

BAB III

PENYAJIAN DATA

A. METODE TAFSIR KONVENSIONAL

1. Terminologi Tafsir Konvensional

Terma konvensional merupakan identitas model tafsir pada fase primordial dan fase klasik, sebagai kajian tafsir yang tidak lepas dari kajian kebahasaan dan periwayatan. Kedua model ini mutlak ada pada setiap tafsir konvensional. Makna konvensional sebenarnya merujuk terhadap *common sense* (pengetahuan umum) sebagaimana mestinya proses penafsiran awalnya. Sehingga perbincangan metodologi tidak lepas dari unsur teks dan riwayat dari penjelasan sahabat atau *tabi'tabi'in*.

Namun demikian tafsir konvensional diidentikkan terhadap produk tafsir klasik memiliki kecenderungan menafsirkan al Qur'an secara utuh 30 Juz, melalui perangkat *'ulūm al Qur'ān* dan kaidah-kaidah tafsir lainnya yang langsung berkaitan dengan teks (*nash*). Hal ini merupakan suatu bentuk proses penafsiran pada umumnya menjadikan teks sebagai obyek penafsiran, meskipun kontekstualisasi juga dikaji melalui kaidah *asbāb al-nuzūl*, akan tetapi kajian tersebut hanya berlaku pada segelintir ayat. Padahal teks yang terbatas tidak

akan mengimbangi konteks (*waqāi'*) yang terus berkembang dinamis.⁵³

Tekstualitas kaidah tafsir konvensional tidak lepas dari semangat yang dibangun untuk memahami al Qur'an berdasarkan penjelasan hadist dan riwayat dari sahabat menjadi tulang punggung dalam penafsiran, meskipun pada perkembangannya tafsir konvensional menemukan ruang ijtihad, namun hasil ijtihad tersebut tentunya harus relevan dengan hadis dan riwayat dari sahabat. Sehingga pemahaman model tafsir konvensional tidak lepas dari tekstualitas al Qur'an yang menjadi titik temu berbagai hasil penafsiran.

Kaidah tekstualitas tafsir konvensional menempatkan *'ilmu al-lughah* (bahasa arab) sebagai perangkat instrumental penafsiran. Oleh karenanya kaidah bahasa arab digali menggunakan berbagai aspek, *balāghah*, *bādi'* dari sisi *i'jāz al Qur'ān*, serta *mafḥūm*, *manṭūq*, *muṭlaq* dan *muqayyad* dari aspek kaidah tafsir. Kompleksitas perangkat bahasa arab dalam tafsir konvensional menjadi ruang pengantar untuk memasuki pemahaman terkait obyektifitas penafsiran.

Dengan demikian obyektifitas tafsir konvensional dapat dianggap *a historis* tafsir, mengingat bahwa historisitas al Qur'an melebihi teksnya yang bersifat umum, sehingga kaidah *al 'ibrāh bi*

⁵³ Abdul Mustaqim Dkk, *Studi al Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002),

'umūm al lafzi lā bi khusūsi al-sabāb diartikan sebagai pedoman untuk menjadikan kajian pada lafadz yang umum lebih dijadikan pegangan, ketimbang pada sebab yang khusus. Namun disisi lain pemaknaan tersebut dapat diartikan sebagaimana Mohammad Arkoun sebagai langkah teknis untuk berpedoman terhadap *sha'nu al-nuzūl* sosio-historis secara umum karena teks yang umum tidak lepas dari konteks yang memiliki arti plural.⁵⁴

2. Metodologi Penafsiran

Metode atau cara penafsiran sebagai bagian dalam kajian metodologi tafsir, berdasarkan pada perbedaan jenis tafsir diatas menurut Al-Farmawi dapat diklasifikasikan menjadi empat bentuk metode penafsiran al Qur'an yakni, *tahfīlīy*, *Ijmālīy*, *muqārān* dan *mauḍūī*⁵⁵, lebih rinci sebagaimana penjelasan berikut :

a. Metode *Tahfīlīy*

Satu metode tafsir yang mufassirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari segala segi dan maknanya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam mushaf. Di dalam metode ini mufassir memaparkan arti

⁵⁴ Muhammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, Terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 21.

⁵⁵ Abu Hayy Al Farmawi, *Al Bidayah fi al Tafsir al Maudhu'I*, (Kairo: al Hadarah al Araby, 1977), 23.

kosakata, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat baik unsur I'jaz, balaghah dan keindahan susunan kalimatnya, asbabun nuzul, munasabah, pendapat para ulama tafsir dan lain-lain yang berkaitan dengan teks atau kandungan ayat-ayat al Qur'an.

Di dalam metode ini juga dijelaskan tentang sesuatu yang dapat diistinbatkan dari ayat baik hukum fiqh, dalil syar'i, arti secara bahasa, norma-norma akhlak, akidah, perintah, larangan, janji, ancaman, hakikat, *majāz*, *qinayāh*, *isti'ārah*, serta mengemukakan kaitan antara ayat-ayat dan relevansinya dengan surat sebelum dan sesudahnya. Baqir al-Shadr memberi nama lain metode tahlily dengan metode *tajzī'iy*, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dari beberapa segi.⁵⁶

Melalui metode ini, ayat-ayat al-Qur'an dijelaskan dengan cara yang mudah dipahami dan dalam ungkapan balaghah yang menarik berdasarkan syair-syair (puisi-puisi) ahli balaghah, ucapan-ucapan ahli hikmah yang arif, teori-teori ilmiah modern yang benar, kajian-kajian bahasa, dan hal-hal lain yang dapat membantu dalam memahami ayat-ayat al Qur'an.

⁵⁶ Muhammad Baqir Ash Shadr, *Al Tafsir Maudhu'I wa Al Tafsir Ta'jizy fi al Qur'an al Karim*, (Kairo: Al Azhar, 1992), 41-42.

Metode ini dipergunakan oleh para ahli tafsir dengan uraian yang sangat panjang (Ithnab), misalnya Ibnu Jarir al-Tabary (Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an), Fahr al-Razy (Al-Tafsir al-Kabir Mafatih al-Ghaib), al-Qurtuby (Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an), dan Al-Alusy (Ruh al-Ma'any fi Tafsir al-Qur'an wa al-Sab'u al-Mathany), ada juga yang menguraikannya dengan cara singkat (I'jaz) seperti Al-Suyuti (al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur) dan Al-Fayruz Abadi (Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibnu Abbas), dan ada pula yang mengambil dengan cara pertengahan (musawah), yaitu Imam al-Baidhawi (Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil), Ibnu Kathir (Tafsir al-Qur'an al-Azim), dan Muhammad Abduh (Tafsir al-Manar).⁵⁷

Para mufassir tersebut dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sama-sama menggunakan metode Tahlily, namun corak yang mereka tampilkan dalam tafsirnya berbeda-beda. Ada yang memakai corak Sufi, Falsafi, Fiqhy, Ilmy, dan Adaby Ijtima'i.

b. Metode *Ijmāly*

Satu metode tafsir yang mufassirnya berusaha memaparkan kandungan ayat-ayat al-Qur'an secara global, umum, dan terarah sehingga mudah dipahami oleh orang yang berilmu (alim, learned), orang bodoh (jahil, ignorant) dan orang pertengahan, yang berada di

⁵⁷ Ali Hasan al Aridl, *Tarikh Ilmu al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*, (Kairo: Al-Azhar, 1992), 41-42.

antaranya (mutawassit, intermediate). Dalam metode ini, mufassir menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan uraian yang singkat yang dapat menjelaskan sebatas artinya saja tanpa menyinggung hal-hal selain arti yang dikehendaki.

Dengan metode ini, mufassir kadangkala menafsirkan al-Qur'an dengan lafaz saja sehingga bagi yang membacanya merasa bahwa uraian tafsirnya tidak jauh dari konteks al-Qur'an yang penyajiannya mudah dan indah. Pada ayat-ayat tertentu, juga diungkapkan sebab turun ayat, peristiwa yang dapat menjelaskan arti ayat, mengemukakan hadits Nabi Saw dan hikmah dibalik sabdanya, dan lain-lain. Dengan uraian yang demikian ini diharapkan dapat mengkaji al-Qur'an dengan mudah, bagus, terarah, dan sempurna.

Diantara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah: Tafsir al-Jalalain karya Jalaluddin al-Suyuti dan Jalaluddin al-Mahalli, Tafsir al-Qur'an al-Azim karangan Muhammad Farid Wajdi, Shafwah al-Bayan Li Ma'ani al-Qur'an karya Syaikh Husanain Muhammad Makhlut. Shafwat al-Tafasir karya Muhammad Ali al-Sabuni, Tanwir al-Miqbas Min Tafsir Ibnu Abbas karya Ibnu Abbas yang dihimpun Al-Fayruz Abady, al-Tafsir al-Muyassir karya Abd Jalil Isa, al-Tafsir al-Wasit karya suatu Commite Ulama produk Lembaga Pengkajian Universitas al-Azhar Mesir, dan al-Tafsir al-

Mukhtasar karya suatu Commite Ulama produk Majelis Tinggi Urusan Umat Islam.

c. Metode *Muqaran*

Satu metode tafsir yang mufassirnya berusaha menguraikan ayat-ayat al-Qur'an dengan memadukan pendapat para mufassir yang ada. Disamping itu mufassir juga membandingkan pendapat para mufassir tersebut dengan melihat letak persamaan dan perbedaannya. Ada diantara pendapat mufassir itu yang penafsirannya menitikberatkan pada bidang yang dikuasainya, seperti Nahwu, balaghah, ilmu kalam, hukum, filsafat, kisah-kisah, dan lain-lain.

Metode ini memiliki pengertian dan lapangan yang lebih luas, yaitu membandingkan antara ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang satu masalah atau kasus, juga membandingkan antara-ayat-ayat al-Qur'an dengan hadits-hadits Nabi Saw yang menjelaskan kandungan al-Qur'an serta juga dengan cara mengkompromikannya sehingga menghilangkan dugaan adanya pertentangan diantara hadits-hadits Nabi Saw.

Dalam metode ini mufassir dituntut mampu menganalisis pendapat-pendapat para ulama tafsir sehingga dapat mengambil kesimpulan mana penafsirannya yang dianggap benar dan diterima akal, dan mana penafsiran yang tidak memenuhi syarat. Hal ini

diharapkan mufassir memiliki kelebihan dan bersikap profesionalisme dalam menggali makna-makna al-Qur'an yang belum berhasil diungkap oleh mufassir-mufassir yang lainnya.

d. Metode *Maudhi'i*

Metode tafsir *maudhu'i* adalah model penafsiran al Qur'am dengan berupaya memfokuskan pada topik atau tema tertentu yang akan dikaji.⁵⁸ Dengan demikian metode ini dalam prosesnya menghadirkan tema yang akan dibahas kemudian melanjutkan pada ayat-ayat terkait dengan tema pembahasan. Dalam hal ini metode *maudhu'i* lebih efisien dan menghemat waktu⁵⁹ untuk menafsirkan la Qur'an tergantung terhadap kebutuhan manusia untuk menjawab problematika sosial-keagamaan yang beragam dan kian berubah-ubah.

Adapun langkah-langkah yang sistematis untuk menerapkan metode *tafsir maudhu'i*, menurut Abdul Hay al-Farmawy sebagai orang pertama yang merumuskan metode ini secara sistematis melalui sebuah karyanya yang berjudul *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*. Dalam buku itu diungkapkan secara rinci tentang langkah-langkah dalam menggunakan metode *Maudhu'i*, yaitu:

- 1) Menetapkan masalah (topik) yang akan dibahas

⁵⁸ Nasruddin Baidan,. 72.

⁵⁹ Amin Abdullah, *Studi Agama Normatifitas dan Historisitas*, 144.

- 2) Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut
- 3) Menyusun runtutan ayat sesuai masa turunnya (*asbāb al-nuzūl*)
- 4) Memahami korelasi ayat-ayat dalam surahnya masing-masing
- 5) Menusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna
- 6) Melengkapi pembahasan dengan hadits-hadits yang relevan dengan pokok bahasan
- 7) Mempelajari ayat-ayat secara keseluruhan dengan cara menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang am dan yang khas, mutlak dan muqayyad, atau yang pada lahirnya bertentangan sehingga semuanya bertemu dalam satu muara tanpa perbedaan atau pemaksaan.⁶⁰

Diantara karya-karya tafsir yang menggunakan metode ini adalah Kitab Min Huda al-Qur'an karya Syaikh Mahmud Syaltut, al-Mar'ah fi al Qur'an karangan Abbas Mahmud al-Aqqad, al-Riba fi al-Qur'an karya Abu al-A'la al-Maududy, al Aqidah fi al Qur'an karya Muhammad Abu Zahroh, Ayat al-Qasam fi al-Qur'an karangan Ahmad Kamal Mahdy, Muqawwamat al-Insaniyah fi al-Qur'an karya Ahmad Ibrahim Mahna, Tafsir Surat Yaasin karya Ali Hasan al-Aridl, Tafsir Surat al-Fath karya Ahmad Sayyid al-Kumy, Adam fi al-Qur'an karangan Ali Nashr al-Din.

⁶⁰ Al Farmawi, *Al Bidayah fi Tafsir al Maudhu'I*, 62.

Metode tafsir konvensional secara umum tidak lepas dari kajian terhadap, *Mufassir* (orang yang menafsirkan) dan kaidah tafsir. Dalam ilmu tafsir kajian terhadap seorang *mufassir* sebagai bentuk kualifikasi terhadap siapa saja yang hendak menafsirkan al Qur'an. Kualifikasi tersebut pada dasarnya menjadi syarat bagi *mufassir* untuk menguji kualitas intelektual dengan perangkat keilmuan dan unsur moralitas yang dianggap menjadi nilai otentisitas penafsiran al Qur'an.

Syarat-syarat bagi *mufassir* yang telah disepakati oleh mayoritas ulama' tidak lepas dari kedua unsur intelektualitas dan moralitas. Intelektualitas *mufassir* berkaitan dengan bagaimana seorang *mufassir* mampu menguasai perangkat yang dibutuhkan sebagai perangkat untuk menafsirkan terutama yang menyangkut masalah kebahasaan. Sedangkan pada unsur moralitas dapat diejawantahkan melalui menghilangkan fanatisme golongan atau faham agar tidak mereduksi makna al Qur'an, atau menuruti hawa nafsu.

Untuk lebih jelasnya berikut penulis paparkan syarat bagi *mufassir* yang mencakup kedua unsur tersebut antara lain :

- a. Mempunyai akidah yang benar untuk menjamin kemurnian tujuan *mufassir* dalam memahami atau menggali makna dalam al Qur'an.

- b. Terlepas dari fanatisme golongan atau paham yang ditakutkan dapat berimplikasi terhadap penafiran karena telah dipengaruhi oleh hawa nafsu.
- c. Menguasai ilmu bahasa arab dan cabang-cabangnya.
- d. Menguasai ilmu-ilmu yang berkaitan dengan al Qur'an berupa sejarah, *i'jāz*, dan sebagainya.
- e. Mendalami paham yang memungkinkan *mufasssir* gunakan untuk men-*tarjih*-kan satu makna terhadap makna lainnya, atau meng-*istinbāt*-kan makna yang sesuai dengan syari'ah⁶¹.

Kemudian kajian terhadap aspek kaidah tafsir yang dapat dipahami sebagai kajian terhadap perangkat keilmuan untuk menafsirkan meliputi penafsiran terhadap tektualitas maupun pada kontekstualitas ayat. Meskipun pada mulanya antara teks dan konteks berjalan beriringan, namun tidak jarang ditemui kajian teks ayat kadang berbeda jika dibandingkan terhadap kajian konteks ayat.

Dengan demikian kaidah tafsir konvensional kajian terhadap tekstualitas ayat tidak lepas dari bahasa arab sebagai bahasa al Qur'an yang telah diturunkan di jazirah arab. Tentunya bahasa arab memiliki cakupan yang sangat luas seperti, *Ilmu Lughah*, *Ilmu Nawu*, *Ilmu Šarfi*,

⁶¹ Mashuri Sirojuddin Iqbal, A. Fudhali, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 1993), 101.

Ilmu Ma'āni, Ilmu Bayān, Ilmu Istiqāq, Ilmu Bādi' dan Ilmu Qirā'at.

Komponen ilmu dalam bahasa arab tersebut menjadi bekal untuk menafsirkan secara literlek teks al Qur'an dan manjadi pengetahuan dasar seorang *mufassir*.

Namun kajian metodologi tafsir lebih luas menjadikan pendekatan kontekstual sebagai bagian lain dari komponen kebahasaan, karena kontekstulitas al Qur'an berkaitan dengan kondisi sosio-historis al Qur'an. Dalam hal ini kontekstualitas al Qur'an tidak menyandarkan sepenuhnya pada riwayat *asbāb al nuzūl* yang hanya dimiliki segelintir ayat, sedangkan proses pada setiap turunnya ayat tidak lepas dari ruang dan waktu yang berbeda. Oleh karenanya pembacaan terhadap kontekstualitas al Qur'an dapat dilakukan menggunakan teori linguistik kontemporer seperti halnya semantik dan semiotik.

Dengan demikian kajian terhadap ilmu tafsir meliputi segala perangkat keilmuan yang dibutuhkan untuk menafsirkan al Qur'an secara tektual maupun kontekstual, semata hanya untuk memahami al Qur'an dengan sepenuhnya.

Metode tafsir konvensional memiliki kecenderungan orientasi tafsir leksikologis melalui kaidah *lughawi* (bahasa). Meskipun terdapat beberapa kaidah yang berkaitan dengan sosio-historis sepeti kaidah

asbāb al nuzūl dan *nasahk mansūhk*, tendensinya harus melalui periwiyatan yang sempit dibandingkan sosio-historis (meminjam bahasanya Arkoun dengan istilah “*Sha’n al Nuzūl*”⁶² kondisi sosia saat turun ayat) yang lebih luas.

Sehingga kecendrungan leksikologis menjadi acuan utama untuk menafsirkan al Qur’an terbata pada aspek tektualitas bahasa. Hal ini lah yang kemudian menjadikan penafsiran umat islam pada klasik abad pertengahan dianggap sebagai peradaban teks yang belum berani menerobos hal tersirat dibalik teks ayat al Qur’an. Meskipun pada dasarnya oleh sebagian tokoh kontemporer konteks dapat dipahami melalui kajian terhap teks tersebut seperti halnya Ali Harb dalam pandangan kritiknya bahwa kebenaran konteks bukanlah esensi yang melampaui kondisinya, atau ditemukan terpisah dari wacananya, melainkan ia diciptakan oleh tek itu sendiri.⁶³

Dengan demikian studi teks leksikologi tetap diperlukan untuk mengantarkan memahami makna yang sebenarnya. Pada dasarnya kitab tafsir ulama’ klasik seperti *Tafsir Ibnu Katsir*, *Tafsir Adz Dzahabi* dan *al Miqyas* Ibnu Abbas tidak dapat dikualifikasi secara produ, sebab secara temporal dan kondisional memiliki historis yang berbeda dengan produk

⁶² Muhammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, 21.

⁶³ Ali Harb, *Kritik Nalar al Qur’an*, Terj. M. Faisol Fatawi, (Yogyakarta: Penerbit LkiS, 2003),

tafsir yang berkembang saat ini⁶⁴. Namun tela'ah terhadap aspek metodologi tafsir yang digunakan tentu diperlukan sebagai manifestasi dialektika historis metodologi tafsir al Qur'an.

Akan tetapi yang perlu diperhatikan dalam normatifitas tafsir adalah, ketika penafsiran al Qur'an tidak lagi dikaji dalam dialektika metodologis, melainkan hanya pada studi terhadap "produk" kitab tafsir yang sudah. Hal ini tentunya akan berimplikasi terhadap matinya penafsiran dan seakan menutup rapat ruang untuk memahami al Qur'an dengan kreasi atau ijtihad umat islam melalui pendekatan-pendekatan metodologi ilmu tafsir.

Normatifitas dalam islam bukan hal yang tabu, karena pada dasarnya islam juga disebarkan secara normatif. Namun karakter normatifitas yang berkaitan dengan al Qur'an pada umumnya dibangun, diramu, dibakukan dan ditela'ah lewat pendekatan doktrinal teologis,⁶⁵ sedangkan kebutuhan terhadap studi tafsir tidak selesai dalam satu masa atau zaman, sebab posisi al Qur'an sebagai sentralitas ajaran dalam islam. oleh karenanya posisi sentral al Qur'an, kajian terhadap metodologi tafsir, tentu harus melalui berbagai pendekatan yang senantiasa akan mengarahkan terhadap pemahaman al Qur'an komperhensip interdisipliner ilmu pengetahuan.

⁶⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 21-24.

⁶⁵ Amin Abdullah, *Studi Agama; Normatifitas atau Historisitas*, 1

B. METODOLOGI TAFSIR KONTEMPORER

1. Terminologi Tafsir Kontemporer

Terma kontemporer pada dasarnya berasal dari perkembangan ilmu pengetahuan yang menemukan ranah baru dalam kajian kebahasaan. Secara umum tema kontemporer adalah bias dari modernitas, akan tetapi perbedaan ranah kajian yang berkembang dinamis memunculkan terminologi baru sebagai semangat keilmuan modern yang memiliki kecenderungan terhadap kajian teks kebahasaan.⁶⁶

Sedangkan kecenderungan tafsir kontemporer berawal dari respon terhadap perkembangan peradaban modernitas yang menghasilkan produk ilmu pengetahuan, sehingga menuntut untuk selalu mengkaji meneliti suatu kebaruan terhadap kehidupan sosial manusia. Disatu sisi probelematika sosial yang terus berkembang semakin mengkerdikan teks al Qur'an yang terbatas, sehingga pendekatan melalui konteks menjadi fokus utama untuk menggali makna teks yang lebih luas dan dinamis, meskipun tekstualitas tetap sebagai instrumen dasar pemaknaan al Qur'an.

⁶⁶ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer Inggris-Jerman*, (Yogyakarta: Ar Ruz Media, 2009), 2.

Kehadiran hermeneutika sebagai perangkat teori interpretasi terhadap konteks dianggap sebagai solusi alternatif ketika teks tidak lagi mampu menjawab persoalan sosio-historis manusia. Interpretasi terhadap konteks tidak sesederhana apa yang dikenal dengan kaidah *ta'wil* dalam ilmu tafsir konvensional, lebih dari itu hermeneutika al Qur'an memiliki cakupan luas meliputi konteks sosio-historis teks. Anggapan bahwa setiap teks memiliki keterikatan dengan konteksnya atau meminjam bahasanya Nasr Hamid teks sebagai produk budaya⁶⁷ mengingat bahasa merupakan bagian dari produk kebudayaan manusia.

Konsep teks bahasa pada dasarnya melampaui keilmuan struktur gramatikal (*ilmu lughah*) dalam studi ilmu tafsir, mengingat makna teks tidak terbatas pada dimensi tersurat. Melalui metodologi hermeneutika tafsir menurut Nasr Hamid memiliki arti menyingkap suatu yang tersembunyi atau tidak diketahui, dan dapat diketahui melalui media *tafsīrah*. Sedangkan *ta'wil* merupakan proses pengembalian makna pada asal usul teks berdasarkan pada ma'na dan *maghza*.⁶⁸ Pengertian ma'na meliputi lingkup gramatikal bahasa sedangkan *maghza* merupakan gambaran dari konteks sosio-historis yang saling mengikuti antara

⁶⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al Nash; Dirasah fi Ulum al Qur'an*, (Kair: al Hay'a al Misriyah Al Ammah li al Kitab, 1993), 30.

⁶⁸ *Ibdi.*, 225

keduanya, sehingga dalam ta'wil juga memerlukan media *tafsīrah* untuk mengungkap makna teks.

2. Metodologi Tafsir

Secara epistemologis metodologi penafsiran al Qur'an dalam karakter hermeneutik dapat dipetakan pada asal-usul sumber pengetahuan yang dijadikan rujukan dan proses penafsiran yang dilakukan melalui perangkat metodik yang menghasilkan beragam produk penafsiran. Sumber pengetahuan menjadi pembahasan yang paling mendasar seiring dengan dominasi ilmu pengetahuan dalam setiap lini kehidupan manusia.

Sumber pengetahuan metodologi terlepas dari pembahasan mengenai perbedaan anatar *tafsīr bi al ma'thūr* dan *tafsīr bi al ra'y* yakni pertarungan antara riwayat dan rasio. Akan tetapi sumber epistemologis tafsir mencakup berbagai aspek keilmuan. Berikut ini penulis akan menjelaskan metodologi Syahrur sebagai representasi metodologi tafsir kontemporer, dalam hal ini untuk memulai pembacaan dan memperoleh kesimpulan pada kitab tafsir paling tidak harus mengetahui 6 metode, antara lain :

1. Relasi antara kesadaran (*al wa'y*) dan "being" (*wujūd al māḍi*) untuk menunjukkan pada suatu yang konkrit.

2. Pengetahuan obyek konkrit (*al maḥṣūṣāt*) melalui indera penglihatan kemudian berlanjut pada teoritis murni (*al ma'rifah al nazāriyah al mujāradah*).
3. Materi dan rasio manusia mampu mengetahui rahasia-rahasia tanpa ada batasan yang mengekang.
4. Pengetahuan indrawi (*al tafkīr al mushākkhaṣy*) yang terbatas pada kepekaan indera penglihatan dan pendengaran.
5. Takwil al Qur'an merupakan hal yang signifikan untuk membuktikan kebenaran ilmiah.
6. Alam semesta tercipta dari sesuatu yang memiliki kondisi dan karakter tertentu bukan dari kekosongan.⁶⁹

Sedangkan terkait dengan langkah memulai pembacaan terhadap al Qur'an Syahrur kemudian merumuskan prinsip-prinsip dasar antara lain :

1. Memaksimalkan seluruh potensi karakter linguistik Arab, yaitu metode linguistik Abu Ali af Farisi, perspektif Ibnu Jinni dan Abdul Qahir al Jurjani dan syair Arab Jahiliyah.
2. Berdasarkan pada produk mutakhir ilmu linguistik modern yang menyatakan bahwa bahasa maupun tidak memiliki karakter sinonim dan yang benar adalah sebaliknya.

⁶⁹ Muhammad Syahrur, *Prinsip Dasar...*, 56.

3. Islam bersifat relevan terhadap ruang dan waktu, sehingga dapat dipahami bahwa al Kitab juga “diturunkan” pada kita yang hidup pada abad dua puluh, seolah-olah nabi Muhammad baru saja wafat dan telah menyampaikannya kepada kita.
4. Allah tidak memerlukan al Kitab sebagai petunjuk bagi diri-Nya, sehingga Dia menurunkannya sebagai petunjuk bagi manusia. Oleh karena itu, seluruh kandungan al Kitab pasti dapat dipahami sesuai dengan kapasitas kemampuan akal manusia.
5. Allah meninggikan posisi akal dengan cara mengungkapkannya dalam firman-firman-Nya, mengingat bahwa tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu, dan tidak ada pula pertentangan antara wahyu dan realitas yang berupa kebenaran informasi dan rasionalitas penetapan hukum.
6. Jika Allah menempat akal pada posisi yang tinggi, maka seharusnya kita juga menempatkan pada posisinya.⁷⁰

Berangkat dari prinsip tersebut Syahrur menolak adanya sinonimitas dalam al Qur'an, karena setiap lafad memiliki makna tersendiri yang menurutnya dapat dipahami melalui *manhāj at tartīl* (metode membaca), dalam kaitannya suatu teks dengan teks lainya (interateks). Metode tersebut merupakan prinsip hermeneutika Syahrur yang dapat pula

⁷⁰ Ibid.,

dikatakan sebagai *ta'wīl*. Namun pemaknaan terhadap *ta'wīl* dimaksudkan dalam ilmu linguistik sebagai suatu konsep yang berpandangan bahwa satu kata mempunyai hubungan linier yang bisa menjelaskan kata-kata disekelilingnya sehingga jika posisinya berubah, maka akan terjadi perubahan makna⁷¹.

Konsep *al Kitāb* dan *Qira'āh Mu'asirah* Syahrur tidak lepas dari metode interaktualitas dan analisis paradigmo sintagmatis⁷², kedua perangkat metodologi tersebut menjadi perpaduan antara metode tafsir dan ilmu linguistik modern. Metode interaktualitas memiliki makna menggabungkan atau mengkomparasikan ayat yang memiliki tema pembahasan sama.⁷³ Meskipun pada dasarnya konsep tersebut bukan menjadi suatu hal yang baru dalam ilmu tafsir, sebab metode tafsir *maudhu'i* jauh sebelumnya juga telah diterapkan dalam berbagai produk tafsir klasik dengan berasaskan pada konsep *al Qur'an yufassiru ba'duhu ba'dhan* (sebagain ayat al Qur'an menjelaskan ayat yang lain), namun penjelasan secara sistematis baru dimunculkan oleh al Farmawi meskipun berbeda secara aplikatif sebagaimana yang diterapkan oleh

⁷¹ Imro'atul Mufidah, *Hermeneutika al Qur'an*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 289.

⁷² Shahiron Syamsuddin, *Studi al Qur'an Kontemporer; wacana baru berbagai metodologi tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana 2002), 137

⁷³ Muhammad Syahrur, *al Kitāb wa al Qur'an; Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: Dar al Ahali, 1990), 197.

Syahrur dengan melihat perbedaan baik dalam hal memilih ayat maupun dalam hal analisis.⁷⁴

Sedangkan dengan konsep paradigmo sintagmatis Syahrur menggunakan analisis semantik untuk mendapatkan ide yang relatif mendekati kebenaran setelah melakukan teknik metode interaktualitas. Analisis paradigmo sintagmatis merupakan analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) atau simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep-konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan berlawanan,⁷⁵ sehingga analisis ini menunjukkan bahwa tidak ada sinonimitas dalam al Qur'an seperti dijelaskan sebelumnya.

Dengan demikian setiap ayat memiliki makna sendiri dengan sisi historisitas yang berbeda. Seperti penafsiran Syahrur pada lafad *al tartīl* dalam surat al Muzammil ayat 4 yang tidak diartikan dengan “membaca” seperti halnya tafsir konvensional, namun bagi Syahrur makna *al tartīl* pada ayat tersebut dapat ditafsirkan dengan “mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan mengurutkan sebagiannya dibelakan sebagian yang lain”.⁷⁶ Sebab bagi Syahrur ayat tersebut berkaitan dengan konsep tafsir al Qura'n yang menjadi acuan dalam tafsirnya.

⁷⁴ Ibid., 201.

⁷⁵ Ibid.,

⁷⁶ Ibid.,

Tehnik analisis tematik dan hermeneutika menjadi karakteristik metodologi tafsir kontemporer yang sejalan dengan semangat pembaharuan (*tajdid*) islam. Pergeseran paradigma tafsir membawa studi islam kearah modernisasi kajian islam, bahkan berimplikasi pula pada produk hukum yang disandarkan terhadap produk tafsir kontemporer yang disesuaikan dengan *maqāsid al al shari'ah* (tujuan-tujuan hukum).

Metodologi tafsir al Qur'an kontemporer telah menghasilkan berbagai produk tafsir tematik yang beragam mencakup berbagai permasalahan sosial manusia. Hal ini tidak lain merupakan implikasi dari pemaknaan nilai humanisme yang terkandung dalam al Qur'an, mengingat bahwa permasalahan sosial yang terus berkembang dinamis dan dihadapkan pada teks al Qur'an yang terbatas tentu memerlukan pendekatan kontekstual untuk mencari nilai yang lebih luas. kontekstualisasi yang dilakukan para mufassir kontemporer menjadi sebuah usaha "ijtihad" untuk mencari *maqāsid al shari'ah* yang dapat diasumsikan sebagai nilai humanis.

Dari berbagai metodologi tafsir kontemporer yang digunakan untuk memahami kandungan al Qur'an secara umum memiliki karakteristik yang sama yakni menjadikan al Qur'an sebagai petunjuk yang tetap relevan dalam setiap waktu dan tempat. Hal ini dimaksudkan bahwa al Qur'an tidak lagi berupa wahyu yang "mati" terbatas, namun

akan senantiasa “hidup” dapat dipahami secara fleksibel dalam kondisi apapun dan kapanpun. Tentunya pemaknaan konsep *ṣālih li kulli zaman wa makān* tidak dapat diartikan penyeragaman makna dengan menyandarkannya pada teks al Qur’an, namun sebaliknya konsep tersebut menunjukkan terhadap pemaknaan al Qur’an secara dinamis dan fleksibel

Terlepas dari kesamaan karakteristik tersebut para mufassir kontemporer memiliki perangkat metodologi yang berbeda dalam manafsirkan al Qur’an. Perbedaan yang paling mencolok pada perangkat teoriti yang menjadi *concern* mufassir, dalam hal ini penulis akan mengklasifikasikan tipologi tafsir kontemporer berdasarkan pada perangkat teori yang digunakan.

a. Tafsir Kontekstual

Kontekstulitas al Qur’an bagi Fazlur Rahman menjadikan ayat-ayat al-Qur’an tidak dapat dipahami secara literal (harfiah) sebagaimana yang dipahami para mufassir klasik. Baginya memahami al-Qur’an dengan makna harfiah tidak saja akan menjauhkan seseorang dari petunjuk yang ingin diberikan al-Qur’an. Bagi Fazlur Rahman, pesan yang sesungguhnya ingin disampaikan al-Qur’an bukanlah makna yang ditunjukkan oleh ungkapan harfiah suatu ayat, melainkan nilai moral yang ada dibalik ungkapan literal itu. Dengan menggunakan pendekatan

hermeneutika model Emmilio Betti untuk memperoleh makna objektif sebuah teks, Rahman mengajukan *double movement theory* (teori gerakan ganda) yang harus ditempuh untuk menafsirkan al-Qur'an, yakni dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an diturunkan dan kembali ke masa kini.⁷⁷

Dalam bukunya *islam and modrnyity*, gerakan ganda dimaksudkan *pertama* orang harus memahami makna pernyataan al Qur'an dengan mengkaji latar belakang historis ketika sebuah ayat diturunkan dan *kedua* menggeneralisasikan respons-respons khusus dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan moral-sosial umum yang dapat disarikan dari ayat-ayat spesifik dan *ratio legisnya*.⁷⁸ hal tersebut mengindikasikan bahwa Rahman lebih memandang Ruh dan Esensi pesan al Qur'an dari pada bentuk formalnya, seperti contoh penfasiran tentang poligamia dalam surat an Nisa' ayat 3 :

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ
 وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

⁷⁷ Ahmad Izzan. Metodologi Ilmu Tafsir. (Bandung: Tafakkur, 2009), 216

⁷⁸ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka 1995), 7

“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, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”⁷⁹

Pada dasarnya yang dimaksud dalam ayat tersebut sesungguhnya bukan anjuran untuk melakukan poligami. sebab Praktek ini tidak sesuai dengan harkat yang telah diberikan Al-Qur’an kepada wanita. Maka pernyataan Al-Qur’an bahwa laki-laki boleh punya istri sampai empat orang hendaknya dipahami dalam nuansa etisnya secara komprehensif. Dan menurut Rahman, ada satu prinsip yang sering diabaikan oleh ulama dalam hal ini, yaitu :

“kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri (mu), walaupun kamu sangat ingin berlaku demikian” (QS. Al-Nisa’4:129). Dan terdapat juga pada potongan ayat 3 “jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja” Dari ayat-ayat tersebut disiratkan suatu makna bahwa sikap adil itu mustahil dijalankan oleh seorang laki-laki (suami) terhadap masing-masing istrinya. Jadi, pesan terdalam Al-Qur’an tidak menganjurkan poligami. Ia justru memerintahkan sebaliknya, monogami (hidup yang umumnya disepakati oleh dua belah pihak, laki-laki dan perempuan). Itulah ideal moral yang hendak dituju Al-Qur’an.⁸⁰

Dengan demikian kontekstualisasi al Qur’an berdasarkan historisnya akan memudahkan untuk memahami makna esensial ayat, atau bagi Rahman dianggap sebagai Ideal moral yang bersifat luas dan

⁷⁹ Tim Sembilang, *Al Qur’an dan Terjemah*, (Jakarta: Depag RI 2009)

⁸⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1994), 33

dinamais. Sehingga pada prakteknya konsep ideal moral tentu dapat diterapkan dengan legal spesifik yang selalu berdialek dengan kondisi sosial manusia.

b. Tafsir Realis

Realitas sebagai titik pokok yang menjadi pertimbangan untuk menafsirkan al-Qur'an, sehingga penafsiran yang dihasilkannya pun lebih bersifat temporal kondisional. Maka ini dimungkinkan karena tafsir harus "memiliki keberpihakan" yang sangat kuat untuk melakukan perubahan sosial atas lingkungan yang dihadapi oleh para mufassir. Bagi Hanafi, penafsiran bukan sekedar upaya untuk membaca teks, melainkan harus menjadi upaya untuk memecahkan problematika sosial yang terjadi dalam kehidupan masyarakat.⁸¹

Tafsir yang dimulai dengan identifikasi kepentingan penafsiran dan perubahan sosial tertentu, sehingga dapat memberikan gambaran bahwa tafsir Hassan Hanafi tidak berpretensi untuk mencari makna yang universal. Namun sebaliknya tafsir semacam ini bersifat temporal dan kondisional dalam mencari makna yang diberikan al Qur'an untuk satu generasi tertentu dan mengabaikan kepentingan masa lalu maupun masa mendatang.⁸²

⁸¹ Ahmad Izzan. *Metodologi Ilmu Tafsir*. (Bandung: Tafakkur, 2009), 217

⁸² M. Mansur, *Metode Tafsir Realis; Telaah Kritis terhadap Pemikiran Hassan Hanafi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 106

Dengan demikian pandangan metodis tafsir Hassan Hanafi memiliki kecenderungan fleksibilitas teks secara temporal dan kondisional tanpa harus menyeragamkan penafsiran melalui konsep idealisme atau formalisme teks. Sebab sejalan dengan semangat pembaharuan yang didengungkan Hassan Hanafi dalam wujud “Kiri Islam” dalam konteks kajian tafsir istilah tersebut dapat diartikan dengan anti terhadap kemapanan teks yang terbatas, sehingga perlu adanya responsensi terhadap realitas yang sesuai dengan misi agama yang kemaslahatan bagi manusia.

c. Tafsir Aktual

Epistemologis tafsir Mohammad Arkoun tidak terlalu jauh berbeda dengan tokoh sebelumnya yang menjadikan sains ilmiah sebagai sumber epistemnya. Akan tetapi kecenderungan metodis Arkoun pada pendekatan historis, sosiologis dan antropologis. Menurutnya hanya dengan melalui pendekatan-pendekatan tersebut dapat dilakukan pembebasan Islam dari postulat-postulat esensial dan substansial metafisika klasik. Sedangkan untuk memulai metodenya Arkoun menggunakan nalar Dekonstruksi ke arah Rekonstruksi teks, sebab

baginya nalar pemikiran manusia perlu dibebaskan dari ontologi transendentalisme dan subtansialisme yang memenjarakan nalar.⁸³

Menurut arkoun untuk memperoleh pemaknaan dan pemahaman yang aktual atas al-Qur'an ini, arkoun menawarkan tiga pendekatan :

- 1) Pendekatan Linguistik (semiotik) yang dengannya dapat dipahami secara komprehensif dan sistemik dari hubungan internal.
- 2) Pendekatan Antropologis digunakan untuk mengetahui asal-usul dan fungsi bahasa keagamaan itu.
- 3) Pendekatan analisis-mitis digunakan untuk melengkapi kedua analisis diatas⁸⁴

Terlepas dari kesamaan *ghirah* (semangat) pembaharuan islam (*tajdid al islām*) dengan mufassir kontemporer lainnya, Arkoun memiliki kecenderungan terhadap aktualitas teks melalui pendekatan metodisnya. Sehingga penafsiran terhadap teks akan senantiasa berdialektikan dengan persoalan sosio-histiros manusia.

d. Tafsir Sastra

Orietasi teks sastra arab menjadi pendekatan metodologi Nasr Hamid Abu Zayd mampu menggairahkan wacana *Islamic Studies* (studi

⁸³ Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam Today*, Terj. Waryono Abdul Ghofur, (Yogyakarta: Tiara Wacana 2002), 178.

⁸⁴ Ahmad Izzudin, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 217

islam) kontemporer. Terlepas dari kontroversi dari berbagai ulama', Abu Zayd menghadirkan wacana baru metodologi tafsir al Qur'an seiring dengan arus modernisasi ilmu pengetahuan. dia mengawali proyek metodologinya dengan mengajukan sebuah pertanyaan utama "Apakah pengertian teks itu dan bagaimana memahaminya?" untuk mencoba mengatasi pemutar balikan pemahaman teks. Lebih jauh dalam metodologinya ia menggunakan semiotika dan hermeneutika. Dengan kedua pendekatan tersebut kemudia ia menyimpulkan bahwa al Qur'an adalah *Cultural Product* atau *muntaj at tsaqafi* (produk budaya).⁸⁵

Menurut Nashar Hamid abu Zayd al-Qur'an dipahami sebagai "produk budaya" yang tidak bisa dilepaskan dari keberadaannya sebagai teks linguistik, teks historis dan teks manusiawi. Dan Abu Zayd mengenalkan tiga tingkatan makna sebuah pesan yang inheren dalam ayat-ayat al-Qur'an. Pertama makna yang hanya menunjuk pada bukti atau fakta secara yang tidak bisa diinterpretasikan secara metaforis. Kedua makna yang menunjuk pada bukti dan fakta sejarah yang bisa diinterpretasikan secara metaforis. Ketiga makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikasi yang diungkap dari kontens sosialkultural ketiaka teks itu muncul.⁸⁶

⁸⁵ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al Qur'an*, 99.

⁸⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum an Nash; Dirasah fi al Qur'an*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994), 126.

Kecenderungan Abu Zayd yang menganggap bahwa distigsi antara *nash* (teks) dan *mushaf* (buku), teks lebih merujuk pada makna (*dalalah*) yang memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi, sedangkan yang kedua (*mushaf*) lebih merujuk kepada “benda” (*syay'*) baik estetik maupun mistik.⁸⁷ Dengan demikian metodologi Abu Zayd melakukan kritik terhadap teks arab karena menganggap bahwa umat islam adalah bagian dari peradaban teks “masyarakat teks” yang selalu berpaduan pada tekstualitas al Qur'an, sehingga untuk menghilangkan dominasi tekstualitas tafsir klasi abad pertengahan maka perlu pendekatan hermeneutika dan semiotika sebagai pisau analisis untuk mencari akar historis teks al Qur'an.

e. Tafsir dengan pendekatan semantik

Dalam hal ini Menurut Muhammad Sahrur seorang mufassir kontemporer mengungkapkan bahwa dalam rangka memperoleh makna ayat yang mendekati kebenaran lebih memilih pendekatan semantik dengan analisis paradigmatis sintagmatis setelah melakukan teknik atau tartil intertekstualitas. Analisis paradigmatis yang dimaksud merupakan analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep atau makna

⁸⁷ Ibid, 2.

simbol tertentu dengan cara menggantikannya pada konsep-konsep dari simbol-simbol lain yang berdekatan dan berlawanan.⁸⁸

Seperti sebelumnya sudah dijelaskan tentang metodologi Syahrur terkait metode pembacaan al Qur'an memiliki kecenderungan bahwa setiap lafadz dalam al Qur'an memiliki makna tersendiri yang berbeda dengan lainnya. Meskipun terdapat teks yang memiliki kesamaan arti secara tersurat namun secara tersirat terselip makna yang berbeda sehingga pendekatan yang ia gunakan dengan metode semantik sebagai teori linguistik untuk mengungkap makna simbolik teks al Qur'an berdasarkan penjelasan "simbol" ayat lainnya.

Sisi lain dari model tafsir al Qur'an selain tekstual normatif yang oleh banyak ulama' tafsir kontemporer mengkategorikan sebagai kontekstual historis. Secara epistemologis tafsir kontekstual historis menggunakan kacamata sains ilmiah kontemporer sebagai pendekatan metodis penafsiran al Qur'an mencakup tela'ah terhadap sudut pendekatan keilmuan sosial-keagamaan yang bersifat multi dan interdisipliner, baik lewat pendekatan historis, filosofis, psikologis, sosiologis maupun antropologis.⁸⁹ Pendekatan-pendekatan tersebut

⁸⁸ Sahiron Syamsuddin, *Metode Intratektualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al Qur'an*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 4.

⁸⁹ Ibid.

menjadikan kajian menemuia anti klimaks, sehingga terus menerus terjadi dialekti historis metodologi penafsiran.

Dialektika metodolgi tafsir dibangun atas dasar problem perubahan sosial kemanusiaan yang terus berkembang dinamis. Meskipun disatu sisi dialektika metodik tafsir tidak terlepas dari kecenderung subyektifitas mufassir, hal inilah yang kemudian banyak menjadi sorotan oleh banyak kalangan. Sebab subyektifitas tafsir bersifat parsial-individual yang sempit dianggap oleh sebagian ulama' akan menjadikan sosok mufassir sebagai otoritas kebenaran, padahal jika wacana adalah penghalang maka otoritas juga menjadi penghalang. Hal itu karena pemegang otoritas, dengan sendirinya akan menutupi yang lain dan tidak membuka semua lembarannya.⁹⁰

Kontroversi terkait dengan subyektifitas penfasiran menjadi perhatian para mufassir kontemporer untuk menjaga jarak dengan pengalaman pribadinya. Meskipun pada dasarnya subyektifitas tentunya tidak dapat lepas dari seorang mufassir, sebab ilmu pengetahuan yang bersifat obyektif ilmiah ketika diterapkan dalam manifestasi ontologis akan terikat dengan nilai praksis. Seperti halnya kritik jurgen habermas

⁹⁰ Ali Harb, *Kritik Nalar al Qur'an*, 26.

yang menggap bahwa ilmu pengetahuan sarat akan nilai praksis⁹¹ yang dimunculkan oleh penggunanya.

Namun secara umum pandangan tafsir kontekstual historis yang dilakukan oleh para mufassir kontemporer, adalah usaha ijtihad untuk memahami al Qur'an melalui pendekatan sains ilmiah yang mengusung misi pembaharuan dalam khazanah studi tafsir. Sebab pendekatan historisitas menjadi sangat penting untuk menemuia orisinalitas dan esensialitas makna yang lebih *fair* dalam kaca ilmu pengetahuan. sebab pada perkembangannya model seperti ini mampu membawa kajian studi islam keranah dialektika ilmu pengetahuan yang digeluti oleh semua manusia.

Dan tentunya hal yang paling urgen adalah melalui pendekatan-pendekatan ilmu pengetahuan tersebut mampu menghasil produk tafsir yang dianggap sebagai kepedualian terhadap nilai kemanusiaan yang menjadi misi atau tujuan agama. Sebab jauh sebelumnya kepedulain kajian tafsir hanya memiliki orientasi terhadap Allah sebagai pencipta teks dan Nabi Muhammad sebagai utusan, sebaliknya manusia hanya sebagai obyek yang tidak diperhitungkan. Pada beban hukum menjadi milik (*hukmu al taklif*) bagi manusia, sehingga perlu juga kajian terhadap

⁹¹ Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, (Yogyakarta: Kanisius 2007), 4

aspek kemaslahatan umat dapat dijadikan rujukan untuk menggali hukum yang berlandaskan pada *naṣṣ* al Qur'an maupun hadith.

Jargon bahwa al Qur'an akan selalu relevan dalam setiap waktu dan tempat (*ṣālihun likulli zamanin wa makān*) sesuai dengan konsep hukum islam dalam kaidah *ushul fiqh* yang berarti perubahan hukum tergantung dengan berubahnya waktu dan tempat (*taghayyur al ahkām bi taghayyur auqāt wa al amkān*). Oleh karenanya fleksibelitas tafsir kontekstual historis berimplikasi terhadap fleksibelitas hukum sesuai secara temporal dan kondisional dengan promblematika sosial yang dihadapi manusia.

Pendekatan tekststual normatif dan dan kontekstual historis tidak menemui benang yang dapat mempertemukan kedua, sebab keduanya memiliki perbedaan instrumental terkait paradigma yang digunakan. Hal inilah yang kemudian menjadi distingsi antar keduanya, padahal secara esensial kedua pendekatan tersebut diibaratkan dua mata koin yang saling berlawanan⁹² pada wadah yang sama. Sebab yang menjadi tujuan adalah yakni untuk memahami kandungan makna al Qur'an sebagai petunjuk dan sumber hukum islam, namun untuk mengetahui ukuran dan kebenaran keorisinal tafsir memiliki kualifikasi yang berbeda.

⁹² Amin Abdullah, *Studi Agama*, 2.

Sehingga muncul pertanyaan tentang mana penafsiran yang paling benar dan orisinal, namun tetap tidak akan menemukan jawaban yang sama. Sehingga yang perlu dikaji untuk mendekati sebuah kebenaran dan keorisinalan tafsir maka orientasi terhadap obyektifitas tafsir sebagai tujuan utama penafsiran. Obyektifitas tafsir berarti mengkomparasikan kedua paradigma tersebut menjadi paradigma ganda yang saling melengkapi. Meskipun tidak sepenuhnya dapat menggabungkan kedua pendekatan tersebut, akan tetap akan terjadi dialektika yang *fair* ketika dihadapkan dengan persoalan sosial.

Sebab pendekatan tekstual normatif pada dasarnya juga menaruh perhatian terhadap permasalahan sosial namun lebih terkait tentang permasalahan hukum islam tidak pada persoalan metodologi tafsir. Secara epistemologis aspek obyektifitas menjadi unsur yang melekat pada karakter ilmu pengetahuan selain tidak itu juga tidak memiliki kebenaran yang mutlak. Meskipun pada dasarnya obyektifitas ilmu bersifat rasional yang mampu dipahami manusia. Sehingga karakter akumulatif terhadap berbagai pendekatan juga diperlukan baik secara idealisme maupun realisme.⁹³

Dengan demikian obyektifitas kajian tafsir tentunya harus berorientasi terhadap aspek metodologi yang lebih komperhensif

⁹³ Harsoyo, *Karakter Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Yayasan Obor, 1977), 23.

mencakup aspek leksigologis, sosiologis, teologis dan antropologis. Tanpa harus ada *truth claim* (klaim kebenaran) untuk menghindari kebenaran mutlak dan sensitifitas kebenaran. Dalam kacamata epistemologis pendekatan tekstual normatif yang bersifat doktrinal dan teologis seakan kebenaran hanya ada pada teks, sedangkan pendekatan kontekstual historis sarat akan unsur subyektifitas mufassir yang memiliki otoritas kebenaran. Meskipun ada anggapan bahwa kontekstualitas teks berangkat dari historisitas teks itu sendiri seperti yang teori *double movement* Fazlur Rahman yang menjaga jarak dengan subyektifitas dirinya, akan unsur subyektifitas tetap akan melekat pada diri subyek yang telah dikonstruksi oleh kondisi sosial lingkungannya.

Sehingga obyektifitas ilmu pengetahuan hanya ada pada taraf idealisme, yang tentunya ketika diterapkan dengan realitas sudah tidak akan bebas lagi dari nilai praksis. Hal ini memunculkan kecurigaan dalam hermeneutika kritis Habermas dianggap sebagai sebuah kritik terhadap ideologi-ideologi yang sudah menjadi ide bawaan setiap penafsir. Oleh karenanya paling tidak unsur subyektifitas harus terlepas dari belenggu ideologi tersebut dengan melakukan kualifikasi terhadap metodik secara epistemologis.