Hurairah, Anas bin Malik, Ibnu Umar, Jabir bin Abdullah, dan ‘Aisyah.

Di antara para mufasir awal tersebut, Ibn ‘Abbas dianggap sebagai ahli tafsir paling terkemuka. Ia mendapat gelar *turjumân al-Qur’ân* (penafsir ulung) dan *bahr al-‘ulûm* (lautan ilmu). Bahkan oleh Ignaz Goldziher, ia dianggap sebagai peletak dasar disiplin tafsir dalam Islam. Riwayat menyatakan bahwa kedalaman ilmunya tersebut bermula dari doa khusus Nabi yang ditujukan kepadanya. Doa tersebut berbunyi, “*Allâhumma faqqihhu fî al-dîn wa ‘allimhu ta’wilan*” (Ya Allah, limpahkan kepadanya pemahaman dalam agama dan ajarkanlah ilmu ta’wil [tafsir]).

Era formatif tafsir dengan pendekatan mitis-teologis ini kemudian semakin berkembang pada masa tabi’in (± 100—181 H/720—800 M). Tabi’in adalah murid para sahabat. Mereka bertemu, belajar dan hidup bersama sahabat yang tersebar di beberapa kota. Mereka merupakan generasi setelah sahabat, karenanya tak ada satupun tabi’in yang bertemu dengan Nabi. Karena tidak semua ayat ditafsirkan oleh Nabi dan para sahabat, maka sepeninggal mufasir dari kalangan sahabat, tabi’in pun mulai menafsirkan Alquran. Sebagaimana halnya

para sahabat, kebutuhan akan penjelasan terhadap Alquran semakin mendesak seiring dengan semakin meluasnya penyebaran Islam.

Terdapat tiga kota utama yang menjadi tempat pengajaran sahabat terhadap tabi'in dan masing-masing melahirkan madrasah atau aliran tafsir yang berbeda satu sama lain:

- 1) Makkah dengan madrasah tafsir sahabat Ibn 'Abbas memiliki murid dari generasi tabi'in antara lain: Mujahid ibn Jabir (w. 722), Atha' ibn Abi Rabbah, Abu Ubaydah, Ikrimah Maula Ibn Abbas (w. 723), Thawus ibn Kisan al-Yamani (w. 723) dan Said ibn Jubayr (w. 722/3).
- 2) Madinah dengan madrasah tafsir sahabat Ubay ibn Ka'ab memiliki beberapa murid dari generasi tabi'in antara lain: Muhammad ibn Ka'ab al-Qurazhi (w. 747), Abu al-Aliyah al-Riyahi (w. 708), Zaid ibn Aslam (w. 747), Abdurrahman bin Zayd dan Malik bin Anas.
- 3) Irak dengan madrasah tafsir Ibn Mas'ud memiliki beberapa murid dari generasi tabi'in antara lain: Hasan al-Bashri (w. 738), 'Alqamah bin Qays (w. 720), al-Aswad bin Yazid (w. 682), Amir al-Sya'bi (w. 723), Masruq ibn al-Ajda, Qatadah bin Di'amah al-Sadusi (w. 735), Atah ibn Abi Muslim al-Khurasani, Marrah al-Hamdani (w. 695), dan Ibrahim al-Nakha'i (w. 713).

Penafsiran tabi'in ini misalnya dilakukan Abu Ubaydah, ketika menyanggah penolakan sebagian orang atas ayat, "*thal'uhâ karu'ûs al-syayâthîn* (pohon zaqum mayangnya seperti kepala setan-setan)" (QS. Al-Shaffat [37]: 65). Menurutnya, Allah bicara kepada bangsa Arab dengan bahasa yang dapat mereka pahami. Tidakkah mereka pernah mendengar sya'ir Arab dari penyair terkenal Amru Qays, "*wa masnûnat zaraq ka 'anyâb aghwâl* (dan [aku mempercayai kilatan pedang] yang tajam [berwarna] biru seperti taring-taring setan). "Bangsa Arab tidak pernah melihat setan, tetapi karena ia begitu menakutkan, maka mereka menggentarkan pihak lawan dengan menggunakan metafora setan. Inilah yang kemudian dikenal dengan *majâz*, *isti'ârah*, *kinâyah*, atau *tasybih* dalam ilmu balaghah", demikian kata Abu Ubaydah.

Secara metodologis, tabi'in dalam menafsirkan Alquran menggunakan empat sumber utama: 1) *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*; 2) Sunnah dan hadis Nabi termasuk di dalamnya *tafsîr al-nabî*; 3) penafsiran para sahabat (*tafsîr shahâbi*); 4) Ijtihad dan pemahaman mereka sendiri yang didasarkan pada analisis penggunaan bahasa, sya'ir Arab dan informasi kaum Ahli Kitab yang masuk Islam.

Dengan empat sumber tersebut, tafsir tabi'in memiliki perbedaan mendasar dengan tafsir para sahabat. Perbedaannya terletak pada adanya pengaruh

kekhasan aliran tafsir tertentu tempat mereka belajar; semakin meluasnya pengaruh isra'iliyyat; mulai banyak terjadi perselisihan produk penafsiran di antara tabi'in. Perbedaan inilah di samping menjadi ciri khas tafsir tabi'in juga menjadi titik lemah dalam penafsirannya. Oleh karena itu, sebagaimana pada penafsiran sahabat, para ulama tafsir memberikan peringatan yang sama agar berhati-hati terhadap penafsiran tabi'in ini, terutama bila penafsiran tabi'in berbeda satu sama lain (tidak mencapai kesepakatan) serta tidak didasarkan pada ayat Alquran dan riwayat hadis yang sah.

Berikut adalah beberapa karakteristik tafsir pada periode tabi'in: 1) tidak menafsirkan seluruh Alquran; 2) sudah mulai muncul benih-benih perbedaan antar mazhab tafsir; 3) terdapat banyak perbedaan dengan penafsiran para sahabat; 4) tradisi tafsir masih menggunakan hapalan dan riwayat secara lisan; 5) secara historis, sebagaimana masa Nabi dan sahabat, pada masa tabi'in ini, tafsir masih merupakan bagian dari hadis, karena masih bercampur dengan riwayat hadis. Masing-masing madrasah atau aliran tafsir tabi'in meriwayatkan dari guru mereka, yakni para sahabat.

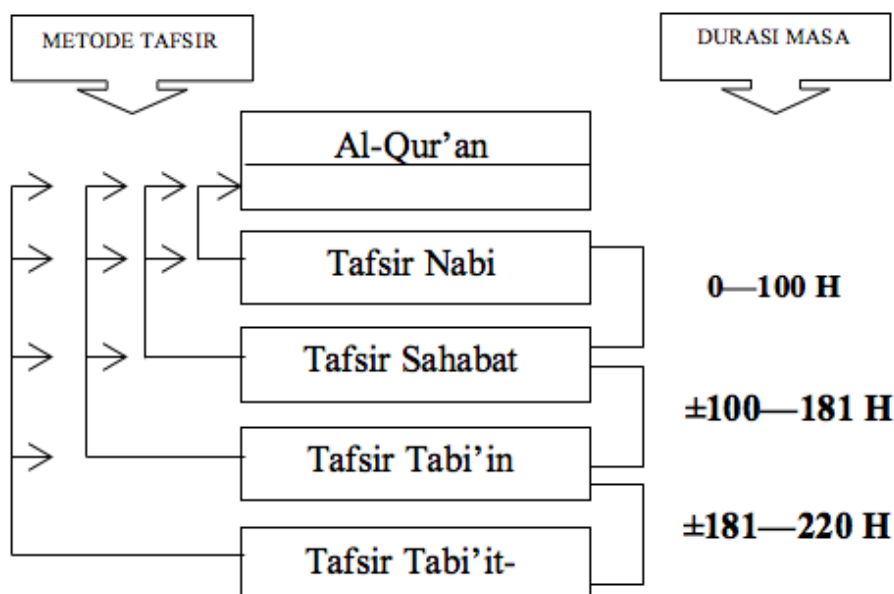
Selanjutnya pendekatan mitis-teologis ini memuncak pada pada periode tabi'it-tabi'in (\pm 181—220 H/800—840 M). Generasi ketiga ini, sezaman dengan datangnya masa pengumpulan dan pembukuan (kodifikasi) hadis. Beberapa ulama tafsir dari tabi'it-tabi'in memiliki perhatian besar untuk mengumpulkan penafsiran Nabi, sahabat dan tabi'in di samping mengumpulkan hadis. Namun riwayat yang berisi tafsir tersebut hanya menjadi salah satu bab dari berbagai bab dalam kitab hadis, yakni *bâb tafsîr al-Qur'ân*. Pada masa ini penulisan tafsir belum dipisahkan secara khusus sebagai kitab tafsir.

Mereka mengumpulkan semua pendapat dan penafsiran Alquran yang dikemukakan generasi sebelumnya dan kemudian dituangkan ke dalam riwayat-riwayat hadis. Inilah yang dilakukan oleh Sufyan bin 'Uyaynah (w. 198), Waqî' bin al-Jarrah (w. 197), Syu'bah bin al-Hajjaj (w. 160), Yazid bin Harun al-Sulami (w. 117), Rauh bin 'Ubadah al-Basri (w. 205), Abdurrazaq bin Hammam (w. 211), Adam bin Abu Iyas (w. 220), dan lainnya. Jenis tafsir yang berada dalam hadis ini tidak ada yang sampai kepada kita. Yang sampai hanyalah beberapa hadis tentang penafsiran Nabi dan sahabat yang dimuat dalam kitab hadis yang enam (*kutub al-sittah*) dan berbagai kutipan dari kitab-kitab *tafsîr bi al-ma'tsur* (bentuk tafsir generasi pertama yang berdasarkan kutipan riwayat Nabi hingga tabi'it-tabi'in).

Tabi'it-tabi'in inilah yang kemudian membuka jalan bagi generasi berikutnya yang menulis kitab tafsir secara khusus, dari al-Fatihah sampai al-Nas, serta menjadikannya sebagai ilmu yang berdiri sendiri terpisah dari hadis. Di

antara mereka adalah Ibn Majah (w. 273 H), Ibn Jarîr at-Thabârî (224-310/839-923 M), Abu Bakr ibn al-Munzir an-Naisaburi (w. 318 H), Ibn Abi Hatim (w. 405 H), Abu Bakar bin Mardawaih (w. 410 H) dan lainnya. Dari beberapa mufasir pertama yang menulis kitab tafsir tersebut, hanya Ibn Jarîr al-Thabârî yang karyanya bisa ditemukan dan diterbitkan, yakni *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*. Tafsir lengkap pertama yang muncul berisi kutipan semua riwayat penafsiran dari Nabi, sahabat, tabi'in hingga tabi'it-tabi'in.

Untuk memudahkan gambaran perkembangan tafsir dengan pendekatan mitis-teologis sejak masa Nabi hingga tabi'it-tabi'in (masa pembukuan), penulis rangkum dalam tabel berikut:



Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa tradisi penafsiran dengan pendekatan mitis-teologis umumnya banyak berkembang pada era formatif (tahun 0—220 H/Abad 7—9 M). Ciri-ciri yang menonjol dalam pendekatan ini adalah penggunaan metode riwayat (*tafsîr bi al-ma'tsûr*, *tafsîr bi al-riwâyah*), simbol-simbol tokoh, menghindari ra'yu (rasio) dan minimnya budaya kritisisme dalam menafsirkan Alquran serta penggunaan riwayat-riwayat *isra'iliyat* (yang belum jelas kebenarannya), tetapi diterima sebagai kebenaran. Berikut adalah struktur dasar epistemologis tafsir dengan pendekatan mitis-teologis pada era formatif:¹

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
Alquran, hadis Nabi, <i>qira'at</i> , pendapat sahabat, tabi'in dan tabi'it-tabi'in, cerita <i>isra'iliyat</i> dan syair-syair Jahiliyah.	<i>Tafsir bi al-riwâyah</i> , <i>tafsir bi al-ma'tsûr</i> , deduktif, disajikan secara oral melalui sistem periwayatan dan disertai sedikit analisis, sebatas kaidah-kaidah kebahasaan.	Valid tidaknya penafsiran tergantung pada sahah tidaknya sanad dan matan sebuah riwayat tafsir, kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kaidah-kaidah kebahasaan dan riwayat hadis yang sah.	Minimnya budaya kritik, <i>ijmali/global</i> , praktis, implementatif. Tujuan penafsiran relatif sekedar memahami makna yang bersifat tetap belum sampai pada <i>maghza</i> yang bersifat dinamis. Posisi teks sebagai subjek dan penafsir sebagai objek.

2. Pendekatan Ideologis

Perkembangan tafsir berikutnya memasuki era afirmatif yang berbasis pendekatan ideologis. Ini terjadi pada abad pertengahan (abad 3—9 H/9—15 M) ketika tradisi tafsir lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, mazhab atau ideologi keilmuan tertentu, sehingga Alquran seringkali diperlakukan hanya sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Kepentingan ideologi menjadi pokok acuan dalam menafsirkan Alquran. Akibatnya ayat-ayat Alquran secara paksa diperkosa menjadi objek kepentingan subjek penafsir atau juga penguasa.²

Periode pertengahan dimulai dengan munculnya hasil karya tafsir yang sistematis untuk pertama kali, sesuai urutan mushaf, dan sampai ke tangan generasi sekarang dalam bentuk buku (kitab) tafsir yang terkodifikasi dengan baik. Awal abad ke-3 H/9 M hingga abad ke 9 H/15 M adalah masa ketika peradaban Islam mulai memasuki era keemasan intelektual yang paling besar hingga mengalami masa disintegrasi dan kemundurannya, terutama ketika sebagian besar wilayah Islam mulai dijajah dan dikuasai oleh bangsa-bangsa Eropa (Barat).³

Di masa pertengahan ini kebudayaan dan peradaban Islam mengalami pembentukan dan perkembangan terutama di masa khalifah Abbasiyyah, yakni Harun al-Rasyid (785-809) dan al-Ma'mun (813-833). Masa di mana secara intelektual, sedang berada di puncak keemasannya. Kontak budaya Islam dengan Yunani pun terjadi melalui berbagai penerjemahan. Bahasa Arab menjadi bahasa resmi. Terdapat ratusan bahkan ribuan pemikir dan sarjana Islam yang tersebar di seluruh dunia Islam yang terlibat dalam dunia penelitian berbagai disiplin keilmuan. Filsafat, sejarah, bahasa, kedokteran, matematika, optik, geografi, fisika, astronomi, dan sejarah mulai dipelajari dan dikembangkan. Dalam periode ini pulalah, banyak ilmu-ilmu keagamaan yang mulai dikumpulkan,

disusun dan dibukukan. Para penyusun kitab hadis, tafsir, fiqih, teologi/kalam, akhlak, tasawuf seolah berlomba untuk mencurahkan seluruh ilmunya pada periode pertengahan ini.⁴

Dengan latar belakang seperti ini, mulai banyak muncul tafsir pada periode pertengahan yang didominasi oleh ijthad dan kepentingan ideologi keilmuan yang dimilikinya. Inilah yang kemudian menjadi awal dikenalnya berbagai bentuk dan corak ideologis dalam tafsir Alquran.

Bila pada awalnya, tafsir Alquran relatif sangat terbatas dan terikat oleh kutipan/nukilan dari penafsiran generasi sebelumnya (atau dikenal dengan bentuk *tafsir bi al-ma'tsûr/tafsir bi al-riwâyah/tafsir bi al-manqûl*), maka bentuk tafsir periode pertengahan mulai banyak yang didasarkan pada ijthad pikirannya dengan tetap memperhatikan ketentuan bahasa dan syariat. Inilah yang kemudian dikenal dengan bentuk *tafsir bi al-ra'yi/tafsir bi al-'aqli/tafsir bi al-dirâyah/tafsir bi al-ma'qûl*.⁵

Selain itu, bila awalnya tafsir hanya mengacu pada kaidah-kaidah kebahasaan oleh dan untuk orang Arab sebagaimana pada periode klasik. Maka kemudian, sejalan dengan dinamika masyarakat dan transformasi sosial budaya, interpretasi terhadap Alquran pun bermunculan dengan mengambil corak ideologis yang bervariasi.

Corak kebahasaan (*tafsir lughawî*) sebagaimana terlihat dalam tafsir periode klasik, semakin berkembang seiring dengan semakin meluasnya ajaran Islam. Demikian pula, akulturasi budaya yang terjadi antara Islam dengan budaya lainnya terutama Yunani yang saat itu banyak diwarnai pemikiran filsafat, sangat mempengaruhi pemikiran umat Islam. Di samping itu juga, antisipasi persoalan filsafat melalui penerjemahan kitab-kitab filsafat, dan juga masuknya penganut agama-agama lain ke dalam Islam yang disadari atau tidak masih menyimpan kepercayaan-kepercayaan lama, sangat mempengaruhi aktivitas penafsiran umat Islam. Hasilnya adalah munculnya penafsiran yang bercorak filsafat dan teologi/kalam (*tafsir falsafî & i'tiqâdî*).

Selanjutnya penafsiran bercorak fiqih atau hukum pun muncul akibat berkembangnya ilmu fiqh dan terbentuknya mazhab-mazhab fiqh yang setiap golongan berupaya membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum (*tafsir fiqhî*). Selain itu juga, akibat kemajuan ilmu pengetahuan, maka pemahaman ayat-ayat Alquran diupayakan sejalan dengan perkembangan ilmu, dan munculah tafsir bercorak ilmiah (*tafsir 'ilmî*). Dan ketika gerakan-gerakan sufistik tampil sebagai reaksi

terhadap kecenderungan materialistik atau sebagai kompensasi terhadap kelemahan-kelemahannya, maka muncullah tafsir bercorak tasawuf (*tafsir shûfi*).⁶

Selain itu, tafsir periode pertengahan ini juga memunculkan metode tafsir yang mulai sistematis. Sejak maraknya era penulisan kitab tafsir pada periode pertengahan, para ulama tafsir menggunakan beberapa metode penafsiran. Secara umum hampir semua mengacu pada metode penafsiran yang sama, yakni metode *tafsir tahlîli* (analitis). Meski sebagian kecil mufasir ada juga yang menggunakan metode *ijmâli* (global) dan *muqâran* (perbandingan).⁷

Berikut adalah beberapa tafsir yang berkembang pada periode pertengahan disertai gambaran bentuk, corak dan metode yang digunakan:

Nama Kitab	Penulis	Bentuk Tafsir	Corak Ideologi Tafsir
<i>Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân</i>	Muhammad Ibn Jarîr Al-Thabârî (224-310/839-923 M)	<i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	<i>Lughâwî-Fiqhî</i>
<i>Tafsîr al-Qur'ân</i>	Al-Qummi (w. 939 M)	<i>Tafsîr bi al-Ra'yi</i>	<i>Lughâwî (Syîah)</i>
<i>Ahkâm al-Qur'ân</i>	Ahmad bin 'Ali al-Razi al-Jashash (w. 370)	<i>Tafsîr bi al-Ra'yi</i>	<i>Fiqhî (Hanafi)</i>
<i>Bahr al-'Ulûm</i>	Nashr bin Muhammad al-Samarqandi (w. 373)	<i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	<i>Lughâwî</i>
<i>Tanzîh al-Qur'ân al-Mathâ'in</i>	Abdul Jabbar bin Ahmad al-Hamdani (w. 415)	<i>Tafsîr bi al-Ra'yi</i>	<i>Falsafi (Mu'tazilah)</i>
<i>Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân</i>	Ahmad bin Ibrahim al-Tsa'labi Al-Naysaburi (w. 427 H/1035)	<i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	<i>Lughâwî-Shûfi</i>
<i>'Amali al-Syarîf al-Murtadhî</i>	'Ali bin Ahmad al-Husayn (w. 437)	<i>Tafsîr bi al-Ra'yi</i>	<i>Falsafi (Mu'tazilah)</i>
<i>Ahkâm al-Qur'ân</i>	'Ali bin Muhammad al-Thabari Lukya al-Harasi (w. 504 H/1060)	<i>Tafsîr bi al-Ra'yi</i>	<i>Fiqhî (Syafi'I)</i>
<i>Al-Tibyân fi Tafsîr al-Qur'ân</i>	Muhammad Ibn Hasan al-Thusi (w. 1067 M)	<i>Tafsîr bi al-Ra'yi</i>	<i>Syîah</i>
<i>Maâlim al-Tanzîl</i>	Al-Husayn bin Mas'ud al-Baghawi (w. 510)	<i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	<i>Lughâwî-Fiqhî</i>
<i>Al-Kasyâyaf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl</i>	Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari (w. 538/1114)	<i>Tafsîr bi al-Ra'yi</i>	<i>Lughâwî-Falsafi (Mu'tazilah)</i>
<i>Majma' al-Bayân</i>	Al-Fadhl bin al-Hasan Abu 'Ali al-Thabrasi (w. 538 H/1153 M)	<i>Tafsîr bi al-Ra'yi</i>	<i>Shufi (Syîah)</i>
<i>Ahkâm al-Qur'ân li ibn al-'Arabî</i>	Muhammad bin Abdullah al-Andalusi (w. 543)	<i>Tafsîr bi al-Ra'yi</i>	<i>Fiqhî (Maliki)</i>
<i>Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz</i>	Abdul Haqq bin Ghalib al-Andalusi (w. 546)	<i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	<i>Lughâwî-Fiqhî</i>

Nama Kitab	Penulis	Bentuk Tafsir	Corak Ideologi Tafsir
<i>Tafsir al-Kabîr Mafâtiḥ al-Ghayb</i>	Muhammad bin Umar bin Husain Fakhruddin al-Razi (w. 606 H/1209 M)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Falsafi (Sunni)
<i>Tafsir Ibn 'Arabî</i>	Muhyiddin ibn 'Arabi (w. 1230 M)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Shûfi
<i>Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân</i>	Muhammad bin Ahmad bin Farhi al-Qurthubi (w. 671)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Fiqhî (Maliki)
<i>Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl</i>	Abdullah bin Umar al-Baydhawi (w. 685/1286)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Falsafi (Sunni)
<i>Madârik Tanzîl wa Haqâ'iq al-Ta'wîl</i>	Abdullah bin Ahmad al-Nasafi (w. 701)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Lughâwî
<i>Gharâ'ib al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân</i>	Nizhamuddin al-Hasan Muhammad al-Naysaburi (w. 728)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Lughâwî
<i>Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl (Tafsir al-Khâzin)</i>	Alauddin Ali bin Muhammad bin Ibrahim al-Baghdadi (w. 741/1341)	<i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	Lughâwî-Fiqhî
<i>Al-Bahr al-Muhîth</i>	Muhammad bin Yusuf bin Hayyan al-Andalusi (w. 745)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Lughâwî
<i>Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm (Tafsir Ibn Katsîr)</i>	Isma'îl bin Umar al-Dimasqi (w. 774/1372)	<i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	Fiqhî
<i>Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs</i>	Al-Fairuzzabadi (w. 1410 M)	<i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	Lughâwî
<i>Al-Tsamarât al-Yanî'ah</i>	Yusuf bin Ahmad Al-Tsulasi (w. 832)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Fiqhî (Zaidiyah)
<i>Najm al-Dhurar fî Tanâ-sub al-Ayât wa al-Suwar</i>	Ibrahim ibn Umar al-Biqâ'i (w. 870-an)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Lughâwî
<i>Al-Jawâhir al-Hisan fî Tafsîr al-Qur'ân</i>	Abdurrahman bin Muhammad al-Tsa'labi (w. 876)	<i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	Lughâwî
<i>Tafsir Jalâlayn</i>	Jalaluddin al-Mahalli (w. 864) Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Lughâwî
<i>Kanz al-'Irfân</i>	Miqdad bin Abdullah Al-Sayuri (± 900)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Fiqhî (Syîah)
<i>Al-Dur al-Mantsûr fî Tafsir bi al-Ma'tsûr</i>	Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911)	<i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	Lughâwî-Fiqhî
<i>Al-Iklîl fî Istinbâth al-Tanzîl</i>	Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Fiqhî (Syafi'I)
<i>Irsyâd al-'Aql al-Salim</i>	Muhammad bin Muhammad bin Mushthafa al-Thahawi (w. 952)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Falsafi
<i>Al-Sirâj al-Munîr</i>	Muhammad al-Syarbaini al-Khatib (w. 977)	<i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	Lughâwî-Fiqhî

Karya Tafsir Periode Pertengahan

Selanjutnya berikut beberapa karakteristik tafsir pada periode pertengahan: 1) Terdapat kesan pemaksaan gagasan asing (non-Qur'ani) ke dalam Alquran. Artinya, kebanyakan tafsir terjebak pada penonjolan kepentingan ideologis di luar penafsiran Alquran, seperti banyak diskusi yang seharusnya berada di luar tafsir, karena tidak relevan dengan konteks tafsir; 2) Banyaknya berbagai pengulangan dan cenderung bertele-tele. Karena mengacu pada sistem mushaf, maka pembahasan tafsirnya banyak mengulang pernyataan yang sudah dikemukakannya pada ayat sebelumnya; 3) Bersifat atomistik (parsial). Penafsirannya terpaku pada satu atau dua kalimat ayat tertentu saja, dan kurang melibatkan keseluruhan ayat yang relevan atau konteks ayat tersebut dengan ayat sebelum dan sesudahnya.⁸ Berikut adalah struktur dasar epistemologis tafsir dengan pendekatan mitis-teologis pada era formatif:⁹

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
Akal (ijtihad) lebih dominan daripada Alquran dan hadis atau para pendapat sahabat dan tabi'in. teori-teori keilmuan seperti filsafat, tasawuf, kalam dan sebagainya yang ditekuni penafsirnya cenderung mendominasi.	<i>Tafsir bi al-ra'yi</i> , <i>tafsir bi al-aql</i> , dengan analisis kebahasaan dan mencocokkan dengan teori dari disiplin keilmuan atau mazhab masing-masing penafsir.	Valid tidaknya penafsiran tergantung pada kesesuaian/koherensi antara hasil penafsiran dengan kepentingan penguasa, mazhab atau ilmu yang ditekuni setiap penafsir.	Ideologis, sektarian, atomistik, repetitif, pemaksaan gagasan non-Qur'an, ada kecenderungan <i>truth claim</i> /klaim kebenaran dan subjektif. Tujuan penafsiran untuk kepentingan kelompok, mendukung kekuasaan, mazhab, atau ilmu yang ditekuni penafsir. Posisi penafsir sebagai subjek dan teks sebagai objek.

3. Pendekatan Kritis

Sebelum abad 9 H/15 M, dunia Islam secara politik telah memasuki periode disintegrasi dan mengalami kemunduran. Bahkan sejak abad ke-4 H/10 M, banyak wilayah Islam yang memisahkan diri dari kekuasaan Abbasiyah yang kala itu berpusat di Baghdad. Kemunduran semakin parah setelah Baghdad diserang tentara Mongol pada 1258 M. Hingga akibatnya perkembangan kebudayaan dan keilmuan pun menjadi terhambat, untuk tidak mengatakan terhenti sama sekali. Hal ini secara tidak langsung sangat berpengaruh pada produktivitas ulama dalam menyusun karya tafsir.¹⁰

Secara historis, periode stagnasi tafsir ini terjadi sekitar tiga ratus tahun atau tiga abad (10—12 H/16—18 M). Berbeda dengan kesemarakan periode pertengahan, perkembangan tafsir pada periode ini telah memasuki masa kemandegan (stagnasi), sehingga karya tafsir yang dihasilkan sangat terbatas.¹¹ Bahkan pada abad ke-11 H/17 M hingga ke-12 H/18 M, ketika sebagian besar wilayah Islam mulai dijajah oleh bangsa Eropa (Barat), perkembangan tafsir hampir terhenti sama sekali.¹²

Namun, sejak abad ke-19, seiring dengan berkembangnya semangat anti kolonialisme di dunia Islam, perkembangan tafsir kemudian memasuki masa modern. Pada masa ini tafsir memasuki era reformatif yang berbasis pada pendekatan kritis-antropologis dengan nuansa transformatif. Perkembangan penafsiran Alquran pada era reformatif ini dimulai sejak terbitnya karya tafsir *Tafsir Alquran* karya Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) di India dan tafsir *Al-Manar* karya Muhammad ‘Abduh (1849-1905) di Mesir.

Sejak bersentuhan dengan *episteme* (cara pandang) kemodernan, pada era ini banyak bermunculan berbagai corak dan metode baru sebagai kritik atas penafsiran era sebelumnya. Misalnya dari segi corak ideologi, bila pada masa pertengahan didominasi oleh corak *lughâwî*, *fiqhî*, *shûfî*, *‘ilmî* dan *falsafî*, maka pada masa modern mulai muncul corak tafsir *adab al-ijtima’î* (sosial kemasyarakatan). Sementara dari segi metode, meski metode *tahlîlî*, *ijmâlî* dan *muqâran* masih digunakan dalam karya tafsir hingga era modern, namun metode baru juga mulai muncul, yakni metode *maudhu’î* (tematik). Secara umum, terdapat beberapa karakteristik tafsir pada periode modern ini. 1) Menjadikan Alquran sebagai kitab petunjuk (hidayah);¹³ 2) Menangkap prinsip dasar ajaran atau pesan moral Alquran; 3) Memandang ayat dan surat sebagai satu kesatuan yang serasi; 4) Memerangi taklid; 5) Menghormati penggunaan akal; 6) Sangat berhati-hati terhadap riwayat sahabat dan tabi’in serta menolak isra’iliyat; 7) Merelevansikan Alquran dengan kebutuhan masyarakat.¹⁴

Selanjutnya, penting untuk dicatat di sini bahwa sejak tahun 1970-an, bangunan kesarjanaan dan karya-karya kritis yang mengesankan dalam keilmuan Alquran dan tafsir semakin banyak bermunculan. Karya-karya yang didasarkan pada berbagai disiplin ilmu-ilmu humaniora dan sosial ini, diinspirasi oleh berbagai cara berpikir kritis yang berasal dari tiga kecenderungan: ilmu-ilmu sosial kritis Anglo-Amerika, Marxisme Barat, strukturalis Prancis dan pemikiran post-strukturalis. Penafsir kontemporer seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Hassan Hanafi, Mohamed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid dan lainnya. Berbagai upaya keras para sarjana untuk membaca dan menafsirkan kembali Alquran tersebut memang banyak menggunakan alat studi baru yang berkembang

dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora.¹⁵ Tidak ada lagi model berpikir mazhabi di sini. Mereka berupaya mengembangkan epistemologi tafsir yang dipandang mampu merespon perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan. Posisi Alquran, pembaca dan penafsir berjalan sirkular secara triadik dan dinamis. Pendekatan hermeneutik menjadi signifikan di sini. Inilah salah satu trend baru dalam perkembangan tafsir era postmodern atau yang kemudian dikenal sebagai periode kontemporer (kekinian dan kedisinian).¹⁶

Terdapat beberapa asumsi dan paradigma tafsir yang berkembang pada era kontemporer ini: 1) Alquran sebagai Kitab yang *shâlih li kull zamân wa makân*; 2) Teks yang statis dan konteks yang dinamis; 3) Penafsiran bersifat relatif dan tentatif. Sedangkan ciri dan karakteristik yang nampak dalam tafsir era reformatif ini adalah: 1) Memposisikan Alquran sebagai Kitab petunjuk/hidayah; 2) Bernuansa hermeneutis; 3) Kontekstual dan berorientasi pada spirit Alquran; 4) Ilmiah, kritis dan non-sektarian. Sumber penafsiran era ini adalah teks Alquran, akal (ijtihad penafsir) dan realitas (konteks) yang diposisikan sebagai subjek sekaligus objek. Artinya, ketiganya selalu berhubungan secara dialektis, sirkular dan triadik. Ketiganya diperlakukan secara berimbang secara fungsional. Sementara metode dan pendekatan yang digunakan cenderung bersifat interdisipliner, tidak lagi menggunakan metode deduktif dan analitis (*tahlili*) yang bersifat atomistik. Di sini digunakan pendekatan tematik, linguistik, analisis gender, semiotik, sosio-historis, antropologi, hingga hermeneutik dan lainnya.¹⁷

Adalah Fazlur Rahman (1919-1988), seorang pemikir dan pembaharu liberal Muslim asal Pakistan, yang memulai trend kontemporer ini. Ia mengajukan gagasan kontroversialnya tentang sifat dasar Alquran dalam bukunya *Islam* (1966). Menurutnya, Alquran “merupakan kalam Allah, dan sekaligus—dalam pengertian biasa—kata-kata Nabi Muhammad. Alquran secara jelas mengacu pada kedua pengertian tersebut.”¹⁸ Rahman juga menganggap bahwa moral merupakan elan dasar Alquran. Ia mengajukan sebuah proses interpretasi Alquran yang sistematis dengan memperkenalkan metode “*double movement*”, “dari situasi saat ini ke masa Alquran diturunkan, lalu kembali ke situasi sekarang.”¹⁹ Kemudian di akhir 1980-an, muncul karya mengagumkan dari kalangan feminis Muslim yang menggunakan analisis gender. Ada tiga orang yang cukup representatif dalam gerakan ini yaitu Riffat Hassan,²⁰ Amina Wadud-Muhsin²¹ dan Fatima Mernissi.²²

Selanjutnya Mahmûd Muhammad Thâhâ (1909-1985) yang mengaggas reinterpretasi bagi hak asasi manusia dan selanjutnya dikembangkan oleh muridnya, Abdullahi Ahmed An-Na’im. Metodologi penafsirannya terutama didasarkan pada teori *naskh* (revisi ayat). Tidak seperti teori kalangan tradisio-

nal tentang *naskh* yang menyatakan bahwa teks-teks Madinah me-*naskh* teks Makkah. Teori yang diajukannya justru berlaku sebaliknya, ayat-ayat Makkah me-*naskh* ayat Madinah.²³

Sementara itu, Hasan Hanafi (l. 1935), seorang intelektual Mesir peng-gagas Kiri Islam dan Oksidentalisme, berusaha mengembangkan apa yang di-sebutnya sebagai hermeneutika sosial Alquran atau tafsir realis yang bertumpu pada subjektivitas, baik subjektivitas sejarah pewahyuan ataupun subjektivitas Alquran sendiri, yakni mengkaji signifikansi Alquran secara subjektif bagi kon-teks kekinian.²⁴

Kecenderungan lainnya dalam pemikiran tafsir Alquran kontemporer adalah interpretasi yang dikembangkan dalam kerangka kritik linguistik dan kesusasteraan. Tiga orang sarjana yang paling penting dalam mengembangkan kecenderungan ini adalah Mohammed Arkoun (l. 1928),²⁵ Muhammad Syahrûr (l. 1938)²⁶ dan Nashr Hâmid Abû Zayd (l. 1943)²⁷ di samping terdapat pendahu-lunya seperti Amîn al-Khûlî (w. 1966),²⁸ Âisyah ‘Abdurrahmân Bint al-Syâthî (l. 1913) dan Muhammad Ahmad Khalafallâh.

Dan tidak terlewatkan pula, muncul nama Farid Esack (l. 1959), seorang sarjana Muslim Afrika Selatan dan aktivis hak asasi manusia, yang mengajukan sebuah “hermeneutika Alquran dalam pluralisme keagamaan untuk pembeba-san” yang berdasarkan pada konteks dan pengalaman Afrika Selatan, yang di-bentuk oleh politik apartheid, ketidakadilan dan penindasan. Hal ini kemudian ia terapkan melalui metode *reception hermeneutics* (hermeneutika penerimaan atau tanggapan yang biasanya didiskusikan dalam konteks fungsionalisme) dan metode regresif-progresif. Bagaimana teks Alquran diterima oleh masyarakat Muslim Afrika Selatan merupakan inti dari pendekatan Esack. Selanjutnya, kon-teks yang spesifik di mana teks Alquran diterima dan hidup, dan bukan konteks universalnya, merupakan titik tolak dari berbagai penafsiran. Dalam pandan-gannya, masyarakatlah yang berhak menginterpretasikan wahyu Tuhan, Alqu-ran, dan bukan para ulama.²⁹ Gagasan reinterpretasi Alquran dan pembebasan Islam tersebut sempat juga dimunculkan oleh Ali Asghar Engineer (l. 1939), seorang pemikir Muslim asal India, yang mengajukan gagasan ke arah pemben-tukan semacam teologi pembebasan Islam.³⁰

Demikianlah, potret perkembangan pemikiran tafsir yang merupakan sisi lain dari model wajah tafsir yang selama ini dikenal dan berkembang ke arah proses dialektika pemikiran kontemporer yang terus berjalan dinamis dan tanpa akhir. Memotret perjalanan pemikiran tafsir kontemporer dengan tanpa melibatkan satu ataupun beberapa pemikir paling berpengaruh tersebut akan membuat analisis yang diajukannya terasa hambar dan pincang, karena akan

kehilangan begitu banyak kekayaan gagasan yang sangat berharga yang coba ditawarkan oleh pemikir tafsir kontemporer tersebut.

Sebagai sebuah wacana yang sama sekali baru dan segar, keterpengaruhannya para pemikir Muslim kontemporer oleh berbagai ilmu-ilmu sosial kritis Anglo-Amerika, Marxisme Barat, maupun strukturalis Prancis dan pemikiran post-strukturalis di atas, kemudian melahirkan berbagai upaya keras mereka untuk membaca dan menafsirkan kembali Alquran dengan menggunakan alat studi baru yang berkembang dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Muncul misalnya pendekatan hermeneutik, semiotik, semantik, sosio-kritik, kritik sastra, dan lainnya yang digunakan secara serius dan mendalam.

Pendekatan hermeneutik sebagai sebuah pendekatan kritis misalnya, telah memunculkan informasi dan makna baru terutama yang terkait erat dengan tiga elemen pokok hermeneutik, pengarang, teks dan pembaca. Dalam hermeneutik, setiap pengarang, teks dan pembaca tidak bisa lepas dari konteks sosial, politis, psikologis, teologis dan konteks lainnya dalam ruang dan waktu tertentu, maka dalam memahami sejarah yang diperlukan bukan hanya transfer makna, melainkan juga transformasi makna.³¹

Pemahaman tradisi Islam selalu bersifat terbuka dan tidak pernah selesai, karena pemaknaan dan pemahamannya selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman. Dengan begitu tidak semua doktrin dan pemahaman agama berlaku sepanjang zaman dan tempat, mengingat antara lain gagasan Islam tidak semuanya tertampung melalui tradisi kenabian. Itulah sebabnya dari zaman ke zaman selalu muncul ulama-ulama tafsir yang berusaha mengaktualkan pesan Alquran dan tataran tradisi keislaman yang tidak mengenal batas akhir.

Dengan cara pandang ini, setidaknya muncul tiga kesimpulan ketika kita mendekati Alquran dan tradisi keislaman. *Pertama*, sebagian kebenaran pernyataan Alquran baru akan kelihatan di masa depan. *Kedua*, kebenaran yang ada dalam Alquran berlapis-lapis atau berdimensi majemuk, sehingga pluralitas pemahaman terhadap kandungan Alquran adalah hal yang lumrah atau bahkan dikehendaki oleh Alquran sendiri. *Ketiga*, terdapat doktrin dan tradisi keislaman yang bersifat historis-aksidental sehingga tidak ada salahnya untuk dipahami ulang dan diciptakan tradisi baru.³²

Penutup

Pertumbuhan dan perkembangan penafsiran Alquran dapat dikategorikan ke dalam tiga periode tafsir, yaitu klasik, modern dan kontemporer. Periode

penafsiran klasik dimulai sejak masa Nabi sampai masa pembentukan tradisi keilmuan Islam (*'ashr al-tadwîn*).³³ Penafsiran klasik ini memiliki beberapa karakteristik, di antaranya adalah pertama secara epistemologis, penafsiran klasik mengembangkan prinsip penafsiran yang bersifat linear-atomistik dengan cara menafsirkan satu ayat dengan ayat berikutnya secara deskriptif (*tahliliyyat*).³⁴ Kedua, memiliki kecenderungan keterpusatan pada kebenaran teks (*text-centered*) dengan berlandaskan nalar *bayâni*.³⁵

Perkembangan tafsir modern berawal sejak kaum muslim bersentuhan dengan *epistémé* (cara pandang masyarakat) modern. Tafsir modern ini lebih merupakan tafsir pergerakan (*tafsîr al-harâkat*) yang lahir dari perjuangan pembebasan terhadap kolonialisme. Dalam konteks ini, tafsir modern memiliki dua tujuan utama dalam melakukan pembaharuan terhadap kondisi umat Islam. Di satu sisi, penafsiran Alquran mengarah pada pembebasan internal pemikiran masyarakat Muslim dari segala bentuk kejumudan dan kemandegan; dan di sisi lain, penafsiran Alquran modern juga berorientasi pada pembebasan negara-negara Muslim dari jeratan kolonialisme.³⁶ Dalam menguraikan fenomena ini, para sarjana Muslim, di antaranya mulai melakukan penafsiran Alquran dengan menggunakan pendekatan sintetik-analitik dan rasionalisme Barat.³⁷

Salah satu karakteristik tafsir modern dan yang membedakannya dengan karakteristik tafsir sebelumnya adalah kecenderungannya dalam penggunaan teori-teori ilmiah dalam penafsirannya. Kecenderungan tafsir ini lazimnya diintrodusir sebagai tafsir saintifik atau *al-tafsîr al-'ilmî*.³⁸ Perkembangan tafsir saintifik ini merupakan *conditio sine qua non* sebagai konsekuensi dari terjadinya dialektika antara tafsir Alquran dengan kemajuan sains atau ilmu pengetahuan pasca *renaissance*.

Munculnya wacana tafsir kontemporer adalah merupakan suatu kritik metodologis, sekaligus sebagai kritik ideologis terhadap metode atau teori interpretasi teks klasik dan modern. Dalam kedua periode tersebut penafsiran teks Alquran cenderung menitikberatkan pada studi gramatika bahasa Alquran, bersifat sektarian dan menekankan pada otoritas teks.³⁹ Kecenderungan ini berimplikasi pada tiga persoalan pokok, baik yang berdimensi ontologis maupun epistemologis. Pertama, dalam dimensi ontologis, terjadi sakralisasi teks Alquran sebagai doktrin keabadian yang terlepas dari ruang dan waktu.⁴⁰ Perkembangan doktrin ini sangat mempengaruhi apresiasi umat Islam terhadap Alquran dan menjadi *trend* di kalangan sarjana Muslim yang menciptakan kekakuan teologi, cenderung apologetik serta jauh dari keterbukaan dan prinsip keragaman. Kedua, dalam dimensi metodologis, penafsiran cenderung lebih berorientasi untuk memahami pikiran pengarang (*mind of author/author-oriented*) sehingga cende-

rung mengarah kepada “psikologisme.”⁴¹ Ketiga, kecenderungan penafsiran klasik maupun modern lebih berorientasi kepada keterpusatan teks (*text-oriented*) sebagai *point of view* dalam menafsirkan dan memahami Alquran.

Dalam trend klasik dan modern di atas, penafsiran cenderung mengabaikan aspek historisitas Alquran serta konteks sosial, kultural dan psikologi masyarakat kontemporer. Oleh karena itu, penafsiran Alquran tidak lagi menyentuh aspek sosiologis dan antropologis masyarakat sehingga tidak lagi kontekstual-fungsional dan artikulatif-transformatif atau memberikan hidayah perubahan, pencerahan dan pembebasan.

Kesadaran kritis dalam perkembangan tafsir kontemporer muncul untuk melakukan rekonstruksi sistematis terhadap metodologi interpretasi teks suci Alquran. Kesadaran kritis-metodologis tersebut berkisar tentang pentingnya pemahaman konteks dalam penafsiran teks suci Alquran, baik konteks *nuzûl* atau konteks psiko-sosio-kultural ketika Alquran diturunkan, maupun konteks *tathbîq* atau konteks psiko-sosio-kultural ketika Alquran hendak diterapkan dan diaktualisasikan. Paradigma tafsir kontemporer tersebut, berpijak pada asumsi bahwa wahyu (Alquran) tidak saja memiliki nilai transendental yang bersifat abadi dan melampaui berbagai peristiwa, melainkan juga mengandung nilai historis, yaitu bahwa wahyu itu diturunkan oleh Tuhan dalam sejarah.⁴² Dengan kata lain, bahwa Alquran bersifat meta-historis sebagai wujud *Kalâm* Allah, sekaligus bersifat historis karena menggunakan bahasa manusia (Arab) yang bersifat kultural, lokal dan partikular serta telah memasuki wilayah historis dan mengalami interaksi dialektis dengan realitas budaya selama proses pewahyumannya.⁴³ Oleh karena itu, Alquran tidak dapat didekati hanya semata melalui struktur gramatika bahasanya saja, terlepas dari konteks psikologi, sosiologi dan kulturalnya. Dalam wacana penafsiran kontemporer ini berkembang kesadaran baru tentang pentingnya melibatkan ilmu-ilmu sosial (psikologi, sosiologi, antropologi, sejarah) dan ilmu-ilmu humaniora (filsafat, hermeneutik dan ilmu bahasa) dalam memahami teks suci Alquran.

Di antara karakteristik tafsir kontemporer tersebut adalah penafsirannya yang cenderung lebih berorientasi kepada pembaca (*reader-oriented*), yaitu berangkat dari asumsi bahwa teks adalah sebuah karya yang sepenuhnya belum sempurna karena ia hanya diturunkan selama periode tertentu. Oleh karena itu, peran pembaca dalam model pembacaan ini merupakan agen yang terus melengkapi dan menyempurnakan teks karena situasi dan kondisi yang selalu berubah-ubah.⁴⁴ Cara baca *reader-oriented* ini lebih melihat teks Alquran sebagai korpus terbuka sehingga pemaknaan ayat-ayatnya bersifat plural, tidak tertutup dan memiliki pemaknaan yang luas dan tidak terikat oleh maksud pengarang.

Perkembangan inilah yang mulai mengarah kepada hermeneutik sebagai usaha untuk melakukan humanisasi dan personalisasi kembali terhadap kitab teks.⁴⁵ Menurut Farid Esack, ada tiga alasan perlunya penggunaan hermeneutik untuk tafsir Alquran kontemporer. Pertama, konteks dan peran manusia dalam menemukan makna memberi implikasi bahwa Alquran tidak berada di luar konteks sosio-budaya; namun ia selalu memerlukan sebuah *Deutungsbeduifttgeit*, artinya sebuah teks memerlukan sebuah penafsiran. Kedua, peran manusia dalam menemukan makna bertentangan dengan apa yang disebut Arkoun dengan konsep rasional-esensialis dan substansialis yang tidak berubah-ubah karena dijamin oleh intelek ketuhanan. Dan ketiga, kalau tidak ada makna di luar sejarah, apakah ini berimplikasi bahwa kekuasaan Tuhan dan kehadiran-Nya tidak memiliki makna di luar sejarah?⁴⁶ Menurut Cragg bahwa Alquran “tidak bisa dianggap wahyu kalau tidak dipenuhi dengan peristiwa. Karena semua peristiwa berada dalam sejarah, maka mengkajinya pun harus berada dalam sejarah.”⁴⁷

Karakteristik lainnya dari perkembangan tafsir kontemporer adalah kecenderungannya yang menitikberatkan pada kritik praksis, yaitu perwujudan atau aktualisasi wahyu dalam praksis kehidupan untuk membebaskan manusia dari berbagai struktur yang tidak membebaskan. Kecenderungan pada kritik praksis inilah yang membedakan, sekaligus melampaui penafsiran klasik dan modern. Kesadaran pada kritik praksis ini juga yang mengembangkan bentuk penafsiran baru, yaitu bentuk penafsiran yang diintrodusir dalam penelitian ini sebagai tafsir emansipatoris. Dalam konteks penelitian ini, tafsir emansipatoris didefinisikan sebagai tafsir yang membebaskan, yaitu membebaskan dari struktur sosial yang tidak ramah, menindas, diskriminatif dan eksploitatif serta mengubahnya kepada struktur sosial yang lebih bermoral, egalitarian dan berkeadilan.

Dalam peta pemikiran Islam, ketiga bentuk penafsiran di atas (klasik, modern dan kontemporer) memiliki komunitas pendukung masing-masing. Komunitas pendukung tafsir klasik di antaranya adalah *salaf al-shâlih* dan mayoritas masyarakat Islam, yang kemudian dikenal dengan kalangan Islam skripturalis, fundamental, dan tradisional. Komunitas pendukung tafsir modern adalah kalangan sarjana muslim yang banyak berinteraksi dengan keilmuan Barat. Sedangkan komunitas pendukung tafsir kontemporer adalah kalangan Islam-liberal-reformis, Islam pluralis atau Islam substansialis.

Catatan Akhir

¹ Dikutip dari Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, h. 58.

² Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, h. 59.

³ Hasan Ahmad Mahmud dan Ahmad Ibrahim al-Syarif, *al-'Alam al-Islami fi al-'Ishr al-'Abasi*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.), hal. 311 dan seterusnya.

⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), Jilid 1, cet. ke-5, hal. 68-69.

⁵ Mannâ' Khalil Al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 482-493. lihat juga Subhi al-Shâlih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 385-387; Muhammad 'Ali al-Shâbuni, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 205-233.

⁶ Lihat proses kemunculan corak-corak tafsir ini dalam Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir*, (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), h. 67-72 & 81-87.

⁷ Menurut M. Quraish Shihab, bahwa setidaknya sampai tahun 1960, metode tafsir yang digunakan mufasir adalah menafsirkan Alquran, ayat demi ayat, sesuai dengan susunan mushhaf atau yang disebut metode *tahlili* (analitis). M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, h. 112.

⁸ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir*, h. 72-80.

⁹ Dikutip dari Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, h. 58.

¹⁰ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 1, h. 84.

¹¹ Beberapa karya tafsir yang sempat muncul umumnya lahir dari Persia yang menganut faham Syi'ah yang relatif tidak sedang mengalami krisis politik. Misalnya, *Al-Shafi fi Tafsir Alquran* karya Muhammad bin Syaikh Murtadha al-Kasyi (w. 1090 H), *Bahr Mawaj* karya Syihabuddin Dawlah Abadi, dll. Lihat Sayyid Murtadha Husayn, *Berbagai Metodologi Tafsir Alquran di Anak Benua India*, terj. Husein al-Kaff, *Jurnal Al-Hikmah*, No. 14, Vol. 6, 1997, h. 14.

¹² Tidak tercatat dalam literatur sejarah tafsir adanya karya tafsir yang muncul pada dua abad ini (17-18 M). Yang muncul justru berbagai kemajuan kajian Islam di negara-negara Eropa, termasuk berbagai upaya penerjemahan serta pencetakan Alquran dan tafsir. Misalnya tahun 1649 terbit terjemahan Inggris, tahun 1530 terbit cetakan pertama Alquran di Venesia Italia Utara, lalu tahun 1694 Hinkelmann seorang orientalis, mencetak Alquran di Hamburg Jerman, kemudian tahun 1787 berdiri percetakan Alquran di St. Petersburg Rusia, tahun 1834 didirikan percetakan khusus Alquran di Leipzig Jerman oleh Flugel hingga 1846 terbit terjemahan *Tafsir al-Kasyaf* karya al-Zamakhsyari di Leipzig Jerman dan seterusnya. Tentang hal ini lihat W. Montgomery Watt, *Pengantar Studi Alquran*, khususnya Bab 10, h. 153-160.

¹³ Karakter ini lebih dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan yang dirasakan para mufasir modern terhadap karya tafsir pada periode klasik dan pertengahan yang mengabaikan fungsi pokok Alquran sebagai kitab hidayah bagi umat manusia. Tafsir sebelumnya dianggap tidak lebih hanya sekedar pemaparan berbagai redaksi kalimat dan kata, kedudukan kalimat secara *i'rab*, ditambah diskusi tentang perbedaan pendapat para ulama dalam bidang bahasa, fiqih, teologi, filsafat, tasawuf, dan sains sehingga menjauhkan dari tujuan diturunkannya Alquran.

¹⁴ Untuk mengembalikan fungsi Alquran sebagai kitab hidayah, mufasir modern cenderung memahami kitab suci sebagai kitab yang hidup dan dinamis dalam menjawab tantangan umat manusia. Hal ini didasarkan pada pemahaman bahwa Alquran sejak pertama kali diturunkan tidak lepas dari konteks kesejarahannya. Kitab suci ini tidak diturunkan dalam ruang hampa-budaya, melainkan justru hadir dalam zaman dan ruang yang sarat budaya. Oleh karena itu, penafsiran terhadapnya juga harus dimaksudkan sebagai respons terhadap situasi dan kondisi yang dihadapi mufasir. Ketujuh karakteristik tafsir periode modern tersebut misalnya terdapat dalam *Tafsir al-Manar* karya Abduh dan Rasyid Ridha. Lihat M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).

¹⁵ M. Nur Ichwan, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, Thesis submitted to the Faculties of Theology and Arts of Leiden University, Leiden University, The Netherlands, August 1999, h. 31.

¹⁶ Menurut Andrew Rippin, interpretasi Alquran kontemporer secara umum ditandai oleh tiga prinsip yang saling terkait satu sama lain: 1) Upaya untuk menginterpretasikan Alquran dari sudut pandang pikiran dan metodologi saintifik. 'Interpretasi Alquran dengan Alquran' merupakan frase yang seringkali digunakan untuk mengungkapkan hal ini. Ia menyatakan penolakan terhadap semua material asing yang telah ditetapkan oleh tradisi dalam bentuk laporan *hadits* dan berbagai komentar awal. 2) Mengikuti prinsip sebelumnya dengan berbagai prinsip kelayakan interpretasi, upaya tersebut ditempuh untuk membebaskan Alquran dari seluruh sifat kelegendaan/dongeng, cerita fantastik, fabel dan takhayul; interpretasi simbolis merupakan tujuan utama pemecahan persoalan tersebut. 3) Upaya tersebut dilakukan untuk merasionalisasikan doktrin sebagaimana yang didapatkan atau dijustifikasi dengan merujuk pada Alquran. Lihat Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices, Volume 2: the Contemporary Period*, (London and New York: Routledge, 1993), p. 86 seperti dikutip M. Nur Ichwan dalam *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, Thesis submitted to the Faculties of Theology and Arts of Leiden University, Leiden University, The Netherlands, August 1999, h. 31.

¹⁷ Lihat Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, h. 75-93..

¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, penerj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 31.

¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, penerj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 7.

²⁰ Riffat Hassan mengajukan tiga prinsip penafsiran. Pertama, ketepatan linguistik, yakni "memandang sebuah terma atau konsep yang berusaha ditemukan dengan merujuk pada seluruh leksikon bahasa klasik, yaitu kata-kata yang biasa digunakan dalam kultur klasik. Kedua, kriteria kekonsistenan filosofis, yakni melihat pada "variasi penggunaan kata-kata yang konsisten dan tidak bertentangan secara filosofis." Ketiga, kriteria etik, yang dalam beberapa hal termasuk paling penting. Baginya, "jika Tuhan Maha Adil, maka hal itu mesti terefleksikan dalam Alquran. Tuhan tidak dapat berbuat ketidakadilan. Jika dalam bagian tertentu dalam Alquran terlihat tidak adil dari sudut pandang manusia, maka penafsir harus berupaya menemukan penafsiran yang lebih adil dan setara dari ayat itu." Riffat Hassan, "Teologi Perempuan: Seajar di Hadapan Allah", *Ulumul Qur'an*, vol. 1, no. 4, 1990; Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995); Fatimah Mernissi, *Beyond Veil: Seks dan Kekuasaan*, terj. Masyhur Abadi (Surabaya: Alfikr, 1997).

²¹ Amina Wadud-Muhsin, seorang asisten profesor Studi Agama di Universitas Commonwealth Virginia Amerika, mengajukan sebuah pembacaan feminis terhadap Alquran. Dia menggunakan metodologi Fazlur Rahman dan analisis semantik Toshihiko Izutsu untuk menegaskan perbedaan antara 'prior-text' Alquran yang dikontekstualisasikan secara historis dan kultural dengan sebuah meta-teks yang lebih luas yang menyampaikan sebuah pandangan dunia yang lebih toleran dan universal. Dia berkesimpulan bahwa meski Alquran menerima perbedaan gender yang berdasarkan pada unsur biologis, hal itu tidak menegaskan peran yang esensial dan universal secara kultural bagi kaum laki-laki dan perempuan. Dia mendasarkan argumennya pada kenyataan bahwa Alquran menyatakan "kesejajaran pokok" antara laki-laki dan perempuan, serta kesejajarannya di akhirat kelak. Ia menggagas sebuah metodologi untuk memahami Alquran melalui analisisnya terhadap konteks, yakni konteks pembicaraan pada topik yang sama dalam Alquran, sudut pandang bahasa yang sama dan struktur sintaksis yang digunakan dalam Alquran, sudut pandang prinsip-prinsip Alquran yang menolaknya, dan dalam konteks *Weltanschauung* atau pandangan dunia. Amina Wadud-Muhsin, *Wanita dalam Alquran*, penerj. Yaziar Radiati, (Bandung: Pustaka, 1994), h. 7-9.

²² Lihat analisis terhadap pemikiran Fatima Mernissi misalnya dalam Issa J. Boullata, *De-konstruksi Tradisi: Geledar Pemikiran Arab-Islam*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKiS, 2001).

²³ Alquran baginya mengandung dua risalah. Risalah pertama, didasarkan pada teks-teks Madinah, dan risalah kedua pada teks Makkah. Teks Makkah lebih universal dan pluralis dibanding teks Madinah. Teks Madinah berhasil diterapkan pada abad ketujuh, karena memang sesuai untuk saat itu dibanding dengan selama periode Makkah. Bila hukum Islam hingga sekarang menurut ma-

yoritas kaum Muslim mesti berdasarkan pada teks Madinah, maka Thâhâ menegaskan bahwa kaum Muslim justru mesti kembali kepada teks Makkah. Pemberlakuan secara tebalik itulah yang dimaksudkannya sebagai Risalah Kedua dalam Islam. Implikasi metodologi ini terhadap pemikiran Islam memang sangat luar biasa, terutama dalam bidang hukum. Dia misalnya mengkritik pemberlakuan hukum Islam tradisional, seperti hukuman potong tangan bagi seorang pencuri. Baginya, pemberlakuan tersebut merupakan bagian dari produk penafsiran terhadap teks Madinah yang sesuai untuk saat itu saja. Bila merujuk pada teks Makkah yang banyak mengajarkan prinsip keadilan, maka pemberlakuan hukuman bagi pencuri tidak mesti dengan hukuman seperti potong tangan. Mahmûd Muhammad Thâhâ, *al-Risâlah al-Tsâniyyah min al-Islâm*, Omdurman, 1986 (Edisi ke-6). Lihat juga Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990), cet. I, h. 158-159.

²⁴ Dalam mengembangkan metode hermeneutiknya, Hanafi berusaha merumuskan tiga kritik yang dihasilkan dari relasi yang terjadi antara kesadaran (*al-syu'ûr*) dengan obyeknya (Alquran). Pertama, kritik historis yang menentukan orisinalitas kitab suci dalam sejarah. Kedua, kritik eiditis yang menjelaskan dan menafsirkan makna Alquran. Ketiga, kritik praktis yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoritik bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan riil manusia. Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, penerj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 1-2. Lihat juga Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembahasan*, (Jakarta: Teraju, 2003); A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998).

²⁵ Mohammed Arkoun (lahir 1923) mencoba melepaskan diri dari penafsiran Alquran tradisional. Dia merumuskan dasar baru bagi pembacaan kembali Alquran, sebuah pembacaan yang menyandarkan pada disiplin keilmuan modern seperti linguistik, semiologi, antropologi, sosiologi dan sejarah. Lihat misalnya karya Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, penerj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994).

²⁶ Di sisi lain Muhammad Syahrûr (lahir 1938), sosok yang sebenarnya bukan seorang ahli bahasa atau kritikus sastra melainkan seorang insinyur mekanika tanah asal Syria, mendasarkan penafsirannya pada prinsip linguistik klasik yang sebelumnya dikembangkan oleh Ibn al-Jinnî, 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî dan 'Abd 'Alî al-Fârisî. Dengan tegas ia menyatakan "sama sekali tidak ada kata sinonim dalam bahasa Arab" (... *wa inna lisân al-'arabî lâ yûjad fîhi tarâduf...*). Muhammad Shahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Damaskus: Al-Ahallî, 1993/4), Edisi ke-6, h. 44. Lihat juga Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*, (Yogyakarta: Elsaq Pres, 2003).

²⁷ Sementara Nashr Hâmîd Abû Zayd (lahir 1943) berupaya keras mengkaji teks Alquran dari sisi linguistik modern dan kritik sastra. Pendekatan hermeneutika Alquran dan kritik Alquran dapat ditemui dalam sejumlah karyanya. Menurutnya, studi Alquran merupakan wilayah keserjanaan interdisipliner yang dikembangkan melalui pencapaian dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora, terutama dalam linguistik, semiotik dan hermeneutik. Dia percaya bahwa pendekatan kesusasteraan terhadap Alquran akan menjadi pendekatan masa depan dalam bidang studi Alquran. Lihat Nashr Hâmîd Abû Zayd, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, penerj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2001). Lihat juga M. Nur Ichwan, *Meretas Keserjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003).

²⁸ Amîn al-Khûlî misalnya mencoba menawarkan kajian Alquran dengan apa yang disebutnya sebagai dua wilayah kajian Alquran, yakni kajian di sekitar Alquran (*mâ hawl al-Qur'ân*) dan kajian di dalam Alquran sendiri (*al-Qur'ân nafsuh*). Kajian pertama terkait dengan segala hal yang wajib diketahui di sekitar kitab suci ini, baik yang tampak selama 23 tahun penurunannya hingga perkembangan pasca turunnya Alquran (kajian yang bersifat khusus dan dekat) maupun segala hal yang ada hubungannya dengan lingkungan material dan spiritual yang menjadi wahana munculnya Alquran yang *nota bene* adalah lingkungan Arab (kajian umum sekitar Alquran). Sementara kajian kedua, terkait dengan studi kosa kata, dari mulai perkembangan sejarah pengertian dan yang mempengaruhi, hingga munasabahanya dengan kosa kata lainnya serta struktur dan susunan kalimat-

nya. Amîn al-Khûlî, *Manâhij al-Tajdîd*, (Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1961), h. 233-236. Lihat juga *Dâ'irah al-Ma'arif al-Islâmiyyah*, bagian "al-tafsîr", Jilid 5, h. 366-371.

²⁹ Pada saat ini, teks dan konteks tidak lagi dipandang sederhana. Konteks ayat tidak lagi hanya berkisar pada persoalan *asbâb al-nuzûl* saja sebagaimana yang banyak dipahami selama ini, tetapi juga terkait erat dengan kondisi sosio-kultur, politis dan geografis yang melingkupi lahirnya sebuah teks. Montgomery Watt misalnya mengkritik lemahnya berbagai studi *asbâb al-nuzûl* tradisional tersebut karena memiliki beberapa "cacat" mendasar. *Pertama*, ia tidak lengkap dan hanya menentukan sebab pewahyuan untuk sejumlah bagian Alquran yang relatif sedikit. *Kedua*, kebanyakan *asbâb al-nuzûl* merupakan peristiwa yang tidak begitu penting dan tidak diketahui secara akurat kapan terjadinya. Lihat W. Montgomery Watt, *Richard Bell: Pengantar Alquran*, penerj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 1998), h. 95. Karenanya menurut Abû Zayd, pengetahuan *asbâb al-nuzûl* tetap menjadi masalah ijtihad. Atas dasar ini, peneliti kontemporer masih harus meninkamati hak ijtihad dan mentarjih riwayat-riwayat yang berbeda secara lebih signifikan, yaitu dengan bersandar pada sejumlah unsur dan tanda-tanda eksternal dan internal yang membentuk teks. Lihat Nashr Abû Zayd, *op.cit.*, h. 146. Lihat juga Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Liberalism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppressions*, (Oxford: Oneworld, 1997). Edisi Indonesiannya Farid Esack, *Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, (Bandung: Mizan, 2000).

³⁰ Lihat M. Agus Nuryanto, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas pemikiran Asghar Ali Engineer*, (Yogyakarta: UII Pres, 2001).

³¹ Lihat berbagai karya tentang hermeneutik yang menjamur awal abad 21. Misalnya Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani*, (Yogyakarta: Qalam, 2003), dan lainnya.

³² Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutik" dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 26.

³³ Pada periode ini, menurut Peter Heath, terdapat perkembangan hermeneutik dalam sejarah awal Islam yang mencakup tafsir, hadis, fiqh, mistisisme Islam, teologi dialektis, historiografi, gramatika, retorika, dan bahasa. Lihat Peter Heath, "Hermeneutika Kreatif: Analisis Komparatif terhadap al-Thabari, Ibn Sinâ, dan Ibn 'Arabi", terj. Dede Iswadi dalam *Jurnal Teks*, No. 1, Vol. 1, Maret, 2001, hal. 19.

³⁴ Mengenai istilah linear-atomistik, lihat Mustansir Mir, "The Sûra as a Unity" dalam G.R. Hawting and Abdul Kadeer A. Shareef (eds.) *Approaches to the Quran* (London and New York: Routledge, 1993), h. 213-217.

³⁵ Formasi ideologis nalar *bayâni* adalah bahasa Arab dan teks-teks agama seperti Alquran dan hadis. Sebab untuk menguasai pesan-pesan agama tentunya harus menguasai bahasa Arab; dan kalau ingin berpikir, berperilaku, bertindak, dan menghayati agama secara utuh, maka harus merujuk kepada teks-teks agama, lihat Ahmad Baso, "Kritik Nalar al-Jâbirî: Sumber, Batas-batas dan Manifestasi" dalam *Jurnal Teks*, *op.cit.*, h. 79. Lihat juga dalam J.E. Gracia, "Interpretation and the Law: Averroes's Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts" dalam *History Philosophy Quarterly*, Vol. 14, No. 1, 1997.

³⁶ Aziz al-Azmeh, *Islam and Modernity* (New York: Verso, 1996), h. 122.

³⁷ Pendekatan sintetik-analitik berusaha menafsirkan Alquran dengan cara membagi surat ke dalam bab-bab untuk selanjutnya menghubungkan antara satu bagian ayat dengan bagian ayat lainnya. Lihat Mustansir Mir, *op. cit.*, h. 218.

³⁸ Tafsir saintifik (*tafsîr al-'ilmî*) adalah penafsiran ayat-ayat Alquran berdasarkan pendekatan (terminologi-terminologi) ilmiah dan teori-teori ilmu pengetahuan atau tafsir yang menekankan upaya penggalan berbagai jenis ilmu pengetahuan serta pandangan-pandangan filosofis yang terkandung dalam Alquran. Lihat Muhammad Husayn al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* (Kairo: t.p., 1976), cet. ke-2, jld. 2, h. 474. Jika diruntut jauh ke belakang, memang akar atau benih tafsir

saintifik ini telah lama berkembang semenjak zaman Abbasiyyah ketika terjadi akulturasi budaya dan persentuhannya dengan kemajuan ilmu pengetahuan, namun puncak kematangannya terjadi di era awal abad dua puluhan.

³⁹ Alford T. Welch, "Introduction to Quranic Studies: Problems and Prospects", *Thematic Issues of JAAR*, Desember, 1980, h. 11-12.. Lihat juga Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam Today", *Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies*, 1987, h. 11.

⁴⁰ Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects", *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, 1993, h. 2. Sejak teolog besar, Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H/855 M), sebagian besar kaum Muslim percaya bahwa Alquran adalah "firman Tuhan yang tidak diciptakan" (*kalâm Allâh ghayr makhlûq*). Dalam upaya memuliakan dan melindungi keesaan Tuhan, beberapa teolog awal semacam Jahm Ibn Shafwân (w. 745 H/1287 M) membantah bahwa Alquran adalah ucapan Tuhan dalam makna figuratif. Bantahan Ibn Hanbal bahwa Alquran adalah bagian dari pengetahuan Tuhan pada akhirnya membawa kepada pembentukan dogma bahwa Alquran adalah sesuatu yang abadi, yang kemudian menjadi sikap kaum ortodoks. Implikasi doktrin ini kemudian diaplikasikan kepada sejarah Alquran yang sekarang menghasilkan pandangan glorifikasi terhadap kitab suci ini. Menurut Labib al-Sa'ad, Alquran adalah sumber pokok semua kebenaran, benteng (pertahanan) terakhir semua kebaikan, kriteria pokok semua nilai, dan basis orisinal semua otoritas. Persoalan publik dan pribadi, religius dan sekuler, semua tunduk di bawah aturan-aturannya. Semua negara, kecil atau besar, dulu atau sekarang, harus bertanggungjawab kepadanya; semuanya diperintahkan untuk memperhatikan peringatannya dan belajar dari kisah-kisah yang ditimpakan kepada orang-orang terdahulu. Alquran adalah mukjizat baik isi maupun bentuknya, sebagai bukti kenabian, dan intisari semua wahyu yang ada sebelumnya." Lihat Alford T. Welch, *op. cit.*, h. 2-3.

⁴¹ Istilah psikologisme diambil dari istilah hermeneutik modern seperti yang digunakan oleh Schleiermacher dan Dilthey, yaitu yang menganggap bahwa menafsir pada hakikatnya adalah memahami pikiran pengarang. Untuk lebih jelas mengenai hal ini, lihat Anthony C. Thiselton, *The New Horizons in Hermeneutics*, (Great Britain: Zondervan Publishing House, 1992).

⁴² Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, [terj.] Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), h. 132.

⁴³ Menurut Nashr Hâmid Abû Zayd, Alquran merupakan produk budaya (*intâj al-tsaqafi*) dan historis karena ia terlahir dalam ruang dan budaya tertentu. Lihat Nashr Hâmid Abû Zayd, "The Textuality of Quran" *LRRC*, 2000; "Silencing is at the Heart of My Case: Interview with Elliot Colla and Aymand Bakar." Lihat juga, Nashr Hâmid Abû Zayd, *Tekstualitas Alquran, Kritik atas 'Ulûmul Qur'ân*, terj. Khairon Nahdiyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 22-23.

⁴⁴ Anthony C. Thiselton, *op. cit.*

⁴⁵ Wilfred C. Smith, *What is Scripture: Comparative Approach* (London: SCM Press Ltd., 1993), h. 68 dan 223.

⁴⁶ Farid Esack mendefinisikan hermeneutik dengan mengutip pendapat Richard Palmer. Pertama, hermeneutik sebagai prinsip-prinsip metodologi yang bersifat umum yang mendasari sebuah penafsiran; kedua, hermeneutik sebagai eksplorasi filosofis terhadap karakter dan kondisi yang dibutuhkan bagi semua pengetahuan. Braaten menggabungkan keduanya dengan mendefinisikan "hermeneutik sebagai ilmu yang merefleksikan bagaimana sebuah kata atau peristiwa dan kebudayaan masa lalu bisa dipahami dan secara eksistensial bisa bermakna pada kondisi saat ini." Nampaknya dia mengambil dua definisi hermeneutik ini sebagai aturan-aturan metodologi yang diaplikasikan dalam tafsir maupun kepada asumsi-asumsi epistemologis pemahaman. Lihat Farid Esack, *op. cit.*, h. 139-140.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 139-140.

Daftar Pustaka

- A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Re-aktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998).
- Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990).
- ‘Abd al-Hay al-Farmawy, *al-Bidâyat fi al-Tafsîr al-Maudhû’i*, (Mesir: Maktabah Jumhuriyah, 1977).
- Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama* (Jakarta: Katakita, 2009).
- Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir*, (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003).
- _____, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).
- Abuddin Nata, *Tafsir ayat-ayat Pendidikan (Tafsir al-Tarbawi)*, (Jakarta: Rajawali Pres, 1996).
- Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*, (Yogyakarta: Elsaq Pres, 2003).
- Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004).
- Ahmad Von Denffer, *Ulûm Al-Qur’ân: An Introduction to the Sciences of the Qur’an*, terj. Ahmad Nashir Budiman, (Jakarta: Rajawali Pers, 1988).
- ‘Ali Hasan al-‘Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akram, (Jakarta: Rajawali Pres, 1994).
- ‘Ali Ibn Muhammad Al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta’rifât*, (Jeddah: Al-Haramayn, t.th.).
- Alford T. Welch, “Introduction to Quranic Studies: Problems and Prospects”, *Thematic Issues of JAAR*, Desember, 1980.
- Amina Wadud-Muhsin, *Wanita dalam Alquran*, penerj. Yaziar Radiati, (Bandung: Pustaka, 1994).
- Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdid, Fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, (tt.: Dar al-Ma’rifah, 1962).
- Anthony C. Thiselton, *The New Horizons in Hermeneutics*, (Great Britain: Zondervan Publishing House, 1992).
- Aziz al-Azmeh, *Islam and Modernity* (New York: Verso, 1996).
- Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani*, (Yogyakarta: Qalam, 2003).
- Farid Esack, *Qur’an, Liberation & Liberalism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppressions*, (Oxford: Oneworld, 1997).
- _____, *Qur’an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, (Bandung: Mizan, 2000).

- _____, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects", *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, 1993.
- Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995).
- Fatimah Mernissi, *Beyond Veil: Seks dan Kekuasaan*, terj. Masyhur Abadi (Surabaya: Alfikr, 1997).
- Fazlur Rahman, *Islam*, penerj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984).
- _____, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, penerj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1985).
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), Jilid 1, cet. ke-5.
- Hasan Ahmad Mahmud dan Ahmad Ibrahim al-Syarif, *al-'Alam al-Islami fi al-'Ishr al-'Abbasi*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.).
- Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, penerj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).
- Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, (Bandung: Pustaka, 2006).
- Al-Husain bin Al-Mubarik, *Al-Tajrid al-Sharih li Ahadits Al-Jami' al-Shahih*, (Tk: Syirkah Nur Asia, tth), Jilid 2.
- Ibnu Manzhûr, *Lisân al-Arab*, (Beirut, Tp: 1993), Jilid 10.
- Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, (Jakarta: Teraju, 2003).
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, (Jakarta: Teraju, 2002).
- Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Geledar Pemikiran Arab-Islam*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- J.E. Gracia, "Interpretation and the Law: Averroes's Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts" dalam *History Philosophy Quarterly*, Vol. 14, No. 1, 1997.
- J.M.S. Baljon, *Alquran dalam Interpretasi Modern*, penerj. Eno Syafrudien, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1990).
- J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Alquran Modern*, penerj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).
- Johan Hendrik Meleuman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 1996).
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996).

- _____, “Arkoun dan Tradisi Hermeneutik “ dalam Johan Hendrik Meleuman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 1996).
- M. Agus Nuryanto, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas pemikiran Asghar Ali Engineer*, (Yogyakarta: UII Pres, 2001).
- M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 1996).
- _____, *Metode Tafsir Sosial*, (Yogyakarta: PSAP, 2006).
- M. Nur Ichwan, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, Thesis submitted to the Faculties of Theology and Arts of Leiden University, Leiden University, The Netherlands, August 1999.
- _____, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003).
- M. Nur Kholis Setiawan, *Alquran Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006).
- M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1993), cet. ke-4.
- _____, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).
- Mahmud Basuni Fawdah, *Tafsir-tafsir Alquran: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. M. Moechtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, (Bandung: Pustaka, 1987).
- Mahmûd Muhammad Thâhâ, *al-Risâlah al-Tsâniyyah min al-Islâm*, Omdurman, 1986 (Edisi ke-6).
- Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, penerj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994).
- _____, “Rethinking Islam Today”, *Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies*, 1987.
- Muhammad ‘Ali al-Shâbunî, *al-Tibyân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Beirut: ‘Alam al-Kutub 1985).
- Muhammad Husayn al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1976), Juz 1.
- Muhammad Shahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, (Damaskus: Al-Ahallî, 1993/4), Edisi ke-6.
- Mannâ’ Khalîl Al-Qaththân, *Mabâhîts fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1976).
- Muhammad Husayn Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, (Tp: Dar al-Fikr, 1976), Jilid. 1.

- Mustansir Mir, "The Sûra as a Unity" dalam G.R. Hawting and Abdul Kadeer A. Shareef (eds.) *Approaches to the Quran* (London and New York: Routledge, 1993).
- Nashr Hâmid Abû Zayd, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, penerj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- _____, "The Textuality of Quran" LRRC, 2000; "Silencing is at the Heart of My Case: Interview with Elliot Colla and Aymand Bakar."
- Nurwadjah Ahmad, *Tafsir Ayat-ayat Pendidikan*, (Bandung: Marja, 2007).
- Peter Heath, "Hermeneutika Kreatif: Analisis Komparatif terhadap al-Thabarî, Ibn Sînâ, dan Ibn 'Arabî", terj. Dede Iswadi dalam *Jurnal Teks*, No. 1, Vol. 1, Maret, 2001.
- Riffat Hassan, "Teologi Perempuan: Seajar di Hadapan Allah", *Ulumul Qur'an*, vol. 1, no. 4, 1990.
- Sayyid Murtadha Husayn, *Berbagai Metodologi Tafsir Alquran di Anak Benua India*, terj. Husein al-Kaff, *Jurnal Al-Hikmah*, No. 14, Vol. 6, 1997.
- Subhî al-Shâlih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t.th.).
- Syeikh Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*, (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986).
- Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Alquran: Tafsir Ayat-ayat Sosial-Politik*, (Jakarta: Gramedia, 2000).
- Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan: Bapak Tafsir Modernis* (Jakarta: Teraju, 2004).
- Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris*, (Jakarta: P3M, 2005).
- W. Montgomery Watt, *Richard Bell: Pengantar Alquran*, penerj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 1998).
- Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Wilfred C. Smith, *What is Scripture: Comparative Approach* (London: SCM Press Ltd., 1993).
- al-Zarqany, *Manâhil al-Irfân*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), Jilid 2.
- Al-Zarkasyi, *Al-Burhân fi Ulûm Al-Qur'ân*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988).

