BAB II

DISKURSUS EPISTEMOLOGI TAFSIR DAN SEJARAH PERKEMBANGAN TAFSIR

A. Diskursus Epistemologi

1. Pengertian Epistemologi

Epistemologi merupakan bagian dari pembahasan filsafat, namun kajian ini menempati posisi sentral ilmu pengetahuan sebagai induk segala ilmu. Terma Epistemologi berasal dari bahasa Yunani yakni, *episteme* (pengetahuan) dan *logos* (perkataan, pikiran dan ilmu). Kata "Episteme" dalam bahasa Yunani berasal dari kata kerja *epistamai* yang memiliki arti, mendudukkan, menempatkan, atau meletakkan. Makna harfiah *episteme* berarti pengetahuan sebagai upaya intelektual untuk "menempatkan sesuatu dalam kedudukan setepatnya." Selain kata "episteme", untuk kata pengetahuan dalam bahasa Yunani juga dipakai kata "gnosis", maka istilah "epistemologi" dalam sejarah pernah juga disebut genosiologi. Sebagai kajian filosofis yang membuat telaah kritis dan analitis tentang dasar-dasar teoritis pengetahuan, epistemologi kadang juga disebut teori pengetahuan *(theory of knowledge/Erkentnis theory).*[1]

[1] A.M.W Pranarka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar,* (Jakarta: CSIS, 1987). 3-5

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Term epistemologi pertama kali dipopulerkan oleh J.F. Ferrier (1854 M) yang membedakan dua cabang filsafat epistemologi dan ontologi. Epistemologi didefinisikan sebagai cara atau metode untuk mencari pengetahuan sedangkan ontologi merupakan kajian terhadap hakikat pengetahuan itu sendiri.[2] 22 baran lebih spesifik, epistemologi menelusuri terhadap asal, struktur, metode dan validitas pengetahuan *(the branch of philosophy wich investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge),*[3] Hal inilah yang kemudian menjadi pokok-pokok kajian dalam epistemologi.

Persoalan pokok epistemologi adalah menyangkut dua hal, *pertama* persoalan tentang apa yang dapat kita ketahui dan *kedua* bagaimana mengetahuinya, *"what can we know and how we know it."* Jadi masalah pokok epistemologi menyangkut kepercayaan (*belief)* ,pemahaman *(understanding),* alasan *(reason),* Pertimbangan *(judgement),* sensasi rasa *(sensation),* imajinasi *(imagination),* pengandaian *(supposing),* penerimaan *(guesting),* pembelajaran *(learning) and* pengabaian *(forgeting),*[4] sebab epistemologi berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan yang mengacu kepada proses.

Kajian epistemologi mencakup segala aspek proses pembentukan, hingga melahirkan suatu produk pengetahuan yang dapat dipertanggung

---

[2] Ahmad Tafsir, *Pengantar Filsafat Umum: Dari Thales Sampei Nietzhea,* (Bandung: Rosdakarya , 2006), 39.
[3] A.M.W Pranarka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar,* (Jakarta: CSIS, 1987). 3
[4] Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2004), 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jawabkan melalui prosedur ilmiah. Sebagaimana yang telah disampaikan DW. Hamlyn, bahwa epistemologi, adalah cabang filsafat yang berurusan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan, pengandaian-pengandaian dan dasar-dasarnya serta pertanggung jawaban atas penyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki.[5] Lebih jelasnya seperti kutipan berikut:

> "Epistemology or the theory of knowledge is that branch of philosophy which is concerned with the nature and scope of knowledge, its presuppositions and basis, and in the general reability of claims to knowledge"[6]

Dengan demikian, pengertian tersebut menunjukkan bahwa epistemologi adalah teori dan sistem pengetahuan yang berhubungan dengan *the nature of knowledge* (hakikat pengetahuan), *the origin of knowledge* (sumber pengetahuan), dan *validity of knowledge* (validitas pengetahuan). Hal senada juga disampaikan J. Sudarminta bahwa epistemologi sebagai *theory of knowlage* (teori pengetahuan) merupakan kajian filosofis, untuk menelaah secara kritis dan analitis tentang dasar-dasar teoritis pengetahuan.[7] Dalam konteks ini, epistemologi menjadi dapat pula dikategorikan metodologi ilmiah. sebab epistemologi tidak hanya mengkaji secara mendasar bangunan keilmuan seseorang, akan tetapi lebih dari itu, epistemologi dapat diposisi sebagai alat untuk mengukur validitas kebenaran melalui prosedur ilmiah.

---

[5] DW. Hamlyn, *History of Epistemology,* dalam Paul Edward, *The Encyclopedia of Philosophy,* 1967, Vol 3, 9.
[6] Ibid. 9
[7] J. Sudarminta *Epistemologi Dasar; Pengantar Filsafat Pengetahuan,* (Yogyakarta: Kanisius, 2002). 17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Prosedur untuk mengukur kebenara dalam epistemologi melalui metode inilah yang dapat pula dikategorikan sebagai metodologi. Hal ini dimaksudkan untuk mengkaji dan mencoba menemukan ciri-ciri umum dan hakiki dari pengetahuan manusia yang dapat dibuktikan secara ilmiah. Bagaimana pengetahuan itu pada dasarnya diperoleh dan diuji kebenarannya dan manakah ruang lingkup atau batas-batas kemampuan manusia untuk mengetahui. Epistemologi juga bermaksud secara kritis mengkaji pengandaian-pengandaian dan syarat-syarat logis yang mendasari kemungkinan pengetahuan serta mencoba memberi pertanggung jawaban rasional terhadap "klaim kebenaran" *(truth claim)* dan obyektif.[8]

Pengertian epistemologi yang cukup beragam coraknya tetapi nampaknya tidak memiliki perbedaan yang cukup berarti satu sama lain. Namun, rumusan pengertian epistemologi yang disampaikan A.H. Bakker, cukup representatif sebagai acuan. sebagaimana juga dinukilkan Miska Muhammad Amin, yang menyamakan pengertian epistemologi dengan metodologi sebagaimana dalam kutipannya sebagai Metodologi dapat dipahami sebagai filsafat ilmu pengetahuan (epistemologi). Filsafat ilmu pengetahuan yang dimaksud ini menguraikan metode ilmiah sesuai

[8] J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar; Pengantar Filsafat Pengetahuan,* (Yogyakarta: Kanisius, 2002). 18

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan hakikat pengertian manusia. Dapat ditemukan kategori-kategori umum yang hakiki bagi segala pengertian, jadi berlaku bagi semua ilmu."[9]

Karena epistemologi memiliki pengertian yang sama dengan metodologi dalam pandangan tersebut, maka ia dapat diartikan sebagai teori tentang metode atau cara yang terencana untuk memperoleh hakikat kebenaran suatu pengetahuan melalui kaidah aturan tertentu. Dengan demikian, epistemologi dapat dijadikan suatu pendekatan kritis dalam berbagai disiplin keilmuan dengan kacamata obyektifitas ilmu pengetahuan.

2. Aliran-aliran Epistemologi

Sejarah mencatat, bahwa kehadiran epistemologi tentu tidak lepas dari dialektika pemikiran filsuf Yunani yang menjadi cikal bakal lahirnya filsafat. Pada perkembanganya epistemologi menjelma menjadi sebuah paradigma teoritis ilmu pengetahuan. Geliat awal dialektika pemikiran skeptisme (keraguan) kaum "Sofis" memunculkan sebuah paham relativitas kebenaran, bahkan manusia ditempatkan sebagai sumber kebenaran, seperti yang dikemukan oleh Protagoras[10].

Pengaruh paham Sofis masyarakat Yunani klasik di Athena, sangat kuat dan mengakar pada birokrat pemerintahan saat itu. Dalam keadaan demikian Socrates hadir dengan optimisme pencerahan untuk membuktikan bahwa kebenaran dapat diperoleh dengan kemampuan akal

---

[9] A.H. Bakker, *Metode-metode Filsafat,* Yayasan Pembinaan Fakultas Filsafat, Yogyakarta: (diktat), t.th., hlm. 3

[10] Ahmad Tafsir, *Pengantar Filsafat Umum,* (Bandung: Rosdakarya, 2006), 47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia. Ia menggunakan metode induksi untuk merumusukan tentang suatu kebenaran sesuatu. Paham Sokrates tenyata mampu meredam dominasi pengaruh Sofisme, meskipun ia harus rela merenggang nyawa demi keyakinannya terhadap kebenaran obyektif dan saksi atas runtuhnya paham skeptisme Sofisme.

Runtuhnya paham kaum Sofis membuktikan bahwa optimisme Sokrates terhadap kemampuan akal manusia menjadi arah baru ilmu pengetahuan. Plato dan Ariestoteles merupakan kedua tokoh suksesor Sokrates, keduanya memiliki keyakinan yang sama bahwa kebenaran sesuatu dapat diperoleh manusia secara obyektif tanpa menghilangkan relativits kebenaran. Paham Idea Plato menjadi kebenaran idea yang komplek dengan metode kontemplasi manusia hanya mampu menjangkau bayangan ide tersebut[11], sedangkan Ariestoteles lebih kearah kajian fisika yang menitik beratkan pada realitas gerak fisika.[12] Dalam konteks ini, sudut pandang ilmu pengetahuan dapat ditelaah melalui beberapa aliran dalam epistemologi pengetahuan, mencakup sumber dan metodenya.

Aliran-aliran dalam epistemologi mengindikasikan bahwa pengetahuan sebagai obyek dapat ditelaah dari berbagai aspek. Munculnya berbagai aliran merupakan implikasi logis dialektika pengetahuan dari masa-kemasa dengan kondisi sosial berbeda. sebab *setting social* sangat berpengaruh terhadap kepekaan dan kecenderungan pemikiran manusia. Aliran rasionalisme yang dipelopori Rene Descartes

[11]Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 129.
[12], Ibid, 170.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menandai dimulainya semangat modernitas pasca abad skolastik dan *Renaissan* (kebangkitan), kemudian muncul aliran Epirisme yang dipelopori Jhon Locke yang mengkritik pemahaman rasionalisme melalui kebenaran-kebenaran empiriknya, dialektika ini tetap berlanjut dan menghasil aliran Positivisme oleh Auguste Comte dengan semangat keilmihannya.

Untuk menggambarkan aliran-aliran dalam epistemologi, paling tidak tetap mengacu terhadap dasar-dasar pokok epistemologi tentang, hakikat pengetahuan, sumber pengetahuan dan validitas pengetahuan. Dalam konteks ini aliran epistemologi ditinjau dari dimensi berbeda dan memiliki fungsing berbeda pula. Untuk penjelasan lebih detail sebagaiman berikut:

a. Hakikat Pengetahuan

Persoalan pertama epistemologi berkaitan dengan hakikat pengetahuan, sebagai obyek kajian, pengetahuan dipandang memiliki dimensi ganda. Hal ini, tidak lagi berbicara tentang dimensi mitologi, melainkan sudut pandang melihat dan membaca realitas. Terdapat dua aliran dalam dimensi ini, idelisme dan realisme epistemologis. *Pertama* Paham idealisme memandang eksistensi suatu benda terletak pada jiwa atau ide.[13] Pemahaman seperti ini, tidak lepas dari pemikiran tentang hakikat segala sesuatu yang terdiri atas dualisme antara materi benda kongkrit dan jiwa ide

[13] Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 151.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang abstrak, sama halnya dengan paham keberadaan badan dan ruh. Meminjam istilah Descartes, badan adalah ekstansa bawaan manusia sejak lahir baik badan maupun segala bentuk materi diluar dirinya sedangakan idea atau akal juga bagian dari bawaan manusia *"ris cogitan"* yang tidak dapat diragukan keberadaannya.[14]

Paham dualitas dalam aliran idealisme di era modern, digambarkan dengan perbandingan antara manusia dan hewan, ide atau rasio manusia menjadi pembeda dengan hewan yang bergerak atas dasar naluri otomatis.[15] Ide berupa gagasan-gagasan yang terbentuk dari hasil pemikiran manusia, sehingga konsekwensinya melahirkan pengetahuan yang subyektif. Berbeda dengan aliran *kedua* realisme, paham ini, mengartikan eksistensi yang ada *(being)* hanya pada benda kongkrit.[16] Pandangan realisme hanya memandang hakikat pengetahuan sebagai gambaran nyata dari realitas kehidupan.

Atas dasar obyek fisika, pengetahuan dapat ditelaah dan dipelajari tanpa terpengaruh pemikiran seseorang. Eksistensi obyek tidak tergantung pada diketahuinya obyek tersebut[17], sebab dengan sendirinya ia menjadi subyek yang nyata, jika kita mencontohkan keberadaan suatu meja, ia tetap akan menjadi meja meskipun tidak diketahui orang. Dengan demikian, paham aliran realisme

[14] Fransisco Budi Hardiman, *Sejarah Filsafat Modern,* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 36.
[15] Ibid, 37
[16] Louis O Katsof, *Pengantar Filsafat,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 47.
[17] Ibid, 108

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berpandangan bahwa manusia, hanya dapat mendefinisikan pengetahuan berdasarkan suatu kenyataan, sedangkan tepat atau tidaknya tergantung kesesuaianya dengan kenyataan.

Jika ditinjau dari aspek kesesuaian dengan kenyataan, maka pemikiran subyektif manusia, hanya akan menemukan kebenaran yang bersifat obyektif. Pengetahuan obyektif, tidak diukur melalui hitung-hitungan pemikiran manusai, betapapun kerasnya usaha untuk berfikir akan keberadaan sesuatu benda, namun hasil akhirnya tetap pada kenyataan benda tersebut.

b. Sumber Pengetahuan

Setelah uraian tentang hakikat pengetahuan, persoalan selanjutnya yang perlu dijelaskan tentang sumber pengetahuan itu sendiri. Idealisme dan realisme hanya merupakan perbedaan gambaran tentang eksistensi tentang yang ada *(being),* sedangkan sumber pengetahuan berbicara tentang bagaimana menentukan kerangka metodik memperoleh pengetahuan. Terdapat beberapa aliran yang menjelaskan sumber-sumber berbeda, diantaranya rasionalisme, empirisisme, positivisme dan intuisionisme.

Pertama aliran rasionalisme, seorang rasionalis berpandangan sumber pengetahuan terletak pada rasio atau akal manusia. Rasio dapat membentuk suatu gagasan ide pengetahuan yang dapat diukur secara matematis. Descartes sosok bapak rasionalisme berupaya mencari sesuatu yang tidak dapat diragukan oleh manusia, salah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

satunya adalah dengan cara berfikir akan dirinya yang sedang ragu.[18]

Metode berfikir "skeptis" keraguan memfungsikan rasio mencari suatu bentuk pengtahuan layaknya aksioma. Terdapat dua hal yang menjadi ciri khas kaum rasionalis, 1) rasio menjadi perantara khusus yang dapat menghantarkan kepada kebenaran 2) kebenaran dapat diperoleh melalui hasil penalaran akal secara deduktif.[19] Maka tidak heran jika semboyan yang didengungkan adalah *"cogito ergo sum"* aku berfikir maka aku ada, sebab dengan berfikirlah manusia dapat mengetahui segala sesuatu dengan benar.

Kedua aliran empirisisme, berbeda dengan faham rasionalis, faham ini berpendirian bahwa pengetahuan dapat diperoleh melalui pengalaman. Sehingga sumber pengetahuan aliran ini tidak lain adalah indera manusia. Penglihatan, pendengaran dan keluasan manusia merupakan pengalaman yang didapat dari alam raya berkumpul menjadi suatu pengetahuan. Jika seorang rasionalis dapat memperoleh pengetahuan secara *"a priory"* mendahului pengalaman, maka kaum epiris memperolehnya melalui pengalaman *"a posteriory"*.[20]

---

[18] Fransisco Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern,* (Jakarta: Erlangga, 2013), 33.
[19] Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004),135.
[20] Fransisco Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern,* (Jakarta: Erlangga, 2013), 55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jhon Locke, tokoh empiris mengatakan bahwa seorang manusia ketika dilahirkan memiliki akal "tabula rasa" begaikan kertas kosong, sehingga setelah ia beranjak dewasa, dengan indera yang dapat berfungsi secara normal, kekosongan akalnya perlahan terisi.[21] Dengan begitu pengetahuan manusia dapat diperoleh dengan cara pengamatan inderawi. Hingga pada perkembangannya empirisisme mengahdirkan aliran *ketiga,* positivisme, perbedaannya terletak pada bentuk radikal terhadap hasil tangkapan inderawi.

Aliran ini seakan menjadi sintesa antara rasionalisme dan empirisisme. Betapa tidak, posistivisme hadir disaat keraguan akan potensi akal dan kecacatan inderawi, sehingga optimisme yang ditawarkan akan kondisi ini. Anggapan bahwa kemajuan pengetahuan manusia dapat diukur, dengan mengklasifikasikan terhdap beberapa ilmu dasar, dari taraf paling positif yakni Matematika, Astronomi, Fisika, Kimia, Biologi dan sosiologi taraf yang lebih kompleks.[22]

Ukuruan kebenaran pada ilmu-ilmu tersebut adalah dengan tahap verifikasi melalui pengamatan atau observasi ilmiah. Jauh sebelumnya Auguste Comte mengklasifikasikan tahapan pemikiran manusia menjadi tiga tahap, teologis fiksi, metafisis abstrak dan

[21] Ibid, 65
[22] Ibid, 181

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

positif observasi.[23] Hal tentu sangat berbeda dengan sumber pengetahuan yang *keempat,* aliran intuisionisme atau ilusionisme menempatkan intuisi jiwa tau hati sebagai sumber pengetahuan.

Intuisi bergerak secara ilhami, sebab betapapun kesimpulan yang dihasilkan pemikiran manusia melalui rasio, indera maupun ilmunya tetap tidak akan menjangkau suatu yang transendental atau istilahnya Imanuel Kant disebut dengan "Das Ding an Sich", sebab manusia hanya dapat mengetahui fenomena bukan *noumenon* (tak tampak).[24] Pendapat tersebut, merupakan kritik Kant terhadap aliran rasionalisme dan empirisisme yang dinilai masih mengandung skeptisisme radikal.[25]

Untuk memberikan jalan kebuntuan tersebut, Kant merumuskan suatu putusan-putusan yang dapat menghubungkan keduanya, yakni dengan cara memberi pengenalan tingkatan roh, dari yang paling tinggi hingga terendah melalui akal Buhi.[26] Hal semacam ini semacam penghubung batin antara serapan inderawi dan akal, sehingga dapat pengertian yang tidak dapat diperoleh akal dan indera dapat dijangkau seperti idea tentang moral dan tuhan.

c. Validitas Pengetahuan

---

[23] George Ritzer dan Douglas Goodman, *Teori Sosiologi Modern,* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009), 26.
[24] Fransisco Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern,* (Jakarta: Erlangga, 2013), 119
[25] Harun hadiwijono, *Seri Sejarah Filsafat 2,* (Yogyakarta: Kanisius, 1980), 65
[26] Amsal bahtiar, *Filsafat Agama,* (Yogyakarta: LkiS, 2002), 49

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Validitas pengetahuan berbicara tentang kebenaran, penyataan dapat dinilai benar dan salah tergantung terhadap pemaknaan kebenaran. *Pertama* Makna kalimat kebenaran dapat dipahami proposisi, hal ini dapat dilihat kandungan makna suatu pernyataan, seperti melalui penyusunan tanda-tanda secara tertib sesuai dengan aturan sisntaksis. Artinya makna yang dimaksudkan dalam pernyataan (proposisi) disusun secara sistematis. *Kedua* kebenara dapat diartikan suatu perkataan yang bersifat semantik. Jika sebelumnya proposisi hanya berupa maksud yang dikandung, namun istilah semantik lebih terhadap simbol atau tanda-tandanya sesuai dengan proposisi yang dibuat.

Melalui pengertian diatas, dapat dipahami bahwa istilah kebenaran, digunakan untuk mengukur suatu pernyataan. Pada dasarnya ukuran kebenaran terggantung pada apakah sebenarnya yang diberikan kepada oleh metode-metode untuk memperoleh pengentahuan. Dalam konteks ini terdapat tiga aliran yang menjadi sebuah kiblat teoritik untuk menentuka kebenaran, diantaranya, koherensi, korespondensi dan pragmatisme.

Koherensi adalah paham tentang kebenaran yang biasanya dianut oleh para pendukung aliran idealisme. Secara singkat, paham ini mengatakan bahwa suatu proposisi cenderung benar, jika proposisi tersebut dalam keadaan saling berhubungan dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

proposisi-proposi lainnya secara tertib dan benar.[27] Namun, bagi kebanyakan, suatu pernyataan dapat dikatakan benar jika apa yang diungkapkan sesuai dengan kenyataan, inilah yang kita sebut dengan paham korespondensi.

Pernyataan kebenaran yang diperoleh melalui ide *a priory* maupun maupun refleksi atas kenyataan *a posteriory* harus memiliki kesesuaian makna dengan kenyataan. Maka tidak heran jika paham ini banyak dianut oleh aliran realisme. Namun, dimensi lain kebenaran dapat pula ditinjau dari segi konsekwensi yang didapat, berupa guna, fungsi dan manfaat. Dengan kata lain ukuran kebenara dapat ditinjau dari sejauh mana pernyataan tersebut berguna dan tidaknya.

Paham semacam ini disebut dengan aliran pragramatis, meski memiliki ajara yang beragam, pada intinya paham ini menitik beratkan terhadap konsekwensi.[28] Seperti contoh proposisi yang digambarkan William James, tentang keberadaan Tuhan, hal ini dapat dikategorikan suatu kebenaran, jika seseorang yang percaya kepada tuhan mengalami perubahan. Dengan demikian proposisi-proposisi yang dibuat tidak sekedar berbicara kesusuain namun lebih terhadap nilai yang didapat.

B. Sejarah Perkembangan Epistemologi Tafsir

[27] Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 176
[28] Ibid, 182

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kajian tafsir tidak pernah mengalami kekeringan hingga saat ini, hal ini terbukti dari perkembangan tafsir yang kaya akan metodologi penafsiran. Metodologi tafsir tidak hanya berbicara tentang teknik penulisan, lebih dari itu sumber, metode dan kecenderungan merupakan sebuah proses penafsiran. Jika ditinjau kembali, proses penafsiran yang dilakukan oleh rasulullah dan sahabatnya hingga saat ini, banyak mangalami perubahan yang cukup signifikan.

1. **Periodesasi Metodologi Tafsir**

Sketsa penafsiran yang digambarkan Abdul Mustaqim, menggunakan pendekatan *The history of Idea* sebagaimana Ignaz Goldziher, cukup representatif untuk melihat peta perkembangan metodologi tafsir. Ia mengklasifikasi perkembangan metodologi tafsir menjadi tiga era, tafsir era formatif dengan nalar quasi-kritis, tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis dan tafsir era reformatif dengan nalar kritis.[29]

Tafsir era formatif sudah dimulai sejak rasul menyampaikan ayat al-Qur'an, lalu menjelaskan makna-makna yang sukar dipahami sahabat. Pada era ini rasulullah menjadi sentral penafsiran, sehingga segala bentuk pertanyaan mengenai makna ayat tidak lepas dari sosok rasul sebagai penafsir sekaligus sumber penafsiran. Ketergantungan sahabat terhadap sosok rasul inilah yang dimaksud dengan nalar quasi-kritis, sebab sepeninggal rasul, sebagian besar sahabat lebih mengandalkan riwayat

[29] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* (Yogyakarta: LkiS, 2009), 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari pada nalar ijtihad.[30] Tidak mengherankan jika produk *tafsir bi al-ma'thur* atau *bi al-riwāyah* lebih dominan ketimbang *tafsir bi al-ra'y* atau *ijtihad* pada masa ini.

a. Periode Formatif Nalar Quasy-kritis

Maksud dari istilah Formatif dengan nalar Quasy-kritis adalah gambaran primordialisme Islam. Hal ini dimulai pada masa rasul dan sahabat, sebagai peletak batu pertama ajaran Islam, sumber penafsiran, tidak lepas dari sosok rasul sebagai panutan dari setiap informasi yang didapat dalam penjelasan ayat-ayat, akan tetapi pasca wafatnya rasul, tradisi penafsiran dilakukan oleh para sahabat seperti 'Abdullah Ibn 'Abbas, (w. 687 M), Abdullah ibn Mas'ud (w. 653 M), Ubay ibn Ka'ab (w. 640), Zayd ibn Tsabit (w. 665) dan sebagainya memiliki kesamaan sumber penafsiran.

Diantara sumber-sumber penafsiran sahabat yang dijadikan rujukan menurut Husein Adz-Dzahābiṭ yakni al-Qur'an, hadis nabi, ijtihad sahabat dan *iṣra'iliyāt.*[31] keempat sumber tersebut merupakan rujukan dalam penafsiran sahabat pasca wafatnya rasulullah. Model dan corak penafsir pada saat itu meninggalkan keinginan untuk berijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an, sehingga corak penafsiran lebih *tafsīr bi al ma'thūr*, bahkan ijtihad dalam *tafsīr bi al ra'y* dicurigai sebagai bawaan hawa nafsu. Demikian

[30] Ibid, 34.
[31] Muhammad Huseīn aḍ-Ḍahābi, '*Ilmu aī-Tafsir,* (Kairo: Dār al-Ma'ārif 1119 H.) 19-21

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adanya tafsir era formatif merupakan peletakan batu pertama penafsiran al-Qur'an sesuai dengan semangat zamannya.

Pada perkembanganya, Eksistensi penafsiran pada periode ini memunculkan tiga aliran sebagai kiblat *tafsīr bi al ma'thūr* pada masa tabi'in, antara lain aliran *pertama* Makkah yang dipelopori oleh Sa'id bin Jubair, Ikrimah dan Mujahid ibn Jabr, mereka berguru pada Ibn Abbas. *Kedua* Madinah dengan guru Ubay bin Ka'ab, oleh Muhammad ibn Ka'ab, Zayd ibn Aslam al-Qurazhi dan Abu Aliyah. *Ketiga* Aliran Irak dengan tokohnya Al Qamah ibn Qays, Amir Asy-Sya'bi, Hasan al-Basri dan Qatadah ibn Di'mah as-Sadusi mereka berguru kepada Abdullah bin Mas'ud[32]. Kesemua tokoh tersebut memiliki periwayatan sendiri yang langsung dari sahabat nabi sehingga periwayatannya dapat dikakatan "*muttaṣil*" nyambung hingga nabi.

b. Afirmatif Nalar-ideologi

Pada perkembangan selanjutnya kecenderungan penafsiran menemui progres pada masa tabi'in dengan munculnya berbagai produk tafsir selaras dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Hal ini merupakan kemajuan bagi pemikiran umat islam yang baru memulai arah baru untuk memberanikan ijtihad dalam tafsir al-Qur'an. Meskipun dialektika tafsir yang dibangun mengandung unsur fanatisme golongan dan faham, sehingga produk penafsiran tidak

[32] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* (Yogyakarta: LkiS, 2009)54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lepas dari unsur kepentingan politis golongan, mengingat bahwa pada abad ke 3-8 hijriyah kajian tentang *ilmu kalām* menjadi tema sentra umat islam hingga memunculkan golongan dan paham yang beragam.

Dengan dimikian, progres penafsiran al-Qur'an pada tahapan ini belum menumukan nalar kritis murni terhadap kajian metodologi tafsir, sehinga dapat dikatan hanya sebagai langkah afirmatif terhadap embiro *tafsīr bi al ra'y*, sebab dilektika tafsir sebatas kepentingan politis golongan yang saling mengkritik satu sama lainnya, sperti halnya kritik Husein Adh-Dhahaby terhadap tafsir *Haqā'iq al Qur'ān* karya Abu Abdurrahman as-Sulami yang dianggap sebagai *tafsīr Syi'i* banyak ditemukan hadits maudhu',[33] meskipun pada dasarnya kulifikasi hadits antara golongan Syi'a oleh As Sulami berbeda dengan Adz Dzahaby yang mangnut aliran Sunny. Oleh karenanya kritik ini belum dapat dikategorikan pada "kritik murni" meminjam istilah emanuel kant *"Qritiuqe of Pure Reason"*kritik akal murni metodologi tafsir al-Qur'an.

Lemahnya penafsiran pada tahapan ini, terdapat pada validitas penafsiran yang harus disesuaikan dengan kepentingan golongan dan faham tertentu. Otoritas golongan menempati posisi inter-subyektifitas mufassir sedangkan teks murni menjadi obyek penafsiran. Meskipun pada kenyataanya keterkaitan antara teks,

[33] Muhammad Husein Adh-Dhahaby, *Al-Tafsir wa Al-Mufassirūn,* (Beirut: Dār al-Kitab al-Islamy, ttp), Juz. 2, 156

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pencipta *(author)* dan penafsir menjadi pertalian untuk menuju obyektifitas tafsir al-Qur'an.

Namun secara epistemologis, pada priode ini, telah terjadi pergeseran sumber rujukkan penafsiran dengan periode sebelumnya. Jika pada masa sahabat, mereka tidak begitu tertarik untuk menggunakan riwayat-riwayat *isrāiliyyāt* dari ahli kitab, maka tidak demikian halnya ketika pada masa tabi'in dan tabi' al-tabiin, yang sudah mulai banyak menggunakan sumber-sumber *isrāiliyyāt* sebagai rujukan penafsiran, terutama untuk penafsiran ayat-ayat yang berupa kisah, dimana Al Qur'ān hanya menceritakannya secara global. Faktor utamanya adalah banyaknya ahli kitab yang masuk Islam dan para tabi'in ingin mencari informasi secara detail tentang kisah-kisah yang masih global dari mereka, seperti Abdullah ibn Salām, Ka'ab al-Akhbār, Wahb ibn Munabbih dan Abdul Malik ibn Abdul Azīz ibn Juraij.[34]

Apapun bentuk pergeseran yang terjadi, mulai dari era sahabat ke tābi'īn tersebut, namun yang jelas tradisi penafsiran Al Qur'ān waktu itu tetap tumbuh dan berkembang sampai tahun 150-an H dengan berakhirnya masa tābi'īn, yang kemudian dilanjutkan di era tābi' tābi'īn. Karena tradisi penafsiran ara Nabi, para sahabat dan para tābiin masih merupakan awal pertumbuhan dan pembentukan tafsir, maka menurut mustaqim, era tersebut

[34]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* (Yogyakarta: LkiS, 2009), 86

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dikategorikan sebagai era formatif. Meskipun demikian, di era ini justru Al Qur'ān relatif masih sangat terbuka untuk ditafsirkan dan belom banyak klaim-klaim kufr terhadap orang yang menafsirkan secara berbebeda dari *mainstream* pemikiran yang ada, kecuali beberapa kasus saja yang terjadi di masa tābi'īn.

c. Reformatif Nalar-kritis

Semangat zaman tahapan pemikiran manusia menemui fase transisi kearah pembaharuan dengan menempatkan kajian kemanusiaan menjadi sentralisasi pengetahuan "antroposentris" dalam segala bentuk bidang keilmuan. Fase ini menandakan semangat pembaharuan dari teosentris pada abad pertengahan kearah antroposentris ditandai dengan modernisasi pemikiran manusia yang menjadikan rasio sebagai sumber pengetahuan untuk mengkaji berbagai bidang keilmuan terutama dalam bidang filsafat yang pada saat khalifah Harus ar Rasyid banyak penerjemahan buku filsafat yunani sebagai gebrakan awal pemikiran umat islam kearah progresif.

Pada fase ini pembaharuan tafsir al-Qur'an dilalui dengan menempatkan al-Qur'an sebagai firman Allah yang *ṣālih li kulli zamanin wa al makān* (relevan dalam setiap waktu dan kondisi) dan menjadi paradigma tafsir pada fase ini. Dengan demikian *tafsīr bi al*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ra'y menjadi kecenderungan corak penafsiran dengan menggunakan metode temati. Sedangkan perangkat metodologi penafsiran lebih menggunakan pendekatan lingguistik dan interdisipliner ilmu pengetahuan sesuai dengan tema yang akan diangkat menjadi judul pembahasaan.

Metodologi tafsir era reformatif sebenarnya ingin menjadikan al-Qur'an tidak hanya dapat dipahami oleh khalayak umat islam sendiri, melainkan bagi seluruh umat manusia dengan menjadikan ilmu pengetahuan sebagai titik temu. Dengan demikian pendekatan teologis berdasarkan hasil periwayatan sebagaiman *tafsīr bi al ma'thūr* mulai ditinggalkan karena terlalu membatasi terhadap pemaknaan teks al-Qur'an.[35] Sebab al-Qur'an yang terbatas dengan literasi teks tidak akan menemukan keluasaan makna, namun jika tidak ditinjau dengan konteks kondisi sosio-historis setiap ayatnya melalui metodologi interdisipline ilmu pengetahuan maka akan melahirkan makna yang lebih fleksibel dan dinamis. Kita tidak dapat memungkiri bahwa ilmu pengetahuan merupakan hasil dari kreasi kritis manusia terhadap kehidupan dan tentunya dialami oleh seluruh umat manusia.

Kontekstualitas al-Qur'an, sebenarnya pada fase formatif sudah dilakukan melalui kaidah *sabab nuzūl* yang berasal dari sumber periwayatan, sehingga hanya segelintir ayat yang memiliki

[35] Ibid, 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sabab nuzūl, padahal kebutuhan terhadap kontektualitas al-Qur'an lebih menyeluruh terhadap semua ayat untuk memahami ayat-ayat *muhkamāt*. Hal ini kemudian akan menemui kebuntuan karena teks yang terbatas sedangkan kondisi sosial manusia terus berkembang dinamis sehingga menuntut adanya pemaknaan secara konteks mengingat bahwa al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat islam.

Produk tafsir pada fase ini dapat dilihat dari tema kehidupan manusia seperti halnya menyangkut poligami dan kaitannya dengan isu gander dan pemaknaan bunga bank. Tema-tema tersebut merupakan bagian dari problematika sosial, sehingga jika ditarik terhadap permasalah agama maka menuntut terhadap pemahaman al-Qur'an tentang tema tersbut yang harus dipahami melalui kondisi sosio-historis karena dalam al-Qur'an.[36] Secara leterlek teks al-Qur'an pada kalanya telah menjelaskan tentang hukum poligami namun pemaknaan tersebut yang oleh sebagian *mufassir* seakan tidak sesuai dengan misi kemanusiaan sehingga perlu ditafsir melalui pengkajian terhadap kontekstualitas ayat untuk menemukan tujuan sebenarnya dari kandungan makna ayat tersebut.

Dalam hal ini hermeneutika menjadi ruang metodologi penafsiran kontekstual ayat, menggunakan pendekatan lingguitik dengan perangkat keilmuan yang lain. Seperti halnya semantika dan semiotika yang biasanya menjadi bagian dari perangkat untuk

[36] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* (Yogyakarta: LkiS, 2009), 52

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menafsirkan ayat. Terlepas dari adanya kontroversi terkait perangkat metodologi tersebut, namun kajian hermenutik telah menjelma menjadi kecenderuang tafsir pada masa kontemporer saat ini.

Gejela perkemangan penafsiran al-Qur'an seperti diskripsi diatas merupakan bias perkembangan peradaban manusia. Pemikiran manusia menjelma menjadi kekuatan besar yang tidak dapat dibendung oleh dogmatisme agama, munculnya nalar kritis mengindikasikan bahwa manusia menggunkan idenya untuk berfikir ke arah yang lebih baik. Meskipun pada sisi lain rasionalitas bukanlah ukuran sejati sebuah kebenaran, namun paling tidak terdapat oebyektifitas yang dapat diambil sebagai langkah dialektis tafsir al-Qur'an dalam historis peradaban islam.

2. **Periodesasi Literatur Tafsir al-Qur'an di Indonesia**

Para peneliti kajian tafsir di Indonesia berbeda dalam memaparkan periodesasi penulisan tafsir di Indonesia. Salah Satunya adalah Howard M. Federspiel dalam bukunya yang berjudul Kajian al-Quran di Indonesia: dari M. Yunus hingga Quraish Shihab yang melakukan pembagian kemunculan dan perkembangan tafsir al-Quran di Indonesia yang berbasiskan generasi. Ia membagi periodesasi tersebut berdasarkan pada tahun, dalam tiga generasi. Generasi ke-1, kira-kira dari permulaan abad ke-20 sampai awal tahun 1960-an, yang ditandai dengan adanya penerjemahan secara terpisah dan cenderung

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada surat-surat tertentu sebagai objek tafsir. Generasi ke-2, merupakan penyempurnaan atas generasi pertama yang muncul pada pertengahan 1960-an sampai tahun 1970-an, yang mempunysi ciri diantaranya terdapat beberapa catatan, catatan kaki, terjemahan kata perkata, dan kadang-kadang disertai dengan indeks yang sederhana. Sedangkan generasi ke-3 dimulai antara pertengahan tahun 1970-an, merupakan penafsiran lengkap dengan uraian yang sangat luas.[37]

Pemetaan tafsir yang dilakukan Federspiel banyak ditanggapi oleh peneliti berikutnya, salah satunya Islah Gusmian yang memandang bahwa periodisasi tafsir di Indonesia oleh Federspiel ini memang bermanfaat dalam rangka melihat dinamika penulisan tafsir di Indonesia. Namun, dari segi tahun pemilahannya dinilai agak rancu. Misalnya, ketika Federspiel memasukkan tiga karya tafsir, Yai Ta'intu: (1) Tafsir al-Furqān karya A. Hassan (1962); (2) Tafsir al-Qur'an karya H. Zainuddin Hamidy dan Fachruddin Hs.(1959), dan (3) Tafsir al-Qur'an al-Karīm karya H. Mahmud Yunus, sebagai karya tafsir yang representatif untuk mewakili generasi ke-2. Padahal menurut Gusmian, ketiga tafsir itu muncul pada pertengahan dan akhir 1950-an, yang dalam kategorisasi yang ia susun masuk dalam generasi pertama.[38] Setelah mengkritisi periodisasi Federspiel, Gusmian memaparkan kategori tafsir al-Quran di Indonesia dengan

[37]Howard M. Federspiel, *Kajian al-Quran di Indonesia: dari M. Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul (Bandung: Mizan, 1994), 129.
[38] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Heurmeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 65

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengacu pada periodisasi tahun, Yai Ta'intu: (1) Periode ke-1, yakni antara awal abad ke-20 hingga tahun 1960; (2) Periode ke-2, tahun 1970-an sampai tahun 1980-an. (3) Periode ke-3, antara 1990-an hingga seterusnya.[39]

Pada bagian lainnya, Nashruddin Baidan dalam bukunya yang berjudul Perkembangan tafsir al-Quran di Indonesia memaparkan periodisasi yang agak berbeda dengan Federspiel maupun Gusmian. Baidan membagi periodisasi perkembangan tafsir di Indonesia dalam empat periode, Yai Ta'intu: (1) periode klasik, dimulai antara abad ke-8 hingga abad ke-15 M. (2) periode tengah, yang dimulai antara abad ke-16 sampai abad ke-18, (3) periode pramodern yang terjadi pada abad ke-19, (4) adalah periode Modern, yang dimulai abad ke-20 hingga seterusnya. Periode modern ini dibagi lagi oleh Baidan menjadi tiga bagian Yai Ta'intu: kurun waktu pertama (1900-1950), kurun waktu ke-2 (1951-1980), dan terakhir adalah kurun waktu ke-3 (1981-2000).[40]

Perbedaan periodisasi diatas, bisa terjadi antara lain disebabkan karena terdapat perbedaan data yang diperoleh oleh para peneliti perkembangan tafsir di Indonesia. Selain itu perbedaan sudut pandang tentang objek kajian, bisa menjadi salah satu sebab timbulnya perbedaan pemilahan tahun yang terjadi di antara tafsir-

[39] Ibid., 66-69.
[40] Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), 31-109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tafsir di atas. Dalam kajian ini, penulis disini bukan berada dalam posisi sebagai pengkritik terhadap periodisasi yang telah dipaparkan diatas. Dengan demikian berdasarkan pemetaan dari beberapa peneliti diatas, dapat disimpulkan beberapa periodesasi untuk saling melengkapi satu dan lainnya.

a. Periode Klasik

Karya-karya tafsir pada periode ini dapat ditelaah sebelum bad ke- 20 M, dengan beberapa kecenderungan, pertama, penafsiran yang dilakukan bergerak dalam model yang sederhana serta tekhnis penulisan yang tergolong elementer. Dalam naskah tafsir surat *al-Kahfi* yang disimpan dimuseum Cambridge misalnya, tidak ada pemisahan ruang antara teks arab al-Quran, terjemah dan tafsirnya. Ketiganya diletakkan dalam halaman yang sama tanpa pemisahan yang tegas kecuali warna tinta. Manuskrip ini menulis surat *al-Kahfi* dalam tinta merah diiringi dengan terjemah serta komentar dalam tinta hitam. Model seperti ini menurut Feener memang terus diterapkan didunia melayu sampai abad ke-19.[41]

Kecenderungan yang kedua dan ketiga pada dasarnya merupakan titik persinggungan antara tafsir dan budaya lokal. Hal ini dapat ditelaah dari aspek tulisan yang dipakai rata-rata

[41] Michael R. Feener, *"Notes Towards"*, dalam Jurnal Studia Islamika, Vol. 5, No. 3, 1998, 47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah huruf pegon[42] baik dalam bahasa Melayu, Jawa maupun Sunda. Hal ini dimungkinkan terjadi karena pada akhir abad ke-16 terjadi adaptasi Islam terhadap entitas lokal di berbagai wilayah Nusantara. Misalnya huruf ini dipakai dalam tafsir *Tarjumān al-Mustafid* serta naskah Surat *al-Kahfī* dan naskah anonim lainnya yakni Kitab *Fara'id al-Qur'an* ataupun *Jam'u al-jawāmi' al-musannafāt*.[43] Persinggungan penafsiran al-Quran dengan budaya lokal juga terjadi dalam aspek sufisme yang kala itu kental mewarnai keberislaman penduduk Nusantara utamanya kawasan Melayu (Sumatra) dan Jawa. Walaupun A. John merasa heran dengan sedikitnya tafsir sufistik yang ditemukan, karena memang awal kegiatan intelektual di kawasan ini masih didomonasi oleh tradisi lisan (*oral tradition*) dalam melakukan transmisi ilmunya kepada orang lain, sehingga menelusuri diskursus bidang tafsir sulit dilakukan melalui bukti-bukti karya tulis. Faktor lain yang menghambat penemuan karya tafsir sufistik adalah adanya benturan tasawuf heterodoks Hamzah al-Fansurī dan Syams al-Dīn al-Sumatrani dengan tasawuf ortodoks Nurudin al-Rānirī yang berujung dengan pembakaran karya-karya

[42] Aksara pegon adalah teks-teks Jawa, Sunda ataupun Melayu yang ditulis dalam aksara Arab. Di komunitas muslim yang tersebar dalam masa periode klasik ini, aksara pegon menjadi aksara yang lebih populer dibanding variasinya, yakni hurup gundil (hurup gundul). Karena kondisi keilmuan masyarakat muslim pada waktu itu belum begitu tinggi dalam bahasa arab. Untuk melihat secara lengkap sejarah aksara pegon dalam Jawa dan Sunda

[43] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Heurmeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 61

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tulis. Tetapi, hasil karya persentuhan tasawuf dengan penafsiran al-Qur'an dapat dilihat dari fregmen sufistik *Tasdiq al-Ma'ārif* yang tak bertahun.[44]

b. Periode Modern

Penulisan tafsir di Indonesia menemui titik kulminatif dari segi teknis penulisan yang lebih baik dan mencapai produktivitas yang mulai tinggi pada awal abad 20 Hingga Tahun 1970-an. Hal ini disebabkan beberapa faktor. Pertama adalah kebijakan politik makro yang dilakukan oleh Kolonial Belanda yakni politik etis di akhir abad ke-19 sampai awal abad ke-20 mulai terasa dampaknya. Kebijakan yang salah satu poinnya adalah memajukan edukasi bangsa Indonesia ini, mulai memunculkan kesadaran intelektual dari sebagian masyarakat Indonesia. Kaum terdidik yang naik ke permukaan baik dari bidang politik ataupun agama mulai menempati pos-posnya sebagai motor penggerak pemikiran. Termasuk dalam hal ini banyak *mufassir-mufassir* yang lahir dan mulai menuliskan karyanya. Kedua adalah peranan penting dari dunia percetakan di Indonesia yang memudahkan untuk menulis karya termasuk karya tafsir untuk kemudian disampaikan kepada masyarakat Indonesia. ketiga dan juga faktor yang paling penting adalah pengaruh dari pemikiran Muhammad Abduh yang mempunYai

[44] A. H. Jons, *"Islam di Dunia Melayu"* dalam Azyumardi Azra (ed.) *Perspektif Islam Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ta'in semboyan "kembali kepada al-Quran" membuat kebutuhan untuk menafsirkan al-Qur'an semakin mendesak.

Arus modernisasi yang sudah mulai menyentuh kehidupan beragama masyarakat Islam di Nusantara berpengaruh terhadap kemajuan penulisan dalam bidang tafsir. Ciri perkembangannya pun berjalan seiring dengan perubahan intelektual masyarakat ketika itu. Dari segi tata letak, bila dibandingkan teknik *lay-out* penulisan tafsir pada periode klasik yang belum memisahkan ruang teks al-Quran, terjemah dan tafsirnya, dimana ketiganya masih diletakkan dalam halaman yang sama tanpa pemisahan yang tegas kecuali warna tinta, maka seiring dengan *mode*, cetakan di awal abad ke-20 mulai dikembangkan teknik lain yang lebih sistematis. Perbedaan teknik *lay-out* terletak pada Penulisan teks Arab al-Quran yang agak renggang secara berurutan untuk membagi ruang bagi penulisan terjemahan atau tafsir disela-sela garisnya. Dengan kata lain, teknik yang dikembangkan ini adalah membagi setiap halaman menjadi 2 ruang, Yai Ta'intu satu untuk teks Arab dan satunya untuk terjemahan.[45] Bahkan untuk tahun-tahun selanjutnya dikembangkan penempatan tafsir atas teks terjemah terpisah dalam bentuk catatan kaki atau catatan pinggir. Tafsir yang

[45] Feener, *"Notes Toward",* 55-56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggunakan teknik ini salah satu contohnya adalah tafsir *Raudlah al-'Irfān* karya Ahmad Sanūsī.

Pada sisi lain, proses penterjemahan terhadap al-Qur'an mengindikasikan bahwa modernisasi dalam kajian islam dapat dipandang sebagai suatu kebutuahan bagi umat Islam. Sebagai contoh penafsir yang berani melakukan terobosan ini dapat dikemukakan misalnya Mahmud Yunus. Disebut berani karena ia menerjemahkan al-Quran ke dalam bahasa selain bahasa Arab secara utuh ditengah-tengah masyarakat yang menganggapnya haram. Saat itu menerjemahkan dan menafsirkan al-Qur'an di luar bahasa Arab belum dapat diterima oleh semua ulama. Karyanya adalah tafsir *al-Qur'ān al-Karīm* (1922) dalam bahasa Indonesia.[46] Tokoh lain yang melakukan hal serupa adalah Ahmad Sanūsī yang menerjemahkan al-Qur'an dalam bahasa Indonesia dalam karyanya *Tamsyiyyah al-Muslimīn* dan dengan karyanya *Malja' al-Talibīn* serta *Raudlah al-'Irfān* dalam bahasa Sunda.

Dengan demikian karakteristik perkembangan tafsir pada periode modern terletak pada penggunaan bahasa dengan huruf Latin yang menggeser kepopuleran hurup pegon, selain diintrodusirnya aksara Roman oleh Pemerintah Belanda. Proses "Romanisasi" atau "Latinisasi" ini, pada akhirnya menjadi

[46] Mamat S. Burhanuddin, *Hermeuneutik al-Qur'an ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten* (Yogyakarta: UII Press, 2006), 116-117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dominan dari pusat hingga daerah, terutama setelah dihapuskannya sistem tanam paksa yang kemudian diikuti penerapan kebijakan politik etis. Disamping itu munculnya media massa, terutama koran dan majalah pribumi, pada dekade 1900-an seperti media massa "Medan Prijaji" yang terbit pertama kali 1906 dan *al-Islām* pada tahun yang terbit 1916 juga mendorong romanisasi lebih jauh.[47] Hal ini juga selanjutnya diikuti oleh karya-karya tafsir. Diantaranya adalah tafsir *al-Furqān* (1928) karya A. Hassan dan tafsir *Tamsyiyyah al-Muslimīn* (1934) karya Ahmad Sanusi.

Namun, aksara pegon sebagai pengungkap dalam karya tafsir tidak hilang sepenuhnya dan masih bisa didapati sampai setidak-tidaknya dekade 1980-an. Kita bisa menyebut beberapa karya misalnya: tafsir *al-Qur'ān al-Karīm* (1922) karya Mahmud Yunus; tafsir *al-Burhān* (1922), tafsir *Juz 'Amma* karya Hamka; tafsir *Malja' al-Thalibīn* (1931) karya Ahmad Sanusi; dan tafsir *al-Ibriz* (1980) karya KH. Bisri Musthofa. Dalam karya-karya periode modern, juga bisa dilihat kecenderungan penafsiran pada surah-surah tertentu. Misalkan, *Tafsir al-Qur'ān al-Karīm*, Yaasin (Medan: Islamiyah, 1951) karya Adnan Yahya Lubis; *Tafsir Surah Yāsin* Dengan keterangan (bangil : Persis 1951) Karya A. Hasan kedua Literatur Tafsir ini berkonsentrasi pada

[47] Gusmian, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Heurmeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 61-62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Surah Yāsin. Dari segi aspek teknis lainnya kita juga bisa melihat sudah dimulainya sistem penulisan yang menyertakan cara baca dalam huruf latin beserta terjemah dan tafsirnya, seperti *Tafsir Tamsyiyyah al-Muslimīn* (1934) karya Ahmad Sanusi, *Tafsir Rahmat* (1981), dan Terjemah dan *Tafsir al-Qur'ān*: Huruf Arab dan Latin (1978) karya Bachtiar Surin.

c. Periode Kontemporer

Dinamika kajian dan penulisan tafsir di Indonesia pada periode kotemporer bergerak mulai dari tahun 1980-an sampai sekarang. Istilah kontemporer banyak didengungkan dalam aspek kajian linguistik modern untuk membaca simbol-simbol bahasa kebudayaan hingga realitas sosial. Namun, lambat laun paradigma ini menjadi suatu kecenderungan penafsiran melalui multidisipliner yang tidak lagi terikat oleh batasan-batasan kaidah literer teks al-Qur'an. Proses penulisan tafsir di era kontemporer juga menekankan pada penyelesaian sebuah topik tertentu yang dikenal dengan metode *Tafsir Maudlu'ī*. Meskipun bentuk penafsiran tematik ini telah lama dipakai oleh para penulis Islam klasik, tetapi pada tahun-tahun belakangan ini dikembangkan secara sempurna oleh Fazlurrahman, seorang tokoh intelektual dunia Islam kontemporer dalam bukunya *Mayor Themes of The Qur'an*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kecenderungan penafsiran para pemikir kontemporer juga banyak diintrodusir di Indonesia seperti Nurcholish Madjid dan Syafi'i Ma'arif sangat banyak mempengaruhi perkembangan intelektual di Indonesia, khususnya IAIN. Sebagai contoh dalam priode ini misalnya *Tafsir Ayat-ayat Haji: Telaah Intensif dari Pelbagai Madzhab*, karya Mukhtar Adam. Dalam karyanya ini dibahas satu topik tentang ibadah haji dengan memakai perpaduan antara metode penafsiran *Maudu'i* dengan metode perbandingan madzhab.[48] Tafsir sejenis yang memakai metode yang hampir serupa adalah *Tafsir dan Uraian Perintah-perintah dalam al-Qur'an*, yang ditulis oleh Q.A . Dahlan Saleh.

Disamping itu dalam priode kontemporer ini, topik-topik yang dibahas juga semakin meluas. Para penulis tafsir tidak hanya terbatas dari kalangan ahli agama semata namun dari kalangan ahli komunikasi pun seperti Jalaluddin Rahmat dapat menulis sebuah karya tafsir yang berjudul *Tafsir bi al-Ma'tsūr: Pesan moral al-Qur'an*. Awalnya buku ini berasal dari serial artikel republika. Di dalam buku ini Jalaluddin Rahmat mengadopsi metode *Tafsir bi al-ma'tsur* atau menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang relevan. Namun ia tidak menafsirkan seperti para penafsir konvensional metode riwayat yang lain yang menjelaskan ayat demi ayat dengan tertib ayat.

[48] Mamat S. Burhanuddin, "*Hermeuneutik al-Qur'an ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten",* (Yogyakarta: UII Press, 2006) 128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masih dalam dekade yang sama muncul karya Dawam Raharjo berjudul Ensiklopedi al-Qur'an. Buku ini ditulis setebal 700 halaman yang semula dimuat secara berkala dalam jurnal *'Ulūm al-Qur'ān*. Di sini Dawam membahas tema-tema besar yang aktual seperti 'adil', 'agama', 'ilmu pengetahuan' dan sebagainya. Karya terakhir dalam generasi ini yang sangat populer adalah karya Quraish Shihab. Ia sangat dikenal melalui koleksi tulisannya yang dibukukan dengan judul Membumikan al-Qur'an. Buku ini telah banyak memperkenalkan konsep metode *Maudlu'ī* dengan bahasa Indonesia yang lugas. Di samping itu, penerapan praktis terhadap metode tematik ini terlihat dalam beberapa karyanya yang lain seperti: Wawasan al-Qur'an, Tafsir al-Qur'an al-Karim dan lain-lain. Karya-karya Quraish Shihab ini banyak diakui oleh pemerhati perkembangan tafsir Indonesia sebagai inovator baik dalam segi metode penafsirannya maupun isinya.[49]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa mulai abad ke-20 dinamika penafsiran di Indonesia memiliki kecenderungan metode penafsiran yang menggunakan pendekatan linguistik modern dan tradisi penulisan tematik. Kecenderungan ini bertahan hingga saat ini dalam berbagai bentuk mulai penelitian akademik dalam perguruan tinggi maupun non-akademik berupa

[49] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penelitian lepas oleh pegiat kazanah tafsir di Indonesia. Disamping itu, kecenderungan penggunaan bahasa penafsiran yang bervariasi, mulai "sosial-kemasyarakatan", "reportase" maupun bahasa ilmiah populer juga mewarnai perkembangan tafsir.

C. Epistemologi Tafsir

Terma epistemologi tafsir merupakan gambaran dari kajian sumber, metode dan validitas penafsiran. Dalam konteks ini, kajian tafsir mencakup proses, prosedur dan produk eklempar kitab tafsir.[50] Sumber penafsiran menjadi hal yang lebih instrumental, erat kaitannya dengan posisi al-Qur'an sebagai landasan teologis, sehingga pendekatan untuk memahami atau menggali makna yang terkandung dalam teks suci al-Qur'an, niscaya memerlkukan penjelasan al-Qur'an itu sendiri dan rasul sebagai penyampainya atau disebut dengan sumber *manqūl* dari nash al-Qur'an maupun hadist.

Tafsir sebagai bagian dari ilmu pengetahuan, membatasi ruang lingkup pembahasan yang hanya berkenaan tentang metode untuk memahami dan mejelaskan makna al-Qur'an.[51] Namun dalam konteks epistemologi ilmu pengetahuan, tafsir merupakan perangkat metodologi penafsiran al-Qur'an mencakup kaidah lingguitik tekstualitas normatif

[50] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* (Yogyakarta: LkiS, 2009), 22.
[51] Husein Adz Dzahabi, *Al-Tafsir wa Al-Mufassirūn,* (Beirut: Dār Kitab Al-Islamy, 1999), Jilid 1, 42

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maupun kontekstualitas historis, yakni melalui memahi dan membaca kondisi sosial sebagai bagian dari pendeketan interdisipliner ilmu pengetahuan untuk menafsirkan al-Qur'an.

Epistemologi tafsir menjadi wacana keilmuan modern yang menempatkan al-Qur'an sebagai sentralitas keilmuan, kebutuhan penafsiran dan penyandaran pemikiran terhadap al-Qur'an menurut Komaruddin Hidayat dianggap sebagai sebagai gerakan ganda, *Sentripetal dan Sentrifugal*[52] kedua model gerakan ini adalah gambaran posisi al-Qur'an dan pekembangan pemikiran manusia. Gerak *sentrifugal* mendiskripsikan bahwa perkembangan kondisi sosial manusia yang dinamis, maka kebutuhan terhadap tafsir al-Qur'an menjadi hal urgen. Disisi lain al-Qur'an sebagai sumber hukum dan petunjuk bagi umat islam, menuntut segala bentuk pemikiran manusia dikorelasikan pada al-Qur'an.

Tafsir sebagai bagian dari suatu disiplin keilmuan tentu menjadi obyek penelitian. Produk penafsiran dapat ditelaah atau diverikfikasi kebenarannya, sejauh ia menghadirkan sebuah penafsiran dalam bahasan akademik. Meskipun hukum yang berlaku menyatakan bahwa setiap produk tafsir bukan merupakan kebenaran mutlak, akan tetapi kajian terhadap proses penafsiran melalui kacamata metodologi perlu dilakukan sebagai bahan acuan kebenaran secara epistemologis.

1. **Sumber Penafsiran**

[52] Komaruddin Hidayat, *Bahasa Agama,* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2007), 15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sumber tafsir menjadi acuan dasar para *mufassir* dalam menjelaskan kandungan makna pada setiap ayat al-Qur'an. Secara umum sumber-sumber yang dijadikan rujukan tidak lepas dari sumber *naqly* dan *aqly.* Khalid al-Sabt menjelaskan makna *Naqly* adalah sumber yang berasal dari al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat serta tabi'in dan bahasa Arab.[53] Berbeda dengan sumber *Aqly* yang berasal dari nalar ijtihad dan kreasi manusia dalam memahami al-Qur'an.

Dalam kazanah ilmu tafsir, sumber *naqly* dan *aqly* lebih populer dengan nama produk penafsiran, yakni *tafsir bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'y.* Kedua komponen tersebut banyak digunakan untuk mengidentifikasi sumber penafsiran, jika tafsir *bil al-ma'tsur* lebih menekankan terhadap *naqly,* maka sumber *aqly* menjadi acuan prioritas tafsir *bi al-ra'y.* Namun pengklasifikasian sumber di atas tidak sampai saling menegasikan satu sama lain, pada tafsir *bi al-ma'tsur* misalnya, sumber *aqly* sesakali juga digunakan *mufassir* dalam menafsirkan al-Qur'an meskipun ia tetap memberikan porsi yang lebih terhadap sumber *naqlyah* dan begitu juga sebaliknya.

Adh-Dhahaby juga menjalaskan mengenai sumber *naqly* dan *aqly* dengan bahasa sumber *bi al-manqūl* dan *ma'qūl* yang tidak bisa lepas dari acuan para *mufassir.*[54] Dalam prakteknya para *mufassir* memiliki kecenderungan memilih salah satu dari keduanya atau

[53] Khalid ibn Ustman As-Sabt, *Qawā'id at-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan,* (Mamlakah as-Sa'udiyah: Dār Ibn Affan, 1997), Jilid II, 794.
[54] Husein Adz Dzahabi, *Al-Tafsir wa Al-Mufassirūn,* (Beirut: Dār Kitab Al-Islamy, 1999), Jilid 1, 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengombinasikan keduanya sebagai acuan penafsiran. Munculnya pengklasifikasian produk tafsir *bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'y* menjadi implikasi logis pemilihan sumber penafsiran, maka tidak salah jika Ridlwan Nasir menjelaskan penafsiran melalui kedua tersebut dengan istilah *iqtirāni* (menggabungan sumber *manqūl* dan *ma'qūl*).[55]

Pemetaan sumber penafsiran yang telah dilakukan oleh beberapa peneliti tafsir, menurut hemat penulis memiliki berbeda dalam aspek pola hubungan sumber dan metode penafsiran. Al-Farmawy misalnya, ia menempatkan produk *tafsir bi al-ma'thur* dan *bi al-ra'y* tidak hanya sebagai sumber, melainkan juga pendekatan penafsiran. Hal ini memiliki kesamaan dengan pemetaan sebelum yang mengklasifikasi sumber, metode dan pendekatan tafsir dalam bentuk *bi al-ma'thur, bi al-ra'y* dan *bi al-isyari.*[56]

Dengan demikian, sumber panafsiran pada dasar tetap tidak lepas dari sumber *manqūl* dan *ma'qul* yang diinterpretasikan secara berbeda oleh para peneliti. Interpretasi *manqul* dengan riwayat juga sarat akan subyektiftas *mufassir,* dalam arti tetap tidak lepas dari nalar ijtihadnya. Kondisi sama juga ketika menjelaskan sumber *ma'qūl* yang mencakup nalar *ra'y* dan *isyari,* namun pada esensinya keduanya sama berdasarkan hasil ijtihad.

2. Metode Penafsiran

[55] Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqārin,* (Surabaya: Indera Medika, 2003), 19.
[56] Muhammad Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyān fi Ulum al-Qur'an,* (Beirut: Dār Kitab al-Islamy, 1998), 67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pemetaan al-Farmawi tentang metode dan corak penafsiran, selama ini banyak dijadikan rujukan untuk mengkaji kitab tafsir. Ia mengkalsifikasikan metode tafsir menjadi, empat yakni Ijmaly, Taḥlily, Muqarin dan Maudhu'i. Disamping itu ia juga menjelaskan tentang tujuh macam-mcam corak *(laun)* tafsir taḥlily diantaranya, corak tafsir *bi al-ma'thur* atau riwayat, *bi al-ra'y* atau ijtihad, *fiqhi, shūfi, ilmy, falsafy* dan *adāb al-ijtima'i.*[57]

Namun, dinamika perkembangan tafsir tidak cukup mampu untuk digambarkan dengan tegas antara metode dan pendekatan tafsir. Hanya saja, al-Farmawi mampu memprakarsai lahirnya metode tafsir Mauḍū'i secara sistematis dengan mengahadirkan corak penafsiran yang berkembang selama ini, riwayah, ijtihadi, fiqhi, sufi, falsafi, lughawi dan adab ijtima'i.[58] Berbeda dengan pemetaan metode tafsir jauh sebelumnya seperti yang digambarkan oleh Ali Ash-Shabuny bahwa metode tafsir hanya diklasifikasikan menjadi *ma'tsur/riwayah, ra'y* dan *isyari.*

Pemetaan metode tafsir juga pernah dilakukan oleh Ridlwan Nasir dengan mengkalisifikasikan metode tafsir berdasarkan sumber penafsiran (maṣādir at-tafsir), metode penafsiran (manhaj at-tafsir) dan corak atau kecenderungan penafsiran (laun at-tafsīr).[59] sumber

---

[57] Abd Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyah fī at-Tafsir al-Mauḍū'i,* (Kairo: *Maktabah al-Mishriyah,* 1999), 19.
[58] Ibid. 20
[59] Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an; Perspektif Baru Tafsir Muqarin,* (Surabay: CV. Indera Medika, Cet. Pertama, 2003), 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran menurut Nasir dapat diklasifikasikan dalam bentuk *ma'tsur/riwayah, ra'y*, dan *iqtirāny* (perpaduan riwayat dan ijtihad). meskipun untuk menentukan sebuah ukuruan ketiga sumber tersbut masih belum ditagaskan secara proporsional. kedua Nasir memetakan metode penafsiran berdasarkan sistematika penulisan kitab tafsir, dalam hal ini ia membagi dalam dua aspek tertib ayat, keluasan penjelasan dan cara penyampaian tafsir.

Sistematika penulisan tafsir dari aspek tertibnya dapat dklasifikasikan menjadi tertib taḥlily/musḥafi, *nuzuly, maudhu'i.*[60] Tertib taḥlily/musḥafi berdasarakan urutan mushaf dari surat al-Fatihah sampai An-Nās, sebaliknya, tertib nuzūly sesuai turunnya al-Qur'an dari surat al-Alaq ayat 1-7, seperti yang berkambang saat ini aplikasi al-Qur'an nuzūly oleh Izzat Darwajah. Terakhir tertib Mauḍū'i, dengan menggabungkan beberapa ayat-ayat dari beberapa surat yang memiliki pembahasan sama dalam satu tema tertentu.

Untuk pembagian dari aspek keluasan terdiri dari *Itnaby* (detail/rinci) dan Ijmaly (Global), selanjutnya ditinjau dari asspek cara penyampaian penafsiran dapat digolongkan terhdap muqarin (perbandingan) dan mauḍū'i (tematik). Perbandingan dalam tafsir dapat dilakukan baik antar ayat dengan ayat, ayat dengan hadith dan antar penafsiran ulama', sedangkan cara penafsiran mauḍū'i dilakukan dalam mengelompok ayat dalam satu tema tafsir.

[60] Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an; Perspektif Baru Tafsir Muqarin,* (Surabay: CV. Indera Medika, Cet. Pertama, 2003), 19-22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga corak penafsiran berhubungan langsung keilmuan dan kepribadian mufassir, baik dalam bentuk corak keilmuan (laun ilmy) dan corak ideologi (laun I'tiqady). Corak penafsiran berdasarkan keilmuan mufassir tidak jauh berbeda dengan yang dipetakan oleh al-Farmawi, namun Nasir juga mencoba untuk masuk dalam corak ideologi yang tentunnya akan berpengaruh dalam penafsiran, ia menggambarkan seperti corak syi'ah, sunny ideologi dalam masalah ayat kalamiyah dan madzhab dalam kaitannya dengan ayat-ayat hukum dalam tafsir fiqhy.

3. **Validitas Penafsiran**

Dalam kajian filsafat ilmu, epistemologi tidak hanya menjelaskan dan mediskripsikan komponen-komponen ilmu. Lebih dari itu, epistemologi dapat dijadikan alat untuk melalukan suatu kajian kritis terhadap produk pengetahuan. Dalam konteks epistemologi tafsir, kajian kritis dapat diimplementasikan terhadap perangkat metodologi yang digunakan *mufassir* dalam menafsirkan ayat al-Qur'an.

Tafsir sebagai proses kerja ilmiah melalui metode dan pendekatan, telah banyak megalami perkembangan secara dialektis dan dinamis. sumber, metode dan pendakatan merupakan gambaran dialektis yang terus berkembang. Perkembangan metode dan pendekatan menemui persinggungan dengan multidisiplin ilmu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan, tatkala penafsiran kontekstual menjadi kecenderungan baru dalam kajian tafsir.

Dipungkiri atau tidak, kontekstualisasi penafsiran yang berkembang pada era modern memerlukan kajian kritis terhadap metodologi penafsiran. Epistemologi pengetahuan merupakan pisau analisis yang pas untuk menelaah tentang tolok ukur suatu kebenaran atau validitas penafsiran. Terdapat teori yang biasa digunakan untuk mengukur kebenara produk pengetahuan, diantaranya koherensi, korespondensi dan pragmatisme.

Teori-teori kebenaran memiliki tolok ukur yang berbeda, sesuai dengan domainnya masing-masing. Teori koherensi menyatakan bahwa kebenaran dapat diukur melalui konsistensi proposisi penafsiran yang disampaikan secara sitematis, baik dalam aspek sumber, metode maupun pendekatan.[61] Teori ini tidak menelaah terhadap kebenaran isi tafsir, tapi labih terhadap sistematika dan logika penafsiran yang harus disampaikan secara konsisten.

Kajian terhadap pola hubungan antara proposisi dan fakta realnya menjadi domain teori koresnpondensi. Kebenaran penafsiran jika ditinjau melalui teori ini, dapat dikategorikan benar sejauh produk penafsiran sesuai dengan kenyataan. Kebanyakan penganut teori korespondensi adalah faham realisme ariestoteles.[62] Sebagaiman logika formal dan material, kebenaran korespondensi tidak hanya

[61] Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 176
[62] Ibid. 178

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbicara tentang sistematik berfikir melain juga kesesuaian antara peremis dengan fakta yang ada.

Teori kebenaran yang terakhir adalah pragmatisme, kebenaran diukur melalui kacamat fungsi dan kegunaan.[63] Pada awalnya teori ini merupakan aliran yang menekankan terhadap konsekuensi yang akan didapat dari sautu tindakan. Pragmatisme penafsiran dapat diukur dari aspek kegunaan produk penafsiran sebagai solusi dari persoalan-persolan yang dihadapai umat Islam, sesuai dengan fungsi al-Qur'an petunjuk bagi manusia.

[63] Ibid. 182

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id