



The book cover features a dark background with a pattern of autumn leaves in shades of brown and orange at the top. Faint Arabic calligraphy is visible in the background. The title 'Filsafat Takwil' is written in a large, light blue serif font. Below the title, the subtitle 'Kajian Teks Al-Qur'an' is written in a smaller, yellow sans-serif font. At the bottom left, there is a small square logo with a cross-like design. The author's name 'Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc., M.Ag.' is printed at the bottom in a white sans-serif font.

Filsafat Takwil

Kajian Teks Al-Qur'an



Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc., M.Ag.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,- (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,- (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,- (empat miliar rupiah).

Filsafat Takwil

Kajian Teks Al-Qur'an

Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc., M.Ag.

EDITOR:

Dr. Yusuf Rahman, M.A.



FILSAFAT TAKWIL
Kajian Teks Al-Qur'an
Edisi Pertama
Copyright © 2022

ISBN 978-623-384-273-0
ISBN (E) 978-623-384-274-7

14 x 20.5 cm
xxii, 232 hlm
Cetakan ke-1, Oktober 2022

Kencana. 2022.1708

Penulis

Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc., M.Ag.

Editor

Dr. Yusuf Rahman, M.A.

Desain Sampul

Irfan Fahmi

Penata Letak

Endang Wahyudin
& Laily Kim

Penerbit

KENCANA

Jl. Tandra Raya No. 23 Rawamangun - Jakarta 13220
Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134

Divisi dari PRENADAMEDIA GROUP

e-mail: pmg@prenadamedia.com

www.prenadamedia.com

INDONESIA

Dilarang memperbanyak, menyebarkan, dan/atau mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin tertulis dari penerbit dan penulis.

KATA PENGANTAR

Bismillahirrohmanirrahim.

Puji dan syukur dipersembahkan ke hadirat Allah *Azza wa Jalla*. Selawat dan salam disampaikan kepada baginda Rasulullah saw. *Alhamdulillah*, melalui perenungan yang cukup panjang, buku berjudul *Filsafat Takwil: Kajian Teks Al-Qur'an* telah selesai disusun. Latar belakang penulisan buku diilhami dari pandangan tentang Al-Qur'an seibarat mutiara, dari sisi mana pun dipandang maka ia menampilkan kemilau dan keindahannya. Siapa pun bisa mendapatkan petunjuk dari Al-Qur'an, mulai kalangan awam hingga kaum terpelajar. Semua dapat menikmati hidangan yang istimewa dari Al-Qur'an. Bagi para pembaca biasa, Al-Qur'an dalam menyusup ke ruang batin melapisi jiwa dengan limpahan motivasi, spiritual dan pahala yang berlipat ganda. Bagi para pembaca dengan teknik langgam yang merdu dan para kaligrafer, Al-Qur'an dapat memunculkan ekspresi estetik untuk mengantarkan ayat-ayat Al-Qur'an ke ruang-ruang hampa. Bagi para *hâfiz* (penghafal Al-Qur'an), ia dapat memberikan kekuatan rohani dari hafalannya, sekaligus memberi peluang kedekatan dengan makna-makna dari lafal teks. Bagi penafsir dan penakwil, penyingkapan makna-makna tersurat dan tersirat dapat memberikan kedalaman ilmu pengetahuan tentang spektrum makna yang dapat menjangkau berbagai sudut dan dinamika kehidupan di setiap zaman yang mempertegas keabadian teks Al-Qur'an.

Bagian yang disebut belakangan menjadi fokus dalam buku ini, terutama ruang analisis takwil terhadap teks Al-Qur'an—yang oleh para mufasir klasik sering kali dihindari. Romantika tafsir klasik yang berpijak pada kekuatan penukilan (*naql*) yang cenderung “membatasi” kekuatan teks memaksa penulis merenungkan alternatif kajian yang lebih berpijak pada kekuatan nalar (*aql*). Hal ini lantaran prinsip filosofis menyebutkan bahwa *naql* dan *aql* merupakan saudara seibu seapak yang lahir dari rahim yang sama sebagai anugerah Allah *Azza wa Jalla*. Dalam kajian Al-Qur'an, analisis *naql* banyak dijumpai dalam metode penafsiran yang dirilis para ulama sejak zaman klasik hingga zaman hari ini. Penukilan-penukilan dari riwayat dan munasabah ayat yang dikuatkan oleh kata-kata dan perbuatan Nabi dan para sahabat memberikan pijakan autentisitas pemaknaan Al-Qur'an. Sementara itu analisis rasional (*'aql*) dari teks disinyalir membuka ruang penguraian makna-makna tersembunyi yang berkelindan di dalam teks. Analisis rasional teks berpijak pada kajian aspek-aspek yang dituju oleh teks dalam jangka panjang hingga menembus ruang keabadian.

Ada tahapan-tahapan pemaknaan yang dilalui oleh teks dan ada tahapan akhir yang dituju oleh teks. Ruang inilah yang dicoba untuk dibuka untuk memantik lahirnya pemikiran-pemikiran brilian yang bersumbu pada teks sesuai dengan tuntutan zamannya. Ruang futuristik teks Al-Qur'an sesungguhnya menjadi bagian dari prinsip dasar teks itu sendiri, sebagai kitab wahyu bagi semesta alam. Kata-kata semesta alam artinya menjangkau semua lapisan zaman dan tempat di mana teks dapat dibaca, dipahami, dan diamalkan. Firman Allah *Azza wa Jalla*, “*Sesungguhnya al-Qur'an ini adalah wahyu Tuhan semesta alam. Dibawa turun oleh Jibril ke dalam batinmu (Muhammad) agar engkau dapat memberi peringatan dengan menggunakan bahasa Arab yang jelas*”, QS. *al-Syu'ara*, [26]: 192-193. Dalam ayat lain, “*Katakanlah Roh Suci (Jibril) membawakan-nya turun dengan kebenaran dari Tuhanmu untuk meneguhkan hati orang yang percaya dan untuk menjadi petunjuk serta kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri*”, QS. *an-Nahl* [17]: 102.



Bagian pertama buku ini akan mengantarkan tentang aspek metodologi tafsir yang telah menjadi pengalaman dan khazanah keilmuan tentang Al-Qur'an. Kajian dalam bab ini merilis sejarah pertumbuhan tafsir sejak zaman Nabi, para sahabat, tabiin dan tabiin-tabiin hingga para ulama di era abad pertengahan, modern dan kekinian. Temuan dalam bab ini menyebutkan bahwa momentum kajian tafsir terjadi saat para ulama dan umara di dunia Islam menunjukkan perhatian khusus dalam menjaga Hadis Nabi sebagai sumber hukum setelah Al-Qur'an. Munculnya penelitian-penelitian tentang kualitas dan kuantitas Hadis Nabi mendorong kajian yang lebih serius tentang ayat-ayat Al-Qur'an. Maka dapat dikatakan bahwa ilmu tafsir lahir atas desakan ilmu Hadis. Bagian ini dipertajam dengan uraian metodologis tentang tafsir yang dapat digunakan untuk mengupas kandungan isi Al-Qur'an. Ragam analisis dan metodologis dipresentasikan para mufasir lewat teoretisasi penafsiran *tahlîlî*, *ijmâlî*, *muqâran*, dan *maudhûi*. Uraian tentang penggunaan metode-metode ini sekaligus memberikan gambaran tentang tokoh-tokoh mufasir yang telah memberikan sumbangan yang sangat besar terhadap pemaknaan dan pemahaman Al-Qur'an yang berasal dari berbagai kawasan, ragam keilmuan dan zaman yang berbeda.

Bagian kedua, mengurai potensi kekuatan pemahaman Al-Qur'an di luar tafsir, yaitu takwil. Takwil sebagai metodologi yang khas senantiasa bersanding dengan tafsir karena takwil berpijak pada tafsir. Tanpa tafsir maka takwil tak akan dapat berbuat apa-apa. Saya lebih *interest* mengatakan bahwa takwil merupakan kelanjutan dari tafsir sebagai pisau analisis yang dapat membar k kandungan Al-Qur'an yang disisakan para mufasir. Untuk ini landasan epistemologi takwil menjadi garapan penting untuk *endost* dalam kajian bab ini. Hal yang menarik dari bab ini adalah landasan epistemologis tentang takwil yang lebih banyak disebut di dalam teks Al-Qur'an. Kajian spesifik tentang takwil ini melibatkan Ibn Rusyd dan al-Ghazali, dua tokoh yang memiliki perhatian dalam mengajukan takwil sebagai metode dalam memahami Al-



Qur'an. Tokoh al-Ghazali, bahkan menjadi rujukan paling penting bagi para ulama setelahnya dalam mendudukkan aspek epistemologis kajian takwil.

Bagian ketiga, menyajikan berbagai upaya teoretisasi pemaknaan teks mulai dari teori rasionalitas, teo-saintisisme dan filsafat sosio-kultur sebagaimana digagas oleh Syekh Abduh sebagai lokomotif utama pengusung interpretasi teks modern. Teoretisasi tentang kedalaman struktur bahasa Al-Qur'an dari sisi keilmuan balaghah dan analisis semantik menjadi kajian berikutnya lewat uraian Amin al-Khûli dan istrinya, Bintu Syâti. Berikutnya kajian-kajian dari analisis makna (*meaning*) dan *maghza* (tujuan) dari teks yang digulirkan Nasr Hamid Abu Zayd.

Bagian Keempat, mempertimbangkan gagasan hermeneutika dan semiotika sebagai metode modern yang “dapat” digunakan untuk menganalisis teks. Sebagai bagian dari produk filsafat Yunani, hermeneutika dapat disandingkan dengan produk filsafat lainnya seperti logika induktif dan deduktif, analitika posteriora, silogisme dan lain-lain,—yang kemunculan awalnya di dunia Islam mendapat penolakan dari berbagai kalangan. Hermeneutika yang dikembangkan di Barat memiliki ragam varian, mulai dari hermeneutika keraguan hingga hermeneutika kerohanian. Dari yang pertama lahir analisis yang berakhir dengan keraguan, yakni meragukan apa-apa yang telah dibaca berdasarkan analisis hermeneutis. Adapun varian lainnya (hermeneutika kerohanian) dapat memberikan nuansa baru pemaknaan teks-teks wahyu berdasarkan pertimbangan rasional. Demikian juga semiotika (ilmu tentang tanda (*sign*))—jika dikaitkan dengan teks-teks Al-Qur'an yang sarat dengan tanda-tanda, seperti tanda-tanda metaforik dan ikonografik, misalnya maka ia dapat digunakan sebagai salah satu metode dalam memaknai ayat-ayat metafor dan ikonik yang berada di sekitar teks. Salah satu contoh kajian ini dijumpai dalam analisis Syahrur dan Arkoun, dua tokoh pemikir kontemporer yang *interest* dalam memunculkan pemaknaan baru terhadap teks.

Last but not least, melalui buku ini penulis merefresh metodologi



interpretasi teks yang telah dikembangkan para sahabat, tabiin, tabiin, ulama salaf dan khalaf hingga para mufasir modern dan kontemporer. Tafsir sebagai metode yang sudah matang, tetap saja merupakan metode yang penting untuk dikembangkan. Kemudian seiring perkembangan ilmu pengetahuan, penulis mengajukan pentingnya takwil sebagai pisau analisis teks Al-Qur'an untuk mem-*break down* ayat-ayat yang didiamkan oleh para mufasir. Jika tafsir, kata al-Ghazali, dapat mengeksplorasi pemaknaan kulit luar Al-Qur'an, maka takwil dapat menyentuh substansi atau inti dari pesan Al-Qur'an. Aspek inti dalam pikiran Abu Zayd dapat ditelusuri dalam teks Al-Qur'an, yang tidak hanya melalui makna (*meaning*), tetapi juga melalui *maghza* (signifikansi) dari teks itu sendiri. Dominasi kajian takwil dalam buku ini kemudian mengilhami penulis untuk meletakkan judul buku ini dengan *Filsafat Takwil: Kajian Teks Al-Qur'an*. Judul ini dirasa lebih menarik untuk dikembangkan, mengundang rasa penasaran pembaca, sekaligus menghindari asumsi latah dari penggunaan istilah yang pernah dirilis para ilmuwan di bidang ini.

Akhirnya, penulis menyampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu menyuplai ide-ide, buku-buku dan jurnal-jurnal ilmiah yang terkait dengan tema buku ini. Tentu saja, dengan segala kekurangannya buku ini berusaha memantik munculnya ide-ide besar tentang takwil atas teks Al-Qur'an, sebuah pisau analisis untuk memahami Al-Qur'an sebagai petunjuk abadi, komprehensif dan holistik bagi semesta alam. *Selamat membaca!*

Bukittinggi, 10 Mei 2022

Nunu Burhanuddin



CATATAN EDITOR

TAKWIL VERSUS TAFSIR, MENGHARUMKAN KEMBALI IMAGE TAKWIL

- Dr. Yusuf Rahman, M.A.

*Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah -
Jakarta*

Saya ingin mengucapkan selamat dan penghargaan yang tinggi kepada kolega saya, sdr. Dr. Nunu Burhanuddin, Lc., M.A., Dosen Pemikiran Islam dan Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah IAIN Bukittinggi—yang telah menyelesaikan karyanya berjudul *Filsafat Takwil: Kajian Teks Al-Qur'an* di masa WFH (*work from home*) akibat menyebarnya wabah pandemi Covid-19. Di tengah keterbatasan akses ke perpustakaan kampus secara *offline*, namun tentu saja didukung oleh kelengkapan perpustakaan pribadi yang bersangkutan, sdr. Nunu Burhanuddin berhasil mengumpulkan tulisan yang berserakan yang pernah ditulisnya semenjak masih kuliah di Al-Azhar University Kairo dan menyempurnakan tulisan-tulisan lainnya yang telah ada, sehingga terbitlah karya ini.

Tesis utama karya ini adalah untuk menyatakan bahwa *takwil*, yang selama ini dinilai negatif *vis-a-vis tafsir*, lebih memiliki kemungkinan yang sangat besar untuk memberikan pemaknaan terhadap teks-teks Al-Qur'an pada masa modern dan kontemporer. Dalam buku ini sdr. Nunu Burhanuddin mengalokasikan delapan bab untuk meng-*argue* tesis tersebut, dan menyisakan satu bab untuk membahas metode tafsir sejak masa klasik hingga modern.

Bahkan, di bab penutup, penulis buku ini masih merasa perlu untuk menunjukkan bahwa terma *takwil* sudah ada dan sudah lama digunakan sejak masa Nabi, sahabat, tabiin, dan tabiin -tabiin.

Jika dikaji dalam sejarah awal penggunaan terma *takwil* dalam literatur-literatur tafsir, kata *takwil* sebenarnya memiliki makna yang sama dengan *tafsir*. Akan tetapi pada perkembangan selanjutnya penggunaan kata *tafsir* lebih diutamakan daripada *takwil*. *Tafsir* terutama *tafsir bi naql* sering disebut sebagai penafsiran yang paling baik dan paling benar, sementara *takwil* diberikan konotasi negatif, sebagai penafsiran yang dipengaruhi oleh hawa nafsu. Hal ini salah satunya yang membuat editor atau penerbit karya tafsir terkenal, harus mengubah judul tafsir al-Thabari, yang sebenarnya berjudul *Jâmi' al-Bayân 'an Takwîl Ay Al-Qur'an*, menjadi *Jâmi' al-Bayân 'an Tafsîr Ay Al-Qur'an*.

Di dalam Al-Qur'an sendiri, kata *tafsir* disebutkan hanya satu kali, yaitu dalam surah *al-Furqân* ayat 33, sementara kata *takwil* terdapat 17 kali. Sebagian besar ayat-ayat yang memuat kata *takwil* dibahas dalam Bab II buku ini. Nasr Hamid Abu Zayd dalam karyanya *Mafhûm al-Nash* mengklaim bahwa banyaknya penyebutan kata *takwil* dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa *takwil* lebih banyak dikenal dan digunakan dalam peradaban sebelum Islam. Secara implisit, ini menunjukkan—dan saya yakin ini yang diyakini penulis buku *Filsafat Takwil* ini—teks Al-Qur'an lebih menganjurkan praktik *takwil* dari *tafsir*.

Tujuan dari interpretasi Al-Qur'an, baik melalui tafsir maupun *takwil* dimaksudkan untuk memahami makna dan maksud Allah *Azza wa Jalla*. Interpretasi ini telah dilakukan pada masa Nabi Muhammad saw., dilanjutkan pada masa sahabat dan terus berlangsung hingga saat ini. Saya berkeyakinan kerja interpretasi tersebut akan terus berlanjut hingga Hari Akhir, bukan saja karena perubahan zaman, perkembangan ilmu pengetahuan atau karena kemukjizatan Al-Qur'an. Akan tetapi karena belum ada atau tidak ada yang bisa mengklaim bahwa seseorang (selain Nabi Muhammad saw.) telah mengetahui maksud Allah *Azza wa Jalla* di dalam



Al-Qur'an secara keseluruhan.

Itulah sebabnya para ulama dan sarjana Muslim di masa klasik hingga masa modern dan kontemporer ini terus berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan berbagai pendekatan: *naql* dan *'aql*, dengan metode *tahlilî*, *ijmâli*, *muqâran*, dan *maudhu'i*, untuk memahami maksud Allah *Azza wa Jalla*. Selain berbagai metode tafsir tersebut, para sarjana Muslim modern juga telah mengajukan berbagai pendekatan modern di mana sdr. Nunu Burhanuddin mengategorikannya sebagai *takwil*—untuk merespons masalah-masalah yang baru muncul dalam dinamika kehidupan. Buku ini telah memaparkan dan menganalisis berbagai pendekatan *takwil* yang berkembang di masa modern dan kontemporer, seperti pendekatan teo-saintisisme dan sosio-kultur yang diusung Muhammad Abduh, analisis semantik dan psikologi bahasa yang diajukan Amin al-Khûli, interpretasi berbasis realitas budaya *ala* Bintu Syâti, *makna* dan *maghza* perspektif Nasr Hamid Abu Zayd, pendekatan hermeneutika dan semiotika oleh Mohamed Arkoun, dan pendekatana sinonimitas Muhammad Syahrur. Tentu saja, masih banyak pendekatan yang lain, tetapi buku ini telah berhasil membuktikan bahwa *takwil* telah memberikan kontribusi yang besar dalam pemaknaan Al-Qur'an.

Sayangnya, pendekatan-pendekatan modern ini dikritik oleh kebanyakan masyarakat Muslim sebagai tidak layak untuk diterapkan terhadap Al-Qur'an, dan beberapa pengusungnya dikecam sebagai sesat dan bahkan dianggap kafir. Alasannya, pertama karena para pengkritik berpendapat bahwa *ulumul Qur'an* dan metode penafsiran yang telah dihasilkan para ulama merupakan produk yang sudah final, *nadlijat wahtaraqat*, sehingga tidak memerlukan pendekatan yang baru, apalagi terhadap pendekatan-pendekatan yang tidak dikenal sebelumnya dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an. Selain itu, hasil penafsiran para penakwil ini berbeda dengan hasil penafsiran para ulama yang sudah mapan selama ini. Implikasi selanjutnya, karena perbedaan ini, para pengkritik *takwil* modern tidak segan-segan untuk menyalahkan bahkan menyesatkan hasil



penakwilan para pengusungnya. Padahal penakwilan (sebagaimana penafsiran), seperti ditulis oleh sdr. Nunu Burhanuddin “merupakan bagian dari kerja akal dalam memahami apa yang dimaksud oleh sebuah teks melalui petunjuk-petunjuk pemaknaan dan pemahaman. Kerja demikian merupakan kerja mulia yang apabila salah memperoleh satu pahala dan apabila benar memperoleh dua pahala.” Tentu saja, kerja *tafsir* dan juga *takwil* dilandasi niat yang tulus dan kerja keras, *ijtihad*, untuk mendekati makna sebagaimana yang dimaksudkan Allah *Azza wa Jalla*.

Dalam hal ini, para pendukung pendekatan modern terhadap Al-Qur'an berargumen bahwa “teks Al-Qur'an bersifat absolut dan penafsiran Al-Qur'an bersifat relatif; teks Al-Qur'an adalah dari Allah *Azza wa Jalla*, sementara penafsiran dan interpretasi terhadap Al-Qur'an adalah *ijtihad* manusia, yang bisa benar dan bisa salah.” Kritikan yang selalu diajukan terhadap argumen ini adalah tentang relativitas kebenaran, bahwa semua tafsiran dan semua pandangan memiliki derajat yang sama dan semuanya benar. Akan tetapi, dalam kenyataannya, prinsip ini tidak mungkin terjadi, karena pasti ada alasan yang mendorong seseorang untuk memilih satu tafsiran atau satu pandangan atas tafsiran-tafsiran yang ada. Yang kedua, kritik terhadap relativisme baru bisa diterima jika ada yang mengaku bahwa dia berada dalam posisi absolutis. “Mereka yang menjuluki orang lain sebagai relativis sebenarnya mereka melakukan itu karena mereka mengklaim bahwa mereka berada dalam posisi absolutis, yaitu mengetahui kebenaran yang absolut.”

Tetapi pertanyaannya, apakah seseorang bisa mengklaim bahwa dia telah mencapai makna yang hakiki yang dimaksudkan oleh Allah *Azza wa Jalla*? Pembahasan di sini membuktikan bahwa kita tidak bisa mengklaim itu, akan tetapi kita selalu berusaha berjuang untuk mendekati kebenaran absolut tersebut. Buku ini telah berhasil memaparkan dan menganalisis berbagai pendekatan *takwil* untuk mendekati kebenaran. Tentu saja karya ini sangat penting dan berguna, tidak saja bagi masyarakat akademik, tetapi juga bagi masyarakat umum. Bagi masyarakat akademik, ia menjadi



salah satu bahan rujukan utama untuk materi metode penafsiran, pendekatan modern terhadap Al-Qur'an, atau tafsir pada masa klasik dan masa modern. Bagi masyarakat umum, buku ini bisa menjadi penyeimbang bagi karya-karya yang lebih menekankan terhadap *tafsir*, dan sebagai koreksi terhadap *image* negatif yang dilabelkan kepada *takwil*. Selamat Membaca!

PRENADA



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
CATATAN EDITOR	xi
DAFTAR ISI	xvii

BAGIAN PERTAMA **KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI TAFSIR** **1**

BAB 1 FORMASI DAN STRUKTUR TAFSIR ERA KLASIK HINGGA MODERN	2
A. Sejarah Formasi Tafsir Al-Qur'an	2
B. Landasan Epistemologi Tafsir	5
C. Tafsir sebagai Metode	7
1. Corak Tafsir Tahlili dan Karakteristiknya	8
2. Metode Ijmali	12
3. Metode Muqaran	15
4. Metode Maudhu'i	15

BAGIAN KEDUA **KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI TAKWIL** **21**

BAB 2 METODOLOGI DAN MEKANISME PENERAPAN TAKWIL	22
A. Pendahuluan	22
B. Pengertian Takwil dan Ruang Lingkup	23
1. Pengertian	23

2.	Ruang Lingkup	25
3.	Perbedaan Takwil dan Tafsir	26
C.	Landasan Epistemologi Takwil	28
1.	Framing Takwil dalam Kajian Mufasssir	28
2.	Gagasan Al-Qur'an tentang Takwil	29
3.	Gagasan al-Hadis tentang Takwil	35
D.	Konstruksi Takwil dalam Al-Qur'an	37
1.	Klasifikasi Kajian Terhadap Al-Qur'an	37
2.	Signifikansi Takwil	40
3.	Elemen Takwil	45
4.	Prinsip dan Mekanisme Takwil	48
5.	Contoh-contoh Penerapan Takwil	51

BAGIAN KETIGA
TEORETISASI PEMAKNAAN TEKS AL-QUR'AN **55**

BAB 3 TEO-SAINTISISME DAN SOSIOKULTUR
(PEMBACAAN TEKS AL-QUR'AN SYEKH ABDUH) **56**

A.	Peta Intelektualisme Syekh Abduh	57
1.	Biografi Syekh Abduh	57
2.	Syekh Abduh dan Tafsir Al-Manar	61
B.	Prinsip-prinsip dan Metode Penafsiran	62
C.	Contoh Penafsiran Rasional-Saintisisme	66
1.	Surah al-Fâtihah, Surah Pertama Kali Turun	66
2.	Konsep Manusia Lain Sebelum Adam	67
3.	Makna an-Nazi'at: Bintang, Bukan Malaikat	70
4.	Makna Abâbil, Bukan Kawan-an Burung Melainkan Virus	72
5.	Makna an-Naffâtsât: Provokator dan Pembuat Hoaks	73

BAB 4 SEMANTIK DAN PSIKOLOGI BAHASA (MODEL
ANALISIS TEKS AL-QUR'AN AMIN AL-KHÛLY) **76**

A.	Periodisasi Tafsir Al-Qur'an	78
----	------------------------------	----



B.	Biografi dan Popularitas Amin al-Khûli	80
C.	Metode Penafsiran: Aspek Psikis Al-Qur'an	81
D.	Aplikasi Metodologi Amin al-Khûli	85
	1. Al-Qur'an, Karya Sastra Terbesar	85
	2. Kritik Ekstrinsik dan Intrinsik	87
E.	Contoh-contoh Penafsiran Al-Qur'an	89
	1. Lafal Al-Qur'an, Apakah Itu Mukjizat?	89
	2. Makna dan Bentuk Puasa	91
	3. Konsep tentang Harta	93

BAB 5 INTERPRETASI TEKS BERBASIS REALITAS BUDAYA (KAJIAN KITAB AL-TAFSIR AL-BAYANILI AL-QUR'AN AL-KARIM KARYA BINTU SYÂTI) 95

A.	Biografi dan Peta Intelektual	97
B.	Metode Interpretasi	100
C.	Contoh-contoh Penafsiran	101
	1. Makna "ad-Dhuhâ": Terangnya Cahaya Wahyu	101
	2. Makna Ayat "Lâ Uqsimu Bihâdza al-Balad"	104
	3. Relevansi Makna Mitsqâl dan Dzarrah	106
	4. Klasifikasi Manusia	109
	5. Pemikiran tentang Gender	111

BAB 6 MAKNA DAN MAGHZA PEPERSPEKTIF NASR HÂMID ABU ZAYD 116

A.	Biografi dan Peta Intelektualisme	117
	1. Biografi	117
	2. Karya-karya dan Pokok-pokok Pemikiran	120
B.	Takwil Perspektif Abu Zayd	124
	1. Tafsir, Takwil, dan Hermeneutika	124
	2. Makna Tafsir dan Takwil	125
	3. Prinsip-prinsip Takwil	127
C.	Makna dan Maghza	129
D.	Beberapa Contoh Takwil	132
	1. Petunjuk Wahyu Maryam kepada Kaumnya	132



2. Makna "al-Hukm": Perselisihan, Bukan Pemerintahan 133
3. Signifikansi Monogami 134

BAGIAN KEEMPAT
MEMPERTIMBANGKAN HERMENEUTIKA KEROHANIAN
DAN SEMIOTIKA DALAM INTERPRETASI TEKS
AL-QUR'AN **139**

BAB 7 REALITAS ESOTERIS TEKS: HERMENEUTIKA
KERAGUAN VERSUS KEROHANIAN **140**

- A. Hermeneutika, Sejarah, dan Aliran 141
 1. Hermeneutika Bermula dari Yunani 141
 2. Varian Baru Hermeneutika 143
- B. Hermeneutika Kerohanian dan Analisis Teks Al-Qur'an 148

BAB 8 SEMIOTIKA (APLIKASI GAGASAN IKONOGRAFIK-
METAFORIK DALAM TEKS AL-QUR'AN) **152**

- A. Semiotika: Tanda dan Logika Tanda 153
- B. Gagasan Ikonografik-Metaforik dalam Al-Qur'an 157
- C. Gagasan tentang Simbol 161

BAB 9 KRITIK TERHADAP SINONIMITAS TEKS
(MEMPERTIMBANGKAN GAGASAN SYAHRUR) **166**

- A. Biografi dan Kompetensi Keilmuan 167
- B. Bahasa Al-Qur'ân: Tersurat dan Tersirat 168
- C. Takwil, Prinsip-prinsip, dan Istilah Teknis 170
 1. Takwil dan Ilmu Pengetahuan 170
 2. Konkretisasi Takwil 171
 3. Prinsip-prinsip Takwil 173
- D. Penerapan Takwil Syahrur 176
 1. Takwil Ayat-ayat Hijab 176
 2. Batasan Aurat Perempuan 177
 3. Evolusi Penciptaan Manusia 182



BAB 10 KRITIK HISTORISISME TEKS (MODEL PEMBACAAN SEMIOTIK-HERMENEUTIK ARKOUN)	186
A. Biografi dan Visi Karya Arkoun	187
B. Visi dari Karya Arkoun	188
C. Pemikiran tentang Wahyu	190
D. Kritik Ortodoksi	194
E. Gagasan Semiotika Arkoun	195
1. Susunan Metafor Al-Qur'an	195
2. Struktur Semiotika	197
3. Kritik Terhadap Semiotika	199
4. Relevansi Langue-Parole dan Al-Qur'an	201
F. Contoh Pembacaan Semiotik tentang Surah al-Fatihah	202
G. Memaknai Analisis Arkoun	204
BAB 11 PENUTUP	209
DAFTAR KEPUSTAKAAN	217
TENTANG PENULIS	229



BAGIAN PERTAMA:

KONSTRUKSI
EPISTEMOLOGI TAFSIR

PRENATAL

1

FORMASI DAN STRUKTUR TAFSIR ERA KLASIK HINGGA MODERN

A. SEJARAH FORMASI TAFSIR AL-QUR'AN

Al-Qur'an merupakan salah satu sumber utama ajaran Islam, ia adalah wahyu Allah Swt. yang diturunkan melalui malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad saw.. Dengan posisinya sebagai sumber utama ajaran Islam, maka Al-Qur'an harus dipahami oleh seluruh umat Islam, dan bahkan seluruh umat manusia. Oleh karena tidak semua orang mampu memahaminya dengan benar, karena keterbatasan dari segi akal ataupun ilmu pengetahuan yang dimiliki, maka tafsir memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, merinci dan mengambil ajaran-ajaran, hukum dan pesan-pesannya.

Kegiatan penafsiran sejatinya sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad saw. dan berkembang hingga zaman sekarang ini. Saat itu para sahabat dapat bertanya secara langsung kepada Nabi perihal wahyu yang disampaikan beserta penjelasan seperlunya. Demikian juga para sahabat dapat saling memberi informasi mengenai apa-apa yang disampaikan Nabi, sehingga saat itu belum tampak kebutuhan tentang penjelasan lebih lanjut mengenai maksud suatu ayat. Selain lantaran bahasa kitab suci memakai bahasa ibunya,¹ pemaknaan dengan menggunakan penalaran

¹ *"Dan tidaklah kami utus seorang utusan kecuali (dibekali) dengan bahasa kaumnya agar ia dapat memberi penjelasan kepada mereka"* QS. Ibrahim [14]: 4.



(*akal*) tidaklah populer, kecuali sebagian kecil sahabat saja seperti Ibn Masud dan Ibn Abbas. Maka, kegiatan penafsiran pada masa-masa awal tersebut dilakukan melalui tiga hal, yaitu tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an, penjelasan Nabi dan sebagian kecil ijtihad. Jika pun ada kitab tafsir, maka kondisinya masih belum sistematis dan diriwayatkan secara acak untuk ayat-ayat yang berbeda.

Pasca berlalunya masa sahabat muncul upaya lebih serius yang dilakukan oleh para tabiin untuk lebih memperoleh penjelasan tentang ayat-ayat yang belum dipahami, termasuk penjelasan-penjelasan yang melibatkan keterangan *Israiliyyat* ataupun *Nasraniyyat*. Era ini menandai kebutuhan umat lebih lanjut mengenai penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Terdapat tiga madrasah dan tokoh besar era ini, *Pertama*, madrasah Makkah yang diwakili oleh Said bin Jubair (w. 713 M), Ikrimah (w. 723 M), dan Mujahid bin Jabr (w. 722 M), ketiganya berguru kepada Ibn Abbas. *Kedua*, Madrasah Madinah dengan tokohnya, yaitu Muhammad bin Ka'ab (w. 735 M), Zayd bin Aslam (w. 735 M) dan Abu Aliyah (w. 708 M)—ketiganya berguru kepada Ubay bin Ka'ab. *Ketiga*, Madrasah yang berada di Irak yang diwakili oleh Al-Qamah bin Qays (w. 720), Amir al-Sha'bi (w. 723 M), Hasan al-Bashri (w. 738 M), dan Qatadah bin Daimah (w. 735 M)—yang bersandar kepada guru mereka bernama Abdullah bin Mas'ud.

Penafsiran era tabiin merupakan penafsiran yang berada dalam tahap “pengumpulan” informasi untuk menopang pandangan-pandangannya. Banyak informasi yang bertebaran di dalam tafsir era ini yang diduga berasal dari israiliyyat, disandarkan kepada ahlu kitab,² serta dimulainya unsur penalaran berdasarkan

² Seiring berkembangnya kajian tentang tafsir maka muncul beberapa tokoh Yahudi yang kemudian masuk Islam dan meriwayatkan kisah-kisah Israiliyyat, seperti riwayat-riwayat yang diceritakan dari Ka'ab al-Ahbar (w. 34 H), Abdullah bin Salam (550-630 M), Wahb bin Munabbih (655-738 M), dan Abdul Malik bin Abdul Aziz bin Jurayj (699-767 M). Tokoh-tokoh ini sebelum masuk Islam mendapat sanjungan dan pujian dari kaum Yahudi, dan setelah masuk Islam mereka dicaci maki. Setelah masuk Islam, mereka mendapat tempat di kalangan ulama Muslim lantaran keilmuannya. Sebagai contoh, Abdul Malik bin Jurayj disebut oleh az-Zahabi sebagai salah satu ahli ilmu, dan oleh Ibn Hajar dipandang sebagai faqih dan tsiqat. Para ulama Hadis meriwayatkan Hadis darinya, antara lain al-Bukhari (190



pertimbangan ideologis dan kemazhaban. Sehingga tidak mengherankan jika kemudian muncul penolakan terhadap tafsir yang dihasilkan di era ini.

Pembukuan tafsir itu sendiri berawal pada akhir masa pemerintahan Bani Umayyah dan awal pemerintahan Bani Abbasiyah. Pada masa itu Hadis Nabi mendapatkan perhatian yang sangat besar dan kajian tafsir menjadi salah satu cabang pembahasan dalam Hadis. Dengan adanya semangat yang besar dalam mengumpulkan Hadis, para ulama tertarik untuk mengumpulkan tafsiran-tafsiran yang disandarkan kepada Nabi Saw., sahabat dan tabi'in. Tokoh-tokoh yang berperan besar pada era ini adalah Yazid bin Harun al-Sulami (w. 117 H), Syu'bah bin al-Hajjaj (w. 160 H), Waqi' bin al-Jarrah (w. 197 H.), dan lain-lain. Hanya saja tidak ada satu pun penafsiran mereka yang dapat dijadikan rujukan bagi mufasir setelahnya.

Era berikutnya muncul tokoh-tokoh yang menjadikan tafsir sebagai kajian yang independen, bukan lagi menjadi bagian dari kajian Hadis, di antara mereka adalah Ibnu Majah (w. 273 H), Ibnu Jarir at-Thabari (w. 310 H), Ibnu Abi Hatim (w. 327 H) dan lain-lain. Era ini sekaligus menandai momentum penafsiran-penafsiran Al-Qur'an secara proporsional dan mendalam, seperti dilakukan oleh at-Thabari. Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa perjalanan tafsir Al-Qur'an dimulai dari proses turunnya, yaitu pada masa Rasulullah dan sahabat kemudian berlanjut ke masa tabi'in saat wahyu telah sempurna diturunkan, lalu penafsiran Al-Qur'an terus berlanjut seiring berjalannya zaman dan semakin besarnya kebutuhan umat terhadap penjelasan tentang kandungan ayat-ayat Al-Qur'an yang berlanjut hingga saat ini. Ini berarti kegiatan penafsiran Al-Qur'an berjalan mengikuti perkembangan zaman dan tuntutan masyarakat dalam upaya memahami pesan-pesan Al-Qur'an.

Hadis), Muslim (265 Hadis), Abu Daud (146 Hadis), at-Tirmidzi (63 Hadis) an-Nasai (221 Hadis), Ibn Majah (73 Hadis), dan Imam Ahmad (658 Hadis).



B. LANDASAN EPISTEMOLOGI TAFSIR

Istilah tafsir di dalam Al-Qur'an disebut satu kali dalam surah *al-Furqan*:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan yang paling kuat penafsirannya (penjelasannya)” QS. *al-Furqan*: 33.

Kata “tafsir” berasal dari akar kata “*al-fasr*” yang berarti menjelaskan, menyingkap dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak. Dalam *Lisânul Arab* disebutkan “*al-fasr*” berarti menyingkap sesuatu yang tertutup. Adapun kata “*at-tafsîr*” (bentuk *mashdar*) dari kata “*fassara-yufassiru-tafsîran*” berarti keterangan atau uraian, atau menyingkap maksud sesuatu lafal yang rumit.³ Dari akar kata ini muncul pemaknaan kebahasaan tentang tafsir yang meliputi *al-idhâh wa al-tabyîn* (menjelaskan dan menerangkan),⁴ *al-kasyf* (pengungkapan) dan *kasyf al-Murâd an al-lafdz al-musykil* (menjabarkan kata yang samar). Tafsir juga bermakna *al-ibânah* (menjelaskan makna yang masih samar) dan *al-izhâr* (menampakkan makna yang belum jelas), serta mengungkap segala sesuatu yang dapat dicapai pancaindra atau pengertian-pengertian yang dapat dicapai dengan akal.⁵

Adapun secara terminologis, terdapat banyak sekali definisi yang disampaikan oleh para mufasir, antara lain:

- (1) Az-Zarkasyi mendefinisikan tafsir dengan ilmu yang dengannya Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dapat dipahami, dan dengannya pula arti yang terkandung di dalam Al-Qur'an dapat dijelaskan untuk kemudian dikeluarkan

³ Rosihan Anwar, *Ulum Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, h. 209.

⁴ Nashiruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, h. 66.

⁵ Muhammad Husein Az-Dzahabi. *at-Tafsir wa al-Mufasssirin*, Beirut: Darul Fikri, 1976, h. 13.



darinya hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya.⁶

- (2) Abu Hayyan, mendefinisikan dengan ilmu yang membahas tentang cara pengungkapan lafal-lafal Al-Qur'an, 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.⁷
- (3) Ali Hasan al-Ârid mendefinisikan tafsir dengan ilmu yang membahas tentang cara mengucapkan lafal Al-Qur'an makna-makna yang ditunjukkan dan hukum-hukumnya, baik ketika berdiri sendiri atau pun tersusun serta makna-makna yang dimungkinkan ketika dalam keadaan tersusun.⁸
- (4) Hasbi ash-Shiddiqy, membuat definisi yang lebih terbuka tentang tafsir, yaitu suatu ilmu yang di dalamnya dibahas mengenai keadaan-keadaan Al-Qur'an al-Karîm dari segi dalalahnya kepada apa yang dikehendaki Allah, sebatas yang disanggupi manusia.⁹

Jadi, tafsir adalah suatu hasil pemahaman atau penjelasan seorang mufasir terhadap Al-Qur'an sebatas pada kemampuan manusia. Kata-kata "sebatas yang disanggupi manusia" sebagaimana disebut oleh Hasbi mengeksklusi ketidakmampuan manusia dalam menangkap makna-makna *mutasyabihat* dan tidak mengurangi nilai suatu karya tafsir lantaran tidak mengetahui apa yang dikehendaki oleh Allah *Azza wa Jalla*.

⁶ Badr al-Din Muhammad Ibn Abdillah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ululm Al-Qur'an*, Mesir: Isa alBab al-Halabi, t. th., h. 12.

⁷ Al-Andalusi, Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhit*. Beirut: Dar al-Fikr, 1978; juga Manna al-Qatân, *Pembahasan Ilmu Al-Qur'an 2*, alih bahasa Halimuddin, Jakarta: Rineka Cipta, 1995, h. 164

⁸ Ali Hasan al-Ârid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, alih bahasa Ahmad Akrom, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994, h. 3.

⁹ Muhammas Hasbi Ash-Shiddiqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Semarang, Pustaka Rizki Putra, 2002, h. 208.



C. TAFSIR SEBAGAI METODE

Kata “metode” berasal dari bahasa Yunani *methodos*, yang berarti cara atau jalan. Dalam bahasa Inggris ditulis dengan *method*, dalam bahasa Arab diterjemahkan dengan *manhaj*. Kata-kata ini memiliki arti cara yang teratur dan berpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya), cara kerja yang sistematis untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai sesuatu yang ditentukan.¹⁰ Dari definisi ini dapat dipahami bahwa metode tafsir Al-Qur’an merupakan seperangkat tatanan dan aturan yang harus dipenuhi dalam menafsirkan Al-Qur’an, sedangkan metodologi tafsir dapat dimaknai dengan analisis ilmiah tentang metode-metode menafsirkan Al-Qur’an.¹¹

Dalam keilmuan tafsir dikenal empat metode besar, yaitu *tahlīlī* (analisis), *ijmāli* (global), *muqāran* (perbandingan) dan *maudhu’i* (tematik). Yang disebut pertama merupakan metode paling awal yang digunakan oleh para mufasir sejak abad kebangkitan dunia Islam. Metode ini telah menghasilkan karya-karya tafsir dalam jumlah yang besar, berjilid-jilid dengan berbagai kajian yang lengkap dan merambah ke berbagai aspek sesuai dengan latar belakang keilmuan para mufasirnya. Seiring dengan popularitas metode ini muncul upaya ingin menghadirkan kajian Al-Qur’an secara ringkas, tidak bertele-tele, mudah dan cepat dipahami. Upaya ini kemudian melahirkan metode kajian Al-Qur’an bernama metode *ijmāli* (global), suatu kajian Al-Qur’an berdasarkan garis besar pesan teks. Perkembangan berikutnya menyahuti kebutuhan umat dalam berdiskusi atas berbagai persoalan yang dapat diperbandingkan dengan rujukan-rujukan lain, maka lahirlah metode *muqaran* (perbandingan). Kemudian di era modern lahir metode *maudhu’i* (tematik) yang memberikan alternatif pemahaman ayat-

¹⁰ Lihat, Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, h. 54.

¹¹ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur’an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, h. 94.



ayat Al-Qur'an secara taktis, cepat dan langsung bersentuhan dengan problematika kehidupan dan peradaban.

1. Corak Tafsir Tahlîli dan Karakteristiknya

Terdapat ragam metode yang dikembangkan para mufasir dalam memahami teks Al-Qur'an berdasarkan analisis lafal-lafal teks Al-Qur'an yang ditopang periwayatan, penjelasan-penjelasan syâ'ir dan kebahasaan, hingga keterkaitan dengan keilmuan yang berkembang.

Pertama, Metode Tahlîli. Metode Tahlîlî atau disebut metode analisis adalah metode tafsir ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai tata urutan mushaf Utsmâni dengan penjelasan yang cukup terperinci. Kemudian menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari keseluruhan aspeknya, seperti asbab nuzul, munasabah ayat, balaghah, hukum, dan lain sebagainya. Teknis penggunaan metode tahlîlî dimulai dari kajian kosakata, baik dari sudut makna dan bahasanya maupun dari sudut qira'at dan struktur ayat, munasabah ayat dan sebab turunnya, sampai pada komentar tentang ayat dengan menggunakan riwayat-riwayat dari Nabi, para sahabat, tabi'in, maupun dengan menggunakan pendapat mufasir sendiri sesuai dengan latar belakang sosial, dan budayanya.¹²

Metode tahlili secara umum digunakan oleh para ulama klasik dan abad pertengahan dengan pembahasan panjang lebar, dan ada juga melakukannya dengan pembahasan singkat. Di antara kitab tafsir yang menggunakan metode ini, antara lain (i) *Jâmi al-Bayân 'an Takwil Ayyi Al-Qur'an* karangan at-Thabari; (ii) *al-Jâmi li Ahkâm Al-Qur'an* karangan al-Qurthubi; (iii) *Tafsîr Al-Qur'an al-Adzîm* karangan Ibn Katsir; (iv) *al-Mîzan fî Tafsîr Al-Qur'an* karangan at-Thaba'tabai.

Jika dilihat dari segi kecenderungan para mufasir, metode

¹² M. Qurash Syihab, *et al.*, *Sejarah dan Ulumul Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013, h. 173.



analisis terbagi kepada tujuh bagian, yaitu: *tafsir bi al-ma'tsur*, *tafsir bi ar-ra'y*, *tafsir as-shufi*, *tafsir al-fiqhi*, *tafsir al-falsafi*, *tafsir al-'ilmi*, *tafsir al-adabi al-ijtima'i*. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

- (1) *Tafsir bi al ma'tsur* adalah penafsiran ayat Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an yang lain, dengan riwayat dari Nabi saw., dan keterangan para sahabat. Ada juga yang menambahkan dengan keterangan dari tabi'in, yakni generasi sesudah sahabat. Contoh paling akurat tentang corak ini dapat dijumpai dalam kitab *Tafsir Jami' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an* karya Ibnu Jarir at-Thabari (839-923 M).¹³ Kitab tafsir yang dikarang oleh sejarawan penulis buku *Târikh ar-Rusul wa al-Muluk* ini kemudian menjadi rujukan penting bagi para mufasir setelahnya seperti Ibn Katsir (1301-1372 M),¹⁴ dalam *Tafsir*

¹³ Keunggulan tafsir at-Thabari memiliki kualitas yang tinggi di mana tafsirnya penuh dengan pijakan tafsiran Rasulullah (sunnah), pendapat para sahabat dan tabi'in serta tabi'ut tabi'in. Imam at-Thabari memang memiliki kelebihan dalam beragam bidang sehingga karya tafsirnya dianggap paling sahih dan dinamis. Ahli tafsir ini amat menguasai ilmu sejarah, Hadis, dan fikih. Bahkan dalam fikih ia mendapatkan gelar sebagai "Mujtahid Mutlak" layaknya para imam-imam besar fikih perintis, seperti Imam Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hanbali. Dalam merilis tafsirnya, ia mencari pendapat yang kuat dengan memperlihatkan kekuatan dan kelemahan masing-masing dari berbagai segi. Kemudian ia akan mengambil pendapat yang paling valid dan argumentatif. Sering ia menolak Hadis untuk dijadikan argumentasi dalam sebuah penafsiran apabila dianggap lemah. Biasanya, at-Thabari mengambil langkah awal dengan mencari makna suatu ayat dari segi bahasa. Dengan bekal keilmuannya yang mumpuni ia memahami arti lahiriah kata per-kata untuk kemudian di-*breakdown* dengan aspek-aspek lain dalam berbagai bidang keilmuan yang dikuasainya.

¹⁴ Kitab tafsir Ibn Katsir bernama *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim* dengan tidak menyebut nama pengarangnya, meski kemudian para pembaca lebih senang menyebutnya dengan nama Tafsir Ibn Katsir. Secara periodik tafsir Ibn Katsir berada pada zaman pertengahan di mana zaman itu pada umumnya tafsir dipengaruhi oleh ideologi yang dianutnya semisal ideologi Kalam Asy'ariyah atau Mu'tazilah. Sebagai pengikut mazhab Asy'ariyah harusnya Ibn Katsir mengikuti pola pemahaman mazhab itu. Akan tetapi tampaknya tidak berlaku baginya. Sebagai contoh, dalam menafsirkan ayat tentang "*Yadullah fauqa Aidihim*" QS. *al-Maidah* (5): 64, Ibn Katsir tidak menafsirkan dengan apa-apa yang menjadi pemahaman umum kalangan Mu'tazilah yang menafsirkan dengan "kekuasaan", juga tidak mengikuti pola Asy'a-riyah yang menurut (Asy'ariyah) Tuhan mempunyai mata dan tangan yang tidak dapat diberikan gambaran atau definisi. Ibn Katsir memberi tafsir sendiri tentang "Yadullah" dengan "Tuhan berada bersama mereka, Allah mendengarkan perkataan mereka, Allah mengetahui yang tersembunyi dan yang tampak". Ini berarti salah satu karakteristik tafsir Ibn Katsir cukup terbuka dan tidak terikat oleh pandangan ideologis yang berkembang saat itu. Lihat, Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim*, Dar al-Tayyibah,



Al-Qur'an al-Adzim, Imam al-Baghawi (w. 1122 M) dalam *Ma'âlim al-Tanzîl*, dan as-Suyûthi (1445-1505 M) dalam *Tafsir Jalalain*.

- (2) *Tafsir bi ar-ra'y* adalah penafsiran Al-Qur'an berdasarkan pada penalaran rasional. Corak tafsir yang menggunakan penalaran ini misalnya kitab *Tafsir Mafâtih al-Ghaib* karya Fakhruddin ar-Râzi (1149-1210 M). Kedalaman analisis ar-Râzi dalam tafsirnya disebut-sebut sebagai argumentator Islam terkuat (*Hujjah al-Islam*) setelah al-Ghazali. Ada juga kitab *Tafsir Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Takwil* karya al-Baidhawi (w. 1286). Nama al-Baidhawi juga dikenal sebagai ulama ensiklopedik dengan berbagai karangannya dalam bidang Ilmu Kalam, Hadis, Tafsir, dan ilmu bahasa.¹⁵
- (3) *Tafsir as-Shufi* adalah penafsiran Al-Qur'an yang pembahasannya lebih menitikberatkan pada teori-teori sufistik dengan mencari makna batin. Contoh untuk corak ini antara lain *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* yang dikarang oleh Imam al-Tusturi (816-896 M),¹⁶ *Haqaiq al-Tafsir* karya al-Allamah Muhammad Ibn al-Husain al-Sulami (937-1021 M),¹⁷ 'Ara'is

t.th., h. 329. Lihat juga, Maliki, Tafsir Ibn Katsir, *Metode dan Bentuk Penafsirannya*, Jurnal El-Umdah, Volume 1, Nomor 1 Tahun 2018.

¹⁵ Lihat, Shalahuddin Khalil al-Shadafi, *Al-Wafi bi al-Wafiyat*, Volume V, diterbitkan tahun 2000, h. 447.

¹⁶ Imam al-Tusturi atau al-Tustari bernama lengkap Muhammad Sahl bin Abdullah Al-Tustari seorang ulama sufi yang terkenal dengan sikap zuhudnya. Sikap zuhud dengan melakukan pola diet ekstrem banyak dikritik para ulama sezaman dan setelahnya. Perilaku diet yang ketat dilakukannya, misalnya dengan membuat adonan roti yang terbuat dari gandum dan minyak samin yang dibuat menjadi 360 bulatan kecil sebesar kepalan tangan (untuk satu tahun) dan pada setiap malam ia berbuka puasa dan hanya makan satu roti saja. Menurut Ibn Jauzi, sikap zuhud demikian dimaksudkan untuk menjinakkan nafsu dan syahwatnya—yang oleh banyak kalangan dinilai bertentangan dengan syariat. Lihat, Muhammad Fauzi Hajaj, *Tasawuf al-Islam wa al-Akhlaq*, Mesir: Mathbaah al-Fajr al-Jadid, 2013, h. 158.

¹⁷ Keunikan tafsir karangan Imam as-Sulami terletak pada penggunaan metode *Al-Istidlâl bi al-Syâhid 'ala al-Ghaib* (analogi sesuatu yang konkret dengan yang abstrak) dan metode menangkap pesan utama (*maghza*) dari suatu ayat. Untuk memperoleh kompetensi ini perlu upaya-upaya ritual berupa penjernihan dari dosa, menjauhi sikap takabur dan pamer, serta penghayatan maksimal saat membaca ayat-ayat Al-Qur'an melalui *tadabbur*, *tafakkur*, *tayaqqu*, dan *hudûr al-Qalb*. Lihat, az-Zahabi, *at-Tafsir...*, h. 261.



al-Bayan fi Haqa'iq Al-Qur'an karya Imam al-Syirazi (1128-1209 M).¹⁸

- (4) *Tafsir al-Fiqhi* adalah penafsiran Al-Qur'an yang pembahasannya lebih menitik-beratkan pada aspek hukum fikih. Kitab tafsir model ini yaitu *Tafsir Ahkam Al-Qur'an* karya al-Jashshâsh (305-370 H),¹⁹ *Tafsir Jami li Ahkam Al-Qur'an* karya al-Qurtubi (1241-1273 M).²⁰
- (5) *Tafsir al-Falsafi*, yaitu penafsiran Al-Qur'an yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat seperti dirilis oleh al-Zamakhsyari (1075-1144 M) dalam kitabnya *al-Kasyaf*.²¹
- (6) *Tafsir al-'Ilmi* adalah penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan

¹⁸ Tentang kitab tafsir *'Arâis al-Bayan fi Haqa'iq Al-Qur'an* yang dikarang oleh Syekh Ruzbihan Baqli as-Syirazi dikomentari oleh Az-Zahabi sebagai kitab tafsir yang memuat makna-makna asing (*al-Ma'ani al-Gharibah*) yang tidak mungkin masuk ke dalam apa yang dimaksudkan oleh lafal Al-Qur'an (*madlûl al-Laftz Al-Qur'ani*). Makna-makna asing yang dihasilkan oleh as-Syirazi belakangan banyak menarik minat para peneliti di Eropa, seperti A. Godlas dalam judul penelitiannya *Commentary on Guide us on the straight path from Ruzbihan al-Baqli's*, juga Carl W. Ernst dalam bukunya *Ruzbihan Baqli, Myziticisme and The Retic of Sainthood in Persian Sufisme*. Lihat, az-Zahabi, at-Tafsir..., h. 586; juga Carl W. Ernst dalam bukunya *Ruzbihan Baqli, Myziticisme and The Retic of Sainthood in Persian Sufisme*, London: Curzon Press, 1996.

¹⁹ Nama al-Jashash (karena berprofesi sebagai penjual kapur rumah), seorang ulama fikih mazhab Hanafi. Sebagai eksponen mazhab ini, al-Jashash dikenal fanatik dalam membela mazhab fikihnya dan cenderung memaksakan pendapatnya untuk menyanggah pendapat mazhab-mazhab fikih lainnya. Lihat, az-Zahabi, *al-Tafsir*..., h. 483; juga Khalil Al-Qatân, *Mabâhith fi Ulum Al-Qur'an*, alih bahasa Mudzakir, Jakarta: Litera Antara Nusa, 2000, h. 485.

²⁰ Nama Al-Qurthubi dinisbahkan kepada salah satu kota di Andalusia, Cordoba. Wilayah Cordoba yang mulai dihuni umat Islam pada tahun 711 Masehi menjelma sebagai wilayah peradaban Islam dengan yang puncak kejayaannya terjadi pada sekitar tahun 900-an. Pasca jatuhnya Cordoba akibat *Reconquista*, sebutan untuk kerajaan Kristen Eropa dan faktor perpecahan umat Islam saat itu, benteng umat Islam terakhir di Granada tumbang pada tahun 1240 M. Akibatnya, umat Islam kemudian meninggalkan wilayah Andalusia dan berhijrah ke daerah terdekatnya, termasuk imam al-Qurthubi, yang memilih tinggal di Alexandria, Mesir. Karya-karya al-Qurthubi, terutama kitab tafsirnya yang berjumlah 12 jilid, banyak menginspirasi ulama setelahnya, antara lain Imam al-Syaukani (pengarang *Fath al-Qadir*).

²¹ Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhsyari atau biasa dipanggil "Jâr Allah" (Tetangga Tuhan) adalah ulama berdarah Iran yang mengikuti aliran teologi Mu'tazilah. Konon az-Zamakhsyari kehilangan salah satu kakinya akibat penyakit radang dingin. Karyanya al-Kasyyaaf menggunakan analisis linguistik pada setiap ayat yang ditafsirkannya, meski demikian kitabnya ini tidak luput dari kritikan lantaran pandangan-pandangan filosofisnya yang inklusif yang berisi pembelaan terhadap mazhab Mu'tazilah. Lihat, Jane Damman MacAuliffe, *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, 1991, h. 51.



teori-teori ilmiah untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Misalnya, kitab *al-Jawâhir fî Tafsir Al-Qur'an al-Karîm* karya Thantawi Jauhari (1870-1940 M).²²

- (7) *Tafsir al-Adabi al-Ijtima'i*, yaitu penafsiran Al-Qur'an yang cenderung kepada persoalan sosial kemasyarakatan dan mengutamakan keindahan gaya bahasa. Tafsir jenis ini lebih banyak mengungkapkan hal-hal yang ada kaitannya dengan perkembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan yang sedang berlangsung. Misalnya, kitab *Tafsir al-Manar* karya Muhammad Abduh dan Rasyîd Ridha.

Menurut M. Quraish Shihab, metode tahlili diibaratkan seperti menyajikan hidangan dalam bentuk "prasmanan". Para tamu dipersilahkan memilih apa yang dikehendaknya dari aneka hidangan, mengambil sedikit atau banyak. Walaupun demikian, diduga kuat masih ada hidangan yang dibutuhkan tamu tetapi tidak tersaji. Di sisi lain, para tamu pasti akan repot mengambil dan memilih sendiri apa yang dikehendaknya. Kelebihan dari metode tahlili adalah mempunyai ruang lingkup yang luas dan memuat berbagai ide serta gagasan-gagasan. Adapun kekurangannya adalah menjadikan petunjuk Al-Qur'an bersifat parsial, melahirkan penafsiran secara subjektif, termasuk berbagai masukan yang bersifat israiliyyat.

2. Metode Ijmâli

Metode ijmâli adalah metode tafsir yang menjelaskan ayat-

²² Dalam *muqaddimah* kitabnya, Syekh al-Jauhari menyebutkan bahwa sejak kecil ia sering menyaksikan keajaiban alam, mengagumi dan merindukan keindahannya, baik yang ada di langit maupun yang ada di bumi, menyimak tentang revolusi matahari, perjalanan bulan, bintang-bintang yang bersinar, awan yang bergerak, kilat yang menyambar dan listrik yang membakar serta keajaiban-keajaiban lainnya. Ketika aku berpikir tentang keadaan umat Islam dan pendidikan agama yang diperoleh mereka, maka aku menuliskan surat kepada para pemikir dan pemangku jabatan kekuasaan tentang makna-makna alam yang sering ditinggalkan dan dilupakan. Sedikit sekali orang yang berminat untuk berpikir tentang kejadian alam dan keajaiban-keajaiban yang melingkupinya. Inilah salah satu motivasi bagi penulisan kitab tafsirnya. Lihat, Tanthawi al-Jauhari, *Al-Jawahir fî al-Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar el-Fikr, t.th., Vol I, h. 2.



ayat Al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna yang bersifat global dengan menggunakan bahasa yang ringkas, sehingga mudah dipahami. Para Mufassir menghindari uraian yang bertele-tele serta istilah-istilah dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an. Dalam bahasa lain, mufasir menjelaskan pesan-pesan pokok dari ayat yang ditafsirkan. Ciri-ciri dari metode ini adalah mufasir menafsirkan Al-Qur'an dari awal sampai akhir tanpa perbandingan (*muqaran*) dan penetapan judul (*maudu'i*). Dalam metode ijmâli tidak ada ruang untuk mengemukakan pendapat sendiri. Itulah sebabnya, kitab-kitab tafsir ijmâli tidak memberikan penafsiran secara perinci, tetapi ringkas dan umum, sehingga seakan-akan kita masih membaca Al-Qur'an padahal yang dibaca adalah tafsirnya. Tetapi demikian, pada ayat-ayat tertentu diberikan penafsiran yang agak luas meski tidak seluas pembahasan pada tafsir tahlîli.

Tafsir Ijmali relatif mudah dipahami, tanpa berbelit-belit dan memudahkan pembaca yang ingin memahami ayat Al-Qur'an dalam waktu yang singkat. Tafsir model ini biasanya menggunakan bahasa-bahasa yang dekat dengan teks Al-Qur'an dengan penjelasan kata melalui sinonimitasnya. Di samping itu, tafsir ini tidak menampilkan pendapat pribadi sang mufasir dan terbebas dari penafsiran *israiliyyat*. Hanya saja tafsir ijmali tidak memberi ruang yang terbuka lantaran penjelasannya begitu singkat serta tidak dapat menjelaskan keterkaitan satu surat dengan surat atau ayat-ayat lainnya. Menurut M. Quraish Shihab, metode ijmali diibaratkan seperti menyodorkan buah segar yang telah dikupas, dibuang bijinya dan diiris-iris, sehingga siap untuk segera disantap.²³

Di antara tafsir dengan metode ini adalah *Tafsir Jalalain* karya Jalaluddin al-Suyûthi (1445-1505 M) dan Jalaluddin al-Mahalli (1389-761-1459 M).²⁴ Tafsir Jalalain dapat dikategorikan sebagai

²³ M. Quraish Syihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 381.

²⁴ Menurut az-Zahabi, Imam as-Suyuthi menafsirkan dari awal surat *al-Baqarah* sampai dengan akhir surah al-Isra, sedangkan al-Mahalli memulai penafsirannya dari awal surah *al-Kahfi* sampai surah *an-Nas*. Tafsir surat *al-Fatihah* diletakkan di belakang, yang mana hal itu untuk menunjukkan bahwa *al-Fatihah* ditafsirkan oleh al-Mahalli. Kedua menerapkan metode yang sama dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebagai contoh al-Mahalli menafsirkan



tafsir dengan metode ijmalī, meski di sisi lain memiliki kecenderungan tahlīlī. Kemudian *Tafsir al-Mushaf al-Mufassar* karya Muhammad Farid Wajdi (1875-1954),²⁵ Kitab *at-Tafsir al-Wasit* terbitan Majma' al-Buhus al-Islamiyyah,²⁶ dan *Taj al-Tafasir* karya Muhammad Usman Abdullah Al-Mirgani.²⁷ Kekurangan tafsir ijmalī adalah menjadikan petunjuk Al-Qur'an bersifat parsial, karena tidak adanya ruang untuk mengemukakan analisis memadai.

kata "as-Sabiun" dalam surah *al-Hajj* dengan Kelompok (firqaḥ) dari Yahudi", sebagaimana as-Suyuti menafsirkan kata "as-Sabiun" dalam surah *al-Baqarah* dengan hal yang sama, hanya menambahkan dengan "atau orang Nasrani". Latar belakang penulisan tafsir Jalalain lantaran sang mufasir khawatir atas merosotnya bahasa Arab dari waktu ke waktu yang diakibatkan banyaknya bahasa *ajam* (selain Arab) yang masuk ke negara Arab, dan Al-Qur'an telah diyakini sebagai sumber bahasa Arab yang paling autentik, maka untuk mendapatkan kaidah yang benar dilakukan pengkajian dan pemahaman terhadap Al-Qur'an. Lihat, Az-Zahabi, *at-Tafsir...*, h. 240.

²⁵ Muhammad Farid Wajdi adalah seorang pengarang yang prolifk Mesir. Ia banyak menulis tentang persoalan kebudayaan, sosial hingga politik. Tulisan-tulisannya juga cenderung mengintegrasikan pengetahuan moden ke dalam sistem klasik Islam. Salah satu bukunya tentang tafsir Al-Qur'an berjudul *Al-Mushaf al-Mufassar* (Al-Qur'an ditafsirkan) yang berupaya menyediakan takwil saintifik modern Al-Qur'an sebagaimana dilakukan oleh Muhammad Abduh. Karakteristik *al-Mushaf al-Mufassar* tercermin pada dua aspek: (1) postur tafsir yang simpel dan lugas dengan corak tekstual-lughawi yang dikemas secara ijmalī. Postur tafsirnya yang simpel dan lugas tersebut dapat ditengarai pada setiap bahasan tafsirnya selalu disajikan dalam satu halaman tuntas, tidak lebih. Selain itu, layout penulisan dan penyajian tafsirnya pun lebih berorientasi pada kemudahan dan kenyamanan bagi pembaca, yakni adanya penempatan secara proporsional antara teks ayat yang hendak ditafsirkan, *tafsir al-alfaz* dan *tafsir al-ma'ani*: teks ayat disajikan secara mushafī. Sementara tafsir al-*Alfaz* ditempatkan persis di bagian samping sebagai *hawamisy* (catatan kaki). Kemudian tafsir al-*ma'ani* ditempatkan di bagian bawah sebagai tafsiran makna ayat secara global; (2) struktur dan gaya bahasa tafsir yang sederhana. Bahasa tafsir yang lugas, tidak bertele-tele, bahkan kerap menggunakan struktur kebahasaan Al-Qur'an itu sendiri. Kedua, penggunaan karakter postur dan bahasa tafsir yang simpel dan lugas tersebut, di satu sisi bisa dikatakan sebagai kritik atas tradisi tafsir sebelum-sebelumnya, dan di sisi lain sebagai bagian dari strateginya dalam konteks persaingan "pasar konsumsi tafsir" di Mesir saat itu.

²⁶ Nama kitab tafsir "al-Wasit" cukup populer. Setidaknya ada tiga kitab tafsir dengan nama "al-Wasit" yaitu (1) Kitab *at-Tafsir al-Wasit* terbitan Majma' al-Buhus al-Islamiyyah yang bercorak ijmalī; (2) Kitab *Tafsir al-Wasit* karangan Syekh Muhammad Thantawi (lahir 1928), Grand Syekh Al-Azhar 15 jilid dengan corak tahlīlī; (3) Kitab *Tafsir al-Wasit* karya Syekh Wahbah Zuhaili berjumlah 3 jilid tebal. Yang disebut terakhir menggunakan metode tahlīlī dengan kombinasi tematik. Lihat, Mokhammad Sukron, *Tafsir Wahbah Al-Zuhaili*, Jurnal Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan, Vol. 2 Nomor 1 2018.

²⁷ Muhammad Usman Abdullah al-Mirgani yang dikenal sebagai al-Khatim, adalah pendiri tarekat sufi Khatmiyyah yang memiliki pengikut di Mesir, Sudan, Eritrea, Somalia dan Ethiopia.



3. Metode Muqaran

Metode ini membandingkan ayat Al-Qur'an dengan Hadis, pendapat para mufasir atau Al-Qur'an dengan kitab-kitab lain. Metode ini lebih bertujuan untuk menganalisis persamaan dan perbedaan dalam penafsiran Al-Qur'an, daripada menganalisis kandungannya. Keunggulannya dapat memberikan wawasan yang lebih luas, karena membuka pintu toleran terhadap pendapat orang lain yang terkadang kontradiktif di samping dapat mengetahui berbagai pendapat tentang suatu ayat. Adapun kelemahannya dipandang tidak cocok bagi pemula karena pembahasannya terlalu luas dan terkesan lebih banyak menelusuri penafsiran-penafsiran yang pernah diberikan oleh ulama daripada mengemukakan penafsiran-penafsiran baru yang dapat memberikan solusi atas permasalahan-permasalahan dalam kehidupan.

Contoh kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah kitab *Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an* karangan al-Qurthubi. Kitab ini selain menggunakan metode tahlili, juga di dalamnya banyak menyajikan perbandingan-perbandingan pendapat, terkait hukum-hukum dalam Al-Qur'an. Kemudian tafsir *Al-Burhan fî Taujih Mutasyabih Al-Qur'an* karangan Taj al-Qarra al-Kirmani (w. 1111 M),²⁸ serta kitab *Durrat al-Tanzil wa Qurrat al-Takwil* karangan al-Khâtib al-Iskafi (w. 1029 M).²⁹

4. Metode Maudhu'i

Secara bahasa, kata *maudhû'i* merupakan *isim maf'ul* dari kata

²⁸ Karakteristik perbandingan dalam tafsir yang dikarang Taj al-Qarra al-Kirmani dapat dilihat dari cara memperbandingkan satu ayat dengan ayat yang lain. Dari perbandingan ini ditemukan hanya pada sebelas surat yang tidak mengandung kemiripan ayat-ayat atau redaksinya diulang-ulang dalam satu ayat dan ayat lainnya. Lihat, Khoridatul Mudhiah, *Menelusuri Makna Pengulangan Redaksi dalam Surat Al-Rahman*, Jurnal Hermeneutika, Volum 8 Nomor 1 Tahun 2014.

²⁹ Al-Khâtib al-Iskafi dalam kitab tafsirnya menulis bahwa dari 114 surat hanya 28 surat yang tidak mengandung kemiripan dalam redaksi, atau sekitar 25%. Lihat, Khoridatul Mudhiah, *Menelusuri Makna Pengulangan Redaksi dalam Surat Al-Rahman*, Jurnal Hermeneutika, Volum 8 Nomor 1 Tahun 2014.



“*wadha’a*”, artinya masalah atau pokok pembicaraan,³⁰—yang kemudian istilah ini dikaitkan dengan aspek-aspek kehidupan manusia yang dibentangkan ayat-ayat Al-Qur’an.³¹ Berdasarkan pengertian bahasa, metode *maudhû’i* berarti menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an berdasarkan tema atau topik permasalahan. Menurut Musthafa Muslim metode *maudhû’i* adalah ilmu untuk memahami permasalahan-permasalahan sejalan dengan tujuan Al-Qur’an dari satu surat atau beberapa surat.³² Kemudian Abdul Hayy al-Farmawi membuat definisi metode *maudhû’i* secara operasional, yakni mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur’an yang mempunyai maksud yang sama, dalam arti sama-sama membahas satu topik masalah dan kemudian menyusunnya berdasarkan kronologis dan sebab turunnya ayat-ayat tersebut, selanjutnya mufasir mulai memberikan keterangan dan penjelasan serta mengambil kesimpulan.³³ Dari definisi ini dapat dipahami bahwa inti dari metode ini adalah menjelaskan ayat-ayat yang terhimpun dalam satu tema dengan memperhatikan urutan tertib turunnya ayat tersebut, sebab turunnya, korelasi antara satu ayat dengan ayat yang lain dan hal-hal lain yang dapat membantu memahami ayat, kemudian menganalisisnya secara cermat dan menyeluruh.

Tafsir *maudhu’i* sebenarnya telah ada sejak zaman dulu, bisa juga disebut sejak zaman Rasulullah, hal ini bisa kita lihat dari sejarah tentang penafsiran Rasulullah terhadap kata “*zhulum*” yang dihubungkan dengan kata *syirik* karena adanya kesamaan makna. Ali Khalil mengatakan bahwa dengan penafsiran ini Rasulullah telah memberikan pelajaran kepada para sahabat bahwa tindakan menghimpun sejumlah ayat dapat memperjelas pokok masalah dan akan melenyapkan keraguan. Ini menunjukkan bahwa tafsir

³⁰ A.W. Munawir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progesif, 1987, h. 1565.

³¹ Mustafa Muslim, *Mabâhis Fî al-Tafsîr al-Maudhû’î*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1997, h. 16.

³² Mustafa Muslim, *Mabâhis Fî al-Tafsîr...*, h. 16.

³³ Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Bidayah Fî al-Tafsîr al-Maudhû’î*, Mesir: Hadrat al-Gharbiyah, 1977, h. 52.



maudhu'i telah dikenal sejak zaman Rasulullah, hanya saja belum memiliki karakter metodologis seperti yang sekarang dikenal.

Contoh penafsiran yang pernah dilakukan oleh Rasulullah ketika men-jelaskan tentang arti “zhulum” (kezaliman).

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka Itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.” (QS. al-An'am [6]: 82)

Kemudian Nabi saw. menjelaskan bahwa “zhulum” yang dimaksud adalah *syirik* sambil membaca firman Allah dalam QS. *Luqman*. Dan (ingatlah) ketika *Luqman* berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: “Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.” (QS. *Luqman* [31]: 13)

Dalam catatan Abdul Hayy al-Farmawi (1942-2017 M), pencetus metode ini adalah Muhammad Abduh—yang kemudian ide pokoknya dirilis oleh Mahmud Syaltut (w. 1963 M).³⁴ Setelah itu seorang dosen al-Azhar bernama Sayyid Ahmad Kamal al-Kumy (pernah menjabat Ketua jurusan Tafsir Fakultas Ushuluddin

³⁴ Mahmud Syaltut dilahirkan di kota Maniyah bani Mansur, Karesidenan Bukhairah Mesir, pada tanggal 23 April 1893 dan Wafat tanggal 19 Desember 1963. Beliau adalah Ulama dan pemikir Islam yang mempunyai kredibilitas tinggi dan juga seorang tokoh Internasional. Sebagai seorang ulama dan pemikir, Syaltut memiliki pemikiran yang sangat relevan untuk perkembangan kehidupan umat pada masanya. Beliau adalah seorang ahli fikih yang berilmu dan berpandangan luas. Kedalaman ilmu dan keluasan pandangannya menyebabkannya mampu mengemukakan hukum-hukum Islam yang relevan dengan kebutuhan manusia dan kehendak zamannya. Pendapat-pendapatnya antara lain bahwa (i) Inseminasi (pembuahan) adalah sah dan tidak dosa bila terjadi dengan air mani suami sendiri; (ii) Keuntungan bank tabungan pos adalah halal; (iii) Islam membolehkan pengatur kelahiran, tetapi bukan membatasinya. Di samping memiliki pandangan yang luas dalam ilmu fikih, beliau juga seorang ahli tafsir yang melaksanakan penafsiran langsung pada Al-Qur'an dengan mengumpulkan ayat-ayat tentang suatu masalah, lalu ayat itu ditafsirkannya sebagai jawaban atas suatu masalah atau dikenal dengan metode *tafsir maudhu'i* (tafsir tematis). Salah satu karyanya (*Al-Qur'an wa al-Mar'ah*) sehingga beliau dikenal sebagai salah seorang pelopor metode *tafsir maudhu'i*, metode tafsir yang dianggap paling banyak sumbangannya dalam menangkap pesan Al-Qur'an untuk menjawab problema manusia abad modern.



Universitas al-Azhar sampai tahun 1981) mengembangkannya dalam karangannya yang berjudul *al-Tafsir al Maudhu'i*. Pada tahun 1977, Abdul Hayy al-Farmawi³⁵ yang posisinya menjabat sebagai guru besar pada Fakultas Ushuluddin al-Azhar memprakarsainya secara komprehensif.³⁶ Selain al-Farmawi, dalam referensi lain disebutkan bahwa pelopor dari metode tafsir *maudhu'i* adalah Muhammad Baqir al-Shadr (1935-1980).³⁷ Ia merupakan tokoh intelektual Syi'ah dalam kehidupan Islam Kontemporer yang juga memberikan tawaran metodologis dalam dunia penafsiran Al-Qur'an.³⁸

Antara al-Farmawi dan Baqir Shadr, keduanya sama-sama menawarkan langkah metodologis penafsiran untuk mengajak kaum Muslim kembali pada pemahaman Al-Qur'an secara holistik dan tidak sepotong-sepotong. Perbedaan mendasar dari kerangka yang diusung oleh Baqir al-Shadr adalah penekanannya

³⁵ Abd al-Hayy Hussein al-Farmāwī lahir pada tahun 1942 di desa Kafr Tablouha, distrik Tala, propinsi Menoufia, Mesir. Ia menyelesaikan program doktor di bidang tafsir dan ulum Al-Qur'an pada tahun 1975 yang kemudian mengantarkannya menjadi dosen penuh di al-Azhar university. Ia kemudian dipromosikan untuk jabatan asisten profesor pada tahun 1980, dan baru diangkat sebagai Profesor sejak tahun 1985 hingga akhir hidupnya, pada 12 Mei 2017. Dalam perkembangan kariernya, jabatan tertinggi yang pernah dipegangnya adalah sebagai Wakil Dekan Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar di Kairo. Ia juga pernah menjabat sebagai Ketua Jurusan Tafsir Hadis di fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar di Kairo, anggota *Lajnah al-Ilmiyyah al-da'imah* yang bertugas mempromosikan jabatan profesor di Universitas al-Azhar, anggota senat Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar Kairo, anggota Komisi Pengembangan Kurikulum Universitas-universitas Islam dalam Asosiasi Universitas Islam, Sekretaris Jenderal pada anggota klub fakultas di Universitas Al-Azhar, Penasihat Agama Federasi Organisasi Mahasiswa Negara Islam, Anggota Dewan Tertinggi Urusan Islam (Mesir), Anggota Majelis Rakyat Republik Arab Mesir, dan Anggota Dewan Tertinggi Orangtua dan Guru di al-Azhar al-Sharif. Lihat, Abd al-Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fi al-Tafsir al-Mawḍū'ī dirāsah manhajīyyah mawḍū'īyyah*, al-Fajjalah, Kairo: Matṭba'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabīyyah, cet. 2, 1977.

³⁶ Moḥammad Nor Ichwan, *Tafsir Ilmiy, Memahami Al Qur'an melalui Pendekatan Sains Modern*, Yogyakarta: Menara Kudus, 2004, h. 122.

³⁷ Sayyid Muḥammad Baqir al-Shadr, seorang fakih dan pemikir Syiah di Irak. Ia mempelajari ilmu-ilmu agama kepada Ayatullah Khui dan beberapa ulama di Najaf. Buku-buku populer berjudul *Falsafatuna*, *Iqtishaduna*, *Durusun fi Ilm al-Ushul* dan *al-Usul al-Manḥiqīyah li al-Istiḳra* termasuk karya-karya terpentingnya. Ia aktif dalam pembentukan Partai Dakwah Islam, pengeluaran fatwa tentang keharaman menjadi anggota Partai Ba'ats Irak.

³⁸ Lilik Ummi Kaltsum, *Mendialogkan Realitas dengan Teks*, Surabaya: Putra Media Nusantara, 2010, h. 15.



pada pembacaan realitas yang terjadi dalam masyarakat sebagai respons terhadap keadaan sosial yang dihadapinya. Hal ini lantaran Al-Qur'an bukanlah teks statis atau objek semu yang tidak bisa bergerak. Oleh karenanya, para mufasir *maudhu'i* harus menggali gagasan-gagasan yang ada pada masanya agar dapat membandingkan hasil pengalaman manusia dengan apa yang digagas dalam Al-Qur'an, kemudian mempersilahkan Al-Qur'an mengungkapkan pendapatnya, sehingga mufasir bisa menurunkan pendapat tersebut dari semua ayat-ayat relevan yang dikumpulkan bersama-sama, bukan dari satu ayat tunggal atau dua-tiga ayat. Gagasan pokok Baqir al-Shadr adalah penyatuan antara pengalaman manusia atau realitas sosial dengan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an yang kemudian disebut dengan metode tafsir *tauhidi*. Sementara itu al-Farmawi lewat bukunya *al-Bidâyah fi Tafsir al-Maudhu'i Dirâsah Manhâjiyah Maudu'iyah*, secara spesifik menyusun langkah-langkah tematik yang kemudian menjadi sandaran metodologik para mufasir kontemporer.

Di Indonesia gagasan tematik secara apik dikembangkan oleh M. Quraish Shihab yang menurutnya seperti menyajikan hidangan dalam bentuk “nasi kotak”. Di dalam kotak tersebut telah ada sajian yang biasanya menyenangkan. Sudah ada juga air minum dan buah penutup hidangan. Namun demikian, yang disodori kotak tersebut, suka tidak suka harus menerima apa yang telah disodorkan. Kelebihan metode *maudhu'i* adalah menjawab tantangan zaman yang ditujukan untuk menyelesaikan permasalahan secara praktis dan sistematis, dapat menghemat waktu, dinamis sesuai dengan tuntutan zaman, serta membuat pemahaman menjadi utuh. Adapun kekurangannya adalah memenggal ayat yang mengandung permasalahan berbeda, serta membatasi pemahaman ayat tersebut.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa penafsiran Al-Qur'an terjadi berdasarkan tuntutan dan kebutuhan umat atas pemahaman terhadap Al-Qur'an. Semakin zaman bertambah, semakin berkembang problematika kehidupan yang membutuhkan sandaran atau pijakan dari teks kitab suci. Pada saat persoalan



kehidupan belum menunjukkan faktualnya maka teks tidak menemukan relevansinya dan ia berada di ruang kosong. Teks Al-Qur'an hanya dibaca dan menjadi konsumsi para Qurra dan penghapal saja. Kemudian ketika persoalan kehidupan bergulir dalam frekuensi dan intensitasnya yang multi dimensi dan problematik, maka teks Al-Qur'an menemukan ruang dan arenanya. Pada titik ini, penulis ingin mengatakan bahwa penafsiran itu nisbi dan berkembang mengikuti kebutuhan zamannya.



BAGIAN KEDUA:

KONSTRUKSI
EPISTEMOLOGI TAKWIL

PRENATAL

2

METODOLOGI DAN MEKANISME PENERAPAN TAKWIL

A. PENDAHULUAN

Seiring dengan perkembangan dan dinamika kehidupan berbagai persoalan muncul di tengah masyarakat yang membutuhkan petunjuk dalam penyelesaiannya. Salah satu penyelesaian konseptual diperoleh dari *nash* Al-Qur'an yang menawarkan prinsip-prinsip dan patokan dasar untuk dikembangkan pada setiap zaman dan tempat yang berbeda. Dari sini muncul upaya pemahaman dan pemaknaan teks kitab suci yang beragam dengan segala kekurangan dan kelebihanannya. Ragam pemahaman terhadap teks Al-Qur'an muncul disebabkan perbedaan latar belakang sosial, keilmuan serta budaya yang dihadapi para penafsir itu sendiri. Tak heran jika satu ayat dapat dipahami secara berbeda tergantung sudut pandang para penafsir. Inilah prinsip dasar penafsiran yang berkembang dari zaman ke zaman.

Pertanyaannya kemudian apakah satu penafsiran dapat mengalahkan penafsiran yang lain, atau suatu penafsiran dipandang keliru dan yang lain dipandang benar? Pertanyaan ini dapat dikembalikan kepada beberapa alternatif jawaban, antara lain. *Pertama*, sebuah penafsiran merupakan bagian dari kerja akal dalam memahami apa yang dimaksud oleh sebuah teks melalui petunjuk-petunjuk pemaknaan dan pemahaman. Kerja demikian merupakan kerja mulia yang apabila salah memperoleh satu



pahala dan apabila benar memperoleh dua pahala. Tentunya kerja ilmiah tersebut dilandasi niat yang tulus sebagai sebuah upaya mendekatkan manusia dengan teks. *Kedua*, penafsiran memiliki kekhasan masing-masing yang membedakan satu sama lainnya. Perbedaan ini menjadi bagian dari khazanah keilmuan yang saling melengkapi, tanpa saling menyalahkan. *Ketiga*, perkembangan modern yang berimplikasi kepada penguasaan keilmuan dapat memberikan peluang bagi lahirnya pemahaman dan pemaknaan baru berdasarkan kaidah-kaidah keilmuan itu. Sebagai hasil dari pengembangan keilmuan maka lahirnya makna-makna baru yang digali berdasarkan perspektif tersebut bukanlah perkara tabu atau terlarang, melainkan menjadi khazanah yang turut mengantarkan teks Al-Qur'an berinteraksi dengan zamannya. *Keempat*, lantaran prinsip utama dari kitab suci dalam memberikan petunjuk bagi amaliah dan praktik kehidupan di dunia, maka tidak ada satu pun teks Al-Qur'an yang dibiarkan “beku” tanpa pemaknaan. Sebab kebekuan pemaknaan dapat berimplikasi kepada tidak sampainya fungsi dan tujuan dari teks sebagai petunjuk bagi manusia. Ini tentunya memberikan kemungkinan lahirnya pemaknaan yang sebelumnya dianggap tabu, seperti halnya gagasan takwil yang oleh banyak mufasir dibatasi penggunaannya.

Dari pemikiran di atas, penulis menyadari perlunya *refresh* informasi tentang pemikiran-pemikiran yang muncul sebagai upaya bagi lahirnya makna baru dari teks kitab suci. Refresh informasi yang sifatnya metodologik dari para mufasir modern yang berkembang di dunia Islam dewasa ini.

B. PENGERTIAN TAKWIL DAN RUANG LINGKUP

1. Pengertian

Takwil secara bahasa berasal dari kata “*al-aul*”, artinya “*ar-ruju*” (kembali ke asal).³⁹ Jika dikatakan “*âla ilahi*”, artinya

³⁹ Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, Lebanon: Dar Shadir, t.th., vol. xi, h. 32.



kembali kepadanya, dan apabila dikatakan “*awwala al-Kalâm ta'wîlan*” dapat diartikan dengan memikirkan, memperkirakan dan menafsirkannya.⁴⁰ Atau, dari kata “*al-ma'al*”, yakni *al-mushir* (tempat kembali) dan *al-'aqibah* (yang berarti kesudahan).⁴¹ Ada juga yang menduga berasal dari kata “*al-iyalah*”, artinya “*as-siyasah*” (mengatur).

Secara terminologi terdapat beberapa definisi takwil, antara lain:

- (1) Ibnu Manzhur menyebutkan dua pengertian *takwil* secara istilah dalam *Lisan Al-Arab*; pertama, *takwil* adalah sinonim (*murâdhif*) dari *tafsir*. Kedua, *takwil* adalah memindahkan makna zahir dari tempat aslinya kepada makna lain karena ada dalil.⁴²
- (2) Sebagian ulama berpendapat bahwa takwil adalah mengembalikan sesuatu kepada *ghayah*-nya, yakni menerangkan apa yang dimaksudkan. Sebagian lain berkata: takwil adalah menerangkan salah satu makna yang dapat diterima oleh lafal.
- (3) Para ulama salaf menyebut takwil dengan dua arti, yaitu penafsiran kalam dan penjelasan maknanya, dan arti kedua “menjelaskan kalam dengan sesuatu yang dikehendaknya”, semisal kalam berbentuk perintah maka takwilnya adalah perbuatan yang menunjukkan perintah itu.⁴³
- (4) Kalangan ulama Mutaakhirin mendefinisikan takwil dengan memalingkan, mengganti makna lafal yang kuat (*râjih*) kepada makna yang lemah (*marjûh*) karena adanya dalil yang menyertainya.⁴⁴
- (5) Al-Jurjânî mendefinisikan takwil dengan memalingkan lafal

⁴⁰ Az-Dzahabi, *At-Tafsir...*, h. 15.

⁴¹ Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1979). vol. I hlm.162 dan Muhammad bin Abdullah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*, Kairo: Dar Al-Hadith, 2006, h. 416.

⁴² Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab...*, h. 32.

⁴³ Az-Dzahabi, *At-Tafsir...*, h. 17.

⁴⁴ Az-Dzahabi, *At-Tafsir...*, h. 18.



dari makna yang zahir kepada makna yang *muhtamil*, apabila kata yang muhtamil itu tidak berlawanan dengan Al-Qur'an dan as-Sunnah."⁴⁵

2. Ruang Lingkup

Para ulama klasik mengemukakan ruang lingkup takwil meliputi ayat-ayat mutasyâbihât, yakni ayat-ayat yang mengandung ragam pengertian yang tidak dapat ditentukan arti mana yang dimaksud kecuali sesudah diselidiki secara mendalam, atau ayat-ayat yang pengertiannya hanya Allah yang mengetahui seperti ayat-ayat yang berhubungan dengan perkara-perkara gaib, seperti ayat-ayat tentang hari kiamat, surga, neraka, dan lain-lain. Secara umum, ayat-ayat *mutasyabihat* merupakan objek kajian *takwil*. Adapun ayat-ayat *muhkamat*, yakni ayat-ayat yang telah jelas maksud dan maknanya bukanlah objek dari takwil.

Dalam menentukan takwil, kata Ibn Taimiyah, perlu dilihat *mantuq* dari ayat-ayat itu, yang disinyalir memiliki lima macam; *nash*, *zahir*,⁴⁶ *muawwal* (lafal yang dipalingkan dari maknanya yang kuat ke makna yang lemah lantaran terdapat qarinah), *dalalah iqtidha'*,⁴⁷ dan *dalalah isyârah*.⁴⁸ Maka, *nash* dan *zahir* adalah bagian dari pembahasan *tafsir*, sedangkan *muawwal*, *dalalah iqtidha'*, dan

⁴⁵ Ali bin Muhammad Al-Jurjani, *Kitab At-Ta'rifat*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 1988, h. 50.

⁴⁶ *Zahir* adalah adalah lafal yang memiliki makna lain tapi lemah, seperti kata *al-baghi* yang memiliki dua arti, yaitu ungkapan untuk orang yang bodoh dan orang yang zalim, akan tetapi kata *al-baghi* kebanyakan diungkapkan untuk orang yang zalim.

⁴⁷ *Dalalah iqtidha'* adalah kebenaran petunjuk lafal suatu makna tergantung kepada sesuatu yang tidak disebutkan, seperti firman Allah QS. *al-Baqarah* (2): 184, "*Maka barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau musafir, maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain*", ayat ini memerlukan suatu lafal yang tidak disebutkan yaitu *lalu ia berbuka (...sakit atau musafir lalu ia berbuka, maka...)*. Karena kewajiban qadha' hanya berlaku bagi musafir jika ia berbuka dalam perjalanan.

⁴⁸ *Dalalah isyarah* adalah kebenaran petunjuk lafal suatu makna tidak tergantung kepada sesuatu yang tidak disebutkan, tapi lafal menunjukkan kepada suatu makna yang tidak dimaksud pada mulanya, seperti firman Allah dalam QS. *al-Baqarah* (2): 187 yang menunjukkan sahnya puasa orang yang di waktu fajar masih dalam keadaan junub. Membolehkan melakukan penyebab sesuatu berarti membolehkan pula melakukan sesuatu itu. Maka membolehkan jima' hingga fajar berarti membolehkan junub pada waktu fajar.



dalalah isyârah merupakan kajian takwil.⁴⁹

As-Syaukani dalam *Irsyâdul Fuhul* menjelaskan bahwa ada dua ruang lingkup *takwil* (*majâl al-ta'wîl*); *Pertama*, kebanyakan dalam masalah-masalah *furu'*, yakni dalam *nash-nash* yang berkaitan dengan hukum-hukum syariah. *Takwil* dalam ruang lingkup ini tidak diperselisihkan lagi mengenai bolehnya di kalangan ulama. *Kedua*, dalam masalah-masalah *ushul*, yakni *nash-nash* yang berkaitan dengan masalah akidah. Seperti, *nash* tentang sifat-sifat Allah *Azza wa Jalla*, bahwa Allah memiliki tangan, wajah, dan sebagainya. Selain itu, termasuk juga huruf *muqattha'ah* di permulaan surat-surat.⁵⁰

Dari beberapa kategori ayat yang disebutkan di atas, takwil juga merambah ayat-ayat yang pemaknaannya tidak dapat dipahami dengan mendasarkan kepada teks lafalnya sehingga membutuhkan interpretasi secara lebih terbuka melalui bantuan analisis keilmuan tertentu. Ini lantaran fungsi teks itu sendiri yang menuntut pemaknaan dan pemahaman agar dapat diamalkan dalam kehidupan. Intinya teks Al-Qur'an tidak boleh dibiarkan stagnan tanpa pemaknaan, sebab jika demikian ia menjadi kontraproduktif dengan fungsi utamanya sebagai petunjuk (*hudan*) bagi manusia. Pada titik inilah ruang lingkup takwil cukup terbuka dan tidak terbatas pada apa yang dibicarakan para ulama tempo dulu saja.

3. Perbedaan Takwil dan Tafsir

Dari beberapa definisi dan penjelasan di atas dapat dirilis perbedaan takwil dan tafsir, sebagaimana dikemukakan para ulama, antara lain:

(1) Ar-Raghib al-Asfahanî,⁵¹ tafsir lebih umum dari takwil.

⁴⁹ Muhammad bin Umar bin Salim Bazmul, *Syarh Muqaddimah fi Ushûl Tafsir Syekh Al-Islam Ibnu Taimiyah*, Universitas Islam Madinah Munawwarah, 1424 H. h. 88.

⁵⁰ Muhammad 'Ali Asy-Syaukani, *Irsyâdul Fuhul ilâ Tahqiq Al-Haq min Ilm Al-Ushul*, Riyadh: Dar Al-Fadhilah, 2000. vol. II h. 756.

⁵¹ Al-Raghib Al-Isfahani, (ulama dari Isfahan) lahir di Isfahan tanpa diketahui tahun



Kebanyakan penggunaan tafsir itu dalam *lafal*, sedangkan takwil itu digunakan dalam makna seperti mentakwilkan mimpi. Atau, kebanyakan takwil digunakan dalam kitab-kitab Tuhan, sedangkan tafsir digunakan dalam kitab-kitab Tuhan yang lainnya. Ada juga yang menyebut tafsir digunakan dalam mufradat lafal, sedangkan takwil digunakan dalam kalimat-kalimat.

- (2) Al-Maturidi, tafsir adalah memastikan bahwa yang dikehendaki dari lafal itu adalah demikian dan menyaksikan atas Allah *Azza wa Jalla* bahwasannya Dia memaksudkan dengan lafal itu adalah demikian. Jika suatu pendapat berasal dari dalil yang dapat dipastikan, maka ia benar. Jika tidak, maka itulah tafsir *ra'yu* dan itu yang dilarang. Adapun takwil itu menggunakan salah satu arti yang mungkin terkadang di dalamnya tanpa ada kepastian dan kesaksian atas Allah.
- (3) Ibnu al-Jawzi dalam bukunya *Al-Idhâh li Qawânin Al-Istilah* mengatakan bahwa takwil adalah mengalihkan lafal ambigu (*muhtamal*) dari maknanya yang kuat (*râjih*) kepada makna yang lemah (*marjuh*) karena adanya dalil yang menunjukkan bahwa yang dimaksud oleh pembicara adalah makna yang lemah.”⁵²
- (4) Al-Juwaini dalam bukunya *Al-Burhan fi Ushul Al-Fiqh* berkata, “*Takwil* adalah mengalihkan *lafal* dari makna zahir kepada makna yang dimaksud (esoteris) dalam pandangan pentakwil.”⁵³

lahirnya dan meninggal pada 1108 M. Ia termasuk eksponen mazhab Asy'ariyah. Dalam karyanya *al-Itiqâd*, ia menyerang mazhab Mu'tazilah dan Syi'ah. Karya-karya lainnya mulai dari kajian etika, linguistik hingga filsafat, dan salah satu karya terkenalnya adalah *al-Mufradât fi Gharib Al-Qur'an*. Karya lain yang populer dengan bobot yang tinggi, yaitu karya dalam bidang sastra Arab. Dalam silsilah keilmuan, al-Isfahani berhasil memadukan keilmuan etika, agama dan filsafat. Lihat, CE. *Bosworth, van Donzel, E. ; Heinrichs, WP; Lecomte, G., Encyclopaedia of Islam*, Volume VIII, Leiden: Brill, 1995, h. 390.

⁵² Ibnu Al-Jawzi, *Al-Idhah li Qawanin Al-Istilah*, tahqiq; Mahmud bin Muhammad As-Sayyid Ad-Dugim Mesir: Maktabah Madbuli, 1995, h. 111.

⁵³ Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf Al-Juwaini, *Al-Burhan fi Ushul Al-Fiqh*, tahqiq; Abdul Azhim Diyb, Fakultas Syari'ah Universitas Qatar, 1399 H. vol I, h. 511.



- (5) Ibnu Taimiyah dalam bukunya *Al-Iklil fi Al-Mutashabih wa At-Takwil* menyatakan bahwa ulama *mutaqaddimin* (salaf) berpendapat bahwa *takwil* merupakan sinonim dari *tafsir*, sehingga hubungan di antara keduanya adalah sama. Adapun *takwil* menurut ulama *mutaakhhirin* (*khalaf*) dari kalangan ulama Ushul, Kalam, dan Tashawwuf adalah mengalihkan makna lafal yang kuat (*râjih*) kepada makna yang lemah (*marjuh*), karena ada dalil yang menyertainya.⁵⁴
- (6) Abu Hamid Al-Ghazali dalam bukunya *Al-Mustashfa Min Ilmi Al-Ushul* mengatakan, “*Takwil* adalah sebuah ungkapan (istilah) tentang pengambilan makna dari lafal yang ambigu (*muhtamal*) dengan didukung dalil dan menjadikan arti yang lebih kuat dari makna yang ditunjukkan oleh lafal zahir.”⁵⁵

Dari beberapa definisi di atas pengertian yang disebut terakhir dipandang memberikan pemahaman yang komprehensif karena membedakan secara teoretik dan operasional takwil dari tafsir.

C. LANDASAN EPISTEMOLOGI TAKWIL

1. Framing Takwil dalam Kajian Mufassir

Dalam Al-Qur'an kata takwil digunakan untuk konteks yang bermacam-macam. *Pertama*, takwil tentang pembacaan terhadap bahasa (teks) terkait ayat-ayat mutasyâbihat dalam Al-Qur'an. Takwil ini sangat populer di kalangan generasi pasca Nabi dan bahkan sampai sekarang. *Kedua*, takwil berkaitan dengan pembacaan mimpi seperti yang dilakukan oleh Nabi Yusuf as. *Ketiga*, takwil yang berkaitan dengan peristiwa yang akan terjadi sebagaimana dilakukan oleh Nabi Hidir a.s. Dari ketiga macam takwil ini, takwil kedua dan ketiga tidak banyak disentuh oleh para mufassir dan takwil-takwil ini nyaris hilang dalam pembahasan

⁵⁴ Ibnu Taimiyah, *Majmu' Al-Fatawa*, Riyadh: Dar Al-Wafa', 2005. vol. iv, h. 68-69.

⁵⁵ Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min Ilmi Al-Ushul*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiah, 2008, h. 312.



kitab-kitab tafsir yang beredar.⁵⁶

Hilangnya kajian tentang takwil mimpi dan takwil tentang perkara-perkara yang akan terjadi disinyalir lantaran para mufasir terbelenggu oleh pernyataan teks QS. *Âli Imran* ayat 7 yang memilah ayat Al-Qur'an pada dua kategori, *muhkamât* dan *mutasyabihât*. Perdebatan tentang ayat ini berkisar pada posisi huruf “waw” yang ada di antara kalimat “*wamâ ya'lamu takwilâhû illa Allah wa al-Râsyihûna fâi al-Ilmi*”, yang menurut sebagian kalangan sebagai “waw ‘*athaf*” dan bagi beberapa kalangan sebagai “waw *isti'nâf*” (permulaan). Perdebatan ini disinyalir mematahkan semangat para mufasir untuk mengeksplorasi gagasan takwil dan hanya terfokus pada gagasan tafsir saja. Ini barang kali persoalan yang harus di-*breakdown* kembali agar gagasan takwil dapat digunakan secara lebih luas dan dinamis sebagai sebuah metode interpretasi Al-Qur'an, sehingga pesan-pesan Al-Qur'an dapat lebih dipahami secara lebih komprehensif, holistik dan menjangkau problematika kehidupan kontemporer.

2. Gagasan Al-Qur'an tentang Takwil

Dalam Al-Qur'an, kata takwil disebut sebanyak 17 kali. Kata-kata “takwil” disebut dalam beberapa ayat, yakni:

(1) Gagasan Takwil dalam surah *Ali Imran*:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ط
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ط وَمَا
يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ط وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ط وَمَا يَذَّكَّرُ
إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dialah yang menurunkan al-Kitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)-nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, itulah pokok-pokok isi Al Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka

⁵⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum an-Nas Dirâsah fi Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi Dar al-Baida al-Maghrib, 2000, h. 226-227.



mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: “Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami”. Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal. (QS. Āli Imran, [3]: 7).

Ayat ini menjelaskan tentang takwil yang secara umum menjadi pegangan para ulama, terutama ulama salaf. Pernyataan pada teks QS. *Ali Imran* ayat 7 yang menyebut dua kategori ayat dalam Al-Qur’an, *muhkamât* dan *mutasyabihât*. Perdebatan muncul dalam mengintrodusir persoalan apakah boleh menakwilkan ayat-ayat *mutasyabihât* atau tidak? Jawaban dari pertanyaan ini berpulang kepada posisi huruf “waw” pada ayat 7 surat ini yang terletak antara potongan kalimat “*wamâ ya’lamu takwilâhû illa Allah wa al-Râsihûna fî al-Ilmi yaqûlûna âmannâ bihî* (Dan tidak mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya yang mengatakan kami menyakininya)”. Sebagian mufasir berpendapat bahwa bahwa huruf “waw” sebagai “athaf” sehingga pernyataan teks berbunyi “Dan tidak mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya. “Pendapat lain, huruf “waw” sebagai permu-laan dalam struktur ayat di atas, sehingga memberi makna antara sebelum dan sesudah huruf “waw” posisinya berbeda satu sama lain.⁵⁷ Inilah salah satu pokok persoalan gagasan takwil yang membuatnya stagnan.

(2) Gagasan Takwil dalam surah *an-Nisâ*:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlain-

⁵⁷ Lihat, Qadhî Abdul Jabbâr, *Syarkh Ushûl al-Khamsah*, Mesir: Wabwah, t.th., 602.



an pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (QS. an-Nisâ', [4]: 59).

Para mufasir memaknai takwil dalam ayat ini berkaitan dengan persoalan “akibat” (*al-âqibah*) perbuatan, baik itu kepatuhan ataupun ketidakpatuhan terhadap perintah yang terkandung dalam ayat tersebut. Dari ayat ini sebagian ulama memberi makna tentang takwil sebagai *al-âqibah*.⁵⁸

(3) Gagasan Takwil surah *al-A'raf*:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا رَوَّاتًا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

Tiadalah mereka menunggu-nunggu kecuali (terlaksananya kebenaran) Al Quran itu. Pada hari datangnya kebenaran pemberitaan Al Quran itu, berkatalah orang-orang yang melupakannya sebelum itu: “Sesungguhnya telah datang rasul-rasul Tuhan kami membawa yang hak, maka adakah bagi kami pemberi syafa’at yang akan memberi syafa’at bagi kami, atau dapatkah kami dikembalikan (ke dunia) sehingga kami dapat beramal yang lain dari yang pernah kami amalkan?”. Sungguh mereka telah merugikan diri mereka sendiri dan telah lenyaplah dari mereka tuhan-tuhan yang mereka ada-adakan. (QS *al-A’raf* [7]: 53).

Makna takwil pada ayat ini sebagaimana dilansir oleh Ibn Taimiyyah berkaitan dengan sebuah perkataan, baik zahir lafal maupun batin (makna esoteris).⁵⁹

⁵⁸ Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum...*, h. 416.

⁵⁹ Tiadalah mereka menunggu-nunggu kecuali terlaksananya kebenaran berita (*takwil*) Al-Qur'an itu. Pada hari datangnya kebenaran pemberitaan Al-Qur'an itu, berkatalah orang-orang yang melupakannya sebelum itu, “Sesungguhnya telah datang rasul-rasul Tuhan kami membawa yang *haq*, maka adakah bagi kami pemberi syafa’at yang akan memberi syafa’at bagi kami, atau dapatkah kami dikembalikan (ke dunia) sehingga kami dapat beramal yang lain dari yang pernah kami amalkan?” Sungguh mereka telah merugikan diri mereka sendiri dan telah lenyaplah dari mereka tuhan-tuhan yang mereka ada-adakan. (QS. *al-A'raf*: 53).



(4) Gagasan Takwil surah *Yunus*:

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ
كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ

Bahkan yang sebenarnya, mereka mendustakan apa yang mereka belum mengetahuinya dengan sempurna padahal belum datang kepada mereka penjelasannya. Demikianlah orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (rasul). Maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang zalim itu. (QS. Yunus, [10]: 39)

Di sini yang dimaksud dengan takwil adalah terjadinya sesuatu yang diberitakan.

(5) Gagasan Takwil surah *Yusuf*:

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَّبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُمِيقُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ
كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Dan demikianlah Tuhanmu, memilih kamu (untuk menjadi Nabi) dan diajarkan-Nya kepadamu sebahagian dari ta'bir mimpi-mimpi dan disempurnakan-Nya nikmat-Nya kepadamu dan kepada keluarga Ya'qub, sebagaimana Dia telah menyempurnakan nikmat-Nya kepada dua orang bapakmu sebelum itu, (yaitu) Ibrahim dan Ishak. Sesungguhnya Tuhanmu Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (QS. Yusuf, [12]: 6)

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا
وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ عَلِيمٌ
وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Dan orang Mesir yang membelinya berkata kepada istrinya: “Berikanlah kepadanya tempat (dan layanan) yang baik, boleh jadi dia bermanfaat kepada kita atau kita pungut dia sebagai anak.” Dan demikian pulalah Kami memberikan kedudukan yang baik kepada Yusuf di muka bumi (Mesir), dan agar Kami ajarkan kepadanya tabir mimpi. Dan Allah berkuasa terhadap urusan-Nya, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya. (QS. Yusuf [12]: 21)



وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي ۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

Dan ia menaikkan kedua ibu-bapanya ke atas singgasana. Dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud kepada Yusuf. Dan berkata Yusuf: “Wahai ayahku inilah ta’bir mimpiku yang dahulu itu; sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya suatu kenyataan. Dan sesungguhnya Tuhanku telah berbuat baik kepadaku, ketika Dia membebaskan aku dari rumah penjara dan ketika membawa kamu dari dusun padang pasir, setelah syaitan merusakkan (hubungan) antaraku dan saudara-saudaraku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Lembut terhadap apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (QS Yusuf [12]: 100)

Takwil Nabi Yusuf as. sebagaimana disebutkan di awal surah ini berkaitan dengan mimpinya melihat sebelas bintang, matahari dan bulan, yang kesemuanya sujud kepadanya (QS. *Yusuf*: 4). Takwil atau visi dalam mimpi ini berproses dalam ruang nyata kehidupan, mulai dari peristiwa Yusuf yang dilempar ke sumur oleh saudara-saudaranya, dibawa oleh kafilah yang kemudian menjualnya ke pejabat tinggi di Mesir saat itu, serta rangkaian fitnah yang mengantarkannya ke penjara. Saat berada di penjara, Yusuf menjalani peristiwa yang memosisikan dirinya sebagai “penakwil” mimpi terkait dengan mimpi Raja Mesir saat itu yang bermimpi melihat tujuh ekor sapi gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi kurus dan tujuh bulir gandum hijau serta tujuh bulir gandum kering. Lalu sang Nabi menjelaskan ke hadapan raja tentang mimpi yang dialami orang nomor satu di negeri itu. Sang raja mengapresiasi penjelasan Nabi Yusuf. Kemudian ia mengerahkan kekuasaannya untuk melaksanakan cocok tanam sebagai persiapan menghadapi musim kemarau panjang. Rakyat Mesir ketika itu hidup berkecukupan, meski musim kekeringan menyulitkan mereka, sehingga mampu bertahan hidup dengan selamat di musim kering dan *paceklik* tersebut. Rangkaian peristiwa itu (QS. *Yusuf*: 6, 21, 36, 37, 44, 45, dan 100) mengantarkan Yusuf



ke tangga kekuasaan, kecukupan dan kehormatan dirinya. Inilah makna takwil sebagai sebuah konkretisasi dari visi atau mimpi yang sebelumnya dialami yang membutuhkan pembuktian secara empiris. *Takwil* seperti ini mirip dengan kata-kata Ibn Taimiyah yang memaknai takwil sebagai realitas eksternal di luar kata-kata atau perwujudan konkret dari sebuah pernyataan teks Al-Qur'an. Ini sebagaimana yang dikatakan Ibn Taimiyah bahwa takwil dari ungkapan “matahari terbit” adalah terbitnya matahari itu sendiri.⁶⁰

(6) Gagasan Takwil surah *al-Isra*:

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Dan sempurnakanlah takaran apabila kamu menakar, dan timbanglah dengan neraca yang benar. Itulah yang lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (QS. *al-Isra* [17]: 35)

Kata takwil dalam ayat ini dimaknai oleh beberapa mufasir sebagai “al-‘âqibah”, balasan atas suatu perbuatan.

(7) Gagasan Takwil surah *al-Kahfi*:

قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

Khidhr berkata: “Inilah perpisahan antara aku dengan kamu; kelak akan kuberitahukan kepadamu tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya. (QS. *al-Kahfi*, [18]: 78)

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ ۗ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ۗ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

Adapun dinding rumah adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya adalah seorang yang saleh, maka Tuhanmu menghendaki agar supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhan-

⁶⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmu' Al-Fatawa*, Riyadh: Dar Al-Wafa', 2005. vol. iv h. 68 dan seterusnya.



mu; dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. Demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya. (QS. al-Kahfi [18]: 82)

Dari beberapa ayat di atas, Ibn Taimiyah membuat klasifikasi takwil menjadi tiga macam, yaitu:

Pertama, Takwil li al-qaul (takwil perkataan). Yakni, makna sebuah perkataan dan hakikat yang dimaksudkan. Dalam bahasa Arab, perkataan terbagi menjadi dua; yaitu *insya'* dan *khbar*, bagian utama dari *insya'* adalah *amr* (perintah). Oleh karenanya, *takwil* dalam hal ini memiliki dua pengertian: (i) takwil *Amr*, yaitu dengan mengerjakan apa yang diperintahkan, contohnya Hadis riwayat Aisyah ra seperti yang telah disebutkan di atas. (ii) Takwil *Ikhar*, yaitu terjadinya suatu peristiwa sebagaimana yang dikabarkan, seperti dalam firman Allah QS. *al-A'raf* [7]: 53 yang mengabarkan akan datangnya hari kiamat, sedangkan manusia menunggu *takwil* (terjadinya) yang dikabarkan Al-Qur'an itu.

Kedua, Takwil li al-fi'l (takwil perbuatan). Seperti apa yang dikatakan oleh sahabat Nabi Hidir a.s. setelah melubangi perahu tanpa seizin pemiliknya, membunuh seorang anak, dan menegakkan kembali bangunan roboh sebagaimana disebut dalam QS. *al-Kahfi* [18]: 82.

Ketiga, Takwil li ar-ru'ya (takwil mimpi). *Takwil li ar-ru'ya* atau *takwil al-ahadith* (takwil mimpi), seperti perkataan Nabi Ya'qub kepada putranya Nabi Yusuf a.s. sebagaimana disebutkan dalam QS. *Yusuf* [12]: 6, dan sebaliknya dalam QS. *Yusuf* [12]: 100.⁶¹

3. Gagasan al-Hadis tentang Takwil

Di dalam Hadis Nabi juga ditemukan kata takwil, seperti dalam sabda berikut:

⁶¹ Pembagian ini dapat dirujuk ke Ibnu Taimiyah, *Al-Ikhlaf li Al-Mutashabih wa At-Takwil*, Iskandariyah: Dar Al-Iman, t.th., h. 28-30; Lihat juga As-Sayyid Kamal Al-Haidari, *Ushul At-Tafsir wa At-Takwil; Muqaranah Manhajiyah Baina Ara' At-Thabathaba'i wa Abraz Al-Mufassirin*, Iran: Dar Faraqid, 2006, h. 295.



اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل

“Ya Allah, Berilah pemahaman (mendalam) kepada Ibn Abbas dalam memahami agama, dan ajarilah dia tentang takwil.” (HR. Imam Ahmad).

Hadis ini menyebut kata “takwil” dalam pengertian doa, yakni Rasulullah untuk Ibnu Abbas r.a.

Dalam Hadis lain disebutkan tentang riwayat dari ‘Aisyah r.a. bahwasanya Rasulullah saw. dalam rukuk dan sujudnya banyak membaca:

سبحنك اللهم ربنا و بحمدك اللهم اغفر لي

Maha Suci Engkau ya Allah dan segala puji bagi-Mu, ya Allah ampunilah aku. Sebagai takwil dari firman Al-Qur'an. (QS. An-Nashr, [110]: 3).⁶²

Sebuah Hadis lainnya menyebutkan tentang menyamak kulit bangkai sebagai bentuk pengalihan *lafal* dari makna zahirnya berdasarkan pemahaman tentang keharaman bangkai (hewan sembelihan yang tidak menyebut nama Allah) dalam (QS. *al-Maidah* [5]: 3). Ayat ini menerangkan keharaman segala sesuatu dari bangkai, termasuk kulitnya. Terkait pemahaman ayat ini, Rasulullah bersabda kepada para sahabat tentang bangkai kambing milik Maimunah r.a. yang akan dibuang, “Kenapa kalian tidak mengambil kulitnya kemudian kalian samak dan manfaatkan?” Para sahabat menjawab, “Tapi ini bangkai?” Beliau menjawab, “Yang diharamkan dari bangkai hanyalah memakannya.”⁶³

Beberapa Hadis di atas memberikan penjelasan bahwa takwil sebagai sebuah kerja ilmiah telah ditunjukkan oleh pengalaman yang bersifat empiris dari Nabi saw. dan para sahabatnya. Pemahaman tentang keharaman bangkai dieksklusi oleh Nabi

⁶² Lihat Sahih, Bukhari, *kitab Adzan*, bab tasbih dan do'a dalam sujud, no. 871 dan sahih Muslim, *kitab shalat*, bab bacaan dalam ruku' dan sujud, no.746.

⁶³ Sahih Muslim, kitab haidh, bab sucinya kulit bangkai dengan disamak, Hadis nomor 542.



dengan menyebutkan bahwa yang diharamkan adalah memakan bangkai, bukan menyamak kulitnya. Ini berarti pemahaman teks Al-Qur'an mengenai sesuatu yang ada dibalik teks (baca: takwil) merupakan kerja ilmiah yang sangat berharga, sesuatu yang sesungguhnya diharapkan oleh Nabi saw..

D. KONSTRUKSI TAKWIL DALAM AL-QUR'AN

1. Klasifikasi Kajian Terhadap Al-Qur'an

Bagaimana memahami gagasan takwil dalam Al-Qur'an? Pertanyaan ini sangat penting untuk me-*refresh* gagasan ini agar tidak terkesan stagnan. Gagasan takwil yang cukup dinamis dapat dirujuk kepada Abu Hâmid al-Ghazali (1058-1111 M). Syekh Hujjah al-Islâm al-Ghazali, tokoh yang pernah menjadi Rektor di universitas Nizhâmiyah pada usia 34 tahun ini⁶⁴ adalah sosok pemikir ensiklopedik di mana segala keilmuan dikuasainya, mulai dari ilmu fikih, *ushul fiqh*, ilmu kalam, filsafat hingga ilmu tasawuf. al-Ghazali telah merilis konsep takwil yang cukup representatif untuk dijadikan pertimbangan dalam mengelaborasi pemaknaan dan interpretasi terhadap kitab suci.

Ada tiga buah buku yang ditulis oleh al-Ghazali yang secara spesifik mengkaji takwil, sekaligus memberikan pencerahan baru terhadap gagasan yang selama ini dikubur oleh kebanyakan mufasir. Ketiga buku tersebut adalah *Jawâhir Al-Qur'an*, *Faysal al-Tafriqah*, dan *Qânun al-Ta'wîl*. Buku-buku tersebut memberi petunjuk operasional tentang penerapan takwil terhadap teks-teks Al-Qur'an.⁶⁵ Ketiga buku di atas memberikan kontribusi penting bagi gagasan "*Ihya Ulûm al-Din*" (menghidupkan ilmu-ilmu agama), bukan sebagaimana yang diklaim oleh beberapa kalangan

⁶⁴ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1977, h. 80.

⁶⁵ Lihat kajian M. Muhsin, *Takwil Dalam Epistemologi Ulûm Al-Qur'an Imam Al-Ghazali*, Jurnal Kodifikasia, Volume 7 Nomor 1 Tahun 2013.



yang menyebutnya dengan “*imâtah ulûm al-Din*” (mematikan ilmu-ilmu agama).⁶⁶

Menurut al-Ghazali, dalam memahami Al-Qur’an perlu dipertimbangkan konsep dualisme makna antara *zahir* dan *batin*. Dualisme ini tidak hanya dapat dilihat dari sisi makna dan dilalah sebagaimana dipahami para sufi, melainkan juga dari sisi bangunan ajaran (*binâ’*), struktur (*tarkîb*) dan sistem teks yang ada dalam Al-Qur’an.⁶⁷ Dalam buku *Jawâhir Al-Qur’an*, al-Ghazali menyebut kategori *zahir* mencakup lapisan luar (*sadf*) dan ajaran yang berupa kulitnya (*qasr*). Adapun kategori *batin* merupakan bagian dalam yang penuh dengan rahasia dan mutiara-mutiara Al-Qur’an. Bagian kedua ini merupakan realitas sejati yang dikandung oleh nash Al-Qur’an.⁶⁸

Kategori *zahir* dan bagian kulit Al-Qur’an meliputi lima bagian, yaitu:

- (1) Ilmu Makhraj al-Huruf, ilmu tentang teknik membaca Al-Qur’an;

⁶⁶ Kesalahan para pembaca al-Ghazali adalah sebagian mereka hanya memfokuskan kepada satu kajian yang tidak disinkronkan dengan kajian-kajian lainnya. Kajian filsafat yang menjadi bagian pertempuran sengit dengan Ibn Rusyd yang menulis *Tahâfut Tâhafut al-Falâsifah* (bantahan terhadap bantahan kerancuan filsafat) dipahami oleh sebagian pembaca sebagai *stigma* negatif terhadap al-Ghazali yang memberangus filsafat. Padahal yang sesungguhnya terjadi adalah dinamika dialogis antara dua filsuf pada zaman yang berbeda tentang diktum-diktum filsafat yang dipandang memiliki potensi kepada kekeliruan (untuk tidak menyebut kesesatan). Al-Ghazali dalam bukunya “Tahafut al-Falâsifah” (Bantahan Terhadap Filsafat) tidak berperan sebagai “Pembunuh Filsafat” melainkan hanya meluruskan bagian-bagian tertentu berdasarkan pijakannya terhadap teks Al-Qur’an. Stigma negatif terhadap al-Ghazali sebagai Pembunuh Filsafat, ataupun label “*Imâtah ulum al-Din*” (mematikan ilmu-ilmu keagamaan) adalah fitnah besar dari pembaca yang tidak komprehensif membaca karya-karyanya. Di sini penulis ingin mengatakan bahwa seorang al-Ghazali hidup dalam masyarakat dengan ragam masyarakat yang dihadapinya, yaitu kalangan awam (lapisan masyarakat paling bawah yang hanya menjadi konsumen sebuah ilmu), terpelajar (lapisan masyarakat intelektual yang dapat memproduksi suatu konsep keilmuan) serta kalangan menengah (lapisan masyarakat yang menyukai dialektika mujadalah). Maka, buku-buku yang dikarang oleh al-Ghazali harus diposisikan berdasarkan kluster konsumennya itu.

⁶⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm an-Nas...*, h. 248.

⁶⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Jawâhir Al-Qur’an wa Durâruh*, Tahqiq Ridwan Jami’, Mesir: Dar al-Haram li al-Turtas, 2004, h. 18; Lihat juga, Abu Zayd, *Mafhûm an-Nas...*, h. 248; juga M. Muhsin, *Takwil dalam Epistemologi...*, h. 68.



- (2) Ilmu tentang bahasa Al-Qur'an, yang meliputi kajian dimensi lafal Al-Qur'an dari berbagai sudutnya;
- (3) Ilmu *I'râb* Al-Qur'an
- (4) Ilmu Qirâ'at
- (5) Ilmu tafsir yang bersifat zahiriyah.⁶⁹

Urutan-urutan ilmu lapisan luar dan kulit ini bersifat hierarkis dimulai yang paling rendah (ilmu *makharij al-huruf*) hingga yang paling tinggi (ilmu tafsir). Di sini al-Ghazali memasukan tafsir dalam kategori paling tinggi untuk ilmu zahir, dan karenanya al-Ghazali membuat definisi tafsir sebagai “ilmu penggantian lafal dengan bahasa lain.”⁷⁰ Dengan demikian, bagi al-Ghazali, tafsir itu hanya mampu mengungkap dimensi kulit luar Al-Qur'an saja dan tidak menjangkau rahasia-rahasia dan mutiara-mutiara ajaran substansi Al-Qur'an. Ini pada gilirannya menempatkan para ulama tafsir sebagai ulama dunia.⁷¹

Sementara itu ilmu inti (*ilm al-lubâb*) tentang Al-Qur'an terdiri dari dua bagian, yaitu ilmu inti tingkat tinggi (*al-Tabaqat al-Ulya*) dan bagian rendah (ilmu *Tabaqat al-Suflâ*). Yang disebut belakangan menjadi penyempurna bagi lahirnya ilmu inti. Bagi Al-Ghazali, ilmu inti (*tabaqât al-Ulya*) terdiri tiga unsur, yaitu mengetahui Allah, metode menempuh jalan menuju Allah dan pemahaman terhadap kondisi ketika sampai kepada tujuan (*murâqabatillah*).⁷² Dapat dipahami bahwa semua keilmuan pada ujungnya bermuara kepada pencapaian tentang kebenaran hakiki, yakni sampainya ilmu yang dapat bersinergi dengan kedekatan kepada Allah *Azza wa Jalla*.

Pengklasifikasian tafsir dalam wilayah ilmu zahir secara tidak langsung memberi nilai sekunder bagi ilmu ini—yang berbeda seratus delapan puluh derajat dengan para ulama mayoritas yang

⁶⁹ Al-Ghazali, *Jawâhir Al-Qur'an...*, h. 18.

⁷⁰ Al-Ghazali, *Jawâhir Al-Qur'an...*, h. 18; Juga Abu Zayd, *Mahhum an-Nas...*, h. 248.

⁷¹ Al-Ghazali, *Jawâhir Al-Qur'an...*, h. 22; Juga Abu Zayd, *Mahhum an-Nas...*, h. 250.

⁷² Al-Ghazali, *Jawâhir Al-Qur'an...*, h. 16; Juga Abu Zayd, *Mahhum an-Nas...*, h. 251.



menempatkannya sebagai ilmu paling otoritatif dalam pengkajian tentang Al-Qur'an. Pada titik ini muncul pertanyaan penting, jika tafsir dipandang hanya mencapai bagian kulit dari Al-Qur'an, lalu dengan cara apa untuk sampai kepada inti Al-Qur'an? Kata Nasr Abu Zayd, ternyata al-Ghazali mengajukan takwil sebagai jawabannya.⁷³ Dari sisi inilah penulis melihat apa yang digagas oleh al-Ghazali dengan pengklasifikasian ini dimaksudkan untuk membuka ruang bagi “takwil” yang oleh kebanyakan mufasir cenderung dibekukan. Kemudian pada sisi lain, al-Ghazali menghadirkan gagasan keilmuan yang menyeluruh di mana semua ilmu yang bersentuhan dengan Al-Qur'an akan bertemu dalam sebuah muara, yaitu kedekatan dengan Allah *Azza wa Jalla*. Pada titik ini kita melihat pemikiran al-Ghazali tentang interpretasi Al-Qur'an yang komprehensif dan bersinergi dengan tujuan akhir dari sebuah konstruksi keilmuan.

2. Signifikansi Takwil

Pengertian takwil telah dikemukakan di atas dengan ragam maknanya—yang oleh Ibn Taimiyah dikelompokkan menjadi takwil *li al-qaul* (*takwil inysa'* dan *khbara*), *takwil al-fi'li* dan *takwil al-Ru'yah*. Klasifikasi demikian didasarkan kepada pemahaman dari 17 kata takwil yang dijumpai dalam Al-Qur'an. Dari beberapa ayat yang dijadikan sandaran mengenai takwil, maka teks QS. *Ali Imran* ayat 7 menjadi sandaran yang dilematik untuk beberapa kalangan ahli tafsir. Perdebatan mana yang sah antara penggunaan huruf “waw”, apakah sebagai *athaf* atau *isti'naf* menggiring kepada siapa pemegang otoritas dalam memahami Al-Qur'an?

Menyikapi persoalan ini, al-Ghazali memberikan pandangan mengenai penggunaan takwil yang diperhadapkan dengan para pembaca teks Al-Qur'an itu sendiri. Menurut al-Ghazali terdapat lima kelompok manusia yang terkait dengan takwil, yaitu:

⁷³ Abu Zayd, *Mahhum an-Nas...*, h. 269; Lihat, Juga M. Muhsin, *Takwil dalam Epistemologi...*, h. 69.



- (1) Pembaca Al-Qur'an yang melihat teks semata tanpa memberikan alternasi bagi ruang penalaran. Kelompok ini memandang cukup dengan apa yang dikemukakan teks-teks Al-Qur'an secara apa adanya, sehingga tak menjadi persoalan baginya apakah Al-Qur'an dapat dipahami ataupun tidak.
- (2) Pembaca Al-Qur'an yang merangkul akal secara total dengan mengabaikan teks itu sendiri. Mereka menerima apa-apa yang disampaikan teks selama memiliki relevansi dengan akal yang mereka kembangkan.
- (3) Pembaca Al-Qur'an yang menjadikan akal sebagai pijakan dan prinsip dasar, sehingga mengabaikan teks yang tidak diterima oleh akal dan mengakomodir teks-teks yang sesuai dengan pijakan akal.
- (4) Pembaca yang berpijak pada landasan akal dengan memandang elemen kebahasaan sebagai indikator utama pemahaman. Mereka tidak menolak akal, meski tidak banyak menggunakannya dalam mengeksplorasi pemahaman terhadap teks kitab suci.
- (5) Pembaca Al-Qur'an yang memadukan peran akal dan teks sebagai sumber otoritatif. Bagi kelompok ini kontradiksi antara akal dan teks sangatlah mustahil terjadi karena keduanya merupakan hibah yang bersumber dari Allah *Azza wa Jalla*.⁷⁴

Dari kelima kelompok ini, yang disebut pertama yang sama sekali mengabaikan peran akal dapat dipandang sebagai kontraproduktif dengan pesan internal Al-Qur'an yang dalam banyak ayat mengajurkan untuk memberdayakan akal. Pada kelompok kedua dan ketiga yang menggunakan akal secara total atau sebagian akal lalu menyingkirkan ayat-ayat yang dipandang tidak relevan dengan akal dipandang bertentangan dengan pesan internal Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk bagi seluruh alam. Sementara kelompok keempat yang menjadikan pola kebahasaan

⁷⁴ Lihat, Al-Ghazali, *Qānun al-Takwil*, dalam Majmu'at Rasāil al-Imām al-Ghazali, Beirut: Dar al-Fikr, 2006.



sebagai pijakan utama dipandang menyisakan persoalan mengenai konstruksi bahasa itu sendiri yang sebagiannya merupakan bahasa Al-Qur'an dan sebagian bahasa lainnya yang mengalami pengembangan makna. Konteks kebahasaan jika tidak didukung oleh nalar yang melingkupinya dapat menyisakan stagnasi pemaknaan, lalu berhenti terpaksa di depan bahasa teks yang ambigu dan seterusnya. Adapun kelompok yang disebut terakhir yang berupaya memadukan peran akal dan teks secara seimbang memberikan ruang bagi pencarian dan pengembangan makna Al-Qur'an secara terus-menerus melalui pisau analisis takwil sebagai metode yang ditawarkan oleh Al-Qur'an sendiri. Yang disebut terakhir inilah yang dipandang lebih mendekati kepada kebenaran, dan dari sini takwil mendapat ruang dan momentumnya.

Penggunaan takwil sebagai pisau analisis dalam membarar pemaknaan Al-Qur'an melampaui apa yang sementara ini dilakukan para mufasir yang secara umum merangkul lafal lain untuk menjelaskan lafal yang dikandung dalam Al-Qur'an. Yang demikian, kata al-Ghazali, dipandang hanya menyentuh lapisan kulit dari Al-Qur'an. Sementara takwil dapat diajukan sebagai pisau analisis memahami Al-Qur'an setelah terlebih dahulu menghilangkan dimensi lahiriahnya.⁷⁵ Ini penting untuk mengelaborasi makna batin atau substansi dari apa yang sesungguhnya dikehendaki oleh teks Al-Qur'an.

Apa yang dipikirkan oleh al-Ghazali nampaknya memiliki kesamaan dengan Ibn Rusydi (1126-1198 M). Sebagaimana al-Ghazali, Ibn Rusydi juga memandang signifikansi takwil terhadap teks sangat diperlukan untuk menghilangkan kontradiksi antara pembuktian akal dan teks Qurani. Pembuktian akal tidak pernah bertentangan dengan nash lantaran keduanya menyajikan kebenaran yang saling melengkapi. Meski, harus diakui bahwa teks-teks agama yang sarat dengan makna tekstual dan kontekstual terkadang bertentangan dengan realitas pembuktian akal.

⁷⁵ Lihat, al-Ghazali, *al-Iljâm al-Awam an ilm al-Kalam*, dalam Majmu'ât Rasâil al-Imâm al-Ghazali, Beirut: Dar al-Fikr, 2006, h. 306.



Terkait masalah ini Ibnu Rusyd⁷⁶ mengajukan pernyataan menarik bahwa “apabila teks agama (*syar’i*) menyatakan suatu hukum, maka ia bisa sesuai dengan akal dan bisa juga bertentangan dengan akal. Apabila sesuai dengan akal, maka tak perlu dipermasalahkan. Tetapi apabila bertentangan dengan akal, maka teks-teks tersebut harus diberikan takwil.”⁷⁷

Dalam konteks ini Ibn Rusyd berupaya membangun konsep pembuktian akal dan otoritas teks agama. Ini diuraikan oleh Ibn Rusyd sebagai berikut:

1. Apa yang ditakwil? Jawabannya bahwa tidak semua teks agama harus ditakwil, bahkan ada teks agama yang tidak bisa ditakwil, semisal teks-teks Al-Qur’an yang membahas perkara akidah dan hukum yang disepakati oleh para ulama. Melakukan takwil pada persoalan-persoalan yang sudah *mujma’ alaih*, kata Ibn Rusyd, dapat berakibat fatal bagi akidah umat dan pentakwilannya dapat dianggap sesat. Ada juga teks agama yang jika ditakwil dapat digolongkan sebagai perbuatan *bid’ah*, seperti takwil teks-teks agama agar sesuai dengan pendapat mazhabnya. Namun demikian, terdapat teks-teks agama yang perlu ditakwil oleh para ahli pikir (*ahl al-burhan*), seperti ayat-ayat *mutasyabihat*. Para pakar dituntut untuk menghasilkan sebuah penakwilan yang relevan untuk mensucikan esensi Tuhan dari hal-hal yang *mutasyabihat*.
2. Untuk siapa teks agama itu ditakwil? Menjawab pertanyaan ini, Ibn Rusyd mengklasifikasikan manusia kepada tiga

⁷⁶ Ibnu Rusyd lahir di Cordoba—yang ketika itu merupakan wilayah kerajaan *Murâbi-thun*. Konsen Ibnu Rusyd pada Aristotelianisme, dan mengkritik corak Neo-Platonisme yang dikembangkan al-Farabi dan Ibn Sina. Kegigihannya membela filsafat dari serangan para ulama Asy’ariyah, seperti al-Ghazali. Baginya, berfilsafat hukumnya boleh, bahkan bisa menjadi wajib. Ia juga berpendapat bahwa teks Quran dan Hadis dapat diinterpretasi secara tersirat atau kiasan jika teks tersebut terlihat bertentangan dengan kesimpulan yang ditemukan akal. Lihat, Roger Arnaldez, Ibnu Rusyd dalam B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat dan J. Schacht, *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Vol III, Leiden & London: Brill and Luzac & Co., h. 909.

⁷⁷ Ibnu Rusyd, *Fash al-Maqâl fî mâ baina al-hikmah wa al-Syar’ah min al-Ittishâl*, Mesir: Dar al-Mâarif, 1972.



kelompok, yaitu kelompok awam, pendebat, dan ahli fikir. Bagi orang awam, kitab suci Al-Qur'an tidak dapat ditakwilkan, atau orang-orang awam tidak diberi ruang untuk melakukan penakwilan. Ini lantaran orang-orang awam hanya dapat memahami secara tertulis. Takwil juga tidak dapat diterapkan bagi kelompok pendebat, karena mereka dipandang tidak dapat memahami konsep takwil secara utuh. Oleh karena itu, menurut Ibn Rusyd, takwil hanya dapat dijangkau oleh kalangan ahli pikir, ahli demonstratif, pakar yang mumpuni. Itulah sebabnya, Ibnu Rusyd mengkritik Mu'tazilah dan sebagian Asy'ariyah yang banyak menakwilkan ayat dan Hadis Nabi—yang kemudian disampaikan kepada kalangan orang-orang awam, yang tak paham tentang seluk beluk takwil. Ibn Rusyd menulis: "Kita seharusnya mencontoh kehidupan para sahabat yang sangat hati-hati dalam persoalan takwil. Mereka memilih diam lantaran khawatir umat akan masuk ke dalam jurang kesesatan. Berbeda dengan orang-orang sesudahnya yang sangat berani menakwil teks agama. Akibatnya, perbedaan semakin melebar hingga akhirnya menimbulkan perselisihan."⁷⁸

3. Bagaimana metode takwil? Ini pertanyaan penting terkait persoalan takwil. Secara umum kerja takwil harus mengikuti metode yang berpijak pada kebahasaan yang berlaku dalam bahasa Arab. Artinya, kerja takwil harus selaras dengan metode penuturan yang berlaku di kalangan bangsa Arab, tanpa upaya modifikasi di luar kaedah kebahasaan yang berlaku dalam bahasa Arab. Hal ini lantaran takwil itu sendiri, kata Ibn Rusyd, mengembalikan makna hakikat (zahir) sebuah teks kepada makna metaforis (*majaz*) tanpa melakukan perubahan-perubahan yang menyalahi kaidah penuturan kebahasaan dari orang-orang Arab.

⁷⁸ Ibn Rusyd, *Fash al-Maqâl fi mâ baina al-hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, Mesir: Dar al-Mâarif, 1972.



Apa yang ditawarkan Ibnu Rusyd dalam konsep takwilnya ini, bukan berarti memosisikan kekuatan filsafat di atas otoritas agama melainkan meletakkan hakikat agama di atas otoritas akal. Pada titik ini Ibn Rusyd melihat kerja filsafat berperan dalam meneliti seluk-beluk dan segala persoalan yang tertuang dalam teks Al-Qur'an maupun al-Hadis. Jika teks dapat dipahami melalui filsafat, itu lebih baik, tetapi jika teks tidak dapat dipahami oleh akal lantaran keterbatasannya, maka teks itu sendiri dipandang memiliki kekuatan dalam memahami suatu hakikat.

Dari dua pandangan di atas, baik al-Ghazali maupun Ibnu Rusyd, keduanya telah mengajarkan kita prinsip dan nilai-nilai beragama yang rasional, toleran, dan ramah. Apa yang dilakukan oleh keduanya memberikan gambaran bahwa akal dapat berperan dalam memberikan interpretasi, sehingga teks tidak diam dan tidak beku, melainkan bergerak ke arah aktivitas dan tindakan nyata umat manusia. Sebab prinsip dari teks itu sendiri adalah memberi petunjuk bagi umat manusia.

3. Elemen Takwil

Setelah mengurai signifikansi takwil bagi pemaknaan Al-Qur'an dengan melibatkan dua tokoh paling populer di dunia Islam, al-Ghazali dan Ibn Rusyd, maka persoalan berikutnya yang perlu diurai adalah elemen apa yang dimiliki oleh takwil sebagai sebuah pisau analisis terhadap teks Al-Qur'an? Jawabannya adalah bahwa takwil sebagai kerja ilmiah (*fi'liyah*) membutuhkan dua elemen pokok yang tanpa keduanya tidaklah terjadi sebuah "pekerjaan", yaitu subjek dan objek kajian.

Pertama, subjek atau orang yang berinteraksi dengan teks Al-Qur'an sebagai objek kajian. Subjek yang dimaksud adalah pembaca teks dan penerima teks yang telah dibaca. Pembaca teks merupakan pihak yang aktif membaca dan mengungkap makna teks, sedangkan yang disebut belakangan merupakan pihak yang menerima wacana yang berhasil digali oleh para pembaca teks. Dalam kaitan ini subjek secara lazim dibagi tiga kelom-



pok, yaitu kelompok dengan kemampuan retorik (*mawizah hasanah*), kelompok yang mampu mengeksplorasi hikmah secara demonstratif, dan kelompok pengguna teknik dialektika (*muja-dalah*).⁷⁹ Konsep tentang subjek disinyalir diadopsi dari Al-Qur'an sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an surah *an-Nahl*.

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk. (QS. *an-Nahl* [16]: 125).

Dari tiga kelompok manusia di atas, manakah subjek yang berkompeten menjadi penakwil teks Al-Qur'an? Berikut beberapa kriteria yang dapat direkomendasikan, antara lain:

- (1) Pembaca teks adalah orang-orang yang telah memiliki jam terbang tinggi dalam menggali teks atau biasa disebut mufasir. Ini tiada lain karena pijakan takwil adalah tafsir itu sendiri. Sederhananya adalah penakwil adalah orang-orang yang telah memiliki kapasitas keilmuan yang dimiliki para mufasir tentang berbagai keilmuan dasar, mulai dari kekuatan bahasa Arab sebagai bagian dari kebahasaan Al-Qur'an, teori-teori dalam studi Al-Qur'an, hingga hal-hal pendukung yang berkaitan dengan teks Al-Qur'an. Pendek kata, penakwil adalah ulama-ulama yang berada di atas level keilmuan penafsir.
- (2) Pembaca teks yang memiliki kapasitas keilmuan pada wilayah takwil merupakan orang-orang yang dengan kapasitas keilmuannya dapat menyambungkan dengan makna substansi atau apa-apa yang dituju oleh teks. Itulah yang oleh Al-Qur'an disebut dengan kapasitas "*Râsikhûn fi ilmi*" (para pakar yang

⁷⁹ Lihat, Al-Ghazali, *Al-Qistas al-Mustaqîm*, dalam Majmu'at Rasâil al-Ghazali, h. 181.



mumpuni) dalam berbagai keilmuan, termasuk pakar kebahasaan, pakar analisis semantik-semiotik, pakar keilmuan eksakta, dan pakar-pakar lainnya yang dapat menangkap makna dari apa yang dikehendaki oleh teks, dan seterusnya.

Pendek kata, subjek yang menjadi pembaca teks merupakan orang-orang yang mampu menggunakan metode dialektika dan demonstratif⁸⁰ sebagai komunitas yang berada dalam level kecendekiaan dan kepakaran. Salah satu dari mereka, misalnya, adalah orang-orang yang menguasai bahasa Arab dan kaidah-kaidah dasarnya, memahami kebiasaan masyarakat Arab dalam penggunaan balaghah, syair, *isti'arah*, dan seterusnya di samping kepakaran khusus dalam bidang eksakta, sosiologi, dan ilmu-ilmu tertentu yang spesifik serta dapat mendekatkan teks dengan konteks yang sering kali diurai dalam Al-Qur'an. Sementara itu yang menjadi subjek penerima teks adalah kelompok masyarakat awam, yaitu kalangan masyarakat yang hanya mampu menggunakan metode retorika (*mawizah hasanah*), yang disinyalir merupakan masyarakat mayoritas.

Kedua, Objek bacaan, yaitu teks Al-Qur'an. Tentang ini al-Ghazali menyebutkan tiga pokok unsur teks, lafal, makna dan referen (*dilalah*). Ketiga unsur ini memiliki keterkaitan satu sama yang lain. Suatu lafal dan makna dari Al-Qur'an bisa tidak sempurna jika tidak melibatkan dilalah atau referensi. Kajian objek ini lebih lanjut akan dikaji secara khusus lewat eksplorasi ilmiah oleh Nasr Hamid Abu Zayd yang merilis “maghza” di samping “makna” yang menjadi bagian penting dari sebuah teks. Tawaran Abu Zayd—sebagaimana akan dibahas pada bab berikutnya tentang makna dan maghza—sekaligus menggambarkan perbedaan antara Abu

⁸⁰ Terdapat perbedaan antara kompetensi pendebat dan filsuf. Bagi al-Ghazali, kelompok pendebat dan kelompok dengan kemampuan demonstratif merupakan dua kelompok yang dipandang mumpuni melakukan kerja takwil. Sementara bagi Ibn Rusyd, kelompok pendebat dipandang tidak berkompeten dan sering kali menyeret kalangan masyarakat awam ke dalam lingkaran fanatisme atau pun perselisihan. Hal ini berbeda dengan ahli demonstratif.



Zayd dengan konsep yang banyak dibaca olehnya dari seorang tokoh al-Ghazali.

4. Prinsip dan Mekanisme Takwil

Berkaitan dengan elemen takwil, subjek (pembaca dan penerima) teks dan objeknya (teks Al-Qur'an) di atas, maka persoalan berikutnya bagaimana prinsip dan mekanisme takwil sebagai upaya pengungkapan makna teks Al-Qur'an tersebut?

Pertama, Pembaca teks yang dimungkinkan dapat mengungkap makna teks secara substantif adalah orang yang memiliki kapasitas keilmuan pada wilayah takwil, yaitu orang-orang yang dengan kapasitas keilmuannya dapat menyambung dengan makna zahir sekaligus batin atau apa-apa yang dituju oleh teks. Sebut saja di antara mereka adalah orang-orang dengan kapasitas "*Râsikhûn fi ilmi*" (para pakar yang mumpuni) dalam berbagai keilmuan. Dari tiga kelompok manusia sebagaimana disebutkan di atas, dua kelompok manusia (orang-orang yang mampu menggunakan metode dialektika dan demonstratif) disinyalir memiliki kapasitas dalam melakukan kerja takwil. Mereka adalah orang-orang yang berada dalam level kecendekiawan dan kepakaran; menguasai bahasa Arab dan kaidah-kaidah dasarnya, memahami kebiasaan masyarakat Arab dalam penggunaan balaghah, bayan, isti'arah, dan syair, pakar analisis semantik-semiotik (bahkan hermeneutik), pakar keilmuan eksakta, dan pakar-pakar lainnya yang dapat menangkap makna dari apa yang dikehendaki oleh teks, dan seterusnya.

Kedua, Dalam memahami teks Al-Qur'an sebagai objek bacaan, dilalah lafal dan makna Al-Qur'an perlu dilihat dari kedudukannya sebagai wujud apa teks tersebut dimaknai. Dalam kaitan ini Al-Ghazali membagi kepada lima kategori eksistensi teks, sebagai berikut:

- (1) Wujud esensial (wujud Dzati). Wujud esensial memiliki relasi mutlak di dalam teks makna dan dilalahnya. Misalnya,



di dalam Al-Qur'an dijumpai kata "Allah" (*Azza wa Jalla*), maka konsep teks ini memiliki wujud aktual di luar bahasa dan kesadaran manusia lantaran secara konsepsional "Allah *Azza wa Jalla*" adalah *Wâjib al-Wujûd* yang mempunyai wujud aktual di luar bahasa dan kesadaran manusia.

- (2) Wujud indrawi (*wujud hissi*), yaitu sesuatu yang menjelma di dalam penglihatan mata yang tidak mempunyai wujud di luar mata.
- (3) Wujud khayâli (*wujud khayali*), yaitu bentuk-bentuk inderawi ketika ia menghilang dari pandangan mata, misalnya bentuk wujud gajah dan kuda di alam imajinasi.
- (4) Wujud rasional (*wujud aqli*), sesuatu yang mempunya roh, hakikat dan makna di mana akan hanya menangkap maknanya tanpa menetapkan bentuknya di dalam khayal dan indra atau di luar keduanya. Misalnya, kata "tangan" ketika yang dimaksud dari kata itu sebagai "kemampuan rasional".
- (5) Wujud imitatif (*wujûd syibhi*), yakni sesuatu itu sendiri tidak ada, baik bentuk maupun hakikatnya, di luar, di dalam indera, di dalam khayal, termasuk di dalam akal, tetapi ada sesuatu yang lain yang menyerupai salah satu karakternya dan salah satu sifatnya.⁸¹

Pemahaman mengenai kategorisasi wujud-wujud yang berkelindan di dalam teks, berimplikasi kepada penentuan "kategori ayat yang boleh dan tidak boleh ditakwil". Dalam hal ini penentuan kategori-kategori ini didasarkan kepada prinsip-prinsip akal itu sendiri. Mengapa akal? Jawabannya karena pertimbangan akal merupakan referensi sah yang dapat memperkuat posisi wahyu. Itulah yang dalam bahasa kontemporer disebut dengan "akal memandu wahyu."

Ketiga, Pembaca takwil (*muawwil*), kata al-Ghazali, melalui akalanya dapat melihat eksistensi suatu teks yang dapat ditakwil.

⁸¹ Al-Ghazali, "Faysal al-Tafriqah Bayna al-Slam wa Zindiqah" dalam Majmu'at Rasâil al-Imâm al-Ghazali, Beirut: Dar al-Fikr, 2006, h. 241.



Ketika pandangan akal menganggap mustahil mengambil makna lahiriah suatu teks, maka di saat itu akal dapat mempertimbangkan untuk melakukan penakwilan.⁸² Sebaliknya, seorang *muawwil* tidak boleh melakukan penakwilan terhadap suatu teks selama akal belum melihat kemustahilan teks itu di-*breakdown* pada makna lahiriahnya. Prinsip ini sesuai dengan apa yang dipikirkan oleh Muhammad Abduh mengenai fungsi yang diemban oleh teks, yakni sebagai petunjuk bagi umat manusia. Artinya, ketika suatu ayat Al-Qur'an tidak dapat dipahami secara pemaknaan lahiriah, maka untuk menjaga fungsi internal ayat sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan linnâs*), maka ayat-ayat tersebut dapat digali takwilnya melalui penalaran. Pada titik inilah para pembaca takwil dapat menunjukkan kapasitas penalarannya melalui penguasaan berbagai keilmuan dan kepakaran, seperti telah disebutkan di atas.

Keempat, Para ulama *ushul* sebagai kelompok yang banyak mendalami kajian ayat-ayat Al-Qur'an lantaran kepentingan pengambilan hukum. Sehingga kajian para ulama *ushul* merupakan kelanjutan dari kajian para ulama bahasa dan ulama Hadis. Dari pendalaman kajian tersebut, mereka menemukan beberapa bentuk *takwil*, di antaranya mengkhususkan lafal yang umum (*takhshîsh al-'umûm*), membatasi lafal yang mutlak (*taqyîd al-muthlaq*), mengalihkan lafal dari maknanya yang hakiki kepada yang majazi, atau dari maknanya yang mengandung wajib menjadi makna yang sunnah.⁸³ Pada titik ini, dapat dikatakan bahwa ijtihad yang dilakukan para fukaha melalui istinbat hukum merupakan salah satu contoh dari keberhasilan penerapan regulasi takwil. Biasanya para pakar bidang ini akan sampai kepada konstruksi metodologik berupa pengungkapan "*maghza*", sesuatu yang ada di balik teks atau esensi yang menjadi tujuan teks.

Kelima, *Nash-nash* Al-Qur'an dan as-Sunnah yang memiliki derajat *qath'i ad-dilalah* tidak bisa ditakwil karena lafalnya jelas dan

⁸² Al-Ghazali, *Faysal al-Tafriqah...*, h. 241.

⁸³ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqih Al-Islami*, Dar Al-Fikr, 1986. vol.1 h. 314.



hanya memiliki satu makna, seperti *nash* tentang masalah *ushul*, perkara-perkara yang merupakan aksioma keagamaan (*ma'lum min ad-din bi adh-dharurah*), atau lafal yang *mujmal* tapi diperjelas (*ditafsir*) seperti shalat, zakat, shiyam, haji yang dijelaskan oleh as-Sunnah.

Keenam, Takwil harus berdasarkan dengan dalil (*qarinah*) yang kuat, karena merupakan syarat utama sebagai *takwil* yang sah, jika tidak berdasarkan pada dalil yang sah maka *takwil* tersebut adalah *takwil* batil dan mengikuti hawa nafsu. Selain itu, sebelum melakukan *takwil* seorang *muawwil* juga harus memperhatikan makna zahir lafal terlebih dahulu atau tafsir terlebih dahulu. Hal ini dikuatkan oleh pendapat az-Zarkasyi bahwa “*Lâ mathmaha fi al-wushûl ilâ al-bâthin qabla ihkâm al-zhâhir*”, tidak ada harapan sampai kepada makna batin teks sebelum meraih makna zahirnya.⁸⁴

Itulah beberapa rambu teoretis bagi penerapan takwil. Tentu saja rambu-rambu ini dapat dikembangkan lebih maju dan dinamis sesuai dengan munculnya teori-teori baru yang dapat diperhadapkan kepada Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang dapat dipahami oleh manusia di setiap zaman sesuai dengan tuntutan dan perkembangan ilmu pengetahuan.

5. Contoh-contoh Penerapan Takwil

Dalam mengurai ayat-ayat Al-Qur'an melalui takwil, keterkaitan teks, makna dan kerangka acuan (referensi) menjadi pertimbangan krusial yang harus ada. Berikut contoh-contoh penakwilan yang dilakukan oleh al-Ghazali, yaitu:

Pertama, Tentang Allah Cahaya Langit dan Bumi.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۗ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۗ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ

⁸⁴ Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2008, h. 420.



رَبِّهَا بُضِيءٌ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ
اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat-(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. an-Nûr, [24]: 35)

Kata-kata dalam ayat ini “Allah adalah Cahaya langit dan bumi” merupakan istilah *majazi*, bukan hakiki. Dalam kaitannya dengan Allah *Azza wa Jalla*, makna indrawi tentu dipandang tidak cocok, sebab Allah *Azza wa Jalla* disebut dengan Cahaya Di atas Cahaya (Nûr ‘ala Nûr), Dzat Yang Maha Sempurna, dan karenanya makna teks ini bukanlah terkait fisik. Maka, “Allah adalah Cahaya langit dan bumi” bukanlah menunjuk makna “Allah menyinari langit dan bumi” seperti halnya matahari yang menyinari bumi. Makna dari ayat ini harus ditakwil ke arah hiperbolis, yakni memaknai langit dan bumi sebagai simbol kegelapan, dan Allah *Azza wa Jalla* sebagai simbol cahaya. Cahaya Tuhan merupakan cahaya yang sebenarnya, sebab Dia merupakan cahaya yang tidak saja ada karena diri-Nya, menerangi diri-Nya, tetapi juga menerangi selain diri-Nya. Oleh sebab itu, sebagai Pencipta langit dan bumi, maka Allah *Azza wa Jalla* menerangi keduanya dalam artian makhluk yang ada di langit dan bumi harus mengikuti aturan yang dibuat-Nya supaya tidak sesat, dan itulah *Dîn al-Islam*. Pada titik inilah, Islam menjadi cahaya bagi makhluk-Nya, dan



orang-orang yang beriman.⁸⁵

Kedua, Surga di Permukaan Dinding. Teks Hadis Nabi yang berkaitan dengan wujud *hissi* (perasaan) tentang berita surga. Dalam sebuah Hadis dikatakan, “*urîdat ‘allaya al-Jannah fi hâdza al-hâit*”: Surga ditampakkan kepadaku pada permukaan dinding ini.” Teks Hadis ini perlu ditakwil, lantaran pemaknaan lahiriah tidak memberikan pemahaman, sehingga perlu ditakwil melalui penalaran. Secara logika, seluruh benda jism tidak akan saling memasuki di mana benda yang lebih kecil tidaklah mungkin memuat benda yang lebih besar. Bagaimana mungkin surga yang luasnya seluas langit dan bumi dan bahkan tak terbatas mampu ditempelkan pada dinding yang terbatas? Untuk Hadis seperti ini takwil yang relevan secara akal adalah suatu gambaran tentang surga di dalam perasaan.⁸⁶

Ketiga, Nabi bertemu Yunus bin Matta. Teks Hadis “*Kaanni anzuru ilâ Yunus Ibn Mattâ ‘alayhi abâ’atânî qutwâniyyatâni yuabbî wa tujîbuhû al-Jibâl wa Allâhu Ta’ââ Labbayka yâ Yunûs*. Teks Hadis ini menyebut Nabi saw. melihat Nabi Yunus a.s. Teks ini perlu ditakwil, sebab bagaimana Nabi saw. melihat Yunus bin Matta yang sudah meninggal sekian lama. Ungkapan teks “seolah-olah saya melihatnya” menunjukkan bahwa Nabi tidak benar-benar melihatnya melainkan hanya “seolah-olah melihatnya”. Ini contoh takwil dalam konteks wujud khayâli.⁸⁷

Keempat, Orang terakhir keluar dari neraka akan diberi surga sepuluh kali lipat dunia. Teks Hadis ini berbunyi, “*Âkhiru man yakhruju min an-Nâr yu’tî min al-Jannatî ashratu amsâl lihâdzihî al-dunyâ*”: Orang terakhir keluar dari neraka akan diberi dari surga sepuluh kali lipat dunia. Ungkapan dalam teks ini menyebut “sepuluh kali lipat dunia” berkaitan dengan ukuran panjang, lebar dan luas dari bumi yang menunjuk ukuran fisik yang bisa

⁸⁵ Lihat, Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar, tahqiq Ridwan Jâmi’*, Mesir: Dar al-Harâm li al-Turats, 2004, h. 33-38.

⁸⁶ Al-Ghazali, *Faysal al-Tafriqah...*, h. 241.

⁸⁷ Al-Ghazali, *Faysal al-Tafriqah...* h. 242.



diindera dan diimajinasikan. Menurut al-Ghazali, seseorang yang memiliki kemampuan dalam melakukan takwil secara rasional, maka ia akan memaknai Hadis ini dalam konteks perbedaan yang bersifat maknawi dan rasional, bukan yang bersifat indrawi dan imajinatif.⁸⁸

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa teori *takwil* pada masa *salaf* merupakan sinonim dari *tafsir*, kemudian istilah *takwil* mengalami perubahan definisi pada masa *khalaf* yaitu mengalihkan lafal dari maknanya yang kuat kepada makna yang lemah karena ada indikasi (*qarinah*) kuat yang menunjukkannya. Indikasi (*qarinah*) dalam pengalihan makna lafal tersebut berupa dalil-dalil syar'i dari Al-Qur'an, as-Sunnah, *Ijma'*, Qiyas, dan kaidah-kaidah dasar syari'ah.

Last but not least, apakah kaidah-kaidah *takwil* yang dibuat oleh para ulama semisal al-Ghazali dan Ibn Rusyd memiliki perbedaan mendasar dengan tafsir dan hermeneutika dalam upaya pemahaman teks Al-Qur'an? Di sini penulis batasi bahwa takwil berbeda dengan hermeneutik. Dalam hermeneutika seseorang tidak terikat dengan makna istilah-istilah *syar'i*, tidak memperhatikan apakah hasil interpretasi tersebut sesuai dengan *nash-nash syar'i* yang lain atau bertentangan, tidak pula memperhatikan orang yang melakukannya apakah memiliki keilmuan bahasa Arab yang mumpuni atau tidak. Jika pun pada bab berikutnya dikaji tentang hermeneutika dalam mem-*breakdown* ayat-ayat Al-Qur'an, maka ketahuilah bahwa hermeneutika yang dimaksudkan itu adalah hermeneutika kerohanian, hermeneutika yang dijinakkan dari hermeneutika keraguan yang banyak diragukan.

⁸⁸ Al-Ghazali, *Faysâl al-Tafriqah*..., h. 242.



BAGIAN KETIGA:

TEORETISASI PEMAKNAAN
TEKS AL-QUR'AN

PRENATAL

3

TEO-SAINTISISME DAN SOSIOKULTUR

(Pembacaan Teks Al-Qur'an Syekh Abduh)

Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam yang menjadi sumber dan rujukan dalam pelaksanaan ajaran-ajaran Islam. Ia menempati posisi sentral, baik dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman maupun sebagai pemandu, inspirator, pemandu gerakan umat Islam sepanjang zaman dalam sejarah pergerakan umat Islam.⁸⁹ Dengan kedudukannya itu, pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an menjadi tuntutan bagi umat Islam. Hanya saja, tidak semua umat Islam bisa memahami seluruh ayat-ayat tersebut secara langsung dari *nash*-nya, meskipun dia orang Arab. Sebagaimana pada zaman Rasulullah saw., apabila kaum muslimin mendapatkan masalah yang tidak bisa dipahami pada ayat-ayat Al-Qur'an, maka mereka menanyakannya kepada Nabi dan kemudian beliau menjelaskannya.

Upaya memahami Al-Qur'an berjalan secara dinamis sesuai tuntutan zamannya. Persoalan setiap zaman membutuhkan nash dan setiap nash ada momentum zamannya. Hal ini terbukti dengan munculnya kitab-kitab tafsir dengan ciri khas masing-masing dalam rangka merespons berbagai persoalan yang berkembang di tengah masyarakat. Oleh karenanya, tafsir Al-Qur'an tidak pernah statis, ia hadir berkelindan mengikuti zamannya, ragam

⁸⁹ Hasan Hanafi, *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr al-Dini*, Mesir: Madbouli 1989, h. 77.



tempat yang berbeda untuk menjadi petunjuk bagi permasalahan kehidupan manusia. Demikian pentingnya upaya memahami dan menganalisis kandungan ayat-ayat Al-Qur'an untuk mendapatkan i'tibar yang berharga darinya. Tentu saja, kemajuan umat Islam bergantung kepada sejauh mana mereka berpedoman pada petunjuk-petunjuk, ajaran-ajaran, norma-norma Al-Qur'an yang mencakup segala aspek kehidupan.

Di antara tokoh penafsir yang menyajikan interpretasi baru terhadap teks Qur'ani adalah Syekh Muhammad Abduh dan muridnya Rasyid Ridha. Keduanya hadir di tengah-tengah masyarakat dengan interpretasi baru terhadap ajaran-ajaran dasar agama Islam sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman.⁹⁰ Tulisan ini akan mengurai pemikiran Syekh Abduh, sebagai tokoh modern yang menjadi lokomotif utama dalam memberikan pemaknaan-pemaknaan baru terhadap teks Qur'ani.

A. PETA INTELEKTUALISME SYEKH ABDUH

1. Biografi Syekh Abduh

Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah lahir di desa Mahallat Nashr Kabupaten al-Buhairah, Mesir pada tahun 1849⁹¹ dan meninggal di Alexandria pada 11 Juli tahun 1905 dalam usia 56 tahun. Ia adalah seorang pemikir Muslim dari Mesir, dan salah satu penggagas gerakan modernisme Islam. Perjalanan intelektualisme Syekh Abduh secara signifikan dimulai saat bertemu Jamaluddin al-Afghani pada tahun 1871. Syekh Abduh tertarik dengan metode pengajaran al-Afghani⁹² mengenai filsafat,

⁹⁰ Rif at Syaqui Nawawi, *Rational Tafsir Syekh Abduh*, Jakarta: Paramadina, 2002, h. 5

⁹¹ Musthafa Labib, *Nazarât fi Fikr al-Imâm Syekh Abduh*, Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah, 2010, h. 11.

⁹² Sayyid Muhammad bin Safdar al-Husayn (1838–1897 M) dikenal Sayyid Jamal-Al-Din Al-Afghani, atau Al-Jamal Asadâbâdi-Din (Persia), lahir di desa Asadâbâd dekat Hamadân, Iran. Sumber lain al-Afghani lahir di Asadabad, daerah provinsi Kunar di Afganistan. Ia merupakan aktivis politik, nasionalis Islam, pencetus, perintis Islamisme dan Pan Islamisme. Menurut beberapa sumber ia pernah tinggal di Afganistan, Indonesia, Iran,



logika, ilmu Kalam, Ilmu Pasti dan beberapa keilmuan lainnya.

Selain mengais keilmuan tersebut, Syekh Abduh juga banyak berdiskusi dengan sang guru mengenai persoalan kondisi politik di Mesir, hubungan diplomasi dengan negara-negara tetangga dan Eropa. Hasil pemikirannya ini mulai disuarakan di koran al-Ahrâm yang pertama kali diresmikan pada tahun 1876.⁹³ Pertemuan dengan Jamal al-Dîn al-Afghani seorang pembaharu yang mengusung gerakan Pan Islamisme untuk menentang penjajahan Eropa di negara-negara Asia dan Afrika memberikan semangat dan motivasi baru bagi Syekh Abduh dalam pemikiran, pergerakan, dan nasionalisme.

Karier akademik Syekh Abduh diwujudkan dalam kiprahnya di Al-Azhar university Kairo. Pada 1877, Syekh Abduh dianugerahi tingkat Âlim dan ia mulai mengajar logika, teologi dan etika di kampus itu. Ia juga mengajar di universitas *Dâr al-Ulum* Kairo dalam matakuliah filsafat sejarah, terutama memperkenalkan buku *Muqaddimah* Ibn Khaldun kepada para mahasiswanya.⁹⁴ Selain mengajar di Al-Azhar dan Dar al-Ulum, ia juga mengajar bahasa Arab di *Khedivial School of Languages*. Sementara aktivitas

Mesir, dan Kesultanan Ottoman pada abad ke-19. Pencetus Pan Islamisme ini digambarkan sebagai pribadi yang lebih memperjuangkan kaum Muslim terhadap dominasi politik Barat dibandingkan masalah teologi di mana ide-ide pemikirannya ditulis dalam majalah *al-'Urwat al-Wuthqa*. Al-Afghani, berusaha memecah tembok eksklusif kaum Muslimin dan membawa mereka memasuki dunia lebih terbuka. Afghani tetap optimis meskipun menghadapi realitas adanya kemajemukan bangsa, budaya, dan agama. Baginya agama itu sendiri, khususnya agama rumpun Semitik-Yahudi, Kristen, dan Islam, bukanlah menjadikan faktor perpecahan. Perpecahan hanya terjadi bila dieksploitasi oleh kepentingan-kepentingan dan orang-orang yang berkepentingan. Menurut al-Afghani, perpecahan di kalangan penganut agama lebih banyak dicituskan oleh *para pedagang agama*. Merekalah yang menimbulkan isu perselisihan dan memperniagakannya di warung *agama* masing-masing untuk mengambil keuntungan pribadi. Lihat, Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*. New York: Routledge, 2001; William Cleveland, *A History of the Modern Middle East*. Boulder, CO: Westview Press., 2004; "Jamal ad-Din al-Afghani." Encyclopædia Britannica. 2005. Encyclopædia Britannica Online. 5 Oct. 2005; Nikki Ragozin Keddie, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political biography*. Berkeley: University of California Press, 1972; Juga William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

⁹³ Syekh Abduh, *Risâlah At-Tauhid*, Kairo: Maktabah Usrah, 2005, h. 5.

⁹⁴ Charles Adam, *Al-Islâm wa Tajdid fi Mashr*, Kairo: Haiah al-Ammah li Qushûr al-Tsaqafah, 2006, cet II, h. 68.



di luar kampus dibuktikannya dengan keterlibatannya sebagai kepala editor surat kabar *al-Waqāi al-Miṣriyyah*, surat kabar resmi negara saat itu. Sebagai akademisi Syekh Abduh percaya bahwa pendidikan adalah cara terbaik untuk mencapai kemajuan bangsa Mesir. Ia mendukung pendidikan agama yang baik yang akan memperkuat moral anak-anak bangsa dan pendidikan ilmiah yang akan memupuk kemampuan masyarakat Mesir.

Karier menonjol Syekh Abduh tak luput dari rintangan besar yang dialaminya. Ide-ide brilian tentang pembaharuannya tentang Islam banyak ditentang oleh para ulama sezamannya dan pihak pemerintah saat itu. Konsekuensinya, gurunya sendiri (Jamal al-Dîn al-Afghani) terpaksa diusir dari Mesir, sementara Syekh Abduh di-non-aktifkan dari profesinya sebagai dosen.⁹⁵ Tak cukup sampai di situ, Syekh Abduh kemudian dimasukkan ke terali besi selama tiga bulan, sampai akhirnya ia diusir dari negaranya.

Alasan yang menyebabkan Syekh Abduh masuk penjara adalah dugaan keterlibatannya dalam Pemberontakan Urabi.⁹⁶ Negara yang disinggahi Syekh Abduh pasca pengusirannya adalah Lebanon. Di negeri ini Syekh Abduh sempat giat dalam mengembangkan sistem pendidikan Islam. Tidak lama kemudian, tepatnya tahun 1884, ia pindah ke Perancis, dan bersama al-Afghani menerbitkan jurnal Islam *Al-Urwah al-Wutsqa (The Firmest Bond)*.⁹⁷

Di antara karya-karya Syekh Abduh yang teridentifikasi, antara lain:

⁹⁵ Musthafa Labib, *Nazarât fi al-Imam...*, h. 11; juga Syekh Abduh, *Risâlah...*, h. 6.

⁹⁶ Perang Urabi atau Urabi Revolution (*al-Tsaurah al-'Arabîyah*) adalah pemberontakan nasionalis di Mesir yang berlangsung dari tahun 1879 hingga 1882. Perang ini dipimpin oleh Kolonel Ahmad Urabi untuk mengakhiri dominasi kolonialisme Inggris dan Perancis atas Mesir. Perang ini juga berupaya melengserkan Khedive Tawfik Pasya—yang saat itu menjadi penguasa Ottoman di Mesir. Telepas dari penolakan Perancis untuk menggunakan senjata dan proklamasi pasifis dari pemerintah *Gladstone* di Inggris, pemberontakan itu diakhiri dengan pemboman Inggris atas Alexandria dan invasi negara yang meninggalkannya di bawah kendali asing sampai setelah Perang Dunia II.

⁹⁷ Ketika di Perancis, lahirlah jurnal *al-Urwah al-Wutsqa* yang dimulai 13 Maret 1884 sampai 17 Oktober di tahun yang sama dengan jumlah terbitan sebanyak 18 edisi penerbitan.



- (1) *Ar-Risâlat al-Wâridah*, buku tentang ekonomi dan politik, terbit tahun 1874.
- (2) *Ar-Radd 'ala ad-Dahriyyin*, terbit di Beirut 1886. Buku ini merupakan salinan dari karya gurunya Jamaluddin al-Afghâni untuk menyerang kaum materialisme.
- (3) *Syarh Nahj al-Balaghah*, diterbitkan di Beirut tahun 1885.
- (4) *Risâlah at-Tawhîd* yang diterbitkan pada tahun 1897.
- (5) *Syarh Kitab al-Basyîr an-Nasriyyah fî Ilm al-Mantiq*, terbit di Kairo tahun 1898.
- (6) *Taqir fî Ishlah al-Mahakim asy-Syar'iyyah*, terbit di Kairo tahun 1900. Buku ini berisi tentang proses perbaikan susunan peradilan di Mesir.
- (7) *Tafsir Juz 'Amma*, terbit di Kairo 1904.
- (8) *Tafsir Al-Manar*, yang merupakan karya bersama dengan muridnya.⁹⁸

Pemikiran Syekh Abduh banyak terinspirasi dari karya-karya Ibn Taymiyah, dan guru terdekatnya yaitu Jamal al-Dîn al-Afghani. Selain kedua tokoh ini terdapat beberapa tokoh yang memengaruhi pemikirannya, antara lain Syekh Hasan at-Tawil, Muhammad al-Basyuni, Herbert Spencer,⁹⁹ dan lain-lain. Sementara itu pemikirannya banyak menginspirasi para pemikir, ulama dan mufasir dan berbagai organisasi Islam di dunia. Salah satunya organisasi Muhammadiyah,¹⁰⁰ karena ia berpendapat, Islam akan maju bila umatnya mau belajar, tidak hanya ilmu agama, tetapi juga ilmu-ilmu pengetahuan umum dan sains.

⁹⁸ Thawil Akhyar Dasoeki, *Sebuah Kompilasi Filsafat Islam*, Semarang: Dina Utama, 1993, h. 111.

⁹⁹ Syekh Hasan at-Tawil, guru yang mengajari Syekh Abduh tentang filsafat Ibn Sina, logika Aristoteles, dan beberapa keilmuan eksakta pada saat menjadi mahasiswa di al-Azhar university. Saat itu di al-Azhar sendiri belum diajarkan ilmu-ilmu ini. Syekh Muhammad Al-Basuni, guru dalam bidang sastra bahasa, dan Herbert Spencer, guru yang mengajarnya saat berada di Perancis. Lihat, Abdul Athi Muhammad Ahmad, *Al-Fikr al-Siyâsi li al-Imam Syekh Abduh*, Kairo: al-Haiah al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1978, h. 80.

¹⁰⁰ Relasi Pemikiran Syekh Abduh dan pengaruhnya terhadap organisasi Muhammadiyah, misalnya dapat dilihat dari karya ilmiah tesis yang ditulis oleh Khusaini, IAIN Sunan Ampel Surabaya. Tesis ini dipublikasikan oleh Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.



2. Syekh Abduh dan Tafsir Al-Manar

Syekh Abduh (1849 M-1905 M) dikenal sebagai seorang pembaharu dalam pemikiran tafsir Al-Qur'an di Mesir. Bersama dengan muridnya, Muhammad Rasyid Ridha,¹⁰¹ Syekh Abduh mengarang kitab tafsir berjudul "Tafsir al-Manar" (*The Mercusuar*). Kitab ini merupakan kompilasi dari isi pengajian Syekh Abduh di universitas al-Azhar Kairo, yang ditulis oleh Rasyid Ridha dan dikoreksi kembali oleh Syekh Abduh semasa hidupnya hingga menjadi sebuah kitab. Namun, karena ajal terlebih dahulu menjemput, Syekh Abduh tidak dapat menyelesaikan tafsirnya. Ia hanya berhasil menafsirkan seluruh surah dalam juz 30 dan kurang dari 5 juz awal dari Al-Qur'an (QS. *al-Fatihah* sampai dengan QS. *an-Nisâ'*: 125). Kemudian muridnya yang melanjutkan penafsiran tersebut. Namun, sang murid juga tidak mampu menyelesaikannya lantaran wafat. Rasyid Ridha hanya berhasil menafsirkan Al-Qur'an hanya sampai QS. *Yusuf*. Maka, jika digabungkan, penafsiran Syekh Abduh dan Rasyid Ridha mencapai 12 jilid, mulai dari QS. *al-Fatihah* hingga QS. *Yusuf*, ditambah dengan Juz 30.

Perbedaan antara Syekh Abduh dan sang murid dalam menafsirkan Al-Qur'an bahwa Sang Imam cenderung menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan metode al-Manhaj al-Adabi al-Ijtimai, penafsiran yang lebih bercorak pada kesastraan, budaya, dan masyarakat. Fokus metode yang dikembangkan Syekh Abduh pada ketelitian redaksi ayat serta disusun dalam bahasa yang indah atau

¹⁰¹ Muhammad Rasyid bin Ali Ridha bin Syamsuddin bin Baha'uddin Al-Qalmuni Al-Husaini lahir di Suriah Utsmaniyah, 23 September 1865 dan meninggal di Mesir, 22 Agustus 1935. Ia adalah seorang intelektual Muslim dari Suriah yang mengembangkan gagasan modernisme Islam yang digagas Jamaluddin al-Afghani dan Syekh Abduh. Ridha mempelajari kelemahan-kelemahan masyarakat Muslim saat itu, dibandingkan masyarakat kolonialis Barat, dan menyimpulkan bahwa kelemahan tersebut antara lain kecenderungan umat untuk mengikuti tradisi secara buta (taklid), minat yang berlebihan terhadap dunia sufi dan kemandegan pemikiran ulama yang mengakibatkan timbulnya kegagalan dalam mencapai kemajuan di bidang sains dan teknologi. Ia berpendapat bahwa kelemahan ini dapat diatasi dengan kembali ke prinsip-prinsip dasar Islam dan melakukan ijtihad dalam meng-hadapi realita modern. Mulai tahun 1898 hingga wafat (1935) ia menerbitkan surat kabar yang bernama al-Manar. Lihat, Arthur Goldschmidt, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, 2000, h. 166.



sastrawi.¹⁰² Setelah itu ia mengingatkan para pembaca akan tujuan utama turunya Al-Qur'an, misalnya, sebagai petunjuk bagi umat manusia dan mengungkapkan hukum alam yang berlaku di dunia. Tafsir Syekh Abdur lebih komunikatif dalam narasinya, yang dapat dilihat dari caranya dalam mencari solusi bagi masalah-masalah yang sedang membelenggu umat. Singkatnya, corak tafsir Syekh Abdur mengedepankan akal rasional, ketetapan rasio (*tahkim al-'Uqul*) dan metode rasional (*al-manhaj al-'aqli*). Di sini Syekh Abdur melihat ayat-ayat Al-Qur'an harus diterima secara akal rasional. Syekh Abdur melihat Al-Qur'an sebagai suatu kesatuan yang mengandung ajaran-ajaran yang bersifat universal dan bebas dari konteks ruang-waktu. Selain itu, ia juga mengoperasikan cara ijtimai, yakni memandang ayat Al-Qur'an sebagai sumber akidah dan hukum.

Dalam batas tertentu, sang murid, Rasyid Ridha, mengikuti cara penafsiran gurunya, akan tetapi ia berbeda dalam hal kecenderungannya untuk memilih mazhab tertentu, yakni Mazhab Hanbali, sebagaimana dapat dilihat dalam penafsiran surah *al-Baqarah* ayat ke-25.¹⁰³ Teks suci ini membahas apa-apa balasan Allah untuk orang yang beriman—yang menurut Rasyid Ridha, balasan itu bercorak jasmaniah, bukan rohaniah sebagaimana pendapat gurunya.

B. PRINSIP-PRINSIP DAN METODE PENAFSIRAN

Tafsir Syekh Abdur dipandang sangat kental dengan nuansa rasionalitas atau bercorak *'aqlâni*. Rasionalitas yang dibangun

¹⁰² Kajian Syekh Abdur tentang teks Al-Qur'an berdasarkan pendekatan sastra mendapat bentuknya yang khas dalam tafsir dan pemikiran yang dikembangkan oleh para penerusnya, semisal Amin al-Khûli dan istrinya Bintu Syâti, Nasr Hamid Abu Zayd, dan lain-lain. Lihat keterkaitan Syekh Abdur dengan para penafsir setelahnya pada bab berikutnya dalam buku ini.

¹⁰³ *Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan berbuat baik, bahwa bagi mereka disediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya. Setiap mereka diberi rezeki buah-buahan dalam surga-surga itu, mereka mengatakan: 'Inilah yang pernah diberikan kepada kami dahulu.' Mereka diberi buah-buahan yang serupa dan untuk mereka di dalamnya ada istri-istri yang suci dan mereka kekal di dalamnya. (QS. al-Baqarah: 25).*



oleh Syekh Abduh seperti terlihat dalam kitab tafsirnya—yang mengenyampingkan pandangan-pandangan para ulama sebelumnya—diyakini sebagai modal pokok bagi umat Islam dalam membangun kembali peradabannya. Meski ia juga menyadari terdapat ajaran-ajaran Islam sebagaimana dijumpai dalam teks Al-Qur'an yang susah dipahami oleh akal sekalipun tidak bertentangan dengan akal. Pada titik ini Syekh Abduh menjelaskan perlunya konfirmasi khusus dari sunnah Nabi, terutama berkaitan dengan perkara-perkata metafisika dan ibadah.¹⁰⁴

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, Syekh Abduh berpegang kepada fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk (*hudan*) bagi manusia (baca: umat Islam), dan oleh karenanya umat Islam harus berupaya memahami Al-Qur'an sesuai dengan kemampuannya. Tidak perlu melarang manusia untuk mempelajari dan mendalaminya sesuai kemampuannya. Allah *Azza wa Jalla* tidak mengkhususkan kitab ini untuk dipahami oleh orang-orang tertentu saja, melainkan untuk semua individu tanpa kecuali. Sebagai contoh firman Allah "*Hai sekalian manusia bertakwalaha kepada Tuhan-mu*" QS. *an-Nisâ'*: 1, maka apakah masuk akal apabila setiap kita tidak memahami ayat ini, dan mencukupkan mengambil pemahaman orang lain? Oleh sebab itu, setiap manusia wajib memahami ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan kemampuannya sendiri, baik orang terpelajar maupun orang awam.¹⁰⁵

Keumuman perintah mempelajari dan memahami Al-Qur'an yang menjangkau semua kalangan umat Islam ini, maka bagi Syekh Abduh, tafsir itu sendiri terbagi beberapa tingkatan. Tingkatan paling rendah adalah tafsir secara global (*ijmali*) dengan menjelaskan apa-apa yang dapat membangkitkan hati dan mendorong manusia untuk berbuat kebajikan serta menjauhi perbuatan munkar. Adapun tingkatan yang paling tinggi adalah tafsir yang mencakup hal-hal berikut, seperti:

¹⁰⁴ Lihat, Muhammad Quraish Syihab, *Rasionalitas Al-Qur'an, Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, h. 23-24.

¹⁰⁵ Syekh Abduh, *Tafsir al-Manâr, Beirut: Dar al-Ma'rifah*. t.th., Vol I, h. 18-20.



- (i) Pemahaman tentang kebenaran lafal-lafal yang sesuai dan sering digunakan oleh para ahli bahasa Arab;
- (ii) Menggunakan ilmu balaghah (*ilmu bayan, ma'âni dan badi'*) di samping memperhatikan ilmu-ilmu kebahasaan, baik *nahwu* maupun ilmu *sharf*;
- (iii) Memperhatikan hal-hal yang berhubungan dengan manusia mulai dari kondisinya, tabiat, sejarah, pintar atau bodoh, kuat dan lemah, beriman dan tidak beriman. Untuk kepentingan ini diperlukan berbagai disiplin keilmuan untuk dapat memahami isi kandungan Al-Qur'an, seperti ilmu sejarah, antropologi, kimia, fisika, biologi, dan sebagainya.
- (iv) Menjelaskan bahwa Al-Qur'an merupakan hidayah dan petunjuk bagi manusia dengan memahami kondisi masyarakat pada zaman kenabian untuk melihat sejauhmana target pembentukan karakter manusia dilaksanakan.
- (v) Mengetahui secara benar tentang perkara-perkara yang berkaitan dengan sirah Nabawi dan para sahabatnya.¹⁰⁶

Di samping nuansa sosial kemasyarakatan yang kental, Syekh Abduh juga dikenal sebagai orang yang sangat rasionalis. Ia dipengaruhi pemikiran gurunya, Jamal al-Dîn al-Afghani, seorang ulama sekaligus agitator politik ternama pada masa itu. Syekh Abduh mengkritik penafsiran klasik yang menurutnya terlalu bersifat akademis. Banyak istilah-istilah tata bahasa Arab, teori-teori *ushul* dan *ulumul Qur'an* dalam tafsir klasik yang menurutnya tidak begitu penting dan dapat menimbun pesan-pesan pengetahuan dari Al-Qur'an itu sendiri.

Menurut Syekh Abduh, di akhirat kelak manusia tidak akan ditanyai tentang bagaimana teori dalam memahami Al-Qur'an melainkan pertanggungjawabannya mengenai apakah Al-Qur'an yang diwahyukan ini dapat menjadi pembimbing dan pedoman dalam kehidupan.¹⁰⁷ Pernyataan ini menjelaskan bahwa hal paling

¹⁰⁶ Syekh Abduh, *Tafsir al-Manâr...*, h. 21-24.

¹⁰⁷ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Quran Modern*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, h. 28.



pokok bagi umat Islam dan umat manusia secara umum adalah menjadikan kitab suci Al-Qur'an sebagai kitab *hidayah*, petunjuk untuk meraih kehidupan yang lebih baik sehingga mengantarkan kepada kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Pemikiran Syekh Abdud tentang rasionalitas penafsiran Al-Qur'an disikapi dua kelompok. *Pertama*, kelompok yang menerima dengan alasan Al-Qur'an perlu dihadirkan ke tengah-tengah masyarakat pada semua kalangan, awam dan terpelajar, melalui bahasa-bahasa penafsiran yang sederhana dan tidak jlimet. *Kedua*, kelompok yang mengkritik pernyataan Syekh Abdud bahwa teori-teori bahasa dan *ulumul Qur'an* yang dianggap "jlimet" tersebut justru merupakan usaha untuk mengungkap pesan dan makna Al-Qur'an yang sebenarnya. Terlepas dari itu, Syekh Abdud hanya ingin berusaha menjadikan Al-Qur'an benar-benar sebagai kitab petunjuk bagi seluruh manusia.

Adapun secara umum metode yang dipakai oleh Syekh Abdud dalam penafsirannya, sebagaimana diuraikan oleh Ahmad Mahmud Syahatah, sebagai berikut:

- (1) Memandang setiap surat atau ayat Al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh dan serasi.
- (2) Ayat-ayat Al-Qur'an bersifat umum dan universal.
- (3) Al-Qur'an adalah sumber primer bagi syariat Islam.
- (4) Memerangi dan menentang taklid.
- (5) Mengutamakan dan berpegang kepada akal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an
- (6) Menghindari penafsiran yang berlebihan terhadap sesuatu yang *mubham* dalam Al-Qur'an.
- (7) Berhati-hati dalam menggunakan tafsir *bi al-Ma'tsûr* dan mencegah penggunaan cerita-cerita israiliyyat.
- (8) Mengaitkan kehidupan sosial berdasarkan kepada petunjuk Al-Qur'an.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Abdullah Mahmud Syahatah, *Manhaj al-Imam Syekh Abdud fi Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Majlis al-A'la, 1963, h. 33.



Dengan pandangan ini Syekh Abdur berusaha menghubungkan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an dengan hukum-hukum alam yang berlaku di masyarakat dan kemajuan peradaban manusia serta memperhatikan berbagai aspek mengenai teks Al-Qur'an, terutama redaksi-redaksi teksnya. Inilah corak tafsir Syekh Abdur yang bersifat rasionalis dan memiliki korelasi dengan sosial kemasyarakatan (*adabî-ijtimâ'i* dan *aqlânî*).

C. CONTOH PENAFSIRAN RASIONAL-SAINTISISME

1. Surah al-Fâtiḥah, Surah Pertama Kali Turun

Surah *al-Fâtiḥah*, menurut Syekh Abdur, merupakan surat yang pertama kali turun dari Al-Qur'an. Ini berbeda dengan mayoritas ahli tafsir yang menyebut surah *al-'Alaq* sebagai surat yang pertama diturunkan. Argumen yang dibangun Syekh Abdur tentang surat ini sebagai yang pertama kali turun, sebagai berikut:

- (1) Sesuai dengan hukum *sunnatullah* bahwa perkara global merupakan hal pertama yang diturunkan Allah ke muka bumi, lalu diikuti oleh sesuatu yang terperinci setelahnya. Dalam hal ini, hidayah Allah ibarat bibit dan pohon yang besar. Bibit mengandung semua materi kehidupan yang kemudian secara bertahap tumbuh cabang-cabang dan ranting-ranting yang membesar dan menghasilkan bunga dan buah yang ranum. Itulah gambaran surah *al-Fâtiḥah*.
- (2) Surah *al-Fâtiḥah* mengandung pokok-pokok yang bersifat global, yang meliputi lima pokok persoalan, yaitu (i) tauhid; (ii) berita gembira kepada orang-orang yang bertakwa dan berita azab terhadap para pendurhaka; (iii) Ibadah yang mengukuhkan tauhid; (iv) jalan kebahagiaan yang mengan-tarkan kepada nikmat dunia dan akhirat; dan (v) kisah-kisah orang terdahulu untuk dijadikan i'tibar dan pelajaran.

Kelima pokok yang terkandung dalam surah *al-Fâtiḥah* menjelaskan kepada kita sebagai surat yang pertama kali ditu-



runkan, dan demikian ia dinamakan dengan *umm al-Kitâb*.¹⁰⁹ Dalam kaitan ini, menarik untuk dianalisis penekanan Syekh Abduh tentang alegori surah *al-Fâtihah* sebagai “bibit” atau “pohon yang besar” yang darinya tumbuh cabang-cabang, ranting, daun dan buah. Ini suatu alegori yang melibatkan pengetahuan tentang pertanian dan tumbuh-tumbuhan. Dengan demikian, jika Al-Qur’an diibaratkan dengan sebuah pohon yang besar dengan batang, ranting, daun dan buahnya, maka bibit itulah yang menjadi cikal bakal lahirnya pohon tersebut. Bibit itulah yang relevan disematkan kepada surah *al-Fâtihah*, karena ia menjadi pembuka semua surat dan ayat yang ada di dalamnya. Model penafsiran Syekh Abduh ini tampaknya merepresentasikan pemahaman berbasis rasional, sekaligus menimbang perkembangan ilmu pengetahuan, sains, dan teknologi.

Berbeda dengan gurunya, Rasyid Ridha, memberikan sanggahan secara santun terhadap pendapat gurunya,¹¹⁰ bahwa turunya surah *al-‘Alaq* (sebelum *al-Fâtihah*) tidaklah menafikan hukum lahiriah yang dijelaskan oleh gurunya. Ini lantaran surah *al-‘Alaq* merupakan pengantar bagi turunya wahyu global (*al-Fâtihah*) tersebut. Pendapat yang disebut belakangan ini menyiratkan perbedaan metodologis antara sang guru dan murid dalam satu majelis yang sama. Dan yang patut dicatat, Rasyid Ridha—yang banyak menimba ilmu dari mufasir lainnya—tetap memberikan apresiasi atas pandangan gurunya yang berbeda dengan kebanyakan pendapat para mufasir sebelumnya.

2. Konsep Manusia Lain Sebelum Adam

Dalam kitabnya, Syekh Abduh menolak penafsiran tentang kalimat “*Nafs al-Wâhidah*” dalam QS. *an-Nisâ’*: 1 sebagai Adam.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا

¹⁰⁹ Syekh Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manâr...*, Vol I, h. 34-38.

¹¹⁰ Lihat: Uswatun Hasanah, *Model dan Karakteristik Penafsiran Syekh Abduh dan Rasyid Ridha*, jurnal Hermeneutik, volu 9, No.2, tahun 2015, h. 329.



رَجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. (QS. an-Nisâ [4]: 1)

Menurut Syekh Abduh, penyebutan Adam dipandang tidak mengakomodir seluruh umat manusia, sementara redaksi ayat menggunakan kalimat “*Ya Ayyuha al-Nâs*” (wahai sekalian manusia). Argumen yang diajukan Syekh Abduh, sebagai berikut:

- (1) Jika yang dimaksud dengan “*nafsin wâhidatin*” itu adalah Adam, mengapa menggunakan bentuk nakirah pada kata “*wa batsta mihumâ rijâlan katsîran wa nisâ*”, bukan bentuk ma’rifah semisal “*wa batstsa minhumâ al-Rijâl wa an-Nisâ*”. Juga jika yang dimaksud itu Adam, mengapa memakai kata “*nafsin wâhidatin*” (baca: Adam dan Hawa) sementara *khitab* ini ditujukan kepada seluruh bangsa secara keseluruhan, padahal banyak bangsa dan masyarakat yang tidak mengenalnya. Bahkan, tidak jarang satu bangsa mengklaim nenek moyangnya sendiri seperti bangsa China dan bangsa-bangsa lainnya.
- (2) Mengenai makna “*nafsun*”, Syekh Abduh mengutip pendapat para filsuf yang menganggapnya sebagai sesuatu yang bersifat non-materi yaitu rûh, sementara pemaknaan “Adam” berkonotasi materi.
- (3) Kalimat “*wa khalaqa minhâ Zauwjahâ*”, Syekh Abduh mengambil pendapat az-Zamakhshari yang menyebut huruf “waw” sebagai “athaf” mengikuti kata yang tersembunyi di belakangnya. Maka, ayat ini seolah-olah berbunyi, “...dari diri yang satu itu juga pasangan Adam diciptakan.”



Beberapa argumen di atas menunjukkan tentang kecenderungan Syekh Abduh mengenai sosok manusia yang pernah ada di muka bumi di luar figur Adam. Sebelum Adam yang disebutkan pernah tinggal di *Jannah* disinyalir terdapat Adam-Adam yang lain yang dijadikan dasar oleh para malaikat bahwa manusia nanti akan melakukan pertumpahan darah QS. *al-Baqarah*: 30. Meski demikian, paparan Syekh Abduh tentang “*nafs wahidatin*” tidak menunjuk siapa sesungguhnya yang dimaksud dalam ayat itu. Boleh jadi kata “*nafsun wâhidatin*” merupakan *genus*,¹¹¹ dan salah satu *species*-nya adalah Adam dan pasangannya (QS. *al-A’râf*: 18), *species* lainnya binatang dan pasangannya (QS. *al-Sy’ara*: 11) serta tumbuh-tumbuhan dan pasangannya (QS. *Thâha*: 53).

Demikian juga dengan kisah Adam dan Hawa dengan segala perinciannya mulai dari penciptaan, perintah sujud para malaikat kepada Adam, pembangkangan Iblis, penyimpangan dan pengusiran Adam dari surga dipandang oleh Syekh Abduh sebagai “perumpamaan” dan “gambaran” saja. Kisah Qabil dan Habil yang ditafsirkan sebagai gambaran mengenai kecenderungan (manusia) kepada kebaikan dan kejahatan. Termasuk kisah tentang turun dan keikutsertaan para malaikat dalam perang Uhud—yang oleh Syekh Abduh—dimaknai sebagai dukungan moril dan berita gembira saja.¹¹²

Tentu saja sebagai bagian dari kerja ilmiah apa yang dilakukan oleh Syekh Abduh sah-sah saja karena penafsiran bukanlah monopoli orang-orang tertentu. Dalam konteks ini, Syekh Abduh telah memberikan alternasi pemaknaan baru yang didasarkan kepada bacaannya mengenai teori ilmiah modern, salah satunya teori evolusi. Maka, kajian ini memiliki korelasi dengan pandangan para penafsir setelahnya yang sama-sama mengusung pola saintisisme dan kebahasaan, seperti Syahrur.

¹¹¹ Ilyas Daud, *Pemikiran Syekh Abduh Tentang Al-Qur’an Tafsir*, Jurnal Farabi, Vol 10, No 1, Tahun 2013.

¹¹² Ilyas Daud, *Pemikiran Syekh Abduh...*, h. 31.



3. Makna *an-Nazi'at*: Bintang, Bukan Malaikat

Surah *an-Nazi'at*, surah ke-79 dalam Al-Qur'an yang terdiri dari 46 ayat. *An-Nazi'at* berarti “malaikat-malaikat yang mencabut”, yang diambil dari ayat pertama surat itu. Berbeda dengan tafsiran lainnya, Syekh Abduh memberikan pemaknaan untuk kata *An-Nâzi'at* dengan “bintang-bintang yang terlepas dari peredarannya dengan sepenuh kekuatan”, dan seterusnya.

Berikut surah *an-Nazi'at* yang mendapat perhatian berbeda dalam tafsir Syekh Abduh: “Demi bintang-bintang yang terlepas dari garis peredarannya dengan sepenuh kekuatan. Dan demi bintang-bintang yang berpindah dari suatu garis peredaran kepada garis peredaran yang lain, dan demi bintang-bintang (termasuk bulan) yang berjalan di angkasa dengan cepat, dan demi bintang-bintang yang cepat peredarannya, dan demi bintang-bintang yang mengatur urusan duniawi.”¹¹³

Dalam surah *an-Nâzi'at* ayat 1-5 terdapat dua hal pokok, yaitu malaikat dan bintang. Mayoritas mufasir memberikan arti “malaikat” kepada kata-kata sifat yang tidak disebutkan subjeknya—yang mengindikasikan bahwa sumpah yang Allah berikan itu difokuskan kepada makhluk yang tak kasatmata, yaitu malaikat.¹¹⁴ Ini berbeda dengan tafsiran Syekh Abduh yang melansir pemaknaan kata *an-Nâzi'at* (bintang) dengan argumen fungsional dari kemakhlukan “bintang”. Berikut argumen yang diajukan Syekh Abduh:

Pertama. Pemaknaan “bintang”, bukan “malaikat” dipandang paling sesuai dengan konteks ayat-ayat yang berhubungan dengan kata sumpah (*qasam*). Bintang memiliki keistimewaan lantaran memberikan peranan yang penting bagi kehidupan.¹¹⁵

Kedua, surah *an-Nâzi'at* terletak setelah surah *an-Naba'* yang menjelaskan tentang berita hari Kiamat. Ada relasi kuat antara

¹¹³ Syekh Abduh, *Tafsir Juz 'Amma*, alih bahasa Syamsoeri Yusuf, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2009, h. 14.

¹¹⁴ Syekh Abduh, *Tafsir Juz 'Amma...*, h. 15.

¹¹⁵ Syekh Abduh, *Tafsir Juz 'Amma...*, h. 17.



surah *an-Naba'* tentang berita kiamat dan surah *an-Nâzi'at* tentang fenomena Kiamat berupa bintang yang terlepas dari garis peredarannya. Relasi lain, bahwa surat-surat setelah *an-Nâzi'at* banyak mengurai tentang perkara bintang-bintang, di antaranya:

- (a) Kata "*an-Najm al-Tsâqib*" (bintang yang cahayanya menembus kepekatan malam QS. *at-Thâriq*: 3. Bintang yang menembus adalah bintang-bintang yang tampak pada malam hari, sementara pada siang hari tertutup oleh sinar matahari.¹¹⁶
- (b) Istilah "*al-Kawâkib*" yang berarti bintang-bintang atau planet, seperti disebut dalam ayat "Dan apabila bintang-bintang berguguran" QS. *al-Infithâr*: 2. Di sini *al-Kawâkib* secara lebih luas mencakup bintang dan planet-planet yang ber-tebaran di angkasa. Jika bintang-bintang berguguran maka bumi pun berguncang dengan sangat dahsyat sehingga terjadi kerusakan pada setiap bagiannya. Lautan yang meluap-luap akibat guncangan yang hebat mengenai bumi dalam waktu yang cukup lama.
- (c) Kata *Burj* (gugusan bintang-bintang). Dalam surah *al-Burj* "Demi langit yang mempunyai gugusan bintang" QS. *al-Buruj*: 1. Makna lain dari "*burûj*" bangunan-bangunan yang tinggi yang memberi ilustrasi tentang bintang-bintang lantaran kekukuhannya menyerupai bangunan tinggi yang ada di bumi.

Dari penjelasan ini, Syekh Abduh ingin mengatakan bahwa berita tentang kejadian Kiamat (sebagaimana dilansir dalam *an-Naba'*) ditandai dengan kejadian-kejadian sebelum terjadinya kiamat itu sendiri, yakni fenomena "*an-Nâzi'at*" (bintang yang terlepas dari peredarannya). Fenomena ini, termasuk bintang yang berguguran memiliki relevansi dengan pandangan para ilmuwan tentang skema-skema Kiamat, seperti bumi yang bertabrakan dengan planet lain atau bumi yang dihantam asteroid. Menurut para ahli astronomi, planet-planet beredar di angkasa mengelilingi

¹¹⁶ Syekh Abduh, *Tafsir Juz 'Amma...*, h. 122.



matahari. Peredaran ini berjalan rapi tanpa terjadi tabrakan dan benturan karena adanya daya tarik-menarik. Daya tarik-menarik ini lama kelamaan akan melemah, berkurang dan hilang dayanya hingga hilang keseimbangan bintang-bintang dan planet ini. Dapat dibayangkan ketika keseimbangan ini tidak ada lagi, maka bumi akan meluncur menabrak matahari, sehingga hancurlah bumi.¹¹⁷

Itulah peran bintang bagi kehidupan manusia. Besarnya peran dan fungsi bintang itulah memberi argumen tentang makna “an-Nâziat” sebagai bintang yang terlepas dari peredarannya sebagai tanda-tanda bagi kemunculan Kiamat. Dengan tafsiran seperti ini Syekh Abduh mencoba membangun korelasi tentang teks Qur'âni dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Tentu saja, pemaknaan ini selain memelihara aspek munasabah surat dalam Al-Qur'an juga memberikan tawaran pemahaman mengenai pengetahuan dan keilmuan modern yang harus disadari dan dimiliki umat Islam.

4. Makna Abâbil, Bukan Kawanan Burung Melainkan Virus

Penafsiran kontekstual-saintisisme ala Syekh Abduh juga dijumpai ketika menafsirkan surah *al-Fil* ayat 3 dan 4.

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾

Dan Dia mengirimkan kepada mereka burung (abâbil) yang berbondong-bondong. Yang melempari mereka dengan batu (berasal) dari tanah yang terbakar,

Kata “abâbil” dalam penafsiran secara umum dimaknai dengan kawanan burung atau kuda dan sebagainya yang masing-masing kelompok mengikuti kelompok lainnya. Adapun yang dimaksud dengan kata “*thayran*” adalah hewan yang terbang di langit, baik

¹¹⁷ Lihat, M. Munawwir Shofiyulloh, *Teosaintisme Dalam Tafsir Juz 'Amma karya Syekh Abduh*, Skripsi Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2019.



yang bertubuh kecil ataupun besar; tampak oleh penglihatan mata ataupun tidak. Adapun kata “*sijjil*” berasal dari bahasa Persia yang bercampur dengan bahasa Arab, yang berarti tanah yang membantu.”¹¹⁸

Berbeda dengan kebanyakan mufasir, dalam tafsirannya, Syekh Abduh menyebut burung “*abâbil*”, misalnya, sebagai hewan kecil sejenis lalat yang membawa bakteri-bakteri (virus) dan mengakibatkan penyakit cacar ataupun campak yang dapat melemahkan manusia.¹¹⁹ Inilah letak dari kontekstualisasi yang dipraktekkan oleh Syekh Abduh dalam menafsirkan kata “*thayran*” dan “*abâbil*”. Sementara di kalangan umum kedua kata ini dimakna dengan sejenis burung gagak yang membawa batu besar untuk mengalahkan pasukan gajah. Akan tetapi, karena itu merupakan cerita yang lampau, maka oleh Syekh Abduh penafsirannya dibuat sedemikian rupa. Sementara pada kata “*bihijâratin*”, Syekh Abduh menafsirkan dengan “tanah kering” yang bercampur dengan racun dan menempel pada kaki-kaki binatang tersebut.¹²⁰ Di sini nampak Syekh Abduh dalam penafsirannya memang mengusung penafsiran rasional dan kontekstual, di mana ia ingin mempermudah pembaca dalam memahami ayat-ayat Al-Qur’an.

5. Makna an-Naffâtsât: Provokator dan Pembuat Hoaks

Contoh lain yang cukup menarik untuk disimak dari penafsiran Syekh Abduh adalah penafsiran tentang surah *al-Falâq* ayat keempat, sebagai berikut:

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ

Dan dari kejahatan para penghembus pada buhul-buhul ikatan.
(QS. *al-Falâq* [113]: 4)

¹¹⁸ Syekh Abduh, *Tafsir Juz 'Amma...*, h. 319.

¹¹⁹ Syekh Abduh, *Tafsir Juz 'Amma...*, h. 320.

¹²⁰ Syekh Abduh, *Tafsir Juz 'Amma...*, h. 321.



Syekh Abduh memaknai kata “*an-Naffâtsât*” dengan para penyebar fitnah atau orang yang menjadi provokator dalam perselisihan antara dua kelompok atau orang dengan tujuan untuk memutus tali persaudaraan, perkawinan, dan sebagainya.¹²¹ Begitu juga tentang sihir sebagai sesuatu yang irasional dan tidak dapat diterima, sehingga ayat-ayat yang berbicara tentang sihir dalam Al-Qur'an dimaknai dengan bahasa-bahasa logis dan rasional, seperti ketika menafsirkan QS. *al-Falaq*. Kalangan ulama klasik menjelaskan surah ini sebagai perlawanan terhadap sihir, yakni ayat keempat yang berbicara tentang “wanita-wanita tukang sihir yang menghembus pada buhul-buhul.” Syekh Abduh menolak ayat-ayat ini jika dikaitkan dengan sihir. Lantas ia memaknainya dengan makna “wanita-wanita yang suka memfitnah dan menggosip sehingga dapat merusak buhul-buhul atau ikatan persaudaraan.”¹²²

Bagi Syekh Abduh seluruh ayat Al-Qur'an itu bersifat umum. Artinya, seluruh petunjuk dalam ayat-ayat Al-Qur'an tidak dibatasi oleh suatu waktu dan tidak pula ditujukan khusus kepada orang-orang tertentu. Begitupun ayat-ayat yang bercerita tentang kisah, meski para mufasir klasik cenderung mempermasalahkan informasi-informasi detail terkait kisah tersebut, yang oleh Al-Qur'an sendiri tidak dijelaskan lebih lanjut, semisal ayat tentang kisah Dzul Qarnain (QS. *al-Kahfi*: 83).

Dari pemaparan di atas, Syekh Abduh menekankan fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia yang berlaku untuk semuanya di setiap zaman dan tempat yang berbeda. Pendekatan penafsirannya yang kontekstual memang cenderung meminggirkan penafsiran-penafsiran klasik. Terlebih nuansa kedekatan Syekh Abduh dengan pengalaman peradaban Barat yang dilihatnya memberikan kesadaran utuh baginya untuk mendekatkan umat Islam dengan konteks ilmu pengetahuan. Kemudian jika pun Syekh

¹²¹ Syekh Abduh, *Tafsir Juz 'Amma...*, h. 374.

¹²² Syekh Abduh, *Tafsir Juz 'Amma...*, h. 375.



Abduh menggunakan argumen dari al-Hadis maka timbangannya adalah rasionalitas dan kontekstualitas, sehingga secara otomatis di luar itu terbuang dari tafsirnya. Hal lain, biasanya Syekh Abduh menulis argumen ilmu kebahasaan yang meliputi ilmu balaghah sebagai *back-up* kerja ilmiahnya.

Tentu saja sebagai sebuah kerja ilmiah yang di luar *mainstream* banyak menghadapi tantangan dan penolakan, terutama apabila pemaknaan hanya didasarkan kepada kebutuhan interpretasi. Dan sebagai sebuah karya tentang interpretasi teks Al-Qur'an yang masuk dalam ranah ijtihadi, maka ini perlu diapresiasi untuk meminimalisasi klaim kebenaran yang hanya dialamatkan kepada para ulama klasik yang kehidupannya berbeda dengan zaman yang kita hadapi. Pemaksaan makna dari suatu zaman tertentu pada masa lampau yang ditarik ke konteks kekinian sama saja dengan membatasi keterbukaan Al-Qur'an dalam berinteraksi dengan zamannya.



4

SEMANTIK DAN PSIKOLOGI BAHASA (Model Analisis Teks Al-Qur'an Amin al-Khûly)

Keilmuan ushûluddîn merupakan dasar pengetahuan umum terhadap pembahasan ilmu Balaghah.¹²³ Dalam ilmu balaghah dibahas pandangan keagamaan, alam dan manusia, serta tabiat bahasa dan hubungannya dengan alam. Secara klasifikatif ilmu balaghah mencakup ilmu ma'âni, ilmu bayân, dan ilmu badi'—yang masing-masing memiliki cabangnya. Salah satu bagian dari ilmu bayân adalah *majâz*, yakni kalimah yang digunakan bukan pada asal peletakannya disertai penguat (*qarînah*) yang mencegah dari makna aslinya, atau dalam kata lain “lafal yang dipakai bukan pada makna yang seharusnya.”¹²⁴

¹²³ Ilmu *Balaghah* adalah ilmu yang mengimplementasikan makna dalam lafal-lafal yang sesuai (*muthâbaqah al-kalâm bi muqtaadhâ al-hâl*) dengan tujuan untuk mencapai efektivitas dalam komunikasi antara *mutakallim* dan *mukhâtab*. Jenis ilmu balaghah terbagi tiga. *Pertama*, ilmu ma'âni, ilmu yang mempelajari susunan bahasa dari sisi penunjukan maknanya. Ilmu ini meliputi kajian tentang khbara dan Insyâ', Amar dan Nahy, *istifham*, dan *tamanni*. *Kedua*, Ilmu *Bayân*, yakni ilmu yang mempelajari cara-cara penggambaran imajinatif—yang meliputi penggambaran imajinatif dengan menghubungkan dua hal, dan penggambaran imajinatif dengan cara membuat metafora yang bisa diindera. Ilmu Bayân mengkaji tentang tasybih, majâz (majâz mursal dan isti'arah) dan kinayah (yang meliputi kinayah dari sifat, dzat dan nisbah). *Ketiga*, Ilmu Badi', yakni ilmu yang mempelajari karakter lafal dari sisi kesesuaian bunyi atau kesesuaian makna yang dapat dilihat dari dalam bentuk keselarasan ataupun kontradiksi. Ilmu Badi' membahas tentang *thibâq wa muqâbalah*, sajak, jinas, tauriyah. Lihat, Abdul Fatah Utsman al-Jinny, *Al-Khasaisah*, Beirut: Alam al-Kutub, 1996.

¹²⁴ Abdul Fatah Utsman al-Jinny, *Al-Khasaisah*, Beirut: Alam al-Kutub, 1996.



Dalam kaitan ini, *majâz* merupakan salah satu keilmuan dalam ilmu kebahasaan yang dipandang banyak bersentuhan dengan teks Al-Qur'an dan Hadis. Pembahasan *majaz* secara representatif diwakili oleh tiga kelompok; kelompok pengingkar (golongan Zahiriyah), kelompok yang mengakui keberadaan *majaz* (Mu'tazilah), dan kelompok yang berupaya menengahi antara dua kelompok (Asy'ariah). Bagi kalangan Zahiriyah, bahasa sebagai objek yang paten sehingga tidak perlu adanya istilah (terminologi), maupun bentuk *majazi*. Kaum Mu'tazilah secara lantang mengakui eksistensi terminologi dan *majaz*. Sedang kelompok ketiga, menganggap bahwa eksistensi bahasa pada mulanya paten, kemudian jadilah istilah-istilah dan selanjutnya terbagi dalam bahasa *haqiqi* dan *majazi*. Abdul Qahir al-Jurjânî dan Ibn Qutaibah mengkalim Mu'tazilah sebagai *tafrith* (kelompok yang lalai dengan zahir bahasa), sedangkan Zahiriyah sebagai *ifrath* (kelompok yang terlalu berpegang pada zahir bahasa).

Kajian tentang *majaz* berlawanan dengan *haqiqah*, yakni sesuatu yang telah mapan dalam penggunaannya berdasarkan asal pembentukan dalam bahasa. Dalam konteks kebahasaan Al-Qur'an, *haqiqah* terbagi dalam *lughawiyah* dan *manqûlah*. Istilah *manqûlah* menunjuk makna hakiki setelah transformasi makna, seperti kata “*al-Dabbah*”, hewan melata yang konotasinya bisa manusia dan binatang, tetapi konotasi orang Arab spesifik menunjuk “*dabbah*” sebagai binatang berkaki empat.¹²⁵

Di dalam studi ilmu Al-Qur'ân persoalan *majâz* sering kali menguras analisis lebih mendalam untuk memperoleh ketepatan makna yang dimaksudkan. Menurut al-Jinni, *majâz* terbagi dua, yaitu *majaz mufrad*¹²⁶ dan *majaz murakkab*. *Majaz* yang disebut pertama terbagi kepada empat bagian, yaitu *lughawi*, *syar'i*, *'urfi*,

¹²⁵ Hafiz Abdurrahman, *Ulumul Quran*, Bogor:2004, h. 125-126.

¹²⁶ *Majaz al-Mufrad*, *majaz* yang menggunakan lafal bukan pada permulaan asal peletakannya. *Majaz mufrad* oleh as-Suyuthî diidentikan dengan *majaz al-Lughawi*—yang banyak dijumpai dalam teks-teks Qur'âni. Lihat, As-Suyuthî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Maktabah al-Syâmilah, h. 122-128.



dan *'aqli*.¹²⁷ Kemudian majaz dilihat dari segi tempat dan penutur, keduanya disandarkan kepada penguat (*qarinah*). Di dalam teks Al-Qur'an dijumpai ayat-ayat yang memakai majaz yang tentunya membutuhkan analisis yang rigit lantaran keterkaitan dengan *qarinah*—yang tidak sembarang orang dapat memahaminya. Inilah gambaran relasi ilmu Ushuluddin dengan bahasa (*baca*: ilmu balaghah) di mana postulat-postulat dalam keilmuan Ushûluddin berpijak dalam ilmu kebahasaan. Tulisan ini mengurai tentang interpretasi teks Al-Qur'an berdasarkan pendekatan struktur dan keindahan bahasa melalui analisis metodik yang digulirkan oleh tokoh sastra Arab terkemuka bernama Amin al-Khûli.

A. PERIODISASI TAFSIR AL-QUR'AN

Sebelum mengurai lebih jauh tentang model penafsiran Amin al-Khûli perlu dijelaskan terlebih dahulu tentang periodisasi tafsir Al-Qur'an. Hal ini untuk melihat keberadaan tokoh yang menjadi sentral pembahasan dalam bab ini di antara tokoh-tokoh lainnya. Secara umum periodisasi kajian ilmu tafsir dapat dibagi menjadi beberapa bagian. Periode Pertama, yaitu periode klasik (antara abad VI-VII M). Periode ini penafsiran Al-Qur'an masih parsial lantaran hanya menjelaskan ayat-ayat yang tidak dipahami secara jelas, di samping bergantung kepada otoritas tokoh tertentu yang dipandang mumpuni dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pada fase ini dikenal para penafsir seperti para sahabat besar, Ibn Mas'ûd, Ibnu Umar, dan lain-lain.

Fase berikutnya, yaitu abad pertengahan (sekitar abad IX sd. XV Masehi). Fase ini penafsiran Al-Qur'an sudah mulai secara analitis keseluruhan (*tahlîlî*), di mana gagasan Al-Qur'an mulai diintegrasikan dengan suatu karakter mufasir yang memiliki kecenderungan tersendiri dalam menafsirkan setiap ayatnya. Sebut saja tafsir al-Kasasyâf yang dikarang az-Zamakhshari, seorang

¹²⁷ Abdul Fatah Utsman al-Jinny, *Al-Khasaisah*, Beirut: Alam al-Kutub, 1996.



pakar bahasa di mana nuansa linguistik terasa begitu kental dalam setiap tafsirannya. Demikian juga tafsir *Rûhul Ma'ânî* yang ditulis oleh al-Alûsî,¹²⁸ seorang ahli tasawuf yang nuansa sufistiknya begitu melekat dalam setiap produk tafsirnya.

Kemudian fase modern ditandai dengan corak tafsir yang berorientasi kepada spirit Al-Qur'an (*hudan linnâs*) dan gagasan Al-Qur'an sebagai *sâlih li kulli al-zamân wa al-makân*. Penafsiran modern ini dipelopori oleh Syekh Abduh dan Rasyid Ridhâ. Paradigma Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk universal dan abadi membuat banyak kalangan merespons dan melahirkan metode-metode baru yang relevan untuk mengurai universalitas dan koneksitas teks dengan zaman yang dihadapinya.¹²⁹ Salah seorang yang merespons ajakan Syekh Abduh ini adalah Amîn al-Khûli yang mengajukan metode penafsiran berbasis keindahan bahasa (sastra) bahasa Arab.

Amin al-Khuli adalah salah satu tokoh sentral dalam kajian tafsir Al-Qur'an era modern yang disinyalir banyak melahirkan tokoh dan pemikir progressif sekelas Aisyah binti Syâtî, Ahmad Khalaf Allah, Syukri 'Ayyad, dan Nasr Hamid Abu Zayd. Sebagai penerus Syekh Abduh, tak diragukan lagi Amin al-Khûli dipandang telah memberikan pembaruan revolusioner terhadap tafsir Al-Qur'an sebagaimana dapat dilihat dari motto yang diusungnya "*Awwal al-Tajdid Qatl al-Qadîm Fahman*" (awal pembaruan adalah mematikan pemahaman lama).

¹²⁸ Nama lengkapnya Abu Tsana' Syihabuddin Sayyid Mahmud Afandi Al-Alûsi al-Baghdadi. Lahir tahun 1217 Hijriah di daerah Kurkh, Irak. Penulis kitab tafsir bercorak sufistik ini semasa mudanya berguru kepada Syekh al-Suwaidi dan Syekh an-Naqsyabandi. Dari guru yang disebut belakangan ini, al-Alûsi belajar tentang tasawuf, sehingga kajian-kajian tafsirnya sangat kental dengan nuansa esoteris. Lihat, Al-Zahabi, *At-Tafsir wa Al-Mufasssirûn*, Vol I, Beirut: Maktabah Mus'ab Ibn Umar al-Islamiyah, 1978, h. 250-251.

¹²⁹ Muhammad Chirzin, Di Antara Karya-karya Tafsir Kontemporer dalam buku *Ontologi Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: TH Press, 2000.



B. BIOGRAFI DAN POPULARITAS AMIN AL-KHÛLI

Nama lengkapnya Amîn Ibn Ibrahim Abd al-Baqi Âmir Ibn Ismail Ibn Yusuf al-Khûli. Lahir di Syûsyai tahun 1895 dan meninggal di Kairo pada tahun 1966, di usia 71 tahun. Saat usia 7 tahun, ia pindah ke Kairo bersama pamannya, pada usia 10 tahun ia sudah hafal Al-Qur'an dan beberapa *matan* kitab yang mengantarkannya ke Madrasah al-Qaisûni di Kairo. Usia 15 tahun ia melanjutkan studi di Madrasah *al-Qada al-Syar'i*, sekolah yang menjadi pendukung gerakan Syekh Abduh. Di Madrasah itu selain mempelajari ilmu tafsir, ilmu Hadis dan materi ilmu keagamaan lainnya, ia juga mempelajari aljabar, matematika, astronomi, fisika, kimia, sejarah dan geografi. Di usia kepala dua, sekitar tahun 1915-1917 ia aktif di organisasi *Ikhwân al-Shafâ* dengan prioritas bidang *theater* dan *opera*—yang di kemudian hari mengantarkannya pada kiprahnya dalam bidang seni. Kiprah nasionalismenya ditunjukkan oleh Amîn al-Khûli di mana pada tahun 1919 ia ikut dalam membangkitkan perjuangan Mesir untuk kemerdekaan.

Berdasarkan dekrit kerajaan Inggris, pada tahun 1923, Amîn al-Khûli diutus sebagai ketua delegasi Mesir di Roma Italia, kemudian 1926 ditugaskan menjadi delegasi Mesir di Jerman—yang secara tidak langsung memberikan fasilitas untuk mendalami bahasa-bahasa Eropa.¹³⁰ Setelah kebijakan tentang delegasi ditiadakan, tahun 1927 ia kembali ke Mesir, untuk mengajar di Madrasah al-Qadhâ al-Syar'i. Karier selanjutnya sebagai dosen di Universitas Kairo untuk mengajar matakuliah Sejarah Pemikiran Klasik dan Modern, menjadi Ketua Jurusan bahasa Arab dan sempat menjabat sebagai Wakil Dekan.¹³¹

Popularitas Âmîn al-Khûli mencuat setelah dikukuhkan sebagai Guru Besar Studi Al-Qur'an pada 13 Mei 1946 di Univer-

¹³⁰ Jamal Al-Banna, *Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm Baina al-Qudama wa al-Muhadditsîn*, alih bahasa Navriantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press, 2004, h. 196.

¹³¹ Lihat, Kâmil Sa'fân, *Amin al-Khûli*, Kairo: Haiyah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitâb, 1982, h. 3-14.



sitas Kairo dan pada tahun 1947 ditunjuk sebagai Promotor Disertasi Doktoral Muhammad Ahmad Khalafallah.¹³² Pada saat itu banyak intelektual al-Azhar yang menuding Ahmad Khalafallah dan Amin Khûli sebagai liberal dan bahkan dituduh sesat terkait pandangan kontroversial tentang ketidakbenaran kisah-kisah yang disampaikan Al-Qur'an secara historis tentang para Nabi sebelum Nabi Muhammad saw.. Perdebatan sengit antara Âmin al-Khûli dengan para ulama al-Azhar menyebabkan gelar guru besar yang disandang oleh Âmin al-Khûli dicopot.¹³³ Sejak itu karier akademiknya luntur, lalu berkarier sebagai penasihat seni di Darul Kutub, serta menjadi Direktur Umum bidang kebudayaan di Pemerintahan hingga tahun 1955. Catatan karier akademiknya, selain mengajar di Fakultas Sastra, ia juga mengajar di Fakultas Hukum Universitas Mesir, Fakultas Ushuluddin al-Azhar, Fakultas Sastra Universitas Alexandria dan Akademi Seni Peran dan Musik Pentas.

C. METODE PENAFSIRAN: ASPEK PSIKIS AL-QUR'ÂN

Sebelum mengurai metode yang dikembangkan oleh Amin al-Khûli, perlu dirilis beberapa buku yang pernah ditulisnya. Di antara buku yang ditulis tentang keagamaan adalah *Al-Jundiyah al-Islamiyah wa Nazmuha*; *Al-Mujaddidûn fâ al-Islâm 'ala Asâs Kitâbî, Silat al-Islâm bî Islâh al-Masihiyah*, *Al-Jundiyah wa al-Salâm*. Dalam bidang sastra, Amin al-Khûli menulis buku berjudul *Fî al-Adab al-Misr: Fikr wa Manhaj*, dan *Fann al-Qawl*. Sedangkan dalam bidang

¹³² Muhammad Ahmad Khalafallah mengajukan disertasi tentang konsep kisah mitos dalam Al-Qur'an. Kisah mitos, kata Khalafallah, merupakan bagian dari kisah sastra yang terdapat dalam Al-Qur'an. Jasad kisah bukan maksud yang dituju oleh Al-Qur'an. Akan tetapi, maksud sebenarnya adalah berbagai bimbingan dan petunjuk keagamaan serta moral. Bagi Khalafallah, Al-Qur'an tidak pernah mengingkari akan keberadaan unsur-unsur mitos di dalamnya. Yang diingkari Al-Qur'an adalah bila keberadaan unsur mitos tadi dijadikan bukti akan kebenaran Al-Qur'an sebagai karya Nabi saw.. dan tidak diturunkan dari langit.

¹³³ Muhammad Aminullah, *Hermeneutik dan Linguistik, Perspektif Metode Tafsir Sastra Amin al-Khûli*, Bima: Institut Agama Islam Muhammadiyah, 2016, h. 330.



metode tafsir berjudul *Manâhîj Tajdid fi Al-Nahw wa al-Balagh wa al-Tafsîr wa al-Adab*.

Sebagai seorang yang mumpuni dalam keilmuan bahasa Arab dan metode penafsiran seharusnya Amin al-Khûli menulis kitab tafsir sehingga dapat dibaca oleh masyarakat. Tetapi hal itu tidak dilakukan—yang oleh J.J.G. Jansen¹³⁴ disebabkan atmosfir Mesir pada dekade itu tidak mendukung untuk melakukan pembaharuan dalam tafsir Al-Qur'an. Tetapi demikian, rancangan pemikiran Amin al-Khûli tentang metode penafsiran Al-Qur'an diteruskan oleh istrinya, yaitu Âisyah Abdurrahman bin Syâti—yang akan dibahas pada bab berikutnya.

Ini sebagaimana terlihat dalam kata pengantar tafsirnya berjudul *At-Tafsîr li Al-Qur'an al-Karîm*. Bintu Syâti menulis, “Mengenai metodologi, ustadz al-Imâm Amin al-Khûli telah menjelaskan dalam bukunya “*Manâhîj al-Tajdîd*”. Berikut ringkasan pokok-pokok metode yang dikembangkannya:

- (1) Pada prinsipnya metodologi adalah penanganan yang objektif terhadap Al-Qur'an dimulai dengan mengumpulkan semua surat dan ayat-ayat yang ada di dalam *al-Kitâb al-Muhkam* (*baca: Al-Qur'an*) ke dalam tema yang dikaji.
- (2) Dalam memahami nash, yang terpenting adalah penyusunan ayat-ayat menurut nuzulnya untuk mengetahui situasi waktu dan tempat, seperti yang diungkap oleh riwayat-riwayat Asbab al-Nuzul sebagai konteks yang menyertai turunnya ayat dengan berpegang kepada keumuman lafal, bukan pada sebab khusus turunnya ayat. Perselisihan asbâb al-Nuzûl pada prinsipnya, adanya orang-orang yang semasa dengan turunnya ayat atau surat—yang masing-masing menghubungkannya dengan peristiwa yang dipahami atau diduganya sebagai sebab tuurunya ayat Al-Qur'an.
- (3) Dalam memahami petunjuk lafal, saya menegaskan bahwa bahasa Arab adalah bahasa Al-Qur'an. Karena itu hendaknya

¹³⁴ J.J.G Jansen, *Diskursus Tafsir...*, h. 110.



kita mencari petunjuk pada bahasa aslinya, yang mengantarkan kepada rasa kebahasaan bagi lafal-lafal yang digunakan secara berbeda, baik yang hakiki maupun majazi. Dari sini dapat disimpulkan muatan petunjuknya dengan meneliti segala bentuk lafal yang ada di dalamnya, lalu mencari konteksnya yang khusus dan umum di dalam Al-Qur'an secara keseluruhan.

- (4) Dalam memahami rahasia-rahasia ungkapan, kita mengikuti konteks *nash* maupun semangatnya. Kemudian makna tersebut kita konfirmasikan dengan pendapat *mufasir*. Melalui cara ini kita terima apa yang ditetapkan *nash*, dan kita jauhi kisah-kisah israiliyyât, noda-noda nafsu dan yang berbau bid'ah.¹³⁵

Terlepas dari pergulatan pemikir-pemikir klasik tentang interpretasi Al-Qur'an melalui struktur dan keindahan bahasa, Amin al-Khûli yang merupakan pakar modern yang mendapat kepercayaan sebagai redaktur tafsir dalam *Encyclopedia Islamica*, memberikan interpretasi lain yang dihubungkan dengan aspek psikis dan Al-Qur'an. Amin al-Khûli menawarkan pengkajian aspek psikis manusia secara modern sebagai salah satu jalan untuk merekonstruksi ilmu balaghah kontemporer. Pengkajian aspek psikis tersebut dimaksudkan untuk lebih memahami stimulus-stimulus yang mendorong jiwa manusia untuk mengekspresikan suatu bentuk keindahan sastra dan sekaligus untuk mengetahui tabiat proses kreatif untuk berseni, mencipta, dan merasa.

Amin al-Khûli, menulis:

“Inilah sebuah usulan tentang ‘psikologi sastra’ yang saya kemukakan sejak beberapa tahun yang lalu, dan yang merupakan inti dari pengkajian saya di Universitas dan lembaga-lembaga sastra tempat saya berkiprah. Saya mengharap dan berutopia, agar ide ini mempunyai masa depan yang cerah, dalam arti bisa dikaji secara integral di lingkungan akademis tertentu, seperti departemen

¹³⁵ Aisyah Abdurrahman, *At-Tafsir al-Bayân li Al-Qur'an al-Karim*, Volume I, Dar al-Ma'arif, t.th. 10.



filsafat. Dan sekarang, sudah banyak pakar psikologi di Universitas ini yang telah melakukan riset khusus di bidang ini, sebuah usaha yang ternyata telah meningkatkan kualitas pengkajian ilmu psikologi di Mesir. Sekarang saya merasa, bahwa kewajiban saya untuk menyerahkan pengkajian masalah ini kepada mereka yang lebih berkompeten, dalam suasana akademis yang saling tolong-menolong dan saling melengkapi di antara para pejuang ilmu pengetahuan.”¹³⁶

Dalam proses yang lebih jauh lagi, hubungan antara psikologi dan ilmu balagh akan mengantarkan kepada sebuah permasalahan lama yang berkaitan dengan kemukjizatan Al-Qur'an, sebuah permasalahan yang penting dalam cabang ilmu bahasa Arab. Permasalahan ini juga diakui mempunyai urgensi yang sangat tinggi, apabila ditinjau dari kepentingan sastra Arab dan dari kepentingan kepercayaan agama.

Al-Qur'an yang dipandang dari aspek seni sastranya adalah mu'jizat, dan dari segi fungsinya sebagai petunjuk, maka ia adalah teks keagamaan, yang tentunya mempunyai kemampuan untuk memengaruhi manusia. Sebab, yang dinamakan seni pasti selalu berkaitan dengan hati, dan yang disebut sebagai agama pasti berkenaan dengan masalah kepercayaan, keyakinan hati, renungan jiwa, doa-doa, dan banyak hal lagi yang terkadang sulit diungkapkan dengan kata-kata. Maka, interpretasi yang tepat terhadap teks itu harus diletakan atas dasar kemampuan menalar yang digunakan dalam melihat fenomena-fenomena psikis dan sifat-sifat kejiwaan. Fenomena-fenomena yang terlihat itu bisa dijelaskan dengan dalil, petunjuk, pencarian kepuasan, argumen-tasi dan rangsangan-rangsangan.

Melalui unsur kejiwaan itulah kiranya dapat ditemukan sebab keringkasan dan kepanjangannya, urutan dan munasabah suatu ayat yang tertera dalam Al-Qur'an, kaidah-kaidah ini pula bisa menjadi kriterium; sepanjang didasarkan atas kaidah ini, sehingga sebuah interpretasi bisa dikatakan tepat dan teliti. Selebihnya,

¹³⁶ Amin al-Khūli, *Manāhij al-Tajdid*, Kairo: t.p., 1995.



berarti hanya sekadar anggapan dan asumsi, atau katakanlah mi-rip, atau mendekati kebenaran. Melalui pendekatan psikis ini disinyalir dapat meninggalkan pencarian illat “berita-berita ghaib” yang cenderung apologis dan doktrinal, atau ilmu sejarah masa lampau yang terkandung dalam tulisan-tulisan dan mitos-mitos kuno.

D. APLIKASI METODOLOGI AMIN AL-KHÛLI

1. Al-Qur’an, Karya Sastra Terbesar

Amin al-Khûli merupakan salah satu ulama tafsir yang menggunakan pendekatan tafsir susastra untuk mengungkap isi kandungan Al-Qur’an. Menurutnya, Al-Qur’an adalah buku agung berbahasa Arab dan sebagai karya sastra yang paling tinggi. Al-Qur’an membuat bahasa Arab tidak pernah mati, dan bersamaan dengan statusnya sebagai bahasa yang dipilih Allah *Azza wa Jalla* untuk menyampaikan pesan-pesan keilahian-Nya. Ini menjadikan bahasa Al-Qur’an sebagai sesuatu yang tak pernah kering.¹³⁷

Terhadap kitab sastra ini, Amin al-Khûli mengedepankan dua prinsip metodologis, yakni studi Al-Qur’an dan Studi tentang teks itu sendiri. Metode yang ditawarkan al-Khûli lebih dikenal dengan tafsir sastra terhadap Al-Qur’an dengan sasaran metodik untuk mendapat pesan Al-Qur’an secara menyeluruh sehingga bisa terhindar dari tarikan-tarikan individual-ideologis dan politik kekuasaan yang menyelimutinya. Oleh karenanya, untuk memperoleh pemahaman secara proporsional maka harus ditempuh dengan metode sastra, yakni corak tafsir yang berusaha menjelaskan ayat-ayat Al-Qur’an dengan mengurai aspek kebahasaan dari pesan pokok yang ditafsirkan.¹³⁸

Untuk memperkuat analisis metodologis, al-Khûli menyitir

¹³⁷ Amin al-Khûli, *Manâhij al-Tajdid...*, h. 229.

¹³⁸ Lihat, Istianah, *Stilistika Al-Qur’an: Pendekatan Sastra Sebagai Analisis Dalam Menginterpretasikan Al-Qur’an*, Kudus: STAIN Kudus, 2015, h. 372.



pendapat gurunya, Syekh Abduh yang menyebut dua macam tafsir. *Pertama*, tafsir kering, yakni tafsir yang hanya mengurai cara baca dalam kalimat, poin-poin artistik dari ungkapan-ungkapan dan isyarat-isyarat kalimat. Jenis tafsir ini, kata al-Khûli, belum termasuk tafsir melainkan hanya penerapan ilmu-ilmu nahwu dan ma'ani terhadap teks Al-Qur'an.¹³⁹ *Kedua*, jenis tafsir yang dapat mengantarkan mufasir dapat memahami maksud Pengarang (baca: Allah *Azza wa Jalla*), yang meliputi ujaran, tujuan dari pernyataan teks dalam kaitan dengan akidah, moral, hukum dan lain-lain dengan cara yang menarik jiwa. Dalam konteks ini tafsir dapat mendorong jiwa untuk mengungkap hidayah yang terkandung dalam teks, sehingga menjadi petunjuk dan rahmat bagi sekalian alam. Inilah tafsir yang dianggap memiliki nilai, sehingga dapat diaplikasikan dalam kehidupan manusia.¹⁴⁰

Dari apa yang dikutip oleh Amin al-Khûli tentang pendapat gurunya, Syekh Abduh, maka apa yang menjadi titik pembeda al-Khûli dan gurunya? Di sini, apa yang dikatakan oleh Syekh Abduh nampaknya lebih difokuskan kepada capaian hidayah yang dikandung oleh teks, dan karenanya Syekh Abduh cenderung membatasi kajian semantik terhadap teks Al-Qur'an—tidak melebihi kajian kebahasaan yang digulirkan oleh al-Mahalli dan al-Suyûthi dalam kitab tafsirnya. Sementara itu bagi al-Khûli, sebelum menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab yang memberi petunjuk dan hidayah, penting dijelaskan konteks Al-Qur'an itu sendiri sebagai kitab agung berbahasa Arab, dan sebagai kitab sastra tertinggi.¹⁴¹

Menurut al-Khûli, signifikansi Al-Qur'an sebagai kitab sastra teragung adalah melindungi bahasa Arab sehingga bahasa ini abadi, tak lekang oleh zaman. Keagungan sastra Al-Qur'an dengan berbagai karakteristiknya dapat dikenali oleh orang-orang Arab

¹³⁹ Amin al-Khûli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, alih bahasa Khairun Nahdiyin, Yogyakarta: Adab Press, 2004, h. 50.

¹⁴⁰ Amin al-Khûli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir...*, h. 51.

¹⁴¹ Amin al-Khûli, *Manâhij al-Tajdid...*, h. 229.



sekalipun berbeda keyakinan, agama dan kepentingannya. Pada titik inilah kitab suci Al-Qur'an tidak hanya menyajikan petunjuk, hidayah dan pesan-pesan peradaban bagi manusia, tetapi juga sekaligus menempatkan medan semantik dan linguistik teks sehingga petunjuk-petunjuk itu dapat terungkap.

Apa yang menjadi gagasan al-Khûli tersebut nampak memiliki korelasi dengan gagasan Thâha Husein (1889-1973) dalam buku *Fî Syi'ir al-Jâhili* yang menyebut Al-Qur'an sebagai dokumen sastra suci.¹⁴² Bagi Thaha Husein, teks Al-Qur'an merupakan sesuatu yang memiliki daya tarik psikologis yang luar biasa. Teks Al-Qur'an tentang kisah-kisah, misalnya, tidak harus dipahami faktualitas historisnya melainkan simbol religius tentang pesan moralnya. Secara demikian, pemikiran al-Khûli tampak memiliki kedekatan dengan Syekh Abduh dan Thâha Husein, tokoh-tokoh yang pada zamannya dianggap berbeda dengan kalangan ulama pada umumnya. Tentu saja, yang diingin dikatakan oleh al-Khûli dengan gagasan Al-Qur'an sebagai kitab sastra teragung adalah keterlibatan budaya dan peradaban Arab merupakan bagian tak terpisahkan dari wahyu di mana dalam unsur ke-Arab-an tersebut terkandung berbagai hal mulai dari nalar Arab, intelektualitas, bahasa, budaya, dan peradabannya.

2. Kritik Ekstrinsik dan Intrinsik

Dua bagian pokok yang menjadi konsen Amin al-Khûli dalam kaitannya dengan penafsiran Al-Qur'an adalah kajian terhadap hal-hal di seputar Al-Qur'an (*al-Naqd al-khâriji*), atau disebut dengan "*dirâsah mâ hawla Al-Qur'an*" dan kajian terhadap teks Al-Qur'an (*Naqd al-Dâkhili*), atau disebut dengan "*dirâsah fî Al-Qur'an*." Kritik ekstrinsik ini dimaksudkan sebagai analisis terhadap faktor-faktor eksternal munculnya sebuah karya, baik sosial-geografis, religio-kultural maupun konteks politiknya. Hal-hal yang menjadi bagian

¹⁴² M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2006, h. 29.



dari kritik ini, antara lain:

- (1) Proses penurunan Al-Qur'an selama lebih kurang 23 tahun, proses penyusunan dan kodifikasi—yang menggambarkan perkembangan Al-Qur'an itu sendiri—sebagai memiliki relasi dengan perkembangan bahasa Arab yang memberi pengaruh terhadap pemahaman atas Al-Qur'an.¹⁴³ Bagi mufasir, persoalan khusus ini penting untuk diketahui sebelum melakukan kerja penafsiran.
- (2). Kitab suci Al-Qur'an (mulai penyusunan, kodifikasi hingga ragam bacaannya) memiliki keterkaitan dengan latar belakang materil dan spiritual. Mengetahui latar belakang materil adalah mengetahui kondisi alam pada saat Al-Qur'an diturunkan meliputi tanah, dataran, gunung-gunung, cuaca panas dan dingin, langit dengan awan-awannya, laut, suhu, angin, padang sahara, pertumbuhan pohon, dan berbagai hal yang terkait dengan kondisi alamnya.¹⁴⁴ Mengetahui latar belakang spiritual dimaksudkan dengan masa lalu masyarakat Arab, sejarah, sistem keluarga, sistem kabilah, sistem pemerintahan, kepercayaan yang dianut, corak seni, penerapan hukum hingga ragam pekerjaan yang dilakukan masyarakat Arab saat Al-Qur'an diturunkan.¹⁴⁵

Di sini yang ingin dikatakan oleh Amin al-Khûli adalah latar belakang materil dan spiritual yang menunjuk kehidupan bangsa Arab merupakan materi pokok atau sarana yang harus dipahami dan dikuasai untuk dapat memahami secara utuh kitab suci Al-Qur'an.

Adapun kritik instrinsik sebagai bentuk dari “*dirâsah fî Al-Qur'an*” meliputi kritik terhadap teks dengan analisis linguistik secara hati-hati agar mampu menangkap makna yang ada. Menurut al-Khûli, kritik intrinsik melibatkan perangkat analisis

¹⁴³ Amin al-Khûli, *Manâhij al-Tajdid....*, h. 234.

¹⁴⁴ Amin al-Khûli, *Manâhij al-Tajdid....*, h. 235.

¹⁴⁵ Amin al-Khûli, *Manâhij al-Tajdid....*, h. 235.



ilmu balaghah, yaitu *ma'ani*, *bayân* dan *badi'*. Untuk pekerjaan ini al-Khûli merilis beberapa tahapan, antara lain:

- (1) Meneliti materi bahasa dari kata atau kalimat yang hendak ditafsirkan. Ini penting agar dapat mengenyampingkan makna-makna bahasa dari makna yang lain, kemudian melihat perkembangan makna bahasa dari materi tersebut secara berurutan. Oleh karenanya, kemunculan “makna” yang lebih dulu harus didahulukan daripada “makna” yang datang belakangan, sehingga benar-benar dapat ditetapkan makna dari kata atau kalimat tersebut.
- (2) Meneliti rumpun bahasa dalam teks untuk mengetahui apakah “kata” dalam teks Al-Qur'an itu merupakan bahasa Arab asli atau serapan.

Kajian ini penting untuk mengetahui pemakaian bahasa oleh Al-Qur'an secara menyeluruh, sehingga dapat dipahami makna apa yang sesungguhnya dimaksud oleh teks kitab suci.

E. CONTOH-CONTOH PENAFSIRAN AL-QUR'AN

1. Lafal Al-Qur'an, Apakah Itu Mukjizat?

Sebagai contoh dari hasil interpretasi model ini, Amin al-Khûli mengedepankan pendapat Mustafa al-Rafi'i, seorang pujangga modern, ketika menjelaskan rahasia yang ada dibalik pengulangan kata dengan frekuensi yang sangat banyak tentang kisah Bani Israil.

Mustafa al-Rifa'i menulis:

“Sebenarnya pengulangan ini bisa dijelaskan dengan merujuk kepada sastra Ibrani, yang digunakan oleh Al-Qur'an sebagai alur ceritanya untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an bukan buatan manusia, dan agar semua orang bisa merasakan letak kemukjizatannya. Karena dalam sastra Ibrani lama, kriteria keindahan yang paling relevan adalah berkumpulnya kelancaran struktur kalimat, penampilan yang menarik, kejelasan kata, kefasihan susunan, pengertian yang jelas



dan pengulang-ulangan untuk memberikan arti penekanan, melebihi-lebihkan, ketelitian, yang dibarengi dengan penggunaan sinonim dan antonim yang juga berarti pengulangan untuk keindahan bahasa dan kejelasan pengertian.¹⁴⁶

Salah satu kajian yang dilakukan oleh Amin al-Khûli adalah kajian tentang surah *as-Syu'ara* berikut ini:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١٩٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (١٩٥)

Diturunkan bersama Malaikat yang tepercaya, ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan. Dengan lisan Arab yang jelas. (QS. *as-Syu'arâ*: 193-195)

Interpretasi terhadap ayat ini ternyata menimbulkan kontroversi yang cukup dahsyat. Sekelompok ulama menjadikannya sebagai dalil untuk mendukung pendapatnya bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan "maknanya" saja tanpa lafal. Adapun lafal Al-Qur'an berasal dari diri Rasulullah saw. itu sendiri. Ini lantaran yang turun ke hati itu hanya maknanya saja. Konsekuensi dari pendapat ini, dapat dikatakan bahwa lafal Al-Qur'an bukanlah sebagai mukjizat.

Sekelompok lain, berargumentasi dengan pendapatnya bahwa hati (*al-Qalb*) yang dimaksud di sini adalah tempat pelimpahan pikiran. Pendapat inipun belum bisa menyelesaikan masalah, sampai akhirnya al-Zamakhsharî, menemukan jawaban yang lebih tepat dengan memperhatikan tabiat kejiwaan manusia. Menurut al-Zamakhsharî, susunan yang sebenarnya dari ayat tersebut adalah: "*Nazala bihi al-Ruh al-amin 'ala qalbika bi lisan arabiy li takuna min al-mundzirin*". Dengan menghubungkan firman Allah "*bi lisan arabî mubî*" dengan kata kerja "*nazala*". Ia menjelaskan, seandainya Nabi saw. adalah seorang *a'jamiy*, tentu Allah akan

¹⁴⁶ Amin al-Khûli, *Manâhij al-Tajdid*, Kairo: t.p., 1995.



berfirman, “*diturunkan dalam pendengaranmu*, “bukan dalam hatimu”. Karena engkau mendengar dentingan huruf-huruf yang tidak engkau pahami pengertiannya dan engkau tidak sadari pula. Tetapi kalau ia mendengar dengan bahasa ibunya, ia akan langsung menyerapnya di hati secara reflektif, tanpa memperhatikan lagi susunan kata-katanya. Inilah sebabnya kenapa Allah *Azza wa Jalla* menurunkan Al-Qur’an ke dalam hati Nabi, bukan dalam pikiran atau pendengarannya.

2. Makna dan Bentuk Puasa

Penafsiran al-Khûli tentang puasa berbeda dengan penafsiran para ulama lainnya. Ayat tentang puasa (QS *al-Baqarah*: 183) diurai pemaknaannya melalui kronologis berdasarkan teks yang disajikan dalam Al-Qur’an. Sebelumnya al-Khûli menilik penafsiran tentang puasa yang dikemukakan para fukaha yang menyebut elemen puasa dengan haus dan lapar, sehingga orang-orang yang berpuasa dapat merasakan penderitaan orang-orang fakir dan miskin. Tafsiran ini kata al-Khûli terkesan formalistik lantaran belum menyentuh perkara krusial yang dituju oleh ibadah puasa. Sementara para sufi (bahkan sebagian filsuf) merilis aspek haus dan lapar sebagai titik awal berbagai kebaikan—yang oleh al-Khûli dinilai bertentangan dengan pentingnya kesehatan dan kekuatan secara fisik dan mental.¹⁴⁷

Untuk memperoleh pemaknaan yang orisinal dan objektif tentang puasa, maka al-Khûli melakukan beberapa tahapan upaya penafsiran, sebagai berikut:

- (1) Mengurutkan topik puasa berdasarkan urutan tema ayat Al-Qur’an semisal pembahasan tentang ketakutan, rasa lapar, kekurangan harta benda yang dialami manusia sebagai bagian dari cobaan sebagaimana disebut dalam QS. *al-Baqarah*: 155: “*Dan sungguh akan kami berikan cobaan kepadamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekuarangan harta, jiwa dan buah-buahan,*

¹⁴⁷ Lihat, M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra* ... h. 17.



dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar.”

- (2) Mengaitkan puasa dengan perintah untuk memakan sesuatu yang baik dan larangan berlebihan, sebagaimana disebut dalam QS. *al-Baqarah*: 172: *“Hai orang-orang yang beriman, makanlah di antar rizki yang baik-baik yang kami berikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika benar-benar kepada-Nya kamu menyembah.”*
- (3) Tahap berikutnya al-Khûli menerangkan tentang kewajiban seorang Muslim sebagaimana Allah mewajibkan puasa kepada umat sebelumnya. *“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa”* QS. *al-Baqarah*: 183.
- (4) Setelah menetapkan pesan Al-Qur'an tentang kewajiban puasa, al-Khûli kemudian menyitir ayat-ayat lain yang relevan dengan puasa seperti yang terkandung dalam surah *Maryam*, *“Maka makan, minum dan bersenang hatilah kamu. Jika kamu melihat seorang manusia katakanlah “sesungguhnya aku telah bernazar berpuasa untuk Tuhan yang Maha Pemurah. Maka aku tidak akan berbicara dengan seorang manusia pun pada hati ini”* QS. *Maryam*: 26.

Dari beberapa ayat yang dikumpulkan itu, maka al-Khûli merilis makna puasa yang tidak hanya berkaitan dengan aspek fisik-biologis, seperti haus dan lapar, melainkan juga merupakan latihan mental-psikologis dalam melawan hawa nafsu. Aspek mental-psikologis seperti ini dapat dilihat dari perilaku siti Maryam berupa menahan bicara kepada orang lain atau menahan bicara yang menyakitkan atau yang berpotensi mengumbar hoaks dan fitnah. Inilah sesungguhnya aspek paling penting dari puasa, melatih mental dalam melawan hawa nafsu. Dengan demikian, apa yang dilakukan al-Khûli dengan contoh penafsiran tentang hakikat puasa tersebut menyiratkan penggunaan metodologi penafsiran teks Al-Qur'an melalui pendekatan kronologis-tematik sekaligus pendekatan aspek keindahan dari bahasa.



3. Konsep tentang Harta

Dalam mengkaji ayat-ayat tentang harta, kitab suci Al-Qur'an berbicara mengenai kewajiban para pemilik harta dengan memakai kata “*al-îta*”—yang diulang dalam 20 ayat, di antaranya dalam QS. *al-Baqarah*: 277; *at-Taubah* 5 dan 11, dan *al-Hajj* 41.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ
وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan shalat dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (QS. *al-Baqarah*: 277)

فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

...Jika mereka bertaubat dan mendirikan sholat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. *at-Taubah*: 5)

الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

(yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat makruf dan mencegah dari perbuatan yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan. (QS. *al-Hajj*: 41)

Kata “*al-îta*” adalah pemberian tulus, segera dan ringan bagi jiwa pemberinya. Hal ini merupakan pekerjaan mulia dari seseorang yang mencerminkan kedermawanan yang konsisten, sehingga di dalamnya mengandung makna “ringan tangan” dan sikap penuh ketulusan dalam menunaikan kewajiban “memberi”



terkait harta yang dimilikinya.¹⁴⁸ Penggunaan kata “*al-îta*” dalam berbagai ayat Al-Qur'an mengisyaratkan tentang pelaksanaan kewajiban tentang harta. Dalam hal ini, spirit dari “*al-Îta*” berkaitan dengan pelaksanaan tindakan yang mengandung unsur perbaikan berupa pemberian efektif, penuh kerelaan, dan dilakukan dengan rasa senang.¹⁴⁹

Penafsiran ini menjawab pertanyaan yang sering kali terlintas, mengapa kata “*al-Îta*” yang diulang beberapa kali dalam Al-Qur'an disandingkan dengan persoalan harta? Di sini al-Khûli sampai pada kesimpulan bahwa ketika Allah memerintahkan para pemilik harta untuk memberikan sesuatu dari hartanya, atau menyebutkan tindakan mereka dalam pemberian harta, maka Al-Qur'an menggunakan kata “*al-Îta*”. Itu lantaran kata ini mewakili gambaran tentang pemberian yang dilakukan secara tulus, segera, ringan tangan dan efektif. Inilah salah satu contoh penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan Amin al-Khûli yang menggunakan analisis semantik dan keindahan bahasa.

Last but not least, kajian Amin al-Khûli di atas merupakan salah satu kajian interpretatif terhadap Al-Qur'an yang bagi kalangan ulama saat itu dipandang berbeda. Meski tanpa menyebut istilah teknis “takwil”, penulis melihat kajian interpretatif ini diselubungi oleh penggunaan analisis takwil, terutama dilihat dari sisi analisis kebahasaan dan psikologis budaya. Ini adalah bagian dari kriteria takwil yang dapat diproduksi oleh nalar melalui kepakaran ilmu bahasa dan seni. Tentu saja, karya-karya ilmiah yang dianggap baru sering kali mengundang kritik dari kalangan yang tidak sepaham. Tetapi demikian, sebuah hasil kerja pikiran atau eksplorasi nalar pada zaman berikutnya akan mendapat apresiasi dan pengembangannya, sebagaimana dapat dilihat dari karya para muridnya, Bintu Syâtî dan Abu Zayd.

¹⁴⁸ Amin al-Khûli, *Min Huda Quran fî Amwâlihîm, Mitsaliyya La Madzhabiyya*, Kairo, tp, 1987, h. 32.

¹⁴⁹ Amin al-Khûli, *Min Huda Quran fî Amwâlihîm...*, h. 47.



5

INTERPRETASI TEKS BERBASIS REALITAS BUDAYA

(Kajian Kitab *al-Tafsir al-Bayani Li Al-Qur'an al-Karim* Karya Bintu Syâti)

Terdapat sosok-sosok ulama dan pejuang perempuan yang menjadi contoh dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan dakwah Islam. Pada zaman Nabi peran perempuan begitu kentara dalam mengembangkan keilmuan dan dakwah. Sebut saja peran Siti Khadijah binti Khuwailid (623 M)¹⁵⁰ dalam berjuang bersama Nabi menegakkan pilar-pilar agama Islam. Peran istri-istri Nabi yang lain tidak kalah penting, di antaranya 'Aisyah binti Abu Bakar r.a. (w. 678 M), ibu dari orang-orang beriman,¹⁵¹ sosok perempuan yang *faqih* di mana pendapat-pendapatnya dipandang sebagai pendapat yang membawa kemaslahatan untuk umum.¹⁵²

¹⁵⁰ Seorang utusan bernama Nafisah bertanya kepada Nabi Muhammad, "Muhammad, kenapa engkau masih belum berpikir mencari istri? Nabi menjawab, hasrat ada, tetapi kesanggupan belum ada. Nafisah: bagaimana seandainya ada yang hendak menyediakan nafkah? Lalu engkau mendapat seorang istri yang baik, cantik, berharta, berbangsa dan satu suku pula denganmu, apakah engkau akan menolaknya? Nabi Muhammad: "Siapakah dia?" tanya Muhammad. Nafisah: Khadijah, asalkan engkau bersedia sempurna segalaanya. Nafisah meninggalkan putra Bani Hasyim itu dan melaporkan kesedian Muhammad kepada Khadijah. Ini sekelumit kisah tentang pinangan Khadijah kepada Nabi Muhammad saw.. Lihat, Syekh Muhammad Yaqut, *Pelajaran Berharga dari Kehidupan Khadijah*, Qiblati, Oktober 2014; Juga Sahih al-Bukhari, *Bab Perkawinan Nabi saw. dengan Khadijah*, 1/539.

¹⁵¹ Arti kata "'Aisyah" (perempuan hidup dan sehat). Popularitasnya sebagai umm al-Mukminin disebutkan dalam QS. *al-Ahzâb*: 6.

¹⁵² Imam al-Hakim, al-Mustadrak, Volume IV, h. 11. Lihat juga, S. Eraslan, *Aisyah, Wanita yang Hadir dalam Mimpi Rasulullah*, Jakarta: Kaysa Media, 2015.



Aisyah merupakan penghafal Hadis terbanyak dan paling semangat dalam mengembangkan ilmu agama yang saat itu ditanyakannya langsung kepada Rasulullah. Di tangan Aisyah, para ahli Hadis menukil lebih dari 2.200 Hadis, yang disinyalir memberikan sumbangan besar terhadap keilmuan Islam, sesuatu yang tidak pernah disumbangkan oleh perempuan selainnya.¹⁵³ Kemudian ada sosok Umi Haram binti Malhan bin Khalid bin Zayd bin Haram, sahabat wanita (istri dari sahabat besar Ubadah bin Tsamit) yang terdahulu memeluk Islam, berbaiat dan berhijrah bersama Nabi.

Pada masa-masa berikutnya tampil ulama perempuan kharismatik bernama Rabiah al-Adawiyah (713-801) yang dikenal dengan "*The Mother of the Grand Master*" (Ibu Para Sufi Besar) karena kezuhudannya.¹⁵⁴ Para sufi besar seperti Dzun Nun al-Misri (796-859 M) dan Ibn Faridh (1181-1234 M) merupakan tokoh yang terinspirasi olehnya.¹⁵⁵ Kemudian Fatimah as-Samarqandi (w. 1185 M), pengarang buku *al-Bada' as-Shanai*, sebagai sosok yang mempunyai kapasitas tinggi dalam ilmu fikih dan otoritas mengeluarkan fatwa pada zaman Raja Nuruddin Mahmud.¹⁵⁶

Ulama-ulama perempuan lainnya, seperti Ummu Hani binti al-Hurani, Ummu Fadhl al-Maqdisi, Nashwan binti Abdullah al-Kanani, Khadijah binti Abu al-Hasan al-Mulaqqin, Hajar binti Muhammad al-Mishriyyah, dan Amat al-Khalid binti Abdul Latif al-'Uqbi, yang merupakan guru dari Imam as-Suyûthi (1445-1505) dalam bidang sanad Hadis, ilmu Nahwu, ilmu Balaghah, ilmu Tafsir

¹⁵³ Menurut Ghulam Muslim Sahib, setelah merujuk kepada kitab *Ahmal fi Asma al-Rijal* karangan al-Tibrizi bahwa saat menikah dengan Rasulullah, Aisyah telah berumur 19 tahun. Lihat, Ghulam Nabi Muslim Sahib, *The Holy Prophet Muhammad Married Hazrat Aishah When She Was 19 Years of Age and not when she was 9*, Translated by Masud Akhtar, *The Light*, 24 Sept, 1981, h. 13-17.

¹⁵⁴ Cyril Glasse, *Ensiklopedia Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1989.

¹⁵⁵ Lihat: Hasan Shadiily, *Ensiklopedia Indonesia*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.

¹⁵⁶ Nuruddin Mahmud anggota dari dinasti Zengi yang menguasai Suriah dari tahun 1146-1174. Ia bercita-cita menyatukan pasukan Muslim dari Euprat sampai Mesir. Lihat, Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, 1985; Juga, Steven Runciman, *A History of The Crusades*, Vol II, The Kingdom of Jerusalem, Cambridge University Press, 11952.



dan lain-lain.¹⁵⁷ Juga ada nama Muslimah Abdah dan Muslimah Ablah, keduanya merupakan sosok penjaga tradisi keilmuan fikih setelah pusat Islam di Andalusia jatuh pada tahun 1502, dan lain-lain.

Penyebutan sosok-sosok ilmuwan perempuan di atas untuk memberikan gambaran bahwa perjuangan perempuan dalam pengembangan keilmuan Islam sesungguhnya tak bisa dianggap kecil. Mereka memberi sumbangsih yang luar biasa dalam mengembangkan berbagai keilmuan dalam Islam. Dalam buku ini, penulis menampilkan seorang ulama perempuan yang cukup diperhitungkan dalam pengembangan keilmuan tafsir yang namanya menggema di abad modern, yakni Aisyah Abdurrahman atau dikenal dengan Bintu Syâti. Berbeda dengan para ulama perempuan lainnya, Bintu Syâti menunjukkan kiprahnya dalam keilmuan tafsir dengan menghasilkan karya mengenai interpretasi baru terhadap teks-teks Al-Qur'an.

Sosok Bintu Syâti membuka space tafsir era modern dengan basis keilmuan sosial-keagamaan. Dengan memanfaatkan ilmu-ilmu sosial, Bintu Syâti mengurai problem-problem sosial kemanusiaan, bukan dengan model penyelesaian dogmatis-esoteris, tetapi secara kultural dan sosiologis. Ikhtiar inilah yang dikenal dengan tafsir emansipatoris, yakni secara konseptual, Al-Qur'an ditempatkan dalam ruang sosial dan segala problematika kehidupan yang terjadi, sehingga sifatnya tidak lagi abstrak, tetapi spesifik dan praktis, karena dikaitkan langsung dengan problem sosial masyarakat.

A. BIOGRAFI DAN PETA INTELEKTUAL

Aisyah Abdurrahman atau dikenal dengan Bintu Syâti lahir pada 6 November 1913 M di Dumyat. Ia berasal dari keluarga religius dan konservatif. Ayahnya pernah mengirimnya ke kuttab,

¹⁵⁷ Saiful Amin Ghofur, M. Alaika Salamullah (Ed.), *Profil Para Mufasssir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, h. 111-112.



sekolah untuk mempelajari Qur'an. Atas dorongan ibunya, ia melanjutkan pendidikannya dan mendapat gelar *Bachelor of Art* dalam bahasa Arab dan Sastra dari Universitas Cairo, Mesir. Ia juga mendapat gelar Doktorat di bidang yang sama, di bawah promotor Thâha Husein.

Bintu Syathi' menduduki jabatan akademik di Mesir sebagai ketua Departemen Studi Arab dan Islam di Universitas Ain Shams, inspektur akademik untuk Departemen Pendidikan Mesir, dan profesor tamu di universitas-universitas Arab, seperti Universitas Khartoum di Sudan dan Qarawiyyin University di Maroko. Dia juga mengajar di Suriah, Arab Saudi, Irak, Uni Emirat Arab, dan lain-lain.¹⁵⁸

Nama "Bintu Syâti" (Puteri Tepi Pantai) mencuat saat dirinya menulis di surat kabar wanita Mesir pada tahun 1933 dengan membuat nama penanya "Bintu Syâti" untuk menyembunyikan identitas dari ayahnya, yaitu Muḥammad Ali Abdul al-Raḥman, seorang sarjana yang terkenal religius saat itu. Kepiawaiannya dalam menulis dibuktikan dalam berbagai karya, tak kurang dari 40 buku dan ratusan artikel tentang berbagai persoalan, terutama tema-tema sosial, sastra, dan keagamaan. Dua buku pertamanya, yang muncul pada tahun 1936 dan 1938-an, mengurai situasi dan kondisi yang dihadapi para petani Mesir, suatu kajian tentang sosial dan kemasyarakatan.

Dalam bidang studi Al-Qur'an, ia menerbitkan lebih dari lima belas buku termasuk di dalamnya buku yang berjudul *The Immutability of The Qur'an* (1971); *With the Chosen* (1972); *The Qur'an and Issues of Human Condition* (1972); dan *Islamic Character* (1973). Ia juga menerbitkan biografi perempuan-perempuan Muslim seperti *The Mother of the Prophet* (1966); *The Wives of the Prophet* (1959); dan *The Daughters of the Prophet* (1963).

Karya-karya lainnya meliputi *Ard al-Mu'jizât*; *Rihlah fî Jazîrah*

¹⁵⁸ Lihat Muhammad Amin, "A Study of Bint al-Shâti's Exegesi", Tesis, Canada: Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, 1992, h. 16-18.



al-'Arab (1956); *Umm al-Nabî* (1961); *Al-Tafsîr al-Bayâni li al-Qur'ân al-Karîm* jilid I (1962); *Manhaj al-Tafsîr al-Bayânî* (1963); *Banat al-Nabî* (1963); *Muskilatu al-Tarâdufu al-Lughawi* (1964); *Sukainah bint al-Husain* (1965); *Kitâb al-'Arabiyah al-Akbar* (1965); *Batalat al-Karbalâ'* (1965); *Tafsîr Sûrah al-'Asr* (1965); *Al-Qur'an wa Hurriya al-Irâdah* (1965); *Kitâbunâ al-Akbar* (1967); *Al-Mafhûm al-Islâmî li Tahrîr al-Mar`ah* (1967); *Qodhiyyah al-I`jâz* (1968); *Turasunâ Baina Mâdin wa Hâdirin* (1968); *Jadîd Min al-Dirâsah al-Qur'âniyah* (1968); *A`dâ' al-Basyar* (1968); *Al-Ab'ad al-Târîkhiyyah wa al-Fikriyyah li Ma'rakatina* (1968); *I`jâz al-Bayâni al-Qur'ân* (1968); *Lugâtunâ wa al-Hayâh* (1969); *Manhaj al-Dirâsah al-Qur'âniyah* (1969); *Al-Tafsîr al-Bayâni li al-Qur'ân al-Karîm* Jilid II (1969); *Maqâl fî al-Insân: Dirâsah Qur'âniyyah* (1969); *Ma'a al-Mustafa* (1969); *Al-Qur'ân wa al-Tafsîr al-'Asri* (1970); *Al-Qur'an Wa Huququ al-Insan* (1971); *Min Asrari al-Arabiyah Fi al-Bayâni al-Qur'âniyah* (1972); *Al-Isrâiliyyat Wa al-Tafsîr* (1972); *Al-Syakhsiyyah al-Islâmiyyah: Dirâsah Qur'âniyyah* (1973); *Baina al-'Aqidah wa al-Ikhtiyar* (1973); *Nisa' al-Nabiy* (1973); *Al-Qur'an Wa al-Fikr al-Islâmî al-Ma'âshir* (1975); *'Alâ al-Jis: Ustûrah al-Zamân; Tarâjum Sayyidat Bait al-Nubuwwah Radiyallah 'Anhunna* (1987).¹⁵⁹

Pada awal bulan Desember tahun 1998 di usianya yang mencapai 85 tahun, Bintu Syathi' menghembuskan nafas terakhirnya. Tulisan terakhir yang sempat diterbitkan oleh koran *al-Ahram* berjudul "*Ali bin Abi Thalib Karramallahu Wajhah*" pada tanggal 26 Februari 1998. Seluruh karyanya itu menjadi saksi akan kehebatannya. Dalam tulisan ini, penulis cenderung mengeksplorasi pemikirannya tentang metode tafsir yang dikembangkan dalam bukunya berjudul *al-Tafsîr al-Bayâni Li al-Qur'ân al-Karîm* yang banyak menjadi rujukan metode penafsiran Al-Qur'an kontemporer.

¹⁵⁹ Lihat, Aisyah Abdurrahman, *Manusia Sensitivitas Hermeneutika Al-Qur'an*, alib bahasa dari buku *Al-Maqâl* oleh M. Adib al-Arif, Yogyakarta: LKPSM, 1977, h. 10-11; Juga, Muhammad Alwi HS dan Iin Parninsih, *Menyoal Konsistensi Metode Penafsiran Bint Syâti Tentang Manusia*, Jurnal Al-Bayan, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019.



B. METODE INTERPRETASI

Metode interpretasi yang dikembangkan oleh Bintu Syâti didasarkan kepada metode yang dirintis oleh suaminya, Amin al-Khûli (1895-1966),¹⁶⁰ sebagai berikut:

- (1) Pada prinsipnya metodologi adalah penanganan yang objektif terhadap Al-Qur'an dimulai dengan mengumpulkan semua surat dan ayat-ayat yang ada di dalam *al-Kitab al-Muhkam* (baca: Al-Qur'an) ke dalam tema yang dikaji.
- (2) Dalam memahami *nash*, yang terpenting adalah penyusunan ayat-ayat menurut nuzulnya untuk mengetahui situasi waktu dan tempat, seperti yang diungkap oleh riwayat-riwayat asbab al-Nuzul sebagai konteks yang menyertai turunnya ayat dengan berpegang kepada keumuman lafal, bukan pada sebab khusus turunnya ayat. Perselisihan asbâb al-Nuzûl pada prinsipnya lantaran adanya orang-orang yang semasa dengan turunnya ayat atau surat—yang masing-masing menghubungkannya dengan peristiwa yang dipahami atau diduganya sebagai sebab turunnya ayat Al-Qur'an.¹⁶¹
- (3) Dalam memahami petunjuk lafal, saya menegaskan bahwa bahasa Arab adalah bahasa Al-Qur'an. Oleh karena itu, hendaknya kita mencari petunjuk pada bahasa aslinya, yang memberikan kepada kita rasa kebahasaan bagi lafal-lafal yang digunakan secara berbeda, baik yang hakiki maupun majazi. Kemudian kita simpulkan muatan petunjuknya dengan meneliti segala bentuk lafal yang ada di dalamnya, lalu mencari konteksnya yang khusus dan umum di dalam Al-Qur'an secara keseluruhan.¹⁶²

¹⁶⁰ Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsir al-Bayâni li Al-Qur'an al-Karîm*, Vol. I, Mesie: Dar al-Ma'ârif, 1977, h. 10.

¹⁶¹ Riwayat-riwayat yang berkaitan dengan *asbâb an-Nuzûl* oleh Bintu Syâti tetap dipertimbangkan dengan catatan sebagai keterangan-keterangan kontekstual tentang suatu ayat, dan bukan sebagai tujuan atau sebab pewahyuan. Sementara pentingnya pewahyuan itu sendiri terletak pada generalitas kata-kata yang digunakan, bukan pada kekhususan sebab peristiwa pewahyuan. Lihat, Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsir al-Bayâni*...., h. 128.

¹⁶² Arti kosa kata yang ada dalam Al-Qur'an harus dilacak dari linguistiknya yang



- (4) Dalam memahami rahasia-rahasia ungkapan, kita mengikuti konteks *nash* maupun semangatnya. Kemudian makna tersebut kita konfirmasi dengan pendapat mufasir.¹⁶³ Melalui cara ini kita terima apa yang ditetapkan *nash*, dan kita jauhi kisah-kisah *israiliyyât*,¹⁶⁴ noda-noda nafsu dan yang berbau bid'ah.

Dari keempat pokok di atas nampak metode yang dikembangkan Bintu Syâti berpijak pada diktum mufasir klasik “*Al-Qur’an Yufassir ba’duhu ba’dan*” (Al-Qur’an menjelaskan dirinya sendiri. Di samping itu, Bintu Syâti menekankan bahwa Al-Qur’an harus dipahami sebagai suatu kesatuan yang utuh, di samping tetap mempertimbangkan keterangan sejarah mengenai kandungannya.

C. CONTOH-CONTOH PENAFSIRAN

Sebagai konsekuensi dari metode yang dikembangkannya, penafsiran Bintu Syâti terhadap ayat-ayat Al-Qur’an melahirkan beberapa pemaknaan yang berbeda dari mufasir sebelumnya. Berikut beberapa contoh uraiannya.

1. Makna “ad-Dhuhâ”: Terangnya Cahaya Wahyu

وَالضُّحَىٰ (١) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ (٢) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ (٣)

Demi waktu matahari sepenggalang naik, dan demi malam apabila telah sunyi. Tuhanmu tidak meninggalkan kamu dan tidak pula benci kepadanya. (QS. *ad-Dhuhâ* [93]: 1-3)

asli melalui bahasa Arab. Maka, makna sebuah kosa kata Al-Qur’an ditelusuri melalui pengumpulan seluruh bentuk kata dalam Al-Qur’an dan mengkaji konteks spesifik kata-kata tersebut. Aisyah Abdurrahman, *Al-Tafsir al-Bayâni...*, h. 128.

¹⁶³ Dalam memaknai teks yang sulit dilakukan telaah secara tekstual dan kontekstual, kemudian mempertimbangkan pendapat-pendapat para mufasir sebelumnya berdasarkan petunjuk Al-Qur’an. Untuk ini perlu juga mempertimbangkan penerapan teori kronologis dan konteks historis dari ayat-ayat tersebut. Aisyah Abdurrahman, *At-Tafsir al-Bayân...*, h. 132.

¹⁶⁴ Seluruh penafsiran yang bersifat sektarian dan memuat *israiliyyât* yang dapat mengacaukan pemaknaan Al-Qur’an harus dijaui. Lihat, Aisyah Abdurrahman, *At-Tafsir al-Bayân...*, h. 138.



Kata-kata “ad-Dhuhâ” merupakan bentuk alegoris (perumpamaan) dari terangnya wahyu atau datangnya wahyu kepada hati Rasulullah dalam menguatkan kehidupan.¹⁶⁵ Kemudian kalimat “*Wa al-Laili idzâ sajà*” dimaknai dengan “kosong atau *vacum*-nya kondisi saat wahyu terputus.”¹⁶⁶

Penafsiran ini berbeda dengan yang dikemukakan oleh mufasir sebelumnya. Sebut saja Sayyid Qutb yang menyebut makna keagungan tentang makhluk yang disebut Allah (baca: waktu Dhuha). Teks “*demi waktu Dhuhâ*” memberi makna agar manusia mengapresiasi waktu tersebut dan merenungkannya mengapa ia dijadikan objek sumpah oleh Allah *Azza wa Jalla*. Demikian juga dengan kata “malam apabila telah sunyi” yang memberi arti sebagai malam yang menyajikan kelembutan dan kesunyian—yang membangkitkan perasaan untuk merenung dan berpikir, seperti suasana keyatiman dan kemiskinan. Kesunyian itu kemudian hilang dengan terbitnya matahari, saat sepenggalang naik yang mencerahkan. Inilah bentuk keharmonisan ciptaan Allah, kesempurnaan dengan kerapihan ciptaan-Nya.¹⁶⁷

Berbeda dengan Sayyid Qutb, Bintu Syâti, memberi makna tentang kondisi Rasulullah saw. untuk beristirahat dalam menerima wahyu. Hal ini sebagaimana diketahui bahwa pada awalnya Rasulullah menerima wahyu dengan berat, sehingga keterlambatan wahyu merupakan cara Allah untuk menguatkan jiwa dalam memikul apa-apa yang dihadapinya. Penafsiran alegoris tentang kata “*ad-Dhuhâ*” —dengan tidak memaknainya sebagai kemuliaan tentang waktu Dhuha—disebabkan setiap makhluk diciptakan oleh Allah senantiasa memiliki hikmah, baik terlihat ataupun tersembunyi. Sementara justifikasi tentang “keagungan” yang oleh beberapa mufasir yang dinisbahkan kepada kata “*ad-*

¹⁶⁵ Aisyah Abdurrahman, *At-Tafsir al-Bayân...*, h. 54.

¹⁶⁶ Aisyah Abdurrahman, *At-Tafsir al-Bayân...*, h. 52.

¹⁶⁷ Sayyid Qutb, *Tafsir fî Dzîl Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, Vol. XII, h. 280-192. Lihat juga, Sidik Ismail Abdul Aziz, *Pandangan Bintu Syâti Tentang Al-Qasam*, Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Lampung, 2018, h. 91-93.



Dhuhâ”, bukanlah perkara yang mudah untuk dijelaskan, atau diinterpretasikan semata-mata untuk menjelaskan suatu aspek karena adanya hikmah yang tampak dalam objek yang dijadikan sumpah itu.¹⁶⁸

Dalam kaitan ini, penulis melihat penafsiran tentang “*ad-Dhuhâ*” dan kata “*al-Lail*” oleh Bintu Syâti di atas selain meminggirkan konteks sumpah “*qasam*” juga merupakan konsekuensi dari metode interpretasinya yang melihat aspek kronologis sejarah yang diungkapkan dalam surat tersebut dengan melihat ayat-ayat yang ada setelahnya. Dengan kata lain, kesunyian dan mungkin perasaan “galau” yang dialami Nabi Muhammad saw. lantaran situasi *vacum* dari wahyu, yang diingatkan Allah *Azza wa Jalla* bahwa sebelumnya beliau berada dalam kondisi “yatim” sebagaimana disebut dalam ayat “*Bukankah Dia mendapatimu seorang yatim, lalu Dia melindungimu*” (QS. *ad-Dhuhâ*: 6), atau dalam kondisi “bingung” dan “kekurangan” sebagaimana ditunjuk oleh ayat “*Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang bingung lalu Dia memberikan petunjuk. Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekuarangan lalu Dia memberikan kecukupan*” (QS. *ad-Dhuhâ*: 7-8). Hal ini sesuai dengan gambaran sejarah tentang Nabi Muhammad saw., seorang anak yatim yang kebingungan lantaran ditinggal wafat oleh ibunya, lalu Allah melindunginya lewat tangan keluarganya (baca: Abdul Muthallib dan Abu Thalib). Saat beranjak dewasa dengan serba kekurangan menyebabkan dirinya “belum memikirkan pernikahan”, lalu Allah berikan kecukupan dengan kemakmuran yang didapatkan dari istrinya, Siti Khadijah. Inilah pemaknaan kronologis yang ditawarkan Bintu Syâti dalam melihat ayat yang memiliki korelasi dengan ayat-ayat atau surat lainnya. Tentu saja kejadian-kejadian ini dapat memberi *i’tibar* bagi kita untuk senantiasa baik sangka kepada Allah *Azza wa Jalla*, bahwa Allah senantiasa hadir dalam hidup kita dengan segala dinamika kehidupan dan problematikanya melalui solusi yang dirahasiakan Allah *Azza wa Jalla*.

¹⁶⁸ Aisyah Abdurrahman, *At-Tafsir al-Bayân...*, h. 23.



2. Makna Ayat “Lâ Uqsimu Bihâdza al-Balad”

Dalam memaknai ayat *qasam* (sumpah), Bintu Syâti memberikan makna yang berbeda, seperti dalam surah *al-Balad* berikut ini.

لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (١) وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ (٢)

Aku benar-benar bersumpah dengan kota ini (Mekkah), dan kamu (Muhammad) bertempat di kota (Mekkah) ini. (QS. *al-Balad*: 1-2)

Secara umum para mufasir memaknai ayat-ayat *qasam* dengan pemaknaan penguatan firman Allah secara *tauhid* dan penguatan atas suatu pemberitaan yang dikandungnya. Tetapi bagi Bintu Syâti ayat-ayat *qasam* tidak harus dimaknai sebagai “penguat” atas apa-apa yang disebutkan dalam suatu ayat, melainkan juga memberi makna lain, yaitu “penegasian”, tergantung konteks “*muqsam bih*” yang disebut-kannya. Hal ini sebagaimana dapat dilihat dalam surah *al-Balad* ayat 1, “*Lâ Uqsimi bihâdza al-Balad*”, sebagai berikut.

- (1) Kata “*qasam*” dalam ayat ini “*Lâ Uqsimu Bihâdza al-Balad*” menggunakan kata “*Lâ*” yang berarti “Tidak”. Alih-alih menguatkan *qasam*, justru ayat ini menafikan *qasam* itu sendiri. Alasannya, negeri ini (Mekkah) pada saat itu para penduduknya melanggar kehormatan Nabi Muhammad saw. dengan perilaku mereka yang “mencaci, mengintimidasi, mengusir hingga berupaya membunuh” Nabi, dan juga perilaku mereka yang mengabaikan dan mengolok-olok seruan tauhid. Perbuatan-perbuatan tersebut mengakibatkan kehormatan kota ini terlepas, padahal sejatinya sumpah itu dimaksudkan untuk penghormatan kota tersebut. Oleh karena itu, pengertian dari kata “*Lâ Uqsimu*” yang memakai *Lâ Nafi* mengarahkan arti kepada penegasian, bukan penguatan.¹⁶⁹
- (2) Kata “*Hill*” bermakna Allah mengizinkan Rasul-Nya untuk

¹⁶⁹ Aisyah Abdurrahman, *At-Tafsir al-Bayân...*, h. 284.



memperlakukan kota Mekkah dan penduduknya seperti yang dikehendaknya. Ada juga pendapat yang menyebutkan bahwa kata “*hillun*” termasuk *al-ihlâl*, artinya penghalalan sebagai lawan dari *al-Ihrâm* (pengharaman). Ini selaras dengan konteks hijrah yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabat saat itu yang meninggalkan kota Mekkah dan “menghalalkan” untuk meninggalkannya.

- (3) Makna “*Lâ Uqsimu*” sesuai dengan makna aslinya adalah “aku tidak mau bersumpah dengan negeri ini (Mekkah) karena engkau tidak lagi tinggal di dalamnya, sesudah engkau keluar meninggalkannya.

Makna yang diberikan Bintu Syâti ini tentu saja mengejutkan berbagai pihak lantaran berbeda dengan pemaknaan yang ditetapkan para mufasir sebelumnya.¹⁷⁰ Bahkan tidak hanya mengejutkan, pemaknaan ini membawa konsekuensi yang tidak menguntungkan secara politis bagi eksistensi objek yang disebutkan dalam ayat itu. Lalu, pada tataran ini bisa muncul pertanyaan, dari mana pemaknaan yang ditetapkan oleh Bintu Syâti terhadap QS. *al-Balad* ayat 1-2 tersebut? Rupanya pemaknaan ini terinspirasi dari beberapa pemaknaan kebahasaan sebagaimana dirilis oleh Abu Hayyan al-Andalusi (1256-1344 M) dalam kitab *al-Bahr al-Muhîth*. Pemaknaan secara kebahasaan ini memiliki relevansi kuat dengan konteks sejarah yang dialami oleh Nabi saw., yang mendapat perlakuan tidak hormat oleh penduduk kota ini. Inilah pendekatan kebahasaan dan kronologis (baca: sejarah) yang merupakan hal pokok dalam pikiran Bintu Syâti sebagaimana disebutkan dalam metode yang dikembangkannya.

¹⁷⁰ Ibnu Katsir memaknai ayat “*Lâ Uqsimu Bihâdza al-Balad*” dengan “aku benar-benar bersumpah dengan kota ini (Mekkah). Lihat, Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur’an al-Adzim*, Vol. III, Dar al-Thaibah Li An-Nasyr wa al-Tauzi’, 1999, h. 34.



3. Relevansi Makna Mitsqâl dan Dzarrah

Contoh pemaknaan yang diberikan oleh Bintu Syâti terhadap surat *al-Zalzalah*:

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا. وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا. وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا. يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا. بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا. يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

Apabila bumi digoncangkan dengan goncangan (yang dahsyat), dan bumi telah mengeluarkan beban-beban berat (yang dikandung)nya, dan manusia bertanya: “Mengapa bumi (menjadi begini)?” pada hari itu bumi menceritakan beritanya, karena sesungguhnya Tuhanmu telah memerintahkan (yang sedemikian itu) kepadanya. Pada hari itu manusia keluar dari kuburnya dalam keadaan bermacam-macam, supaya diperlihatkan kepada mereka (balasan) pekerjaan mereka. Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrah pun, niscaya dia akan melihat (balasan)-nya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sebesar dzarrah pun, niscaya dia akan melihat (balasan)-nya pula. (QS. 99: 1-8)

Surat ini menggambarkan proses awal kejadian Hari Kiamat, yang diikuti dengan kebangkitan kembali manusia. Melalui ayat ini dan ayat-ayat lainnya Allah *Azza wa Jalla* menjelaskan bahwa seluruh manusia akan dibangkitkan kembali. Hari itu dinamakan *Yaum al-Ba'at's* atau *Yaum al-Qiyamah*. Dalam *al-Zalzalah* terdapat kecenderungan pengulangan ayat, padahal pengulangan biasanya hanya dalam surah yang panjang. Jika pengulangan disebut dalam ayat-ayat pendek maka itu dimaksudkan untuk menimbulkan pengaruh secara psikis. Menurut Bintu Syâti, pengulangan-pengulangan tersebut merupakan fenomena *uslub* (gaya bahasa) di dalam Al-Qur'an untuk pemantapan, penetapan dan penegasan.¹⁷¹ Berikut analisis Bintu Syâti selengkapnya.

- (1) Kata-kata yang dipilih untuk menggambarkan keadaan Hari Kiamat sangat berpengaruh dan memberikan kesan yang kuat, baik karena kekerasannya seperti *al-Zalzalah* (guncangan,

¹⁷¹ Aisyah Abdurrahman, *at-Tafsîr al-Bayân...*, Vol. 1, h. 133.



benturan, getaran, kedahsyatan, kebesaran peristiwa, cerai-berai, dan berserakannya) maupun karena kehalusannya seperti sebutir *zarrah*, debu yang berterbangan, bulu yang berhamburan, fatamorgana, asap, dan lain-lain.¹⁷² *Al-Zalzalah* menurut bahasa dapat dimaknai dengan “gerakan yang keras dan guncangan yang dahsyat”. Kata ini digunakan pada hal-hal yang dapat diindra, seperti kata-kata *zalzala al-ibila* (jika dia menuntun unta dengan keras, maka guncanglah jalannya), *tazalzat al-ardhu* (jika bumi berguncang) untuk menunjuk sesuatu yang keras dan menakutkan.¹⁷³

- (2) Kata *al-Zilzal* (keguncangan) digabungkan dengan kata *al-ardh* (bumi) sejalan dengan spontanitas yang tampak pada ayat sesudahnya, yaitu pengeluaran bumi akan beban-beban dan pembicaraan-pembicaraan serta *ewuh pakewuh* manusia tentangnya.¹⁷⁴ Dengan diaktifikannya kalimat *zulzilal al-ardhu* (bumi diguncangkan) dan kuatnya efektivitas dari *ikhraj* (pengeluaran), *tahaddus* (skenario kejadian) dan guncangan kepada bumi, maka tidak ada alasan bagi perkiraan perantaraan para malaikat untuk menyampaikan “wahyu” kepada bumi yang berguncang dengan guncangannya yang hebat; mengeluarkan kandungannya dan menceritakan berita-beritanya.¹⁷⁵
- (3) Kata *Yaumaidzin* (pada hari itu) diulang-ulang untuk menghubungkan urutan-urutan keadaan, serta mengembalikan perhatian pendengar kepada ayat-ayat sebelumnya, serta mengulangi peringatan-peringatan yang telah mantap di benaknya.¹⁷⁶ Dalam kaitan ini mayoritas mufasir berpendapat bahwa *yashduru al-nas* dimaknai dengan “mereka keluar dari kuburan atau mereka berpaling dari keadaan hisab”. Penafsiran

¹⁷² 'Aisyah Abdurrahman, *at-Tafsīr al-Bayān...*, Vol. 1, h. 134.

¹⁷³ 'Aisyah Abdurrahman, *at-Tafsīr al-Bayān...*, Vol. 1, h. 138

¹⁷⁴ 'Aisyah Abdurrahman, *at-Tafsīr al-Bayān...*, Vol. 1, h. 141.

¹⁷⁵ 'Aisyah Abdurrahman, *at-Tafsīr al-Bayān...*, Vol. 1, h. 154.

¹⁷⁶ 'Aisyah Abdurrahman, *at-Tafsīr al-Bayān...*, Vol. 1, h. 156.



yashduru (mengeluarkan) dengan “keluar” atau “berpaling” dipandang kehilangan inspirasi kata di dalam rasa bahasa Arab—di mana kata *al-shadr* (keluar) lawan dari *al-wird* (kembali). Kata *yashduru* di sini sesungguhnya lebih ekspresif, dan orang-orang Arab juga sudah biasa menggunakan kata tersebut, seperti kebiasaan mereka bahwa *al-warid* (orang yang kembali) harus mengetahui bagaimana dia *yashdur* (keluar). Jika tidak, dia pasti akan tersesat.¹⁷⁷

- (4) Kata *Asytât* (bercerai-berai) adalah bentuk jamak dari *syatt*. *Asytât* dan *syatt* tersebut di dalam bahasa adalah cerai-berai dan perselisihan. Materi tersebut terdapat pada lima tempat dalam Al-Qur'an, tiga di antaranya dengan bentuk *syatta*: (QS *Thaha* [20]: 53). (QS. *al-Lail* [92]: 4), dan (QS. *al-Hasyr* [59]: 14) dua kali dalam bentuk *asytat* (QS. *an-Nur* [24]: 61).
- (5) Kemudian kata *mitsqâl* adalah sesuatu yang ditimbang. Ia termuat sebanyak delapan kali; dua kali di antaranya digandengkan dengan *habbah min khaldal* (biji sawi). (QS. *al-Anbiya'* [21]: 47), dan pada (QS. *Luqman* [31]: 16). Konteks dan struktur dua ayat itu menegaskan bahwa yang dimaksud dengan *mitsqâl*, bukanlah ringannya timbangan, tetapi kecilnya ukuran.¹⁷⁸ Adapun enam kali lainnya kata “*mitsqâl*” disambung dengan *dzarrah* (QS. *Yunus* [10]: 61; QS. *al-Saba*. [34]: 3; 22. QS. *an-Nisa'* [4]: 40), dan dua ayat dalam *al-zalzalah*. Ini memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud dengan *dzarrah* di dalam kedua ayat tersebut adalah ringannya timbangan. Meskipun banyak mufasir yang berusaha menentukan bahwa kadar *dzarrah* adalah seperseratus berat biji gandum atau ia adalah atom yang rahasianya baru ditemukan oleh ilmu pengetahuan pada abad kedua puluh ini. Dalam konteks ini bahasa Arab memberi makna “*dzarr*” pada segala sesuatu yang menerangkan kelemahan, kekecilan dan keringanan

¹⁷⁷ 'Aisyah Abdurrahman, *at-Tafsîr al-Bayân...*, Vol. 1, h. 156.

¹⁷⁸ 'Aisyah Abdurrahman, *at-Tafsîr al-Bayân...*, Vol. 1, h. 161.



timbangan.¹⁷⁹

- (6) Dalam ayat ini dijelaskan pula keadaan dan susunan konteks dari guncangan, ledakan, pecahan, dan benturan. Maka mereka mengeluarkan beban-beban dan pergi secara terpisah-pisah dan tercerai-berai menampakkan amal yang baik ataupun yang buruk meskipun sebesar biji sawi. Oleh karena itu, semua amal, baik kecil maupun besar akan diperlihatkan kepada pelakunya dengan adanya perhitungan dan pembalasan melalui mekanisme keadilan, kemuliaan, dan kemurahan-Nya. Allah *Azza wa Jalla* memberi ampun kepada siapa saja yang Dia kehendaki dan menyiksa siapa saja yang Dia kehendaki, dan sesungguhnya Allah *Azza wa Jalla* mampu melakukan apa saja yang Dia kehendaki.

Dari penjelasan tersebut Bintu Syâti menunjukkan cara aplikasi metode, terutama bagian penunjukan lafal. Di sini, Bintu Syâti menegaskan bahwa bahasa Arab adalah bahasa Al-Qur'an yang mengarahkan petunjuk pada bahasa aslinya. Sehingga konteks kebahasaan bagi lafal-lafal yang digunakan secara berbeda, baik yang hakiki maupun majazi dapat dirasakan. Pada titik ini muatan petunjuk dirilis dari bentuk lafal yang ada di dalamnya, sehingga muncul konteksnya yang khusus dan umum di dalam Al-Qur'an secara keseluruhan.

4. Klasifikasi Manusia

Dalam buku *Al-Maqâl fî al-Insân, Dirâsah Quraniyyah*, Bintu Syâti menunjukkan hal yang menarik dari uraian kebahasaan mengenai konsep manusia. Menurutnya kitab suci Al-Qur'an menyebut "manusia" dalam beberapa istilah; *basyar*, *al-nâs*, dan *al-Insân*.

Pertama, Kata "*basyar*" memiliki arti kulit atau kulitnya nampak terlihat. Kata ini menyebut manusia sebagai makhluk yang kulitnya kelihatan, berbeda dengan binatang yang tertutupi

¹⁷⁹ 'Aisyah Abdurrahman, *at-Tafsîr al-Bayân...*, Vol. 1, h. 163.



oleh bulu-bulu. Kemanusiaan *al-basyar* ditandai secara universal berlaku untuk seluruh manusia, baik mukmin maupun kafir, manusia yang mulia seperti Nabi ataupun manusia biasa. Sebagai *al-basyar*, seluruh manusia sama berasal dari keturunan Adam dan Hawa yang suka makan, minum, berjalan-jalan, melakukan hubungan biologis, dan seterusnya.¹⁸⁰

Kedua, Istilah *al-Ins* dan *al-Insân*—yang berasal dari akar kata bahasa Arab yang sama (*alif-nun-sin*: *anasa* dan *nasiya*). Kata “Ins” dalam bahasa Arab memiliki korelasi dengan arti *jinak (uns)* dan *lupa (nasiya)* yang menunjuk manusia sebagai makhluk yang jinak dan pelupa. Kata “ins” berbeda dengan “*al-Jinn*” sebagai lawannya yang berarti liar, seram dan menakutkan. Maka, manusia berbeda dengan jin, makhluk Allah yang berbentuk metafisik yang menunjuk makna liar dan seram lantaran tidak terikat oleh ruang dan waktu.¹⁸¹

Ketiga, Dalam pengertian “*al-Insân*”, Al-Qur'an menyebut klasifikasi manusia yang derajatnya tinggi sehingga diberi beban oleh Allah sebagai Khalifah di muka bumi. Ketinggian manusia sebagai *al-Insân* seperti dinyatakan dalam surah *ar-Rahman* ditunjukkan dengan potensi yang dimilikinya berupa “*al-bayân*” (kemampuan berbicara dan menjelaskan). Makna *al-Bayân* meliputi kepemilikan manusia atas kompetensi berbicara dan menjelaskan (yang tidak dimiliki oleh makhluk lain), kemampuan membedakan yang benar dan salah, serta kemampuan berpikir mengatasi segala masalah dan kesesatan yang datang dalam dirinya. Menilik kemampuan yang dimiliki itulah, Allah *Azza wa Jalla* membebani manusia dengan “*taklif*” berupa tanggung jawab atas segala pemikiran, perkataan, dan perbuatannya.¹⁸² Maka, kualitas manusia sebagai *al-Insân* ditentukan oleh dua hal pokok, yaitu *al-bayân* dan *al-taklîf*. Dengan demikian, kebalikannya

¹⁸⁰ Aisyah Abdurrahman, *al-Maqâl fî al-Insân, Dirâsah Quraniyyah*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969, h. 11.

¹⁸¹ Aisyah Abdurrahman, *Al-Maqâl fî al-Insân...*, h. 14.

¹⁸² Aisyah Abdurrahman, *Al-Maqâl fî al-Insân...*, h. 15-19.



adalah manakala manusia tidak mampu menunjukkan konteks “al-bayân” dan “al-taklif”, maka ia berada dalam posisi kehinaan dan kebinasaan.

Dari pemetaan konsep manusia di atas, Bintu Syâti menegaskan bahwa klasifikasi manusia sebagai “al-Insân” merupakan standar kemanusiaan ideal dan paripurna. Standar ini dapat terpenuhi manakala manusia dapat mengolah dan mengembangkan dirinya melalui pemenuhan kriteria ilmu dan akhlak yang dapat dibentuk melalui pendidikan. Kriteria keunggulan manusia dalam tipe ini dijelaskan secara detail melalui beberapa konsep berikut, yaitu (i) Khalifah di muka bumi; (ii) Perintah Allah kepada para malaikat untuk bersujud kepada Adam; (iii) Allah memberinya al-Bayân; (iv) Allah memberi amanat taklif; (v) Kebebasan manusia; (vi) Penghambaan; (vii) Kebebasan akidah; (viii) Kebebasan Akal dan pendapat; (ix) Kebebasan berkehendak; (x) Keberadaan dan Ketiadaan manusia; (xi) Persoalan kebangkitan yang akan dialami manusia; (xii) Sifat dan esensi; (xiii) alam roh; (xiv) manusia kontemporer yang diikat oleh agama dan ilmu pengetahuan. Penjelasan tentang kualitas-kualitas ini dapat dibaca dalam buku saya berjudul *Teologi Qur’ani tentang Manusia*.¹⁸³

5. Pemikiran tentang Gender

Dalam melihat konsep gender yang digagasnya perlu dike-mukakan berbagai aktivitas dan kiprah yang dilakukan Bintu Syâti di Mesir. Kiprah yang jarang ditunjukkan oleh para wanita di zamannya. Kiprah dan aktivitasnya sebagai jurnalis, dosen, pemerhati sosial, politik, keagamaan, kiprah di pemerintahan dan dunia akademik menjadi bukti autentik tentang pemikirannya yang terbuka dalam masalah gender. Bintu Syâthi’ yang sangat produktif menulis beragam karya ilmiah dalam berbagai disiplin ilmu keislaman secara otomatis mencitrakan kredibilitas sebagai ulama dan tokoh dari kalangan kaum perempuan modern.

¹⁸³ Nunu Burhanuddin, *Teologi Qurani tentang Manusia*, Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group, 2020.



Keulamaan seorang perempuan tidak dilihat sebatas aktivitas penyuaran dalam lingkup kesetaraan gender, tetapi bagaimana dia mampu mengubah *mindset* bahwa keulamaan dalam bidang agama tidak hanya milik kaum laki-laki, tetapi juga berhak atas kebebasan intelektual kaum perempuan. Memang, nama Bintu Syâti tidak banyak disebut dalam blantika keulamaan, termasuk di lingkungan ahli tafsir, namun kepakarannya sebagai *mufasssarah* (Ahli Tafsir Perempuan) tidak diragukan lagi. Jika pun namanya tidak sepopuler para ulama laki-laki, itu lantaran masyarakat sudah terlalu lama terbelenggu dalam budaya patriarki yang memandang pemilik kuasa hanyalah mereka yang berjenis kelamin laki-laki. Hal ini lantaran pengalaman sehari-hari di sekolah dan di masyarakat mengajarkan bahwa ulama, khususnya ulama tafsir hanyalah laki-laki. Tidak boleh perempuan menjadi ulama besar dan terkenal, terlebih ulama tafsir, menjadi semacam doktrin yang berlaku sejak lama. Nama Bintu Syâti' sendiri yang menjadi nama samaran bagi dirinya dimaksudkan untuk mengelabui para pembacanya. Sebab, di masanya perempuan terbilang jarang menjadi penulis, dan apalagi menulis bidang keilmuan tafsir. Saat itu pekerjaan sebagai penulis masih dipandang pekerjaan "istimewa" yang biasanya hanya dilakukan oleh kaum laki-laki.

Lalu, bagaimana pemikiran Bintu Syâti tentang gender? Atau, bagaimana seorang Bintu Syâti dapat berperan dalam memajukan kaum perempuan di negaranya? Berikut beberapa pemikirannya, yaitu:

Pertama, Bintu Syathi' menganggap bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba (QS. *al-Dzâriyat* [51]: 59); Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai khalifah (QS. *al-Baqarah* [2]: 30); Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai menerima perjanjian primordial (QS. *al-A'râf* [7]: 171); Adam dan Hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmis (QS. *al-Baqarah* [2]: 35 dan 187; *al-A'râf* [7]: 20, 22 dan 23); Laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi (QS. *Ali Imran* [3]: 195; *an-Nisâ'* [4]: 124; *al-Nahl*/16: 97; *Ghâfir* [40]: 40); Kesetaraan asal-usul



(QS. *an-Nisâ'* [4]: 1 dan *al-Hujurât* [49]: 13); Kesetaraan amal dan balasan (QS. *Ali Imran* [3]: 195; *an-Nisâ'* [4]: 32; *at-Taubah* [9] 72; *al-Ahzâb* [33]: 36 dan *Ghâfir* [40]: 40); Kesetaraan dalam jaminan sosial (QS. *al-Baqarah* [2]: 177); Kesetaraan dalam mendapatkan pendidikan (QS. *al-Mujadilah* [58] 11) dan lain sebagainya. Semua poin ini jika dikorelasikan dengan kehidupan dan kiprah Bintu Syathi' maka ia memiliki korelasi dan relevansi.

Kedua, Dalam berbagai tulisannya, Bintu Syâti getol menyuarakan tentang pembelaan terhadap para petani perempuan yang saat itu tertindas oleh hegemoni kaum laki-laki.¹⁸⁴ Dua buku pertamanya, yang muncul pada tahun 1936 dan 1938-an, mengurai situasi dan kondisi yang dihadapi para petani perempuan di Mesir, suatu kajian tentang sosial dan kemasyarakatan. Kemudian karya-karya lainnya tentang pembelaan terhadap kaum perempuan dapat dijumpai dalam judul-judul bukunya, yaitu *The (woman) Loser; The Lost Woman; The (woman) stranger; The Rebellious; The Dreamer; The Innocent; The Sad; How Do Our (male) Literary Figures View Women?; The Image of Women in our Literature; We Are No More Evil than Men; dan Will a Women ecome a Shaikh in al-Azhar?*; Pada tahun 1942 novelnya *Master of the Estate* juga menggambarkan gadis petani yang menjadi korban dari budaya patriarki dan feodal saat itu.

Ketiga, Bintu Syâti meyakini bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama, sebuah prinsip yang diajarkan oleh Islam sejak kemunculannya. Para wanita dalam Islam memperoleh kedudukan yang tinggi dibanding pada masa sebelum datangnya Islam.¹⁸⁵ Dalam kaitan dengan perempuan sebagai ibu (*al-umm*), ajaran Islam memosisikan seorang ibu dalam posisi paling mulia. Kemuliaan kaum ibu, kata Bintu Syâti, dapat dilihat bagaimana

¹⁸⁴ Ruth Roded, *Bint al-Shati's Wives of the Prophet: Feminist or Feminine*, British Journal of Middle Eastern Studies, Routledge, 2006.

¹⁸⁵ Mhd. Syahnun, Mahyuddin and Abd Mukhsin, *Reconsidering Gender Roles in Modern Islam: A Comparison of the Images of Muslim Women Found in the Works of Sayyid Qutb and Aisya Abd Rahman*, International Journal of Humanities and Social Science Invention, Volume 6, Issue 10, 2017, h. 38.



Rasulullah memberikan penghargaan kepada kaum ibu dengan kata-kata istimewa, “*al-Jannatu tahta aqdâm al-Ummahât*”: surga berada di bawah telapak kaki ibu.¹⁸⁶ Penghargaan yang mencitrakan seorang ibu sebagai penentu masuknya seseorang ke surga lantaran para ibu telah menunjukkan perjuangan yang luar biasa dalam melahirkan, menyusui, mengurus anak-anaknya dengan penuh kasih sayang. Siapa pun laki-laki hebat di dunia ini, ia lahir dari rahim dan kasih sayang seorang ibu. Potret perjuangan seorang ibu yang berjuang dengan sangat gigih sehingga melahirkan putra-putranya yang hebat dan mulia, seperti dilakukan ibunda Ismail as, Ibunda Musa a.s., ibunda Isa a.s. dan ibunda Muhammad saw..¹⁸⁷

Keempat, Berkaitan dengan persamaan hak perempuan dengan kaum laki-laki, Bintu Syâti, berpendapat bahwa perempuan memiliki hak dalam memilih calon suaminya tanpa paksaan dari siapa pun, termasuk oleh ayahnya. Seorang ayah hanya dapat menikahkan anak gadisnya atas persetujuan dan pilihannya.¹⁸⁸ Demikian juga perempuan memiliki hak talak (gugat cerai) terhadap suaminya, sebagaimana pernah dilakukan oleh Juwairah¹⁸⁹ (istri Tsabit bin Qais). Dalam sebuah Hadis dinyatakan bahwa Juwairiyah mendatangi Nabi saw., seraya berkata, “Wahai Rasulullah, aku tidak membenci Tsâbit dalam agama dan akhlaknya. Aku hanya takut kufur.” Maka Rasulullah bersabda, “Maukah kamu mengembalikan kepadanya kebunnya?”

¹⁸⁶ Abu Abdillah bin Salamah bin Ja'far, *Musnad al-Syihab*, Tahqiq Hamdi bin Abdul Majid As-Salafi, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986, volume 1, h. 454.

¹⁸⁷ Zahrah Hamdah, *Qadhâya al-Mar'ah fi Fikr Aisyah Abdurrahman*, Dirasah Tahliliyah fi Kitabiha Sayyid^hat Bait al-Nubuwwah, Risalah Magister Universitas Hammah Hadar al-Wadhi, 2016, h. 43-45.

¹⁸⁸ Zahrah Hamdah, *Qadhâya al-Mar'ah fi Fikr Aisyah Abdurrahman...*, h. 64.

¹⁸⁹ Sosok Juwairiyah adalah sosok perempuan muda yang sangat cantik dan enerjik, siapa pun yang memandang akan membuatnya tertarik. Konon saat Juwairiyah hendak menemui Nabi, siti Âisyah yang saat itu membukakan pintu merasa “terbebani” khawatir suaminya tertarik kepadanya. Dalam kaitan ini pengajuan gugatan cerai Juwairiyah terhadap suaminya lantaran persoalan akidah merupakan sebuah upaya perbaikan diri yang dilakukan oleh Juwairiyah. Setelah itu tersiar kabar, Juwairiyah menjadi istri Nabi berikutnya. Inilah simbol pernikahan dengan penuh keberkahan, yakni motivasi perbaikan diri dan penyelamatan akidah. Pernikahan ini sekaligus menepis tuduhan tentang istri-istri Nabi dari kalangan janda dan sudah tua.



Ia menjawab “Ya”, maka ia (Juwairiyah) mengembalikan kebun (yang diberikan suaminya) kepada suaminya, dan Tsabit pun kemudian menceraikannya” (HR. Bukhari).¹⁹⁰

Kelima, Perempuan juga memiliki hak ketidakbergantungan kepada suami dalam persoalan yang paling mendasar seperti persoalan melahirkan anak atau tidak, memilih melahirkan anak laki-laki atau tidak melahirkan anak sama sekali. Pendapat seperti ini mirip dengan apa yang dikemukakan oleh Fatima Mernissi dalam bukunya berjudul *The Forgotten Queens of Islam*.¹⁹¹

Beberapa pandangannya tentang gender di atas menempatkan Bintu Syâti sebagai salah satu tokoh yang berupaya membebaskan kaum perempuan di Mesir dari belenggu keterbelakangan, membebaskan kaum perempuan Mesir dari stigma “*hareem*”, perempuan biasa yang lebih berperan dalam sektor domestik. Pendapat-pendapatnya tentang perempuan dapat disejajarkan dengan tokoh lainnya semisal, Qâsim Amin, yang merilis jargon “*Tahrir al-Mar’ah*” (Pembebasan Perempuan). Tentu saja, sosok wanita yang gigih ini dapat memberikan spirit dan injeksi moral bagi kaum perempuan dalam membela kehormatannya, terutama bagi kaum perempuan di Mesir yang dibelanya.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa kita tengah berhadapan dengan sosok perempuan hebat dan brilian yang mencitrakan dirinya sebagai pemikir yang memiliki pemahaman mengenai bahasa-bahasa Al-Qur’an dan penguasaan ilmu sosiologi. Gaya Bintu Syâti dalam mengelaborasi ayat-ayat Al-Qur’an dengan pendekatan kebahasaan dan sosio-kultur ini merupakan pengembangan baru dari metode tafsir yang dirilisnya. Tanpa ia menyebutnya sebagai “takwil”, penulis melihat bagaimana metode pengalihan dari *zahiriyah* teks kepada hal-hal baru di luar itu dipandang telah memenuhi salah satu kriteria dalam metode interpretasi ala takwil.

¹⁹⁰ Zahrah Hamdah, *Qadhâya al-Mar’ah fi Fikr Aisyah Abdurrahman...*, h. 66.

¹⁹¹ Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, trans Mary J. Lakeland, Cambridge: Polity, 1993, h. 5.



6

MAKNA DAN MAGHZA PERSPEKTIF NASR HÂMID ABU ZAYD

Dalam tradisi Islam, pemahaman teks secara garis besar dicapai dengan *tafsir* dan *takwil*. Yang pertama merupakan pemahaman zahir, literal, dan yang lainnya merupakan pemahaman batini. Karena keasyikannya dengan bentuk-bentuk lahir, metode tafsir tergantung hanya pada aspek rasional dari akal atau intelek manusia. Namun demikian, validitas argumen logis dalam metode tafsir tak hanya tergantung pada pengetahuan yang telah diperoleh sebelumnya, tetapi juga pada kepatuhan terhadap wahyu Al-Qur'an dan sumber-sumber autentik lain dalam tradisi Islam.

Berbeda dari pemahaman *literal*, takwil yang merupakan penafsiran simbolik, substantif sebagai bentuk lebih intensif dari tafsir, karena ia melengkapi pemahaman-pemahaman literal. Tak seperti rasio yang menganalisis dan memilah-milah, daya intuitif melaksanakan fungsi sintesis dan unifikasi. Takwil melakukannya dengan memanfaatkan alat simbolisme, yang mengacu pada hubungan analogis dari semua tertib realitas. Karena ketergantungannya pada aspek yang halus atau bagian dalam dari akal, maka takwil hanya bisa dikerjakan oleh yang berwenang dalam tradisi Islam, yang benar-benar mengetahui bahasa simbolik dan makna akhir yang dituju oleh teks atau disebut *maghza*. Tulisan ini membar penerapan takwil menurut Nasr Hamid Abu Zayd dalam memahami teks kitab suci.



A. BIOGRAFI DAN PETA INTELEKTUALISME

1. Biografi

Nasr Hamid Abu Zayd, lahir di Quhafa, sebuah desa kecil sekitar 120 km dari Kairo, dekat Tanta, Mesir pada 10 Juli 1943, dan meninggal pada tanggal 5 Juli 2010. Ia dikenal sebagai teolog liberal dan pemikir kontroversial di Mesir. Popularitasnya mencuat lantaran mengajukan gagasan hermeneutika Al-Qur'an humanistik, yang disinyalir “menantang pandangan umum” saat itu. Meskipun tidak menyangkal bahwa Al-Qur'an adalah sebagai wahyu dari Tuhan, Abu Zayd berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah “produk budaya” (*muntaj al-tsaqafi*) yang harus dibaca dalam konteks bahasa dan budaya orang Arab abad ke-7 Masehi,¹⁹² dan karenanya ia dapat ditafsirkan dalam berbagai cara dan metodologi. Pandangannya ini memicu perdebatan, sehingga otoritas Pengadilan mengklaim sebagai “murtad”—yang kemudian memaksanya hijrah ke luar negeri untuk beberapa waktu, dan diam-diam kembali ke Mesir hingga meninggalnya.

Saat kecil, Abu Zayd, mengenyam sekolah agama tradisional di daerahnya. Layaknya anak-anak yang hidup di kampung, ia mahir dalam melantunkan bacaan-bacaan Al-Qur'an dengan aturan bacaan yang tepat, dan bahkan di usia yang relatif muda ia sudah mampu menghafal Al-Qur'an keseluruhannya.¹⁹³ Di usia anak sekolahan, sekitar usia 12 tahun, Abu Zayd bersentuhan dengan ideologi garis keras, mengikuti ayahnya yang menjadi aktivis Ikhwan al-Muslimin.¹⁹⁴ Saat itu ia terpengaruh tulisan-tulisan Sayyid Qutb, yang dieksekusi oleh negara Mesir pada tahun 1966. Konon keterlibatan yang intensif dengan paham radikal ini memaksanya masuk ke terali besi untuk beberapa waktu. Di

¹⁹² Navid Kermani, *"Dari wahyu ke interpretasi: Nasr Hamid Abu Zayd dan studi Sastra Al-Qur'an"*. Di *Taji-Farouki, Suha (Red.), Intelektual Muslim Modern dan Al-Qur'ab (PDF)*, Oxford University Press, 2004, h. 169-192.

¹⁹³ Navid Kermani, *"Dari wahyu ke interpretasi..."*, h. 167.

¹⁹⁴ Moch Nur Ichwan, *Nasr Hamid Abu Zaey dan Studi Al-Qur'an*, Jurnal Risalah, Nomor 11, Tahun XXXV, 1998, h. 60.



usia remaja ini, Abu Zayd sudah menampakkan agresivitas dirinya sebagai calon agen militan aliran keagamaan garis keras.

Ketika memasuki dewasa ia menjauh dari ide-ide al-Ikhwan dan Qutb. Setelah menerima pelatihan teknis, ia bekerja untuk Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo—yang juga mengantarkannya memasuki bangku perkuliahan di Universitas Kairo, di mana ia memperoleh gelar Bachelor of Art dalam Studi Arab pada tahun 1972, gelar Magister tahun 1977, dan gelar Doktorat pada tahun 1981 dalam bidang Dirâsah Islamiyah (Studi Islam). Berangkat dari lingkungan keagamaan yang konservatif yang kemudian meniti karier keilmuan dalam bahasa Arab dan studi Islam sampai ke tingkat Doktorat, maka dapat diduga Abu Zayd memiliki pemahaman yang luas dalam bidang bahasa Arab dan keilmuan-keilmuan agama Islam.

Pada 1982, ia bergabung dengan Fakultas Departemen Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo sebagai asisten Profesor, dan menjadi Associate Professor pada tahun 1987. Dari tahun 1985 hingga 1989, ia juga bekerja sebagai dosen tamu di Universitas Osaka di Jepang, sebuah titian karier yang tak mudah diperoleh. Berbekal karier akademik yang cukup menonjol, maka pada tahun 1992, Abu Zayd dipromosikan oleh kampus untuk menjadi Profesor penuh di Universitas Kairo. Namun, nasib berkata lain, prosesi akademik ini tidak mendatangkan kebahagiaan melainkan berubah menjadi malapetaka bagi dirinya dan juga istrinya. Ini lantaran karya-karya ilmiah yang diajukan ke Komite Penetapan Guru Besar di universitas itu mendapat gugatan dari salah satu tim yang tidak respek dengan karya-karyanya. Alhasil penetapan gelar Profesor pun kandas, dan justru memaksanya berhadapan dengan Mahkamah Pengadilan hingga ia divonis sebagai sebagai “murtad”, dan harus menceraikan istrinya.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Hasil penetapan Pengadilan Hisbah di Mesir menetapkan Abu Zayd sebagai “murtad”, keluar dari keyakinan akidah Islam. Oleh karena di bawah hukum Syariah tidak diperbolehkan bagi seorang wanita Muslim untuk menikah dengan pria non-Muslim, maka pengadilan juga menyatakan dia tidak bisa tetap menikah dengan istrinya bernama



Apa yang membuat prosesi perolehan gelar Guru Besar-nya gagal? Pada Mei tahun 1992 itu, Abu Zayd mempresentasikan publikasi akademik dengan mengajukan 13 karya ilmiah di hadapan sidang Komite. Di antara tiga belas karyanya dalam bahasa Arab, Inggris dan Persia, terdapat dua karya ilmiah, yakni buku berjudul *Imam Shâfi'î dan Pendirian Ideologi Abad Pertengahan* dan *Kritik Wacana Agama*—dianggap oleh salah satu tim—sebagai karya yang bertentangan dengan keyakinan mayoritas umat Islam saat itu. Iklim akademik di Mesir yang demikian tidaklah mengherankan, sebab sebelumnya kasus yang sama pernah dialami oleh ulama dan ilmuwan yang dianggap liberal, seperti Amin al-Khûli (dicopot gelar Profesornya), Muhammad Ahmad Khalafallah yang ditolak Disertasinya,¹⁹⁶ Said Asymawi (pemikir ulung bidang politik Islam divonis murtad), Thaha Husein (1889-1973),¹⁹⁷ Syekh Ali Abdurrazik, dan lain-lain.

Dalam kasus Abu Zayd, ia sebenarnya mendapat apresiasi dari dua tim Komite dan mendapat bantahan dari satu tim komite—yang laporannya ditulis oleh Profesor Abdul Sabur Syahin, seorang Guru Besar linguistik Arab di Universitas Dar al-'Ulum Kairo. Tidak hanya membatalkan promosi, Profesor Syahin yang

Dr. Ibthâl Younis, dan memaksanya bercerai dan keluar dari tanah kelahirannya. Lihat, M. Arfan Muammar, *Studi Islam Perspektif Insider Outsider*, Yogyakarta: IRCiSoD, 212, h. 197.

¹⁹⁶ Muhammad Ahmad Khalafallah (1916-1988), pemikir kelahiran Sudan ini menulis buku berjudul *Al-Fann al-Qashah fi Al-Qur'anul Karim* (Seni Cerita Dalam Al-Qur'an). Buku ini mengejutkan berbagai pihak karena menyebut kisah dalam Al-Qur'an tidak semuanya sesuai fakta (fiktif). Baginya kebenaran Al-Qur'an bukan pada fakta sejarah yang ada, melainkan pada sisi pengaruh psikologis terhadap pendengar dan pembaca kisah-kisah Al-Qur'an.

¹⁹⁷ Thaha Husein merupakan salah satu lokomotif gerakan modernisme di Timur Tengah dan Afrika dengan julukannya sebagai "Bapak Sastra Arab". Menikah dengan Suzanne Bresseau (1895-1989), teman terbaiknya saat kuliah di Universitas Montpellier Perancis. Buku Thaha Husein yang menimbulkan gelombang reaksi hebat hingga dituduh sebagai "murtad" adalah buku berjudul *Mustaqbal al-Tsaqafah fi Misr* (ditulis tahun 1930-an). Buku ini menihilkan pengaruh Islam di Mesir dan yang diagung-agungkannya adalah peradaban dan kejayaan Firaun sebagai acuan untuk membangun kejayaan bangsa Mesir modern. Popularitas karier akademik Thaha Husein redup setelah karyanya dikritik oleh Hasan Al-Banna, anak muda yang cemerlang saat itu. Bantahan Hasan al-Banna membuat pemikiran Thaha Husein menjadi layu dan ditinggalkan orang. Lihat, M. Ghanayim, Mahmud Amin al-Alim, *Between Politics and Literary Criticism*, Jurnal Poetics Today, Volume 15, Nomor 2, 1994.



menuduh Abu Zayd telah melakukan “penghinaan yang jelas terhadap akidah Islam”, juga gencar mempropagandakannya di hadapan masyarakat umum melalui ceramah-ceramah keagamaan, salah satunya melalui khutbah Jum'at di Masjid 'Amr bin 'Ash,¹⁹⁸ masjid tertua dan paling bersejarah di Mesir. Pada akhirnya, iklim akademik yang telah bercampur dengan “muatan politik” ini memaksa Dewan Tertinggi Universitas Kairo membenarkan keputusan laporan komite pada 18 Maret 1993—yang menolak penetapan gelar akademik Abu Zayd, meski Dewan Departemen Arab menyatakan menentang keputusan komite, dan Dewan Fakultas Seni mengkritik laporan komite tersebut.

Kasus Abu Zayd di atas telah menunjukkan tentang adanya “dorongan paksaan” dari kalangan konservatif dan garis keras di Mesir, hingga menyerukan pembunuhannya. Pasca putusan pengadilan, ia hijrah ke Eropa, dan di sana ia memegang peranan sebagai Ketua Ibn Rusyd Humanisme dan Islam di University for Humanistics, Utrecht, sembari menjadi dosen pembimbing bagi mahasiswa-mahasiswa magister dan Doktoral di Leiden University Belanda. Saat di Belanda ia sempat memperoleh beberapa penghargaan, salah satunya dari Ibn Rusyd Humanisme sebagai “Pemikir Berpengaruh”.

2. Karya-karya dan Pokok-pokok Pemikiran

Abu Zayd merupakan pemikir produktif dalam menghasilkan karyanya dalam bidang Filsafat, Kalam, Tafsir dan seputar pemikiran tentang Al-Qur'an yang ditulis dalam beberapa bahasa;

¹⁹⁸ Masjid 'Amr Ibn al-'Ash terletak di kota Fustat Kairo, sebagai masjid tertua di Mesir dan wilayah Afrika. Masjid ini dikenal dengan *Taj al-Jawâmi*, mahkotanya Masjid. Dibangun oleh sahabat Nabi bernama Amr bin 'Ash pada tahun 21 Hijriah. Bangunan awal masjid ini sudah tidak tersisa dan mengalami perubahan signifikan pada masa dinasti Umayyah dan Fathimiyah dengan berbagai kelengkapannya, seperti permadani, lampu hias dan ornamen lainnya sehingga menjadi masjid dengan arsitektur sangat indah. Keistimewaan masjid ini selain arsitekturnya (yang memikat pembuat film Ketika Cinta Bertasbih), juga menjadi tempat istimewa pengajaran keagamaan bagi para ulama besar dan terkemuka. Para sahabat Nabi, tabiin, tabiin tabiin, termasuk Imam asy-Syâfi'i sering memberikan tausiah ilmiahnya di masjid ini.



Arab, Inggris, Persia, dan lain-lain. Berikut beberapa karya:

- (1) *Al-Ittîjâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Diras fim Qadîyat al-Majâz fî al-Qur'â 'inda al-Mu'tazilah*, (Rasionalisme dalam Tafsir: Studi Masalah Metafora dalam Penulisan Mutazilah), Beirut dan Casablanca 1982.
- (2) *Falsafat al-Ta'wîl: Dirâsah fî Ta'wîl al-Qur'â 'inda Muhyî al-Dîn ibn al-'Arabî* (Filsafat Hermeneutika: Sebuah Studi Hermeneutika Ibn al-'Arabî tentang Al-Qur'an), Beirut dan Casablanca 1983.
- (3) *Ilm al-'Alâmât* (Sistem Tanda: Pengantar Semiotika), co-editor, Kairo 1986.
- (4) *Mafhûm al-Naṣṣ: Dirâsah fî 'Ulûm Al-Qur'an* (Konsep Teks: Studi Ilmu Al-Qur'an), Beirut dan Kairo 1991.
- (5) *Isykâliyât al-Qirâ'ah wa-Āliyât al-Ta'wîl*, (Masalah Membaca dan Alat Penafsiran), Beirut dan Casablanca 1995.
- (6) *Al-Imâm al-Shâfi'i wa-Ta'sîs al-Īdiyûlûjîyah al-Wasafîyah*, (Imam al-Syafi'i dan Formasi Ideologi Jalan Tengah) Kairo, 1992.
- (7) *Naqd al-Khiṭâb al-Dînî* (Kritik Wacana Agama), Kairo, edisi ke-4 1998.

Untuk memahami pemikiran Abu Zayd, Navid Kermani, menyebut tiga kata kunci yang muncul dari tujuan karya-karyanya, yaitu: (i) melacak berbagai interpretasi dan pengaturan historis dari teks Al-Qur'an tunggal dari masa awal Islam hingga saat ini; (ii) menunjukkan “pluralitas interpretasi” (*at-ta'addud at-ta'wîli*) yang ada dalam tradisi Islam; dan (iii) menunjukkan bagaimana keragaman ini semakin diabaikan dalam sejarah Islam. Berikut dapat diuraikan tentang beberapa pokok pemikirannya, yaitu:

- (1) Abu Zayd menyebut dirinya sebagai pewaris Mu'tazilah, khususnya berkaitan dengan gagasan mereka tentang Al-Qur'an yang diciptakan dan kecenderungan mereka terhadap interpretasi metaforis.¹⁹⁹
- (2) Abu Zayd menentang keyakinan pada “interpretasi tunggal

¹⁹⁹ William E. Shepard, *Nasr Hamid Abu Zayd*, Studi Islam Oxford online, diakses Maret 2020.



dari Al-Qur'an yang diturunkan oleh Nabi untuk selamanya." Menurutnya, Al-Qur'an menjadikan budaya Arab Islam sebagai peradaban teks (*hadarat al-nass*) par excellence, tetapi karena bahasa Al-Qur'an tidak menjelaskan dengan sendirinya, budaya Arab Islam tersirat ini juga merupakan budaya interpretasi (*hadarat al-takwil*).²⁰⁰

- (3) Kecerdasan akal (*aql*) dalam memahami Al-Qur'an, sebagai lawan dari pendekatan tradisi periwayatan (*naql*) sangatlah diperlukan. Ia kemudian menggunakan istilah *takwil* (interpretasi) untuk upaya memahami Al-Qur'an. Menurutnya, penafsiran melampaui penjelasan atau komentar, karena tanpa Al-Qur'an tidak akan memiliki makna. Teks Al-Qur'an berubah dari saat pertama, yaitu ketika Nabi membacanya pada saat wahyu, dari keberadaannya sebagai teks Ilahi (*Nass ilahi*), dan menjadi sesuatu yang dapat dimengerti, teks manusia (*nass insani*), karena diubah dari "wahyu" menjadi teks interpretasi (*li-annah taahawwala min al-tanzil ila al-takwil*). Pemahaman Nabi tentang teks adalah salah satu fase gerakan pertama yang dihasilkan dari hubungan teks dengan kecerdasan manusia—yang perlu dikembangkan oleh umatnya.²⁰¹
- (4) Kesalahan para cendekiawan Muslim adalah "melihat Al-Qur'an hanya sebagai teks, yang mengarahkan kaum konservatif dan juga kaum liberal ke pertempuran kutipan, masing-masing kelompok melihat ayat-ayat yang jelas (ketika berada di pihak mereka) dan yang ambigu (ketika dalam kontradiksi) dengan visi mereka. Kontroversi ini menyebabkan kaum konservatif dan liberal menghasilkan pisau analisis sendiri-sendiri. Pada titik ini Abu Zayd menyerukan pembacaan lain dari kitab suci melalui hermeneutika humanistik, sebuah interpretasi yang melihat Al-Qur'an sebagai fenomena hidup, sebuah wacana dinamis. Oleh karena itu, Al-Qur'an dapat menjadi

²⁰⁰ Navid Kermani..., h. 171.

²⁰¹ Navid Kermani..., h. 172.



“hasil dialog, debat, terlepas dari argumen, penerimaan, dan penolakan.” Interpretasi ini dipandang dapat membuka ruang bagi perspektif baru tentang agama dan perubahan sosial dalam masyarakat Muslim. Salah satu hasil analisis Abu Zayd menemukan konsep tentang “seruan untuk keadilan sosial” dalam Al-Qur’an. Salah satu contohnya adalah ketika Nabi Muhammad saw.—yang sibuk berkhotbah kepada orang-orang kaya Quraisy— gagal memperhatikan orang buta yang miskin bernama Ibnu Umm Maktûm yang datang meminta nasihat kepada Nabi. Al-Qur’an menegur sikap Nabi yang demikian sebagaimana disebut dalam QS. ‘Abasa.²⁰²

- (5) Abu Zayd juga berpendapat bahwa sementara wacana Al-Qur’an dibangun dalam masyarakat patriarkal, dan oleh karena itu orang-orang yang dituju adalah laki-laki, yang menerima izin untuk menikah, bercerai, dan menikahkan saudara perempuan mereka adalah “mungkin untuk membayangkan bahwa wanita Muslim menerima hak yang sama” dan Al-Qur’an memiliki kecenderungan untuk meningkatkan hak-hak perempuan. Posisi konservatif para ulama modern saat ini tentang masalah itu dapat dimengerti karena mereka masih percaya pada superioritas laki-laki dalam keluarga.²⁰³

Pendekatan kritis Abu Zayd terhadap wacana Islam klasik dan kontemporer di bidang teologi, filsafat, hukum, politik, dan humanisme di atas mempromosikan tentang pemikiran Islam modern yang memungkinkan umat Islam membangun jembatan antara tradisi mereka sendiri dan dunia modern yang berisi kebebasan berpendapat, kesetaraan (hak minoritas, hak perempuan, keadilan sosial), hak asasi manusia, demokrasi, dan globalisasi.

²⁰² Lihat, *Reformis di Zaman Modern, Iman dan Filsafat Islam*, Rumah Penerbitan Gyan, 2009, h. 166.

²⁰³ *Reformis di Zaman Modern, Iman dan Filsafat Islam...*, h. 167.



B. TAKWIL PERSPEKTIF ABU ZAYD

1. Tafsir, Takwil, dan Hermeneutika

Ibnu Faris menyatakan bahwa maksud sebuah ungkapan tidak lepas dari tiga hal; makna, *tafsir*, dan *takwil*. Meskipun berbeda dari segi istilah, namun maksud dari ketiganya saling berdekatan dan terkait. Makna adalah maksud dan tujuan dari sebuah perkataan. Tafsir, menyingkap maksud dari sebuah ayat, sedangkan *takwil*, mengalihkan lafal dari suatu makna kepada makna lain yang dikandungnya.

Tafsir adalah hakikat luar (*haqiqah kharijiyah*) dari sebuah ayat, sedangkan takwil mengetahui gambaran sebuah ayat secara ilmiah, karena Allah *Azza wa Jalla* menurunkan Al-Qur'an agar dipahami, dimengerti, direnungkan, dan dipikirkan baik ayat yang *muhkamat* maupun yang *mutasyabihat* meskipun tidak diketahui takwilnya. *Takwil* merupakan bagian dari *tafsir*, jika *tafsir* menyingkap tabir makna dari sebuah lafal, maka *takwil* menemukan makna dari lafal yang ambigu setelah tabir tersingkap. Jadi, *takwil* dapat berarti pendalaman makna (*intensification of meaning*) dari tafsir. Tafsir menyingkap tabir makna dari lafal yang implisit, sedangkan *takwil* menemukan makna batin (*esoteris*) dari lafal yang eksplisit atau ambigu.

Ringkasnya, *takwil* adalah pendalaman dari *tafsir* dalam mengungkap sebuah makna. Jika *tafsir* merupakan sebuah usaha untuk mengungkapkan suatu makna yang tersembunyi dari sebuah ayat, maka *takwil* lebih dari itu yaitu memilih makna sebuah lafal yang ambigu yang memiliki banyak makna. Oleh karena itu, *tafsir* menggunakan riwayat dalam mengungkap makna sebuah ayat, sedangkan *takwil* menggunakan beberapa disiplin ilmu yang dimiliki oleh seorang mujtahid atau para pakar dalam berbagai bidang keilmuan. Jika definisi takwil adalah mengungkap dan memilih makna dari lafal ambigu yang memiliki pluralitas makna, maka hermeneutika Paul Ricoeur merupakan hermeneutika yang relatif dekat dengan difinisi takwil ini. Karena filsafat Ricoeur



terarah pada hermeneutika, terutama pada interpretasi.²⁰⁴ Ini lantaran filsafat pada dasarnya adalah hermeneutik, yakni kupasan tentang makna yang tersembunyi dalam teks yang kelihatan mengandung makna.

Barangkali dari sisi inilah, sebagian orang mengidentikkan hermeneutika dengan takwil. Karena takwil merupakan usaha untuk memilih dan menetapkan makna dari lafal yang ambigu, sedangkan hermeneutika juga merupakan usaha menyingkap makna yang masih terselubung dari lapisan makna yang terkandung dalam suatu kata. Meski, sesungguhnya hermeneutik dan takwil memiliki perbedaan yang tajam. Takwil dilakukan jika ada dalil yang mengalihkan makna *lafal* dari yang eksoteris kepada makna esoteris. Adapun hermeneutika tidak memperhatikan makna eksoteris dan langsung kepada makna esoteris. Sebab, hermeneutika itu sendiri pada mulanya merupakan metode interpretasi yang digunakan untuk Bible yang tidak memperhatikan zahir teks, lantaran Bible memiliki masalah dalam autentisitas teksnya. Berbeda dengan takwil yang harus memperhatikan zahir *nash* karena Al-Qur'an tidak memiliki masalah autentisitas teks sebagaimana Bible.

2. Makna Tafsir dan Takwil

Istilah “tafsir” dalam pandangan Abu Zayd dipahami dengan *tafsirah*, yakni sebarang materi yang diamati dokter untuk mengungkap penyakit. Biasanya penyakit dapat diamati melalui mediumnya berupa *urine* (air kencing). Kata tafsir sebagai kerja “penyingkapan” memerlukan *tafsirah* (medium) untuk dapat menyingkap makna yang dikehendaknya. Maka, tafsir dapat dipahami sebagai mengungkapkan sesuatu yang tersembunyi (makna) melalui medium (*tafsirah*) yang dianggap sebagai tanda oleh mufasir. Secara terminologi, tafsir adalah ilmu tentang turunnya ayat, surat dan cerita-cerita yang berkenaan dengan

²⁰⁴ E. Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, h. 97.



ayat, isyarat yang ada di dalamnya, kronologi Makkiyah dan Madaniyah, muhkam dan mutasyâbih, nasikh dan mansukh, khas dan 'am, mutlak dan muqayyad, mujmal, dan mufassal.²⁰⁵ Dari definisi yang dibangun Imam al-Zarkasyi ini, Zayd Abu memandang bahwa tafsir hanya berkaitan dengan aspek-aspek umum yang eksternal dari teks, seperti pengetahuan asbab al-Nuzul, Makiyah Madaniyah dan sebagainya—yang kesemuanya itu didasarkan kepada pandangan salaf yang berdimensi periwayatan (*naqliyah*), sehingga peluang tafsir dalam melahirkan interpretasi relatif sempit. Ruang ijtihad yang relatif sempit dalam ranah tafsir terjadi lantaran secara umum tafsir yang didominasi oleh periwayatan, dan hanya bekerja pada wilayah *ulumul Quran* dan ilmu-ilmu bahasa yang dikuasai oleh para ulama salaf.

Sementara itu, istilah takwil—yang disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 17 kali, dan istilah tafsir disebut satu kali—justru tidak mendapat tempat yang layak dalam kajian para ulama salaf. Takwil dianggap anak tiri, tidak sesuai dengan ajaran Al-Qur'an dan al-Hadis. Para ulama salaf menuduh *takwil* sebagai pekerjaan orang-orang yang di dalam hatinya memiliki kecenderungan sesat, dan karenanya para eksponen takwil dituduh sebagai bid'ah dan perbuatan orang-orang zindiq yang bertentangan dengan kalangan *Ahlussunna wal Jamaah*. Labelisasi stigma negatif terhadap takwil, kata Abu Zayd, disinyalir karena faktor benturan politik dan ideologi.²⁰⁶ Tentu saja, implikasinya takwil menjadi sesuatu yang tabu dan termarginalkan.

Jika kondisi takwil tidak mendapat tempat dalam blantika keilmuan, sementara tafsir yang berpijak pada periwayatan para ulama salaf (*naql*) pada generasi awal, maka muncul permasalahan krusial bagaimana umat Islam mengupayakan pemecahan masalah dan probelematika kontemporer melalui rujukan-rujukan dan

²⁰⁵ Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Quran*, Yogyakarta: LkiS, 2001, h. 294.

²⁰⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Khitâb al-Takwil*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000, h. 174.



pendapat-pendapat klasik? Bukankah umat Islam akan maju dan jaya manakala mengamalkan jargon “*Islâm sâlihun likulli zamân wa makânin*”? Lalu bagaimana implikasi dari tradisi umat Islam dewasa ini yang mengekor atau membebek kepada otoritas salaf? Menurut Abu Zayd, kenyataan umat Islam hari ini yang mengekor di balik otoritas salaf ditengarai sebagai salah satu penyebab kemunduran peradaban Islam.²⁰⁷ Oleh karenanya, Abu Zayd mengajukan upaya pembaruan pemahaman terhadap teks-teks keagamaan melalui analisis-analisis teori keilmuan yang dapat mewedahi kebutuhan kemoderanan, yang salah satunya melalui takwil.

3. Prinsip-prinsip Takwil

Dalam bukunya *al-Khitâb al-Takwil*, Abu Zayd menyebut takwil memiliki kaitan dengan *istinbath* (ijtihad), yang berbeda dengan tafsir yang berpangku pada dalil periwayatan saja. Perbedaan antara tafsir dan takwil yang demikian membuat takwil memiliki prinsip tersendiri, sebagai berikut.

- a. Takwil berkaitan dengan peran pembaca dalam berhadapan dengan teks untuk menemukan makna yang relevan. Dalam kaitan ini makna yang dibangun dari teks bukanlah didasarkan kepada kepentingan yang subjektif, melainkan berpijak pada referensi keilmuan yang melingkupinya, seperti ilmu bahasa, nahwu, sharf, ilmu balaghah, dan lain-lain yang nota bene merupakan modal utama dalam ilmu tafsir itu sendiri.²⁰⁸ Kompetensi lainnya berupa penguasaan terhadap konteks linguistik bahasa teks Qurani, yang terkait dengan basis-basis keilmuannya seperti tentang asbab al-Nuzul, munasabah al-Ayat, nasikh al-mansukh, dan lain-lain.²⁰⁹ Pada titik ini, seorang yang melakukan kerja takwil haruslah yang memiliki kepiawaian dalam tafsir. Tanpa itu, kerja takwil dapat

²⁰⁷ Lihat, Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, Kairo: Madbouli, 1995, h. 67.

²⁰⁸ Abu Zayd, *Al-Khitâb al-Takwil*..., h. 296-297.

²⁰⁹ Abu Zayd, *Al-Khitâb al-Takwil*..., h. 299.



- bertentangan atau keluar dari makna teks itu sendiri.
- b. Takwil sebagai bagian dari istinbat-ijtihad didasarkan kepada rujukan teks dan pola kebahasaan. Takwil sebagai sebuah pisau analisis berpijak pada teks dan pola kebahasaan yang menjadi ladangnya sehingga muncul makna (*al-ma'na*) dan tujuan teks (*al-maghza*).
 - c. Takwil berpijak pada makna zahir teks (eksoteris) untuk menyingkap makna batin (esoteris). Pada titik ini, penakwil melakukan pembacaan terhadap teks yang kemudian menggali misteri-misteri yang berada di balik teks, untuk kemudian dilakukan analisis mendalam atas sehingga diperoleh makna-makna yang menjadi titik sentralnya.²¹⁰
 - d. Dalam kaitan kerja takwil terhadap teks Qurani sebagai model pembacaan konteks internal teks, terdapat dua hal pokok yang juga harus ditelusuri secara apik, yakni: *pertama*, persoalan pluralitas pembaca, penakwil, dan *kedua* subjektivitas pembaca, penakwil. Terkait yang disebut pertama, para pembaca, penafsir atau penakwil dipengaruhi oleh latar belakang yang berbeda, sedangkan subjektivitas pembaca, penafsir atau penakwil dipengaruhi oleh visi ideologis, disiplin keilmuan hingga persoalan sosial yang melingkupinya.

Prinsip-prinsip penakwilan di atas memberikan gambaran bahwa kerja takwil terhadap teks Qurani bukanlah analisis ilmiah biasa, melainkan merupakan kerja ilmiah yang dilengkapi oleh syarat-syarat keilmuan yang mumpuni. Ini lantaran takwil terkait dengan istinbat dan ijtihad yang mensyaratkan pembaca teks—dalam hal ini penakwil—memiliki kemampuan dalam bidang keilmuan agar interpretasinya relevan dengan apa yang dikehendaki oleh teks itu sendiri.

²¹⁰ Abu Zayd, *Al-Khitâb al-Takwil*..., h. 302.



C. MAKNA DAN MAGHZA

Abu Zayd, mengajukan metodologi baru, yaitu membaca Al-Qur'an dengan melihat aspek-aspek di luar dari teks Al-Qur'an (sosio-kultural) dan pendekatan kebahasaan (*al-Manhaj al-tahlil al-lugawi*).²¹¹ Pada dasarnya, pemikiran Nasr Hamid ini tidaklah murni dari pemikirannya sendiri melainkan banyak dipengaruhi oleh gurunya, Amin al-Khûli yang dikenal sebagai pemikir dan menjadi peletak pertama metode linguistik dalam kajian Al-Qur'an.²¹² Bagi al-Khûli metode tafsir sastra bertujuan untuk mengurangi subjektivitas penafsir yang cenderung teologis dan ideologis. Inilah yang menjadi dasar pijakan Abu Zayd dalam kajian Al-Qur'an kemudian membuat sebuah pengembangan terhadap metode al-Khuli tersebut dengan melihat makna dan signifikansi teks Al-Qur'an.

Dalam modifikasi ini, Abu Zayd, merujuk kepada teori E.D. Hirsch tentang makna dan signifikansi. Makna menurut Abu Zayd, adalah makna yang direpresentasikan oleh teks dan signifikansi adalah apa yang muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca.²¹³ Makna bersifat statis dan signifikansi sifatnya dinamis, sesuai dengan konteks yang mengitarinya. Makna digunakan untuk melihat makna historis dan makna awal kosakata Al-Qur'an, sedangkan signifikansi digunakan untuk mengaitkan Al-Qur'an

²¹¹ Sunarwoto dkk., *Hermenetika Al-Qur'an Madzhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003, h. 107

²¹² Lihat, Pengantar Khoiron Nahdyiin dalam buku yang ditulis oleh Amin al-Khuli dalam bukunya *Metode Tafsir Sastra*, Yogyakarta: Adab Press, 2004, h. V, lihat juga, Sunarwoto dkk, *Hermenetika Al-Qur'an Madzhab Yogya*, h. 106.

²¹³ Menurut Hirsch, bukanlah makna teks yang berubah, namun signifikansinya (yang berubah) bagi penulisnya. Perbedaan ini teramat sering diabaikan. Makna adalah makna yang direpresentasikan oleh sebuah teks; ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan penggunaannya atas sebuah sekuensi tanda partikular; ia adalah apa yang dipresentasikan oleh tanda-tanda. Signifikansi, pada sisi lain, menamai sebuah hubungan antara makna itu dan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi atau sesuatu yang dapat dibayangkan. Signifikansi selalu mengimplikasikan sebuah hubungan, dan satu kutub konstan yang tak berubah dari hubungan itulah apa yang dimaksud oleh teks. Kegagalan untuk mempertimbangkan perbedaan yang simple dan esensial ini telah menjadi sumber kekacauan yang luar biasa dalam teori hermeneutika. Lihat, Moch Nur Ichwan "Meretas Kesarjanaan Kritis.", h. 89.



dengan realitas kekinian, untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai solusi terhadap permasalahan-permasalahan yang ada.²¹⁴

Abu Zayd, kemudian menegaskan kembali metodenya, yakni mengungkap makna asli (*meaning/ma'na*) Al-Qur'an, yang kemudian akan melahirkan sebuah makna baru (*significance/magzha*). Sebagai landasan metodologi yang dibangunnya, ia membedakan antara konsep *tafsir* dan *ta'wil*. Tafsir memiliki pengertian menyingkap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui yang bisa diketahui karena adanya media *tafsirah*. Adapun *ta'wil* adalah kembali ke asal usul sesuatu untuk mengungkapkan *ma'na* dan *magzha*. *Ma'na* merupakan *dalalah* yang dibangun berdasarkan gramatikal teks, sehingga makna yang dihasilkan adalah makna-makna gramatik. Adapun *magzha* menunjukkan pada makna dalam konteks sosio historis. Dalam proses penafsiran kedua hal ini sangat berhubungan kuat satu sama lain, *magzha* selalu mengikuti *ma'na* begitu pula sebaliknya.²¹⁵

Penafsiran Al-Qur'an sebagai teks bahasa tidak bisa digali hanya dengan menganalisis bahasa secara inheren. Bagaimanapun juga teks Al-Qur'an turun bukan dalam masyarakat yang sama sekali tidak memiliki budaya. Paling tidak keberadaan *asbab al-nuzul* merupakan bukti bahwa teks Al-Qur'an telah merespons terhadap kondisi masyarakat saat itu. Oleh sebab itu, bagi Abu Zayd, persoalan konteks budaya secara luas (*asbab al-nuzul* makro) yang saat itu berkembang merupakan persoalan penting yang tidak bisa ditinggalkan. Dengan demikian, konteks pada saat Al-Qur'an diturunkan adalah sebuah hal yang sangat urgen untuk dilihat oleh seorang penafsir. Hal ini untuk melihat hal yang substantif di dalam teks atau *ideal moral* menurut istilah Fazlur Rahman. Perbedaan konteks dan metode melahirkan pemahaman yang beragam seiring dengan perjalanan waktu.

²¹⁴ Lihat, Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an; memburu pesan Tuhan dibalik fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, h. 200.

²¹⁵ Ali Imron dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, h. 125.



Oleh karena itu, pemahaman generasi Muslim pertama terhadap pesan teks tidak dianggap sebagai pemahaman yang final dan absolute. Bahasa Al-Qur'an pada dasarnya sama dengan bahasa-bahasa lain. Bahasa selalu mengalami perkembangan dinamis yang terjadi secara terus-menerus. Hal ini berarti teks memiliki makna yang berkembang menjadi signifikansi, atau dengan kata lain akan selalu terjadi produksi makna. Dinamika makna teks tersebut membuat kemungkinan-kemungkinan untuk interpretasi teks itu terjadi secara kontinyu dan berkesinambungan.

Dalam membangun teori penafsirannya, Nasr Hamid memandang sangat penting persoalan *al-siyâq* (konteks) dalam memproduksi makna. Menurutny di dalam Al-Qur'an terdapat beberapa level konteks, yaitu: konteks sosio-kultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks linguistik, dan konteks pembacaan atau penakwilan. Penggalan makna hanya dengan menggunakan atau memenuhi kelima konteks ini sudah cukup. Pandangan ini pada dasarnya sama dengan kerangka teori yang dibangun dalam ilmu semiotika. Semiotika memandang fakta-fakta dan fenomena-fenomena masyarakat dan kebudayaan merupakan tanda-tanda yang bermakna, sedangkan bahasa termasuk bagian dari fakta itu. Oleh karena itu, apabila ingin menggali makna suatu teks bahasa tertentu, maka harus dianalisis berbagai macam konteks yang berhubungan dengan teks.

Sebagai langkah-langkah interpretasinya, akan dipaparkan sebagai berikut:

- (1) Menganalisis struktur linguistik ayat-ayat Al-Qur'an dan mencari fakta-fakta sejarah yang mengelilinginya (*sabab al-Nuzul* makro dan *sabab al-Nuzul* mikro).
- (2) Menentukan tingkatan makna teks. Menurut Abu Zayd, ada tiga tingkatan makna yang perlu diperhatikan dalam teks-teks keagamaan (Al-Qur'an), tingkatan yang pertama adalah makna yang menuju kepada fakta-fakta historis, yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. Tingkatan yang kedua adalah suatu makna yang dapat diinterpretasikan



secara metaforis. Dan tingkatan yang ketiga makna yang bisa diperluas berdasarkan atas “signifikansi” yang dapat diungkap dari konteks sosio-kultural di mana teks itu berada.²¹⁶

- (3) Menentukan makna asli teks (*the original Meaning*).
- (4) Menentukan makna signifikansi (*significance*).
- (5) Mengontekstualisasikan makna historis dengan berpijak pada makna yang tidak terkatakan.²¹⁷

D. BEBERAPA CONTOH TAKWIL

Menunjuk beberapa contoh takwil terhadap teks Qurani sebagaimana disampaikan oleh Abu Zayd, antara lain:

1. Petunjuk Wahyu Maryam kepada Kaumnya

Kasus percakapan Siti Maryam dengan kaumnya, setelah melahirkan Nabi Isa a.s. yang dijawab oleh Maryam dengan “isyârat” (penunjukkan) kepada putranya yang masih bayi.

فَأْتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ طَّالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا . يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ
أَبُوكَ امْرَأًا سَوْءًا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا . فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ طَّالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي
الْمَهْدِ صَبِيًّا

Maka Maryam membawa anak itu kepada kaumnya dengan menggendongnya. Kaumnya berkata: “Hai Maryam, sesungguhnya kamu telah melakukan sesuatu yang amat munkar. Hai saudara perempuan Harun, ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat dan ibumu sekali-kali bukanlah pezina. Maka Maryam menunjuk kepada anaknya. Mereka berkata: “Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih dalam ayunan?” (QS. Maryam [19]: 27-29)

Berkaitan dengan ayat ini, isyarat Maryam kepada anaknya yang masih kecil memberi arti lain, yakni “janganlah kalian

²¹⁶ Lihat, Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis; Teori Hermeneutika* Nasr Abu Zayd, Jakarta: Teraju, 2003, h. 90.

²¹⁷ Muammar Zayn Qadafi, Tesis; *Epistemologi Sabab Nuzul Makro*, h. 87.



bertanya kepadaku, tetapi bertanyalah kepadanya!” Isyarat Maryam kepada kaumnya “dengan menunjuk kepada anaknya” merupakan pesan dan petunjuk “wahyu”, sebagaimana halnya isyarat Nabi Zakaria a.s kepada kaumnya ketika ia meminta mereka untuk bertasbih.²¹⁸

2. Makna “al-Hukm”: Perselisihan, Bukan Pemerintahan

Analisis takwil Abu Zayd tentang makna dari kata “*al-hukm*” dengan “perselisihan”, bukan “pemerintahan” sebagaimana dipahami oleh kebanyakan mufasir merupakan contoh dari analisis struktur kebahasaan sebagai salah satu kajiannya. Berikut ayat yang menjadi bahan analisis tersebut:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا
وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا
النَّاسَ وَاحْشَوْنِي ۚ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ
هُمُ الْكَافِرُونَ

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir. (QS. *al-Maidah* [5]: 44)

Terkait ayat ini, para ulama tafsir klasik memaknainya sebagai perintah untuk menjadikan Islam beserta ajaran-ajarannya

²¹⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Markaz al-Tsaqaf al-'Arabi, 2000, h. 1-5.



sebagai sistem pemerintahan dan konstitusi negara. Ini lantaran kata “*hukm*” diartikan dengan pemerintahan. Berbeda dengan pandangan para mufasir pada umumnya, Abu Zayd mengatakan bahwa kata “*hukm*” dan “*bayna*” dalam ayat sebelumnya (QS. *al-Maidah*: 42) mempertegas bahwa arti hukum adalah memisahkan antara orang-orang yang bertikai, bukan menunjuk arti pemerintahan. Berikut analisis yang diajukannya:

- (1) Adanya kata “*bayna*” memberi arti bahwa hukum berada pada level struktur dalam (*deep structure*), yang menyimpan arti “di antara orang-orang yang bertikai.”
- (2) Andaikan yang dimaksud dalam ayat (QS. *al-Maidah*: 42-44) di atas sebagai makna politis seperti yang dipahami oleh kebanyakan para mufasir klasik, tentu struktur bahasanya akan memakai struktur stilistik sehingga kata yang dipakai adalah kata “*Faahkamahum*” atau “*wa anhakamahum*”.²¹⁹ Akan tetapi, struktur ayat tersebut menggunakan kata “*Fahkum baynahum*” yang berarti bahwa hukum berkaitan dengan kasus tertentu, yaitu perselisihan.

3. Signifikansi Monogami

Poligami adalah salah satu isu penting dan sangat populer dalam pembaruan Islam dan gerakan e dewasa ini. Riffat Hassan, misalnya menafsirkan ayat-ayat poligami tersebut dengan metode historis-kritis-kontekstual yang berakar pada metode tematik akan berakhir dengan kesimpulan rumitnya persoalan poligami. Ini berbeda dengan ayat-ayat poligami yang dianalisis dengan metode *tahlili*, seperti yang dilakukan oleh mufasir klasik, yang akan mempermudah seseorang untuk berpoligami asal dapat memenuhi syarat keadilan.²²⁰

²¹⁹ Lihat, Mulawarman Hannase, *Transmisi Wahyu: Antara Filsafat Takwil Nasr Hamid Abu Zayd dan Teori Message Production Ilmu Komunikasi*, dalam jurnal Mumtaz, Volume 1 Nomor 2, tahun 2017, h. 9.

²²⁰ AbdulMustaqim dkk, *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002, h. 73.



Di dalam QS *an-Nisâ'* dijumpai ayat (3) “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, dua, tiga, empat”—yang jika dikaitkan dengan ayat 129 yang memuat kalimat “dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istemu”, maka kedua ayat ini melansir tentang bolehnya poligami. Terkait ini para ulama sendiri terbagi kepada tiga kelompok, yakni (i) kelompok ulama klasik yang memandang poligami sebagai sesuatu yang dibolehkan; (ii) kelompok ulama modern yang berpendapat untuk tidak berpoligami kecuali dalam keadaan tertentu; dan (iii) kelompok ulama kontemporer dan kaum feminis yang menentang adanya poligami.²²¹

Di antara para ulama dan ilmuwan yang merilis ulang poligami antara lain Syekh Abduh dalam tafsir *al-Manar*,²²² Muhammad Syahrur menggunakan teori limit dalam *Al-Qiraah Mu'ashirah*,²²³ Amina Wadud menggunakan hermeneutika dalam bukunya *Quran and Woman*,²²⁴ serta Nasr Hamid Abu Zayd dalam kitab *Dawâir al-Khauf fi Khithâb al-Mar'ah*²²⁵ dengan menggunakan teori *maghza* dan *dalah*, dan lain-lain.

Dalam menganalisis persoalan poligami, Abu Zayd menggunakan ayat yang sama dengan yang diajukan para mufasir sebelumnya, yaitu “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak

²²¹ Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Syekh Abduh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar-ACADEMIA, 1996, h. 84.

²²² Syekh Abduh, *Tafsir Al-Manar*, Vol IV, Dar al-Manar: 1948, h. 339.

²²³ Muhammad Syahrûr, *Al-Kithâb wa Al-Qur'an: Al-Qiraah Mu'asirah*, Suriyah: al-Ahâli li Tauzi', 1986, h. 596.

²²⁴ Amina Wadud, *Wanita Dalam Al-Qur'an*, alih bahasa Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994, h. 111.

²²⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawâir al-Khauf fi Khitâb al-Mar'ah*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2004, h. 203.



akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya” QS. *an-Nisâ'*, [4]: 3.

Abu Zayd, menginterpretasikan ayat di atas dengan tiga langkah; yaitu konteks teks ayat, meletakkan teks dalam konteks Al-Qur'an secara keseluruhan, dan mengusulkan sebuah pembaharuan hukum Islam (*contribution to knowledge*). Berikut uraiannya:

Pertama, Melihat konteks ayat ketika turun, dan mengaitkan dengan tradisi-tradisi Arab pra-Islam. Abu Zayd, berargumen bahwa sebelum datangnya Islam poligami tidaklah dibatasi sampai empat, melainkan lebih dari itu. Kemudian ketika Islam datang dengan Al-Qur'annya, izin seorang laki-laki untuk menikah dibatasi sampai empat kali.²²⁶

Kedua, Meletakkan teks dalam konteks Al-Qur'an secara keseluruhan. Dalam kaitan ini Abu Zayd, mencoba untuk menemukan makna yang “tak terkatakan” dalam Al-Qur'an. Pada konteks poligami ini, ia membandingkan dua ayat yang cenderung saling menjelaskan, yakni surah *an-Nisâ'* ayat 3 dan *an-Nisâ'* ayat 129:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ مِثْلَىٰ وَتِلْكَ أَلَّا تَعُولُوا

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja. (QS. *an-Nisâ'*, [4]: 3)

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمَعْلَقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena

²²⁶ Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis...*, h. 139.



itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. *an-Nisâ'* [4]: 129)

Abu Zayd, menganalisis kedua ayat tersebut dengan analisis linguistik. Di dalam ilmu linguistik Arab, dikenal dengan adanya istilah '*adad syarth, fi'il syarth, dan jawab syarth*', pada kata "Jika" di atas adalah merupakan suatu partikel kondisional (kalimat pengandaian) atau dalam istilah linguistik sebagai *adad syarth*. Dan kata "adil" pada ayat yang pertama adalah *fi'il syarth*, dan kata "seorang" adalah sebagai *jawab syarth*, kemudian ditegaskan oleh ayat sesudahnya (*an-Nisâ'*: 129) bahwa adil adalah sesuatu yang mustahil bisa dilakukan oleh manusia, hal itu berdasar pada penggunaan kata "*lan*" yang berarti tidak akan pernah). Dari sini Abu Zayd, ingin mengungkapkan bahwa salah satu syarat seseorang boleh berpoligami adalah masalah keadilan, tetapi untuk bisa berbuat adil, seseorang tidak akan mampu melakukannya, dan karenanya dapat disimpulkan bahwa poligami sebenarnya dilarang.²²⁷

Ketiga, mengusulkan pembaruan dalam hukum Islam. Dalam hukum Islam klasik poligami diklasifikasikan masuk dalam bab "hal-hal yang dibolehkan", istilah pembolehan menurut Abu Zayd, tidaklah sesuai karena pembolehan terkait dengan hal yang tidak dibicarakan oleh teks, sementara pembolehan poligami dalam Al-Qur'an pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari praktik poligami yang tak terbatas, pembatasan tidak berarti pembolehan.²²⁸

Dari analisis tentang makna dan *maghza* di atas, Abu Zayd sampai kepada kesimpulan bawah sebenarnya persoalan poligami tidak sesederhana yang dipikirkan para mufasir sebelumnya.

²²⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawâir al-Khauf fi Khitâb al-Mar'ah*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabî, 2004, h. 203; Lihat juga, Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis...*, h. 141

²²⁸ Moch. Nur Ichwan "Meretas Kesarjanaan Kritis...", h. 142.



Poligami memiliki rangkaian konsep yang saling terhubung, yaitu (i) praktik poligami tidak terbatas pada masa pra-Islam; (ii) teks Al-Qur'an yang membatasi poligami empat wanita; (iii) pembatasan poligami disertai dengan persyaratan yang ketat berupa tuntutan keadilan; Sikap adil dalam poligami merupakan sesuatu yang tidak mungkin dilakukan, dan Al-Qur'an menekankan praktik monogami; (iv) signifikansi atau *maghza* dari konsep ini adalah poligami dilarang; (v) tujuan akhir dari legislasi adalah monogami.

Itulah interpretasi Abu Zayd yang menyebut kitab suci Al-Qur'an melarang poligami secara samar, dan menganjurkan monogami lantaran "keadilan dalam poligami" tidak mungkin dapat ditegakkan. Anjuran monogami lantaran "keadilan dalam poligami" tidak mungkin dapat ditegakkan berimplikasi pada tuntutan kesimpulan tentang pelarangan poligami, sehingga signifikansi (*maghza*) terkait ayat poligami sesungguhnya adalah monogami sebagai pernikahan ideal dalam Islam. Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa penggunaan takwil—sebagaimana disebut oleh Abu Zayd sebagai eksponen kontemporer—adalah merupakan upaya mengembangkan pemahaman dalam tradisi Islam yang tertutup oleh tembok pemahaman *salafi* yang berbasis penukilan (*naql*) atau periwayatan (*riwayat*). Di sini *takwil*, terutama yang disodorkan oleh Abu Zayd melalui penelaahan ilmu kebahasaan dengan menanisme pelacakan akar teks (*al-'audah ilâ al-Nash*) dan pencapaian tujuan teks (*ittijah al-ghâyah*). Mekanisme pemaknaan ini memunculkan makna yang terkandung dalam teks Qurani, sekaligus dapat menemukan signifikansinya (*al-maghza*). Inilah salah satu upaya cerdas dalam pembacaan terhadap teks untuk mendapatkan sisi keabadian teks dalam menjawab problema kontemporer.



BAGIAN KEEMPAT:

MEMPERTIMBANGKAN
HERMENEUTIKA KEROHANIAN
DAN SEMIOTIKA DALAM
INTERPRETASI TEKS
AL-QUR'AN

7

REALITAS ESOTERIS TEKS: HERMENEUTIKA KERAGUAN VERSUS KEROHANIAN

Hermeneutika diperkenalkan pertama kali sejak munculnya buku dasar-dasar logika, *Peri Hermeneias* karya Aristoteles.²²⁹ Sejak saat itu pula konsep logika dan penggunaan rasionalitas diperkenalkan sebagai dasar tindakan hermeneutis. Konsep ini terbawa pada tradisi beberapa agama ketika memasuki abad pertengahan (*medieval age*). Ketika dikaitkan dengan tradisi agama, hermeneutika diartikan sebagai tindakan memahami pesan yang disampaikan Tuhan dalam kitab suci-Nya secara rasional.

Dalam tradisi Kristen, sejak abad ke-3 M, gereja yang kental dengan tradisi paripatetik menggunakan konsep tawaran Aristoteles ini untuk menginterpretasikan al-Kitab. Adapun dalam tradisi filsafat Islam, ulama *Kalam* menggunakan istilah takwil sebagai ganti dari hermeneutika, untuk menjelaskan ayat-ayat *mutasyabihah*. Ini berarti hermeneutika sebagai sebuah metode keilmuan sejak jauh-jauh hari sudah ada dalam tradisi filsafat Yunani klasik. Adapun *takwil* muncul dan populer semenjak tradisi keilmuan dalam Islam berkembang seiring dengan perkembangan dan kebutuhan umat dalam memahami pesan-pesan teks kitab suci.

Belakangan di kalangan umat Islam, hermeneutika mendapat panggunanya dalam memberikan alternasi metodologik dalam

²²⁹ Lihat, Stephen Palmquist, *Tree of Philosophy*, Hongkong, 2000.



melahirkan pemaknaan baru yang terkandung dalam teks keagamaan, termasuk teks Qurani. Pertanyaannya, apakah hermeneutika relevan digunakan dalam kajian analisis teks Qur’ani? Apakah hermeneutika yang dikembangkan oleh Barat modern hanya digunakan untuk analisis teks-teks biasa, ataukah ia memiliki varian tersendiri, semacam hermeneutika kerohanian yang disinyalir ramah dengan teks-teks keagamaan? Tulisan ini dimaksudkan untuk melihat hermeneutika sebagai sebuah metode yang dapat dipertimbangkan untuk analisis teks keagamaan.

A. HERMENEUTIKA, SEJARAH, DAN ALIRAN

1. Hermeneutika Bermula dari Yunani

Sebagaimana teori-teori filsafat lainnya yang lahir dari rahim Yunani, seperti teori fisika, kimia, logika (deduksi dan induksi) dan lain-lain yang sebelumnya mendapat penolakan dari para ulama Muslim yang kemudian atas inisiasi para Khalifah Bani Umayyah dan Abbasiyah, maka teori-teori Yunani tersebut bak primadona yang kehadirannya dinanti dan dibutuhkan untuk mengembangkan kreasi berpikir umat Islam saat itu. Demikian pula dengan hermeneutika—yang oleh beberapa kalangan umat Islam dihindari lantaran terdapat dimensi “liar” berupa estimasi tentang “keraguan” yang dihasilkan dari pola penelaahan hermeneutik.

Hermeneutika sebagai metode analisis teks yang lahir dari tradisi filsafat Yunani, yang kemudian dikembangkan para filsuf Barat modern disinyalir memiliki keterkaitan dengan takwil sebagai metode yang muncul dari rahim agama Islam. Ada estimasi teoretik yang menyebut keduanya dapat saling menopang dan melengkapi. Untuk meminimalisasi kekhawatiran ini perlu terlebih dahulu dirilis paparan Abu Zayd yang melihat aspek-aspek keterhubungan antara tekwil dan hermeneutika. Menurutnya, takwil itu membutuhkan beberapa perangkat yang mendasari pembedahan, pembongkaran dan penyikapan teks-teks



Qur'ani, dan warisan pemikiran Islam lama. Perangkat-perangkat tersebut, bisa saja berasal dari visi pemikiran modern yang tetap dipertahankan eksistensinya. Perangkat-perangkat tersebut bisa terwakili dengan literatur yang mencakup beberapa pembahasan analisis dan aktualisasi tentang ilmu-ilmu *takwil*, yang tersusun dalam tiga pembahasan. *Pertama*, bahasan hermeutika, dan ilmu-ilmu pembuka warisan pemikiran (turats).²³⁰ *Kedua*, dasar-dasar kosakata untuk pembahasan *mazaji* dalam sastra Arab, dan *mafhūm nadzm* menurut al-Jurjānī,²³¹ serta takwil kitab Sibawaih.²³² *Ketiga*, renungan dan kontemplasi Adonis²³³ terhadap turats.

Selanjutnya pada abad ke-20 M, ditandai sebagai era post-modern dalam sejarah filsafat Barat, fenomenologi lahir sebagai paham baru yang merambah dunia hermeneutika. Dalam konteks ini Martin Heidegger, mengatakan bahwa proses hermeneutis merupakan proses pengungkapan jati diri dan permasalahan eksistensi manusia yang sesungguhnya. Usahnya mendapat respons positif dari Hans-Georg Gadamer yang kemudian memadukan Hermeneutika Heidegger dengan konsep estetika.

²³⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, Mesir, Sina Li an-Nasyr, 1994. Lihat juga, *Isykaliyyāt al-Qirāat wa Alliyāt al-Ta'wil*, alih bahasa Muhammad Manshur, Yogyakarta: LkiS, 2004.

²³¹ Menurut al-Jurjānī, memahami makna berarti memahami lafal untuk mengetahui makna, dan makna dapat diketahui dari lafal. Lebih lanjut, untuk memahami sesuatu untuk memahami sesuatu yang lain dapat membawa pada makna yang diinginkan untuk diketahui. Lihat, Al-Jurjānī, *Al-Ta'rifāt*, Kairo: Dar Fadhilah, t.th., h. 215.

²³² Abdul Rahman ibn Qanbar Sibawaihi, *Al-Kitāb*, Tahqiq Abd al-Salam Harun, Mesir, al-Haeah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitāb, t.th.

²³³ Dalam karya disertasinya berjudul *al-Thabit wa al-mutahawwil; bahth fi al-ibda wa al-ittiba Ind al-Arab* yang menggemparkan dunia pemikiran Arab, Adonis, Sastrawan Arab asal Suriah menyebutkan gejala stagnasi yang terdapat dalam dunia Islam seraya kembali menghadirkan semangat dinamisasi yang ada dalam kebudayaan Arab. Stagnasi yang diistilahkan sebagai *al-thabit* atau *Thubut* merepresentasikan kejumudan, kemapanan, ketertutupan dan sejenisnya dalam dunia Arab baik yang ada pada masa pra-Islam maupun setelah Islam hadir. Sebelum menemukan konsep *al-thabit* dan *al-mutahawwil*, Adonis mengaku secara khusus memiliki ketertarikan terhadap persoalan *ittiba* dan *ibda* atau yang lama (*al-qidam*) dan yang baru (*al-hadathah*). Inspirasi ketertarikan tersebut muncul awal tahun 1960-an ketika dia memperkenalkan puisi Arab lama pada para pembaca Arab modern yang dibaca bait per bait. Dari sanalah muncul penolakan terhadap aturan-aturan baku puisi Arab lama (*Jahiliyah*). Lihat, Adonis, *al-Thabit wa al-Mutahawwil; bahth fi al-ibda wa al-ittiba Ind al-Arab*, Beirut: Dar al-Saqi, 1994.



Keduanya sama-sama sepakat bahwa “Yang Ada” berusaha menunjukkan dirinya sendiri melalui tindakan-tindakan yang dilakukan oleh manusia, terutama bahasa.²³⁴

2. Varian Baru Hermeneutika

Pada akhir abad ke-20 M, hermeneutika mengalami pembaruan pembahasan ketika Paul Ricoeur²³⁵ memperkenalkan teorinya. Ia kembali mendefinisikan hermeneutika sebagai cara menginterpretasi teks, hanya saja, cara cakupan teks lebih luas dari yang dimaksudkan oleh para cendekiawan abad pertengahan maupun modern dan sedikit lebih sempit jika dibandingkan dengan yang dimaksudkan oleh Heidegger. Teks yang dikaji dalam hermeneutik Ricoeur bisa berupa teks baku sebagaimana umumnya, bisa berupa simbol, maupun mitos. Tujuannya sangat sederhana, yaitu memahami realitas yang sesungguhnya di balik keberadaan teks tersebut.

John Caputo, menyebut hermeneutika dalam dua kategori, yaitu “hermeneutika radikal” (*radical hermeneutics*), atau menurut Paul Ricoeur disebut sebagai “hermeneutika keraguan” (*hermeneutics of susficion*) dan hermeneutika kerohanian. Kata “keraguan” atau “radikal” yang diberikan kepada hermeneutika ini memang tepat, karena pada umumnya bercirikan keraguan, kekacauan dan kehampaan. Jika para pemikir Timur kontemporer mengenal hermeneutika, maka ia berarti warisan Barat “hermenuetika” yang diberi embel-embel *alif* dan *lam* ta’rif. Sehingga transformasi turats

²³⁴ E. Mulyono, dkk., Belajar Hermeneutika IRCiSod, 2012, h. 20-22.

²³⁵ Paul Ricoeur adalah filsuf dari Perancis pada abad ke-20. Selain sebagai filsuf, dia juga menyumbangkan pemikiran dalam bidang politik, sosial, kultural, edukatif, dan teologis. Dia termasuk cendekiawan Protestan yang sangat terkenal di Perancis. Pemikiran Paul Rocoeur dipengaruhi oleh Gabriel Marcel, Husserl, dan Jaspers. Selain itu hobi membaca karya Plato, Aristoteles, Kant, Hegel dan Nietzsche sehingga ia mempunyai pengetahuan yang luas terhadap filsafat klasik dan modern. Dalam karyanya-karyanya, di tampak memiliki perspektif filsafat yang beralih ke analisis-*eidetik* (pengamatan yang sedemikian mentail), fenomenologis, historis, hermeneutik hingga pada akhirnya semantik, namun pada akhirnya konsentrasi Ricoeur mengarah pada hermeneutika. Lihat, Anderson Sue Pamela, *Ricæur and Kant: philosophy of the will*, Atlanta: Scholars Press, 1993.



yang dilakukan dengan teori ini menjadi kajian dan paparan yang bersumber pada referensi asli asing.

Dalam hermeneutika, terdapat kajian yang sifatnya historis terhadap teks, yang meliputi pembahasan tematis. Kajian ini, sebelumnya telah dipresentasikan oleh Plato dan Aristoteles dalam cerita-cerita dan dongeng-dongeng kuno, kemudian terjadi transformasi dari Roma dan selanjutnya masuk unsur inti dalam tema tersebut, sehingga lahirlah teks sebagai unsur penentu dalam fondasi modern. Pada abad modern kajian hermeneutik dipresentasikan oleh Schleiermacher (w. 1833)²³⁶ dengan memindahkan istilah transenden pada term pengetahuan, dan Wilhelm Dilthey (1911)²³⁷ dengan menolak aliran metafisika dan aliran pragmatis di samping menjauhkan diri dari aturan semantik. Martin Heidegger²³⁸ dengan membangun eksistensi

²³⁶ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, lahir di Breslau, Silesia, Prusia, Jerman, 21 November 1768 (meninggal 12 Februari 1834 pada umur 65 tahun) adalah seorang teolog dan filsuf Jerman. Pemikiran-pemikiran dan teologi Schleiermacher ditemukan melalui dua buku utamanya yaitu "On Religion" yang merupakan apologetik dan polemik yang ditujukan kepada masyarakat non-Kristen dan pencemooh yang sinis terhadap agama Kristen, dan "The Christian Faith" yang ditujukan kepada umat Kristen. Lihat, Tonny Lane, *Runtut Pijar Sejarah Pemikiran Kristiani*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005, h. 198-201.

²³⁷ Wilhelm Dilthey, lahir di Biebrich, Wiesbaden, Konfederasi Jerman, 19 November 1833 (meninggal di Seis am Schlern, Austria-Hongaria, 1 Oktober 1911 pada umur 77 tahun) adalah seorang sejarawan, psikolog, sosiolog, siswa hermeneutika, dan filsuf Jerman. Dilthey dapat dianggap sebagai seorang empiris, berlawanan dengan idealisme yang meluas di Jerman pada waktu itu, tetapi penjelasannya tentang apa yang empiris dan eksperiensial berbeda dengan empirisisme Britania dan positivismisme dalam asumsi-asumsi epistemologis dan ontologis sentralnya yang diambil dari tradisi-tradisi sastra dan filsafat Jerman. Dilthey diilhami oleh karya-karya Friedrich Schleiermacher tentang hermeneutika, yang ia ikut hidupkan kembali. Kedua tokoh ini terkait dengan Romantisisme Jerman. Aliran hermeneutika Romantis menekankan bahwa para penafsir yang tertanam (*embedded*) secara historis –seorang subjek yang "hidup" dan bukan subjek Cartesian atau "teoretis"– menggunakan "pemahaman" dan "interpretasi", yang menggabungkan deskripsi dan analisis individual-psikologis dan sosial-historis, untuk memperoleh pengetahuan yang lebih dalam tentang teks dan penulisnya di dalam konteks mereka. Lihat, Rickman, H.P. *Wilhelm Dilthey, Pioneer of the Human Studies*, London: University of California Press. Juga, Schmidt, Lawrence K., *Understanding Hermeneutics*, Durham: Acumen Publishing, 2006

²³⁸ Martin Heidegger lahir di Jerman, 26 September 1889 (meninggal 26 Mei 1976 pada umur 86 tahun). Ia seorang filsuf asal Jerman. Ia belajar di Universitas Freiburg di bawah Edmund Husserl, penggagas fenomenologi, dan kemudian menjadi profesor di sana 1928. Ia memengaruhi banyak filsuf lainnya, dan murid-muridnya termasuk Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, Leo Strauss, Xavier Zubiri dan Karl Löwith.



ilmu hermeneutika yang bermuara pada penafsiran Aristoteles dan Dilthey. Hans-Georg Gadamer²³⁹ mengumpulkan sejumlah fakta realita yang dianalisis dengan metode hermeneutika. Kemudian Jacques Derrida,²⁴⁰ antropolog Inggris, dengan memindahkan penuturan kepada teks, dan bahasa pada ilmu penulisan.

Hermeneutika yang dikembangkan Barat dalam praktiknya tidak berkeinginan untuk membina apa-apa. Ia meragukan keberadaan makna.²⁴¹ Dengan kata lain, teks-teks sastra dan wacana-

Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy. Lihat, Chris Turner, *Heidegger, Seni, dan Politik: The Fiksi dari Politik* Trans, Oxford: Basil Blackwell, 1990.

²³⁹ Hans-Georg Gadamer lahir di Marburg, Jerman, 11 Februari 1900 (meninggal di Heidelberg, Jerman, 13 Maret 2002). Proyek filsafat Gadamer, seperti dijelaskan dalam *Truth and Method*, untuk menguraikan konsep "hermeneutika filosofis", yang dimulai oleh Heidegger namun tak pernah dibahasnya secara panjang lebar. Tujuan Gadamer adalah mengungkapkan hakikat pemahaman manusia. Dalam bukunya Gadamer berargumen bahwa "kebenaran" dan "metode" saling bertentangan. Ia bersikap kritis terhadap kedua pendekatan ini. Di satu pihak, ia kritis terhadap pendekatan modern terhadap humaniora yang mengikuti model ilmu-ilmu alam (dan dengan demikian menggunakan metode-metode ilmiah yang ketat). Di pihak lain, ia mempersoalkan pendekatan tradisional dalam humaniora, yang muncul dari Wilhelm Dilthey, yang percaya bahwa penafsiran yang tepat tentang teks berarti mengungkapkan niat asli si pengarang yang menuliskannya. Lihat, Hans-Georg Gadamer, *Literature and Philosophy in Dialogue: Essays in German Literary Theory*, terjemahan Inggris Robert H. Paslick, New York, SUNY Press, 1993.

²⁴⁰ Jacques Derrida, lahir di El Biar, Aljazair, 15 Juli 1930 (meninggal di Paris, Perancis, 8 Oktober 2004 pada umur 74 tahun). Ia adalah seorang filsuf kontemporer Perancis yang dianggap sebagai pengusung tema dekonstruksi di dalam filsafat pascamodern. Pemikirannya disampaikan melalui filsafat bahasa. Christopher Norris dalam tulisannya yang berjudul *Derrida* (1987) berasumsi bahwa filosofi Derrida utamanya berteman tentang tulisan. Derrida sangat dipengaruhi oleh filsuf Edmund Husserl dan ahli bahasa Ferdinand de Saussure. Buku pertama Derrida berasal dari proyeknya menerjemahkan karya Husserl yang berjudul *The Origin of Geometry*. Di dalam bukunya yang berjudul *Of Grammatology*, Derrida menyampaikan pandangannya terhadap pemikiran Saussure mengenai definisi bahasa. Ia mengatakan bahwa Saussure memberikan esensi manusia kepada bahasa. Logosentrisme dan fonosentrisme adalah paham yang berusaha dikritik Derrida. Menurutnya, kelemahan logosentrisme adalah menghapus dimensi materiel bahasa, dan kelemahan fonosentrisme adalah menomorduakan tulisan karena memprioritaskan pada ucapan. Lihat, Jason Powell, *Jacques Derrida: A Biography*, London: Continuum, 2006, h. 50, 11, 149, dan 158.

²⁴¹ Dari berbagai corak pendekatan hermeneutika mengandung asumsi dan konsekuensi, antara lain: *Pertama*, menyamakan semua teks, tak ada teks sakral dan transenden, termasuk Al-Qur'an itu sendiri, *kedua*, dalam pemahaman umum hermeneutika, teks dibentuk oleh konteks historis di mana ia berasal, termasuk teks Al-Qur'an, jadi cenderung memandang teks adalah produk budaya. *Ketiga*, penganut hermeneutika mengembangkan sikap kritis, skeptis, curiga, dan meragukan kebenaran dari mana pun datangnya, terus terperangkap dalam lingkaran hermeneutika, karena sebuah teks tidak bisa dilepaskan dari keterlibatan



wacana yang ada menunjukkan keraguan dan kontradiksi dalam dirinya. Oleh karenanya, ia sering berakhir dengan keraguan yang ekstrem. Bahkan tak jarang, teks-teks sastra hanya ada demi retorika dan kepuasan tekstual, dan sedikit sekali hubungannya dengan aspek intelektual. Inilah gambaran problematika pemakaian hermeneutika Barat.²⁴²

Berbeda dengan tradisi keilmuan Islam seperti tafsir dan takwil, hermeneutika—menurut para pengkritiknya—cenderung mengaburkan tujuan agama dan melucuti teks dari kompotensinya sebagai standar nilai. Sebagai implikasi filsafat Heidegger dan Gadamer, hermeneutika menganggap bahwa interpreter tidak netral dalam setiap proses pemahaman, karena cakrawala wawasan, intelegensi, dan kecenderungannya ikut terlibat sebagai ideologi dalam menginterpretasi sebuah teks. Sebagai salah satu upaya memahami teks kitab suci, hermeneutika dapat digunakan sebagai metodologi untuk menginterpretasi berbagai teks. Hanya saja, untuk diterapkan dalam kitab suci, seperti Al-Qur'an dan teks yang berdimensi keilahiyannya perlu pertimbangan yang lebih matang. Hal ini lantaran konsekuensi dan implikasi negatif yang ditimbulkannya. Hermeneutika dinilai bebas nilai, sarat dengan keraguan, kecurigaan, asumsi-asumsi ideologis, budaya, dan lain-lain.

Tetapi demikian, tindakan bijak dan ideal apabila segala hal-hal baru dan asing dan datang dari luar tradisi epistemologi keislaman perlu juga disikapi secara ilmiah dan tidak apriori.

kepentingan-kepentingan baik dari pembuat teks, begitu pula budaya masyarakat di mana ia dibentuk. *Keempat*, Hermeneutika menganut relativisme epistemologi, tidak ada interpretasi yang mutlak benar, yang benar menurut seorang boleh jadi salah menurut orang lain, jadi ia relatif dan tentatif. Yang menentukan kebenarannya adalah konteksnya (waktu dan tempat) tertentu.

²⁴² Suatu hal yang ironis dan pelik, kalau Al-Qur'an di seajarkan dengan teks-teks yang lain, dengan mengingkari bukti-bukti historis yang valid (*muta-watir*), dan fitrah manusia yang menerima khabar mutawatir sebagai ilmu pasti. Al-Qur'an yang bersumber dari Tuhan Yang Pengetahuan-Nya Mahamutlak, menghendaki agama-Nya untuk berlaku setiap zaman, senantiasa mengekspresikan kebenaran itu sendiri dalam ruang objeknya, melintasi ruang dan waktu, tidak relatif dan berubah-ubah sebagaimana pengetahuan manusia.



Sebuah keterangan menyebutkan bahwa “*Innallâha yansuru Al-Islam bina wa bigairina*: Sesungguhnya Allah menolong agama Islam melalui kita dan selain kita,” dan dalam pepatah Arab dikatakan “*al-hikmatu dhallatu al-mu'min fahaitu wajadaha fahuwa ahaqqu biha*: kebenaran adalah barang langka bagi orang beriman, siapa yang menemukannya maka dia adalah orang yang berhak mendapatkannya” (HR Ibnu Majah).²⁴³ Kedua keterangan ini memberi argumen tentang perlunya mengapresiasi terlebih dahulu secara saksama, apa manfaatnya pada umat dan apa sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Di samping itu penggunaan hermeneutika, termasuk di dalamnya konsep “makna” menjadi tuturan (*manthuq*) atau implikatur (*mafhum*) lazim digunakan oleh para mufasir dan juga para ahli *ushul fiqh*. Di antara tokoh, ulama yang memberi sumbangsih dalam perkara ini antara lain al-Fârâbî, al-Ghazâlî, al-Jurjâni, dan Ibn Khaldun. Sementara itu para cendekiawan kontemporer yang menyuarakan metode ilmiah ini antara lain Fazlurrahman, Muhammad Syahrur, Hassan Hanafi, Ashgar Ali Enginer, Riffat Hassan, Amina Wadud, dan lain-lain.²⁴⁴

²⁴³ Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dalam kitabnya *al-Jâmi'* (atau sunan at-Tirmidzi) 5/51 no. 2687, Ibnu Majah dalam kitab sunannya 2/1395 no. 4169, al-'Uqailiy dalam kitabnya *Adh-Dhu'afâ' Al-Kabîr* 1/60, Ibnu Hibban dalam kitabnya *Al-Majrâhin* 1/105, Ibnu 'Adiy dalam kitabnya *al-Kâmil* 1/376, Al-Qudha'iy dalam kitabnya *Musnad asy-Syihâab* 1/65 no. 52, dan al-Baihaqiy dalam kitabnya *al-Madkhal ilaa as-Sunan al-Kubraa* No. 412:

عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْفَضْلِ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: “الْكَلِمَةُ الْحَكِيمَةُ صَالَةٌ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا”

Dari Ibrahim bin al-Fadhl, dari Sa'id al-Maqburiy, dari Abu Hurairah ia berkata: Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda: “Kalimat hikmah itu adalah suatu yang hilang dari seorang mukmin, maka di mana saja ia mendapatkannya maka ia lebih berhak atasnya” At-Tirmidziy berkata: Ini adalah Hadis yang *gariib*, kami tidak mengetahuinya kecuali dari jalur ini, dan Ibrahim bin al-Fadh al-Makhzumiy dilemahkan dalam periwatyan Hadis dari segi hafalannya. Meski dipandang lemah (kecuali diidentifikasi dari perkataan tabiin), Hadis ini dan yang mirip dengan keterangan ini sesuai dengan pesan ayat Al-Qur'an, di antaranya *Yunus*: 94 dan *an-Nahl*: 43.

²⁴⁴ Lihat Abdul Manqur Jalil, *Ilmu Dilalah Ushûlûhû wa Mabâhisuhû Fî Turâts Arabî*, Damaskus: Ittihad Kutub Arabi, h. 32 dan 38.



B. HERMENEUTIKA KEROHANIAN DAN ANALISIS TEKS AL-QUR'AN

Dalam konteks ketimuran (dunia Islam), lebih tepat jika dipakai “hermeneutika kerohanian” daripada “hermeneutika keraguan”. Hermeneutik kerohanian dapat dikatakan sebagai reaksi atau lebih tepatnya melengkapi pemahaman tentang hermeneutik menurut versi Barat. Pemahaman hermeneutik di Barat menurut Heelan, awalnya merupakan kaidah penafsiran yang digunakan oleh para agamawan (kaum gereja) untuk menafsirkan teks-teks yang berkaitan dengan masalah agama. *“The term ‘hermeneutics’ has a variety of meanings. Its original meaning comes from theology, where hermeneutics was the method used to infer the mind of the ancient writer, usually of some part of the Sacred scriptures, but also the meaning of liturgical and religious symbol, etc.”*²⁴⁵

Pemikir hermeneutik Hans-Georg Gadamer menyatakan bahwa hermeneutik intinya tidaklah dapat dipisahkan dari dua aspek, yaitu kesadaran estetik (keindahan) dan kesadaran sejarah. Dengan perkataan lain, dalam hermeneutik penafsir harus mengaitkan teks dan konteks. Gadamer menulis: *“Hermeneutics comprises the condition and processes of the hermenutical circle used by interpreters to obtain meaning from literary texts and cultural/historical phenomena, this involve confronting the texts or cultural object with an antecedent domain of meaning suggested by clues (in the text or cultural object, or in its context) and then refining this sense in a dialectical fashion through the interplay or part and whole, text and context.”*²⁴⁶

Di sini hermeneutika ala Gadamer sedikit berbeda dengan pengertian hermeneutik kerohanian sebagaimana diungkap oleh Yaapar. Bagi Yaapar, hermeneutik ala Gadamer dan Ricoeur melihat teks dan penafsirannya berakar pada sejarah. Hal ini dipandang tidak sempurna, sebab tidak mengakomodir aksi, tradisi

²⁴⁵ Hugh J. Silverman dan Don Ihda (Ed.), *Hermeneutics & Deconstruction*, New York: State University of New York Press, 1980, h. 43.

²⁴⁶ Silverman and Ihde..., h. 44.



dan alam pikiran pengarangnya, termasuk unsur kerohanian dan agama, seperti yang terdapat dalam mistisisme. Oleh karena itu, kata Yaapar, hermeneutik secara umum dapat dibagi menjadi dua jenis tafsiran, yaitu tafsir yang dilakukan oleh penafsir luaran (*exoteric exegete*) dan takwil yang dilakukan oleh penafsir dalaman (*esoteric exegete*) yang melampaui bentuk-bentuk lahir dan lebih mengarah kepada realiti kerohanian teks yang dihayati. Tafsir menghadirkan dirinya pada makna-makna syair dan kaidahnya bergantung kepada aspek rasional manusia.²⁴⁷

Manakala *takwil* (atau disebut penafsiran simbolik) merupakan hermeneutika esoterik bentuk intensif daripada tafsir, operasinya bergantung kepada intuisi. Tentu saja cara kerja akal berbeda dari cara kerja intuisi. Rasio bekerja dengan memecah-mecah, manakala intuisi bekerja dengan membina sintesis dan unifikasi dengan memanfaatkan simbolisme yang mengacu pada hubungan dan kesamaan analogis semua tertib realistik.

Dapat dikatakan bahwa aspek yang lebih mendalam daripada tafsir adalah takwil. Takwil itu sendiri merupakan kaidah untuk mengungkap simbol. Seperti dikatakan Gadamer, simbol dari kata Yunani “*symballein*”, yakni “melontar bersama”. Secara terminologis ia bermakna “sesuatu yang memudahkan pengenalan”. Dalam kaitan ini manusia tidak dapat melepaskan diri dari simbol dan butuh simbol²⁴⁸ apabila memikirkan perkara-perkara yang tidak dapat dilihat dengan mata. Maka, simbol berfungsi membawa seseorang mencapai pemahaman tentang wujud yang lebih tinggi dan tersembunyi.

Tentu saja, munculnya varian hermeneutika kerohanian di atas

²⁴⁷ Lihat, Md Salleh Yaapar, *Ziarah Ke Timu*, Kuala Lumpur: DBP, 2002, h. 72-73.

²⁴⁸ At-Tusi mengatakan, dalam simbol terdapat dua jenis makna, yaitu makna lahir kata-kata (baca: arti harfiah) dan makna kerohanian yang tersembunyi yang memerlukan kajian mendalam. Dalam tradisi puisi Sufi, misalnya, simbol-simbol yang sering digunakan, antara lain, penglihatan (penglihatan kerohanian), mata (sifat penglihatan ilahiah/penglihatan batin), benda bersinar lainnya (kilauan cahaya terbit dalam hati seorang asyik mengalami persatuan mistik), laut (keluasan Tuhan tak terhingga), ombak (ketakterhinggaan wujud dan pengetahuan Tuhan), dan lain-lain.



memberi peluang bagi para sarjana Muslim untuk menggunakannya dalam upaya memahami teks-teks keagamaan. Dapat dikatakan hermeneutika kerohanian ini dipandang perlu untuk memahami karya-karya unggul, seperti teks-teks keagamaan, termasuk teks Qur’ani. Berbeda dengan hermeneutika keraguan, hermeneutika Timur berasaskan kepercayaan kepada adanya “makna”, termasuk makna terdalam dari suatu teks. Contoh penggunaan hermeneutika kerohanian ala Timur, bisa dilihat dalam Al-Qur’an yang mengisahkan Nabi Musa ketika mendengar perintah Tuhan.

Sebagai contoh, hermeneutika kerohanian dipakai dalam memahami ayat tentang “terompah”—yang dipakai oleh Nabi Musa as. “*Tanggalkanlah kedua terompahmu. Sesungguhnya kau berada di lembah suci, Thuwa.*” (QS. *Thaha* 20: 12). Secara hermeneutik, dalam kejadian itu Musa menerima perintah di Sinai, tak hanya secara harfiah, tetapi juga secara batiniah. Secara lahiriah, ia melepaskan kedua terompahnya, dan secara *batiniah* melepaskan dua dunia dari pikirannya. Inilah salah satu contoh model penggunaan hermeneutika yang diterapkan pada teks suci.

Contoh lain penggunaan hermeneutika dalam kaitannya dengan ayat-ayat Al-Qur’an dapat menggerus konsep tentang poligami. Siti Ruhaini Dzuhayatin, sempat mengejutkan kalangan orang-orang Arab di Organisasi Konferensi Islam (OKI),—yang saat itu, Ruhaini yang menjabat Ketua Komisi Hak Asasi Manusia Independen dari Organisasi Konferensi Islam (OKI). Lewat bukunya *Feminist Theology and Islam in Indonesia*, ia menawarkan kajian hermeneutika, sebuah metode interpretasi untuk memahami makna teks agar ketepatan pemahaman dan penjabaran pesan-pesan Allah itu dapat ditelusuri secara komprehensif. Berdasar metode ini, tidak ada *grand narrative* laki-laki. Justru yang dikedepankan adalah konsep kesetaraan laki-laki dan perempuan. Poligami itu, kata Ruhaini, telah ada jauh sebelum Islam berkembang. Kemudian Islam datang untuk memanusuiawikan poligami dengan membatasi sampai empat istri, bukan sebanyak-banyaknya seperti zaman jahiliah.



Last but not least, dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat dua metodologi keilmuan terkait upaya memahami pesan teks, yaitu hermeneutika dan takwil. Hermeneutika telah muncul sejak zaman Yunani kuno lewat konsep yang dikembangkan Aristoteles. Konsep ini kemudian dikembangkan di abad pertengahan untuk mengkritisi teks al-Kitab—yang berangkat dari keraguan tentang al-Kitab. Di era kontemporer, hermeneutika berkembang ke arah spesifikasi pemaknaan yang melibatkan aspek sejarah, aspek estetika, atau terkait dengan teks dan konteks.

Sementara itu di dunia Islam, secara jelas kitab suci Al-Qur'an menawarkan gagasan pemaknaan untuk hal-hal yang rumit melalui takwil. Takwil—yang oleh para mufasir diikat oleh persyaratan yang ketat, dapat digunakan untuk memaknai pesan-pesan teks kitab suci yang memicu pemahaman beragam (*mutasyabbihât*). Dalam kaitan ini pemaknaan perkara-perkara yang rumit melibatkan istilah teknis *mantuq* dan *mafhum* seperti dilakukan oleh al-Jurjânî, atau dilakukan oleh para ulama kalam dan *ushul fiqh*. Penggunaan takwil bahkan lebih kentara dalam memahami bahasa-bahasa teks kesufian lantaran di dalamnya terdapat bahasa-bahasa simbolik yang tidak mudah untuk dipahami. Maka, atas beberapa argumen tersebut, penulis cenderung mengapresiasi penggunaan hermeneutika dan takwil sebagai dua pisau analisis dalam mengupas makna-makna yang tidak saja membutuhkan keterlibatan nalar, melainkan juga melibatkan aspek intuitif dan rasa kebahasaan yang kuat.



8

SEMIOTIKA

(Aplikasi Gagasan Ikonografik- Metaforik dalam Teks Al-Qur'an)

Dalam sejarah Islam disebutkan bahwa kitab suci Al-Qur'an diturunkan oleh Allah Swt. kepada Nabi Muhammad saw. secara bertahap selama 22 tahun 2 bulan dan 22 hari, atau lebih kurang 23 tahun sejak dimulai 17 Ramadhan hingga Nabi wafat tahun 632 M.²⁴⁹ Turunnya Al-Qur'an secara *tadriji* memberi pesan bahwa kitab suci berinteraksi dengan peradaban manusia saat itu. Banyak teks kitab suci merespons dan menjawab apa-apa yang menjadi persoalan kehidupan umat, mulai dari teologi hingga persoalan kemasyarakatan.

Seiring perjalanan waktu yang bergulir dan tempat yang berbeda dapat dipastikan adanya perbedaan kondisi yang dihadapi oleh umat manusia antar zaman yang meliputi problematika kehidupan dan peradaban. Perubahan komunitas masyarakat dengan segala tantangannya menyisakan pertanyaan, apakah kitab suci Al-Qur'an yang diturunkan pada masa lampau akan sesuai untuk menjawab tantangan dan problematika umat manusia pada zaman yang berbeda? Atau apakah gagasan yang ditawarkan kitab suci dapat berlaku sempurna untuk semua zaman dan tempat yang berbeda?

²⁴⁹ Fazlurrahman, *Cronology of Prophetic Events*, Ta-Ha Publisher, 2001, h. 50; Juga Mary Pat Fisher, *Living Religions: An Encyclopedia of The World's*, Tauris Publisher, 1997, h. 338.



Jawaban dari dua pertanyaan itu dijawab oleh kitab suci dalam pernyataan teks bahwa ia merupakan rahmat bagi segenap alam, *rahmatan lil âlamîn*.²⁵⁰ Ini tentunya meniscayakan eksistensinya sebagai “*sâlihun li kulli zamânin wa makânin*,”²⁵¹ dapat diaplikasikan untuk semua zaman dan tempat yang berbeda. Ini berarti teks kitab suci menjangkau berbagai persoalan kehidupan manusia tanpa mengenal perbedaan waktu dan tempat. Pada titik ini kitab suci Al-Qur’an diyakini sebagai korpus terbuka dan tak pernah kering dari pemaknaan dan pemahaman. Pada titik yang lain, doktrin-doktrin Al-Qur’an terkontruks pada era gurun pasir dengan budaya kearaban menyisakan pertanyaan, apakah gagasan universal Al-Qur’an itu tertampung dalam bahasa yang bersifat lokal-kultural? Itulah sebabnya dari zaman ke zaman selalu muncul para ulama yang berusaha memberikan pemaknaan dan aktualisasi pesan-pesan Al-Qur’an yang tidak mengenal perbedaan tempat dan limit waktu.

Relasi dialogis teks kitab suci dengan realitas kemasyarakatan terbarbar dalam konsep *asbâb al-Nuzûl* dan *Nasikh al-Mansukh* yang menjadi tema tersendiri di dalam kajian ilmu-ilmu Al-Qur’an. Di sini historisitas teks Al-Qur’an menjadi bagian penting untuk dikaji mengingat fungsi kitab suci sebagai petunjuk bagi manusia. Kajian historisitas teks ini sejatinya merupakan kajian klasik yang tetap menggema setiap saat. Tulisan ini mengelaborasi gagasan Al-Qur’an yang universal yang berhadapan dengan konteks zaman yang bersifat sosiologis dan temporal.

A. SEMIOTIKA: TANDA DAN LOGIKA TANDA

Perbincangan tentang historisitas Al-Qur’an merupakan persoalan klasik yang bergulir dalam sejarah peradaban Islam. Para ahli tafsir, Kalam, ahli fikih dan ulama Islam telah memberikan pandangan yang sama bahwa teks kitab suci memenuhi kebutuhan-

²⁵⁰ QS. *al-Anbiya*: 107.

²⁵¹ Ulil Abshar Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, Jakarta: Nalar, 2007, h. 167.



kebutuhan ide, pemikiran, pesan moral, estetika yang dihadapi umat di seantero jagat dalam waktu yang tanpa batas. Terdapat rujukan teori-teori yang pernah dikembangkan para pakar keilmuan, terutama keilmuan *ulumul Quran*, mulai dari teori asbab al-Nuzûl, *Makiyyah* dan *Madaniyyah*, *Munâsabah al-âÿât*, *I'jazul Quran*, dan lain-lain.

Selain melalui teori-teori klasik yang ditawarkan oleh para ulama di atas, historisitas teks dapat dipahami melalui pendekatan teori modern, salah satunya teori semiotika. Semiotika (ilmu tanda/*sign*) merupakan gagasan tentang lambang dan tanda-tanda, kode, sandi. Gagasan semiotika pertama kali ditawarkan oleh Plato (427 SM) yang memeriksa asal mula bahasa dalam *Cratylus*, kemudian Aristoteles (384-322 SM) yang mencermati benda-benda dalam bukunya *Poetics* dan *On Interpretation*.²⁵² Filsuf Zeno merilis kajian semiotika lewat pemaknaan “tertawa dan tangis”—dua istilah yang menyandera dua pemaknaan sekaligus.²⁵³ Tangis dapat terlihat dalam bentuk penampilan “menangis” yang merupakan penandanya. Adapun perasaan sedih ataupun bahagia dari ekspresi tangis merupakan petandanya. Sama halnya dengan “tertawa” yang memunculkan dua analisis, yakni penampilan tertawa sebagai penanda, dan tujuan tertawa berupa gembira, lucu, sinis dan ejekan merupakan petandanya.

Kemudian dalam perkembangannya, semiotika menjadi sebuah metodologi Barat modern dalam memahami fenomena, teks, tulisan, karya seni, dan lain-lain. Keterbukaan dunia ilmiah yang tak mengenal istilah Barat dan Timur, mengilhami para sarjana Muslim untuk pengkajian warisan pemikiran Arab, yang mencakup seluruh proyeksi pengetahuan dan interpretasi turats, yaitu alam, manusia, dan teks.

²⁵² Ali Imran, *Semiotika Al-Qur'an: Metode dan Aplikasi Terhadap Kisah Yusuf*, Yogyakarta: Teras, 2011, h. 9.

²⁵³ Puji Santosa, *Ancangan Semiotika dan Pengkajian Susastra*, Bandung: Angkasa, 2013, h. 10. Lihat juga, Zainuddin Soga dan Hadirman, *Semiotika Signifikansi: Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Al-Qur'an*, Jurnal Aqlam, Volume 3 Nomor 1, 2018, h. 59.



Semiotika dari kata semiotika berasal dari istilah Yunani “Semion” yang berarti “tanda.”²⁵⁴ Kata “semiotika” dari istilah Yunani “semeitikos” artinya penafsir tanda.²⁵⁵ Tanda dipahami sebagai sesuatu yang dapat mewakili sesuatu yang lain atas dasar konvensi sosial. Richard Rudner, mengatakan: “*Semiotic is the science or theory of sign. From the point of view of the inclusion of aesthetics within the field of semiotic, the art work is conceived as sign which is, in all the simplest limit case, itself a structure of sign*”. Artinya, semiotika adalah ilmu atau teori tanda. Dari sudut pandang dimasukkannya estetika di bidang semiotik, karya seni dapat dipahami sebagai tanda yang dalam kasus paling sederhana itu sendiri merupakan sebuah struktur tanda-tanda.²⁵⁶

Istilah semiotika sering digunakan bersama dengan istilah *semiologi*, *semasiologi*, *sememik*, dan *semik*.²⁵⁷ Secara khusus istilah semiotika lebih mengarah pada tradisi Saussurian, dan semiologi merupakan istilah yang dirilis di kalangan penganut Piercean. Dalam kaitan ini, titik temu keduanya dapat dilihat dari kedudukannya sebagai ilmu yang mempelajari hubungan antara *signs* (tanda-tanda) berdasarkan kode-kode tertentu. Tanda-tanda tersebut akan tampak pada tindak komunikasi manusia lewat bahasa.

Tanda (*sign*) itu sendiri lahir melalui hasil perkawinan antara penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Makna sebuah tanda dapat disingkat apabila komponen “penanda dan petanda” memiliki hubungan sintagmatis (hubungan garis unsur bahasa), relasi paradigmatis (hubungan makna yang dapat mengisi fungsi sintaksis) yang ditempatkan dalam sistem penandaan.²⁵⁸ Dari relasi keduanya kemudian lahir *signification*—istilah yang

²⁵⁴ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 1976, h. 16.

²⁵⁵ Ali Imran, *Semiotika Al-Qur'an...*, h. 9; Juga, Zainuddin Soga dan Hadirman, *Semiotika Signifikansi...*, h. 57.

²⁵⁶ Beardsley & Schueller, (9167: 93-94).

²⁵⁷ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009, h. 11.

²⁵⁸ Alan D. Cruse, *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*, Oxford University Press, 2004, h. 146.



dibangun Roland Barthes (1915 M). Itulah garis besar semiotika—yang berfungsi memahami tanda-tanda yang berserakan di sekitar realitas kehidupan manusia.

Semiotika memiliki dua cabang besar yang menjadi akar perkembangan ilmu itu sendiri. Pertama adalah semiotika yang dikembangkan oleh Ferdinand de Saussure (1857-1931) dan Charles Sander Peirce (1839-1914). Yang pertama, semiotika merupakan ilmu umum tentang tanda (*sign*), sedangkan yang disebut belakangan mengarahkan semiotik ke logika atau doktrin formal tentang tanda-tanda. Baik Saussure—yang berkebangsaan Swiss, maupun Peirce—berkebangsaan Amerika, keduanya mengembangkan ilmu semiotika secara terpisah dan tidak memiliki relasi satu sama lain.

Semiotika merupakan suatu cabang ilmu filsafat yang semula berkembang dalam bidang bahasa, kemudian dalam perkembangannya ikut merambah bidang-bidang lain, termasuk seni.²⁵⁹ Semiotika kemudian membelah diri menjadi dua jenis semiotika, yakni semiotika komunikasi dan semiotika signifikasi. Semiotika komunikasi menekankan pada teori produksi tanda yang salah satunya mengasumsikan adanya enam faktor dalam komunikasi, yaitu: pengirim, penerima, kode, pesan, saluran komunikasi, dan acuan. Adapun semiotika *signifikasi* memberikan tekanan pada teori tanda dan pemahamannya dalam suatu konteks tertentu. Semiotika signifikasi tidak membicarakan persoalan tujuan komunikasi melainkan persoalan “pemahaman” mengenai tanda (*sign*), sehingga proses kognisinya lebih diperhatikan ketimbang komunikasinya.

²⁵⁹ Kajian semiotika tentang seni misalnya dapat dilihat dalam karya Riffaterre “Semiotics of Poetry”. Ada empat hal pokok yang terkait dengan pemaknaan sastra, yakni puisi sebagai ekspresi tidak langsung (menyatakan sesuatu dengan arti yang lain), pembacaan *heiristik*, *retroaktif* atau *hermeneutik*, matrik, model dan varian-varian, serta *hipogram*. Contoh sebaait sajak karya Sastrowardoyo berjudul *Dewa Telah Mati: Tak ada dewa di rawa-rawa ini, hanya gagak yang mengakak malam hari, dan siang terbang mengitari bangkai, pertapa yang terbunuh dekat kuil*. Pada sajak ini banyak digunakan metafora, eksplisit, dan implisit. Lihat, Rachmat Djoko Pradoyo, *Semiotika, Teori, Metode dan Penerapannya dalam Pemaknaan Sastra*, Jurnal Humaniora Nomor 10, Januari-April Tahun 1999.



Dari dua kategori semiotika di atas, fokus tulisan ini merilis semiotika yang dikembangkan Saussure,²⁶⁰ yakni ilmu tentang tanda-tanda, mempelajari fenomena sosial-budaya, termasuk sastra sebagai sistem tanda. Semiotika lahir sebagai kritik yang ditujukan pada pandangan tradisional, yang mengatakan bahwa suatu teks lisan/tulisan merupakan gambaran langsung dari kenyataan. Secara singkat pandangan de Saussure berkaitan dengan konsep dikhotomi, yang meliputi telaah diakronis dan telaah sinkronis, kemudian konsep *langue* dan *parole*, *signifiant* dan *signifie*, dan berakhir mengenai hubungan sintagmatik maupun paradigmatik.²⁶¹

B. GAGASAN IKONOGRAFIK-METAFORIK DALAM AL-QUR'AN

Tanda mempunyai dua aspek, yaitu penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Penanda adalah bentuk formal satuan bunyi, atau huruf dalam tulisan, sedangkan petanda (*signified*) adalah “artinya”, yakni apa yang ditandai oleh penandanya itu. Istilah semiotika itu memiliki kemiripan makna dari kata “*sîma*” dalam Al-Qur’an sebagaimana disebut dalam QS. *al-Fath*: 29, “Tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dan bekas sujud”. Terkait ayat ini al-Zamakhsyari (w 1143 M) memberi komentar bahwa kata “*sîma*” bermakna “tanda”, yaitu bekas sujud yang ada di wajah.²⁶²

Berdasarkan hubungan penanda dan petanda, maka lahir tiga

²⁶⁰ Saussure lahir di Jenewa Swiss pada 26 November 1857 dan meninggal di Vufflens-le-Chateau 22 Februari 1913. Ia seorang linguis Swiss yang dipandang sebagai Bapak Linguistik modern dan ahli Semiotika. Gagasan pentingnya tentang strukturalisme dan semiologi. Karaya utamanya berjudul *Cours de linguistique generale* diterbitkan pada tahun 1916. Ia mendapat pengaruh dari Emile Durkheimn, Maximillan Weber, Carl Gustav Jung, Henri Bergson, August Leskien, dan lain-lain. Lihat, Justin Wintle, *Makers of Modern Culture*, Routledge, 2002, h. 467.

²⁶¹ David Lodge, Nigel Wood, *Modern Criticism and Theory*, Pearson Education, 2008, h. 42.

²⁶² Abu al-Qasim Mahmûd bin Umar bin Muhammad Al-Zamakhsyarî, *Al-Kasysyâf ‘an Haqiqah al-Tanzil wa ‘Uyûn al-‘aqâwil fi Wujûh al-Ta’wil*, Riyad: Maktabah al-Abayikan, 1998, Vol I, h. 550.



jenis tanda, yaitu ikon, indeks, dan simbol. *Pertama, Ikon*, penanda merupakan gambaran atau arti langsung dari petanda. Seperti gambar kucing, patung kucing, sketsa kucing, foto kucing adalah tanda yang menunjukkan kepada binatang yang bernama kucing. *Kedua, Indeks*, penanda merupakan akibat dari petanda. Seperti suara kucing, langkah kucing, bau kucing, gerak kucing adalah tanda (akibat) dari keberadaan seekor kucing. *Ketiga, Simbol*, penanda dihubungkan secara konvensional dengan petanda. Seperti makna dari gambar kucing, makna gerak kucing, makna suara kucing yang dapat diucapkan, baik secara oral maupun dalam hati.²⁶³

Selain ketiga tanda di atas, terdapat tanda lain yang disebut dengan istilah *symptom* (gejala), yakni penanda yang penunjukannya atau petandanya belum pasti, semisal suhu panas orang yang sakit tidak menunjukkan penyakit tertentu. Suhu panas itu hanya menunjukkan bahwa orang itu sakit, tetapi sakitnya apa belum jelas, apakah sakit malaria, tipus, influenza, demam berdarah atau penyakit akibat virus Corona. Penentuan sakitnya belum jelas, sebab semua penyakit sejatinya diikuti oleh suhu panas dari badan.

Berkaitan dengan ikon, di dalam Al-Qur'an dijumpai ayat-ayat yang menunjuk "ikon" yang merepresentasikan pemaknaan simbolik. Memang pada setiap bahasa dan tradisi agama selalu dijumpai ikon-ikon dan simbolisasi dari realitas absolut sosial yang dapat dihadirkan dalam bahasa kemanusiaan.

Pertama, Istilah "*Baitullah*" (*baca: Ka'bah*)²⁶⁴ yang di situ terdapat *hajar aswad*²⁶⁵ adalah tipikal ungkapan "ikonik" yang

²⁶³ Rahmat Joko Pradopo: 2001; 71.

²⁶⁴ Ayat-ayat tentang Ka'bah dijumpai dalam *al-Qur'ish*: 3, *at-Taubah*: 19, *al-Anfal*: 35, *Âli Imrân*: 96, dan *al-Baqarah*: 127.

²⁶⁵ Hajar Aswad, sebuah batu yang diyakini berasal dari surga. Batu ini pertama kali ditemukan oleh Nabi Ismail dan yang meletakkannya adalah nabi Ibrahim. Selain memiliki aroma unik, batu ini memiliki sinar yang terang dan dapat menerangi seluruh jazirah Arab, namun lama kelamaan sinarnya meredup hingga akhirnya berwarna hitam. Dulu batu ini diletakkan di luar Ka'bah hingga siapa pun mudah memegang dan menciumnya. Dalam konteks fikih, mencium hajar Aswad dikategorikan perbuatan sunah lantaran Nabi Muhammad saw. selalu menciumnya setiap kali thawaf. Lihat, Safi ar-Rahman Al-



berkembang menjadi *metaforistik*. *Baitullah* tidak menunjuk tentang “Rumah Allah” yang memberi pengertian “Rumahnya Allah” melainkan sebagai bagian metaforis sebagai bangunan suci yang dimuliakan. Pada titik ini, bahasa Al-Qur’an secara historis-antropologis merupakan bahasa manusia, dan secara teologis di dalamnya terdapat *Kalam Allah* yang bersifat metahistoris. Dari ungkapan ikonik tentang *Baitullah* diperoleh *meaning* bahwa *Baitullah* merupakan bangunan kubus penuh berkah yang berada di kota Makkah yang menjadi tempat beribadah, *thawaf*, munajat bagi hamba-hamba Allah yang beriman, dan seterusnya.

Kedua, Ashnâm. Istilah *ashnâm* (berhala) atau simbol perbuatan syirik di tengah masyarakat Jahiliyah tempo dulu. Istilah *Ashnâm*²⁶⁶ mengacu kepada berhala, patung, arca atau sejenisnya sesuai dengan kondisi masyarakat saat itu.²⁶⁷ *Ashnâm* dapat dikategorikan sebagai tipikal ungkapan “ikonik” yang dapat berkembang menjadi *metaforistik*. Dalam hal ini, pemahaman denotatif tentang *ashnâm* memiliki relevansi dengan kehidupan manusia saat itu sebagai penyembah berhala-berhala, seperti berhala Latta, Uzza, Hubal dan Manat.²⁶⁸

Mubarakfuri, *Ar-Raheeq al-Makhtûm, The Sealed Nectar, Biography of the Prophet*, Dar El-Salam Publication, 2002; G.E. Von Brunebaum, *Classical Islam: A History 600 AD-1258 AD*, Aldine Publishing Company, 1970; Juga Maohammad Mamdouh, *Haji to Umrah From A to Z*, Amana Publication, 1996.

²⁶⁶ QS. *al-A'raaf*[7]: 191 dan 16: 20.

²⁶⁷ Menurut Ibnu Katsir, asal mula penyembah berhala pertama kali terjadi pada masa Nabi Nuh a.s. Saat itu nama-nama ulama “Wadd, Suwa, Yaghuts, Ya’uq, dan Nasr”—yang merupakan keturunan Nabi Adam yang disucikan dipersonifikasikan ke dalam berbagai simbol fisik yang kemudian disembah oleh orang-orang musyrik saat itu. Berhala terkenal bernama Marduk dan Nabu dari bangsa Kaldea di era raja Namrudz juga merupakan simbol politeisme pada masa Nabi Ibrahim a.s. Lalu, muncul berhala Latta, Uzza, Manat, Hubal, dan Manaf yang dituhankan oleh bangsa Arab Jahiliyyah. Berhala-berhala di era Jahiliyyah ini disebutkan dalam QS. *al-A'raf*: 191.

²⁶⁸ Nama berhala *Hubal*, berhala berbentuk manusia yang terbuat dari batu akik. Konon tangan sebelah kanannya patah, lalu setelah menjadi berhala kaum Quraisy tangan yang patah itu digantikan dengan tangan baru terbuat dari emas. Berhala ini diletakkan di dalam Ka’bah. Berhala *Latta* (artinya sang Dewi), berhala dewi sembah bangsa Arab yang dianggap sebagai anak tuhan. Berhala ‘*Uzza*, berhala terkuat yang dianggap anak tuhan. Ia dikenal dengan Dewi Perang Suci. Berhala ini berbentuk pohon dari Sallam yang terletak antara Makkah dan Thâif. Kemudian berhala *Manât*, berhala yang terbuat dari batu keras milik Bani Hudzail terletak di gunung Qudayd. Berhala ini menghadap ke arah Laut merah



Tetapi dalam konteks kekinian, makna *ashnâm* dapat beralih ke pemaknaan konotatif. Berhala-berhala klasik yang telah dihancurkan oleh Nabi dan para sahabat sesungguhnya dapat menjelma menjadi apa saja yang dapat menghalangi kedekatan kepada Allah *Azza wa Jalla*. Berhala-berhala baru itu dapat berupa jabatan, kekayaan, wanita atau apa pun yang dapat menyingkirkan Tuhan dari kehidupannya. Berhala baru juga dapat mewujudkan pada *ego-diri* pada perangai orang-orang beriman yang dipicu hawa nafsu. *Ego-diri* untuk beribadah melebihi kemestian hingga menjurus ke hal yang dilarang agama, seperti ego berjamarat yang tidak jarang membahayakan diri sendiri dan orang lain. *Ego-diri* beralut hawa nafsu yang berujung pada perebutan tahta, kedudukan dan kekayaan ini oleh Jalaluddin Rumi disebut sebagai “Induk dari semua berhala.”

Ini berarti istilah *ashnâm* bergantung kepada situasi, konteks, perkembangan zaman dari pembaca teks itu sendiri. Sehingga pemahaman terhadap makna teks “*ashnâm*” tidaklah final melainkan berkembang seiring dengan latar sosio-kultural pembaca teks. Pada titik inilah, pemahaman *denotatif* konsep *ashnâm* dapat bergulir dari “berhala” menjadi pemahaman konotatif seperti disebutkan di atas.

Ketiga, Pembakaran Dupa. Pembakaran dupa atau kemenyan dapat dipahami secara denotatif sebagai perbuatan syirik pada masa dahulu disertai mantra-mantra untuk mengundang jin, sehingga mengakibatkan pelakunya lupa *Rabb* atau memunculkan keyakinan tentang adanya kuasa selain yang dimiliki Tuhan. Pembakaran dupa atau kemenyan untuk mengundang perhatian makhluk halus tersebut dalam konteks kekinian dapat berubah menjadi bermacam-macam tindakan atau perbuatan seperti “pemberian” suap untuk memengaruhi para penegak hukum atau mengubah kebijakan atau undang-undang atau peraturan-

lebih kurang 50 km dan dari Madinah berjarak 4 mil. Dulu kabilah Khuza'ah, Aws, Khazraj, al-Azad dan Ghassan menyucikan dan menziarahi berhala ini. Berhala-berhala ini oleh Rasulullah dan para sahabat dihancurkan sebagai simbol kemenangan agama tauhid.



peraturan yang berpotensi menguntungkan segelintir orang dan menyebabkan kepentingan masyarakat luas terabaikan.

Bahasa-bahasa metafor yang ditampilkan Al-Qur'an seperti di atas dapat memunculkan dua implikasi. *Pertama*, kemampuan bahasa metaforis dapat meng-akomodasi penafsiran baru sehingga ia selalu hadir setiap saat tanpa kehilangan daya pikat dan substansi maknanya. *Kedua*, bahasa metafor juga dapat membuka ruang imajinasi dan posibilitas pemaknaan, bukan satu-satunya representasi dari realitas yang telah mapan. Ini seperti dikatakan oleh Ricoeur, "*A memorable metaphor has the power to bring two separate domains into cognitive and emotional relational relation by using language directly appropriate for the one as lens for seeing the other.*" Jelaslah, bahasa metaforis (yang melibatkan ikonik-simbol) menyajikan kekuatan baru yang dapat mempertemukan ikatan emosional dan pemahaman kognitif.²⁶⁹ Pada titik inilah, seorang penafsir dimungkinkan mampu menangkap sesuatu yang berada jauh di belakang teks.

C. GAGASAN TENTANG SIMBOL

Gagasan semiotika mengkaji tentang lambang (*symbol*), yakni suatu keadaan yang memimpin pemahaman subjek kepada objek. Relasi keduanya memunculkan pengertian sertaan, yakni simbol yang dapat dikaitkan dengan tanda-tanda yang telah diberi sifat-sifat kultural, kondisional dan situasional. Setiap lambang adalah tanda, meski tidak setiap tanda dipakai sebagai lambang, dan adakalanya tanda dapat menjadi lambang secara keseluruhan dalam bahasa.

Dalam kaitan pemahaman semiotika terhadap teks-teks keagamaan dapat dijumpai melalui gagasan lambang yang terdapat dalam bahasa Al-Qur'an, seperti gambaran kiamat, surga dan neraka.

²⁶⁹ Ricoeur, P., *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Christian University Press, 1976, h. 71-88.



Pertama, kiamat. Kiamat digambarkan sebagai suatu peristiwa sangat berat huru-haranya bagi makhluk, baik yang di langit maupun di bumi.

1. Kedatangan kiamat hanya diketahui oleh Allah *Azza wa Jalla* (QS. *al-A'râf*: 187; *an-Najm*: 58).
2. Kiamat yang tiba-tiba dengan penggambaran manusia yang penuh penyesalan atas dosa-dosa yang dilakukannya (QS. *al-An'âm*: 31), dan tidak ada aktivitas bisnis dan persahabatan (QS. *Ibrahim*: 31), dan seorang karib tidak mampu karib yang lain (QS. *al-Dukhan*: 40-41).
3. Matahari digulung, bintang-bintang berjatuh, lautan meluap (QS. *al-Takwir*: 1-7). Gunung-gunung dihancurkan hancurnya, dan bekas-bekas gunung menjadi datar, tak ada tempat tinggi dan rendah (QS. *Thâha*: 105-107, *al-Waqiah*: 5-6), dan langit digulung seperti menggulung lembaran-lembaran kertas (QS. *al-Anbiya*: 104)
4. Tidak ada lagi suara-suara keras manusia, hanya bisikan, semua merendah di hadapan Tuhan, dan satu sama lain tak ada yang bisa menolong kecuali pertolongan Rabb (QS. *Thâha*: 108-109), dan kondisi orang-orang baik dijauhkan dari ewuh pakewuh, tanpa ketakutan dan mereka di sambut para malaikat (QS. *al-Anbiya*: 102-104).
5. Ketiga goncangan hari Kiamat para wanita yang tengah menyusui mengabaikan anaknya, berguguran kandungan wanita-wanita yang tengah hamil, serta kondisi manusia dalam penggambaran penuh mabuk, *linglung*—yang padahal mereka tidak mabuk (QS. *al-Hajj*: 2).
6. Saat Kiamat manusia dibangkitkan dari kuburnya (QS. *al-Hajj*: 7), semua diadili pada apa-apa yang diperselisihkan (QS. *al-Hajj*: 69, *al-Jâtsiyah*: 17, *al-Anbiya*: 47), dan orang-orang yang durhaka, apara pendusta agama Allah ditampakkan wajah-wajah dengan wajah hitam legam (QS. *az-Zumar*: 60).
7. Pada hari kiamat manusia dikelompokkan menjadi tiga, yaitu kelompok yang mulia (*ashab al-maimanah*), kelompok yang



sengsara, dan kelompok yang beriman paling dahulu (QS. *al-Waqi'ah*: 7-10).

Kedua, kata “jannah” (surga) melambangkan kesenangan dan kebahagiaan yang di dalamnya disebutkan berbagai kenik-matan. Buku karya Ibnu Qayyim al-Jawziyah (1292-1350) berjudul *Hâdil Arwah Ilâ Bilâd al-Afrâh: Penggiring Jiwa menuju Negeri Kebahagiaan* mengilustrasikan tentang surga mulai dari pintu-pintunya yang berjumlah delapan yang masing-masing lebarnya sejauh jarak Mekkah ke Basra di mana jarak antara satu pintu ke pintu lainnya sejauh perjalanan 70 tahun. Istana-istana surga dan perabotannya terbuat dari emas, perak dan permata, lu'lu, yaqut, zabarzad. Tanahnya beraroma kasturi dan jalan-jalannya menyemburkan wangi za'farân—yang aromanya dapat tercium sejauh empat puluh tahun perjalanan. Sementara usia para penduduknya berkisar antara 33 tahun dan tidak ada yang menua dengan postur tinggi badan 60 *dzira'* (1 *dzira'*: 45 cm) seperti tingginya postur Nabi Adam a.s. Para bidadari digambarkan selalu berada di kemah-kemah surga (*maqshu'ûrât fi al-Khiyâm*) menunggu pasangannya dan mereka selalu perawan (abkar).²⁷⁰ Para lelaki surga pun akan memiliki kekuatan bersenggama 100 kali lipat dari yang di dunia.

Ilustrasi Ibn Qayyim tentang surga berpijak pada beberapa ayat Al-Qur'an yang merilis fenomena kenikmatan-kenikmatannya, antara lain:

- a. Surga sebagai tempat tinggal bagi orang-orang yang beriman di akhirat kelak memiliki luas, seluas langit dan bumi (QS. *Ali Imrân*: 133). Surga memiliki sungai-sungai dari air yang tidak berubah rasa dan baunya. Air itu memiliki rasa susu, khamar dan madu (QS. *Muhammad*: 15).
- b. Terdapat biadadari dengan paras yang cantik dan baik (QS. *ar-Rahman*: 70), belum disentuh oleh manusia ataupun jin (QS. *ar-Rahman*: 56), selalu perawan dan muda (QS. *al-Waqi'ah*:

²⁷⁰ Lihat juga: Sayyid Qutb, *Fizilalil Qur'an*, Beirut: Dar Syuro, Jilid 6, h. 131.



26-27), dan mereka ibarat mutiara yang tersimpan (QS. *al-Waqi'ah*: 23).

- c. Pakaian-pakaian penduduk surga terbuat sutra halus berwarna hijau dan sutera tebal (*harîr, sundus, istabraq*), dan memakai gelang dari perak (QS. *al-Insân*: 21).
- d. Di dalam surga terdapat anak-anak kecil bagaikan mutiara yang bertaburan (QS. *al-Insân*: 19).
- e. Kenikmatan surga dilengkapi dengan minuman yang bersih (*al-Insân*: 21), serta buah-buahan seperti buah pisang (QS. *al-Waqi'ah*: 29), buah delima (QS. *al-An'am*: 141), buah Zaitun (QS. *an-Nahl*: 11), buah anggur (QS. *al-Mu'minun*: 23), buah kurma (QS. *ar-Ra'd*: 13), buah Tin (QS. *at-Tin*: 1).²⁷¹

Ketiga, neraka (*al-Nâr*). Kitab Suci menyebut tentang neraka yang melambangkan tentang azab dan kesengsaraan. Di antara kepedihan yang dialami para penghuni neraka, sebagai berikut.

- a. Kondisi neraka memiliki pintu-pintu (QS. *al-Hijr*: 43-44), dan terdapat Penjaga-penjaganya (*al-Muddatsir*: 31).
- b. Geram suara neraka terdengar dari tempat yang sangat jauh dan apinya yang menyala-nyala (QS. *al-Furqân*: 13)
- c. Para penghuni neraka akan disiksa dengan siksaan yang tiada henti-hentinya, mereka terus diazab tanpa menganal kematian dan tidak pula hidup (QS. *al-A'la*: 11-13). Siksaan yang berkepanjangan, setiap kulit mereka hangus digantikan dengan kulit yang baru (QS. *an-Nisâ'*: 56)
- d. Makanan dan Minuman penduduk Neraka dari zaqqum, bentuknya jelak dengan rasa pahit—yang ketika sampai ke perut seperti minyak yang mendidih (QS. *al-Dukhan*: 43-46), *al-Waqi'ah*: 51-53; *al-Ghasiyah*: 6-7; dan *Muhammad*: 15.
- e. Para penghuni neraka dikelilingi api (QS. *al-Zumar*: 16) dengan pakaian yang terbuat dari api (QS. *al-Hajj*: 19-20, QS. *Ibrahim*: 50).

²⁷¹ Lihat: Ibu Qayyim al-Jauziyah, *Hadi al-Arwah Ila Bilad al-Afrah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991.



- f. Minumannya adalah air yang mendidih dan nanah (QS. *an-Naba'*: 24-25).

Bahasa-bahasa *ikonografik-metaforik-symbolik* di atas sebagai salah satu gagasan semiotika memberikan semacam tawaran baru dalam memunculkan makna yang berbeda dan *up to date* dengan situasi dan kondisi pembaca teks. Pada aras ini peran pembaca teks—untuk memberi alternatif pemaknaan—memberikan pencerahan tentang kesinambungan teks yang tak lekang oleh zaman, sehingga konteks *sâlih likulli zamân wa makânin* mendapat signifikansinya.



9

KRITIK TERHADAP SINONIMITAS TEKS

(Mempertimbangkan Gagasan Syahrur)

Gagasan takwil merupakan salah satu upaya interpretasi terhadap teks-teks kitab suci sebagaimana berbagai ayat dalam Al-Qur'an. Gagasan ini disebut lebih kurang sebanyak 17 kali. Takwil menjadi salah satu metode untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an, yakni menafsirkan makna ayat-ayat yang mengandung pengertian tersembunyi. Memang, di antara Al-Qur'an dijumpai ayat-ayat yang mengandung makna yang jelas dan tegas (*muhkamât*). Namun, ada pula ayat yang mengandung makna samar dan tersembunyi (*mutasyabihat*). Pada titik ini takwil berfungsi untuk mengurai ayat-ayat yang maknanya samar, tidak jelas dan tersembunyi. Makna yang jelas dan tegas yang dimaksudkan adalah pemahaman yang sesuai dengan lisan orang Arab, sedangkan makna yang samar dan tersembunyi adalah apa yang dimaksud oleh Allah *Azza wa Jalla* dalam firman-Nya yang memerlukan penafsiran alegoris, majaz, simbolik, dan rasional. Takwil memberi pretensi mengubah yang tidak jelas dan tersembunyi menjadi jelas dan dapat dipahami.

Istilah takwil dapat diartikan memilih satu makna dari sekian banyak makna suatu kata dan kalimat. Takwil menetapkan makna dari lafal yang ditetapkan oleh Allah *Azza wa Jalla* dari yang *rajih* (kuat) untuk kemudian dialihkan kepada makna lain yang *marjuh*



(tidak kuat). Perbedaannya dengan tafsir adalah apabila istilah tafsir dapat menerangkan maksud lafal ayat yang *musykil* (samar) atau memahami makna lafal, maka takwil adalah istilah yang digunakan untuk memahami yang terkandung di dalam makna ayat.

Meski ayat-ayat tentang takwil bertebaran dalam Al-Qur'an, pada faktanya gagasan ini mendapat perlakuan tidak proporsional. Istilah takwil hingga saat ini masih menyimpan polemik di kalangan para ulama. Para ulama salaf, cenderung memilik untuk “diam” dalam persoalan takwil (untuk tidak mengatakan alergi) tentang gagasan ini. Ada juga yang mengklaim “bid'ah” terkait penggunaan takwil.²⁷² Fakta lain, aktivitas takwil cenderung digiring kepada realitas metafisis—yang tidak banyak memberi solusi terhadap persoalan kehidupan dan peradaban. Padahal Al-Qur'an sendiri diarahkan untuk memberikan pemahaman bagi kemanfaatan manusia di muka bumi.

Di antara tokoh yang intens menggugat pembekuan takwil oleh para ulama salaf adalah tokoh-tokoh, ilmuwan yang dianggap liberal dan kontroversial hari ini, seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Arkoun dan Syahrur. Tulisan ini akan menelisik penggunaan *takwil* oleh Syahrur. Pemilihan tokoh ini cukup memberikan inspirasi bagi upaya mendekatkan Al-Qur'an dengan pemaknaan di tengah masyarakat Muslim yang selama ini terbebani oleh klaim sepihak para ulama salaf.

A. BIOGRAFI DAN KOMPETENSI KEILMUAN

Muhammad Syahrur, atau ditulis Muhammad Shahrour, dilahirkan di Damaskus, Siria, 11 April 1938. Ia menuntaskan pendidikan dasar dan menengah di kampung halamannya sebelum hijrah ke Moskow, Rusia, pada 1957 untuk menempuh studi

²⁷² Muhammad Qurasih Syihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami ayat-ayat Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, h. 221.



teknik sipil berkat beasiswa dari pemerintah Suriah. Meski bukan penganut Marxisme, Syahrur tertarik terhadap teori-teori Marxis, yang kelak memengaruhi pemikiran dan karya-karyanya, termasuk dalam tema-tema Islam. Syahrur sempat pulang ke Suriah pada 1964 dan mengabdikan diri di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus. Namun, tak lama kemudian, ia pergi ke Eropa (Irlandia) untuk menempuh studi magister dan doktoral dalam bidang mekanika pertanahan serta rekayasa fondasi di University College Dublin. Pulang dari Dublin tahun 1972, Syahrur meniti karier di perusahaan teknik sipil, sambil mengabdikan diri di Universitas Damaskus. Saat itu, ia mulai berkulat dengan berbagai pemikiran, termasuk mengenai pemikiran keagamaan. Buku pertamanya yang berjudul *“al-Kitab wa Al-Qur’an: Qira’ah Mu’asirah”* (The Book and the Qur’an: A Contemporary Reading). Buku-buku dan tulisan-tulisannya mendapat apresiasi di seluruh dunia Arab setelah diterbitkan pada 1990. Syahrur membutuhkan waktu lebih dari 20 tahun untuk menuntaskan buku perdana setebal 800 halaman ini—yang dimulainya sejak tahun 1967. Keseriusan Syahrur dalam menulis buku, terutama diilhami oleh realitas sosial dan politik dunia Arab-Islam pasca kekalahan bangsa-bangsa Arab (Mesir-Yordania-Siria) dalam Perang Enam Hari melawan Israel pada tanggal 5 hingga 10 Juni 1967. Akibatnya dunia Arab saat itu menjadi syok dan down. Situasi ini, menurut Loay Mudhoon dalam *The Reformist Islamic Thinker Muhammad Shahrur: In the Footsteps of Averroes* (2009), mendorong Syahrur untuk mencari jalan keluar atas krisis moral dan intelektual yang melanda dunia Arab, sehingga ia mulai menulis karya pertamanya itu.

B. BAHASA AL-QUR’ÂN: TERSURAT DAN TERSIRAT

Bahasa di dalam kitab suci Al-Qur’an selain diungkapkan secara tersurat, juga terdapat ayat-ayat yang diungkapkan secara tersirat, atau diisyaratkan, terutama dalam ayat-ayat *Mutasyabihat*



— sehingga maknanya tersembunyi di bawah permukaan lafal.²⁷³ Makna tersebut dapat ditemukan dengan menggunakan metode lain yaitu *takwil*, sebuah metode untuk menemukan makna batin (esoteris) dalam pengungkapan teks. Jadi, *takwil* dapat berarti pendalaman makna (*intensification of meaning*) dari *tafsir*. Seperti firman Allah “*Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati*” (*al-An’am*: 95), jika yang dimaksudkan dalam ayat tersebut adalah mengeluarkan burung dari telur, maka itulah *tafsir*. Tetapi jika yang dimaksud adalah mengeluarkan orang beriman dari orang kafir, atau orang berilmu dari orang yang bodoh, maka itulah *takwil*.²⁷⁴

Dewasa ini, muncul anggapan bahwa *takwil* adalah hermeneutika Islam²⁷⁵ atau hermeneutika kerohanian,²⁷⁶ seiring dengan maraknya upaya-upaya untuk mengaplikasikan hermeneutika sebagai metode baru dalam kajian Al-Qur’an menggantikan metode yang telah dirumuskan oleh para ulama. Terbukti dengan banyaknya para pemikir Muslim kontemporer yang mengusung metode hermeneutika dalam kajian Al-Qur’an, seperti Abu Zaid, Arkoun, Mohammed Shahrur, Hassan Hanafi, Farid Esack, Fazlur Rahman, dan lain-lain. Dari pemaparan di atas, kiranya sangat urgen untuk mengkaji lebih dalam tentang metode *takwil* yang merupakan warisan kekayaan khazanah tradisi Islam

²⁷³ Jalāluddīn as-Suyūthī, *al-Itqān fi Ulum Al-Qur’an*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2008. h. 425.

²⁷⁴ Ibnu Katsīr, *Tafsīr Al-Qur’an al-Azhīm*, Beirut: Dar Thayyibah, 1999, vol. III. h. 304.

²⁷⁵ Pernyataan Abu Zayd dalam majalah tempo edisi 42/XXXVI/10-16 Desember 2007, “Hermeneutik dalam bahasa Arab adalah *takwil*”. Lihat juga, Aksin Wijaya mengutip Fakhruddin Faiz, “Pendekatan itu (hermeneutika) sudah lama diteorikan di kalangan pemikir Islam klasik, tetapi istilah dan penggunaannya saja yang berbeda”, dalam bukunya *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, h.176.

²⁷⁶ *Takwil* berbeda dengan hermeneutika, karena *takwil* harus berdasarkan dengan tafsir, dan tafsir berdiri di atas lafal harfiah Al-Qur’an. Perbedaan yang lain, orientasi *takwil* adalah penetapan makna, sedangkan orientasi hermeneutika adalah pemahaman yang berubah-ubah dan nisbi mengikuti pergerakan manusianya. Oleh karena itu, menginspirasi tentang hermeneutika yang berkembang di Barat, maka para sarjana Muslim memberi tambahan istilah untuk hermeneutika yang digunakan dalam memahami teks-teks agama dengan istilah hermeneutika kerohanian. Lihat, judul tulisan sebelumnya dalam buku ini tentang hermeneutika kerohanian, gagasan Nasr Hamid Abu Zayd.



yang dianggap identik dengan hermeneutika. Tulisan ini akan membahas tentang konsep *takwil*; definisinya, kaitannya dengan makna, ruang lingkup *takwil*, dan kaidah-kaidah dalam takwil, contoh penerapannya dalam perspektif Syahrur.

C. TAKWIL, PRINSIP-PRINSIP, DAN ISTILAH TEKNIS

Kitab Suci Al-Qur'an merupakan wahyu bagi manusia, untuk dipahami secara keseluruhannya (*hûdan lil âlâmin*), petunjuk bagi sekalian alam. Untuk ini Allah memberikan petunjuk kepada manusia agar dapat memahami berbagai rahasia yang terkandung dalam Al-Qur'an melalui tafsir dan takwil. Sekiranya ada ayat-ayat yang tidak dapat dipahami atau susah untuk dipahami, maka manusia perlu berupaya mengerahkan segenap potensi pikirnya melalui upaya-upaya dan kerja ilmiah agar teks tidak stagnan (untuk tidak mengatakan "mati"). Pada titik ini, Syahrur merilis upaya pemahaman melalui pisau analisis teks yang ditawarkan oleh Al-Qur'an, baik tafsir maupun takwil.

1. Takwil dan Ilmu Pengetahuan

Penunjukkan istilah takwil menurut Syahrur berbeda dengan kebanyakan para ulama pada umumnya. Takwil, oleh Syahrur, dipahami dengan sebagai proses *tasyâbuh*, yakni usaha terus-menerus untuk mengharmoniskan antara sifat absolut ayat-ayat Al-Qur'an dengan pemahaman relatif para pembacanya. Ayat-ayat *mutasyabihât* adalah kumpulan-kumpulan hakikat yang diberikan Allah *Azza wa Jalla* kepada Nabi Muhammad yang sebagian besar terdiri dari perkara-perkara gaib yang belum dipahami oleh manusia pada saat Al-Qur'an itu diturunkan.²⁷⁷

Dalam konteks ini seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan, para pembaca Al-Qur'an memungkinkan memiliki

²⁷⁷ Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'an: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Damaskus: Al-Ahâli li at-Tibâ'ah, 1992, h. 7346.



potensi, wawasan dan kemampuan yang bertingkat-tingkat, terutama diakibatkan oleh perkembangan teoretisasi ilmu dan kemajuan peradaban. Sebagai contoh, pada zaman Nabi tidak dikenal ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu fiqih, *ushul fiqh*, ilmu kalam, ilmu tasawuf dan lain-lain, namun seiring perkembangan nalar manusia, maka sekitar dua ratus tahun pasca wafatnya Rasulullah lahirilah ilmu-ilmu tersebut sebagai implikasi dari perkembangan teoretisasi keilmuan yang dimiliki manusia.

Pera pembaca yang diidentifikasi mampu menakwilkan teks-teks kitab suci adalah orang-orang yang keilmuannya mendalam (ulama, ilmuwan, pakar), seperti para ulama dalam berbagai bidang keilmuan agama, para pakar ilmu alam, filsafat, atronomi, asal-usul alam semesta, biogenesis, para sejarawan, ahli bahasa, dan lain-lain.²⁷⁸ Itulah orang-orang yang disinggung oleh kitab suci sebagai “*al-râshkhûn fi al-‘ilmi*” (QS. *Alî Imran*: 7), meskipun di antara mereka ada yang tidak pernah berhadapan langsung dengan teks Al-Qur’an. Atas dasar ini, Syahrûr membuka kemungkinan pemahaman kitab suci secara lebih terbuka dan berani. Ini tentunya memberi angin segar bagi lahirnya pemahaman-pemahaman yang lebih konstruktif, sehingga dapat memberi manfaat bagi perkembangan ilmu pengetahuan, kemanusiaan, dan peradaban umat Islam itu sendiri.

2. Konkretisasi Takwil

Kata takwil, kata Syahrur, dapat dirujuk kepada ayat: “*Wa Qâla Yâ Abati Hâdzâ Ta’wîlu Ru’yâyâ min Qabl Qad Ja’alahâ Rabbî Haqqâ*” (QS. *Yusuf*: 100). Berdasar kepada ayat ini dapat dirilis beberapa pokok pemahaman, yaitu:

Pertama, Pengertian takwil, yaitu sebuah perubahan dari sebuah visi atau mimpi Nabi Yusuf menjadi kenyataan objektif yang terjadi di luar kesadarannya. Konteks “kenyataan” di sini adalah sampainya saudara-saudara Yusuf di Mesir di mana saat

²⁷⁸ Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur’an ...*, h. 192.



itu Yusuf menjadi seorang Menteri—setelah melalui serangkaian proses yang dihadapi.

Kedua, kata “*al-Haqq*” dalam ayat “*Qad Ja’alahâ Rabbî Haqqâ*” berarti Allah telah mentransformasikan (mengubah keadaan) sesuatu yang sebelumnya hanya berupa visi atau mimpi menjadi sebuah realitas yang dapat dilihat. Seolah-olah Yusuf berkata kepada ayahnya, “wahai ayahku, inilah akhir dari mimpiku yang sebelumnya hanya berupa pemikiran abstrak dalam kesadaranku, sekarang telah menjelma kenyataan yang dapat disaksikan di luar kesadaranku.” Syahrur memperkuat pemahaman ini dengan melansir ayat ke-37 dari surah *Yusuf*, yaitu “*Qâla Lâ Ya’tikumâ tho’âmun Turzaqânihi illâ Nabba’tukumâ bita’wîlihi*”. Ayat ini memberi pengertian bahwa mereka (penghuni penjara) tidak mengalami mimpi tentang makanan, kecuali di suatu hari nanti mereka akan diberitahu akhir dari mimpi tersebut berupa kenyataan objektif.²⁷⁹

Pemahaman lain bahwa Al-Qur’an beserta takwilnya yang sempurna secara keseluruhan tidak akan terjadi kecuali di hari Kiamat. Pada hari itu seluruh ayatnya, seperti ayat-ayat tentang *as-sûr* (sangsakala), *al-ba’ts* (kebangkitan), *al-Jannah* (surga), *al-nâr* (neraka), pahala dan siksa akan menjelma menjadi kenyataan yang dapat dilihat dan dirasakan. Ini sebagaimana kata-kata “takwil” yang dilansir dalam firman-Nya, “*Yauma ya’ti ta’wîluhû yaqûlu alladzîna nasûhu min Qablu Qad Jâat rusulu Rabbina bi al-Haq*”²⁸⁰ Ini menegaskan bahwa takwil dipahami oleh Syahrur sebagai perwujudan atau konkretisasi dari pernyataan Al-Qur’an.

Pemaknaan *takwil* yang demikian, menurut Reni Nur Aniroh,²⁸¹ memiliki kemiripan dengan apa yang dikemukakan oleh Ibn Taimiyah yang memaknai takwil sebagai realitas eksternal di luar kata-kata atau perwujudan konkret dari sebuah pernyataan teks Al-Qur’an. Ini sebagaimana yang dikatakan Ibn Taimiyah bahwa

²⁷⁹ Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur’an ...*, h. 194.

²⁸⁰ QS. Al-A’râf: 53. Lihat, Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur’an, ...*, h. 194.

²⁸¹ Reni Nur Aniroh, *Takwil Muhammad Syahrur atas Al-Qur’an*, Jurnal Nun Volume 2 Nomor 1 Tahun 2016.



takwil dari ungkapan “matahari terbit” adalah terbitnya matahari itu sendiri.²⁸² Dengan demikian upaya yang dilakukan oleh Syahrur sesungguhnya merupakan pengembangan dari teori atau gagasan ulama sebelumnya, sehingga hal ini tidak menjadi semacam keraguan mengenai gagasannya. Tentu saja, ada perbedaan antara Ibn Taimiyah dan Syahrur dalam mengelaborasi konsep takwil lantaran perbedaan zaman dan kompetensi kelimuan keduanya.

3. Prinsip-prinsip Takwil

Takwil yang dikembangkan oleh Syahrûr bukanlah takwil serampangan. Sebab, Takwil tersebut berpijak pada aturan-aturan tertentu yang mengakomodir konsep-konsep yang disebutkan dalam Al-Qur’an. Berikut beberapa prinsip dalam takwil yang digagas oleh Syahrur, sebagai berikut:

- (1) Objek *takwil* adalah ayat-ayat *mutasyâbihât*, yakni Al-Qur’an yang menjadi objek takwil. Al-Qur’an mengandung karakter *tasyâbuh*, yakni Al-Qur’an memuat hakikat wujud mutlak yang dapat dipahami secara relatif sesuai dengan latar belakang pengetahuan masa yang di dalamnya pemahaman Al-Qur’an dilakukan. Kemudian sisi mutlaknya diungkapkan dalam bentuk linguistik baru (*az-Zikr*), sementara yang relatif tertuang dalam kandungannya yang bergerak dalam proses penakwilan. Proses ini dimaksudkan Syahrur sebagai *tasyâbuh*, yang mana di dalamnya terkandung kemukjizatan Al-Qur’an.²⁸³
- (2) Ayat-ayat *mutasyâbihât* bukanlah ayat-ayat yang tidak jelas maknanya sehingga pesan-pesan Allah *Azza wa Jalla* tidak dapat diaplikasikan dalam tatanan kehidupan. Ayat-ayat tersebut mengisyaratkan kemukjizatan Al-Qur’an yang dapat diurai secara konseptual-linguistik dan realitas-empiris.

²⁸² Ibn Taimiyah, *Al-Iklil fi al-Mutasyabih wa at-Ta’wil*, Iskandariyah: Dar al-Iman, t.th., h. 28.

²⁸³ Reni Nur Aniroh, *Takwil Muhammad Syahrur...*, h. 89. Lihat juga, Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur’an ...*, h. 187.



- (3) Ketersediaan kata-kata dalam Al-Qur'an yang beragam sesungguhnya memberikan pengertian tentang makna-makna yang berbeda dan bertingkat. Kata-kata yang mirip tidak lagi dipahami sebagai sinonimitas (*mutarâdifât*),²⁸⁴ melainkan menyajikan makna berbeda untuk digali hakikatnya. Adapun konteks realitas-empiris menunjukkan bahwa fakta-fakta kealaman yang berkembang sesuai dengan perkembangan peradaban manusia memberikan alternasi tentang kemungkinan munculnya hal-hal baru yang ditunjuk oleh ayat-ayat Al-Qur'an—yang semula sulit dipikirkan oleh manusia.
- (4) Penakwilan sempurna terhadap ayat-ayat Al-Qur'an hanya dapat dilakukan oleh Allah *Azza wa Jalla*, sedangkan pengetahuan tentang takwil secara bertahap dan temporer dapat dimiliki oleh orang-orang yang mendalam ilmunya, yakni *al-Râsikhûna fî al-Ilm*, yang oleh Allah dikelompokkan sebagai orang-orang yang beriman. Para "*râsikhûn*" menyatakan "*Yaqûlûna Âmannâ bihî kullun min indi Rabbînâ*." Merekalah orang-orang menerima dan mengikuti Al-Qur'an dan berhasil menggali berbagai teori, hukum alam, hukum-hukum sejarah dan lain-lain lalu menerapkannya sebagai dasar bagi kemajuan ilmu pengetahuan dan peradaban.²⁸⁵
- (5) Para ilmuwan atau pakar dapat menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an melalui *takwil hissi* dan *takwil nazari*. Yang disebut pertama bersifat induktif (dari realitas ke teks, atau kesesuaian perkara-perkara indrawi dengan teks) sebagaimana dapat dilihat dari penampakkan ayat-ayat Al-Qur'an menjadi fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal. Adapun yang disebut belakangan, *tawil nazari* lebih bersifat deduktif

²⁸⁴ Penolakan Syahrur terhadap sinonimitas (*mutarâdifat*) dapat melahirkan konsep-konsep baru terhadap istilah-istilah kunci yang berhubungan dengan Al-Qur'an yang kemudian memunculkan gagasan baru dalam proyek "Qiraah Mu'âshirah-nya".

²⁸⁵ Reni Nur Aniroh, *Takwil Muhammad Syahrur...*, h. 91.



(dari teks ke realitas).²⁸⁶

- (6) Perlu pembedaan antara dalam kaitan ini Syahrur merilis proses turunnya Al-Qur'an dengan istilah *Al-Ja'l*, *al-Inzâl* dan *Al-Tanzîl*—yang disebut dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Istilah *al-Ja'l* (QS. *al-Zukhrûf*: 3), terjadi ketika Allah hendak memberikan Al-Qur'an kepada manusia, sehingga tahapan awal ini berupa pengubahan wujud primordial Al-Qur'an dalam bentuk yang dapat dicerap pengetahuan manusia secara relatif. Istilah *al-Inzâl* (QS. *Yûsuf*: 3), terjadi secara bersamaan dengan proses *al-Ja'l*. Kemudian istilah *al-Tanzîl* (penurunan). Istilah ini menunjuk Al-Qur'an saat mana diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. melalui malaikat Jibril a.s. Yang berlangsung selama lebih kurang 23 tahun. Istilah yang ketiga ini disebutkan dalam QS. *Ghâfir*: 2, "*Tanzîl al-Kitâb min Allâh al-'Azîz al-Hakîm*: Diturunkan kitab ini (Al-Qur'an) dari Allah Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui."²⁸⁷ Konsep wahyu dalam istilah *al-Tanzîl* (penurunan) merupakan bentuk metafora, lantaran umat manusia yang berpandangan vertikal diundang untuk menuju Tuhan. *Tanzîl* merujuk kepada objek dari wahyu (Al-Qur'an), juga berbicara tentang wahyu yang merupakan aksi dasar pewahyuan oleh Tuhan kepada para Nabi.²⁸⁸
- (7) Memahami ayat Al-Qur'an secara *tartil* (baca: melalui tematik),²⁸⁹ yaitu menghimpun ayat-ayat yang terkait dengan satu tema kemudian merangkainya satu sama lain secara berurutan. *Tartil* digunakan dalam penerapan takwil terhadap

²⁸⁶ Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'an ...*, h. 193.

²⁸⁷ Lihat, Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'âhirah*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dziki dengan judul Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer, Yogyakarta: el-SAQ, 2004, h. 200-201.

²⁸⁸ Lihat, Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, alih bahasa Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, h. 46.

²⁸⁹ Konsep *tartil* dalam pikiran Syahrur berbeda dengan yang biasa dipahami para ulama *tajwid* dalam pelapalan bacaan. Pemahaman *tartil* oleh Syahrur didasarkan kepada akar kata *ar-Ritlu* yang berarti barisan pada rangkaian tertentu.



Al-Qur'an saja. Adapun aktivitas ijtihad diberlakukan kepada umm al-Kitâb yang tidak membutuhkan metode tartil.

Beberapa prinsip di atas memberikan gambaran tentang rambu-rambu yang digunakan oleh Syahrur dalam upaya takwilnya. Tentu saja, istilah-istilah yang dipakai oleh Syahrur terasa asing dan berbeda dengan istilah-istilah yang berlaku di kalangan para ulama sebelumnya.

D. PENERAPAN TAKWIL SYAHRUR

1. Takwil Ayat-ayat Hijab

Salah satu contoh hasil dari metode takwil yang dikembangkan Syahrur adalah kesimpulan tentang ayat hijab, berikut ini:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka”. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. al-Ahzâb [33]: 59)

Dalam memahami ayat ini, Syahrur memberikan beberapa uraian, yakni:

- (1) Ayat yang turun di Madinah ini harus dipahami dengan pemahaman temporal, karena terkait dengan tujuan keamanan dari gangguan terhadap para wanita ketika tengah bepergian untuk suatu keperluan.
- (2) Makna gangguan terdiri dari gangguan alam (*thabi'i*) maupun sosial (*ijtima'i*). Gangguan alam terkait dengan cuaca dan kondisi kealaman lainnya, seperti suhu panas dan dingin ataupun angin ribut, badai, dan lain-lain. Adapun gangguan



sosial dapat berupa kondisi dan adat istiadat suatu masyarakat. Dalam konteks kekinian, alasan gangguan di atas mengalami perubahan dan perbedaan.

- (3) Para wanita *mu'minah* (dianjurkan bukan diwajibkan) menutup bagian-bagian tubuhnya yang bila terlihat menyebabkannya adanya gangguan, seperti berpakaian menurut kondisi cuaca (jika cuaca dingin memakai baju tebal, atau cuaca panas memakai “kacamata hitam” sehingga terhindar dari gangguan alam. Di samping ia harus menyesuaikan dengan kondisi lingkungan sekitar, sehingga tidak mengundang gangguan masyarakat.²⁹⁰

Dengan demikian konsep *jilbab* di atas berkaitan dengan identitas dan alasan gangguan oleh orang-orang iseng dan jahil yang berpotensi menggangukannya. Alasan yang kedua ini dipandang relatif lantaran bergantung kepada konteks kultur dan kemasyarakatan.

2. Batasan Aurat Perempuan

Dalam interpretasi ayat-ayat gender, Syahrur banyak berpegang kepada konsep al-hudūd (*teori limit*) yang dirumuskannya. Teori batas yang dirumuskan Syahrur merupakan hasil pembacaannya atas surah *an-Nisâ'* ayat 13-14 yang berbunyi: “Itulah hukum-hukum Allah dan barangsiapa yang menaati Allah dan Rasul-Nya maka Allah akan memasukkannya ke dalam jannah yang mengalir sungai-sungai di bawahnya. Dia di dalamnya dalam keadaan kekal dan itulah kemenangan yang besar. Dan barang siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar hukum-hukum-Nya, maka Allah akan memasukkannya ke dalam neraka. Dia di dalamnya dalam keadaan kekal dan baginya azab yang hina.”

Berdasarkan ayat ini, Syahrur menjadikannya sebagai *legitimasi*

²⁹⁰ Muhammad Shahrur, *Nahwa Ushulin Jadidatin li l-Fiqh Al-Islami: Fiqh al-Mar'ah (al-Washiyah- al-'Irdh- al-Qawamah-al-Ta'addudiyah-al-Libas)*, Damaskus: Al-Ahali, 2000. h. 372-373.



bagi teori batas sehingga memberi pengertian bahwa penetapan batas-batas hukum (*hudûd*) merupakan hak Allah semata. Nabi Muhammad saw. dalam hal ini bukanlah seorang pembuat hukum melainkan hanya seorang yang memelopori ijtihad saja.²⁹¹ Dari sini Syahrur menjelaskan enam model *hudûd* dari teori batas tersebut, yakni:

- (i) Batas *minimum*, yakni atas *minimal* yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an. *Ijtihad* manusia tidak mungkin untuk mengurangi ketentuan minimal tersebut, tetapi memungkinkan untuk menambah.
- (ii) Batas *maksimum*, yakni batas atas yang telah ditetapkan Al-Qur'an dan tak mungkin melampaui, namun memungkinkan untuk dikurangi.
- (iii) Batas *minimum* dan *maksimum*.
- (iv) Batas *minimum* dan *maksimum* sekaligus, tetapi dalam satu titik.
- (v) Batas *maksimum* dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus, tetapi tidak ada persentuhan.
- (vi) Batas *maksimum positif* yang tidak boleh dilampaui; batas *minimum negatif* yang tak boleh dilampaui. Batas atas yang boleh ditetapkan tidak boleh dilewati, sedangkan batas bawahnya yang *negatif* bisa dilampaui.²⁹²

Salah satu persoalan yang dianalisis oleh Syahrur berdasarkan teori *limit* adalah persoalan gender terkait dengan pakaian dan *aurat*.²⁹³ Sebelum menjelaskan tentang aurat, terlebih dahulu Syahrur menjelaskan tentang pakaian laki-laki dan perempuan dengan mengutip dua ayat *hudud*, surah *an-Nur*: 30 dan 31.

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أْبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا أْفُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ

²⁹¹ Muhammad Syahrur, *Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Elsaq, 2007, h. 289.

²⁹² Syahrur, *Prinsip Dasar...*, h. 31.

²⁹³ Syahrur, *Prinsip Dasar...*, h. 255.



بِمَا يَصْنَعُونَ

Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka perbuat. (QS. an-Nûr [24]: 30)

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۗ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۗ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْتِبَاءِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطُفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۗ وَلَا يُضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۗ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Katakanlah kepada wanita yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) tampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara lelaki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (QS. an-Nûr [24]: 31)

Berangkat dari ayat ini, Syahrur menganalisis aspek kesejahteraan tentang mode pakaian bangsa Arab mulai pra-kenabian, masa kenabian hingga pasca kenabian. Selain itu, Syahrur juga menganalisis kata-kata kunci yang terdapat pada ayat di atas, sebagai berikut:



Pertama, Asal kata *al-Dharb* dalam bahasa Arab mempunyai dua arti, yaitu melangkah di atas muka bumi untuk kepentingan profesi dan jalan-jalan (perhatikan QS. *An-Nisâ'*: 94 dan 101, QS. *al-Mâ'idah*: 106). Adapun arti kedua bermakna pembentukan, menjadikan dan pelaksanaan (QS. *Ibrahim*: 45).

Kedua, Kata *al-khumur* berasal dari *al-khamr* yang berarti penutup. Istilah *al-Khimâr* mencakup segala macam penutup tubuh, baik kepala maupun anggota badan yang lain.²⁹⁴

Ketiga, Kata *Juyûb* adalah bentuk jamak dari kata *al-jayb*, yang berarti suatu hal yang terbuka dan mempunyai dua tingkat, tidak sekedar satu. Atau suatu lipatan—yang dalam konteks manusia menunjuk bagian-bagian tertentu yang memiliki lipatan seperti ketiak dan payudara.²⁹⁵ Ini berbeda dengan penafsiran umum yang mengartikannya sebagai *kantong* atau lubang pakaian. Adapun anggota tubuh yang berlekuk, bercelah dan mempunyai tingkat (bagi kaum perempuan) adalah bagian di antara kedua belah buah dada, bagian di bawah buah dada, di bawah ketiak, kemaluan dan kedua bidang pantat. Semua ini disebut *juyub* yang wajib ditutupi oleh perempuan.²⁹⁶

Kemudian jika ada yang mempertanyakan: Bukankah hidung, mata dan mulut bisa dimasukkan juga dalam kategori *al-juyûb*? Menurut Syahrur, memang betul demikian adanya. Tetapi perlu digaris-bawahi bahwa mulut, hidung dan mata adalah *al-juyûb al-dhâhirah* (sesuatu yang biasa tampak), bukan *al-khâfiyah* (yang tersembunyi). Apalagi bagian-bagian itu terletak di wajah yang merupakan identitas pengenalan diri manusia.²⁹⁷

Dari pemaknaan kata-kata kunci ini, Syahrur menafsirkan ayat di atas sebagai berikut “Dan jadikanlah kain penutup tubuh kalian di atas bagian yang tubuh yang berlekuk/bercelah dan mempunyai tingkat”. Selanjutnya, “Dan janganlah kalian (wahai

²⁹⁴ Syahrur, *Prinsip Dasar...*, h. 257.

²⁹⁵ Syahrur, *Prinsip Dasar...*, h. 258.

²⁹⁶ Syahrur, *Prinsip Dasar...*, h. 248.

²⁹⁷ Syahrur, *Prinsip Dasar...*, h. 248.



kaum perempuan) berprofesi yang menunjukkan perhiasan diri kalian yang tersembunyi (baca: *al-juyûb*, lekuk tubuh mempunyai celah dan bertingkat),” seperti profesi penari *striptease* dan prostitusi. Oleh karenanya, dibolehkan bagi kaum perempuan untuk berkiprah dalam bidang-bidang profesi yang tidak termasuk dalam dua kategori ini.

Kemudian apabila konsep Syahrur tentang *al-hadd al-adnâ* (perbatasan minimal) dan *al-hadd al-a‘lâ* (perbatasan maksimal), dikaitkan serta dibandingkan dengan Hadis Nabi saw. “bahwa seluruh bagian tubuh perempuan adalah ‘aurat, kecuali wajah dan telapak tangan”, maka bisa dikatakan di sini, bahwa *al-hadd al-adnâ* dari bagian tubuh yang harus ditutup adalah bagian-bagian yang termasuk kategori *al-juyûb* saja (daerah dada yang terbuka, bawah ketiak, kemaluan, dan pantat). Adapun *al-hadd al-a‘lâ* adalah menutup seluruh bagian tubuh selain wajah, telapak tangan dan telapak kaki.

Konsekuensinya, seorang perempuan yang menutup seluruh bagian tubuhnya dipandang melanggar *hudûd* Allah, begitu juga kaum perempuan yang memperlihatkan tubuhnya lebih dari yang termasuk kategori *al-juyûb*. Oleh karena itu, diperbolehkan bagi kaum perempuan berpakaian “sekehendaknya”, selama masih dalam batasan antara keduanya dan tidak dimaksudkan untuk menunjukkan *al zînah al-khâfiyah* (anggota tubuh yang harus disembunyikan). Adapun bagi laki-laki, batas minimalnya adalah menutup kemaluan yang dalam fikih disebut sebagai aurat berat (*al-awrah al-mughallazah*). Dalam kaitan ini pembatasan aurat dari pusar hingga lutut merupakan pembatasan yang relatif, tidak mutlak dan berdasarkan adat kebiasaan masyarakat. Dari interpretasi ini, Syahrur berupaya memberikan kontribusinya dalam upaya melepas ummat dari belenggu stagnasi pemikiran dan khususnya dalam konteks memecahkan problem ketidakadilan gender.



3. Evolusi Penciptaan Manusia

Salah satu yang menarik dari model penggunaan takwil Syahrûr adalah uraiannya tentang konsep penciptaan manusia yang dilansir dalam Al-Qur'an.

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ
يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ۗ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ
الْمُلْكُ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۗ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ

Dia menciptakan kamu dari seorang diri, kemudian Dia jadikan daripadanya istrinya dan Dia menurunkan untuk kamu delapan ekor yang berpasangan dari binatang ternak. Dia menjadikan kamu dalam perut ibumu kejadian demi kejadian dalam tiga kegelapan. Yang (berbuat) demikian itu adalah Allah, Tuhan kamu, Tuhan Yang mempunyai kerajaan. Tidak ada Tuhan selain Dia; maka bagaimana kamu dapat dipalingkan? (QS. az-Zumar [39]: 6)

Menurut Syahrur, ayat di atas memberikan penjelasan tentang konsep penciptaan manusia mulai dari tahap perkembangan hingga terbentuk menjadi sosok manusia sempurna.

Pertama, Kata “*Khalaqakum min nafsin wâhidatin*” dimaknai bahwa konsep penciptaan manusia adalah tunggal, bukan dari hasil perkawinan atau berpasangan.²⁹⁸ Kata “*khalaqa*” berbeda dengan “*ja'ala*”, di mana *khalaqa* digunakan pada penciptaan manusia primitif awal yang dikenal dengan istilah *basyar*—yang tercipta dari *tîn, turâb, salsâlin min hama'im masûn*. Kata “*turâb*” diartikan oleh Syahrur sebagai unsur yang tidak memiliki organ atau disebut materi organik. *Turâb* atau debu, memang merupakan cikal bakal adanya kehidupan di bumi yang merupakan unsur organik. Dari *turâb* ini muncul makhluk bersel tunggal dan ia berkembang dengan cara membelah diri hingga muncullah organisme sederhana yang memiliki keragaman jenis dan bentuknya. Kehidupan terus berlanjut hingga “*basyar*” (manusia primitif)

²⁹⁸ Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'an ...*, h. 201.



mencapai bentuknya yang sempurna.²⁹⁹ Proses kejadian manusia dari turâb hingga menjadi basyâr ini menelan waktu ratusan juta tahun.³⁰⁰

Yang dimaksud “*basyar*” oleh Syahrur adalah bentuk fisiologis manusia, yang mana mereka telah dapat berdiri tegak dengan kakinya dan telah memiliki sistem komunikasi sederhana. Hanya saja, manusia “*basyar*” ini memiliki perilaku seperti binatang, yakni pemakan daging, memiliki taring dan boleh jadi sebagian di antara mereka memakan sebagian lainnya, sehingga terjadi pertumpahan darah dan peperangan yang tak mereka sadari. Inilah potret manusia yang dikhawatirkan oleh para Malaikat:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “*Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.*” Mereka berkata: “*Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?*” Tuhan berfirman: “*Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.* (QS. *al-Baqarah* [2]: 30)

Menurut Syahrur, keberatan yang diajukan oleh para malaikat dalam ayat ini menunjukkan bahwa makhluk yang dipromosikan Tuhan tersebut adalah makhluk jenis manusia pada tahap awal (manusia primitif) yang belum memiliki akal, bukan makhluk yang berakal sebagaimana Adam a.s. Oleh karena, dipandang keliru apabila memaknai “*basyar*” sebagai makhluk berakal sebelum adanya Adam a.s.³⁰¹

Kedua, Kata berikutnya yang dijelaskan dalam QS. *az-Zumar* di atas “*Tsumma Ja’ala Minhâ Zawjahâ*” (kemudian Dia jadikan

²⁹⁹ Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur’an ...*, h. 201.

³⁰⁰ Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur’an ...*, h. 281.

³⁰¹ Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur’an ...*, h. 288.



daripadanya istrinya). Menurut Syahrur, kata ini menjelaskan tentang tahapan berikutnya dari manusia yang berkembang melalui jalur seksualitas setelah melalui tahapan panjang evolusinya. Petunjuk tentang ini dijumpai pada kata “*ja’ala*” yang bermakna perubahan bentuk fisik, sedangkan kata “*tsumma*” berfungsi sebagai penunjuk tahapan dan proses. Petunjuk lain sebagaimana disebutkan dalam ayat “*Innî Khâliqun basyaran min thîn*” QS. *Shâd*: 71—yang tidak menimbulkan keberatan dari para malaikat, lantaran bentuk jasmaniahnya tidak akan dijadikan sebagai khalifah di muka bumi.

Ketiga, tahapan penciptaan manusia yang mengalami penyempurnaan dengan ditiupkannya roh sehingga berubah dari jenis manusia “*basyar*” (manusia primitif) menjadi jenis manusia sempurna, yaitu *al-Insân*.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya roh (ciptaan)-Ku; maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya. (QS. *Shâd* [38]: 72)

Perkembangan manusia yang telah diberi roh ini disinyalir merupakan tahapan manusia yang sempurna di mana para malaikat tidak mengajukan keberatan dan bahkan mereka semua sujud, sebagaimana digambarkan dalam kata “*Faqa’û lahû sâjidîn*; hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya.” Menurut Syahrur, proses penciptaan manusia yang terus-menerus dari mulai “*basyar*” hingga *insân* inilah yang dimaknai sebagai *ja’l*.³⁰²

Prototipe manusia sempurna setelah prosesnya yang sangat panjang berpuncak pada sosok Adam a.s. sebagai jenis manusia sempurna (*Abu al-Jinsi al-Insânî*). Ini berarti sejarah kehidupan manusia yang berperadaban dimulai sejak Adam a.s. Adapun masa sebelum itu disinyalir masa kehidupan manusia primitif, yakni

³⁰² Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur’an ...*, h. 287.



jenis makhluk binatang dengan bentuk fisiologis seperti manusia. Pada titik ini teori evolusi yang menunjuk adanya manusia yang berproses dari jenis sebelumnya dengan fisiologis mirip dengan manusia memiliki relevansi dengan takwil Syahrur tentang jenis manusia dalam fase sebelum kematangan di mana fisiknya seperti manusia, tetapi belum diberi potensi roh. Maka, uraian Syahrur di atas yang menunjuk kata kunci “*khalaqa* dan *Ja’ala*” tampaknya terinspirasi dari teori ilmiah modern—yang disebutnya sebagai salah satu temuan penting dan berpengaruh dalam sejarah keilmuan manusia.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa takwil yang dikembangkan oleh Syahrur memberikan inspirasi bagi pengembangan pemaknaan Al-Qur’an yang senantiasa terbuka. Secara garis besar gagasan takwil Syahrur memberi motivasi bagi umat Islam bahwa takwil dapat membantu menjelaskan tentang berbagai ayat Al-Qur’an yang maknanya belum diketahui. Melalui analisis kebahasaan yang mumpuni dengan prinsip “tidak adanya sinonimitas”, Syahrur membuktikan bahwa wahyu dan ilmu pengetahuan, termasuk yang dihasilkan oleh nalar kontemporer dapat dipadukan sebagai sesuatu yang sinergis. Tentu saja, ini membuka ruang interpretasi teks yang terbuka, tetap hidup dan bersinergi sepanjang masa. Dan yang terpenting adalah klaim kebenaran interpretasi atas kitab suci tidak dimonopoli oleh orang-orang terdahulu, yang pemahamannya masih terbatas dan tertutup.



10

KRITIK HISTORISISME TEKS

(Model Pembacaan Semiotik-Hermeneutik Arkoun)

Sebuah pertanyaan sempat dilontarkan seorang dosen al-Azhar University Kairo, “Mungkinkah pemikiran itu mati?”³⁰³ Pertanyaan sederhana ini cukup menyentak kesadaran—untuk merenungkan kembali batas-batas kekuasaan akal dalam menerjemahkan berbagai persoalan, baik secara intrinsik dan ekstrinsik.

Adalah Ibn Rusyd yang memberi tafsir detail terhadap pertanyaan tadi. Sambil mengutip gurunya, Aristoteles, ia menggambarkan dahsyatnya pergulatan yang saling berebut pengaruh dalam diri manusia. Tiga unsur kekuatan; *aqilah*, *ghodibah*, dan *syahwaniyah* masing-masing memberi akses dalam diri manusia.³⁰⁴ Jika unsur pertama (*aqilah*) dapat menundukkan unsur lain dengan karya-karya kreatifnya, maka di situlah letak “eksistensi”. Maka tak mengherankan jika Ibn Miskawaih menganggapnya sebagai puncak kebahagiaan.³⁰⁵ Dengan kata lain, pemikiran tidak akan pernah mati. Sebab, ia merupakan representasi sebuah eksistensi, dan ia merupakan inti.

Jika diamati lebih jauh, barangkali sabda Rasulullah saw.

³⁰³ Lihat soal ujian materi Filsafat Islam untuk tk IV, tahun 1995, Fakultas Ushuluddin, al-Azhar University.

³⁰⁴ Fathi Sayyed, *Pengantar Ilmu Psychology*, diktat kulliyah Tarbiyah tahun IV, al-Azhar Univ., 1995.

³⁰⁵ Toha Abdul Salam, *Filsafat Akhlak Menurut Miskawaih*, diktat Akidah filsafat, tk. IV, tahun 1997.



“*Antum A’lamu bi Umuri dnyakum*” (kamu lebih tahu urusan duniamu) merupakan pertarungan dinamis yang meratifikasi ruang gerak akal yang merupakan basis pemikiran. Jika kita berdalih dengan sabda di atas, maka setiap zaman mempunyai cara untuk memandang, memahami, dan membicarakan berbagai unsur kenyataan. Sehingga tak berlebihan jika kita yang hidup di gerbong kemodernan memberi interpretasi baru yang cocok dengan tuntutan dan realitas. Tulisan ini barangkali hanya mengantarkan kepada apa yang menjadi dilema Arkoun tentang historisisme pemikiran Arab Islam.

A. BIOGRAFI DAN VISI KARYA ARKOUN

Mohammad Arkoun lahir enam puluh sembilan tahun lampau di Aljazair. Tepatnya pada tanggal 1 Februari 1928 di Taorirt mimoun di Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk berber di sebelah Timur Aljir. Arkoun kecil bergaul secara intensif dengan tiga bahasa; bahasa Kabilia dalam kehidupan sehari-hari, bahasa Perancis semenjak di sekolah dasar di desanya, dan bahasa Arab yang mulai dipelajarinya di sekolah menengah atas di Oran, kota utama Aljazair bagian Barat. Sampai batas waktu tertentu pun, ketiga bahasa itu mewakili cara berpikir dan cara memahami yang berbeda. Karenanya, usaha memadukan berbagai cara berpikir—di mana semangat keagamaan yang lebih terpelihara di kalangan masyarakat Muslim, dan sikap rasional yang berkembang di dunia Barat—merupakan cita-cita utamanya.

Kemudian dari tahun 1950 sampai 1954 Arkoun belajar bahasa dan sastra Arab di universitas Aljir, sambil mengajar bahasa Arab pada salah satu sekolah menengah atas di pinggiran ibukota Aljazair. Di tengah berkecamuknya perang pembebasan Aljazair dari Perancis, ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Sejak itu ia menetap di Paris. Namun, bidang utama dari studi dan penelitiannya tak berubah; bahasa dan sastra Arab serta masalah pemikiran Islam. Pada tahun 1961 ia diangkat menjadi dosen di



universitas Sorbonne, tempat ia memperoleh gelar doktoral bidang sastra pada tahun 1969 dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etis Miskawaeh. Sejak menetap di Perancis, pengaruh berbagai perkembangan mutakhir dalam bidang Islamologi, filsafat, ilmu bahasa, dan ilmu-ilmu sosial di dunia Barat, tampak jelas dalam karya-karyanya.

Dari tahun 1970 sampai 1972 Arkoun mengajar di universitas Lyon dan kembali ke Paris sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam. Arkoun sering kali memberikan ceramah di luar Paris, termasuk di negeri asalnya. Direktur ilmiah majalah Studi Islam Arabica ini, pernah menuduki sejumlah jabatan resmi sebagai anggota Panitia Nasional (Perancis) untuk Etika dalam ilmu pengetahuan kehidupan dan kedokteran, anggota Majelis Nasional untuk Aids. Tahun 1993, Arkoun diangkat menjadi guru besar tamu di Universitas Amsterdam.³⁰⁶

B. VISI DARI KARYA ARKOUN

Pertama-tama yang perlu diperjelas pemahaman kita terhadap Arkoun adalah tujuan utama dari setiap proyek yang digelarnya. Arkoun merupakan bagian representatif pemikir Muslim yang ingin memadukan unsur paling mulia dalam khazanah Islam dengan unsur paling berharga dari rasionalitas Barat modern. Dalam membaca keinginan Arkoun, barangkali konteks sosiologi dari iklim keterbukaan Perancis memberikan keleluasaan bagi Arkoun untuk memberi nuansa baru, bahkan membongkar interpretasi lama untuk kemudian diganti dengan interpretasi baru. Di samping itu, keakraban Arkoun dengan teori-teori ilmu sosial modern yang muncul di belahan Eropa, terutama teori bahasa yang menjadi bidang spesialisasinya akan mempermudah pelacakan terhadap gagasannya.

Bagi yang terbiasa dengan wacana ortodoksi, tentu akan

³⁰⁶ Mohamamed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, Jakarta: INIS, 1994.



asing menyaksikan teori-teori baru yang dikemas oleh Arkoun. Kesan pertama yang diterima pembaca Arkoun adalah gambaran pameran produksi pemikiran modern dari berbagai bidang dan orientasi. Aly Harb, seorang kritikus pemikiran Islam, menggambarkan sosok Arkoun sebagai konsumen —meminjam istilah ekonomi— dan penyeru pembukaan *workshop* baru bagi pemikiran dunia Islam.³⁰⁷ Namun demikian, bukan berarti Arkoun tidak melahirkan gagasan baru. Sebab, apa yang diminati Arkoun melalui pepaduan unsur tradisi Islam dan rasionalitas Barat adalah proyeksi suatu pemikiran Islami yang menjawab tantangan yang dihadapi manusia Muslim modern.

Karakter lain dari karya Arkoun adalah meskipun sering kali menekankan hubungan erat antara pemikiran dan perkembangan sosial politik dan mengambil alih unsur tertentu dari ilmu sosial dan sejarah, ia tidak memosisikan diri sebagai sosiolog, antropolog atau ilmuwan politik. Ia hanya bertindak sebagai kritikus pemikiran Islam. Dalam konteks ini, ia meneliti dasar, batas, dan syarat kesahihan pemikiran yang kemudian dianalisis oleh berbagai hasil pemikiran Barat modern.

Beberapa karya besarnya banyak memusatkan perhatian pada berbagai teks dari tokoh klasik; Ibn Miskawaih, al-Amiri, as-Syafii, al-Ghazali, Ibn Rusdy, Ibn Khaldun, al-Maqrizi, asy-Syatibi, dan at-Thabari, atau juga tokoh modern, seperti Anwar Jundi, al-Amili, dan Abu Zahrah, dan lain-lain. Di antara karya Arkoun, terdapat beberapa judul buku yang cukup monumental; *Sumbangan pada pembahasan humanisme Arab pada Abad X: Ibn Miskawaih sebagai Filsuf dan Sejarawan*. Tulisan tentang Etika dari *Tahzib al-Akhlak* karya Miskawaih, Esei-esei tentang Pemikiran Islami, Catatan Pengantar untuk memahami Islam, dan lain-lain. Untuk memperjelas rangkaian proyek Arkoun, kiranya perlu ditelusur beberapa gagasannya.

³⁰⁷ Aly Harb, *Ilusi Arkoun*, Jurnal Ijtihad Vol. 21, th. V, 1993, Beirut.



C. PEMIKIRAN TENTANG WAHYU

Arkoun, seorang yang dididik dengan keilmuan Barat merupakan sarjana dan ilmuwan Muslim yang konsen terhadap persoalan umat Islam dengan melihat dunia Islam yang tertinggal dari bangsa Barat. Sama dengan para ilmuwan lainnya, seperti Syekh Abduh, Jamal al-Dîn al-Afghani, Malik bin Nabi, Hassan Hanafi, al-Jâbirî, Nasr Hâmid Abu Zayd, dan lain-lain yang menganalisis keterpinggiran dunia Islam yang terbelenggu dalam romantisme masa lalu. Maka, Arkoun mencoba mengurai keadaan ini melalui upaya kontekstualisasi pemahaman keagamaan melalui interpretasi teks-teks keagamaan yang lebih segar. Dari sini kemudian Arkoun menawarkan pemahaman dan interpretasi baru terhadap teks-teks keagamaan yang selama ini dianggap sudah mapan.

Salah upaya yang dilakukan Arkoun adalah melakukan kajian teks Al-Qur'an untuk menyingkap makna lain yang tersembunyi di dalam teks. Untuk kepentingan analisis rekonstruksinya, Arkoun terlebih dahulu melakukan dekonstruksi—yang dinilai sebagai keberaniannya menyentuh wilayah-wilayah yang sakral. Upaya dekonstruksi yang dilakukan Arkoun sebagaimana dirilis melalui bukunya berjudul *Târikhiyyat al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî* (Historisitas pemikiran Arab-Islam). Dalam buku ini Arkoun menganalisis fenomena-fenomena sosial dan budaya di dunia Arab-Islam melalui pendekatan sejarah. Artinya, historisitas bagi Arkoun harus dilihat dari kronologis dan fakta-fakta nyata yang berkelindan di tengah masyarakat Arab-Islam. Historisisme sebagai bagian dari kerja dekonstruktif berupaya menggali dan mengurai keterhubungan teks-teks keagamaan dengan konteksnya. Melalui upaya ini diperoleh makna-makna baru yang potensial bersemayam di dalam teks-teks tersebut.³⁰⁸

Dalam memahami tentang konsep wahyu, Arkoun membeda-

³⁰⁸ Mohammed Arkoun, *Târikhiyyat al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî*, alih bahasa ke bahasa Arab oleh Hasyim Shalih, Beirut: Markaz al-Inma al-Qawmi, 1996, h. 14.



kannya pada dua tingkatan, yaitu tingkatan langit dan tingkatan dunia.

Pertama, Konsep wahyu dalam peringkat pertama, wahyu pada tingkatan langit yaitu ummul kitab, imâm al-Mubin dan *Lawh al-Mahfudz*. Konsep ini disebutkan dalam QS. *ar-Ra'd*: 39 “*Wa bayyinât wa ‘indahû umm al-Kitab: Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki) dan di sisi-Nya terdapat ummul Kitab (Lawh Mahfudz)*”. Juga disebutkan dalam QS. *al-Zukhrûf*: 4, “*Wa Innahû fî umm al-Kitâb ladaynâ la’aliyun hakîm: Dan sesungguhnya Al-Qur’an itu dalam induk al-Kitab (lawh mahfudz) di sisi Kami adalah benar-benar tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah.*” Di sini Ummul Kitab dipahami dengan kitab langit, wahyu sempurna, wahyu bersifat abadi, wahyu yang tidak terikat waktu, serta mengandung kebenaran tertinggi. Menurut Arkoun, wahyu abadi ini di luar jangkauan manusia, lantaran wahyu tersebut berada di *lawh al-Mahfûdz*, dan tetap dalam genggaman Tuhan.

Kedua, konsep wahyu dalam tingkatan kedua berupa kitab-kitab seperti Al-Qur’an, Bible, Gospel, dan lain-lain. Wahyu pada level ini oleh Arkoun disebut dengan “edisi dunia” (*edition terrestres*). Wahyu pada level ini telah mengalami modifikasi, revisi dan substitusi.³⁰⁹ Konsep wahyu yang digulirkan Arkoun tampak memiliki relevansi dengan konsep wahyu yang disampaikan Muhammad Syahrur. Dalam kaitan ini Syahrur merilis proses turunnya Al-Qur’an dengan istilah *al-Ja’l*, *al-Inzâl* dan *al-Tanzîl*.

(1) Istilah *al-Ja’l*—diambil dari redaksi QS. *al-Zukhrûf*: 3 “*Innâ Ja’alnâhu Qur’ânan ‘Arabiyyan La’allakum Ta’qilûn: Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur’an dalam bahasa Arab supaya kamu berpikir.*” Istilah *al-Ja’l* terjadi ketika Allah hendak memberikan Al-Qur’an kepada manusia, sehingga

³⁰⁹ Abdul Kadir Hussein Salihu, *Hermeneutika Al-Qur’an Menurut Mohammed Arkoun: Sebuah Kritik*, dalam ISLAMIA, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam Tahun I Volume 2, 2004; Lihat juga, Zaglul Fitriani Djalal, *Pembacaan Al-Qur’an Dalam Perspektif Mohammed Arkoun*, Jurnal Islamuna Volume 3 Nomor 1 Tahun 2016, h. 6.



tahapan awal ini berupa perubahan wujud primordial Al-Qur'an dalam bentuk yang dapat diceraf pengetahuan manusia secara retalif. Pada titik ini, Al-Qur'an mengalami perubahan struktur eksistensi (*tagyîr al-Sairûrah*)—yang dalam bahasa lingusitik Al-Qur'an direpresentasikan dengan istilah “al-Ja’l).

- (2) Istilah *al-Inzâl*. Istilah ini menunjuk Al-Qur'an dalam pemindahannya menuju wilayah yang dapat diketahui oleh manusia. Dalam QS. *Yûsuf*: 3 disebutkan mengenai proses ini, “*Innâ Anzalnâhû Qur’ânan ‘Arabîyyan La’allakum Ta’qilûn*: Sesungguhnya Kami telah menurunkan Al-Qur'an dalam bahasa Arab agar kamu berpikir.” Menurut Syahrur, peristiwa yang disebut pertama dan kedua (*al-Ja’l wa al-Inzâl*) terjadi secara bersamaan.
- (3) Istilah *al-Tanzîl* (penurunan). Istilah ini menunjuk Al-Qur'an saat mana diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. melalui malaikat Jibril a.s. Yang berlangsung selama lebih kurang 23 tahun. Istilah yang ketiga ini disebutkan dalam QS. *Ghâfir*: 2, “*Tanzîl al-Kitâb min Allâh al-‘Azîz al-Hakîm*: Diturunkan kitab ini (Al-Qur'an) dari Allah Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui.”³¹⁰

Konsep wahyu dalam istilah *al-Tanzîl* (penurunan) merupakan bentuk metafora, lantaran umat manusia yang berpandangan vertikal diundang untuk menuju Tuhan. *Tanzîl* merujuk kepada objek dari wahyu (Al-Qur'an), juga berbicara tentang wahyu yang merupakan aksi dasar pewahyuan oleh Tuhan kepada para Nabi.³¹¹

Pemikiran tentang wahyu yang digagas Arkoun diperjelas melalui tiga konsep yang diajukannya,³¹² yaitu:

³¹⁰ Lihat, Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'âhirah*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dziki dengan judul Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer, Yogyakarta: el-SAQ, 2004, h. 200-201.

³¹¹ Lihat, Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, alih bahasa Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, h. 46 .

³¹² Mohammad Arkoun, *Exploration and Response: New Perspective for A Jewish-*



- (1) Firman Allah yang transenden, tidak diketahui oleh manusia. Konsep ini untuk menyebut wahyu pada tingkat *lawh mahfudz*, atau yang disebut dengan istilah ummul kitab.
- (2) Wahyu yang hadir dalam sejarah, yakni wahyu (Al-Qur'an) sebagaimana yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dengan bahasa Arab dalam kurun waktu 23 tahun.
- (3) Wahyu (Al-Qur'an) yang tertulis dalam mushaf utsmâni³¹³ yang sudah dilengkapi dengan huruf dan tanda baca. Wahyu bagian ini oleh Arkoun disebut dengan Korpus Resmi Tertutup (*Closed Official Cospus*)³¹⁴ atau mushaf standar yang sudah ditentukan secara final.

Penyebutan Arkoun tentang “Korpus Resmi dan Tertutup” bukanlah tanpa menyisakan masalah. Penyebutan ini secara tidak langsung menyisipkan kritiknya atas kodifikasi mushaf Utsmâni sebagai bagian dari pekerjaan “pemilihan” dan “pemusnahan” teks-teks—yang kemudian difinalkan dalam satu mushaf yang bernama “mushaf Utsmâni” sebagai Korpus Resmi dan Tertutup. Lagi-lagi untuk tidak terjebak dalam dialektika yang dibangun oleh Arkoun, penulis melihat sisi teologisnya sebagai bagian dari kerja Tuhan dalam menjaga keaslian Al-Qur'an.

Dalam kaitan ini apakah Arkoun melakukan kritik historis-

Cristian-Muslim Dialogue, dalam Zaglul Fitriani Djalal, *Pembacaan Al-Qur'an Dalam Perspektif Mohammed Arkoun*, Jurnal Islamuna Volume 3 Nomor 1 Tahun 2016, h. 6.

³¹³ Munculnya mushaf Utsmâni menandai inisiasi atas kekhawatiran Khalifah saat itu lantaran meninggalnya para penghafal Al-Qur'an dalam peristiwa perang Yamamah di mana lebih kurang 1.000 orang gugur dan 450 orang di antaranya merupakan penghafal Al-Qur'an. Dari pandangan teologis, ijtihad Umar bin Khattab dan Utsman bin Affan dalam melakukan kodifikasi—termasuk upaya pemberian tanda baca oleh Abu al-Aswad ad-Duali—merupakan bagian dari cara Tuhan menjaga autentisitas Al-Qur'an. Kodifikasi Al-Qur'an yang demikian disebut dalam kitab sahih Bukhari, bab Jam'ul Quran, Vol. 16: 467. Lihat, Zaglul Fitriani Djalal, *Pembacaan Al-Qur'an Dalam Perspektif Mohammed Arkoun*, Jurnal Islamuna Volume 3 Nomor 1 Tahun 2016, h. 6.

³¹⁴ Penyebutan “resmi” menunjuk teks-teks Al-Qur'an yang berpijak pada keputusan yang diambil oleh otoritas-otoritas yang diakui oleh jamaah—yang dalam bahasa fiqh disebut ijmak. Adapun penyebutan istilah “tertutup” lantaran tidak seorang pun diperkenankan untuk menambah atau mengurangi kata-kata hingga huruf yang ada dalam Al-Qur'an. Lihat, Arkoun, *Rethinking...*, h. 5.



interpretatif mengenai Al-Qur'an sebagai Korpus Resmi dan Tertutup? Pertanyaan ini menakutkan, kata Arkoun. Sebab, pertanyaan selanjutnya akan menempatkan langsung di hadapan kekuasaan terlarang, "Bolehkan kritik diteruskan kepada teks Al-Qur'an atau terbatas kepada tafsirnya saja?" Seperti dikatakan Aly Harb,³¹⁵ Arkoun berdiri sampai disini.³¹⁶ Jelas, ini menunjukkan bahwa Arkoun hanya menempatkan dirinya sebagai kritikus ortodoksi dengan hanya membuka ruang munculnya interpretasi baru terhadap makna-makna dari teks Qur'âni.

D. KRITIK ORTODOKSI

Dalam artikel "Menuju Kesadaran Islami", Arkoun memandang wahyu Ilahi sebagai amanat yang sangat kaya dan luas sehingga dapat diberikan makna konkret dalam sekian zaman dan keadaan yang berbeda yang dilalui manusia. Pandangan Arkoun tentang wahyu ilahi, dapat diperjelas sebagai berikut. *Pertama*, Al-Qur'an adalah sejumlah pemaknaan potensial yang diusulkan kepada segala manusia di segala zaman. *Kedua*, pada tahap pemaknaannya yang potensial, Al-Qur'an mengacu pada agama trans-sejarah dan pada tahap yang diaktualisasikan dalam doktrin teologis, juridis, filsafat, politik, etis, dan sebagainya, Al-Qur'an menjadi mitologi dan ideologi yang dirasuki makna trans sejarah. *Ketiga*, Al-Qur'an merupakan teks terbuka. Sehingga tak satu pun penafsiran dapat menutupnya secara tetap dan ortodoks. *Keempat*, De jure, teks Al-Qur'an tidak mungkin dipersempit menjadi

³¹⁵ Aly Harb lahir di Lebanon padatahun 1941. Ia menyelesaikan pendidikan akademisnya di Universitas Lebanon dan meraih gelar Master dalam bidang Filsafat pada tahun 1978. Sejak tahun 1976-1996, ia mendapatkan kesempatan menempuh gelar *aggregation* dari Universitas Paris, Perancis. Untuk gelar ini, ia mengajukan buku serialnya tentang kritik teks bertajuk *An-Nashshwa al-Haqiqah*. Sejak 1979 dia telah aktif menulis artikel dan diterbitkan dalam berbagai surat kabar Lebanon serta jurnal-jurnal kebudayaan Arab. dia juga aktif menyampaikan kuliah dalam berbagai symposium dan seminar tentang budaya dan pemikiran di negara-negara Arab di luar Lebanon, seperti Tunisia, Maghrib, Bahrain, Suriah, Arab Saudi, Mesir, dan Kuwait. Kini dia mengajar di Universitas Beirut, Lebanon.

³¹⁶ Aly Harb, *Ilusi Arkoun*, Jurnal Ijtihad Vol. 21, th. V, 1993, Beirut.



ideologi, karena teks menelaah berbagai situasi dan kondisi manusia; keberadaan, cinta kasih, hidup mati.

Hal penting yang diajukan Arkoun adalah konsep sentral ortodoksi, sebuah sistem kepercayaan yang dengannya suatu kelompok sosial dapat menghasilkan sejarahnya sendiri, terutama tentang autentisitas kitab suci. Konsep-konsep tersebut diuraikan sebagai berikut:

- (1) Allah *Azza wa Jalla* telah mengomunikasikan kehendak-Nya pada umat manusia.
- (2) Allah *Azza wa Jalla* memakai bahasa yang dapat dipahami manusia.
- (3) Tugas para Nabi hanyalah mengucapkan sebuah wacana yang diwahyukan.
- (4) Malaikat Jibril memegang peran instrumen sebagai perantara.

Proposisi di atas mengimplikasikan bahwa kata-kata Tuhan yang dihubungkan dengan kitab langit menjamin autentisitas kitab yang terwujud, yakni *mushaf* yang disusun khalifah Utsman bin Affan r.a. Proses transmisi Kalam Tuhan pada manusia tersebut melibatkan malaikat Jibril a.s. sebagai penjamin autentitas wahyu.

E. GAGASAN SEMIOTIKA ARKOUN

Menurut Arkoun, hanya dengan analisa gramatikal saja tidak akan cukup menunjukkan cara-cara wahyu memengaruhi kesadaran religius manusia. Untuk itu, ia mengajukan tiga hal yang terdapat dalam diskursus Al-Qur'an, yaitu struktur semiotik, susunan metaforis, dan intertektualitas. Inilah bagian penting dari kritik Arkoun terhadap ortodoksi yang dikalimnya sebagai sesuatu yang menutup akses terbuka terhadap teks.

1. Susunan Metafor Al-Qur'an

Peran metafor dalam bahasa religius belum secara matang dipertimbangkan. Ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai gaya



metaforis sering kali diabaikan. Hal ini disebabkan karena tafsir ortodoksi dibatasi oleh definisi tradisional sebagai perangkat retorika sederhana yang digunakan untuk menambahkan gaya; kata-kata selalu merujuk kepada realitas, bahkan mengarah kepada interpretasi antropomorfis, “Allah duduk di atas singgasana-Nya.”³¹⁷ Tak adanya teori yang jelas mengenai metafora memaksa kita untuk sejenak meninggalkan pertanyaan desisif dari susunan metaforis yang ada dalam Al-Qur’an. Kajian tentang struktur metafor seperti telah diurai dalam bahasan konsep Amin al-Khûli.

Sejalan dengan Arkoun, pemikir asal Lebanon bernama Aly Harb juga melansir susunan metafor sebagai bagian penting dalam memaknai sebuah teks, termasuk teks Al-Qur’an. Aly Harb menyatakan bahwa teks selalu mewarnai wilayah kerja pikiran.³¹⁸ Hal ini menjadikan sebuah wilayah dapat diteliti, digeluti, dari kemungkinan ada (*being*) dan pikiran (*al-fikr*) secara bersamaan. Arti kemungkinan di sini adalah bahwa meneliti sebuah teks diartikan sebagai menata kembali hubungan, keberadaan dan kategori kita dengan kebenaran, esensi, akal, makna, pengarang, dan pembaca.

Perbedaan antara teks satu dengan yang lainnya dapat ditelusuri bagaimana teks Qur’ani dapat membangun wacana, membentuk wacana, dan bagaimana mekanisme kerjanya. Kritik terhadap teks bisa dilakukan di mana saja—tanpa peduli apa isi dan kandungannya atau temanya. Itu lantaran teks, termasuk teks Al-Qur’an bersifat metafor (*isti’arah*).³¹⁹ Sebuah teks memiliki karakteristik terbuka terhadap pembacaan. Ia bisa dibaca dengan segala perangkat sudut pandang yang beragam. Pembacaan dengan sudut pandang berbeda, tentunya akan menghasilkan pemahaman makna yang berbeda pula. Pada titik ini dapat disimpulkan bahwa teks memiliki kemungkinan banyak makna.

³¹⁷ QS. *Hud* [11]: 11.

³¹⁸ Aly Harb, *Kritik Nalar Al-Qur’an, alih bahasa* M. Faishol Fatawi, Yogyakarta: LKIS, 2003, h. 3.

³¹⁹ Aly Harb, *Kritik Nalar...*, h. 8.



Tidak hanya teks Al-Qur'an, kemungkinan banyak makna (*metafora*) pada sebuah teks juga berlaku pada teks-teks lain. Dalam bidang filsafat, misalnya, tampak pada perbedaan komentar-komentar dan konflik penakwilan-penakwilan sejak masa awal Yunani, seperti teks filsafat Aristoteles. Terdapat ragam komentar terhadap karya Aristoteles terkait pergumulan dengannya juga ragam komentar lantaran perbedaan era dan kultur. Faktanya, para komentator Aristoteles berbeda dalam mengomentari filsafatnya, sesuai dengan afiliasi masing-masing komentator dan penganutnya, atau menurut metode dan pendapatnya.

Jika teks filsafat, yang merupakan teks teoretis dan *rasional-argumentatif*, menerima banyak pembacaan, maka terlebih lagi teks syair, ia tentu terbuka terhadap pembacaan-pembacaan yang berbeda. Hal ini karena teks-teks syair lebih banyak kemungkinan bagi bidang-bidang interpretasi, seperti halnya teks Al-Qur'an, yang lebih banyak menggunakan *metafora (majaz)*.³²⁰

Dengan demikian, ketika teks-teks atau referensi dibaca secara terus-menerus maka ia akan membentuk suatu bidang tertentu untuk menyusun kalimat lain, yaitu ucapan sang pembaca. Ucapan ini berbeda-beda dari seorang pembaca yang satu ke pembaca lainnya, dalam membaca teks yang sama, karena setiap pembaca memiliki strategi pembacaan sendiri dalam menafsirkan kalimat, menakwilkan makna, dan dalam menghasilkan pikiran-pikiran dan menerapkannya dalam tatanan kehidupan.

2. Struktur Semiotika

Berkaitan dengan struktur semiotika diskursus Al-Qur'an. Dengan memakai pendekatan semiotika dapat dirunut bahwa setiap unit tekstual mewakili tiga langkah, yaitu; (a) Allah memberitahukan suatu keputusan atau mengirim pesan; (b) beberapa di antara mereka yang dituju oleh Allah menolak untuk

³²⁰ Aly Harb, *Kritik Kebenaran*, alih bahasa Sunarwato Dema, Yogyakarta: LkiS, 2010, h. 5-6.



mendengan pesan-Nya, atau menerima sebagai pengetahuan saja atau menerima pesan itu dengan sepenuhnya; dan (c) Hari pengadilan akan tiba. Orang yang beriman akan diberkahi dengan keselamatan.

Menurut Arkoun, struktur yang dramatis ini mempunyai dasar sosial, politik dan kultural di Mekkah maupun Madinah. Dengan struktur ini pula dapat digambarkan bagaimana Tuhan dan wahyu hadir (eksis) dalam lingkup khusus. Adapun mengenai struktur semiotik yang dimiliki kitab-kitab wahyu (Taurat, Zabur, Injil, dan Al-Qur'an) memberi petunjuk baru pada masalah pengaruh yang sedemikian jauh dipelajari oleh para ahli filologi yang menggunakan perspektif sejarah. Contoh kisah penghuni gua, legenda Nabi Khidir, dan Iskandar Agung yang mewakili imajinasi kultural kuno.³²¹ Penggambaran sejarah-sejarah tunggal dari suatu kelompok sosial seperti ini merupakan metode untuk menyingkap fungsi-fungsi efektif dari diskursus tersebut sebagai kode kultural baru. Dan ini merupakan inti pendekatan terhadap konsep wahyu, sehingga terhindar dari spekulasi esoterik (*batiniyyah*).

Teori semiotika berbicara tentang bahasa yang pada intinya terdiri dari tanda-tanda yang tidak secara langsung merujuk pada benda dan kenyataan. Tanda yang merupakan gabungan dari dua unsur; unsur material (baca: bunyi tertentu dalam bahasa lisan, coretan grafis dalam bahasa tulis), dan unsur mental berupa konsep. Kedua unsur tersebut saling terkait dan tidak bisa dilepaskan satu sama lain. Oleh karenanya pertanyaan unsur apa yang terdahulu, atau bagaimana hubungan antara unsur mental sebuah "pohon" dengan kenyataan, merupakan pertanyaan yang tidak relevan dalam ilmu bahasa. Untuk kepentingan ini, Ferdinand De Saussure menerapkan istilah teknis untuk unsur material sebagai "*signifiant*" (penanda), dan unsur mental sebagai "*signifie*" (petanda). De Saussure membedakan seluruh gejala kebahasaan (*langage*) dalam dua segi: sistem kebahasaan (*langue*) dan pemakaian bahasa dalam

³²¹ Aly Harb, *Ilusi Arkoun*, Jurnal Ijtihad Vol 21, th V, 1993, Beirut.



ungkapan nyata (*paralo*). Paralo dapat diindonesiakan dengan “wicara”, sedang *langage* dan *langue* diindonesiakan dengan “bahasa”. Perbedaan keduanya selanjutnya memainkan peran besar dalam ilmu bahasa.

3. Kritik Terhadap Semiotika

Pertanyaan selanjutnya “Bagaimana menelaah turats atau teks Qur’ani melalui teori semiotika?” Pertanyaan yang menukik ini mengumpulkan sejumlah jawaban yang cukup rumit. Arkoun misalnya, menyajikan dalam sebuah bagan perbedaan antara pandangan “filsafat klasik”, linguistik dan semiotika kontemporer.

Dalam buku “Logosentrisme dan Kebenaran agama dalam pemikiran Islam berdasarkan *al-’ilam bil manaqib al-Islam* karya al-Amiri, Arkoun tampak sepakat menggunakan istilah *langage*, *langue*, dan *parole*. Namun, untuk istilah pertama, Arkoun tidak mengambil makna yang diberikan De Saussure, tetapi menggunakannya menjadi “klasik”. *Langue* dirumuskan sebagai “harta asal milik suatu masyarakat”, sedangkan “*langage*” dipakai dalam arti sebuah alat yang tersedia bagi manusia untuk mengungkapkan diri secara lisan dan tulisan. Perbedaan tersebut menjadi semakin rumit, karena penggabungan berbagai persoalan dan analisis yang mempunyai asal yang berbeda. Perbedaan jarak antara penulis teks, teks dan pembaca teks, yang sama sekali tidak masuk dalam penelitian De Saussure, memberikan kelengkapan tersendiri dalam proyek Arkoun.

Untuk melengkapi kekurangan analisis De Saussure tersebut, Arkoun mengawinkan teori semiotika dengan teori hermeneutika, suatu cabang atau aliran filsafat yang memusatkan perhatian pada persoalan penafsiran, yang diwakili oleh filsuf Jerman Hans-Georg Gadamer (lahir 1900) dan filsuf Perancis Paul Ricoeur (lahir 1913). Sebagai manfaat dari analisis semiotis mengenai teks Qur’an misalnya, terdapat dalam artikel Arkoun yang berjudul *Lecture de la Fatiha* (Pembacaan surah *al-Fatihah*). Karya Takwil



tersebut tidak merupakan kerja final semiotis, tetapi merupakan gabungan dari analisis lainnya.

Dalam mengembangkan teori semiotika, Arkoun tampak masih kesulitan menggunakan teori-teori mutakhir untuk membaca teks Qurani. Beberapa yang dikemukakan Arkoun, antara lain:

- (a) Semiotika sampai sekarang masih mengabaikan sifat khusus dari teks-teks keagamaan, dan para ahli semiotika—terutama Greimas—, belum mengembangkan peralatan analisis khusus untuk teks tersebut. Teks-teks keagamaan berbeda dari segala teks lain karena berpretensi memberi petanda terakhir (*le signifie dernier*), atau dalam istilah lain disebut petanda transendental. Dan semiotika tidak memperhatikan aspek dasar itu, bahkan semiotika cenderung menghindari dengan sengaja jenis persoalan itu.
- (b) Permasalahan interpretasi bukan saja terbatas pada perhatian teks, tetapi mencakup hubungan antara teks, realitas alam, dan persepsi manusia dari teks dan realitas tersebut, yang diperantarai oleh bahasa.
- (c) Semiotika yang hanya memusatkan perhatian pada hubungan “ketandaan”, cenderung menafikan hubungan antara teks, penutur (pembicara penulis) teks, dan pembaca teks.
- (d) Dalam penggunaan korpus, Arkoun menggunakannya—terutama mengenai teks Al-Qur’an—dengan “korpus terbatas”. Artinya, Al-Qur’an dalam bentuknya yang diakui dan digunakan secara umum, terdiri atas ujaran yang mempunyai bentuk tetap. Dan ini merupakan tahap pertama dari analisis, dan perlu ditambahkan bahwa korpus itu “terbuka” pada konteks yang beraneka ragam.

Oleh karenanya, Arkoun lebih menaruh perhatian pada proses penutupan interpretasi korpus tersebut daripada menyentuh teks Al-Qur’an sebagai korpus resmi dan tertutup. Arkoun kemudian memilih untuk lebih banyak membicarakan himpunan terbatas dan beku teks dalam bidang-bidang keilmuan semacam fikih,



etika atau konsep-konsep ideologis yang berpijak pada korpus di luar teks suci.

4. Relevansi *Langue-Parole* dan Al-Qur'an

Konsep *langue* yang diusung De Saussure memuat dikhotomi *parole* dan *langue*. *Parole* adalah bagian dari bahasa yang sepenuhnya individual. *Parole* menyajikan keunikan bahasa dalam setiap pribadi. Adapun *langue* merupakan sistem kode yang diketahui oleh semua anggota masyarakat pengguna bahasa, seolah-olah kode-kode tersebut telah disepakati bersama di antara para pemakai bahasa tersebut.³²² *Langue* merupakan sistem sosial sekaligus sistem nilai. Sebagai sebuah sistem sosial, *langue* tidak direncanakan sendiri, dan demikianlah merupakan sisi sosial dari *langue*.

Dari keterangan ini dapat dipahami bahwa *langue* dan *parole* berposisi, sekaligus saling bergantung sama lain. Di satu sisi sistem yang berlaku dalam *langue* merupakan hasil produksi dari *parole*, sementara di sisi lain pengungkapan *parole* serta pemahamannya hanya mungkin terjadi apabila didasarkan kepada penelusuran *langue* sebagai sebuah sistem.³²³

Dalam memahami semiotika—*parole* dan *langue*—ke dalam teks Al-Qur'an, Arkoun hanya memberi sinyal penerapan *langue* saja. Artinya, kitab suci Al-Qur'an hanya bisa disentuh dari sisi *langue*, dan tidak dari sisi *parole*. Oleh karena sifatnya yang tak terbatas dan transenden, manusia tidak mungkin dapat menyentuh *parole* Tuhan. Juga tidak akan mampu menggapai *parole* Tuhan karena keunikannya.

Mengambil inspirasi dari teori semiotika De Saussure, Arkoun kemudian mengaplikasikannya secara terbatas, sebagai berikut:

- (a) Tingkatan pertama wahyu sebagai *parole* Tuhan, yakni firman, atau Kalam Allah yang transenden dan tak terbatas. Realitas

³²² Panuti Sudjiman dan Aart Van Coest (Ed.), *Serba-serbi Semiotika*, Jakarta: Gramedia, 1996, h. 57.

³²³ Panuti, *Serba-serbi Semiotika...* h, 57.



semacam ini dikenal dengan istilah *Lawh Mahfudz* atau Umm al-Kitab.³²⁴

- (b) Wahyu dalam sejarah, yakni realitas Kalam Allah sebagaimana diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Nabi Muhammad saw. dalam kurun 23 tahun. Wahyu dalam sejarah sebagai tingkatan kedua yang masih dalam bentuk bahasa lisan (oral)—oleh Arkoun dipandang mengacu pada *langue*.
- (c) Wahyu dalam bentuk korpus resmi dan tertutup, atau wahyu yang sudah tertulis dalam mushaf dengan huruf dan berbagai tanda baca. Wahyu pada tingkatan ini dipandang sebagai rekaman dari *langue* Tuhan yang menyejarah pada tingkatan kedua. Pada tingkatan ketiga ini terjadi semacam reduksi atas kekayaan sifat oral, sekaligus mengikat terma-terma Al-Qur'an dalam bahasa Arab secara bersamaan.³²⁵

Penunjukan wahyu dalam tiga tingkatan dimaksudkan oleh Arkoun untuk memberi batasan mengenai kajian teks Al-Qur'an secara proporsional. Dengan kata lain, analisis terhadap teks Al-Qur'an dibatasi oleh nilai-nilai etis tersendiri sehingga tidak melampaui wilayah yang tidak menjadi arenanya. Itulah sebabnya, Arkoun mengingatkan kepada para pembaca teks suci bahwa analisis semiotik Al-Qur'an mengakomodir dua tujuan utama, yaitu menampakkan fakta sejarah dari bahasa Al-Qur'an serta menunjukkan makna baru teks Al-Qur'an, tanpa dibatasi oleh metode kajian tradisional.

F. CONTOH PEMBACAAN SEMIOTIK TENTANG SURAH AL-FATIHAH

Dalam melakukan pembacaan terhadap teks Al-Qur'an, Arkoun menganjurkan umat Islam untuk mengenal lebih jauh tentang tanda-tanda, simbol-simbol, baik berupa kata, kalimat

³²⁴ Arkoun, *Exploration and Response...* h. 526.

³²⁵ Arkoun, *Exploration and Response...* h. 526.



maupun tanda bahasa. Ini berarti analisis melibatkan berbagai komponen yang terkait dengan teks. Berikut contoh analisis teks yang dilakukan Arkoun mengenai surah *al-Fâtiḥah* melalui dua tahap analisis.

Tahap Pertama, analisis linguistik kritis. Dalam analisis linguistik terdapat tanda-tanda yang berlaku dalam bahasa Arab berupa kata ganti (*dhâmir*), kata kerja (*fi'îl*), kata benda (*isim*), dan lain-lain.

- (1) Terdapat tanda kebahasaan yang dijumpai dalam surah *al-Fâtiḥah* berupa isim ma'rifah yang berkaitan dengan kata "Allâh", yang menunjukkan pentingnya makna kata ini. Apa makna kata "Allah" dalam konteks bangsa Arab Jahiliyyah dulu, dan apa makna untuk umat pada zaman ini.³²⁶
- (2) Dalam surah *al-Fâtiḥah* yang dirujuk oleh Arkoun dijumpai empat *leksis* dan tujuh *predikat*. *Leksis* adalah *wahdat li al-Qirâat al-Qâ'idiyah* (kesatuan bacaan), sedangkan *predikat* memiliki arti "lafzat ikhbâriyah" (kalimat yang mengandung berita).³²⁷

Leksis	Predikat
Bismillah	Ar-Rahmân al-Rahîm
Alhamdulillah	Rabb al-'Âlamîn
	Al-Rahmân al-Rahîm
	Mâliki Yawm al-Dîn
Iyyâka Na'budu wa Iyyâka Nasta'in	Shirat al-ladzîna an'amta 'alaihim
Ihdina al-Shirâth al-Mustaqîm	Ghair al-Maghdhûbi 'alaihim
	Walâ al-Dhallîn

³²⁶ Zaglul Fitriani Djalal, *Pembacaan Al-Qur'an...*, h. 15. Juga, Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.

³²⁷ Zaglul Fitriani Djalal, *Pembacaan Al-Qur'an...*, h. 15.



Kedua, tahap analisis hubungan kritis. Pada tahap ini, Arkoun menempatkan adanya petanda akhir (*signifie dernier*). Istilah “petanda akhir” sebenarnya tidak dimiliki dalam teori semiotika, baik Saussure maupun semiotika modern Derrida. Istilah ini diduga muncul dalam pikiran Arkoun untuk menandai penggunaan semiotika dalam analisis semantik terhadap teks Al-Qur’ân.

Petanda akhir ini oleh Arkoun ditempuh melalui dua cara, yaitu *eksplorasi historis* dan *eksplorasi antropologis*. Yang disebut pertama bertujuan membaca kembali salah satu khazanah tafsir klasik dan mencari petanda terakhir di dalamnya. Adapun eksplorasi antropologis dilakukan dengan mencari petanda akhir melalui teori mitos yang menunjukkan bagaimana bahasa dipakai untuk berbagai simbol.

Upaya eksplorasi Arkoun merujuk kepada kitab klasik, yakni tafsîr *Mafâtiḥ al-Ghayb* karya Fakhruddin al-Râzî. Ini sebagaimana dilihat dalam tabel di bawah ini.

Eksplorasi Historis	Kalimat dalam al-Fâtihah
Bab al-Dzîkr (pintu dzikir, pengingatan nama Allah)	(1) Bismillah (2) Ar-Rahmân ar-Rahîm
Bab as-Syukr (pintu syukur)	(1) Alhamdulillah (2) Rabb al-‘Âlamîn
Bab ar-Raja’ (pintu harapan)	(1) Ar-Rahmân ar-Rahîm
Bab al-Khauf (pintu Ketakutan)	(1) Mâlîki Yaumiddîn
Bab al-Ikhlâsh (pintu ikhlas)	(1) Iyyâka Na’budu wa Iyyâka Nasta’în
Bab ad-Du’a wa al-Tadharru (Pintu doa dan harapan)	(1) Ihdina al-Shirât al-Mustaqîm
Bab al-Iqtidha wa al-Ihtidha (pintu keteladanan dan bimbingan)	(1) Shiratalladzîna An’Amta ‘alaihim (2) Ghair al-Magdhub (3) Wa lâ al-Dhallîn

G. MEMAKNAI ANALISIS ARKOUN

Sekadar memberi gambaran dari pemaknaan surah *al-Fatihah* oleh Arkoun, penulis mencoba mengurai dari apa-apa yang



ditegaskannya tentang makna-makan baru yang muncul dari pengkodean semantik yang dibuatnya, sebagai berikut.

Bahwa kehidupan di alam dunia menyajikan dua fakta; sedih dan gembira, sudah dan bahagia, celaka dan selamat, *sayyi'ah* dan hasanah, *al-syarr wa al-khayr*, dan seterusnya. Dua fakta ini, memunculkan sikap, persepsi dan analisis “kekirian manusia” yang masing-masing menerjemahkannya sebagai sesuatu “kadang gembira dan kadang sedih” (*kabhi khushi kabhie gham*). Fenomena semesta dengan berbagai kejadian di dalamnya adalah implikasi dari perbuatan Allah yang kesemuanya “tak pernah sia-sia” untuk menjadi *i'tibar*, hikmah dan segala manfaat bagi keteraturan semesta. *Rabbanâ mâ khalaqta hâdza bâthila*: Maha Suci Tuhan Kami, Engkau tidak ciptakan apa pun sia-sia.

Bagaimana sikap teologis dalam memahaami fenomena kehidupan di sekitar kehidupan kita. Penulis mencoba mengurai skema semiotik dalam memaknai fenomena-fenomena kehidupan melalui petanda (*signified*), terutama petanda akhir dalam kandungan surah *al-Fâtihah*.

Pertama, sebagai manusia, hamba yang dipilih Tuhan dalam mengelola alam semesta, bahwa sikap dan pekerjaan pokok kita berpijak pada pintu *zikir* (senantiasa mengingat dan menyebut Asma Allah). Membasahi lidah dengan ungkapan “*Bismillâh*” untuk memulai dan mengapresiasi berbagai aktivitas adalah kunci pertama dalam berperilaku. Seraya membangun ketenangan jiwa dengan mematrikan keyakinan tentang Tuhan Yang sebagai Dzat “*ar-Rahmân ar-Rahîm*:” Penebar Kerahmanan dan Pemberi Kerahiman.

Kedua, kontinuitas dalam pengakuan dan penyebutan Keuasaan Allah yang meliputi berbagai fakta dan fenomena kealaman seyogianya dilapisi dengan mutiara-mutiara syukur, pujian dan sanjungan atas Kebesaran Allah. Inilah pintu kedua, bab *al-Syukr* yang harus dimasuki oleh setiap hamba. Ungkapan semantik dari kata syukur, yaitu “*Alhamdulillahi Rabb al-‘Âlamîn*: segala puji bagi Allah, Rabb semesta alam”. Kesyukuran atas segala



hal yang dianugerahkan-Nya seraya “menegaskan” pengakuan tentang eksistensi Rabb Yang Maha Mengatur. Maka, apa pun sudah menjadi desain dan rancangan Allah atas para hamba-Nya.

Ketiga, Allah Yang Maha Rahman dan Rahim (QS *al-Fatihah*: 3) *men-support* para hamba-Nya untuk memiliki harapan dan optimisme dalam mengarungi kehidupan. Inilah pintu ketiga, *bab al-Roja*, yang perlu dilalui oleh manusia. Apa pun yang terjadi di alam ini adalah bagian dari tanda (*sign*) yang Allah ciptakan. Di sini, kata-kata “*ar-Rahmân*” adalah sinyal bahwa semua kita merupakan makhluk yang disayangi dicintai dengan segenap genggam Tangan Allah. “*Ar-Rahmân*” juga menyajikan simbol pengharapan tentang hamparan kasih Allah Yang Tak Terbatas dan Tak Mengenal batas. Kata-kata “*ar-Rahmân*”, harapan atas keberuntungan bagi kerahiman dalam keabadian dan kesejatan saat mana Allah pilihkan kita bagian di dalam genggam-Nya.

Keempat, kalimat “*Mâliki Yawmiddîn*” (QS. *al-Fatihah* [1]: 4) simbolisasi dari pintu *Khauf* (pintu ketakutan). Pintu ini harus dimiliki oleh para hamba untuk meminggirkan segenap potensi kesombongan dan keangkuhan yang bersemayam di balik kelemahan dan kelalaian para hamba. Kalimat ini memberi signal bagi bahwa kehidupan para hamba akan diinvestigasi, diinterogasi, dan dievaluasi secara akurat. Rasa takut (*khauf*) itu penting muncul dalam kedirian manusia untuk mengimbangi berbagai potensi keangkuhan dan kealfaan, terutama kaitannya dengan kehidupan pasca kematian dan kebangkita. Roja dan khauf, ibarat dua sisi mata uang yang saling melengkapi keutuhan jasad dan jiwa manusia beriman. Maka, dipandang perlu memupuk rasa *khauf* dalam diri kita, “sekiranya kita mati dalam keadaan lunglung, jauh dari keimanan!”

Kelima, *Iyyâka Na’budu wa Iyyâka Nasta’in* (hanya kepada Engkau kami beribadah dan hanya kepada Engkau memohon pertolongan). Inilah pintu keikhlasan yang harus dilalui para hamba yang beriman. Keikhlasan dalam ibadah adalah pelaksanaan ibadah tanpa syarat apa pun, yang di-*back up* oleh



kemurnian dalam munajat. Di sini, gempuran ketakutan dan kekhawatiran atas berbagai fenomena kehidupan yang terkadang tidak menguntungkan dapat di-*eksklusi* melalui dua bentukan keikhlasan dalam *'ubudiyah* dan *isti'anah*. Praktik *'ubudiyah* dan *isti'anah*, dua kunci yang menggambarkan pengakuan tentang Rabb semesta alam, yang sekaligus menunjuk keikhlasan hamba di hadapan Rabb.

Keenam, Pintu *al-Du'â wa tadharru'* (doa, ketundukan, dan harapan) sebagaimana tergambar dalam ungkapan "*Ihdinâ al-Shirât al-Mustaqîm*" (Tunjukilah kami jalan yang lurus). Sebagai manusia dengan segala ornamen pengalaman, kesuksesan, kegetiran, hingga keinginan, sering kali semua itu memunculkan egosentrisme liar dan tak terkendali. Maka, doa yang disertai ketundukan berbalut harapan menjadi senjata ampuh dalam menghadapi berbagai fenomena alam yang disajikan Tuhan.

Ketujuh, Tersaji dalam *al-Fatihah bâb al-Iqtidha wa al-Ihtidha* (Pintu Keteladanan dan bimbingan). Seiring bergulirnya zaman dari zaman Nabi Adam hingga zaman kita hari ini, terdapat ragam keteladanan yang digambarkan Tuhan. Ada Nuh a.s. dengan kekuatan iman saat menghadapi kepongahan kaumnya, Sang Kekasih Ibrahim yang memamerkan ketulusan beragama, ada Musa yang menampilkan sikap keberanian dalam menghadapi kezaliman, dan potret Nabi Muhammad dengan segala tauladan "*rahmatan lil âlamin*" dengan hiasan tanpa karat "*wa innaka la'alâ khuluqin adzîm*." Keteladanan para Nabi, Auliyâ dan orang-orang saleh di muka bumi merupakan prototipe yang harus melekat dalam kedirian kita. Maka, bimbinglah jasad kita dengan meratifikasi jasad-jasad mereka dan bimbinglah jiwa kita dengan menginjeksi kejiwaan yang dimiliki mereka (para Nabi, Aulia dan orang-orang saleh). Seraya kita memaktikan diri untuk mengeksklusi prototipe orang-orang yang dibenci Tuhan lantaran kepongahan dan pembangkangannya. Tingkat reduksi atas kebenaran yang pernah dipamerkan oleh orang-orang *al-Magdûb* (yang dibenci) dan orang-orang yang menyimpangkan kebenaran (*ad-Dhallîn*),



secara spesifik menjadi i'tibar tentang kegagalan yang tak perlu kita ulangi.

Last but not least, Arkoun, sosok yang didik dalam keilmuan Barat telah menyadarkan umat Islam tentang pentingnya merefresh metodologi tentang pemahaman ajaran-ajaran Islam untuk memperoleh relevansi dengan tuntutan zaman. Kepiawaian Arkoun dalam menggunakan metodologi multidisipliner yang melibatkan keilmuan sejarah, sosiologi, psikologi, antropologi, hermeneutik, linguistik, dan semiotik memberi harapan positif bagi pengembangan pemahaman umat Islam dalam berinteraksi dengan teks Qur'ani dan Hadis-Hadis Nabi.

Tentu saja, sebagai sebuah upaya reinterpretasi tidaklah serta merta mulus. Upaya ini berhadapan dengan realitas konsep yang diadopsi dari konsep-konsep Barat modern yang propan, sementara objek kajiannya merupakan teks-teks suci yang memiliki dimensi Ketuhanan, di samping menyajikan dimensi rasional. Seperti dinyatakan oleh pembaca Arkoun, bahwa ia tidak menemukan ujung dari upaya kritiknya saat metodologi yang dipakainya untuk membabar teks Qur'ani. Arkoun pun terdiam, dan kemudian memilih menyelamatkan diri dengan mengkritisi penafsiran-penafsiran klasik yang dianggapnya sudah *out of date*.

Maka, semula yang hendak dilakukan Arkoun adalah de-konstruksi ajaran-ajaran Islam hingga ke sumber utamanya menjadi tidak terlampaui (untuk tidak mengatakan sia-sia). Ia hanya berhasil menunjukkan skema metodologis dalam memunculkan makna baru, di samping makna-makna yang sudah *establish* dan mapan.



11

PENUTUP

Dari uraian di atas terdapat beberapa catatan yang perlu penulis tegaskan, sebagai berikut:

Pertama, interaksi dengan kitab suci Al-Qur'an dilakukan dengan cara membaca, memahami, dan mengamalkannya dalam realitas kehidupan. Realitas dan problematika kehidupan yang berbeda pada setiap zaman memberi ruang bagi teks untuk berdialog sesuai zamannya. Pada masa Nabi, selain lantaran beliau sendiri yang memberi tafsir dan pemahaman kepada masyarakat saat itu, problematika kehidupan pun relatif belum menyajikan tantangan dan problematika yang kompleks, sehingga penggunaan tafsir pun nyaris tidak diperlukan. Pada zaman setelahnya, muncul kebutuhan umat terhadap Sunnah Nabawiyah sebagai petunjuk kedua setelah Al-Qur'an. Kebutuhan terhadap Hadis-Hadis Nabi berimplikasi kepada perlunya penelusuran terhadap riwayat-riwayat Hadis tersebut yang bermuara pada teks Al-Qur'an. Dari sini tafsir Al-Qur'an memperoleh momentumnya untuk dipelajari, diteoretisasikan hingga lahir karya-karya penafsiran para mufasir dari zaman ke zaman. Dari riwayat-riwayat Hadis itulah upaya pemahaman Al-Qur'an terbentuk (untuk tidak menyebut *mufasir* lahir dari rahim *muhaddits*). Selanjutnya tidak hanya melalui Hadis Nabi, penjelasan kebahasaan, syair-syair Arab, hingga cerita-cerita *israiliyyat* menjadi sumber informasi dalam memunculkan makna dari teks-teks Al-Qur'an. Era tabiin dan tabiin merupakan era paling sibuk bagi para mufasir awal untuk memfilter cerita-cerita *israiliyyat* yang masuk ke dalam tafsir Al-Qur'an saat itu.



Era tersebut juga merupakan masa krusial bagi formasi tafsir yang melibatkan periwayatan (*naql*) dan sedikit sentuhan nalar (*aql*). Muncullah upaya pemahaman Al-Qur'an melalui metode analisis (*tahlili*), kemudian pemahaman secara global (*ijmali*), lalu muncul metode *muqaran* hingga yang terbaru dengan cara tematik. Secara lebih spesifik, pemahaman teks melibatkan keilmuan tertentu sehingga lahir tafsir melalui pendekatan kebahasaan, pendekatan ilmiah, filsafat, sosial budaya, fikih, tasawuf, dan lain-lain. Semua hadir dalam upaya merespons problematika yang muncul sesuai dengan tempat dan zamannya.

Kedua, bangunan epistemologi takwil yang hangat dan debatable adalah pembacaan dan pemahaman tentang ayat yang menyebut takwil dalam QS. *Ali Imran* ayat 7. Ada yang berpendapat bahwa pembacaan berhenti pada lafal Jalâlah “*Wamâ ya’lamu ta’wîlahu illâ Allah*”. Pembacaan ini berimplikasi tidak ada ruang bagi takwil mengenai ayat mutasyabihat, kecuali Allah. Ini pendapat yang dipegang oleh Aisyah, ‘Urwah, Abu asy-Sya’tsa, Ubay Ibn Ka’ab, Ibn Mas’ud, Malik bin Anas, dan lain-lain. Adapun pendapat yang lain mengatakan bahwa pembacaan berhenti pada kata “*ar-Râsyikhûna fî al-ilm*”, sehingga maknanya “tidak ada yang mengetahui takwil ayat mutasyabihat kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya.” Ini pendapat Ibn Abbas, Mujahid, Rabi’ bin Anas, Muhammad bin Ja’far, mayoritas mufasir dan kalangan ulama Ushul.³²⁸ Terkait dua pendapat ini, yang disebut pertama “tidak ada yang mengetahui takwil ayat-ayat mutasyabihan kecuali Allah”, maka yang dimaksud adalah “hakikat dari ayat”, sedangkan yang disebut belakangan merupakan “makna dari ayat” tersebut. Dalam kaitan ini, jika mengambil ruang takwil dengan mengacu kepada pendapat kedua yang melibatkan kalangan “*ar-Râsyikhûna fî al-ilm*”, maka ini dapat dikuatkan oleh dua argumen lainnya, yaitu: *pertama*, Hadis Nabi saw. kepada Ibn Abba r.a., “*Ya Allah, pahamiilah ia tentang agama dan ajarilah ia takwil*”:

³²⁸ Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim...*, Vol II, h. 11.



Kedua, pernyataan Ibn Abbas, ‘Saya termasuk *Ar-Râsyikhûna fî al-ilm* yang mengetahui takwil ayat-ayat mutasyabihat’.³²⁹ Di luar perdebatan di atas, bagi penulis pernyataan “tidak ada ruang bagi takwil pada ayat-ayat mutasyabihât” dapat mengeksklusi pada ayat-ayat lainnya. Sekiranya takwil dipandang tertutup bagi ayat-ayat *mutasyabihat*, maka ia bisa berlaku bagi ayat-ayat itu, dan sebaliknya dapat memberi ruang bagi ayat-ayat lain. Ini berarti ruang takwil sebenarnya sangatlah luas dan terbuka.

Ketiga, meminjam istilah al-Ghazali yang menyebut domain tafsir pada bagian luar dari teks Al-Qur’an, tidak menyentuh aspek substantif dari teks, maka takwil menjadi metode penting bagi upaya pemahaman teks Al-Qur’an untuk menyibak bagian-bagian yang ditinggalkan tafsir. Kata al-Ghazali, dalam memahami Al-Qur’an perlu dipertimbangkan konsep dualisme makna antara *zahir* dan *batin*. Dualisme ini tidak hanya dapat dilihat dari sisi makna dan dilalah sebagaimana dipahami para sufi, melainkan juga dari sisi bangunan ajaran (*binâ’*), struktur (*tarkîb*) dan sistem teks yang ada dalam Al-Qur’an. Dalam buku *Jawâhir Al-Qur’an*, al-Ghazali menyebut kategori *zahir* mencakup lapisan luar (*sadf*) dan ajaran yang berupa kulitnya (*qasr*). Adapun kategori *batin* merupakan bagian dalam yang penuh dengan rahasia dan mutiara-mutiara Al-Qur’an. Yang disebut belakangan ini merupakan realitas sejati yang dikandung oleh *nash* Al-Qur’an. Bagian kulit Al-Qur’an meliputi ilmu makhraj al-Huruf, teknik membaca Al-Qur’an; Ilmu tentang bahasa Al-Qur’an, Ilmu *i’râb* Al-Qur’an, ilmu qir’at, dan ilmu tafsir yang bersifat *zahiriyyah*. Urutan-urutan lapisan luar ini bersifat hierarkis dimulai yang paling rendah hingga yang paling tinggi (ilmu tafsir). Di sini al-Ghazali memasukan tafsir dalam kategori paling tinggi untuk ilmu *zahir*, dan itulah sebabnya mengapa al-Ghazali membuat definisi tafsir sebagai “ilmu penggantian lafal dengan bahasa lain.” Sementara itu ilmu inti (*ilm al-lubâb*) tentang Al-Qur’an terdiri dari

³²⁹ Ibn Taimiyah, *Majmu’...*, Vol. V, h. 400.



dua bagian, yaitu ilmu inti tingkat tinggi dan rendah. Yang disebut belakangan menjadi penyempurna bagi lahirnya ilmu inti tingkat tinggi. Ilmu inti level tinggi (*tabaqât al-ulya*) terdiri tiga unsur, yaitu mengetahui Allah, metode menempuh jalan menuju Allah dan pemahaman terhadap kondisi ketika sampai kepada tujuan (*murâqabatillah*). Berdasarkan klasifikasi ini, Al-Ghazali ingin mengatakan bahwa semua keilmuan pada ujungnya bermuara kepada pencapaian tentang kebenaran hakiki, yakni sampainya ilmu untuk meraih kedekatan kepada Allah *Azza wa Jalla*. Artinya, tak satu pun ilmu di dunia ini yang tidak memberikan saham bagi kedekatan dengan Sang Maha Pencipta. Kemudian pada sisi lain, pengklasifikasian tafsir dalam wilayah ilmu zahir secara tidak langsung menunjuk takwil sebagai bagian batinnya. Persoalannya, apakah pemaknaan batin oleh al-Ghazali dimaksudkan sebagai kajian sufistik? Jawabannya, al-Ghazali ternyata memberi ruang bagi nalar dalam mengeksplorasi pemaknaan teks Al-Qur'an (lihat kembali analisis al-Ghazali dalam buku ini).

Keempat, gagasan takwil disinyalir telah dirilis sejak zaman Nubuwwah yang dilakukan oleh Nabi sendiri, kemudian sebagian sahabat, tabiin, dan tabiin-tabiin hingga para ulama modern dan kontemporer. Berikut uraian singkatnya:

- (1) Sebuah Hadis Nabi menyebutkan tentang menyamak kulit bangkai sebagai bentuk pengalihan lafal dari makna zahirnya berdasarkan pemahaman tentang keharaman bangkai (hewan sembelihan yang tidak menyebut nama Allah) dalam QS. *al-Maidah*: 3). Ayat ini menerangkan keharaman segala sesuatu dari bangkai, termasuk kulitnya. Terkait pemahaman ayat ini, Rasulullah bersabda kepada para sahabat tentang bangkai kambing milik Maimunah r.a. yang akan dibuang, “Kenapa kalian tidak mengambil kulitnya kemudian kalian samak dan manfaatkan?”, para sahabat menjawab, “Tapi ini bangkai?”, beliau menjawab, “Yang diharamkan dari bangkai hanyalah



memakannya”.³³⁰

- (2) Mufassir mutaqqaddimin kenamaan Ibn Jarir at-Thabari (839-923 M) memberi judul *Jâmi al-Bayân ‘an Takwil Ayyi Al-Qur’an* pada kitab tafsirnya. Meski penggunaan kata takwil oleh at-Thabari sebagai sinonim dari *tafsir*, tetapi pemilihan kata tersebut bisa dipahami sebagai “kecenderungan” memilihnya dari yang lain sebagai sebuah metode. Artinya, penyebutan tafsir yang berbasis periwayatan (*naql*) dan takwil yang berpijak pada nalar (*‘aql*) menandai kecenderungannya untuk mempertimbangkan aspek nalar dalam pemaknaan teks Al-Qur’an. Secara metodik, kitab *Jami’ al-Bayan* memulai dengan tahapan penggunaan aspek kebahasaan dari teks Al-Qur’an yang kemudian ditinjau dari berbagai segi keilmuan yang dikuasainya. Metode seperti ini cenderung tidak berpangku pada periwayatan saja melainkan melibatkan sentuhan-sentuhan nalar.³³¹
- (3) Gagasan takwil juga pernah digunakan oleh Al-Bukhari (w. 256 H) ketika membahas QS. *Hud* [11]: 56 “*Mâ min Dzabbatin illa huwa âkhidu binasiyâtihâ*”: Tidak ada suatu binatang melata pun melainkan Dialah yang memegang ubun-ubunnya. Terhadap ayat ini, al-Bukhari menakwilkan kata memegang dengan mengalihkan maknanya, yakni dengan kekuasaan (*mulkihî*) dan kerajaan-Nya (*sulthânihî*).³³² Kemudian terkait surah *Shâd* [38]: 45, “*Dan ingatlah hamba-hamba Kami, Ibrahim, Ishak dan Ya’kub yang mempunyai tangan-tangan dan penglihatan-penglihatan*”. Terhadap ayat ini kata “*al-aydiy*” dan “*al-Abshar*”, al-Bukhari memilih menakwilkan pemaknaan menjadi “kekuatan” untuk kata “tangan-tangan” dan “keluasan

³³⁰ Sahih Muslim, kitab haidh, bab sucinya kulit bangkai dengan disamak, Hadis nomor 542.

³³¹ Dalam kaitan dengan takwil ayat *mutasyabihat*, Imam at-Thabari berada di barisa Siti Aisyah yang membatasi takwil pada pembacaan wakaf lafal Jalâlah. Tetapi demikian, ini tidak menyeret at-Thabari sebagai mufasir anti takwil.

³³² Al-Bukhari, *Jami’ al-Bukhari*, Riyadh: Dar el Salam, 1999, h. 806.



ilmu” untuk kata “al-Abshar”.

- (4) Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), seorang ulama salaf yang ternyata memilih takwil untuk memaknai ayat 22 dari surah *al-Fajr*, “Maka datanglah Tuhanmu” (QS. *al-Fajr* [89]: 22). Kata “Jâ’a” tidak dimaknai “datang Tuhan” yang berkonotasi *tajsim*, melainkan dengan frase “*Annahu ja’a tsawâbuhû*: Sesungguhnya Dia datang dengan pahala-Nya”. Takwil Imam Ahmad bin Hanbal ini dibenarkan validitasnya oleh Ibn Katsir dan al-Baihaqi.
- (5) Imam Asy-Syaukani menyebut tiga mazhab takwil tentang teks Al-Qur’an yang berkaitan dengan akidah atau yang berkaitan dengan masalah ushul, *pertama*, teks dipahami sebagaimana lafal zahirnya; *kedua*, teks tentang akidah ada takwilnya, tetapi yang tahu takwilnya hanya Allah; dan *ketiga*, teks akidah boleh ditakwilkan.³³³ Mazhab ketiga ini, kata Ibn Burhan, diriwayatkan dari Ibn Mas’ud, Ibn Abbas, dan Ummu Salamah.³³⁴ Sementara dalam lingkup furu’ atau teks-teks hukum syariat (*taklifi*), maka hal itu menjadi lahan yang subur bagi takwil lantaran banyak lafal yang ambigu (*muhtamal*) yang juga menjadi lahan berijtihad. Dapat dikatakan bahwa di antara pengguna takwil yang paling serius adalah para ahli fikih.
- (6) Bagi kalangan ulama Hanafiyah, takwil dapat diberlakukan pada teks jelas (zahir), sehingga meskipun teks itu telah jelas tetapi tidak menutup kemungkinan (*ihimal*) makna lain, sehingga menuntut adanya *tarjih* di antara makna-makna yang ada. Selain teks yang sudah jelas (*an-nash wa az-zahir*), takwil juga merambah lafal yang *mujmal* (global) jika belum diperjelas, seperti hukum mengusap kepala yang kadarnya masih *mujmal*, meskipun maknanya jelas akan tetapi membuka ruang untuk takwil tentang batasannya. Dari klasifikasi teks

³³³ Asy-Syaukani, *Irsyâdul Fuhûl...*, h. 756.

³³⁴ Asy-Syaukani, *Irsyâdul Fuhûl...*, h. 757.



itu, dikecualikan oleh para ulama tentang teks Al-Qur'an dan Sunnah yang memiliki derajat *qath'i dalalah*, karena lazimnya ia memiliki satu makna, seperti perkara-perkara yang menjadi aksioma keagamaan (*Ma'lum min ad-Din bi ad-Darûrah*), atau lafal yang mujmal tetapi diperjelas, seperti tentang shalat, zakat, shiyam, dan haji yang sudah dijelaskan oleh Sunnah Nabawiyah.³³⁵

- (7) Di antara mufasir modern dan kontemporer yang memberi ruang takwil adalah Syekh Abduh dan muridnya, Amin al-Khûli, Bintu Syâti, Abu Zayd, Syahrur dan lain-lain—yang masing-masing membubuhkan takwilnya melalui pendekatan dan keilmuan yang dikuasainya. Termasuk ulama Indonesia, M. Quraish Syihab³³⁶ memberi ruang takwil sebagai metode pemahaman Al-Qur'an yang disinyalir dapat membantu umat Islam dalam memahami dan membumikan Al-Qur'an di tengah kehidupan masyarakat dewasa ini dan masa-masa yang akan datang.

Kelima, Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang semakin maju dalam berbagai bidang, maka kemajuan ilmu pengetahuan dapat menjadi petunjuk untuk memberikan pemaknaan dan pemahaman baru sesuai dengan tuntutan zamannya. Hal ini dapat dilihat dari dua hal pokok, yaitu: *pertama*, konten ilmu pengetahuan sendiri yang dapat menjadi rujukan bagi pemaknaan baru di luar pemaknaan yang pernah ada, dan *kedua*, metode takwil yang didasarkan kepada perkembangan ilmu pengetahuan, terutama ilmu tentang analisis teks. Bagian pertama

³³⁵ Lihat, Kan'an Mustafa Sa'id Syatat, *At-Ta'wil 'inda Al-Ushûliyyin*, Tesir Magister, Palestina: Jami'ah an-Najah al-Wathaniyyah, 2007, h. 49.

³³⁶ Takwil yang dibolehkan, kata M. Quraish Syihab, takwil yang tidak menyalahi kaidah yang ditetapkan para ulama tafsir, misalnya takwil tentang "Tangan Allah" sebagai Kekuasaan (QS. *Fath* [48]: 10; takwil tentang "bersemayam di Arasy" dengan "kekuasaan dan kebesaran Allah meliputi 'Arsy itu" (QS. *Thaha* [20]: 5; takwil tentang pengertian "yang hidup dari yang mati" dengan takwil "iman dan kafur" (QS. *ar-Rum* [30]: 19; dan takwil tentang "kekal dalam neraka" bagi pembunuh dengan takwil "berada dalam neraka dalam waktu yang cukup lama, bukan abadi" (QS. *an-Nisâ'* [4]: 93).



sudah dilakukan oleh Syekh Abduh ketika mengganti pemahaman tentang Naffâtsat (tukang sihir) menjadi penyebar gosip dan hoaks, Rasyid Ridha yang mengganti pemaknaan jin dengan virus, Amin al-Khûli yang menulis psikologis kebahasaan sebagai kekuatan teks Al-Qur'an, Bintu Syâti melebur pemaknaan ayat-ayat sumpah, Abu Zayd yang lebih menunjuk aspek signifikansi tentang teks Al-Qur'an dibanding makna itu sendiri, dan lain-lain. Adapun pada bagian metodologi, takwil dapat saja mempertimbangan penggunaan teori-teori ilmu analisis teks, seperti semiotika dan hermeneutika (baca: hermeneutika kerohanian) sebagai salah satu pengembangan dari takwil itu sendiri sebagaimana dikembangkan oleh Syahrur dan Arkoun.

Terakhir, penting untuk disampaikan berulang-ulang bahwa takwil sebagai salah satu metode pemahaman Al-Qur'an dipandang dapat membantu umat Islam bergerak lebih maju dalam membangun peradaban berbasis teks Al-Qur'an. Ini berbekal pemahaman dan pbumian Al-Qur'an yang *up to date* di tengah kehidupan masyarakat dewasa ini dan masa-masa yang akan datang. *Wallahu a'lam.*



DAFTAR KEPUSTAKAAN

Al-Qur'an al-Karim

Abdul Jabbar, Qadhî. *Syarkh Ushûl al-Khamsah*. Mesir: Wahbah, t.th.

Abduh, Muhammad. *Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. t.th.

_____. *Tafsîr Juz 'Amma*, alih bahasa Syamsoeri Yusuf. Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2009.

_____. *Risâlah At-Tauhîd*. Kairo: Maktabah Usrah, 2005.

Abdurrahman, Aisyah. *Al-Tafsîr al-Bayâni li Al-Qur'an al-Karîm*. Vol. I. Mesie: Dar al-Ma'ârif, 1977.

_____. *Al-Maqâl fî al-Insân, Dirâsah Quraniyyah*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969.

Abu Husein, Muslim bin al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Mafhum an-Nas Dirâsah fî Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi Dar al-Baida al-Maghrib, 2000.

_____. *Al-Khitâb al-Takwil*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000.

_____. *Naqd al-Khitâb al-Dînî*, Kairo: Madbouli, 1995.

_____. *Dawâir al-Khauf fî Khitâb al-Mar'ah*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabî, 2004.

_____. *Isykaliyyât al-Qirâat wa Alliyât al-Ta'wîl*, alih bahasa Muhammad Manshur. Yogyakarta: LkiS, 2004.

Adam, Charles. *Al-Islâm wa Tajdid fî Mashr*. Kairo: Haiah al-Ammah li Qushûr al-Tsaqafah, 2006.

Adonis. *al-Thabit wa al-Mutahawwil; bahth fi al-ibda wa al-ittiba Ind*

- al-Arab*, Beirut: Dar al-Saqi, 1994.
- Al-Andalusi, Abu Hayyan. *al-Bahr al-Muhit*. Beirut: Dar al-Fikr, 1978; juga Manna al-Qatân, *Pembahasan Ilmu Al-Qur'an 2*. alih bahasa Halimuddin. Jakarta: Rineka Cipta, 1995.
- Al-'Arid, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, alih bahasa Ahmad Akrom, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.
- Al-Banna, Jamal. *Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm Baina al-Qudama wa al-Muhadditsîn*, alih bahasa Navriantoni Kahar. Jakarta: Qisthi Press, 2004.
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail. *Sahih al-Bukhari*, Beirut, Dar Ibn Katsir, 1987.
- Al-Farmawi, Abd al-Ḥayy. *Al-Bidāyah fi al-Tafsîr al-Mawḍū'î dirāsah manhajīyah mawḍū'īyah, al-Fajjālah*. Kairo: Matṭba'ah al-Ḥadārah al-'Arabiyyah, cet. 2, 1977.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustashfa Min Ilmi Al-Ushul*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiah, 2008.
- _____. *Jawāhir Al-Qur'an wa Dur'aruh*. Tahqiq Ridwan Jami'. Mesir: Dar al-Haram li al-Turtas, 2004.
- _____. "Faysal al-Tafriqah Bayna al-Slam wa Zindiqaḥ" dalam *Majmu'ât Rasâil al-Imâm al-Ghazali*. Beirut: Dar al-Fikr, 2006.
- _____. *Misykat al-Anwar, tahqiq Ridwan Jâmi'*. Mesir: Dar al-Harâm li al-Turats, 2004.
- _____. *Qânun al-Takwil*. dalam *Majmu'ât Rasâil al-Imâm al-Ghazali*. Beirut: Dar al-Fikr, 2006.
- _____. *al-Iljâm al-Awam an ilm al-Kalam*, dalam *Majmu'ât Rasâil al-Imâm al-Ghazali*. Beirut: Dar al-Fikr, 2006.
- Al-Haidari, As-Sayyid Kamal. *Ushul At-Tafsir wa At-Takwil; Muqaranah Manhajīyah Baina Ara' At-Thabathaba'i wa Abras Al-Mufasssirin*, Iran: Dar Faraqid, 2006.
- Al-Hakim, Al-Mustadrak, Volume IV, h. 11. Lihat juga, S. Eraslan, Aisyah, Wanita yang Hadir dalam Mimpi Rasulullah. Jakarta: Kaysa Media, 2015.
- Al-Jinni, Abdul Fatah Utsman. *Al-Khasaisah*. Beirut: Alam al-Kutub, 1996.



- Al-Juwaini, Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf. *Al-Burhan fi Ushul Al-Fiqh*. Tahqiq; Abdul Azhim Diyb, Fakultas Syari'ah Universitas Qatar, 1399 H.
- Al-Khûli, Amin. *Min Huda Quran fi Amwâlihîm, Mitsaliyya La Madzhabiyya*. Kairo, t.p., 1987.
- _____. dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, alih bahasa Khairun Nahdiyîn. Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Al-Qattan, Khalil Manna. *Mabâhits fi Ulum Al-Qur'an*, alih bahasa Mudzakir. Jakarta: Litera Antara Nusa, 2000.
- Al-Mubarakfuri, Safi ar-Rahman. *Ar-Raheeq al-Makhtûm, The Sealed Nectar*, Biografy of the Prophet. Dar El-Salam Publication, 2002.
- Alwi, Muhammad, HS dan Iin Parninsih. *Menyoal Konsistensi Metode Penafsiran Bint Syâti Tentang Manusia*. Jurnal Al-Bayan, Vol 4 No. 2 Tahun 2019.
- Ahmad, Muhammad. *Al-Fikr al-Siyâsi li al-Imam Syekh Abduh*. Kairo: al-Haiah al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1978.
- Amin, Muhammad. "A Study of Bint al-Shâti's Exegesi", Tesis. Canada: Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, 1992.
- Aminullah, Muhammad. *Hermeneutik dan Linguistik, Perspektif Metode Tafsir Sastra Amin Al-Khûli*. Bima: Institut Agama Islam Muhammadiyah, 2016.
- Aniroh, Reni Nur. *Takwil Muhammad Syahrur atas Al-Qur'an*. Jurnal Nun Volume 2 Nomor 1 Tahun 2016.
- Anwar, Rosihan. *Ulum Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Arnaldez, Roger, Ibn Rusyd dalam B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat dan J. Schacht. *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Vol III. Leiden & London: Brill and Luzac & Co.
- Arkoun, Mohammed. *Târikhiyyat al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî*, alih bahasa ke bahasa Arab oleh Hasyim Shalih. Beirut: Markaz al-Inma al-Qawmi, 1996.
- _____. *Rethinking Islam*. alih hahasa Yudian W. Asmin dan La-thiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.



- _____. *Exploration and Response: New Perspective for A Jewish-Cristian-Muslim Dialogue*. dalam Zaglul Fitrihan Djalal, *Pembacaan Al-Qur'an Dalam Perspektif Mohammed Arkoun*, Jurnal Islamuna Volume 3 Nomor 1 Tahun 2016.
- _____. *Nalar Islamî dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- As-Shadafi, Shalahuddin Khalil. *Al-Wafi bi al-Wafiyat*. Volume V, diterbitkan tahun 2000.
- As-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 2008.
- As-Suyuthî. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Maktabah al-Syâmilah, t.th.
- As-Syaukani. Muḥammad 'Ali. *Irsyâdul Fuhul ilâ Tahqiq al-Haq min Ilm Al-Ushul*. Riyadh: Dar Al-Fadhilah, 2000.
- As-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Ilmu-ilmu Al-Qur'an*. Semarang, Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Az-Zahabi, Muhammad Husein. *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Beirut: Darul Fikri, 1976.
- Az-Zamakhsharî, Abu al-Qasim Mahmûd bin Umar bin Muhammad. *Al-Kasysyâf 'an Haqiqah al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl*. Riyad: Maktabah al-Abayikan, 1998, Vol I.
- Az-Zaraksyi, Badr al-Din Muhammad bin. Abdillah. *al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*. Mesir: Isa alBab al-Halabi, t.th.
- Baidan, Nashiruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Bazmul, Muḥammad bin Umar bin Salim. *Syarh Muqaddimah fi Ushûl Tafsir Syekh Al-Islam Ibnu Taimiyah*. Universitas Islam Madinah Munawwarah, 1424 H.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. New York: Routledge, 2001.
- Bosworth, CE, van Donzel, E .; Heinrichs, WP; Lecomte, G. *Encyclopaedia of Islam*, Volume VIII. Leiden: Brill, 1995.
- Brunebaum, G.E. Von. *Classical Islam: A History 600 AD-1258 AD*. Aldine Publishing Company, 1970; Juga Maohammad



- Mamdouh, *Hajj to Umrah From A to Z*. Amana Publication, 1996.
- Burhanuddin, Nunu. *Teologi Qurani tentang Manusia*. Jakarta: Prenada Media Utama, 2020.
- Chirzin, Muhammad. Di Antara Karya-karya Tafsir Kontemporer dalam buku *Ontologi Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH Press, 2000.
- Cleveland, William. *A History of the Modern Middle East*. Boulder, CO: Westview Press, 2004.
- Cruse, Alan D. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. Oxford University Press, 2004.
- Dasoeki, Thawil Akhyar. *Sebuah Kompilasi Filsafat Islam*. Semarang: Dina Utama, 1993.
- Daud, Ilyas. *Pemikiran Syekh Abduh Tentang Al-Qur'an Tafsir*. Jurnal Farabi, Vol 10, No 1, Tahun 2013.
- Djalal, Zaglul Fitriani. "Pembacaan Al-Qur'an Dalam Perspektif Mohammed Arkoun." Jurnal Islamuna Volume 3 Nomor 1 Tahun 2016.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- Encyclopedia Britannica, online, Jamal ad-Din al-Afghani, 5 Oct. 2015.
- Ernst, Carl W., Ruzbuhan Baqli. *Myzticisme and The Retic of Sainthood in Persian Sufisme*. London: Curzon Press, 1996.
- Fathi Sayyed. *Pengantar Ilmu Psychology*. Diktat Kuliah Tarbiyah tahun IV, Al-Azhar Univ., 1995.
- Fazlurrahman. *Cronology of Prophetics Events*. Ta-Ha Publisher, 2001, h. 50; Juga Mary Pat Fisher, *Living Religions: An Encyclopedia of The World's*. Tauris Publisher, 1997.
- Jane Damman MacAuliffe. *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge University Press, 1991.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, alih bahasa Hai-



- russalim dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Gadamer, Hans-Georg. *Literature and Philosophy in Dialogue: Essays in German Literary Theory*, terjemahan Inggris Robert H. Paslick. New York: SUNY Press, 1993.
- Goldschmidt, Arthur. *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Lynne Rienner Publishers, 2000.
- Ghafur, Saiful Amin, M. Alaika Salamullah (Ed.). *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Ghanayim, M., Mahmud Amin al-Alim. "Between Politics and Literary Criticism." *Jurnal Poetics Today*, Volume 15, Nomor 2, 1994.
- Ghulam Nabi Muslim Sahib. *The Holy Prophet Muhammad Married Hazrat Aishah When She Was 19 Years of Age and not when she was 9*. Translated by Masud Akhtar, The Light, 24 Sept, 1981.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedia Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1989.
- Hafiz Abdurrahman. *Ulumul Quran*. Bogor: 2004.
- Hajjaj, Muhammad Fauzi. *Tasawuf al-Islam wa al-Akhlaq*. Mesir, Mathbaah al-Fajr al-Jadid, 2013.
- Hamdah, Zahrah. *Qadhâya al-Mar'ah fî Fikr Aisyah Abdurrahman, Dirasah Tahliliyah fi Kitabiha Sayyidat Bait al-Nubuwwah*. Risalah Magister Universitas Hammah Hadar al-Wadhi, 2016.
- Hanafi, Hasan. *Al-Yamin wa al-Yasar fî al-Fikr al-Dînî*. Mesir: Madbouli 1989.
- Hannase, Mulawarman. "Transmisi Wahyu: Antara Filsafat Takwil Nasr Hamid Abu Zayd dan Teori Message Production Ilmu Komunikasi," dalam *jurnal Mumtaz*. Volume 1 Nomor 2, tahun 2017.
- Harb, Aly. *Kritik Kebenaran*, alih bahasa Sunarwato Dema. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- _____. "Ilusi Arkoun." *Jurnal Ijtihad* Vol. 21, th V, 1993, Beirut.
- Hasanah, Uswatun. "Model dan Karakteristik Penafsiran Syekh Abduh dan Rasyid Ridha." *jurnal Hermeneutik*, vol. 9, No. 2,



- tahun 2015.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Ibnu al-Jawzi. *Al-Idhah li Qawanin Al-Istilah*. Tahqiq: Mahmud bin Muhammad As-Sayyid Ad-Dugim. Mesir: Maktabah Madbuli, 1995.
- Ibn Katsir. *Tafsir Al-Qur'an al-Adzîm*. Vol. III. Dar al-Thaibah Li An-Nasyr wa al-Tauzi', 1999.
- Ibnu Manzhur. *Lisan al-Arab*. Lebanon: Dar Shadir, t.th.
- Ibnu Faris. *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*. Beirut: Dar Al-Fikr. 1979.
- Ibn Rusyd. *Fash al-Maqâl fi mâ baina al-hikmah wa al-Syarî'ah min al Ittishâl*. Mesir: Dar al-Mâarif, 1972.
- Ibnu Taimiyah. *Majmu' Al-Fatawa*. Riyadh: Dar al-Wafa', 2005.
- _____. *Al-Iklil fi Al-Mutashabih wa At-Takwil*. Iskandariyah: Dar Al-Iman, t.th.
- Ichwan, Moch Nur. "Nasr Hamid Abu Zayd dan Studi Al-Qur'an. Jurnal Risalah," Nomor 11, Tahun XXXV, 1998.
- _____. *Meretas Kesarjanaan Kritis: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Imron, Ali, dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- _____. *Semiotika Al-Qur'an: Metode dan Aplikasi Terhadap Kisah Yusuf*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Istianah. *Stilistika Al-Qur'an: Pendekatan Sastra Sebagai Analisis Dalam Menginterpretasikan Al-Qur'an*. Kudus: STAIN Kudus, 2015.
- Jalil, Abdul Manqur. *Ilmu Dilalah Ushûluhû wa Mabâhisuhû Fî Turâts Arabî*. Damaskus: Ittihad Kutub Arabi.
- Kaltsum, Lilik Ummi. *Mendialogkan Realitas dengan Teks*. Surabaya: Putra Media Nusantara, 2010.
- Kermani, Navid. "Dari wahyu ke interpretasi: Nasr Hamid Abu Zayd dan studi Sastra Al-Qur'an". Di Taji-Farouki, Suha (Red.), *Intelektual Muslim Modern dan Al-Qur'ab* (PDF). Oxford University Press, 2004.



- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Labib, Musthafa. *Nazarât fî Fikr al-Imâm Syekh Abduh*. Kairo: Al-Haiah al-Misriyyah al-'Ammah, 2010.
- Lane, Tonny. *Runtut Pijar Sejarah Pemikiran Kristiani*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005.
- Lawrence, Schmidt. *Understanding Hermeneutics*. Durham: Acumen Publishing, 2006.
- Lodge, David, Nigel Wood. *Modern Criticism and Theory*. Pearson Education, 2008.
- Maliki. "Tafsir Ibn Katsir, Metode dan Bentuk Penafsirannya." *Jurnal El-Umdah*. Volume 1, Nomor 1 Tahun 2018.
- Mernissi, Fatima. *The Forgotten Queens of Islam*. Trans Mary J. Lakeland. Cambridge: Polity, 1993.
- Muammar, M. Arfan. *Studi Islam Perspektif Insider Outsider*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Mudhiah, Khoridatul. *Menelusuri Makna Pengulangan Redaksi dalam Surat Al-Rahman*, *Jurnal Hermeneutika*, Volume 8 Nomor 1 Tahun 2014.
- Muhsin, M. *Takwil Dalam Epistemologi Ulûm Al-Qur'an Imam Al-Ghazali*, *Jurnal Kodifikasia*, Volume 7 Nomor 1 Tahun 2013.
- Mulyono, Edi, dkk. *Belajar Hermeneutika*. IRCiSoD, 2012.
- Munawir, A.W. *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progesif, 1987.
- Muslim, Mustafa. *Mabâhis Fî al-Tafsir al-Maudhu'î*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1997.
- Mustaqim, Abdul, dkk. *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 2002.
- Nahdiyin, Khoiron, dalam buku yang ditulis oleh Amin al-Khuli dalam bukunya *Metode Tafsir Sastra*. Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Nasution, Khoiruddin. *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Syekh Abduh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar-ACADEMIA, 1996.



- Nor Ichwan, Mohammad. *Tafsir Ilmiy, Memahami Al Qur'an melalui Pendekatan Sains Modern*. Yogyakarta: Menara Kudus, 2004.
- Pamela, Anderson Sue. *Ricœur and Kant: philosophy of the will*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Powell, Jason. *Jacques Derrida: A Biography*. London: Continuum, 2006, h. 50, 11, 149, dan 158.
- Pradoyo, Rachmat Djoko. *Semiotika, Teori, Metode dan Penerapannya dalam Pemaknaan Sastra, Jurnal Humaniora Nomor 10, Januari-April Tahun 1999*.
- Qutb, Sayyid. *Tafsir fi Dzilal Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, Vol XII, h. 280-192.
- Ragozin, Nikki, Keddie. *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Rahmawatie May, dan Yudie R. Hartono (Ed.). *Tafsir Modernisasi dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Gugus Press, 2002.
- Rickman, H.P. *Wilhelm Dilthey, Pioneer of the Human Studies*. London: University of California Press.
- Rif'at Syauqi Nawawî. *Rational Tafsir Syekh Abduh*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Roded, Ruth. "Bint al-Shati's Wives of the Prophet: Feminist or Feminine." *British Journal of Middle Eastern Studies*. Routledge, 2006.
- Runciman, Steven. *A History of The Crusades, Vol II. The Kingdom of Jerussalem*, Cambridge University Press, 1952.
- Sa'fan, Kâmil. *Amin al-Khûli*. Kairo: Haiyah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitâb, 1982.
- Salamah, Abu Abdillah bin Ja'far. *Musnad al-Syihab*. Tahqiq Hamdi bin Abdul Majid As-Salafî. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986, volume 1.
- Salam, Toha Abdul. *Filsafat Akhlah Menurut Miskawaih*. Diktat Akidah filsafat, tk. IV, tahun 1997.
- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Salihu, Abdul Kadir Hussein. *Hermeneutika Al-Qur'an Menurut*



- Mohammed Arkoun: Sebuah Kritik*, dalam ISLAMIA, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam Tahun I Volume 2, 2004.
- Sanyosa, Puji. *Ancangan Semiotika dan Pengkajian Susastra*. Bandung: Angkasa, 2013.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Shadily, Hasan. *Ensiklopedia Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Shepard, William, E., Nasr Hamid Abu Zayd. *Studi Islam Oxford* online, diakses Maret 2020.
- Shofiyullah, M. Munawwir. *Teosaintisme dalam Tafsir Juz 'Amma karya Syekh Abduh*. Skripsi Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2019.
- Sibawaihi, Abdul Rahman ibn Qanbar. *Al-Kitâb*, Tahqiq Abd al-Salam Harun. Mesir: al-Haeah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, t.th.
- Sidik Ismail Abdul Aziz. *Pandangan Bintu Syâti Tentang Al-Qasam*. Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Lampung, 2018.
- Silverman, Hugh J. dan Don Ihda (Ed.). *Hermeneutics & Deconstruction*. New York: State University of New York Press, 1980.
- Sobur, Alex. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009.
- Soga, Zainuddin, dan Hadirman. "Semiotika Signifikansi: Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Al-Qur'an." *Jurnal Aqlam*, Volume 3 Nomor 1, 2018.
- Sudjiman Panuti, dan Aart Van Coest (Ed.). *Serba-serbi Semiotika*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Sukron, Mokhammad. "Tafsir Wahbah Al-Zuhaili." *Jurnal Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 2 Nomor 1 2018.
- Sumaryono, E. *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.



- Sunarwoto dkk. *Hermetika Al-Qur'an Madzhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Syahatah, Abdullah Mahmud. *Manhaj al-Imam Syekh Abduh fi Tafsir Al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Majlis al-A'la, 1963.
- Syahnun, Mhd, Mahyuddin and Abd Mukhsin. "Reconsidering Gender Roles in Modern Islam: A Comparison of the Images of Muslim Women Found in the Works of Sayyid Qutb and Aisya Abd Rahman." *International Journal of Humanities and Social Science Invention*, Volume 6, Issue 10, 2017.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kithâb wa Al-Qur'an: Al-Qiraah Mu'âsirah*. Suriyah: al-Ahâli li Tauzi', 1986.
- _____. *Nahwa Ushulin Jadidatin li l-Fiqh Al-Islami: Fiqh al-Mar'ah (Al-Washiyah–Al-'Irdh–Al-Qawamah–Al-Ta'addudiyah–Al-Libas)*. Damaskus: Al-Ahali, 2000.
- Syihab, M. Qurash, et al. *Sejarah dan Ulumul Quran*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013.
- _____. *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Manar*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- _____. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami ayat-ayat Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Tanthawi al-Jauhari. *Al-Jawahir fi al-Tafsir Al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar el-Fikr, t.th.
- Turner, Chris. *Heidegger, Seni, dan Politik: The Fiksi dari Politik*. Trans. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Wadud, Amina. *Wanita Dalam Al-Qur'an*, alih bahasa Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an; Memburu Pesan Tuhan Dibalik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Wintle, Justin. *Makers of Modern Culture*. Routledge, 2002.
- Yaapar, Md. Salleh. *Ziarah ke Timu*. Kuala Lumpur: DBP, 2002.



Yaquth, Syekh Muhammad. *Pelajaran Berharga dari Kehidupan Khadijah*, Qiblati, Oktober 2014; Juga Sahih al-Bukhari, *Bab Perkawinan Nabi saw. dengan Khadijah*, 1/539.

Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqih al-Islami*. Dar Al-Fikr, 1986.

PRENADA



TENTANG PENULIS



Dr. H. Nunu Burhanuddin, Lc., M.Ag., adalah Dosen Pemikiran Islam UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, Sumatera Barat. Lahir di Tasikmalaya, 10 Mei 1973. Menempuh Pendidikan Dasar dan Lanjutan (MTs. Al-Hamidiyyah-Cipancur) di Tasikmalaya, dan kemudian melanjutkan ke MAPK (Madrasah Aliyah Program Khusus) Darussalam Ciamis, Jawa Barat. Alumni Al-Azhar University jurusan Akidah Filsafat ini menyelesaikan program Magister di IAIN Bandung (2000), dan memperoleh gelar Doktor bidang Pemikiran Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (2007). Ia mengampu beberapa matakuliah, antara lain Filsafat Umum, Filsafat Ilmu, Ilmu Kalam, Ilmu Akhlak, Ilmu Tauhid, Filsafat Islam Kontemporer, Tasawuf Kontemporer, Hermeneutik, dan Perkembangan Pemikiran Modern di Dunia Islam.

Selama menjadi mahasiswa di Universitas Al-Azhar Kairo Mesir pernah menjadi Ketua Umum Forum Komunikasi Alumni MAPK se-Indonesia di Mesir (1993), Wakil Sekretaris ICMI Orsat Kairo (1995); Ketua Departemen Media dan Komunikasi ICMI Orwil Afrika (1995-1997), Executif Secretary pada Center for Information and African Studies (CIMAS), dan Pemimpin Redaksi Jurnal OASE Media Silaturahmi ICMI Kairo (1995-1997). Di tengah

kesibukan sebagai mahasiswa pemah bekerja *part time* di KBIH Madinah Saudi Arabia pada tahun 1995, Guide PT. TIGA UTAMA pada tahun 1996, dan Guru Bahasa Indonesia untuk Orang Asing di Pusat Kebudayaan Indonesia Kairo, Mesir pada tahun 1997. Setelah kembali ke tanah air pada tahun 1997 kemudian berkiprah sebagai Dosen Luar Biasa di Fakultas Ushuluddin IAIN Bandung (1998-2000), Direktur Ma'had Yayasan Pendidikan Islam Nuruzzaman Boarding School Bandung (1998-2000); Mudir Ma'had Al-Jamiah STAIN Bukittinggi (2010-2012), Kepala Lembaga Penjaminan Mutu STAIN Bukittinggi (2010-2014); dan Anggota Senat Institut STAIN, IAIN dan UIN Bukittinggi (2010 s.d.sekarang). Pengalaman lainnya sebagai Dekan Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan (FTIK) IAIN Bukittinggi tahun 2015 s.d. 2019, dan Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah (FUAD) IAIN Bukittinggi periode 2019 s.d. sekarang. Selain itu aktif sebagai anggota peneliti pada CiRES (*Center for Information Research and Empowerment Studies*) Sumbar, Pengurus Komite Sekolah MTs N 06 Agam (2015-2019), dan Direktur Kajian Islam Politik Sosial (KIPS) Institut Sumbar (2016-sekarang).

Beberapa karya terjemahannya yang dipublikasikan antara lain IZHAR al-HAQ: Debat Fenomenal Islam, Kristen, dan Yahudi (Jakarta: CENDEKIA, 2003); Wasiat Terbesar Syaikh Abdul Qadir Al-Jilani, 3 jilid (Jakarta: SAHARA Publisher, 2004), Dibawah Lindungan Cahaya-Nya (Jakarta: SAHARA Publisher, 2005), Al-Fiqhwa Adillatuhujilid I (Ciputat Press, 2007), Al-Syifa: dan Fisika Ibn Sina (CIPSI, 2008). Kemudian karya buku yang dipublikasikan, antara lain: *Islam dan Paradigma Keilmuan* (Interpena Yogyakarta, 2008), *Al-Qur'an: Kitab Sosial* (Interpena Yogyakarta, 2009), *Al-Qur'an dan Perempuan, Membincang Tafsir Misoginis* (Interpena Yogyakarta, 2010), *Harmoni Kosmos: Relasi Wahyu dan Akal tentang Alam* (FAM Publishing Kediri, 2015); *Ilmu Kalam: Dari Tauhid Menuju Keadilan* (PrenadaMedia Utama Jakarta, 2016), *Politik Transenden: Mengurai Keutamaan Negara Utama Al-Farabi* (FAM Publishing Kediri, 2017), *Filsafat Ilmu* (PrenadaMedia Utama Jakarta, 2018),



Pemikiran Epistemologi Dalam Islam (FAM Publishing Kediri, 2019). Ia juga bertindak sebagai editor untuk buku *Keadilan Multikultural* (Ciputat Press), *Religiositas Pragmatik* (Ciputat Press), *Tasawuf Kontemporer* (Ciputat Press). Di sela-sela kesibukan sebagai Dosen dan Peneliti, ia pernah mengikuti Shortcourse di Mesir tahun 2011, menjadi Reviewer Nasional Kementerian Agama RI (2021/2022), Auditor Nasional (2022), serta reviewer-editor jurnal Nasional di antaranya Jurnal *Tajdid LAID* Darussalam dan *Kanz Philosophy SADRA* Jakarta.

Beberapa tulisannya dimuat di jurnal-jurnal Nasional Terakreditasi dan Jurnal Internasional Scopus, antara lain Jurnal *Al-Qalam*, Jurnal *Al-Jawhar*, Jurnal *Tajdid*, Jurnal *Lektur*, Jurnal *Essensia*, Jurnal *Episteme*, Jurnal *Intizar*, Jurnal *Wawasan*, Jurnal *Islam Realitas*, Jurnal *Educatif*, Jurnal *KALAM*, *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* (IJIMS), Jurnal *Fuaduna*, Jurnal *Addin*, Prosiding *ICONIST*, Prosiding *BICED*, Prosiding UIN Jakarta kerja sama dengan Al-Azhar University Kairo, Jurnal *Hamdard Islamicus* Pakistan, dan lain-lain. Kemudian beberapa hasil penelitiannya dipresentasikan pada Seminar dan Konferensi di tingkat nasional dan internasional, antara lain Seminar Internasional *STAIN* Bukittinggi tahun 2010 dan 2012; *Annual Conference on Islamic Studies*, *ACIS* ke-VIII tahun 2008 di Palembang; *ACIS* ke-X tahun 2010 di Banjarmasin; *AICIS* ke-XIV di Balikpapan tahun 2014; *AICIS* ke-XVI di Lampung tahun 2016; *AICIS* ke-XXI di Bali; Konferensi Internasional UIN Jakarta kerja sama dengan Organisasi Internasional Alumni Al-Azhar University Kairo 2015; Konferensi Internasional *Kolleg University Selangor Malaysia* 2017; *International Conference on Islam, Science and Technology* (*ICONIST* UIN Jakarta dan UIN Mataram tahun 2019, Bukittinggi *Counseling Conference* (*BCC IV*) 2019, *BICED* 2019, *Annual International Conference on Islamic Moderation* (*AICIM* 2019) *FUAD IAIN Bukittinggi* dan (*AICIM* 2022), Seminar Nasional *Formasi dan Struktur Pemikiran Tafsir* (2020), Seminar Nasional *Kebebasan Beragama dalam Konteks Pembatasan Sosial Berskala*



Besar (PSBB), Seminar Nasional MES Lumajang Jawa Timur (2021), Seminar Nasional Pendidikan Jarak Jauh Kemenristekdikti-BAPPENAS (2021), Seminar Internasional. ICCOMAH Malaysia tahun 2021, Persidangan Antar Bangsa International Islamic University College Selangor Malaysia tahun 2021 dan 2021, Annual Conference IAIN Manado dan FORDEK 2022, dan lain-lain.

PRENADA

