

TA'WIL AL-QURAN DAN USUL FIQH DALAM PERSPEKTIF ULAMA TAFSIR

Abstrak

Al-Quran diturunkan untuk difahami, diamalkan dan didakwahkan. Sebagian ayatnya cukup terang, tetapi sebagian lagi masih memerlukan penjelasan, baik dengan tafsir, yakni penjelasan makna lafaz dari nash al-Quran, hadis atau ra'yu sesuai arti lahir (yang rajih), maupun dengan ta'wil, yakni memalingkan lafaz kepada makna katanya (marjub) karena alasan tertentu. Dari sudut bentuknya, ta'wil identik dengan tafsir kecuali dalam beberapa hal, sedang pembahasan paling mendasar antara keduanya adalah bahwa tafsir pada dasarnya kembali kepada riwayat dan makna pertama, sedang ta'wil kembali kepada dirayah dan makna kedua.

Sikap ulama terhadap ta'wil secara umum terlibat dari pandangan mereka tentang otoritas dan kaidah-kaidah tafsir secara umum, tafsir bi al-ra'yi, kajian khusus tentang kaidah-kaidah kebahasaan dan kajian khusus tentang ta'wil ayat-ayat mutasyabihat. Para ulama yang mempunyai akidah yang sah, ilmu yang dalam, akhlak yang mulia dan mengamalkan ilmunya, pada umumnya mengakui dan memberlakukan ta'wil pada tempat yang semestinya sesuai prinsip-prinsip dan ruh al-Quran dan al-Sunnah serta kaidah-kaidah kebahasaan, tidak menolak sama sekali dan tidak membebaskannya tanpa batas. Tetapi ulama salaf pada umumnya lebih sedikit memakai ta'wil ketimbang ulama khalaf. Ada dua bahaya besar yang dapat mengaburkan ajaran al-Quran dan al-Sunnah, yaitu riwayat maudhui dan doif serta sebagian israiliyat, yang berkaitan dengan tafsir bi al-ma'tsur dan ta'wil fasid yang berkaitan dengan tafsir bi al-ra'yi. Baik pada zaman dahulu maupun pada zaman kontemporer, ta'wil fasid banyak bermunculan karena berbagai faktor.

Kata Kunci : *Ta'wil, Tafsir, Ushul Fiqh, Ulama Tafsir*

I. Pendahuluan

Pada dasarnya al-Quran sebagai kitab ilmiah dan amaliah diturunkan untuk difahami, diamalkan dan didakwahkan, sekalipun sebagian masih memerlukan *tafsir* (penjelasan) dan *syarah* (komentar). Rasul Allah Saw sebagai *muballigh* (penyampai) sekaligus *mubayyin* (penjelas) al-Quran, sudah memberikan *bayan* (penjelasan) dimaksud dengan sunnah-Nya yang dikembangkan dan diteruskan oleh para sahabat kepada *tabi'in* dan

seterusnya secara turun-temurun. Namun masih saja tersisa sebagian ayat yang bagi *mutaakhirin* (orang-orang belakangan) tampak belum jelas, malah petunjuk *lafaʿ* yang terangpun kadang dirasa perlu di-*taʿwil*, karena dipandang tidak sejalan dengan konklusi akal. *Taʿwil* kemudian muncul sebagai isu yang cukup serius mengenai pemahaman al-Quran.

Makalah ini mencoba memahami *bayān* (penjelasan) al-Quran itu dalam aspek *taʿwil*, meliputi pengertian *taʿwil* dan perbedaannya dengan *tafsir*, sikap ulama terhadap *taʿwil* dan analisis terhadap sikap ulama tersebut, dengan tujuan bertambahnya iman, ilmu yang bermanfaat dan amal salih sebagai ibadah kepada Allah SWT, dalam kerangka mencapai *rida*-Nya, dengan segala keterbatasan penulis.

II. Pengertian *Taʿwil* dan Perbedaannya dengan *Tafsir*

Secara *lugawi*, *taʿwil* (تأويل), yang berasal dari kata “أول” atau “أيل”, mengandung beberapa arti sebagai berikut:

a. Akibat dan kembali; seperti:

آل الأمر إلى كذا أي صار إليه

“Urusan itu kembali menjadi begini, yakni kembali kepadanya”.

Dari sudut ini *taʿwil* berarti:

ترجيع الشيء إلى غايته، بيان ما يراد منه

“Mengembalikan sesuatu kepada tujuannya, menjelaskan apa yang dikehendaki (dimaksud) daripadanya”.

b. *Tasrif* (memalingkan). Dari sudut ini ia berarti:

صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني

“Memalingkan ayat kepada sebagian makna yang dikandungnya”.

c. *Siyasah* (politik), yakni merekayasa pembicaraan dan meletakkan makna lain di dalamnya pada tempatnya.¹

Dalam al-Quran, kata *taʿwil* yang disebut sebanyak 17 (tujuh belas) kali,² dipakai untuk beberapa arti, antara lain:

a. *Tafsir* dan *taʿyin* (penjelasan dan penentuan), seperti dalam Q.S. Ali Imran ayat 7 berikut:

فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه

فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله

- b. Akibat dan tempat kembali (akhir kejadian), seperti dalam Q.S. 4 an-Nisa : 59 :

فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم
تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً

- c. Terjadinya apa yang diinformasikan, seperti dalam Q.S. 7 al-A'raf : 53 dan Q.S. 10 Yunus : 39 :

هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله (٧ : ٥٣)
بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله (١٠ : ٣٩)

- d. Sesuatu atau obyek yang ditunjukkan oleh mimpi, seperti dalam Q.S. 12 Yusuf : 6, 27, 44, 45 dan 100 :

وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث (١٢ : ٦)
هذا تأويل رأيي من قبل ... (١٢ : ١٠٠)

- e. *Ta'wil* perbuatan dan penjelasan sebabnya, seperti dalam Q.S. 18 al-Kahfi : 78 dan 82 :

سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً (١٨ : ٧٨)
ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً (١٨ : ٨٢)

Dalam istilah ulama salaf, *ta'wil* mempunyai dua makna:

- a. Tafsir pembicaraan dan penjelasan maknanya, baik sesuai dengan lahirnya maupun tidak. Dalam arti ini *ta'wil* semakna dengan *tafsir*. Imam Mujahid dan al-Tabari memakai kata "*ta'wil*" untuk "*tafsir*".
- b. Makna yang dikehendaki oleh pembicaraan sendiri. Bila pembicaraan itu berupa *talab* (imperasi), maka *ta'wil*-nya adalah zat perbuatan yang dituntut itu. Jika ia berupa *khabar* (informasi), maka *ta'wil*-nya adalah sesuatu yang diinformasikan tersebut. Menurut Ibn Taimiyyah, inilah bahasa al-Quran yang dengan bahasa itu ia diturunkan. Berdasarkan konsep ini dimungkinkan pengembalian seluruh kata "*ta'wil*" dalam al-Quran kepada makna kedua ini.³

Di kalangan ulama *kehalaf* (belakangan) terdapat beberapa rumusan *ta'wil* yang intinya sama atau berdekatan. Al-Jurjani merumuskannya sebagai berikut:

التأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان للمحتمل
الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة

"*Ta'wil* adalah memalingkan *lafaz* dari maknanya yang lahir kepada makna yang dikandungnya, bila menurut *muhtamil* (yang mengartikan dengan makna kedua itu) apa yang dilihatnya itu sesuai dengan al-Kitab dan al-Sunnah".⁴

Rumusan sebagian ulama, di antaranya al-Bagawi dan al-Kawasyi, adalah sebagai berikut:

التأويل صرف الآية إلى معنا موافقا لما قبلها وما بعدها تحمله الآية
غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط

"*Ta'wil* adalah memalingkan ayat kepada makna yang sesuai dengan apa yang ada sebelum dan sesudahnya, yang dikandung oleh ayat tersebut, dan tidak menyalahi al-Kitab dan al-Sunnah, dari jalan *istinbat* (penggalan makna)".⁵

Pada dasarnya kedua rumusan di atas sama dengan rumusan *fugaha*, *mutakallimin*, *muhaddisin* dan *mutasawwifin*, yang dikutip al-Zahabi sebagai berikut:

التأويل هو صرف اللفظ عن المعنى الرجوع إلى المعنى المرجوح
لدليل يقترب به

“*Ta’wil* adalah memalingkan *lafaz* dari maknanya yang *rajih* (kuat) kepada makna yang *marjuh* (lemah), karena suatu dalil yang menyertainya”⁶

Al-Zahabi memperingatkan bahwa karena *ta’wil* memerlukan dalil, maka seseorang yang melakukan *ta’wil* dituntut dengan dua hal. pertama, ia harus menjelaskan segi kemungkinan bahwa *lafaz* tersebut mengandung makna yang ditunjukkannya dan diklaimnya bahwa itulah yang dimaksud. Kedua, ia harus menjelaskan dalil yang mengharuskan pemalingan *lafaz* dari maknanya yang *rajih* kepada makna yang *marjuh* itu. Jika tidak, jadilah ia *ta’wil* yang *fasid* (rusak) dan *tala’ub* (mempermainkan ayat).⁷ Ibn Hazm menegaskan:

“Firman Allah SWT, wajib diartikan menurut lahirnya sepanjang tidak ada *nas* lain atau *ijma’* atau keharusan *indrawi* (pembuktian empiri sensual yang kebenarannya pasti) yang mencegah pengertian menurut lahirnya itu”.⁸

Sebab itu Taj al-Din al-Subki menyatakan:

“*Ta’wil* adalah memalingkan *lafaz* *zahir* (lahir) kepada makna *muhtamal* yang *marjuh* (makna kedua yang dikandungnya lemah). Bila ia dipalingkan kepadanya berdasarkan suatu dalil, maka *ta’wil* itu *sahih*. Bila dipalingkan kepada sesuatu yang diduga sebagai dalil (padahal bukan dalil), maka ia *ta’wil* yang *fasid* (rusak), dan jika tidak berdasarkan suatu alasan apapun maka ia permainan, bukan *ta’wil*”.⁹

Yang dimaksud “*zahir*” adalah *lafaz* (kata) yang menunjukkan suatu makna (yang secara cepat dapat dipahami) dengan *dalalah* *zanniyyah* (penunjukkan yang bersifat dugaan kuat), yakni *rajih*, sekalipun ia mengandung makna yang *marjuh*.¹⁰ Untuk lebih jelas harus dilihat pembagian *lafaz* dalam ilmu *Usul al-Fiqh*. Menurut Syafi’iyah, *lafaz* dari sudut *dalalah* *mantuq*-nya (penunjukan makna sebagaimana bunyi teksnya) ada tiga macam, yaitu: (a) *Nas*, yakni bila ia hanya mengandung satu makna, seperti kata “*Zaid*” sebagai nama orang; (b) *Zahir*, yakni *lafaz* yang

mengandung makna *rajih* dan *marjuh*, yang pada dasarnya harus diartikan menurut makna *rajih* dan tidak ada dalil yang mengharuskan pemalingannya kepada makna *marjuh*; (c) *Mu'awal* (yang di-*ta'wil*), yakni *lafaz* *zahir* yang harus diartikan dengan makna *marjuh* karena suatu dalil.¹¹ Dengan kata lain, *ta'wil* menurut ulama *Usul al-Fiqh* adalah:

“صرف اللفظ عن ظاهره مدلول” (memalingkan *lafaz* dari makna lahirnya berdasarkan suatu dalil), sebab

“الأصل عدم صرف اللفظ عن ظاهره” (yang asal adalah tidak memalingkan *lafaz* dari makna lahirnya).¹² Dalil tersebut, menurut ‘Abd al-Wahhab Khalaf, adalah *nas*, *qiyas*, *ruh al-tasyri*’ atau prinsip-prinsipnya yang umum. Maka *ta'wil* adalah *batil* (salah/tidak sah) jika bertentangan dengan *nas sarif* (yang terang penunjukan maknanya), atau tidak berdalil sama sekali, atau kepada sesuatu yang tidak dikandung oleh *lafaz* tersebut.¹³ Pengertian dan persyaratan *ta'wil* serupa, yaitu “pemalingan *lafaz* dari maknanya yang lahir kepada makna lain yang dikandungnya berdasarkan suatu dalil” itu dikemukakan pula oleh al-Syaukani (seorang mujtahid yang dilahirkan dan dibesarkan dalam keluarga Syi'i-Zaidi), malah ia menambahkan syarat keempat, yaitu pelaku *ta'wil* haruslah orang yang ahli di bidangnya.¹⁴

Meskipun ulama *tafsir* biasanya lebih memfokuskan *ta'wil* terhadap ayat-ayat *mutasyabihat* (samar) menyangkut sifat-sifat Allah, tetapi ulama *Usul al-Fiqh* biasa membahas *ta'wil* dalam konteks yang lebih luas, baik mengenai ayat al-Quran maupun al-Sunnah, baik yang menyangkut sifat-sifat Allah (lebih sepiantas) maupun, dan terutama, mengenai *nas-nas* hukum amali. Di antara bentuk-bentuk *ta'wil* secara umum di kalangan para ahli *Usul al-Fiqh* adalah:

- Takehsis al-'amm* (pengkhususan *lafaz* yang umum);
- Taqyid al-mutlaq* (pembatasan *lafaz* yang bebas dari batasan seperti sifat tertentu);
- Tafsil al-mujmal* (perincian *lafaz* yang global);
- Sarf al-haqiqah ila al-maja* (memalingkan *lafaz* dari arti hakiki/ sebenarnya kepada arti kiasan);
- Haml al-kulli 'ala al-ju* (mengartikan makna keseluruhan kepada makna bagian/genus kepada species);¹⁵

Semua bentuk *ta'wil* di atas bila dilakukan oleh *Syari* (Allah atau Rasul-Nya) sendiri terhadap *nas syari* tidak lagi disebut “*ta'wil*” istilah, melainkan “*tafsir*”.

“*Tafsir*” secara lugawi berarti menjelaskan, menerangkan, menguraikan dan mengungkapkan.¹⁶ Sebagian ulama mengartikan *tafsir* secara umum, yaitu:

بيان كلام الله أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها

“Penjelasan atas kalam Allah, atau sesuatu yang menjelaskan *lafaẓ-lafaẓ* al-Quran dan pengertian-pengertiannya”

atau,¹⁷

التفسير في الأصل هو الكشف والإظهار، وفي الشرع توضيح معنى الآية وقصتها والسبب الذي نزل فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة

“Menjelaskan makna-makna al-Quran serta mengeluarkan/menggalikan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya”

Ada yang merumuskan secara khusus, seperti al-Jur-jani:

Tafsir dalam arti asalnya adalah menyingkap dan menampakkan. Dalam arti *syar'i* adalah menjelaskan makna ayat serta kisah dan sebab diturunkan, dengan *lafaẓ* yang menunjukkan kepada makna itu secara jelas/terang”.¹⁸

Karena itu mereka berlainan pula dalam mencari perbedaan *ta'wil* dan *tafsir*. Di samping mereka yang mengidentikkan keduanya, seperti Abu 'Ubaid, Abu al-'Abbas, Ibn al-'Arabi, al-Tabari dan Mujahid, ada yang melihat perbedaan satu sama lain dari sudut: (a) umum dan khusus; (b) ketunggalan dan keragaman makna *lafaẓ*; (c) hubungan makna lahir dengan makna batin; (d) antara riwayat/*sima'ah* (pendengaran) dengan *dirayah/istinbat* (analisis/penggalian); (e) penegasan penentuan makna dan (f) antara *mubham* (terang) dan *mutasyabih* (samar).¹⁹

Semua bentuk *ta'wil* identik dengan *tafsir* kecuali bila pelaku *ta'wil* adalah *shar'i* yang “*ta'wil*”-nya tidak lagi disebut “*ta'wil*” melainkan *tafsir* saja, dengan tambahan tiga model *tafsir* yang tidak bisa disebut *ta'wil*, yaitu:

- a. *Bayan al-mubham wa al-mutasyabih* (penjelasan *lafaẓ* yang remang-remang dan samar);

- b. *Ta'yin al-musytarak* (penentuan salah satu di antara makna-makna *lafaẓ* yang mengandung lebih dari satu makna secara seimbang), dan
- c. *Nasakh* (pencabutan) hukum baik *kulli* (total) maupun *juẓ'i* (parsial), kecuali jika dilihat dari sudut kaidah:

إعمال الكلام أولى من إهماله

“Memfungsikan pembicaraan lebih utama ketimbang menyia-nyiakannya (membekukannya)”.

Dengan demikian perbedaan essensial antara *ta'wil* dan *tafsir* adalah, seperti dipilih al-Zahabi, bahwa *tafsir* kembali kepada riwayat/*sima'ah*, sedang *tafsir* kepada *dirayah/istinbat*.²⁰ Implikasinya, *tafsir* harus tegas, *ta'wil* relatif; lebih banyak konsisten pada ke-*ẓahir*-an *nas* sebagai keadaan asal, baik secara *syar'i* maupun *'urfī* dan lugawi, sedang *ta'wil* lebih banyak merupakan gejala penyimpangan dari makna *lafaẓ* yang *rajih* karena suatu dalil sebagai keadaan kedua. Selain itu *nasakh* hukum hanya mungkin dilakukan dimasa *tanẓil* (penurunan wahyu), sedang dalam *lafaẓ mubham* dan *musytarak* tak terdapat istilah “*ta'wil*”.

III. Sikap Ulama terhadap Ta'wil

Al-Quran adalah *kalam* Allah yang: (a) diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw; (b) dalam bahasa Arab dengan makna dan *lafaẓ*-nya dari Allah; (c) untuk dibaca, difahami, diamalkan dan ditegakkan serta didakwahkan; (d) sesuai daya tangkap akal manusia sebagai *mukallaf* (yang dibebani hukum), sedangkan (e) bahasa merupakan simbol makna/maksud pembicaraan.²¹ Dari kelima postulat ini lahir sedikitnya lima kaidah pokok *tafsir* yang berkaitan dengan masing-masing unsur tersebut, yang oleh ulama telah dibahas secara luas.

Maka dengan perspektif pengertian *ta'wil* dan *tafsir* ditambah hakekat al-Quran, hakekat bahasa dan otoritas/kapasitas akal dalam memahami al-Quran di atas, kita dapat melihat sikap ulama terhadap *ta'wil* dalam tiga pokok masalah *tafsir*, yaitu: (1) otoritas dan kaidah-kaidah penafsiran al-Quran secara umum, (2) *tafsir bi al-ra'yi*, dan (3) pembahasan khusus mengenai kaidah-kaidah kebahasaan terutama menyangkut *ta'wil*, yang sudah memasuki ilmu *usul fiqh*. Berikut ini dibicarakan satu demi satu.

1. Otoritas dan kaidah-kaidah penafsiran secara umum.

Semua ulama *salaf* dan *khalaf* dari *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* mengimani bahwa *bayān* atau *tafsir* al-Quran yang paling otentik adalah al-

Quran sendiri,²² dan al-Sunnah,²³ kemudian *Asar Sahabat*,²⁴ terus *Tabi'in*, yang kemudian disebut "*tafsir bi al-ma'sur/al-manqul*".²⁵ Kata Ibn Taimiyah, barang siapa yang berpaling dari mazhab *sahabat* dan *tabi'in* serta *tafsir* mereka kepada pendapat yang berbeda, ia keliru bahkan "mubtadi" (pembuat bid'ah), sebab mereka lebih mengetahui tafsir dan makna al-Quran, dan lebih mengetahui kebenaran yang dibawa Rasul. □

Namun apakah setiap kata dalam al-Quran sudah ditafsirkan/dijelaskan Rasul secara sarih (terang) dan tafsil (terinci) sehingga tidak lagi memerlukan tafsir bi al-ra'yi/al-ijihad? Ini soal kedua dan diperselisihkan ulama. Menurut Ibn Taimiyyah, Rasul telah menjelaskan kepada para sahabat setiap makna al-Quran sebagaimana telah menjelaskan lafaz-nya. Menurut al-Sayuti dan lainnya, Rasul tidak menafsirkan al-Quran kecuali sedikit. □ Yang tepat, seperti kata Zahabi, Nabi Saw telah menjelaskan banyak makna al-Quran seperti terbukti dalam kitab-kitab sahih, sekali-pun tidak menjelaskan seluruhnya. □

Menurut Ibn Taimiyah, kebanyakan tafsir bi al-ra'yi keliru, karena salah satu dari dua sebab: (1) sebagian penafsir telah memiliki ide lebih dahulu, kemudian men-ta'wil-kan al-Quran sesuai dengan idenya; (2) yang lain menafsirkan al-Quran berdasarkan kaidah-kaidah bahasa Arab semata, tanpa memperhatikan siapa pembicara al-Quran, pembawa dan yang diajak bicaranya, yang berkaitan dengan siyaq al-Kalam (konteks pembicaraan). Golongan pertama ada dua kelompok, yaitu: (a) yang idenya batil (salah) dan tidak ada kaitannya dengan al-Quran, yang berarti dua kesalahan, material dan metodologis, seperti mu'tazilah; (b) yang idenya benar, yang berarti hanya satu kesalahan, seperti sebagian kaum sufi, fuqaha dan da'i. □

Kata al-Zarkasyi, seseorang tak dapat memahami makna wahyu dan merangkap rahasia-rahasiannya selama dalam hatinya ada hijab (penghalang) berupa: kebid'ahan, keangkuhan, hawa nafsu, cinta dunia, terus-terusan berbuat maksiat, tidak beriman atau lemah keyakinan, atau bersandar kepada penafsir (mufasssir) yang tak berilmu atau ber-tahkim kepada rasionya. □ Sebab itu syarat sah mufasssir, seperti tersimpul dalam al-Tabari dan al-Sayuti, meliputi bukan saja aspek kognitif, tapi juga dan yang lebih penting aspek afektif yang berpangkal pada akidah yang sahih. □ Ini jelas untuk mencegah timbulnya ta'wil-ta'wil dan tafsir bi al-ra'yi yang simpang siur (tidak ilmiah).

2. Tentang tafsir bi al-ra'yi.

Memang ulama ada yang membolehkan dan ada yang mengharamkan tafsir bi al-ra'yi, terutama karena melihat hadis yang mengharamkannya. □ Tetapi pada hakikatnya, kata ibn al-Naqib, yang diharamkan Rasul dan ulama itu adalah yang: (a) terbit dari orang yang tidak mencukupi ilmu yang diperlukan; atau (b) berupa tafsir ayat mutasyabihat yang hanya diketahui Allah; atau (c) membela mazhab yang fasid, di mana penafsirannya disesuaikan kepada mazhab; atau (d) memastikan bahwa maksud Allah itu begini tanpa dalil; atau (e) tafsir dengan istihsan (memandang baik sesuatu berdasarkan rasio semata) dan hawa nafsu. □ Adapun bila terpenuhi persyaratannya tidak terlarang, malah al-Quran menganjurkan ijtihad dalam merenungkan ayat-ayat dan memahami ajaran-nya sepanjang tidak kontradiktif dengan tafsir bi al-ma'sur berupa nas qat'i kedudukan dan penunjukan maknanya, sebab ra'yu itu ijtihad, sedang kaidah usul fiqh menyatakan:

لامجال للاجتاد في مورد نص قطعي صريح

“Tidak ada tempat buat ijtihad ketika ada nas yang *qat'i* (pasti dan *sarih* (terang petunjuknya)).”³⁴

3. Tentang *qawaid lugawiyah* (kaidah-kaidah kebahasaan)

Jumhur (mayoritas) ulama, dipelopori al-Syafi'i dan al-Tabari, menegaskan bahwa al-Quran seluruhnya berbahasa Arab.³⁵ Ini sesuai dengan pernyataan al-Quran sendiri,³⁶ sekalipun *ism 'alam* (kata nama) ada yang orangnya *'ajami* (non Arab). Sebab itu al-Quran wajib difahami menurut kaidah-kaidah kebahasaan secara *syar'i* (makna istilah yang dipakai syara'), *urf* (tradisi pemakaian orang Arab atas kata tersebut) dan *lugawi* (arti linguistik murni), meskipun dalam penerapannya ulama kadang ber-*ikhtilaf* (berselisih pendapat).³⁷

Kaidah-kaidah itu antara lain sebagai berikut:

“Tidak boleh ada dalam al-Quran dan al-Sunnah sesuatu yang tidak mempunyai makna, tidak boleh ada sesuatu yang maksudnya adalah bukan lahirnya kecuali berdasarkan dalil, dan tidak boleh terus berlangsungnya *lafaz muzmal* (kata global) tanpa penjelasan”.³⁸

“Kata yang umum yang tidak boleh menjadi tempat bagi makna yang tersembunyi (*isoterik*) kecuali untuk orang-orang khusus”.³⁹

“Yang asal dalam pembicaraan adalah makna yang sebenarnya (hakiki), dan tidak boleh berpaling daripadanya kecuali berdasarkan suatu dalil”.⁴⁰

“Lafaz itu diartikan menurut kebiasaan pembicaranya, maka dalam syara’ adalah makna syar’i, kemudian makna kebiasaan umum, lalu makna kebahasaan”.⁴¹

“Barangsiapa yang tidak menjadi tempat berdirinya sifat tidak boleh diambil kata nama baginya dari sifat itu”.⁴²

Lafaz dari sudut kejelasan maknanya, menurut klasifikasi Hanafiyah, terbagi dua: *wadib al-dilalah* (yang jelas penunjukannya) dan *gair wadib al-dilalah* (yang tidak jelas penunjukannya).⁴³ Mengenai yang pertama, kaidah menyatakan:

“Setiap nas yang jelas penunjukannya wajib difungsikan sebagaimana makna yang ditunjuknya dengan jelas itu, dan tidak sah menta’wil apa yang mengandung kemungkinan *ta’wil* daripadanya kecuali berdasarkan dalil”.⁴⁴

“Lafaz zahir wajib diamalkan apa yang tampak daripadanya sepanjang tidak ada dalil yang menghendaki pengamalan bukan lahirnya, sebab yang asal adalah tidak memalingkan lafaz dari arti lahirnya kecuali bila dikehendaki oleh suatu dalil”.⁴⁵

Pada bagian kedua, ijtihad lebih luas, terutama mengenai lafaz *kehaifi* (samar), lafaz *musykil* (pelik) karena *musytarak* (bermakna ganda) harus ditentukan salah satu maknanya, sedang ketika terjadi *ta’arud* (kontradiksi antar dalil) bisa dilakukan *ta’wil* sahih. Bila *musytarak* itu terjadi antara makna *haqiqi* dan *maja’zi*, maka ia terkena oleh kaidah *haqiqat* di atas, dan jika antara makna *syar’i* dengan *urf* atau *lugawi* dipilih makna *syar’i*. Lafaz *mujmal* (global) tak ada jalan untuk menafsirkannya kecuali kembali kepada *syara’* yang telah meng-*ijtimal*-kannya.⁴⁶

Mengenai lafaz *‘amm* (umum) *khass* (khusus) serta *mutlaq* (bebas dari batasan) dan *suqayyad* (dibatasi sesuatu batasan seperti sifat), ada kaidah-kaidah antara lain:

“Lafaz *‘amm* diletakkan pada hakikatnya untuk menghabiskan (mencakup) seluruh satuan-satuan yang masuk di dalamnya, dan suatu lafaz *‘amm* tidak di-*takhsis* (dikeluarkan sebagian satuannya) kecuali dengan dalil yang menyamainya dalam derajat ke-*qat’i*-an atau ke-*qanuni*-annya atau lebih kuat. Maka bila ada dalil yang men-

takhsis-nya wajiblah mengaplikasikannya hanya pada sebagian satuan yang tersisa sesudah *takhsis*, dan penetapan hukum atas satuan-satuan tersisa ini bersifat *ẓanni* (dugaan kuat), tidak *qat'i* (pasti)".⁴⁷

"Lafaz *khas* menunjukkan hukum atas objek yang ditunjuknya secara pasti, selama tidak ada dalil yang menunjukkan pen-*ta'wil*-an atau menghendaki makna lain daripadanya".⁴⁸

"Lafaz *mutlaq* difahami sebagaimana ke-*mutlaq*-an nya sampai pada dalil atau *qarinah* (klausul) yang membatasinya".⁴⁹

"Yang asal dalam *amr* (perintah) adalah menunjuk-kan kewajiban, dan yang asal dalam *nahyi* (larangan) adalah menunjuk-kan keharaman".

4. Tentang ayat-ayat *mutasyabihat*

Ulama yang memandang bahwa dalam al-Quran ada ayat-ayat *muhkamat* (jelas) dan *mutasyabihat* (samar) seperti ditunjuk al-Quran sendiri (Q.S. Ali Imran, 3:7), berselisih tentang pengertian masing-masing, yang pada pokoknya terbagi dua sebagai berikut:

"*Muhkam* adalah apa yang diketahui maksudnya baik dengan arti lahir maupun dengan *ta'wil*, sedangkan *mutasyabih* adalah apa yang maksudnya hanya diketahui Allah saja".

"*Muhkam* adalah apa yang maknanya sebagaimana teks wahyu yang diturunkan, sedangkan *mutasyabih* adalah apa yang tak dapat ditangkap maknanya dengan *ta'wil*".

Menurut Ibn Abbas, Mujahid, al-Dahhak, al-Nawawi dan Ibn al-Hajib, makna ayat-ayat *mutasyabihat* dapat diketahui, sedang menurut mayoritas sahabat, tabi'in dan seterusnya dari kalangan ulama sunni tak dapat diketahu. ⁵⁰ Menurut al-Khattabi ada dua macam *mutasyabihat*: (a) yang bila digabungkan kepada yang *muhkam* dapat diketahui maknanya, dan (b) yang tak ada jalan untuk mengetahuinya. *Ta'wil* dalam macam kedua ini sesat. Klasifikasi ini mirip dengan klasifikasi al-Ragib, yaitu: (a) tak dapat diketahui manusia; (b) dapat diketahui manusia, dan (c) di antara keduanya hanya diketahui oleh *al-rasikhun fi al-'ilm* (orang-orang yang mendalam ilmunya) seperti Ibn Abbas. Dari sisi lain al-Ragib membaginya kepada tiga macam: (a) *mutasyabih* dari segi lafaz saja, yang terbagi dua: yang kembali kepada lafaz *mufrad* (kata tunggal), baik karena

garib (asing) maupun *musytarak*, dan yang kembali kepada jumlah (kata dan kalimat majemuk), baik karena singkat atau terurai, maupun karena *nazm* (sajak/syair); (b) *mutasyabih* dari segi makna saja, seperti ayat-ayat tentang sifat-sifat Allah dan kiamat; dan (c) *mutasyabih* dari segi lafaz dan makna, yang terbagi lima: segi cakupan/bilangan seperti umum dan khusus, segi cara seperti wajib dan *mandub*, segi zaman seperti *nasikh-mansukh*, segi tempat seperti arah, dan segi syarat sah perbuatan seperti shalat dan nikah.⁵¹

Yang pasti, bila *mutasyabih* diartikan sebagai lafaz yang maksudnya hanya diketahui Allah, tidak terdapat dalam *nas-nas* hukum menyangkut perbuatan lahir, melainkan pada tempat lain seperti *fawatih al-suwar* (pembuka surat-surat al-Quran) dan ayat-ayat yang lahiriahnya menunjukkan bahwa Allah mempunyai sifat *jisim* (*anthropomorphisme*).⁵²

Fawatih al-suwar, kata al-Sayuti, termasuk rahsia yang hanya diketahui Allah, meski menurut sebagian ulama lain maknanya dapat dicari dengan macam-macam *ta'wil*, seperti singkatan (sandi), *tanbih* (perhatian) dan sebagainya. Yang jelas kata Ibn Hajar dan al-Sayuti, ilmu huruf, yaitu memandang bahwa huruf merupakan simbol angka dan makna-makna tertentu, adalah *batil*.⁵³

Mengenai ayat yang lahiriahnya mengandung makna *anthropomorphisme*, *jumhur Ahl al-Sunnah* seperti *salaf* dan *ahl al-hadis*, ber-*tawaqquf* (menahan diri), dalam arti beriman kepada ayat dan menyerahkan maknanya kepada Allah, tidak menafsirkan/men-*ta'wil*-kan tetapi membersihkan hakikatnya dari Allah, dengan semboyan seperti kata Ummi Salamah sebagai berikut:

“Bagaimananya tidak terjangkau akal, bersemayamnya tidak diketahui, sedangkan mengikutinya termasuk iman dan menolaknya adalah *kurf*”.⁵⁴

Menurut sebagian ulama *khilaf* ia wajib di-*ta'wil*-kan dari lahirnya kepada makna lain yang dikandung lafaz itu, dan sesuai dengan keagungan Allah. Menurut Ibn Daqiq al-‘Id, bila *ta'wil* itu mendekati bahasa Arab tak dapat ditolak, tetapi bila jauh kita ber-*tawaqquf* dan mengimani maknanya sebagaimana dimaksud tetapi dengan *tanzih* (pembersihan Allah dari segala sifat makhluk seperti ‘kekurangan’ dan ‘berjisim’).⁵⁵

5. Beberapa contoh *ta'wil* yang sesat atau keliru

Ta'wil-ta'wil yang oleh ulama Sunni dipandang sesat dan menyesatkan cukup banyak, terutama dari kalangan *Syi'ah Batinniah/Ismailiyah/Ta'limiyah*, *Mu'tazilah* dan ahli *bid'ah* lain. Beberapa contoh dapat dikemukakan sebagai berikut:

- a. Dari ayat “المغلبت الروم”, diambil makna bahwa *Bait al-Muqaddas* akan jatuh ke tangan umat Islam tahun 583 H. ini berdasarkan ‘ilmu huruf.
- b. *Ta’wil-ta’wil* kaum Syi’ah di atas yang pada umumnya merefleksikan sentral pemikirannya mengenai *imamah* (kepemimpinan) dan *Ahl al-Bait* (keluarga Nabi dan keturunannya), misalnya kalimat: “مرج البحرين يلتقيان”. “Dua laut” yang bertemu itu adalah Ali dan Fatimah. Kalimat: “يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان” = “Lu’lu” = Hasan, dan “Marjan” = Husain.⁵⁶ Kata “insan” dalam Q.S. 33 = Abu Bakar, dan “Syaitan” dalam Q.S. 59 = Umar ibn al-Khattab.⁵⁷ Baha’ Allah men-*ta’wil*-kan bahwa lafaz-lafaz dalam al-Quran seperti “*sirat*”, “*zakat*”, “*siyam*”, “*haji*”, “*ka’bah*”, “*al-balad al-amin*” dan sebagainya tidak dimaksudkan sebagaimana arti lahirnya, melainkan “para imam”.⁵⁸
- c. Mu’tazilah membina tafsirnya berdasar “pancasila”-nya (*al-Usul al-Khamsah*), di mana redaksi-redaksi al-Quran di-*ta’wil*-kan kepada paradigma tersebut dengan berbagai cara, sehingga al-Asy’ari dan ibn Taimiyah menyatakan bahwa tafsir mereka itu “*zaig*” (menyimpang), “*dalal*” (sesat) dan “*batil*” (salah). Hadis-hadis sahih yang bertentangan atau tidak sejalan dengan pendapatnya ditolak.⁵⁹ *Ta’wil* mereka misalnya:

“Melihat” Allah = mengharap dan merasakan nikmat dengan kemuliaan. Sebab Allah immaterial dan “melihat” dalam bahasa Arab tidak hanya melihat secara fisik.⁶⁰

Al-Juba’i men-*ta’wil*-kan kata جعل (menjadikan) dengan بين (men-jelaskan), bukan خلق (menciptakan), karena bertentangan dengan butir ajaran “*al-salah wa al-aslah*” dan faham *qadariyah*-nya.⁶¹

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

“Rasul” di sini adalah “akal”, sebab jika tidak demikian kontradiksi dengan konsep adanya *taklif* (pembenaran hukum) sebelum

diutusnya Rasul (pribadi manusia yang diberi wahyu sebagai utusan Allah).⁶²

و كلم الله موسى تكليما

Sebagian mereka membaca lafaz الله secara *mansub* (dengan *fathah*, dan lafaz موسى secara *marfu* (dengan *dammah*), sekalipun menya-lahi *qira'at mutawatir*. Yang lain tidak mengubah *qira'at* tetapi men-*ta'wil*-kannya, yakni “Allah melukai Musa dengan luka-luka ujian dan cobaan”.⁶³

IV. Analisis terhadap Pandangan Ulama tentang Ta'wil

Pandangan ulama salaf dan khalaf dari ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah mengenai tafsir bi al-ma'sur, termasuk yang mengakui juga tafsir *bi al-ra'yi* dengan persyaratan tertentu, merupakan kebenaran yang harus dipertahankan, baik dilihat secara kewahyuan, falsafi/'aqli dan empirik, maupun secara psikologi dan lainnya.

Dasar tafsir dengan ayat antara lain: (a) karena al-Quran itu *kalam* Allah, maka Allah pula yang lebih mengetahui maksud *kalam*-nya; (b) *mukallaf* dilarang mendahului Allah dan Rasul-Nya (Q.S. 49:1)⁶⁴; (c) jangan bicara atas nama Allah tentang sesuatu yang tidak diketahui (Q.S. 2:80,169; 7:28,33; 10:68; 17:36); (d) dalam al-Quran tidak terjadi kontradiksi antar ayat (Q.S. 4:82); (e) manusia yang goyah dengan keterbatasan akalunya (Q.S. 2:216; 4:19; 33:72; 17:85) diberi ilmu hanya sedikit (Q.S. 17:85). Semua ini menunjukkan bahwa tafsir terbaik adalah tafsir ayat dengan ayat (al-Quran). Asas ini telah melahirkan model tafsir baru “*tafsir mawdu'i*” (tematik), sekaligus menunjukkan bahwa *tafsir mawdu'i* lebih akurat, lebih valid dan lebih reliabel ketimbang tafsir *tablili* (analitik), ‘*ilmi*’ (ilmiah-empirik), *adabi-ijtima'i* (kultural-sosial) dan lainnya. Tetapi perlu diperhatikan dua hal. *Pertama*, *tafsir mawdu'i* harus betul-betul memenuhi semua persyaratannya, antara lain bahwa ia sudah mengandung dan dilakukan setelah tafsir *tablili*. Ini berarti, *tafsir mawdu'i* di samping berpijak pada makna semantik lafaz, harus pula memperhatikan: (a) penjelasan hadis yang sahih terhadap makna yang dimaksud dari lafaz tersebut, sebab al-Sunnah merupakan *bayan* terhadapnya sesudah ayat al-Quran sendiri; (b) *munasabah* (relevansi) antara ayat tersebut dengan ayat sebelumnya dan sesudahnya serta dengan semua ayat al-Quran mengenai tema/obyek dimaksud; (c) *siyaq al-kalam* (arah dan konteks pembicaraan), serta *uslub* (gaya bahasa), termasuk segi ekstensi dan intensinya; dan (d)

sabab nuzul (sebab turunnya) ayat berupa satuan peristiwa pada masa dan di tempat turunnya, berikut kaidahnya berupa:

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

(makna yang dipegangi adalah berdasarkan keumuman lafaz, bukan berdasar kekhususan sebab). Ketiga patokan pertama mengandung arti lebih mengutamakan makna syar'i ketimbang makna 'urfi dan *lugawi*.

Adapun konteks ruang, waktu dan situasi kondisi (sosio-kultural) tidak termasuk esensi suatu lafaz dan paling jauh hanya mempunyai arti aksidental, tidak substansial. Sebab itu untuk menghasilkan makna substansi esensial dari lafaz, faktor situasional/sosio-kultural tidak boleh menggeser makna esensial sub-stansial, dan tidak perlu diperhatikan melebihi kadar yang diperlukan, yaitu hanya sejauh fungsinya sebagai "sebab turun" yang diperluas yang melatarbelakangi turunnya ayat, dan hanya berperan sekedar untuk memperjelas makna yang dikehendaki, sehingga ia tetap masuk dalam kaidah sebab turun di atas. Dengan tesis ini dipertahankan asumsi bahwa ide kewahyuan membentuk realitas. Adapun bagaimana mengaplikasikan ide-ide kewahyuan menjadi realitas aktual (membumikan al-Quran atau meng-qurani-kan bumi) adalah masalah politik dakwah, sebagai soal kedua, yang selalu bergerak di dalam lingkup kemampuan *mukallaf*.

Dengan demikian tesis Fazlur Rahman, misalnya, bahwa al-Quran merupakan responsi Tuhan terhadap realitas aktual Arab di zaman Nabi, yang realitas aktual ini merupakan sebab turun dalam arti *illat* (*cause efficiens*) bagi turunnya al-Quran secara total, di mana responsi itu harus berubah dengan berubahnya *illat* (situasi sosio-kultural manusia), tertolak.⁶⁵ Ini belum lagi bila kita, seperti kaum filosof dan teolog muslim abad pertengahan, mempersoalkan problem sifat-sifat Tuhan, termasuk sifat *kalam*, apakah hadis (baru) yang menerima perubahan, ataukah *qadim-aʿzali* (tidak berpermulaan) yang tak dapat berubah. Tetapi ini sudah memasuki kajian metafisis-teologis yang cukup serius.

Kedua, perlu diwaspadai masuknya ide, konsep, teori atau asumsi terlebih dahulu ke dalam benak penafsir, sehingga tanpa sadar dijadikan sebagai paradigma atau keyakinan metafisis (ontologis-kosmologis) yang menjadi standar/rujukan proses dan hasil interpretasinya. Hasil tafsir berupa ide, tesis, konsep, teori dan asumsi serta hukum dari metode tafsir *mawdu'i* dan metode lainnya haruslah benar-benar terbentuk di atas dan sesudah/sebagai hasil dari proses *epistemologis* yang semurni-murninya yang memenuhi kedua syarat: ikhlas tujuannya dan benar metodologisnya secara ilmiah. Ini berarti, sebelum melakukan tafsir

secara *mawdu'i* dan lainnya kita harus benar-benar berada dalam posisi 'zero' (nol) mengenai makna dan maksud ayat tersebut, yakni tidak mempunyai *pre-konsepsi* apapun selain prinsip-prinsip dasar logika (*daruriyat*) yang bersifat apriori, prinsip-prinsip dasar kebahasaan dan kaidah-kaidah epistemologis (tafsir) di atas. Di sini dipertahankan epistemology skeptik-metodis dan fenome-nologis khusus mengenai makna dan maksud ayat tersebut.

Rasul, seorang yang *ma'sum* (terpelihara dari kesalahan filosofis etis-normatif) dengan akhlaknya yang mulia (Q.S. 68:4) dan wajib memiliki sifat *sidq* (benar), *amanah* (jujur/terpercaya), *tablig* (menyampaikan wahyu apa ada-nya) dan *fatanah* (cerdas), serta mustahil memiliki sifat kebalikannya,⁶⁶ tidak berbicara dari hawa nafsunya, melainkan wahyu juga (Q.S. 53:2-10). Sebagai pembawa al-Quran ia bukan saja berfungsi sebagai *muballig*/penyampai al-Quran (Q.S.5:67), melainkan sekaligus *mubayyin*/penjelas al-Quran (Q.S. 16:44).⁶⁷ Sebab itu iman dan ketaatan kepada Allah tak mungkin terwujud sejak diutusnya Muhammad sebagai Rasul Allah tanpa iman dan ketaatan kepada Rasul-Nya itu sebagaimana dalam dua kalimat syahadat (Q.S. 4:59-69, 80-83; 3:31-32; 33:21-36).⁶⁸ Jika Islam telah sempurna (Q.S. 5:3), berarti Rasul sudah menunaikan tugasnya menyampaikan dan menjelaskan al-Quran secara tuntas, dalam arti cukup untuk hidup sebagai abdi dan khalifah Allah, meskipun dengan memperhatikan sabda Rasul:

أَتَمُّ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ

"Kamu lebih mengetahui urusan duniamu"

dan tidak menjelaskan semua ayat secara mendetil.

Rasul telah menjamin, seperti dalam hadis riwayat Bukhari dan Muslim, bahwa kurun terbaik adalah kurunnya, kemudian berikutnya dan berikutnya lagi, malah menyuruh berpegang kepada sunnahnya dan dan sunnah *al-kuhulafā al-rasyidun al-mahdiyyun* sesudahnya serta menjauhi kebid'ahan. Generasi sahabat bukan saja memiliki keta-jaman fikiran karena kejernihan batin serta mengetahui bahasa Arab paling sempurna (dibanding generasi sesudahnya), tapi juga bergaul langsung dengan Nabi dan mendapat penjelasan-penjelasan mengenai makna ayat, serta menyaksikan langsung situasi-kondisi turunnya, seperti kata Ibn Mas'ud.⁶⁹ Tidak heran jika al-Hakim meriwayatkan bahwa *qaul sahabi* (ucapan seorang sahabat) yang menyaksikan turunnya wahyu dipandang *marfu'* (berasal dari Nabi), sekalipun Ibn Salah dan sebagian *mutaakhirin* lain membatasi ke-*marfu'*-annya pada sebab turun dan lainnya yang tak dapat dimasuki *ra'yu* (rasio).⁷⁰

Tabi'in, sekalipun tidak tertempa langsung oleh Nabi, tetapi mereka lebih utama ketimbang generasi sesudahnya. *Jumhur* ulama mengambil tafsir tabi'in, terutama bila terjadi *ijma'* (konsensus) mereka, meskipun dalam hal tidak terjadi *ijma'* ada yang tidak memegangnya, seperti Ibn 'Aqil, Syu'bah, Zahabi dan lain-lain.⁷¹

Ada dua bahaya besar yang dapat mengaburkan ajaran al-Quran dan al-Sunnah yang sebenarnya, yaitu riwayat *mawdu'i* (hadis palsu) dan *da'if* (lemah segi periwayatannya), seperti sebagian *Isra'ihyyat*, yang berkaitan dengan tafsir *bi al-ma'sur*, dan *ta'wil fasid* (*ta'wil* rusak karena tidak memenuhi syarat), yang berkaitan dengan tafsir *bi al-ra'yi*.⁷² Sebab itu jalan yang harus ditempuh untuk perbaikan adalah mengambil tafsir *bi al-ma'sur* yang periwayatannya sahih dan melakukan tafsir *bi al-ra'yi* dengan persyaratan tertentu, khususnya memelihara diri dari *ta'wil fasid*, untuk soal-soal selebihnya. Tentu saja *qawaid usuliyah lugawiyah* (kaidah-kaidah usul fiqh yang bersifat kebahasaan) harus mendapat prioritas sebelum falsafat umum dan falsafah *tasyri'iyah*.

Menutup pintu *ta'wil* sama sekali, seperti yang dilakukan *Zahiriyyah*, sebagian menjurus kepada titik yang jauh dari *ruh tasyri* (semangat hukum) dan dasar-dasar yang umum, serta menempatkan sebagian *nas* saling kontradiksi yang menuntut pembekuannya. Sebaliknya membuka *ta'wil* sebebas-bebasnya mengakibatkan kehancuran *nas* dan me-ngikuti hawa nafsu, baik dalam lapangan *aqidah*, seperti karena semata-mata pertimbangan rasio atau intuisi atau empiri-sensual belaka, maupun dalam lapangan syari'ah, seperti karena pertimbangan *maslahah* (*ta'lil al-ahkam*), misalnya *'Sufisme*.⁷³ Jalan menengah, kata Fazlur Rahman, bukan saja merupakan jalan terbaik, tetapi juga satu-satunya jalan yang harus ditempuh, dan penyimpangan daripadanya ke arah manapun juga adalah kondisi "syetan" yang efek-efek moralnya tepat sama: nihilisme moral.⁷⁴ Konsep etika ini bisa dipakai dalam konsep tafsir.

Beberapa contoh *ta'wil* ala *'Sufisme* yang kontemporer antara lain:

1. **الرجال خوامون على النساء** "Rijal" (laki-laki) = al-quwwah wa al-qudrah (yang mempunyai potensi dan kapabilitas), termasuk wanita karir.
2. **الأئمة من خريسي** "Quraisy" = suku yang dominan di suatu kaum/ bangsa, seperti Jawa di Indonesia.
3. **"وأحل الله البيع وحرم الربا"**. Keumuman *riba* di-*takhsis*, yang tersisa tinggal *riba* konsumtif.
4. **ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم**
fiil mudari nafi dengan

لن dan حتى serta kedua fa'ilnya (al-yahud dan al-nasara) ditakhsis dari segi keumuman waktu dan/atau orangnya, misalnya karena pengaruh asumsi atau kultur nasionalisme dan toleransi yang salah kaprah.

5. Sebagian ketentuan syari'at di-*ta'wil* menjadi *masalah* lokal-temporer, misalnya karena terpengaruh isu "modernitas dan "nasionalitas", termasuk mengenai *muqaddarat* (yang jenis dan kadarnya sudah ditetapkan syara'), seperti hukuman *hudud*, bagian warisan *zawu al-furud*, dan sebagainya, meskipun *Tufi* sendiri tetap menghargai sakralitas *muqaddarat* tersebut.

V. Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. *Ta'wil* secara umum adalah memalingkan lafaz dari maknanya yang rajih kepada maknanya yang marjuh. Secara khusus, dalam arti yang dibenarkan, adalah: memalingkan lafz dari maknanya yang rajih kepada maknanya yang marjuh karena suatu dalil yang menyertainya, sebagai keadaan kedua (gejala penyimpangan dari makna asal/*rajih*). Pengertian ini sama bagi *mufasssir* dan ahli usul fiqh, kecuali bahwa *mufasssir* membatasi obyeknya pada al-Quran saja, tetapi umum mencakup seluruh ayat al-Quran, bukan hanya ayat *ahkam*. Syarat-syarat *ta'wil sahih* terkandung dalam pengertiannya sendiri, yaitu berdasarkan dalil yang sahih dan makna kedua itu terkandung dalam lafaz tersebut.
2. Dari sudut bentuknya, *ta'wil* identik dengan tafsir, baik vertikal, seperti *takhsis al-'amm*, maupun horizontal seperti *sarf al-haqiqah ila al-maja'iz* dengan beberapa pengecualian seperti di muka (seperti mengenai lafaz *musytarak*, *tafsir al-mubham*, dan *nasakh*). Dengan demikian, perbedaan yang paling prinsipil antara keduanya adalah bahwa tafsir kembali kepada riwayat/*sima'ah*, sedang *ta'wil* kepada *dirayah/ijtihad*.
3. Sikap ulama terhadap *ta'wil* secara umum terlihat dari pandangan mereka tentang: (a) otoritas dan kaidah-kaidah tafsir al-Quran secara umum; (b) tafsir *bi al-ra'yi*; (c) kajian khusus tentang *qawa'id lugawiyah*; dan (d) kajian khusus tentang *ta'wil* ayat-ayat *mutasyabihat*, terutama mengenai *fawatih al-suwar* dan ayat-ayat sifat Allah.
4. Para ulama yang mempunyai akidah yang sahih, ilmu yang dalam, akhlak yang mulia dan mengamalkan ilmunya, pada umumnya mengakui dan memberlakukan *ta'wil* pada tempat yang semestinya sesuai prinsip-prinsip dan ruh al-Quran dan al-Sunnah serta *qawa'id lugawi-*

jah, tidak menolak sama sekali dan tidak membebaskannya tanpa batas. Sikap ini merupakan sikap yang tepat dan ideal. Namun ulama salaf pada umumnya lebih sedikit memakai *ta'wil* (ayat sifat tidak di-*ta'wil*-kan), ketimbang ulama khalaf yang sering men-*ta'wil*-kan baik ayat-ayat sifat maupun lainnya.

5. Ada dua bahaya besar yang dapat mengaburkan ajaran al-Quran dan al-Sunnah, yaitu riwayat *mawdu* dan *da'if* serta sebagian *Israiliyyat*, yang berkaitan dengan tafsir *bi al-ma'sur* dan *ta'wil fasid* yang berkaitan dengan tafsir *bi al-ra'yi*. Pada zaman kontemporer *ta'wil fasid* banyak bermunculan karena berbagai faktor. Pembicaraan mengenai faktor-faktor tersebut di luar jangkauan pembahasan ini.

Catatan dan Referensi

- ¹ Al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum al-Quran*, juz II, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1957, hal.146-156, jo. Hal.173,jo. Al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, t.t. juz I, hal.15-16.
- ² Ali al-Salus, *Bain al-Syi'ah wa al-Sunnah*, hal.13-16.
- ³ Ibn Taimiyyah, Taqiyuddin, Ahmad, *Majmu Fatawa Sayaikeh al-Islam Ibn Taimiyyah*, ed., Abd al-Rahman, Pemerintah Arab Saudi, I, hal 17.
- ⁴ Al-Jurjani, al-Syarif Ali, *Al-Ta'rifat*, al-Dar al-Tunisiyah, 1971, hal.17.
- ⁵ Al-Sayuti, Jalal al-Din, *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*, al-Azhariyyah, Mesir, 1925, juz II, hal.174.
- ⁶ Al-Zahabi, Muhammad Husain, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Dar al-Kutub al-Hadisah, Mesir, t.t., juz I, hal.18.
- ⁷ *Ibid*, hal.18.
- ⁸ Ibn Hazm, *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, Matba'ah al-Adabiyyah, Mesir, 1317 H, juz II, hal.122.
- ⁹ Al-Banani, *Hasyiyah 'ala Syarhi Matni Jam'u al-Jawami'*, Dar al-Fikr,Beirut, t.t., jilid II, hal.53.
- ¹⁰ Seperti kata “ $\text{تير} \clubsuit$ ” (singa), maknanya yang *rajih* adalah binatang buas, sedang “orang pemberani” adalah maknanya yang *marjuh*. Kata “ ت ” (tangan), maknanya yang *rajih* adalah “tanagn fisik” sedangkan maknanya yang *marjuh* adalah “kekuasaan”.
- ¹¹ Al-Bannani, *op.cit.*, I, hal.235-236., II, hal.52-53.
- ¹² Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, al-Dar alKwaitiyah, cet. ke-8, 1968, hal.164.
- ¹³ *Ibid*, hal.164.
- ¹⁴ Al-Syawkani, Muhammad, *Iryad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min Ilm al Usul*, Dar al-Fikr, Beirut, t.t., hal176-177.
- ¹⁵ Bentuk-bentuk *ta'wil* secara luas bandingkan dengan Khallaf, *op.cit*, hal.164-168.
- ¹⁶ Sayuti, *op.cit.*, II, 173, Zarkasyi, *op.cit.*, II, 146, Zahabi, *op.cit.*, I, 14.

- ¹⁷ Lihat beberapa rumusan dalam Zarkasyi, *op.cit.*, II, 146-148, Sayuti, *op.cit.*, II, 174, Zahabi, *op.cit.*, I, 14-15, dan Quran/Tafsir, Bulan Bintang, Jakarta, cet. VI, 1974, hal.173-174.
- ¹⁸ Al-urjani, *op.cit.*, hal.34.
- ¹⁹ Pendapat mereka lebih rinci dalam al-Sayuti, *op.cit.*, II, 173-174, dan Hasbi, *op.cit.*, hal.177.
- ²⁰ Al-Quran secara definitive lihat Muhammad al-Khudari Bek, *Usl al-Fiqh*, Dar al-Fikr, Beirut, cet. VII, 1981, hal.207-212, Muhammad Abu Zahrah, *Usl al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-Arabi, 1958, hal.76-93, Khalaf, *op.cit.*, hal.23-24.
- ²¹ Menurut Ibn Fawraq dan Asy'ari, bahasa Arab itu *Tawqifi Bannani*, *op.cit.*, I, 269-270.
- ²² Kata Zahabi, ada enam bentuk tafsir al-Quran dengan al-Quran itu sendiri, yaitu: memalingkan *mujmal* kepada *mubayyan*, *mutlaq*, kepada *muqayyad* dan *'amm* kepada *khass*, pengkompromian, memalingkan sebagian *qira'at* kepada lainnya dan *yarh al-mujaz* (mengomentari yang singkat) (Zahabi, *op.cit.*, I, 37-44).
- ²³ Kata Zahabi (*ibid*, I, 55-57), ada 5 (lima) bentuk bayan al-sunnah yaitu: (a) bayan al-mujmal, tawdih al-musykil, takhsis al-'amm dan taqyid al-mutlaq; (b) bayan makna lafaz; (c) bayan ziyadah (tambahan) hukum; (d) bayan nasakh (pencabutan keberlakuan hukum nas); (e) bayan ta'kid (penguatan). Lihat pula Khalaf, *op.cit.*, 39-40, Abu Zahrah, *op.cit.*, 105-106, Khudari Bek, *op.cit.*, hal.241-244, dsb.
- ²⁴ Menurut riwayat al-Hakim, qaul sahabi yang menyaksikan turunnya wahyu dipandang marfu, meskipun Ibn Salah dan mutaakhirin lain membatasi kemarfu'annya itu pada sebab nuzul dan lainnya yang tak dapt diijtihadi (Sayuti, *op.cit.*, II, 179, Zahabi, *op.cit.*, I, 94).
- ²⁵ Qaul Tabi'in yang bukan ijma diikhtilafkan apakah termasuk naqli atau ijihadi.
- ²⁶ Sayuti, *op.cit.*, II, hal.176-178.
- ²⁷ *Ibid*, II, 174-176, 181.
- ²⁸ Zahabi, *op.cit.*, I, hal.49-57.
- ²⁹ Sayuti, *op.cit.*, II, hal.178.
- ³⁰ *Ibid*, II, hal.181.
- ³¹ *Ibid*, II, 180-181. lihat pula Abu al-A'la al-Mawdudi, *Mabadi Asasiyah li Fahm al-Quran*, al-Dar al-Kwaitiyah, Kuwait, 1968, hal.47-66.
- ³² *Ibid*, II, 179-182, Zahabi, *op.cit.*, I, 255-272.
- ³³ Sayuti, II, 183.
- ³⁴ Subhi al-Salih, *Mabahis fi Ulum al-Quran*, Dar al-Ilm li al-malayin, Beirut, 1977, hal.291-293.
- ³⁵ Bannani, *op.cit.*, I, hal.326.
- ³⁶ Q.S. 16:103, 12:1-2, 13:37, 20:113, 41:1-3, 43:1-3.
- ³⁷ Bannani, *op.cit.*, I, hal.261-263, dan 301-304.
- ³⁸ *Ibid*.
- ³⁹ *Ibid*, I, hal.269.
- ⁴⁰ Khalaf, *op.cit.*, hal.163.

- ⁴¹ Bannani, *op.cit.*, I, hal.328-329, jo. I, 301-304.
- ⁴² *Ibid*, I, hal.283.
- ⁴³ Khalaf, *op.cit.*, hal.161-176, jo. W'ahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Fikr al-mu'asir, Beirut, 1986, jilid I, hal.312-347.
- ⁴⁴ Khalaf, *Ibid*, hal.161.
- ⁴⁵ *Ibid*, hal.163.
- ⁴⁶ *Ibid*, hal.177-181.
- ⁴⁷ *Ibid*, hal.181. bahwa lafaz *amm* hanay bisa ditakhsis pertama kali dengan dalil yang sederajat ke--*qat'i*-annya, seperti lafaz al-Quran dengan al-Quran, adalah pendapat Hanafiah, sedang menurut Malikiyah, Syafi'iyah dan Hambaliyah lafaz *amm* yang kedudukannya *qat'i* seperti al-Quran, penunjukan pencakupannya terhadap semua satuannya adalah *ẓanni*, sehingga ia bisa di-takhsis dengan dalil *ẓanni* seperti hadis *khad*. Ini pendapat yang lebih kuat.
- ⁴⁸ *Ibid*, hal.191.
- ⁴⁹ *Ibid*, hal.192.
- ⁵⁰ Sayuti, *op.cit.*, jilid II, hal.2-3.
- ⁵¹ *Ibid*, jilid II, hal.5.
- ⁵² Khalaf, *op.cit.*, hal.175.
- ⁵³ Sayuti, *op.cit.*, II, 8-11.
- ⁵⁴ Senafas dengan itu adalah pendapat Ibn Abbas yang dikutip Ibn Taimiyah, dalam *op.cit.*, jilid II, hal.18.
- ⁵⁵ *Ibid*, jilid III, hal.2-88.
- ⁵⁶ Zarkasyi, *op.cit.*, jilid II, hal.152.
- ⁵⁷ Zahabi, *op.cit.*, jilid II, hal.14.
- ⁵⁸ *Ibid*, II, hal.267.
- ⁵⁹ *Ibid*, I, hal.372-387.
- ⁶⁰ *Ibid*, I, hal.372-387.
- ⁶¹ *Ibid*, I, hal.376.
- ⁶² Bannani, *op.cit.*, I, hal.63.
- ⁶³ Zanabi, *op.cit.*, II, hal.37.
- ⁶⁴ Lihat Tafsir ayat ini dalam Ibn al-Qayyim, *I'lan al-Muwaqqin an Bab al-Alamin*.
- ⁶⁵ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1982, hal.2-11.
- ⁶⁶ Sifat-sifat yang wajib, mustahil dan jaiz (boleh) pada Rasul itu merupakan kajian serius dalam ilmu kalam bagian kedua (*aqidah nabawiyah*), sesudah *uluhiyah* dan sebelum *sam'iyat*.
- ⁶⁷ Lihat al-Syafi'i, *Al-Risalah*, al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, dan Abu Zahrah, *op.cit.*, hal.105-107 dan 91-93.
- ⁶⁸ Lihat Ibn Taimiyah, *Al-Ubudiyyah* dan *Majmu Fatawa*, jilid I, hal.1-24, 40-54, 67-85 dat., dan jilid III, hal.89-110, jo. Abu Zahrah, *op.cit.*, hal.105-107.
- ⁶⁹ Sayuti, *op.cit.*, II, 174, Khudari Bek, *op.cit.*, 34.
- ⁷⁰ Sayuti, *Ibid*, II, 179, Zahabi, *op.cit.*, I, 94.
- ⁷¹ Sayuti, *Ibid*, II, 179, Zahabi, *op.cit.*, I, 99-129.
- ⁷² Lihat Muhammad Zagrut, Dr., *Asar al-Fikr al-Yahudi fi Kitabati al-Tarikh al-Islami*, Kairo, 1986.

⁷³ Risalah al-Tufi dalam Khalaf, *Masadir al-Tasyri al-Islami fi ma la Nassa fih*, Dar al-Qalam, Kwait, cet. III, 1972, hal.105-144.

⁷⁴ Fazlur Rahman, Tema Pokok al-Quran, terjemahan Anas Mahyuddin, Pustaka, Bandung, 1983, hal.39-42.

H. Saeful Anwar adalah Dosen Filsafat Ilmu pada Jurusan Tarbiyah dan Pembantu Ketua I STAIN “Sultan Maulana Hasanuddin Banten” Serang.