

PRINSIP DASAR DAN RAGAM PENAFSIRAN KONTEKSTUAL DALAM KAJIAN TEKS AL-QUR'AN DAN HADIS NABI SAW

Mohammad Andi Rosa

IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten

Email: andi.rosadisastra@gmail.com

Abstract

Exegesis (tafsîr) is a dialogue between text and context. There are six kinds context in the exegesis of Qur'ânic verses and prophetic ḥadith: first of all, Socio-cultural context; the second, external context (i.e. revelation context; aspects relating to the emergence of a text), the interlocution context (siyâq al-takhâṭub) which is expressed in the language structure of the text; the third, internal structure of the verse (the structure of the text); the forth, linguistic context of the text; the fifth, the scientific context, i.e. context of modern sciences by paying attention to the ontology, epistemology, and axiology of the related topic; and sixth, the context of reading which aimed at deconstructing codes. There are three classifications of analysis in contextual exegesis: intrinsic analysis (mâ fi al-naṣṣ), extrinsic analysis (mâ ḥaula al-naṣṣ), and analysis to the exegesis of previous interpreters or relevant experts. In contextual exegesis, one has to do with some normative principles of exegesis (in mainstream), as mentioned by classical and contemporary interpreters.

Abstrak

Tafsir adalah dialog antar teks dan konteks. Terdapat Enam jenis konteks dalam penafsiran ayat atau tema Al-Qur'an dan Hadis: *Pertama*, Konteks Sosio-Kultural, *Kedua*, Konteks Eksternal (Konteks Pewahyuan; aspek yang melingkupi munculnya teks), Yakni Konteks Percakapan (*siyâq al-takhâṭhub*) yang diekspresikan dalam struktur bahasa suatu teks. *Ketiga* adalah konteks internal Ayat (Struktur teks). *Keempat*, konteks linguistik suatu teks. *Kelima*, *Konteks Saintifik*, yakni konteks keilmuan modern dengan memperhatikan ontologi,

epistemologi dan aksiologi tema terkait; *Keenam*, konteks pembacaan (*siyâq al-qirâ'ah*) yang berusaha mendekonstruksi kode. Terdapat tiga klasifikasi analisis dalam tafsir kontekstual, yaitu: a. Analisis intrinsik (*mâ fî al-nash*), b. Analisis Ekstrinsik (*mâ hawla al-nash*), c. Analisis hasil ulama sebelumnya atau pakar terkait. Dalam melakukan analisis penafsiran kontekstual, diperlukan berbagai prinsip penafsiran dan pentakwilan yang telah baku (*mainstream*), sebagaimana yang dikemukakan oleh para ulama tafsir klasik maupun kontemporer.

Kata Kunci: Dialog teks dan konteks; Jenis-jenis konteks; Klasifikasi analisis ayat; Prinsip penafsiran teks agama.

A. Pendahuluan

Memahami hakikat tafsir, dalam perspektif filsafat ilmu, misalnya dapat dikemukakan tentang tafsir dari aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Secara ontologis, objek materil tafsir adalah Al-Qurân, sedangkan objek forma-nya adalah pemberian makna dan produksi makna untuk mengungkap maksud Al-Qurân sesuai bekal keilmuan yang dimiliki sang penafsir dan konteks yang melingkupinya. Sedangkan secara aksiologis, tujuan tafsir Al-Qurân adalah untuk mendapatkan petunjuk Al-Qurân (*al-hudâ*) dalam aspek yang hendak diinginkan oleh sang mufasir. Sedangkan tiga fungsi tafsir Al-Qur'an menurut M. Quraish Shihab, yaitu: a. Dapat menjadi sumber segala ilmu agama; b. Dapat menjadi pegangan hidup bagi kebahagiaan dunia dan akherat; c. Dapat menjawab berbagai macam persoalan.

Adapun epistemologi tafsir sebagai proses pemberian makna Al-Qurân, merupakan tatacara atau aturan dalam menafsirkan Al-Qurân, dan termasuk di dalamnya pembahasan tentang metodologi tafsir. Sedangkan tafsir sebagai produk dapat menjadi pembahasan ontologi tafsir. Tafsir sebagai produk ini, dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori: [a] Tafsir Al-Qurân berdasarkan sisi internal teks; [b] Tafsir Al-Qurân berdasarkan sisi eksternal teks; [c] Tafsir Al-Qurân berdasarkan sisi internal dan eksternal teks; [d] Tafsir Al-Qurân yang tidak hanya berdasarkan sisi internal dan eksternal teks tetapi

juga berdasarkan ilmu-ilmu di luar teks, seperti ilmu yang berkembang di era modern baik ilmu-ilmu alam, maupun ilmu-ilmu sosial, sesuai dengan bidang kajian dari kategori ayat yang hendak ditafsirkan. Maka epistemologi tafsir Al-Qurân adalah proses pemberian makna Al-Qurân sesuai dengan dua aspek tersebut (ontologi dan aksiologi tafsir).

Dalam dunia tafsir, dikenal dengan dua paradigma penafsiran: “tafsir tekstual” dan “tafsir kontekstual”. Karena makna tafsir itu, dialog antara teks dengan konteks, maka secara ideal, keduanya dapat saling melengkapi bagi terwujudnya suatu karya tafsir yang *realible* sesuai dengan perkembangan zaman dan masyarakat, serta tetap memelihara kesucian teks Al-Qur’an sebagai sumber utama teks agama dalam islam. Penafsiran tekstual maupun kontekstual dalam kajian teks Hadis Nabi saw, mengikuti arah dan orientasi yang didapat dari penafsiran teks Al-Qur’an. Sebagaimana validitas penafsiran teks Hadis nabi saw, juga didasarkan kepada kajian sanad (transmisi teks) dan matan (teks) hadis terkait.

B. Tafsir Tekstual dalam kajian Ulumul Qur’an

Sesuai dengan namanya “tafsir tekstual” adalah tafsir yang lebih menekankan kepada teks tidak kepada konteks kekinian atau yang dikehendaki oleh sang mufassir. Tafsir jenis ini, tidak melakukan proses kontekstualisasi teks saat Al-Qur’an ditafsirkan. Walaupun di satu sisi, ia juga memanfaatkan *asbâb nuzûl* ayat sebagai perangkat memahami teks, tetapi ia lebih mendahulukan paradigma penafsiran: “*al-ibratu bi khushûshi al-sabab la bi ‘umûmi al-lafazh*”. Ungkapan tersebut hanya dipahami, -oleh para penganutnya- bahwa dalam memahami teks harus didasarkan kepada kondisi latar belakang ayat itu, ditujukan untuk kondisi apa dan tidak dipahami dengan menggunakan proses *qiyâs* (analogi) misalnya, sebagaimana yang digagas oleh para ulama *ushûl al-fiqh* diantaranya Imam Hanafi, Imam al-Syâfi’î, dan al-Syathibi.

Padahal dalam perspektif yang lebih luas, diperlukan pemahaman sejarah terkait kondisi teks Al-Qurân, sehingga apa yang dikhawatirkan oleh Umar bin Khattab tidak terjadi. Ia pernah

menyatakan sebagai berikut: “*yurwa ‘an ‘Umar ra, annahu qâla: innama tanqudlu ‘ura al-islâm ‘urwatan ‘urwatan idza nasyaa fî al-islâm man lâ ya’rifu al-jâhiliyyah*”. (Diriwayatkan dari Umar bin Khattab ra, bahwasanya ia berkata: “tali pengikat Islam akan terputus sepotong-demi sepotong bila dalam Islam berkembang orang yang tidak mengerti keadaan zaman Jahiliyyah”).¹ Al-Qur’an diturunkan untuk merubah kondisi Jahiliyah, dan spirit itulah yang melatar belakangi perubahan yang diinginkan Al-Qur’an. Dengan demikian, Umar bin Khattab, sebagai sahabat kebanggaan nabi Muhammad saw, lebih memilih untuk memahami teks Al-Qur’an dengan berdasarkan kepada spirit dari teks, yang sekarang dikenal dengan istilah ijtihad atau tafsir kontekstual.

Contoh ijtihad kontekstual dari para shahabat yang dipelopori oleh Umar bin Khattab dan diikuti oleh Ali bin Abi Thalib serta Utsman bin Affan, adalah ketika tentara Islam pada masa kepemimpinan Khalifah Umar bin Khattab mampu membebaskan negeri Syam, Irak, dan Parsi. Kemudian Umar bin Khattab membagi harta ganimah (*ghanîmah*; harta dari hasil peperangan yang ditinggalkan pemiliknya) yang bergerak sesuai dengan ketentuan ayat Al-Qur’an (Q.S. al-Anfâl: 41), tetapi ia tidak membagi-bagi harta ghanîmah yang tidak bergerak untuk para tentara, tetapi malah menjadikan tanah dimaksud sebagai tanah Negara yang dibiarkan dikelola oleh pemilik lama dengan kewajiban menyerahkan pajak (*kharaj*) kepada *bayt al-mâl* umat islam atau perbendaharaan negara. Tentu saja ijtihad Umar bin Khattab ini, secara tersurat berbeda dengan perintah dalam ayat Al-Qur’an dimaksud (Q.S. al-Anfâl: 41) agar membagi-bagi harta ghanîmah kepada para tentara atau siapapun yang terlibat dalam perang.²

¹ M.Rasyid Ridla; *Tafsîr al-Manâr*, (Dâr al-Manâr; Mesir, 1373/1954), cct ke.4, h. 24

² Lihat: Nurcholish Madjid; *Pertimbangan Kemaslahatan dalam menangkap makna dan semangat ketentuan keagamaan: Kasus Ijtihad Umar bin Khattab*, dalam buku; *Polcmik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Pustaka Panjimas; Jakarta, 1988), cct. 1, h. 12-20.

Penggunaan tafsir tekstual biasanya dikenal di kalangan dari *madzhab Dâwud zhâhirî* yang digagas oleh al-Imam Abu Sulaiman Dawud bin Ali (202-270 H). Ia mendirikan mazhab-nya dengan menggunakan atau mengamalkan makna *zhâhir* dari Al-Qurân dan al-Sunnah, juga dengan *al-ijmâ'*³ tetapi menolak semua bentuk *al-Qiyâs*.⁴ Penganut terkenal mazhab ini adalah Ibnu Hazm al-Andalusi

³ Makna *al-ijmâ'* menurut mazhab ini adalah adanya keyakinan pada suatu masalah bawa semua shahabat Nabi saw mengetahuinya dan tidak ada seorang pun shahabat yang berbeda pendapat. Syarat *al-ijmâ'* bagi Ibnu Hazm adalah: *Pertama*; tidak terjadi kecuali di zaman shahabat masa nabi saw. *Kedua*; mereka semua mengetahui perkara dimaksud; *Ketiga*; tidak ada perbedaan pendapat di kalangan shahabat nabi saw. *Kempat*; adanya keyakinan terhadap adanya syarat-syarat tersebut secara mutawatir. Dengan demikian Ibnu Hazm, nampaknya memustahilkan adanya ijmâ setelah zaman shahabat, dan ijmâ diakui sebagai sumber hukum jika sesuai dengan teks atau hadis shahih dari Nabi saw, demikian menurut pentahkik kitab. Tetapi di sisi lain, bahwa pentingnya adanya keyakinan yang kuat tersebut dalam ber-ijma' menurut Ibnu Hazm didasari pada Q.S. al-Isrâ: 36, juga Hadis Nabi saw: "*lan tazâlu thâifatun min ummatî zhâhîratun 'ala al-haq lâ yadlurruhum man khazalahum hatta ya'tiya amrullâh..*". Lihat: Abu Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Sa'îd bin Hazm al-Andalusî (384 H/994 M); *al-muhalla bi al-âtsâr*, (Dâr al-fikr; Beirut, 1984/1405 H), juz.1, ditahkik oleh: Abdul Gaffar Sulaiman al-Bandarî, h. 72, 75-77

⁴ Adapun argumentasi kebenaran pendapat kami tentang ijmâ shahabat Nabi saw atas batalnya qiyâs, adalah bahwa mustahil para shahabat Nabi saw yang mengetahui dan mengimani Q.S. al-Mâidah:3 dan an-Nisâ: 59, kemudian mereka menolak *al-qiyâs* dan *al-ra'yu* ketika terjadi pertentangan. Hal ini adalah sesuatu yang sudah tidak diasumsikan lagi oleh orang yang berakal. Bagaimana penggunaan keduanya bisa terjadi di kalangan shahabat Nabi saw, padahal telah nyata (*tsabata*) dari Abu Bakar Siddiq, bahwasanya ia berkata: "bumi mana yang bisa aku pijak dan langit mana yang bisa menaungiku, jika aku menyatakan tentang suatu ayat dalam Al-Qurân dengan berdasarkan rakyi-ku atau dengan sesuatu yang aku tidak ketahui." Juga sebuah riwayat shahih dari Umar bin Khattab (al-farûq), bahwasanya ia berkata: "curigailah suatu pendapat (rakyu) tentang agama, karena sesungguhnya rakyi diantara kita adalah asumsi (*al-zhann*) dan *takalluf* (persesuaian-persesuaian) belaka. Juga riwayat dari Utsmân bin Affân ketika ia berfatwa ia menyatakan bahwa "hal itu hanyalah pendapat menurutku, maka siapa saja yang mau mengambil pendapat itu silahkan dan siapa yang mau meninggalkan pendapat itu silahkan." Juga dari Ali bin Abi Thalib, yang menyatakan: "scandainya agama (*al-dîn*) itu

(384 H), yang menulis buku *ushûl al-fiqh* yaitu *al-ihkâm fî ushûl al-ahkâm*,⁵ juga kitab *al-muhallâ bi al-âtsâr* yang membahas berbagai permasalahan agama -termasuk permasalahan *al-ushûl*- dengan menggunakan pendekatan teks Al-Qur'an dan hadis Nabi saw, juga pendapat para shahabat Nabi saw.

Mazhab *Zhâhiri* ini memfatwakan hukum sesuai dengan fenomena yang terjadi pada masa turunnya wahyu atau fenomena yang dilakukan oleh Nabi saw dan para shahabat-nya, tanpa memberikan ruang dialog yang memadai antara fenomena realitas dengan konteks pewahyuan dimaksud. Karena itu ijtihad atau tafsir tekstual ini dapat dimasukkan ke dalam klasifikasi tema konseptual, sedangkan tafsir kontekstual merupakan tema yang bersifat kontekstual. Tema konseptual merupakan tema yang masih bersifat konsep secara umum, -baik dalam bentuk aplikatif atau teoritis- dengan hanya dikaitkan pada konteks pewahyuan dan belum dikaitkan dengan konteks sosio-kultural dan konteks realitas pembaca secara umum. Dilihat dari aspek kedalaman makna tafsir, maka kita dapat mengklasifikasikan dua karakter tema yaitu: tema konseptual dan tema kontekstual. Kedua karakter tema tersebut seharusnya bersifat tidak dikotomis atau tidak bertentangan, tetapi dua bentuk penafsiran yang hendaknya saling melengkapi. Yang pertama hanya dalam tingkat konteks ayat, sedangkan yang kedua telah memasuki pada konteks Al-Qur'an dan realitas. Meskipun tafsir tekstual ini, juga memiliki ketentuan lainnya, jika terjadi pertentangan antar lafal/teks Al-Qur'an.

Bagaimana jika terjadi adanya pertentangan dalam dua *nash* yang *zhâhir*? Secara umum menurut ulama *ushûl al-fiqh*, jika terjadi adanya pertentangan dalam *nash* secara *zhâhir* maka diperlukan mengkompromikan antar dalil dimaksud (*al-jam'u wa al-tawfiq*), jika

dengan berdasarkan rakyi atau akal, maka pasti membasuh *khuf*sepatu bagian bawah lebih utama dari bagian atasnya.” Demikian Ibnu Hazm, berargumen. Lihat: Abu Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm al-Andalusî (384 H/994 M); *al-muhalla bi al-âtsâr*, juz.1, h. 81-82.

⁵ Kamil Musa; *al-madkhal ilâ al-tasyrî' al-islâmî*, (Muassasah al-Risâlah; Beirut, 1310/1989), cet.1, h. 164

tidak memungkinkan maka dicari dalil yang paling kuat (*al-tarjih*), kemudian jika tidak memungkinkan juga dan setelah dilakukan penelitian historis ternyata salah-satu dalil lebih dahulu muncul maka diberlakukan teori “*nâsikh-mansûkh*”, tetapi jika tidak diketahui historisitas *nash* dimaksud maka (untuk sementara, pen) mujtahid melakukan “*al-tawaqquf*” (berhenti) untuk tidak mengamalkan norma hukum dari kedua dalil dimaksud.⁶ Demikian ketentuan umum dalam kajian ilmu *ushûl al-fiqh*, namun dalam konsepsi tafsir Al-Qurân, adanya pertentangan dalam tafsir merupakan sebuah penafsiran yang perlu ditinjau ulang, dengan berbagai ketentuan. Berikut elaborasi konsep dimaksud.

B.1. Konsep tafsir tentang ayat Al-Qurân yang terkesan bertentangan

Dalam teks Al-Qurân telah dinyatakan bahwa sebagai kitab suci, ia terbebas dari kontradiktif (*al-tanâqudl*), yaitu pada Q.S. an-Nisâ/4:82:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا.

Artinya: “Maka apakah mereka (orang munafik) tidak memperhatikan Al-Qur’an? kalau sekiranya Al-Qur’an itu bukan berasal dari Allah, tentulah mereka mendapati berbagai pertentangan di dalamnya”.

Walaupun demikian, secara tekstual (*manthûq; lafzhi*), kita dapat membaca bahwa di dalam ayat-ayat Al-Qurân terdapat berbagai ayat yang terkesan bertentangan.⁷

⁶ Abdul Wahhab Khallaf; *ilm ushûl al-fiqh*, (al-majlis al-a’lâ al-indunisi li al-dâwah al-islâmiyah; Jakarta, 1972), cet. 9, h. 229

⁷ Di dalam bahasa Arab, lafal yang digunakan untuk arti “bertentangan” disini ada beberapa lafal, diantaranya “*al-tanâqud*, *al-tâ’ârudl*, dan *al-ikhtilâf*”. Walaupun pemaknaan “bertentangan” pada ketiga lafal tersebut, sangat bergantung kepada konteks, karena bisa jadi ketiganya memiliki makna “berbeda”, sesuai dengan penggunaannya atau sesuai dengan kehendak pengguna bahasa/pembicara (*mutakallim*).

Misalnya, Q.S. Alu Imrân/3:85⁸ memiliki kesan pertentangan dengan Q.S. al-Baqârah/2:62.⁹ Ayat pertama mengemukakan bahwa: *“Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, Maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) oleh Allah, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi”*. Sementara di ayat kedua, dinyatakan: *“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin (orang yang tidak mendapati ajaran Al-Qurân), siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari Kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati”*.

Pada ayat pertama secara khusus dinyatakan bahwa orang yang tidak “Islam” akan tidak diterima keberagamaannya. Tetapi pada ayat kedua dikemukakan bahwa siapapun yang beriman kepada Allah swt dan hari akhir meskipun dia seorang Yahudi, Nasrani, atau agama lain, maka mereka tetap akan diterima keberagamaannya di sisi Allah swt. Mensikapi adanya dua teks tersebut yang termaktub dalam Al-Qurân, para ulama tafsir Al-Qurân misalnya telah menetapkan konsep *“qathî dilâlat wa zhannî al-dilâlat”*. Maka Q.S. Alu Imrân/3:85 dijelaskan oleh Q.S. al-Hujurât/49:14,¹⁰ menyatakan bahwa keislaman di ayat pertama harus dibarengi dengan keimanan, dan yang dimaksud dengan beriman kepada Allah swt adalah adalah mentaati Allah swt dan Rasul-Nya (dalam ayat Q.S. al-Hujurât/49:14 digunakan dengan bentuk tunggal/ *mufrad*) yakni nabi Muhammad saw. Ajaran nabi Muhammad saw tentang “Islam” adalah menjalankan “rukun Islam yang lima”.¹¹ Maka Q.S. Alu Imrân/3:85 dapat menjadi ayat *qathî*

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ^٨
 إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^٩
 قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا فَلَمْ نَدُومُوا وَلَكِنَّ قُلُوبَنَا فِي شَكٍّ وَإِن كُنَّا لَمُبْتَلِينَ^{١٠}
 وَرَسُولُهُ لَا يَلِتُكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^{١١}

¹¹ Sabda nabi Muhammad saw: *Buniyya al-islâmu alâ khamsin: syahâdatu an lâ ilâhâillallâh wa anna muḥammadan al-rasûlullâh, wa iqâmu al-shalât, wa itâ'u al-zakât, wa shaumu al-ramadlâna, wa al-ḥajj* (Hadis Riwayat Bukhari, Muslim, Tirmidzi, dan Nasâ'î)

dilâlat dan ayat kedua, yakni Q.S. al-Baqârah/2:62 adalah ayat yang bersifat *zhanni dilâlat*.

Pada aturan penafsiran ini terdapat ketentuan bahwa ayat-ayat Al-Qurân yang bersifat *zhannî al-dilâlat* (*interpretable*) harus mendasari kepada ayat-ayat yang bersifat *qathî dilâlat* (bermakna pasti dan lebih terukur dengan jelas). Karena pada ayat *qathî dilâlat* terdapat ketentuan sebagai berikut: *Pertama*, ayat-ayat Al-Qurân yang mempunyai pernyataan makna yang sama karena ada ayat lain yang memperkuat maknanya itu. Seperti, ayat tentang perintah wajibnya shalat fardlu oleh surah Al-Baqarah/2:277 mendapatkan penguatan di ayat lain, yaitu Q.S. Al-Baqarah/2:176, al-Nisâ'/4:101, dan sebagainya. *Kedua*, ketika makna ayat menunjukkan tidak mungkin untuk beragamnya makna (*musytarak al-ma'nâ*) karena adanya *qarînat* (alasan kebahasaan dan konteks ayat). Seperti, pada Q.S. al-Mâidah/5:6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

Lafal *فَاغْسِلُوا* pada ayat tersebut tidak mungkin bermakna lain, karena setelah lafal tersebut terdapat lafal: *وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ* yang merupakan *qarînat* atau sebagai alasan yang jelas untuk memberikan makna tertentu pada lafal *فَاغْسِلُوا* di atas.

Disamping argumentasi dengan konsep "*qathî al-dilâlat wa zhannî al-dilâlat*" tersebut. Para ulama tafsir, dalam mensikapi adanya ayat Al-Quran yang terkesan bertentangan, telah menyatakan bahwa:

"Dalam melakukan takwil¹² yang perlu diperhatikan adalah ketika terjadi pertentangan antar lafal, maka lafal yang tingkat kejelasan maknanya lebih

¹² Takwil jika dikaitkan dengan istilah tafsir, maka takwil merupakan tafsir *bi al-rayî* dan istilah tafsir sendiri merupakan tafsir *bi al-riwâyat*. Tafsir merupakan kafabilitas keilmuan yang mesti dimiliki oleh sang mufassir, sedangkan takwil adalah "mengalihkan ayat kepada makna yang dapat dikandungnya". Secara lebih khusus "tafsir" merupakan dimensi umum dan eksternal dari teks (ayat) seperti pengetahuan *asbâb al-nuzûl*, kisah Al-Qurân, *makkî-madani*, *nâsikh-mansûkh*. Ilmu-

tinggi senantiasa akan dimenangkan. Lafal nash (makna utuh dari suatu teks) akan dimenangkan atas lafal *zhâhir* (makna yang *râjih*, kuat), lafal *mufassar* (makna teks yang memiliki penjelasan) akan dimenangkan atas lafal *nash*, dan lafal *muhkam* (makna universal) akan dimenangkan atas lafal *mufassar*”. Sedangkan lafal nash minimal terdiri atas satu ayat, sedang lafal *zhâhir* terdapat pada bahagian dari satu ayat atau ia berada dalam satu kalimat, morfem, yang merupakan bahagian dari potongan/penggalan suatu ayat. Sedang lafal *mufassar* adalah suatu ayat yang memiliki penjelasan di ayat yang lain.¹³

Adapun makna *muhkam* yang penulis tawarkan atau teliti adalah “makna substantif Al-Qurân”, yaitu:

Terdapat Sepuluh makna substantif Al-Qurân dan makna ini merupakan makna sentral Al-Qurân. Sepuluh makna substantif dimaksud adalah *al-tawhîd* (konsepsi tauhid atau keesaan Tuhan) sebagai pokok utama semua makna substantif ini, *al-îmân* (ajaran tentang keimanan; komitmen) yang berdasarkan tauhid, *al-islâm* (ajaran tentang loyalitas sebagai muslim) yang berdasarkan keimanan, *al-waḍu wa al-waḍid* (ajaran tentang konsekwensi transendental atas perintah dan larangan dalam hukum) yang berdasarkan konsepsi keislaman, *al-ilm* (makna keilmuan dalam Islam) yang berdasarkan *al-waḍu wa al-waḍid* (*punishment and reward*), *al-syûrâ* (musyawarah) yang berdasarkan konsepsi *al-ilm* (ilmu dan teknologi), *al-jihâd* (kerja keras individu dalam suatu komunitas sosial) yang berdasarkan hasil konsepsi *al-syûrâ*, *al-khilâfât* (nilai-nilai empirik dari konsep kepemimpinan)

ilmu Al-Qurân tersebut bukan merupakan kajian ijtihad, kecuali dapat dilakukan *tarjîh* atau mengkompromikan (*al-jam'u*) antar berbagai riwayat. Oleh karena itu “tafsir” merupakan bagian dari proses takwil. Hubungan antara keduanya adalah hubungan khusus dan umum di satu segi, atau hubungan antara “penukilan sumber tafsir” dengan “ijtihad”, atau hubungan dalam bahasa para ulama klasik dengan hubungan “*riwâyat*” (penukilan) dengan “*dirâyat*” (proses analisis, ijtihad). Lihat: Nashr Hamid Abu Zaid; *Mafhûm al-nash: Dirâsat fî ulûm Al-Qur'ân*, (Kairo, al-haiat al-Mishriyyat al-âmmiyat li al-kuttâb, 1993), cct.4, h. 263-264.

¹³ Andi Rosadisastira; *Mctode Tafsir ayat sains dan sosial pada teks Al-Qurân*, (Tesis UIN Syarif Hidayatullah; Jakarta; 2005), h. 87-88. Lihat Pula: Abdullah bin Muhammad al-Manshûr; *Musykil al-Qur'ân*, (Dâr Ibn al-Jawziyyat: Saudi Arabia, 1426 H), cct.1, h. 47

berdasarkan *al-jihād*, *al-adālat* (keadilan) berdasarkan *al-khilāfat*, dan *al-khilāfat* berdasarkan *al-rahmat* (kasih sayang Tuhan).¹⁴

Keempat makna pertama merupakan makna doktriner yang bersifat ritual dan sosial, sedangkan enam makna terakhir merupakan makna universal yang bersifat sosial dan global. Makna doktriner hanya dapat diaplikasikan secara utuh oleh umat muslim, dan makna universal dapat berlaku dan diaplikasikan oleh dan untuk semua umat manusia.

Kemudian apa relasi antara makna substantif tersebut dengan tema-tema Al-Qurʾān? Peneliti -sebagaimana tersebut di atas- mengklasifikasikan tema Al-Qurʾān kepada dua hal: a. Tema konseptual (global), b. Tema Kontekstual. Jika terdapat tema dalam tafsir Al-Qurʾān itu bersifat global atau konseptual, maka ia tidak boleh bertentangan dengan “makna substantif” yang universal itu. Kemudian jika tema itu berkaitan dengan akidah atau ibadah *maḥḍlah* maka ia tidak boleh bertentangan dengan makna substantif yang doktriner. Seluruh tema apapun dalam Al-Qurʾān tidak boleh bertentangan dengan *maqāshid al-syarʿat*.¹⁵ Demikian juga *maqāshid al-syarʿat* tidak boleh bertentangan dengan makna substantif Al-Qurʾān tersebut, karena yang terakhir merupakan makna *muhkam*.

Intinya makna substantif Al-Qurʾān memiliki dua kategori, yaitu sebagai makna doktriner dan sebagai makna universal. “Makna substantif Al-Qurʾān” merupakan tujuan *nash* dan *maqāshid al-syarʿat* merupakan maksud *nash*. Dalam kajian tafsir tematik, dikenal istilah *Maqāshid Al-Qurʾān*.¹⁶ Sehingga dengan demikian, akan tercapai sebuah jaringan makna Al-Qurʾān yang organis dan tidak saling

¹⁴ Lihat: Andi Rosadisastro; *Mencari Teologi Makna Doktriner dan Universal dalam Al-Qurʾān: Perspektif Ulum al-Tafsir*, (Jurnal al-Fath; IAIN Banten, 2011), vol.05, no.01, h. 24

¹⁵ Kajian kontemporer menyebutkan bahwa terdapat enam hirarki dalam *maqāshid al-syarʿat*, yaitu: memelihara agama (*al-dīn*), memelihara jiwa (*al-nafs*), memelihara akal (*al-ʿaql*), memelihara keturunan (*al-nasl*), memelihara lingkungan (*al-biʿat*), dan memelihara harta (*al-māl*). Lihat: Andi Rosadisastro; *Metode Tafsir Ayat sains dan sosial*, h. 75-76.

¹⁶ Lihat penjelasannya di halaman 155-156.

bertentangan satu-sama lain, baik dalam bentuk tema atau dalam bentuk analisis tafsir. Dalam perspektif “Tafsir Tekstual”, tawaran makna *muhkam* tersebut, tidak termasuk dalam pembahasan kajian tafsir tekstual, karena bagi penganut tafsir tekstual bahwa makna ayat *muhkam* adalah ayat yang jelas (*zhâhir*) dan mengandung nilai hukum (*ahkâm*), serta bukan ayat yang bersifat samar (*mubham*) atau bukan ayat yang masih bersifat adanya berbagai kemirifan (*mutasyâbihât*) dan multi-interpretasi.

B. 2. Konsep *Nâsikh-Mansûkh* dan fleksibilitas Al-Qur'an sebagai sumber hukum

Definisi kata majemuk yang berasal dari dua kata ini, yakni *nâsikh-mansûkh*, adalah yang pertama bahwa *nâsikh* merupakan *ism fâ'il* atau kata benda pelaku aktif¹⁷ yang bermakna “subjek yang memiliki kemampuan untuk menggantikan otoritas suatu hukum”, sedang yang kedua adalah *mansûkh* yang merupakan *ism al-maf'ûl* atau “objek yang digantikan sebagai konsekwensi munculnya pelaku aktif”.¹⁸ Sedangkan menurut istilah ulama peneliti teks Al-Qur'an,

¹⁷ Sebagai ilustrasi terhadap penamaan *ism fâ'il* sebagai kata benda pelaku aktif bukan kata kerja pelaku aktif atau kata benda pelaku (tanpa ada kata aktif) adalah argumen berikut: *ism fi'il* secara makna adalah kata kerja tetapi beratribut sebagai kata benda, *fâ'il* secara makna adalah pelaku atau subjek (bisa aktif atau pasif) dan merupakan kata benda saja. Maka lafdz *nâsikh* yang merupakan *ism fâ'il* secara makna adalah “subjek yang menggantikan/ yang menghapus” Itu berarti: *ism fâ'il* adalah kata benda pelaku atau subjek yang bermakna kata kerja. Karena setiap *ism fâ'il* mengharuskan adanya objek atau *maf'ul* maka disebutkan sebagai pelaku aktif.

¹⁸ Penulis memilih makna al-ibdâl (menggantikan) untuk makna naskh ini, karena mendasarkannya pada surah al-nahl/16: 101 yakni:

وإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (١٠١)

Pada ayat tersebut orang Yahudi telah menuduh Nabi Muhammad sebagai orang yang mendapatkan pengajaran atau dikte Al-Qur'an dari orang lain, terbukti adanya kontradiksi pada ayat-ayatnya, seperti mengarahkan kiblat pada *bait al-maqdis* (Baitulahm) di Yerusalem, lalu ayat lain merubahnya dengan mengganti arah kiblat pada Masjid Al-Harâm di Mekah. Nashr Hamid Abu Zaid; *Mafhûm al-nash*;

seperti menurut Imam Al-Zarkasih dalam kitabnya “*al-Burhân fî ‘ulûm Al-Qur’ân*”, menyatakan: *al-naskh* bermakna “penanggungan hukum (*ta’jîl al-hukmi*) karena adanya sebab (baru)”,¹⁹ atau menurut ulama lain “*al-naskh*” bermakna: “penggantian teks atau ayat (Al-Qur’an) dengan teks /ayat lain dengan tetap mempertahankan kedua

Dirâsah fî ‘ulûm Al-Qur’ân, (al-hai’ah al-mishriyah al-âmah li al-kuttâb, Mesir), 1993, h. 132-133. Kata yang menggunakan huruf : ن-س-خ secara leksikal bermakna: menghapus (to delete),menolak (to abolish), mencabut/menarik hukum (to repeal), membatalkan (to cancel), menggantikan/sebagai cadangan (substitute for else), salinan/turunan (copy). Hans Wehr; *A dictionary of modern written Arabic*, (Otto Harrasowitz; Jerman), cet.3, 1971, h. 961. atau bermakna: menghapus/menghilangkan untuk menetapkan yang baru (al-izâlâh), menggantikan (al-ibdâl), memindahkan/mengalihkan (al-tahwîl), menukil/mengambil tulisan dan lafadz (al-naql). Namun, terhadap makna yang terakhir yakni *al-naql*, ulama mengharamkannya kecuali: Syekh Nuhâs yang membolehkan penggunaan makna *al-naql* dengan syarat: 1.bahwasanya *nâsikh* (yang menasakhkan/ yang mengambil dan menukil tulisannya) tidak menggunakan lafadz *al-mansûkh* (yang dinasakhkan/ yang diambil tulisan dan lafadznya) tetapi dengan lafadz lain. Argumen pendapat ini adalah dengan memahami surah al-Jatsiyah/45:29:

هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٢٩)

artinya: “(Allah berfirman) inilah kitab /catatan Kami yang menuturkan kepadamu dengan benar. Sesungguhnya Kami telah menyuruh mencatat apa yang telah kamu kerjakan”. Syekh An-Nuhâs menyatakan bahwa wahyu yang diturunkan seperti yang sudah kita kumpulkan dalam sebuah mushaf ini berada di *lauh al-mahfûdz* (Q.S. Al-Wâqi’ah/56:79) Syarat ke-2. Naskh ini adalah termasuk keistimewaan hukum yang diberikan Allah swt terhadap umat Islam yaitu untuk *al-taisir*/mempermudah atau meringankan hukum yang dibebankan kepada umat Islam, sebagaimana yang sudah disepakati oleh para ulama. Jalaluddin Abdurrahman al-Suyûthî (911 H); *Al-Itqân fî ‘ulûm Al-Qur’ân*, (Dâr al-fikr; Beirut), cet.3, 1951/1370 H, jilid 2, h. 20-21.

¹⁹ seperti: perintah bersabar bagi kaum muslimin zaman Nabi ketika mereka masih lemah dan sedikit (Q.S. Al-Baqarah/2:106) selanjutnya Allah menurunkan perintah memerangi orang-orang yang mengingkari dan menghalangi pelaksanaan ajaran dan hukum Tuhan (Q.S. Al-Jatsiyah/45:14) Hukum pada ayat yang kedua ditanggungkan karena belum ada alasan hukum atau sebab baru untuk menguatkannya. Badruddin Muhammad bin Abdullah Al-Zarkasyî; *Al-Burhân fî ‘ulûm Al-Qur’ân*, (Dâr al-ihyâ’ al-kutub al-‘arabiyyah, tt), cet.1, 1957/1376 H, Jilid 2, h. 42

teks tersebut.²⁰ Yakni mempertahankan pemberlakuan hukum yang dikandung oleh masing-masing teks dengan memperhatikan kondisi yang sesuai dengan konteks. Jadi definisi *nâsikh-mansûkh* atau seringkali disebut *al-naskh* saja -yang merupakan *mashdar* (kata benda derivatif), adalah: “Penggantian hukum dari teks atau ayat (Al-Qur’an) kepada hukum lain berdasarkan teks atau ayat lain karena adanya perubahan situasi atau sebab baru”.²¹

Dari definisi *al-naskh* tersebut, terbaca bahwa *nâsikh-mansûkh* berlaku untuk ayat-ayat hukum. Ayat-ayat hukum terkait dengan ilmu-ilmu sosial, seperti bidang *mu’âmalah* (ekonomi Islam) tetapi tidak banyak terkait dengan tafsir ayat-ayat *kauniyyah*. Meskipun, ada kemungkinan bahwa sumber kajian ilmu pengetahuan sosial dapat diperoleh dari isyarat-isyarat ayat selain ayat-ayat sosial. Hal ini, sangat tergantung pada kemampuan mufassir dalam mempergunakan data empiris, rasionalitas, dan kemampuannya memahami bahasa simbol dari suatu ayat. Kemampuan ini, misalnya dapat menggunakan semiotik dalam metode semantik.

Menurut para ahli peneliti di bidang Al-Qur’an bahwa fungsi *al-naskh* adalah diakuinya proses pentahapan dalam menetapkan hukum (*al-tadarruj fî al-tasyri’*) yang sesuai dengan realitas yang muncul kemudian. Hal tersebut dalam sudut pandang penafsiran ayat-ayat ilmu pengetahuan (*al-âyât al-‘ilmî*) dapat dinyatakan bahwa Allah swt menetapkan adanya proses penggantian hukum melalui suatu ayat dengan ayat lain, menunjukkan bukti bahwa landasan teks Al-Qur’an berangkat dari batas-batas konsep realitas melalui diakuinya perubahan situasi atau sebab baru oleh teks atau ayat.

²⁰ Nashr Hamid Abu Zaid; *Op.cit.*, h. 134

²¹ Hubungan *naskh-mansûkh* ini dalam pandangan Mahmud Muhammad Thaha yaitu: “bahwa teks makiyyah lah yang menasakh teks madaniyyah.” Dengan argumentasi berikut: Pada mulanya Al- Qur’an terdiri atas dua *risalah*: risalah pertama didasarkan atas teks madaniyyah, risalah kedua didasarkan atas teks makiyyah. Teks makiyyah itu universal dan pluralistik ketimbang teks madaniyyah. Moch. Nur Ichwan; *Meretas kesarjanaan kritis Al-Qur’an: teori hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (teraju; Jakarta, 2003), cet.1, h. 41.

Oleh karena itu, adanya perubahan realitas dalam pencarian isyarat-isyarat sosial terhadap ayat-ayat Al-Qur'an menuju ayat-ayat lain yang lebih relevan dengan realitas yang baru diketemukan adalah hal yang wajar, sebagaimana diakuinya "sebab baru" yang merupakan indikasi munculnya ayat-ayat *al-naskh* dalam menetapkan hukum. Tentu saja -secara tidak langsung- pengakuan terhadap perubahan realitas tersebut, akan relevan dengan sifat dasar ilmu pengetahuan yang nisbi dan selalu berubah sesuai data, realitas, dan kebutuhan masyarakatnya. Maka mengetahui keberubahan realitas suatu ayat (*living text*), dapat menunjukkan kepada adanya fleksibilitas hukum Islam, sebagai sebuah tafsir kontekstual dari ayat terkait berdasarkan *nâsikh-mansûkh*. Dengan demikian "tafsir tekstual", sebagai kebalikan dari "tafsir kontekstual" tidak meyakini *naskh* dengan makna dan ketentuan tersebut.

C. Makna Tafsir Kontekstual

Tafsir kontekstual -secara sederhana- adalah kegiatan untuk mengeksplanasi firman Allah swt dengan memperhatikan indikasi-indikasi dari susunan bahasa dan keterkaitan kata demi kata yang tersusun dalam kalimat, serta memperhatikan pula penggunaan susunan bahasa itu oleh masyarakat, sesuai dengan dimensi ruang dan waktu.²² Sehingga tafsir jenis ini memiliki aneka ragam konteks, baik konteks bahasa, konteks waktu, konteks tempat, maupun konteks sosial budaya.²³ Dengan demikian, paling tidak, terdapat dua hal yang perlu ditekankan dalam proses tafsir kontekstual, yaitu: aspek kebahasaan, dan aspek ruang dan waktu; baik masa terciptanya teks

²² Abdur Rachim; *Tafsir Kontekstual*, (majalah al-Jami'ah; IAIN Sunan Kalijaga, 1989), no. 39, h.41. Definisi tersebut didasarkan kepada makna "konteks" dalam kamus *oxford*, yaitu: susunan kata yang dipahami secara khusus, karena keterkaitan kata demi kata dalam susunan bahasa dan keterkaitannya pula dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Lihat: *The new oxford Illustrated Dictionary*, (Oxford Univ. Press, USA, 1978), vol.1, h.359.

²³Lihat: Abdur Rachim; *Tafsir Kontekstual*, no. 39, h.56

pada suatu masyarakat atau lingkungan tertentu (*milieu*), maupun masa sekarang yang menjadi ruang dan waktu dari penafsir suatu teks.

Al-Qurʾān sebagai sebuah teks, mengandung makna yang memuat ayat-ayat *muhkamāt* (ajaran doktrin dan universal yang merupakan *welstanschauung* Al-Qurʾān) serta *mutasyābihāt* (ayat-ayat ilustratif), di dalamnya terdapat perintah kepada Muhammad saw sebagai Rasulullah (utusan Tuhan) untuk menjelaskan Al-Qurʾān ini kepada umat manusia.²⁴ Tugas tersebut oleh para pengikutnya, di era klasik maupun modern dan selanjutnya tentu saja diemban oleh para ulama -sebagai pewaris Nabi saw-, agar mereka melakukan ijtihad atau upaya ilmiah berdasarkan aturan dalam perspektif “Ulumul Qur’an”²⁵ terhadap teks Al-Qurʾān.

²⁴ Q.S. an-Nahl [16]:44 berikut,

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ



²⁵ Ulumul Qur’an secara gramatikal merupakan bentuk *idlāfi* (*genctive construction*) yang bermakna: “ilmu-ilmu yang berasal dari dan ditujukan untuk mengkaji Al-Qurʾān. Dalam pengertian ini, ulumul Qur’an dipahami sebagai suatu antologi pengetahuan yang berkaitan dengan Al-Qurʾān. Makna kedua, ulumul Qur’an dipahami sebagai sebuah bangunan disiplin keilmuan yang berdiri sendiri. Yaitu berbagai pembahasan tentang Al-Qurʾān dilihat dari berbagai tema kajian dan sudut pandang pemikiran sebagai satu kesatuan perspektif dalam bingkai ke-Qur’an-an. Meskipun perspektif yang digunakan beragam, karena tidak hanya terbatas pada perspektif keagamaan dan kebahasaan saja, tetapi keseluruhannya tetap terikat dalam satu paradigma keilmuan “ulumul Qur’an”. Ulumul Qur’an dalam pengertian kedua ini menjangkau keseluruhan keilmuan yang tak terbatas. Jalāluddin al-Suyūthī misalnya memperluas wilayah kajian Ulumul Qur’an ini hingga termasuk ilmu astronomi, geometri, kedokteran, dan sebagainya. Jalāluddin al-Suyūthī; *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, (Dār al-fikr: Beirut, tt), jilid.2, h.128. ‘Ulūm al-Qur’ān terkadang disebut sebagai ‘*ulūm al-tafsīr* atau *ushūl al-tafsīr*. Tetapi Abdurrahman al-‘Ak, menyatakan bahwa ‘ulūmul Qur’ān mencakup ‘*ulūm al-tafsīr*, karena yang terakhir lebih khusus dalam bidang kajiannya. Sedangkan *ushūl al-tafsīr*, dipandang sebagai ilmu tentang berbagai metode dan kaidah yang harus ditempuh oleh mufassir (penafsir Al-Qurʾān) dalam menafsirkan ayat Al-Qurʾān. Biasanya ilmu ini juga

Pemaknaan Al-Qurân, akibat adanya perkembangan zaman kemodernan²⁶ menuju postmodernisme,²⁷ mengharuskan mengikuti

disebut dengan nama ilmu *Qawâ'id al-tafsîr*. Perbedaannya dengan '*ulûm al-tafsîr* sebetulnya terletak pada metode dan kaidah yang digunakan dalam penafsiran. Artinya, kalau *ushûl al-tafsîr* menjelaskan tentang metode atau kaidah yang ditempuh dalam penafsiran, maka '*ulûm al-tafsîr* adalah penafsiran yang menggunakan metode dan kaidah tafsir. Dengan demikian, *ushûl al-tafsîr* merupakan bagian dari '*ulûm al-tafsîr* karena masih berada dalam ruang lingkup penjelasan kandungan makna ayat Al-Qurân. Lihat: Abdurrahman al-'Ak; *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'idûhu*, (Dâr al-Nafâis: Beirut, 1986), cet.2, h. 30-31. Lihat juga dalam: Izzah Faizah Siti Rusydati Khaerani; *Epistemologi Ilmu-ilmu Al-Qurân dengan pendekatan kritik wacana*, (Tesis UIN Bandung: 2004), h.50-51.

²⁶ Menurut Sztompka, untuk memahami kehidupan modern, hendaknya mengetahui ciri masyarakat urban, industrial, dan demokratis. Tetapi akibat dari gaya hidup masyarakat modernisme, terjadi beberapa karakter berikut: a. individualisme, misalnya setiap individu bebas menentukan keanggotaan sosial yang diinginkannya; b. diferensiasi, misalnya penyempitan definisi pekerjaan dan profesi sesuai dengan keragaman keterampilan, kecakapan, dan latihan; c. rasionalitas, artinya manajemen efisien dan efektif atau rasional; d. ekonomisme, artinya masyarakat modern didominasi oleh aktivitas ekonomi dan uang sebagai ukuran umum dan alat tukar; e. masyarakat modern cenderung mengglobal, termasuk menjangkau bidang kehidupan privat atau pribadi. Akibat modernisme menghasilkan beberapa fenomena berikut, misalnya: perluasan bidang pekerjaan dan pemisahannya dari kehidupan keluarga; pertumbuhan kemandirian (privatization) keluarga dan pemisahannya dari control sosial komunitas atau masyarakat luas; pemisahan antara waktu untuk bekerja dan waktu untuk santai, dan waktu untuk bersantai semakin banyak; peningkatan konsumerisme. Lebih detail, lihat: Piötr Sztompka; *Sosiologi Perubahan Sosial*, h. 81-114. Kehidupan modern di Jepang, telah menerima gagasan ekonomi dan teknologi Barat, tetapi demokrasiya berbeda dengan di USA. Bukan hanya kerajaannya yang masih bertahan, tetapi juga struktur hirarkie dalam masyarakat Jepang dan penghargaan terhadap tradisinya yang masih dipegang teguh. Termasuk di Iran atau beberapa Negara muslim yang mengadopsi modernisme dalam wilayah ekonomi dan teknologi tanpa menerima lembaga politik Barat modern. Lihat: Seyyed Hossein Nasr; *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan untuk Kaum muda muslim*, (Mizan: Bandung: 1994), cet.1, terj dari: *A Young muslim's guide to the modern world* (1993), cet.1, h. 204

²⁷ Istilah postmodern di bidang filsafat menunjuk kepada segala bentuk refleksi kritis atas paradigma modern dan atas metafisika pada umumnya. Oleh karenanya postmodern dapat merupakan kelanjutan dari proses modern, sehingga ia

pola zamannya saat ini atau ke depan. Karena dalam modernisme dapat melahirkan pemisahan dan pemandirian gejala sosio-kultural dengan agama, maka didapati di zaman modern yang berparadigma positivisme ini bahwa ekonomi lepas dari agama, politik lepas dari agama, seni lepas dari agama, pendidikan lepas dari agama, ilmu lepas dari agama, dan begitu efek negatifnya.²⁸ Kemudian dengan datangnya era posmodernisme, melahirkan peradaban yang berbalik arah dari paradigma modernisme kepada kritik efek modernisme sehingga terjadi penyatuan kembali (integralism) yang sebelumnya terpisah.²⁹ Menurut Kuntowijoyo, disinilah pentingnya

bisa juga disebut sebagai most-modern. Menurut Bambang Sugiharto, terdapat beberapa kategori terhadap batasan postmodernisme, tetapi ada kategori yang menurutnya luas sekaligus luwes, yaitu segala pemikiran yang berupaya membuat kritik imanen atas pola berfikir modern. Yang dimaksud dengan kritik imanen adalah kritik yang sambil tetap mempertahankan ideal-ideal modernisme tertentu mencoba pula mengatasi segala konsekuensi buruk dari modernisme itu. Dalam dunia hermeneutika atau penafsiran, paradigma postmodern dapat diwakili oleh teori Dekonstruksi Derrida dengan langkah-langkah sebagai berikut: a. mengidentifikasi hirarkic oposisi dalam teks di mana biasanya lantas terlihat peristilahan mana yang diistimewakan secara sistematis; b. oposisi-oposisi itu dibalik, misalnya dengan menunjukkan adanya saling ketergantungan diantara yang berlawanan itu, atau dengan mengusulkan privilese secara terbalik; c. memperkenalkan sebuah istilah atau gagasan baru yang ternyata tak bisa dimasukkan ke dalam kategori posisi lama. Derrida ingin membuat tulisan yang tak memiliki ketertutupan filosofis dan berusaha menghidupkan kekuatan tersembunyi yang membangun sebuah teks. Lihat: I. Bambang Sugiharto; *Postmodernisme: Tantangan bagi filsafat* (1996), (Kanisius: Jogjakarta: 2006), cet.9, h. 28, 32, 46-47.

²⁸ Sejak munculnya modernisasi dalam kehidupan agama, yang ditandai dominasi ilmu-ilmu empirik, muncullah dikotomi antara kebenaran ilmu pengetahuan dengan kebenaran berdasarkan agama. Bahkan berlanjut kepada dekadensi moral dan kekacauan kemanusiaan (dalam bahasa agama; *fitnah*). Adanya nilai negative tersebut, kemudian datangnya paradigma post-modernisme yang mengkritik nilai-nilai modern. Tentang kemodernan dan agama, Lihat: Dadang Kahmad; *Sosiologi Agama*, (Rosda Karya: Bandung, 2006), cet. 4, h.194.

²⁹ Sehingga agama menjadi *dependent* variabel semata-mata. Dengan kata lain, modernisme menghendaki *secularization* yaitu, proses melepasnya dominasi agama atas masyarakat dan budaya. Terdapat dua macam sekulerisasi, yaitu

dedifferentiation (rujuk kembali), deautonomization (keterkaitan kembali), dan desecularization (penyatuan kembali) menuju paradigma keilmuan islam.³⁰

Maka mensikapi perkembangan realitas tersebut, dalam bahasa agama terkait Al-Qurân disebut dengan istilah al-tajdîd (reformulasi; pembaharuan) pemahaman ayat-ayat Al-Qurân.³¹ Untuk melakukan tajdîd ini, diperlukan kontekstualisasi terhadap konteks makna ayat Al-Qurân dengan menjadikan perkembangan teori ilmu pengetahuan mutakhir serta kondisi sosial masyarakat mutakhir, sebagai satu bagian piranti analisis dalam proses menafsirkan makna konteks Al-Qurân.³² Inilah yang dimaksud dengan tafsir kontekstual, yang menurut Abdullah Saeed, merupakan pendekatan yang diarahkan lebih

sekulerisasi objektif dan sekulerisasi subjektif. Sekulerisasi objektif tingkat sosio-struktural itu kemudian masuk ke dalam, yakni ke tingkat kesadaran berupa sekulerisasi subjektif. Sekulerisasi subjektif pada gilirannya menimbulkan sekulerisme dalam ideologi kemasyarakatan dan ateisme ilmiah dalam ilmu yang secara agresif memprogandakan masyarakat sekuler. Lihat: Kuntowijoyo; *Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam*, dalam buku: *Integrasi sains-Islam; Mempertemukan epistemologi islam dan sains*, (Pilar Religia; Jogjakarta, 2004), cet.1, h. 77.

³⁰ Kuntowijoyo; *Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam*,... h.78

³¹ Terkait dengan geneologi istilah *tajdîd* dalam agama, terdapat hadis Nabi saw yang cukup dikenal: *inna Allâh yab'atsu li hâ dzihî al-ummah 'alâ ra'si kullî miah sanah man yujaddidu laha dînahâ*. (sesungguhnya Allah swt pada setiap seratus tahun akan membangkitkan orang yang mampu mereformulasi agamanya untuk kepentingan umat ini). Lihat: Abi Dawud Sulaiman ibn al-Asy'ats al-Sijistânî (w.275 H) ; *Sunan Abî Dâwud, taḥqîq* oleh Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, (al-Tijariyah Kubrâ; Kairo: 1953), cet.iv, h.109. Penjelasan makna *tajdîd* dalam hadis tersebut, adalah “usaha untuk mendekatkan antara realitas masyarakat muslim pada masing-masing zaman dengan zaman masyarakat hasil didikan Nabi saw.” Lihat: Busthâmî Muhammad Sa'îd; *Mathûm tajdîd al-dîn*, (Dâr al-Da'wah; Kuwait: 1404 H), h.249

³² Hal ini dimungkinkan karena menurut para peneliti bahwa Al-Qurân sebagai teks dapat bersifat *shâlihun li kullî al-zamân wa al-makân* (mampu melakukan interaksi harmonis dengan konteks, dimensi ruang dan waktu dimana ia berada).

fleksibel dalam menafsirkan suatu teks, dengan mempertimbangkan konteks sosio-historis masa diturunkannya wahyu Al-Qurân dan memperhatikan masa sekarang (contemporary) serta keinginan muslim dewasa ini (today).³³

D. Proses Kegiatan Tafsir Kontekstual

Dalam melakukan kegiatan tafsir kontekstual dimaksud, terdapat dua hal yang perlu diperhatikan, yaitu: Proses Pertama; memahami konteks Al-Qurân. Proses Kedua; melakukan kontekstualisasi atas ayat Al-Qurân atau tema terkait. Dalam bahasa Hasan Hanafi, yang pertama tersebut merupakan suatu teori pemahaman teks, dan kedua merupakan ilmu yang menjelaskan wahyu dari tingkat perkataan ke tingkat dunia, atau dari huruf ke kenyataan, dan dari logos ke praksis yang dapat mengantarkan wahyu Al-Qurân kepada tujuan akhirnya dalam kehidupan real manusia.³⁴

D.1. Proses Pertama: Memahami konteks Ayat

Tafsir pada prinsipnya adalah mendialogkan antara teks dengan konteks. Menurut Nur Ichwan, ketika ia mengutip Nasr Abu Zaid, bahwa untuk mendekati teks dengan konteks ini ada lima macam pendekatan, yaitu:

Pertama, konteks sosio-kultural, yakni aturan-aturan konvensional kolektif yang bersandar pada kerangka kultural waktu teks lahir. *Kedua*, konteks eksternal, yakni konteks percakapan (*siyâq al-takhâthub*) yang diekspresikan dalam struktur bahasa suatu teks. Disebut juga “konteks pewahyuan”, yang

³³ Abdullah Saced; *Interpreting the Qur’ân: Towards a contemporary approach*, (Routledge: USA and Canada), cet.1, h. 1

³⁴ Terhadap yang pertama dapat dijelaskan dengan kesadaran historis (*al-syu’ûr al-târikhî*) dan dengan kesadaran deduktif (*al-syu’ûr al-ta’ammulî*), sedangkan terhadap yang kedua dapat dijelaskan dengan kesadaran induktif (*al-syu’ûr al-‘amalî*). Lihat: Hasan Hanafi; *Dialog agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h.1-2. Lihat pula: Ahmad Hasan Ridwan; *Fiqh al-Ta’wil: Tafsir Hermeneutis Ayat-ayat Hukum*, dalam buku: *Mengerti Quran: Pencarian Hingga Masa Senja 70 Tahun Prof H.A.Chozin Nasuha*, (Pusat Penjaminan Mutu dan Program Pascasarjana: UIN SGD Bandung, 2011), cet.1, h. 272.

dalam ilmu Al-Qur'an, ini disebut "sebab-sebab pewahyuan" (*asbâb al-nuzûl*). Level *ketiga* adalah konteks internal yang berkaitan dengan "ketakintegralan" struktur teks dan pluralitas level wacananya. Struktur teks tidak integral, karena adanya perbedaan antara urutan teks (*tartîb al-mushafî*) dan urutan pewahyuan (*tartîb al-nuzûl*). Lebih dari itu, teks bersifat plural karena beragamnya wacana yang dihadapi oleh pembaca, seperti wacana cerita (*siyâq al-qashshah*), wacana perintah dan larangan (*al-amr wa al-nahy*), hiburan dan ancaman (*al-targhîb wa al-tarhîb*), dsb. *Kecempat*, konteks linguistik yang berkaitan dengan suatu kalimat juga yang berkaitan dengan yang implisit dalam struktur wacana. *Kelima*, konteks pembacaan (*siyâq al-qirâah*) yang berusaha mendekonstruksi kode. Ada dua macam konteks pembacaan: internal dan eksternal. Internal adalah Tuhan, sebagai pengirim pesan atau pembicara sekaligus penerima pesan ketika pesan-Nya dibaca oleh "pembaca eksternal". Variasi level pembacaan disebabkan oleh: kondisi yang berbeda dari setiap diri pembaca dan oleh perspektif pembacaan yang berbeda, seperti linguistik, teologis, filosofis, dsb.³⁵

Terhadap konteks yang kelima, yaitu konteks pembacaan (*siyâq al-qirâat*), -menurut penulis buku tafsir ayat sains dan sosial-, dapat dimanfaatkan ketika seseorang hendak mengkaji suatu karya tafsir. Hal ini dapat diaplikasikan, ketika seseorang hendak menggunakan metode hermeneutika, sebagai perangkat analisisnya, karena tujuan hermeneutika pada dasarnya adalah ingin mengkritik teks dan mendapatkan makna yang lebih baik sesuai dengan pemahaman mufassir. Singkatnya, pada proses pertama dipahami berbagai macam konteks terkait ayat yang hendak ditafsirkan, meliputi: konteks sosio-kultural pada masa Al-Qur'an turun, konteks *asbâb al-nuzûl*, konteks relasi antar ayat/surat dan stilistika Al-Qur'an (*'ilm al-uslûb*), dan konteks linguistik. Sedangkan konteks pembacaan dapat digunakan untuk proses kedua, sebagaimana yang akan dijelaskan.

Proses memahami konteks tersebut dapat dilakukan melalui penjelasan *asbâb al-nuzûl* dari ayat yang dikaji dan historisitas teks.³⁶

³⁵ Moch. Nur Ichwan; *Meretas kesarjanaan kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Teraju; Jakarta, 2003), cet.1, h. 90-93

³⁶ Menurut Nasr Abu Zaid, kemampuan mufassir untuk memahami makna teks harus didahului dengan pengetahuan tentang realitas-realitas yang

Juga dipahami dalam konteks keterkaitan antar ayat dimaksud dengan menggunakan teori *munâsabat al-âyat*,³⁷ yang dielaborasi dengan

memproduksi teks. Mengetahui *asbâb al-nuzûl* bertujuan memahami teks dan menghasilkan maknanya, karena pengetahuan mengenai sebab menghasilkan pengetahuan mengenai akibat (*musabab*), juga pada ayat hukum akan memberikan pemahaman tentang hikmah *al-tasyri'*. Pemahaman atas “sebab” atau “hikmah” tentunya dapat membantu ahli fikih mentransformasikan hukum dari realitas partikular atau sebab khusus dan menggeneralisasikannya ke peristiwa dan kondisi yang menyerupainya melalui *qiyâs* (analogi). Akan tetapi, harus disadari bahwa transformasi dari “sebab” ke “musabab”, atau dari realitas khusus ke realitas yang menyerupainya, harus didasarkan pada “tanda-tanda” yang terdapat dalam struktur teks itu sendiri. Tanda-tanda inilah yang akan membantu mentransformasikan makna dari “yang khusus” dan partikular ke “yang umum” dan menyeluruh. Lihat: Nasr Hamid Abu Zaid; *Tekstualitas Al-Qur'ân: Kritik terhadap ulumul Qur'an*, terj dari “*Maḥmûd al-nash: Dirâsat fî ulûm al-Qur'ân*”, (LKiS: Jogjakarta, 2003), cet.3, h. 115-116. Menurut Al-Zarqânî, bahwa fungsi mengetahui asbabun nuzul, yaitu: a. memahami hikmah Allah swt dalam penentuan hukum agama; b. membantu untuk memahami ayat dan mendukung dalam pemahaman ayat-ayat yang ambigu (*musykil*); c. menolak adanya dugaan pembatasan makna ayat, terhadap teks yang pada lahiriahnya berbentuk lafal yang mengandung makna “pembatasan”; d. mengkhususkan hukum agama (*al-hukm*) dengan adanya “sebab” d. memahami terhadap psikologi seseorang yang terkait dalam penentuan maksud ayat, sehingga tidak tertukar dengan individu lain; e. memudahkan penghapalan, pemahaman, dan peneguhan wahyu Al-Qur'ân ke dalam sanubari atau jiwa yang mendengarnya. Tentang contoh, lihat: Muhammad Abdul Azim al-Zarqânî; *Manâhil al-'irfân fî 'ulûmi al-Qur'ân*, (Dâr al-kutub al-'ilmiyyah: Beirut, 1996/1416), juz.1, h.110-115

³⁷ Adapun makna *munâsabah* secara leksikal adalah: keserasian, korelasi, pertalian, hubungan, dan alasan, kemiripan, keterkaitan, atau adanya persamaan *illat* (sebab, sifat). Lihat: Hans Wehr; *Dictionary of Modern Written Arabic*, (London, ed. J. Milton Cowan, cet 3, 1971), h 960. Jalaluddin Al-Suyûthî (911 H); *Al-Itqân*, (Dâr Al-Fikr; Beirut), 1979/1399, juz 1, h. 108. Terdapat dua belas contoh dari pola *munâsabah al-âyat*, yaitu: a. Penggunaan huruf tertentu sebagai ciri khas dalam suatu surat memiliki rahasia, makna, atau hikmah tertentu; b. Penggunaan diksi pada suatu ayat memiliki makna tertentu dalam relasi rangkaian ayat dimaksud; c. hubungan antar kata atau kalimat dalam suatu ayat; d. hubungan antar ayat; e. Hubungan antar frase atau kelompok ayat dalam satu surat; f. Hubungan implisit antara pembuka dan penutup suatu surat; g. Adanya kesatuan tema dalam suatu surat; h. hubungan antar surah-surah Al-Qur'an, seperti dijelaskan dalam kitab “*tanâsuq al-durar fî tanâsub al-suwar* karya Imam al-Suyuthî, *nazhmu al-durar fî tanâsub âyi wa al-suwar* karya al-

pendekatan semantik melalui medan makna dari ayat dimaksud. Bahkan tujuan ilmu *munâsabat* menurut Burhanuddin Abu Hasan Al-Biqâ'î (809-885 H) adalah untuk mewujudkan kesesuaian makna berdasarkan konteks-nya.³⁸

Penggunaan *asbâb al-nuzûl* mengindikasikan adanya proses resiprokasi atau timbal balik antara wahyu dengan realitas. Seakan wahyu memandu dan memberikan solusi terhadap problem sosial yang muncul saat itu.³⁹ Disinilah pentingnya mengeksplorasi *asbâb al-nuzûl*. Terkait dengan teori “*asbâb al-nuzûl*”, di kalangan para ahli tafsir (mufasssir) terdapat dua kaedah penafsiran yang terkenal: 1. “*al-ibratu bi umûm al-lafzhi, lâ bi khushûshi al-sabab*” (yang dijadikan pegangan ialah keumuman lafal, bukan kekhususan sabab); 2. “*al-ibratu bi khusûshi al-sabab lâ bjumûmi al-lafzhi*” (yang dijadikan pegangan ialah kekhususan sabab bukan keumuman lafal); Penjelasan singkatnya, dari kaedah kedua ini adalah: pemahaman atas *illat* atau sebab dapat membantu dalam mentransformasikan hukum dari sebab khusus atau realitas-realitas partikular kemudian menggeneralisasikannya ke peristiwa-peristiwa dan kondisi-kondisi yang menyerupainya melalui metode *al-qiyâs* (analogi). Tetapi menurut, Nasr Hamid Abu Zaid, pengetahuan sebab akan menghasilkan pengetahuan mengenai akibat (*musabab*). Transformasi dari sebab ke akibat (*musabab*) didasarkan pada berbagai petunjuk tanda yang terdapat dalam struktur teks. Tanda dalam teks itulah yang membantu mentransformasikan makna dari yang partikular ke

Biqâ'î, *al-asâs fî al-tafsîr* karya Sa'id Hawwa, *al-Tafsîr al-munîr* karya al-Zuhailî; i. Hubungan ayat bertema sama namun terletak di surat yang berbeda; j. Hubungan antara surat yang memiliki dengan ungkapan pembuka yang sama; k. adanya kesatuan tema dalam keseluruhan ayat Al-Qur'an; l. kesatuan ayat Al-Qur'an dengan berbagai relasi ayat tersebut secara komprehensif. Lihat: Amir Faishol Fath; *The Unity of Al-Qur'an*, (Pustaka al-Kautsar; Jakarta, 2010), cet.1, h. 75-113.

³⁸ Burhanuddin Abu Hasan Al-Biqâ'î; *Nazm Al-Durar fî tanâsub al-âyât wa suwar*, (*Dar al-kutub al-'ilmiyyah*; Beirut, 1995), h. 3

³⁹ Ali Sodiqin; *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika wahyu dan budaya*, (Arruz Media: Jogjakarta, 2008), cet.1, h.12-13

universal.⁴⁰ Kaedah kedua digunakan untuk ayat Al-Qurân yang memiliki *asbâb al-nuzûl*.⁴¹

Selanjutnya dikenal kaedah ketiga, yaitu: “*al-ibratu bi maqâshidihâ*” (yang dijadikan pegangan adalah maksud utuh dari suatu atau beberapa ayat). Kaedah ketiga inilah yang lebih argumentatif dalam memahami makna utuh dari maksud Al-Qurân secara keseluruhan (*welstanschauung Al-Qurân*). Oleh karenanya diperlukan pengaplikasian teori *munâsabat al-âyat* dan kemudian berkembang menjadi teori *al-wahdat al-maudlûiyyat*.⁴² Dalam teori ini, berlaku ketentuan tingkatan lafal ayat terhadap maknanya, sebagaimana telah dikemukakan manakala menjelaskan tentang makna pertentangan antar lafal ayat.

Menurut Manna Khalil Qatthan, apabila *munâsabat*-nya memiliki makna yang dalam, adanya konteks yang harmonis, sesuai dengan dasar-dasar bahasa arab, maka *munâsabah*-nya relatif dapat diterima. Juga ada beberapa segi yang dapat dijadikan pedoman untuk mencari bentuk *munâsabat*, antara lain: 1. segi makna; baik berbentuk umum (‘*âm*), khusus (*khâsh*), *aqlî* (ada kesesuaian), *hissî* (dapat

⁴⁰ Lihat: Nasr Hamid Abu Zaid; *Mathûm al-nash:Dirâsat fî ulûm al-Qur’ân*, h.102-103

⁴¹ Terdapat dua kitab *asbâb al-nuzûl* yang ditulis masa pertengahan islam, yakni: *Lubâb al-nuqûl fî asbâb al-nuzûl* disusun oleh Imam Al-Suyûthî (911 H), *Asbâb al-Nuzûl* yang disusun oleh Al-Wâhidî (468 H). Al-Wâhidî hanya mengungkap sekitar 472 ayat (7,5%) terkait dengan riwayat asbâb al-nuzûl, dan as-Suyûthî hanya merekam riwayat asbâb al-nuzûl sekitar 888 ayat (14 %). Lihat: Jalaluddin Al-Suyûthî; *Lubâb al-nuqûl fî asbâb al-nuzûl*, (Dâr Al-Fikr; Beirut), tth. Juga kitab: Ahmad al-Wâhidî al-Nisâburî; *Asbâb al-Nuzûl*, (Dâr Al-Fikr; Beirut), 1994.

⁴² Lihat: Islahudin; *Teori al-wahdah al-maudlûiyyah li al-Qur’ân al-karîm dalam Penafsiran Sa’id Hawwâ: Studi atas Penafsiran surat Al-Fatihah dan al-Sab’u al-Thiwâl*, (Tesis UIN Jakarta: 2008). Dalam kitab *ahdâf kulli sûrah wa maqâsiduha fî al-Qurân*, Abdullah Maḥmûd Syahâtah menyatakan bahwa terdapat kesatuan tema bagi setiap surat, dan bahwasanya adanya pemikiran suatu surat yang menjadi tema surat mewajibkan menjadi dasar/asas dalam memahami ayat-ayatnya. Lihat: Abdullah Maḥmûd Syahâtah; *Ahdâf kulli sûrah wa maqâsiduha fî al-Qurân al-karîm*, (al-Haiah al-mishriyyah al-‘âmmah li al-kuttâb; Kairo, 1986), cct.3, h. 5

diterima oleh indera), *khayalî* (imajiner). 2. *talazzum al-zikhni* (adanya hubungan yang dapat dijelaskan oleh akal fikiran), seperti hubungan sebab akibat (*illah wa ma'lûl*), adanya dua hal yang berlawanan, dan sebagainya. 3. *Talazzum kharjî*, yaitu dengan menelaah susunan kata-kata suatu ayat atau surat Al-Qurân.⁴³ Maka penentuan adanya *munâsabat* atau keterkaitan antar ayat, -secara sederhana-, terdapat tiga cara yaitu: a. *Munâsabat* berdasarkan derivasi lafal; b. *Munâsabat* berdasarkan keterkaitan makna; c. *Munâsabat* berdasarkan konteks ayat (*khithâb*) yang sama.

Proses pencarian atau pemahaman konteks Al-Qurân tersebut, merupakan sebuah bentuk dari *tafsîr bi al-matsûr*.⁴⁴ Terkait dengan *tafsîr bi al-matsûr*, maka peneliti dalam hal sumber tafsir akan bersandar kepada: Al-Qurân, Sunnah nabi saw, Linguistik Arab yang berdasarkan kepada makna leksikal dan tidak berkembang kepada pemaknaan berdasarkan takwil (tentang takwil merupakan pembahasan kontekstualisasi ayat), mengambil petunjuk dari tujuan umum Al-Qurân dan prinsipnya yang universal (*muḥkam*), serta dengan memperhatikan *rûḥ* dan *qarînat* atas metode di kalangan shahabat nabi saw yang senior dan para pemuka *thâbi'in*. Dengan demikian *tafsîr bi al-matsûr* tidak bisa dipadankan sebagai tafsir tekstual, dan *tafsîr bi al-matsûr* bukan antonim dari tafsir kontekstual.

Secara epistemologis, pola tafsir kontekstual tersebut, dapat juga dilakukan dengan menggunakan pendekatan *bayâni* (kajian

⁴³ Manna Khalil Qatthan; *Mabâhith fi 'ulûm Al-Qurân*, (Beirut; Mansyurât al-'ashr al-hadîts; 1973 M /1393 H), h. 97

⁴⁴ Yaitu: menafsirkan Al-Qurân dengan rakyi yang didasari oleh dalil Al-Qurân, *al-sunnah* (sunnah nabi saw, pen), pendapat shahabat, kemudian pendapat thabi'in. Lihat: Muhammad Ali al-Shâbûnî; *al-Tibyân fi 'ulûm al-Qur'ân*, (Muassasah Manâhil al-'irfân, 1981), h.67. Untuk mendapatkan batas yang tegas antara *tafsîr bi al-matsûr* tersebut dengan *tafsîr bi al-rakyi al-mahmûd* maka ditetapkanlah rambu-rambu berikut: *Pertama*, *istidlâl* (pengambilan dalil) tidak boleh diawali prakonsepsi. *Kedua*, dalam ber-*istidlâl* mufassir tidak boleh terpaku pada teks melainkan juga pada konteks. Dadang Darmawan; *Sejarah Tafsîr bi al-matsûr*, (Jakarta; Tesis UIN Syarif Hidayatullah, 2003), h. 130-131.

sastrawi) *ala* Amin al-Khûlî dalam menafsirkan Al-Qurân, yang menurut Bintus Syâthî' -murid sekaligus istrinya-, adalah sebagai berikut:⁴⁵

1. Asal dalam metode, adalah **pencairan tematik terhadap ayat yang hendak dipahami** dari “kitab Islam” (Al-Qurân). Dimulai dengan mengumpulkan semua ayat dan surat di dalam Al-Qurân dalam tema yang hendak dipelajari.
2. Di dalam memahami tentang sesuatu di sekitar teks: **ayat-ayat disusun berdasarkan turunnya**, untuk mengetahui situasi waktu dan tempat. Termasuk di dalamnya *asbâb al-nuzul*, yang dapat menjadi argumen langsung (*qarâin lâbisât*) bagi turunnya suatu ayat. Tanpa menghilangkan pemahaman dari *al-ibratu bi ‘umûm al-lafâzh lâ bi khushûshi al-sabab*. Bahwasanya “sebab” disini adalah bukan makna hukum (*hukmiyat*; pasti) atau transenden (*‘uliyyat*) yang tanpanya ayat tidak akan turun. Perbedaan dalam *asbâb al-nuzûl* biasanya kembali kepada orang-orang yang sezaman dengan turunnya ayat atau surat, mengikatnya dengan apa yang mereka pahami bahwa sebab itulah merupakan sebab turunnya ayat.
3. Di dalam memahami makna lafal (*dilâlatu al-alfâzh*): kita mengapresiasi bahwasanya bahasa Arab adalah bahasa Al-Qurân. Maka kita **mencari makna asal kebahasaan**, yang dapat memberikan kepada kita tentang rasa bahasa Arab **tentang tema dalam berbagai penggunaannya**, baik rasa bahasa (*hissî*) atau makna konotatif (*majâzî*). Kemudian kita menyimpulkan tentang inti (*mûkh*) makna Al-Qurân dengan cara induktif (*istiqrâ*) terhadap semua bentuk (*shigat*) lafal Al-Qurân, kemudian menelaah konteks khusus dalam ayat dan surah, dan konteks umum dalam Al-Qurân secara keseluruhan (global).

Selanjutnya Bintus Syâthî' juga menyatakan bahwa dalam memahami rahasia ungkapan (*asrâr al-ta’bîr*) Al-Qurân, kita **menentukan** pemahaman kepada konteks *nash* dalam koridor Al-Qurân yang *muhkam* (makna doktrin dan peradaban; pen), dengan memperhatikan kandungan makna yang dibawa oleh *nash* itu, secara tekstual dan **implisit** (spirit teks: *rûh al-nash*, pen). Tentang makna tersebut, kita dapat menyodorkan pendapat para ahli tafsir yang dapat diterima oleh teks yang dibahas. Juga dapat menyingkirkan pendapat yang berdasarkan riwayat israiliyat, takwil yang dibuat-buat, atau

⁴⁵ Aisyah Abdurrahman bintus Syati'; *al-tafsîr al-bayânî li al-Qur’ân al-karîm*, juz 1, Dâr al-ma’ârif, cet.7, Kairo, 1397/1977, h.10-11

penafsiran yang mendahulukan fanatisme mazhab tertentu (*syawâib al-ahwâ al-madzhabiyyat*).⁴⁶

Karena itu, seorang pengkaji Al-Qurân, -menurut Bintus Syathî'-, dituntut untuk memahami kosakata (*mufradât*) dan gaya bahasa (*uslûb*) Al-Qurân dengan bertumpu pada kajian metodologis-induktif dan menelusuri rahasia ungkapan Al-Qurân.⁴⁷ Tafsir model Amin al-Khuli, pada dasarnya berkisar pada pencarian makna awal berdasarkan gramatika bahasa saat Al-Qurân turun, dan lafal yang digunakan dalam Al-Qurân itu.⁴⁸ Dengan demikian, pendekatan *bayânî* dari Aisyah Bintus Syathî adalah pengembangan dari tafsir *bi al-matsûr*, karena secara epistemologis ia juga menggunakan sumber-sumber *bi al-matsûr* (termasuk eksplorasi makna kebahasaan) yang oleh Ibnu Taymiyyah dinamakan juga sebagai tafsir dengan pendekatan terbaik (*min aḥsan thurûq al-tafsîr*).

Kajian linguistik mutakhir atau kebahasaan dalam teks Al-Qur'an, dilakukan juga dengan pendekatan semantik, yaitu menurut Toshihiko Izutsu (1963), bahwa interpretasi kontekstual dapat dilakukan dengan cara sebagai berikut:

1. Mengumpulkan sebuah kata tertentu dalam berbagai konteksnya.
2. Membanding-bandingkan semua penggunaannya.
3. Menghubungkan semua istilah yang menyerupainya.
4. Melawankannya (antonimnya).
5. Menghubungkan satu-sama lain.⁴⁹

Demikian beberapa contoh proses dalam memahami berbagai konteks Al-Qur'an yang meliputi empat aspek tersebut, yakni: konteks sosio-kultural pada masa Al-Qur'an turun, konteks *asbâb al-nuzûl*,

⁴⁶ Aisyah Abdurrahman bintus Syati'; *al-tafsîr al-bayânî li al-Qur'ân al-karîm*, juz 1, h.11

⁴⁷ Aisyah Abdurrahman bintus Syati'; *al-tafsîr al-bayânî li al-Qur'ân al-karîm*, juz 1, h. 11 dan 15

⁴⁸ Lihat: Amin al-Khuli; *manâhij tajdîd fi al-naḥwi wa al-balâghat wa al-tafsîr wa al-adab*, (Mesir: Haiat Mishriyyah:al-ammah li al-kitâb, h.233

⁴⁹ Izutsu; *The Structure....*, h.31-32

konteks relasi antar ayat/surat dan stilistika Al-Qurân (*‘ilm al-uslûb*), dan konteks linguistik.

D.2. Proses Kedua: Kontekstualisasi atas Ayat Al-Qurân atau tema terkait

Kontekstualisasi dalam tafsir Al-Qurân dapat dikelompokkan ke dalam bentuk tafsir bi al-ra’yî, yang menekankan penguasaan sang mufassir atas berbagai macam disiplin ilmu. Tafsir ini dipandang sebagai kajian interdisipliner.⁵⁰ Hal tersebut, dalam kajian metodologi tafsir klasik dapat menggunakan metode takwil.⁵¹

⁵⁰ Lihat: Dadang Darmawan; *Ortodoksi Tafsir: Respon ulama terhadap tafsir KH. Ahmad Sanusi*, (Disertasi UIN Jakarta: 2009), h.115

⁵¹ Di dalam kamus bahasa, didapati makna takwil yaitu: *rajaa, âda* (pulang atau kembali). Ibnu Manzûr; *lisân al-ârab*, bab *awl*. lihat juga dalam kamus *mukhtar al-shahâh*. Menurut *al-Râghib al-Ashfahânî*, takwil dapat bermakna: “kembali ke asal, mengembalikan sesuatu kepada tujuan yang diinginkan secara teori atau praktek (*ilman kâna au filan*), penjelasan yang merupakan tujuan yang diinginkan, strategi untuk menjaga tempat asalnya.” *al-Râghib al-Ashfahânî*; *al-mufradât fî gharîb al-Qur’ân*. Sedangkan menurut terminologi ulama ahli ushul, seperti Imam Ghazali (550 H) takwil adalah: “ungkapan dalil yang mengandung pertentangan dan dapat menjadikan lebih kuatnya asumsi (*zhan*) dari maknanya yang *zhâhir* (jelas), dan setiap takwil memiliki keserupaan dalam pengalihan lafal dari makna hakikat ke *majâzî* (metafora).” Abu Hamid al-Ghazali (w.550 H); *al-mustashfâ*, juz 1, h.378. Jelaslah dari definisi tersebut, bahwa takwil dan *majâz* dapat bertemu dalam satu makna, yaitu: “Pengalihan” dari ungkapan *zhâhir* (yang jelas) berbagai lafal atau frase (*al-ibârât*). Tetapi takwil: “mengalihkan kalimat (*kalâm*) dari makna *zhâhir* (yang jelas) ke aspek makna [lain] yang diembannya, sedangkan *majâz* (metafora) adalah: setiap lafal yang melampaui dari tema-nya”. Takwil lebih umum dari *majâz*. Lihat: Muhammad Sâlim Abû Âshî; *maqâlatâni fî al-ta’wîl: maâlim fî al-manhaj wa rashdu li al-inhîrâf*, (Dâr al-bashâir; Kairo, 2003/1424), h.15. Adapun definisi dari kitab *Jamû al-jawâmi*, yaitu: “membawa makna yang jelas (*zhâhir*) kepada kandungan makna yang memungkinkannya (*al-marjûh*), karena jika dalilnya dapat terbawa oleh makna tersebut maka hal itu adalah benar (*shâhîh*) atau jika dalilnya diasumsikan (*zhan*) saja maka hal itu adalah keliru (*fâsîd*) atau tidak mengandung takwil, maka permainan [makna] bukan takwil.” Lihat: *syarh jamû al-jawâmi*, juz 2,

Takwil adalah bahagian dari tafsir Al-Qurân. Makna “takwil” menurut M. Bakar Ismail, merupakan tafsir batin dari lafal/lafadz (Al-Qurân), dan secara kebahasaan bermakna: kembali ke perkara yang paling terdahulu atau yang menjadi sebab pertama. Takwil merupakan informasi tentang hakikat yang dimaksud, sedangkan tafsîr adalah informasi tentang dalil yang dimaksud, karena lafal dapat menyingkap sesuatu yang dimaksud, dan subjek yang menyingkap (al-kâsyif) makna lafal itulah yang disebut dengan dalil (al-dalîl).⁵² Takwil juga mencakup analisis (tahlîlî) dan argumentasi (ta’lîl), tidak hanya menyingkapkan makna lafal saja tetapi juga memperhatikan susunan (tarkîb) dan gaya bahasa sastra (uslûb bayâniyyat), termasuk argumentasi agama (syari’at) dan rasionalitas, juga kebahasaan. Serta argumentasi yang bisa membenarkan dan menguatkan, seperti lingkup konteks dan kesatuan tema yang keduanya dapat mengikat makna.⁵³

Proses pentakwilan tersebut, menurut para ulama ushûl dan tafsir, memiliki ketentuan berikut:

a. Bahwasanya makna yang hendak ditakwilkan dari suatu lafal, adalah termasuk makna yang dikandung/dimiliki (ih̄timâl) oleh lafal dimaksud. Hal ini dapat ditunjukkan melalui metode manthûq-mafhûm, juga di saat yang

h. 52. Sedangkan menurut ulama fiqih kontemporer, takwil adalah: “mengeluarkan lafal dari maknanya yang jelas (*zhâhir*) kepada makna lain yang diembannya dan makna itu bukan makna yang jelas (*zhâhir*) dari lafal dimaksud.” Abu Zahrah; *Ushûl fiqh*, h.126.

⁵² Muhammad Bakar Ismail; *Ibnu Jarîr al-Thabarî wa manhajuhu fî al-tafsîr*, (dâr al-Manâr: kairo: 1991/1441), h.34. Lebih lanjut ia memberikan contoh berikut: ayat “*inna rabbaka la bil mirshâd*”, tafsirnya adalah: bahwasanya lafal *al-mirshâd* berasal dari akar kata *al-rashad* bermakna “mengawasi dan mengikuti”, maka *al-mirshâd* merupakan “alat atau instrumen” (*mif’âlun minhu*) dari pengawasan dimaksud. Sedangkan takwil ayatnya adalah: “agar berhati-hati untuk tidak melalaikan perintah Allah, dan mempersiapkan terhadap sesuatu yang disodorkan atau yang mungkin akan datang.” Maka dalil yang menentukan maknanya itu merupakan sesuatu yang membawanya kepada penjelasan yang diinginkan oleh lafal dimaksud, yang bisa berbeda dengan objek lafal dari segi kebahasaan.

⁵³ Muhammad Bakar Ismail; *Ibnu Jarîr al-Thabarî wa manhajuhu fî al-tafsîr*, h.34-35.

sama sesuai (muwâfaqan) dengan aturan-aturan kebahasaan, budaya baik suatu masyarakat (urf), dan ketentuan syariat (shâhibu al-syarî).

b. Terpenuhinya dalil yang menjadikan makna yang diunggulkan/dimungkinkan (al-marjûh) oleh lafal yang jelas (zhâhir) kepada makna yang unggul (râjih) dan memberlakukan makna yang unggul (râjih) dari makna yang marjûh karena lemahnya makna marjûh. Hal itu disebabkan karena asal di dalam teks agama adalah bolak-balik (qawâlib) disebabkan ada dalil zhâhir, dan wajib mengamalkan yang zhâhir tersebut kecuali jika dalilnya mengharuskan pengalihan kepada makna lain.⁵⁴

Maka teks agama, petunjuk bahasa, dan rasionalitas, telah memberikan petunjuk bahwasanya tidak boleh suatu ungkapan atau kalimat ditakwilkan dengan mengalihkan dari makna zhâhir kepada makna lain kecuali jika disandarkan kepada pentakwilan di atas. Adapun dalîl atau qarînat yang dapat mengalihkan makna zhâhir atau makna hakikat (al-haqîqât) adalah hukum syariat berdasarkan dalil firman Allah swt, sunah nabi saw, dan dalil kebahasaan atau petunjuk urf yang umum.

Menurut ulama ahli ushul terdapat beberapa kriteria lain yang harus diperhatikan dalam melakukan takwil, yaitu: [c] Arti yang dipilih sesuai dengan hakikat kebenaran (al-haq min Allâh), yakni takwilnya didasarkan kepada pandangan tentang tauhid atau kesucian Tuhan, kemaslahatan, keseimbangan, keadilan, dan kemanusiaan. [d] Arti yang dipilih sesuai dengan bahasa Arab klasik. [e] Makna yang dipilih sebagai takwil merupakan satu kemungkinan makna yang dimiliki oleh nash/teks. [f] Penetapan makna sebagai takwil atas nash/teks didasarkan kepada dalil yang memiliki validitas yang kuat (shahîh).⁵⁵

⁵⁴ Lebih detail, lihat: Muhammad Sâlim Abû Āshî; *maqâlatâni fî al-ta'wîl: maâlim fî al-manhaj wa rashdu li al-inhîrâf*, (Dâr al-bashâir; Kairo, 2003/1424), h. 25-30

⁵⁵ Lihat: Abu Ishâq al-Syâthibî; *al-muwâfaqât fî ushûl al-syarî'at*, (Kairo; al-Tijariyah al-kubrâ, tth), jilid.2, h.100. Muhammad bin Ali al-Syaukanî; *Irsyâd al-fuhûl ilâ tahqîq al-haq min ilmi al-ushûl*, (Maktabah Tijariyyah; Makkah al-Mukarromah, 1993), h.300-301

Takwil menurut Hasan Hanafi, merupakan pencarian tujuan umum dari teks dan memberikan makna kontemporer bagi teks menjadi sistem dengan mengubah realitas menjadi realitas model ideal. Sebagaimana pernyataannya berikut ini:⁵⁶

“sesungguhnya teks hanyalah bentuk umum yang memerlukan isi. Isi ini adalah sebuah cetakan kosong yang dapat diisi dengan berbagai kebutuhan dan keperluan zaman sebagai bangunan hidup manusia, yang oleh wahyu disebut “tujuan umum”. Karena itu takwil terhadap teks adalah sesuatu yang niscaya. Semua teks dapat ditakwilkan dalam rangka mewujudkan realitas yang sesuai dengannya. Takwil disini bukan berarti melencengkan teks dari makna hakiki ke makna *majâzî* (metaforis) dengan suatu keterkaitan, tetapi memberikan isi kontemporer terhadap teks, sebab teks adalah sebuah cetakan tanpa isi. Takwil disini merupakan urgensi sosiologis untuk mengubah wahyu menjadi sistem dengan mengubah realitas menjadi realitas model ideal.”

Selanjutnya Hasan Hanafi menyatakan, bahwa dalam proses pentakwilan tersebut dapat digunakan *qiyâs syarî’at* (analogi dalam bidang agama).⁵⁷ Jadi hubungan yang ada bukan hanya antara akal dan *naql* (teks agama; Al-Qurân dan hadis nabi saw), tetapi hubungan segitiga dengan memasukkan kenyataan atau realitas sebagai rujukan kebenaran dan pembuktian jika terjadi kontradiksi antara akal dan *naql*.⁵⁸

Menurut Abed al-Jabiri, kontekstualisasi teks adalah untuk menumbuhkan tingkat objektivitas teks, dan hal ini dapat digunakan

⁵⁶ Lihat: Hassan Hanafi; *Dari akidah ke revolusi: sikap kita terhadap tradisi lama*, (Paramadina, Jakarta, 2003), cet. 1, h. 185

⁵⁷ Terkait dengan kajian bidang politik, sebagai bagian dari ilmu sosial yang utama terdapat definisi tentang *qiyâs* atau analogi dari Muhammad Syahrur, menurutnya “*qiyâs*” adalah analogi yang didasarkan atas bukti-bukti material dan pembuktian ilmiah yang diajukan oleh ahli ilmu alam, sosiolog, ahli statistik, dan ekonomi. Pemilik ilmu-ilmu tersebut merupakan penasihat otentik bagi otoritas pembentukan undang-undang dan otoritas politik. Lihat: Muhammad Syahrur; *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (eLSAQ Press; Jogjakarta: 2004), terj. oleh: Sahiron Syamsuddin, dari: *Naḥwa ushûl jadīdat li al-fiqhi al-islāmī*, h. 282

⁵⁸ Hasan Hanafi; *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap kita terhadap tradisi lama*, (Paramadina: Jakarta: 2003), cet. 1, h. 185-186

dengan tiga langkah pendekatan. *Pertama*; penggunaan metode strukturalis.⁵⁹ *Kedua*; Analisis historis, dengan cara: [a]. memahami geneologi pemikiran yang sedang dikaji. [b]. Menguji validitas suatu teks melalui tiga aspek: apa yang ingin dinyatakan oleh teks (*said*), apa yang tidak ingin dinyatakan dalam pemahaman suatu teks (*not said*), dan apa yang belum dinyatakan oleh teks (*never said*). *Ketiga*; Kritik ideologi, yaitu mengungkap fungsi ideologis -termasuk sosial politik- yang dikandung dalam teks.⁶⁰ Memahami apa yang dinyatakan dalam teks, merupakan pemahaman yang eksplisit dari ayat, sedangkan memahami apa yang tidak dinyatakan dalam teks adalah pemahaman implisit dari ayat, sedangkan memahami apa yang belum dinyatakan dalam teks adalah salah-satu bentuk takwil, dengan memberikan nilai signifikansi (*al-maghza*) terhadap teks tertafsir.

Sedangkan kontekstualisasi menurut Fazlur Rahman adalah dengan merumuskan sebuah teori penafsiran Al-Qurân, yang disebutnya dengan “*The Double Movement*”. *Gerakan Pertama*, memahami arti atau makna umum dari suatu ayat dengan mengkaji situasi atau problem historis masa turunnya wahyu. Gerakan pertama ini, terdiri atas dua langkah, yaitu : *Langkah pertama* ; memahami makna Al-Qurân sebagai sesuatu yang organis disamping dalam batas-

⁵⁹ Strukturalisme berbeda dengan strukturalisme fungsional. Strukturalisme terutama memusatkan perhatian pada struktur linguistik. Pergeseran dari struktur sosial ke struktur linguistik inilah yang secara dramatis mengubah sifat dasar ilmu sosial. Karena, menurut penganutnya, kehidupan sosial dibentuk oleh struktur bahasa, sedangkan realitas sosial bukan realitas yang sebenarnya tetapi logika yang mendasari sistem dan melaluinya aturan yang tampak dapat dijelaskan. Perhatian tentang struktural telah dikembangkan melampaui bahasa ke studi tentang seluruh sistem tanda. Bahkan melahirkan juga strukturalisme antropologi, dan marxisme struktural. Lihat: George Ritzer, dkk; *Teori Sosiologi Modern*, (Prenada Media Goup: Jakarta, 2008), cet.5, edisi keenam, h. 603-605. Langkah pertama tersebut, setingkat dengan epistemologi yang dikemukakan oleh Amin al-Hûlî, sebagaimana tersebut dalam proses pertama: memahami konteks ayat.

⁶⁰ Lihat: M.Abed Al-Jabiri; *Tradisi dan Problem metodologi*, dalam buku; *Post Tradisionalisme Islam*, (Jogjakarta: LKiS, 2000), terj. oleh: Ahmad Baso (Ed), h.18-23

batas ajaran-ajaran khusus yang merupakan respon terhadap situasi-situasi khusus saat ayat dimaksud turun kepada Muhammad saw. *Langkah kedua* ; Melakukan generalisasi jawaban-jawaban atas ayat-ayat spesifik yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum. Jadi pada Gerakan Pertama tersebut, terjadi dari hal-hal yang spesifik dalam Al-Qurân ke penggalian dan sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai, dan tujuan jangka panjang Al-Qurân.⁶¹ Inilah yang kemudian melahirkan *welstanchauung* Al-Qurân, yang nampaknya telah dicontohkan atau dimanipestasikan melalui bukunya yang lain yaitu *major themes of the Qur'an*. Gerakan pertama inilah yang menjadi tafsir kontekstual untuk memahami konteks Al-Qur'an, dan selanjutnya pada gerakan kedua termasuk ke dalam kategori tafsir kontekstual proses kedua, yakni untuk melakukan kontekstualisasi ayat atau tema terkait. Bahkan gerakan kedua Fazlur Rahman, dapat mengandung proses "tafsir sosial". Sebagaimana pernyataan Fazlur Rahman berikut :

...jika kedua "gerakan ganda" tersebut berhasil dilakukan, maka perintah-perintah Al-Qurân akan menjadi hidup dan efektif kembali. Tugas pada langkah pertama adalah kerja para ahli sejarah (membutuhkan ilmu sejarah, pen), sedang tugas pada langkah kedua adalah memerlukan instrumen dari para saintis atau sosiolog.⁶²

Dalam perspektif fikih -yang merupakan kajian hasil ijtihad terhadap ayat-ayat hukum normatif-, untuk melakukan kontekstualisasi, menurut Sahal Mahfudh, diperlukan pengembangan mazhab *qaulî* (kompedium yurisprudensi) dan *manhajî* (metodologis) dari para ulama fikih klasik. Terhadap yang pertama, dapat dilakukan dengan pengembangan contoh aplikasi kaidah ushul fikih dan *qawâ'id fihiyyah*. Sedangkan pengembangan metodologis (*manhajî*) dilakukan dengan cara pengembangan teori *masâlik al-'illaṭ* sesuai

⁶¹ Lihat: Fazlur Rahman; *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*, (Chicago Press: 1982), h.6 dan 7.

⁶²Lihat: Fazlur Rahman; *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*, (Chicago Press: 1982), h.7.

dengan *maslahat al-‘âmmat* atau dengan mengintegrasikan antara illat hukum dengan hikmah hukum.⁶³ Demikian beberapa pendapat para pakar terkait dengan proses kontekstualisasi ayat Al-Qurân, ke dalam konteks yang kehendaki oleh sang mufassir berdasarkan konteks ayat yang melingkupinya.

E. Bentuk Analisis Penafsiran Kontekstual Berdasarkan Pendapat Para Ulama Terkait

Buku berjudul “*Ensiklopedi Al-Qur’an: Tafsir Sosial berdasarkan konsep-konsep kunci*” -sebagaimana tersebut di muka- merupakan sebuah buku tafsir Al-Qur’an yang diklaim oleh penulisnya menggunakan menggunakan tafsir tematik yaitu didalamnya dimasukan beberapa entri dari teks/lafal Al-Qur’an yang kemudian dijadikan tema tafsir. Entri yang dibahas dalam buku ini berjumlah 27 buah, yaitu: *fitrah, hanif, ibrahîm, dîn, islâm, taqwâ, ‘abd, amânah, rahmah, rûh, nafs, syaithân, nabî, madînah, khalîfah, ‘adl, zhâlim, fâsiq, syûrâ, ûlû al-amr, ummah, jihâd, ‘ilm, ûlû al-albâb, rizq, ribâ, dan amr ma‘rûf nahy munkar*. Buku tersebut dalam praktek epistemologi tafsirnya, lebih dominan menggunakan pendapat para ulama atau pakar terkait sebagai alat analisis tema, dibanding melakukan analisis ayat/tema sebagaimana yang tekankan dalam kajian tafsir tematik ala Abdul Hayy al- Farmawi.

Berikut kajian epistemologi tafsir yang diambil dari bukunya yang pertama sebagai perwakilan tema yang berkaitan dengan ilmu ekonomi yakni tema “*Ribâ*”. Sistematika atau cara pembahasan tafsir (*al-tharîqat*) yang dilakukan Dawam dalam mengeksplorasi tema tafsir “*Ribâ*”, adalah sebagai berikut:

1. Mengemukakan di awal pembahasan tentang realitas sejarah pelaksanaan tema tersebut di dunia non-muslim dan Indonesia: Dawam mengemukakan tentang adanya undang-undang anti *ribâ* di Barat, terutama di Eropa. Juga dikemukakan tentang sikap Bank

⁶³ Lihat: M.A.Sahal Mahfudh; *Nuansa Fiqih Sosial*, (LKiS; Jogjakarta, 2004), cct.4, h. li

Indonesia di awal era masa Soekarno, terhadap pelaksanaan *ribâ*, yang dimotori oleh Gubernur Bank Indonesia (BI) pertama waktu itu Syafruddin Prawiranegara, yang berpendapat bahwa bunga bank tidak sama dengan *ribâ*.

2. Menyusun sub tema berdasarkan perkembangan tema dan kebutuhan tema dimaksud: Di awal pembahasan, terdapat sub tema “*kontroversi ribâ*” misalnya, di sini Dawam hendak menunjukkan bahwa masih terdapat pro-kontra di antara para praktisi dan ahli agama terkait pelarangan *ribâ*. Bahkan ia mengutip juga pendapat Muhammad Abduh, tokoh modernisme dalam dunia Islam, yang menyatakan bahwa bunga yang tidak terlalu tinggi tingkatnya diperbolehkan, tentu dengan tetap mengharamkan *ribâ*.⁶⁴ Demikian juga dalam sub tema “*sejarah ribâ*”, Dawam hendak menjelaskan bahwa pelarangan *ribâ* dalam ayat Al-Qur’an juga telah ada di dalam Perjanjian Lama atau Tradisi Gereja, bahkan berlanjut pada abad pertengahan di Eropa. Demikian juga pada sub tema “*riba, bunga dan Bank*”, yang mengelaborasi adanya perkembangan perbankan yang dibutuhkan masyarakat, sebagai anti tesa dari konsep *ribâ* abad pertengahan, tetapi belum memberikan solusi secara kâffah, bagi pebisnis kecil.
3. Mengkaitkan suatu tema dengan tema lain, yang dipandang dapat menjawab problem sosial dari tema pertama atau tema sebelumnya: Dawam di akhir penjelasan tema *ribâ*, menyusun sebuah sub tema “*Dari Ribâ ke Amr ma’rûf nahi munkar*”. Menurutnya, Bank Syariah (Bank Syariat Islam) sebagai modus untuk menghindari praktek perkreditan atau perbankan yang mengandung unsur *ribâ* yang diharamkan itu, masih memerlukan waktu pengalaman dan evaluasi. Karena itu, menurutnya konsep *Amr ma’rûf nahi munkar* sebagai konsep hakikat sosial dalam islam yang berorientasi kepada kebajikan atau *al-khayr (virtue, goodness)*, perlu ditafsirkan secara seimbang, baik secara praktik maupun teoritis.⁶⁵ Maka, setelah tema *Ribâ*,

⁶⁴ Lihat: Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur’an.....*, h.594-596

⁶⁵ Lihat: Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur’an.....*, h. 615-617

Dawam melanjutkan penafsirannya menuju tema *Amr ma'rûf nahi munkar*.⁶⁶

Adapun metode tafsir (*al-manhaj*) yang ditempuh oleh Dawam Rahardjo dalam menganalisis ayat dengan tema tersebut, adalah sebagai berikut:

1. Mengemukakan tentang berbagai pendapat dan aktivitas ekonomi terkait tema: Dawam mengemukakan juga perkembangan makna ribâ di Eropa dan termasuk di Indonesia yang kemudian menghasilkan dua perbedaan makna, yaitu *usury* dengan *interest*. Makna pertama untuk *ribâ* dan kedua untuk pembunga-an uang.⁶⁷ Dikemukakan juga tentang beberapa pendapat dan aktivitas yang terkait dengan penggandaan atau perputaran manfaat uang oleh pihak kedua dan konsep ribâ yang dilakukan dan dinyatakan oleh kaum Yahudi, pendeta Kristen, di mulai abad pertengahan.
2. Menyusun ayat yang terkait tema berdasarkan kronologi turunnya Al-Qur'an dengan mengomentari kaitan maknanya secara global: Terhadap hal ini, misalnya Dawam menyatakan demikian,

“bahwa istilah *ribâ* dalam pengertian yang kita maksud di atas, disebut dalam Al-Qur'an sebanyak tujuh kali. Secara kronologis, ayat pertama yang turun adalah yang tercantum dalam Al-Qur'an surat al-Rûm/30:39. Ayat ini memberikan suatu definisi tentang ribâ. Selanjutnya, soal ribâ dibahas dalam serumpun ayat dalam Al-Qur'an, s. al-Baqârah/2:27, 276, 278, dan 280. Definisi lain mengenai ribâ disebut dalam Al-Qur'an s. Âl Imrân/3:130. Ayat inilah yang membuka diskusi dan memberi peluang terhadap penafsiran lain tentang ribâ. Dan ayat terakhir turun, tercantum dalam Al-Qur'an s. an-Nisâ/4:161. Ayat yang terakhir turun mengenai ribâ itu menari, sebab di situ soal ribâ dikaitkan dengan aktivitas khas orang-orang Yahudi pada masa Rasulullah saw. Untuk jelasnya, akan kita kutip tiga ayat yang saling berkaitan, walaupun kata ribâ hanya disebut pada ayat 161...”⁶⁸
3. Mengkaji definisi tema terlebih dahulu menurut para ulama fikih, sebelum menganalisis tafsir ayat terkait tema: Dawam manakala

⁶⁶ Lihat: Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur'an.....*, h. 618-643.

⁶⁷ Lihat: Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur'an.....*, h. 595-596

⁶⁸ Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur'an.....*, h. 597.

menafsirkan Q.S. Al-Rûm/30:39 ia kemudian menulis tentang definisi ribâ yang tidak ia sebutkan sebagai definisi dari para ahli fikih, padahal definisi yang dikemukakannya adalah berasal dari para ulama fikih (*al-fuqahâ-i*), seperti penafsirannya berikut ini:

“kata *ribâ*, berasal dari akar kata r-b-w, artinya bertumbuh, menambah atau berlebih. Dalam ayat tersebut, yang dimaksudkan dengan *ribâ* adalah nilai atau harga yang ditambahkan kepada harta atau uang yang dipinjamkan kepada orang lain....”⁶⁹

4. Menjelaskan ayat berdasarkan “kata kunci” dan konteks ayat itu: kata kunci yang Dawam jelaskan misalnya ketika menafsirkan Q.s. al-Baqârah/2:277-278 adalah lafal *al-zakât* dan *al-ribâ* dengan konteks hubungan konsumsi antara orang-orang yang sedang mengalami kesulitan keuangan dengan mereka yang kelebihan uang atau kekayaan. Berikut penafsiran Dawam dengan menyatakan demikian:

“Sangat jelas konteks *ribâ* dan *zakât* yang dibahas dalam ayat-ayat di atas, yakni hubungan sosial antara mereka yang kelebihan uang atau kekayaan, dengan mereka yang membutuhkan, misalnya kerabat, fakir miskin, dan musafir yang kesulitan uang. Mereka itu tentunya tergolong miskin, sebab kalau tidak, maka mereka tidak berhak menerima *zakât*. Terhadap mereka, pemberian sedekah atau *zakât* adalah cara untuk menolong dan bukan dengan pinjaman yang mengandung *ribâ*. Masalahnya akan lain, jika transaksi itu pada hakikatnya adalah jual beli. Jika ada transaksi keuangan yang bersifat jual beli, dimana keuntungan diperbolehkan, maka transaksi tersebut tentunya bukan *ribâ*. Konteks ayat di atas adalah hubungan konsumsi yang dilakukan oleh orang-orang yang sedang mengalami kesulitan keuangan.”⁷⁰

5. Mengemukakan berbagai perspektif terkait kesimpulan penafsiran yang telah ia buat sebelumnya terhadap suatu ayat: Manakala ia menafsirkan Q.s. al-Baqârah/2:279-280, Dawam menyatakan demikian,

“dalam ayat di atas, Al-Qur’an menyatakan adanya hak orang yang memberi hutang, yaitu mendapatkan hutang pokoknya. Dan jika orang yang menerima hutang sedang mengalami kesulitan membayar, maka

⁶⁹ Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur’an.....*, h.603.

⁷⁰ Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur’an.....*, h.606.

hendaklah yang memberi hutang memberikan keringanan, dengan memberi waktu tangguh. Tetapi jika yang berhutang memang benar-benar mengalami kesulitan, maka jalan yang terbaik adalah menganggap hutang itu sebagai sedekah. Di sini, hutang itu berskala sedekah. Karena konteksnya memang hutang konsumtif...”⁷¹

Dawam berkesimpulan bahwa hutang yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah “hutang konsumtif”, kemudian ia mengemukakan berbagai perspektif terkait pendapatnya tersebut dengan mengutip pendapat Muhammad Hatta (1958) yang intinya adalah bahwa *ribâ* adalah tambahan atas hutang yang dipakai untuk konsumsi, sedangkan rente atau bunga adalah balas jasa atas pinjaman yang telah digunakan untuk kepentingan produksi. Kemudian Dawam juga mengemukakan sejarah evolusi konsep *usury* (*ribâ*) menjadi *interest* atau bunga.⁷² Termasuk mengemukakan pendapat Gubernur Bank Indonesia yang pertama, Syafruddin Prawiranegara, yang inti pendapatnya adalah bahwa *ribâ* sebagai transaksi yang mengandung pemerasan dan penipuan. Berbagai transaksi, misalnya praktek *ijon*, mungkin tidak bisa dijelaskan dan dilarang dengan konsep *ribâ*.⁷³

6. Menafsirkan ayat terkait tema berdasarkan kronologi turunnya, didasarkan kepada penafsiran tokoh di Indonesia, yang dianggap memiliki otoritas: Manakala Dawam menafsirkan definisi *ribâ* ia menyadur pendapat Syafruddin Prawiranegara (ahli ekonomi masa orde lama) dan A. Hassan (ahli agama masa orde lama), dimulai dengan Q.s. al-Baqârah/2:188 yang dianggap sebagai ayat yang menjelaskan definisi *ribâ*, Q.s. an-Nisâ/4:29 sebagai definisi dari transaksi jual beli (*al-bay'*). Melalui dua tokoh tersebut, Dawam mengutip persyaratan atau ketentuan dasar dalam kegiatan bisnis yang mengandung *ribâ*.⁷⁴
7. Mengkaitkan tema dengan problem realitas: Setelah menjelaskan

⁷¹ Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur'an.....*, h.607

⁷² Lihat: Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur'an.....*, h.608-609.

⁷³ Lihat: Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur'an.....*, h.609.

⁷⁴ Lihat: Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur'an.....*, h.609-610.

secara gamblang melalui berbagai pendapat tokoh dimaksud di atas tentang makna *ribâ*, Dawam mengkaitkan tema dimaksud dengan aktivitas perbankan modern, yang di satu sisi dapat menjadi solusi bagi kegiatan pebisnis dengan modal besar, tetapi masih dirasa menyulitkan bagi pebisnis dengan modal kecil, karena tingkat *return investment*-nya yang kecil terhadap perkembangan Bank Syariah (Bank Syariah Islam). Hal ini ia jelaskan dalam sub tema, “*Ribâ, Bunga dan Bank*”⁷⁵

Adapun corak atau wawasan dan ciri khas (*al-lawan*) penafsiran yang dapat diperoleh dari hasil penafsiran Dawam Rahardjo terhadap tema “*Ribâ*” secara umum, disamping memiliki terjemahan progresif terhadap Al-Qur’an, sebagaimana telah diungkap pada tema tentang “manusia sentral Al-Qur’an”, juga ciri khas lain yang bisa didapat dari penafsiran Dawam, yaitu:

Pertama, memiliki terjemahan dengan kalimat yang sederhana tanpa bersayap dan tanpa keterangan tambahan, tetapi mengena dalam pemaknaan sesuai dengan konteksnya:

Berikut contoh kelugasan terjemahannya terhadap Q.S. Al-Baqârah/2:188,

*“dan janganlah kamu memakan harta sesamamu dengan jalan batil dan kamu membawa perkaranya kepada hakim supaya kamu dapat memakan sebagian dari harta orang lain dengan cara yang curang, padahal kamu mengetahuinya.”*⁷⁶

Bandingkan dengan terjemahan Quraish Shihab dan terjemah Departemen Agama, yang lebih bercorak atau menggunakan pendekatan hukum, sebagaimana berikut:

*“dan janganlah kamu memakan harta (sebagian) kamu, diantara kamu dengan jalan yang batil (melanggar ketentuan agama atau persyaratan yang disepakati) dan (janganlah) kamu menyogok hakim (yang berwenang memutuskan), supaya kamu dapat memakan sebagian dari harta benda orang (lain) dengan (jalan bertaubat) dosa, padahal kamu mengetahui.”*⁷⁷

⁷⁵ Lihat: Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur’an.....*, h.611-615.

⁷⁶ Dawam Rahardjo; *Ensiklopedi Al-Qur’an.....*, h.609.

⁷⁷ Quraish Shihab; *Al-Qur’an dan Maknanya*, h. 29.

Adapun terjemahan Departemen Agama adalah sebagai berikut: “Dan janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui.”⁷⁸

Ciri Kedua, menggunakan pendekatan sejarah ekonomi dalam menjelaskan tema yang berkaitan dengan bidang ekonomi serta mengkaitkannya dengan perkembangan mutakhir dari ekonomi terapan: Dawam dalam menjelaskan tema, sebagaimana dijelaskan di muka, ia secara panjang lebar mengemukakan sejarah *Ribâ* dalam perspektif ekonomi dan kemudian mengkaitkannya dengan perkembangan perbankan modern dan kemunculan Bank Syariah di Indonesia yang saat itu mulai akan baru berdiri, (dimulai dengan adanya pendirian Bank Muamalat), juga dikaitkan dengan maraknya koperasi simpan pinjam di Indonesia -yang dalam perspektif tertentu- dapat menjadi modus pengganti dari konsep *Ribâ*.

Ciri ketiga, melakukan kolaborasi intelektual dalam penafsiran dengan mengutip pendapat dari ahli ekonomi sekaligus ahli keislaman atau tafsir Al-Qur'an: Dawam di satu sisi melakukan pengutipan kepada Maulana al-Maududi, Muhammad Abduh, Muhammad Ali (penerjemah Al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris), Muhammad Assad, A. Hassan (dari Indonesia) tetapi di sisi lain, ia juga mengutip pakar ekonomi yang juga pemerhati filsafat ekonomi, yaitu pendapat Syafruddin Prawiranegara dan Muhammad Hatta, keduanya tokoh Indonesia yang telah banyak menulis tentang konsep *ribâ* dalam alam pikiran Eropa dengan perspektif ekonomi neo-klasik.

Adapun orientasi tafsir Dawam pada tema *Ribâ* ini, adalah berorientasi kepada pencapaian solusi sosial: Masih dipertanyakannya konsep bank Syari'ah oleh beberapa kalangan

⁷⁸ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama; *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (CV. Toha; Semarang, 1989), ed. Revisi, h. 46

pengkaji islam di Indonesia, kemudian Dawam menganjurkan perlunya pemahaman lebih lanjut tentang konsep *Amr ma'rûf nahi munkar* sebagai bentuk pendalaman solusi sosial terhadap tujuan yang diinginkan dari pelarangan *ribâ* dalam Al-Qur'an. *Amr ma'rûf nahi munkar* sebagai konsep penting dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam, sekaligus konsep zakat yang ia kemukakan sebagai antonim dari *ribâ*.

Tafsir Dawam Rahardjo dalam tema *Ribâ*, jika dilihat dari aspek kriteria dan validitas penafsiran dapat dikategorikan sebagai tafsir kontekstual yang dalam analisis penafsiran ayat, lebih banyak menggunakan pendapat tokoh modernis atau neo klasik sebelumnya - seperti Maulana al-Maududi, Muhammad Abduh, Muhammad Ali, dan sebagainya. Kemudian tokoh dari Indonesia yang beraliran neo-klasik dikutipnya seperti Syafruddin Prawiranegara dan Muhammad Hatta dan Ahmad Hassan. Masing-masing sumber dimaksud, -jika dibaca secara utuh hingga akhir penafsiran tema- dielaborasinya dengan kepiawaiannya di bidang ekonomi sehingga ia dengan cukup jeli mampu memberikan rekomendasi penafsiran yang *up date* terkait solusi yang dibutuhkan saat itu bagi masyarakat Indonesia. *Wal hasil*, -secara umum dari awal hingga akhir penafsiran-, dalam aspek validitas/kesahihan penafsiran, bahwa penafsiran Dawam pada tema yang terkait bidang ekonomi ini, lebih cenderung bersifat komparatif, menggabungkan berbagai sumber yang memiliki otoritatif di bidangnya dan hasil penafsirannya tidak bertentangan dengan nilai-nilai universal Al-Qur'an, meskipun ada kekurangan teknis yang perlu dikritisi.

Terdapat satu kesimpulan penafsiran yang cukup berani dari Dawam dan perlu dikritisi, -terkait tema ini- manakala ia menafsirkan Q.s al-Baqârah/2:280, yang menafsirkan bahwa konteks "hutang" pada ayat tersebut sebagai "hutang konsumtif", karena hutangnya berskala sedekah lalu ia menguatkan pendapatnya kepada ayat tentang

“delapan golongan penerima sedekah” dalam Q.s, al-Tawbah/9: 60.⁷⁹ Padahal dalam penjelasan selanjutnya, ia mengutip pendapat Syafruddin Prawiranegara, yang menyatakan bahwa semua transaksi ekonomi yang mengandung pemerasan dan penipuan adalah *ribâ*. Sayangnya di point ini, tidak dielaborasi oleh Dawam dengan konsep hutang konsumtif yang ia kemukakan sebelumnya sebagai tafsiran ayat tersebut. Maka dalam konteks ayat tadi (Q.s. al-Baqârah/2: 279-280),⁸⁰ pertanyaan yang dapat muncul kemudian, bagaimana jika yang berhutang tadi digunakan untuk produktif -bukan hutang konsumtif-tetapi mengalami kerugian yang disebabkan faktor x, seperti bencana alam atau sistem ekonomi global yang di luar prediksi si kreditur? hemat peneliti, jika yang berhutang dengan kasus hutang produktif pun dan berdasarkan profesionalitas dalam bisnis tetapi kemudian mendapat musibah yang bersifat *post major* misalnya, maka kreditur dengan kasus demikian, berhak mendapatkan dispensasi sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut (Q.s. al-Baqârah/2:280), misalnya dengan penangguhan hutang dan wajib mendapatkan zakat *mâl* dari lembaga perbankan terkait. Juga si kreditur dimaksud hendaknya mendapatkan bimbingan profesionalitas dari lembaga zakat terkait dalam aktivitas bisnis selanjutnya.

F. Penafsiran Kontekstual Berdasarkan Analisis struktur internal ayat

Misal sebagaimana yang dilakukan oleh Quraish Shihab

٧٩ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَّاتِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ
وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٧٩﴾
٨٠ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَکُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِکُمْ
لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٨٠﴾ وَإِن کَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ
لَّکُمْ إِن کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾

manakala melakukan tafsir tematik pada Tema: “Islam dan Pembangunan”. Berikut *tharîqah* dan *manhaj* tafsir dimaksud.

Sistematika atau bentuk pembahasan tafsir (*al-tharîqat*) yang dilakukan Quraish Shihab dalam mengeksplorasi tema tafsir di atas adalah sebagai berikut:

a. *Mengungkap pentingnya memahami suatu “sebab” atau jalan yang dapat mengantarkan kepada realisasi substansi tema dimaksud sesuai ajaran Al-Qur’an*: Quraish Shihab mengemukakan -dalam pengantar tulisannya- tentang pentingnya manusia memahami dirinya dan kedudukannya dalam kehidupan di dunia ini. Ia mengemukakan secara global tentang substansi Al-Qur’an yang salah-satunya adalah tentang karakter atau sifat-sifat yang dimiliki manusia agar diorientasikan kepada pemahaman diri, karena hal ini dapat mengantarkan manusia untuk membangun dan menemukan jati dirinya dan dunia ini sesuai dengan konsep yang dikehendaki penciptanya dan kemaslahatan manusia sekaligus.⁸¹

b. *Memilah ayat yang terkait sub tema, meskipun ayat itu hanya terkait dengan aspek tertentu dari sub tema dimaksud*: Manakala Quraish Shihab membahas sub tema “Pembangunan dan Pengamalan Pancasila”,⁸² ia memilah ayat-ayat yang berkaitan dengan aspek-aspek tertentu dari Pancasila seperti aspek kesejahteraan yang menjadi pengamalan dari sila “Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia”, dan aspek toleransi beragama sebagai bentuk pengamalan dari sila “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Ayat-ayat dimaksud yaitu, seperti Q.s.

⁸¹ Lihat: M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu...*.h.299

⁸² Lihat: M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu...*.h.302

Saba/34:24-26,⁸³ Alu Imrân/3:64,⁸⁴ dan al-Baqârah/2:213.⁸⁵

c. *Mengemukakan ungkapan penutup dengan kesimpulan dan implikasi*: Quraish Shihab di sini mengungkapkan tentang kesimpulan relasi islam dengan pembangunan, juga implikasi yang hendaknya dilakukan oleh ulama islam. Berikut ungkapan penutup terkait implikasi dimaksud:

“walaupun demikian (bahwa pembangunan nasional sejalan dengan nilai-nilai islam, pen) tentunya harus diakui bahwa persesuaian tersebut belum menjamin persesuaiannya dalam praktek pelaksanaan, karena pelaksanaan-pelaksananya adalah manusia yang memiliki potensi positif dan negative. Karena itu, Islam menghendaki agar manusia membentuk lingkungannya, bukan lingkungan yang membentuknya. Dengan demikian, kaum agamawan, dalam era pembangunan, dituntut paling tidak dapat mewujudkan: [a] Suatu kekuatan pendorong bagi setiap pribadi guna meningkatkan usaha dan kreasi umat; [b] Suatu isolator antara pribadi-pribadi dan penyelewengan-penyelewengan; dan [c] Mewujudkan atau

٨٣ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى
أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٦٤﴾ قُلْ لَا تَسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٦٥﴾ قُلْ يَجْمَعُ
بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ ﴿٦٦﴾

٨٤ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ
بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٧﴾

٨٥ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ
بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ وَمَا اختلفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ
الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اختلفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي
مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٦٨﴾

memelihara tingkat etik bagi setiap pribadi dalam melaksanakan tugas-tugas mereka.⁸⁶

Adapun “tatacara menganalisis ayat” sebagai bentuk “*Manhaj al-tafsir al-tajribi*” (metode tafsir berdasarkan praktek) yang dilakukan oleh Quraish Shihab dalam tema “Islam dan Pembangunan”, adalah sebagai berikut:

a. *Menganalisis ayat yang didasarkan pada relasi antar ayat secara rasionalitas (Talazzum fi al-‘aqli)*;

Manakala Quraish Shihab, membahas sub tema “manusia dan kehidupan” ia mengeksplorasi penjelasannya dengan menghubungkan Q.s. Shâd/38:71-72⁸⁷ dengan ayat ke-khalifahan.⁸⁸ Konteks ayat pertama adalah menjelaskan tentang karakter manusia sebagai makhluk fisik dan non-fisik (gumpalan tanah dan hembusan ruh ciptaan Tuhan) yang tidak dapat dipisahkan sebagaimana kandungan air yang mengikat Hidrogen dan Oksigen. Kemudian pada konteks ayat kedua (tentang ke-khalifah-an), dijelaskan bahwa fungsi eksistensi manusia di dunia ini adalah melaksanakan tugas “kekhalifahan”, yakni membangun dan mengolah dunia ini sesuai dengan kehendak Tuhan. Kemudian secara rasionalitas, Quraish Shihab menyatakan demikian: “kehendak Tuhan tersebut (dimaksud, pen) tergambar dalam kitab-kitab suci yang diturunkan dan harus digali nilai-nilainya oleh manusia agar mereka dapat menyesuaikan perkembangan sosial budaya manusia dengan nilai-nilai tersebut (dimaksud, pen)”.⁸⁹ Karena itu, dalam aktivitasnya manusia mampu

⁸⁶ M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu...*h.306

⁸⁷ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَلِقُ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ ﴿٧١﴾ فَاِذَا سَوَّیْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ

فَقَعُوْا لَهٗۥۤ سٰجِدٰتٍ

⁸⁸ Lihat: M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu...*h.299.

⁸⁹ Lihat: M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu...*h.299-300

melakukan penyesuaian-penyesuaian, tidak bisa dan tidak boleh seperti hewan atau malaikat atau berbeda dengan cara keduanya. Dengan potensi dasarnya itulah, manusia diyakini dapat menjalankan tugas ke-khalifah-an berdasarkan kitab suci dan perkembangan sosial budaya manusia masing-masing wilayah.

Quraish Shihab mengkaitkan konsep ke-khalifahan dalam Al-Qur'an dengan Q.s.al-Baqârah/2:31,⁹⁰ Q.s.al-Wâqi'ah/56:26, dan Thâhâ/20:118.⁹¹ Berikut penjelasan singkat terkait metodologi penafsirannya dengan metode penafsiran, sebagaimana tersebut dalam point A di atas, yakni “menghubungkan satu ayat dengan ayat selanjutnya (*al-munâsabat*) dalam penjelasan sub tema berdasarkan rasionalitas dengan tetap memperhatikan konteks ayat”.

Mengkaitkan konsep ke-khalifahan dengan ayat pertama, telah jelas bahwa keduanya berkaitan dalam teks yang berurutan dan konteks yang bersamaan. Karena konsep ke-khalifahan secara *sharîh* terdapat dalam Q.s. al-Baqârah/2:30, sehingga kedua ayat tersebut terletak secara berurutan dalam Mushaf Al-Qur'an, dan karena itu berkaitan dalam rangkaian ayatnya. Maka oleh Quraish Shihab dinyatakan demikian, “untuk melaksanakan tugas-tugas ke-khalifah-an,

⁹⁰ Walaupun dalam buku tertulis: Q.s. 20:31, hemat peneliti angka surat tersebut merupakan kesalahan cetak. Karena Q.s. Thâhâ/20:31 merupakan ayat yang berbicara tentang permintaan nabi Musa as kepada Tuhan agar ditemani dengan seorang yang memiliki kemampuan negosiasi, yakni nabi Harun as. Juga Quraish Shihab dalam mengutip angka surat tersebut, ia menulis demikian: “kemampuan untuk mengetahui sifat, fungsi, dan kegunaan segala macam benda (Q.s. 20:31)”. Tentu saja, penjelasan Quraish Shihab tersebut, bersesuaian dengan kata kunci dari Q.s. al-Baqârah/2:31 yakni *al-asmâ*, yang dimaknai dengan segala macam benda (atau realitas), baik sifat, fungsi, maupun kegunaannya. Lihat: M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu...*h.300.

⁹¹ Dalam buku tertulis: Q.s. 20:117, nampaknya yang dimaksud adalah ayat 118. Karena disebutkan oleh Quraish Shihab demikian: “...serta kesejahteraan jasmani berupa kebebasan dari kebutuhan-kebutuhan, khususnya kebutuhan sandang, pangan, dan papan (Q.s. 20;117)”. Justru ayat yang berbicara tentang kebutuhan jasmani, sebagaimana tersebut adalah ayat selanjutnya yakni Thâhâ/20:118.

Tuhan melengkapi makhluk manusia dengan berbagai keistimewaan dan potensi yang antara lain tergambar dalam kisah perjalanannya menuju tempat tugasnya, *Pertama*, kemampuan untuk mengetahui sifat, fungsi, dan kegunaan segala macam benda (Q.s. 2:31)..”⁹²

Adapun penafsiran rasionalitas terkait relasi ayat tersebut, dapat tergambar dalam pernyataan tersebut dan selanjutnya: “melalui potensi ini manusia dapat menemukan hukum-hukum dasar alam raya serta memiliki pandangan menyeluruh terhadapnya, kemudian meramu berbagai aspek bentukan alam untuk dimanfaatkan dalam kehidupan ini”.⁹³ Tingkat rasionalitas yang dikemukakan Quraish Shihab di atas, dalam kajian “logika” berada dalam tataran logika alamiah atau *common sense*, tidak pada logika yang kompleks atau ilmiah yang penjelasannya berdimensi multidisipliner atau interdisipliner.

Quraish Shihab mengkaitkan konsep ke-khalifah-an dengan Q.s. al-Wâqi’ah/56:26,⁹⁴ dan Thâhâ/20:118.⁹⁵ Dua ayat ini, membahas tentang ilustrasi kehidupan surga, khususnya masa nabi Adam as sebelum turun ke dunia. Ayat pertama tentang kondisi surga yang penuh dengan nilai-nilai kedamaian dan ketentraman, dan keharmonisan antar penghuninya, sedangkan ayat kedua tentang terpenuhinya segala kebutuhan jasmani, sandang, pangan, dan papan bagi para penghuni surga. Sekaligus dalam rangkaian kedua ayat itu, terdapat kisah rayuan Syetan Iblis yang mampu menggelincirkan nabi Adam as, sebagai bapak manusia, dari kehidupan surga, sehingga ia terusir dari surga dan disuruh untuk mengelola bumi. Kisah tersebut dan pengalaman manis dan pahit selama di surga, seakan menjadi

⁹² Lihat: M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu...*.h.300

⁹³ M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu...*.h.300

إِلَّا قِيَلًا سَلَامًا سَلَامًا^{٩٤}

إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى^{٩٥}

bekal manusia dalam mengelola dan membangun bumi dengan berorientasi kepada kehidupan surga yang pernah dialami oleh bapak manusia itu. Maka mengkaitkan pengalaman bapak manusia di surga sebelum ia terjun ke bumi dengan tugas manusia di bumi sebagai khalifah, merupakan sebuah keterkaitan dalam konteks, melalui *talazzum fi al-'aqli* (kesesuaian rasionalitas).

Demikian selanjutnya, rasionalitas pemilahan keterkaitan ayat terjadi, yang kata kuncinya adalah mengkaitkan konsep kekhilafahan sebagai tugas manusia di bumi dengan berbagai keistimewaan dan potensi manusia yang diberikan Tuhan agar dapat mengelola atau membangun bumi ini dengan baik dan mudah, serta tentunya sesuai ketentuan hukum Tuhan. Mengkaitkan ayat tentang kekhilafahan dengan ayat tentang penaklukan alam raya oleh Tuhan untuk manusia (Q.s. 14:32-33, dan Q.s. 43:13),⁹⁶ dan dengan ayat tentang adanya petunjuk Tuhan bagi manusia (al-Thâhâ/20: 123),⁹⁷ selama hidup di bumi ini, baik yang terperinci maupun yang bersifat umum sehingga dapat dirasionalisasikan sesuai dengan perkembangan budaya manusia dalam mengelola atau membangun bumi.

Rasionalitas dalam pembahasan tema ini (Islam dan pembangunan), juga dilakukan oleh Quraish Shihab, dalam aspek

٩٦ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴿٣٣﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ۗ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣٤﴾

لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ۖ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحٰنَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ﴿٣٥﴾

٩٧ قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿٢٠﴾

mengkaitkan nilai-nilai umum dalam islam sebagai prinsip atau ciri pokok dari tema. Quraish Shihab menyatakan bahwa ciri pokok pembangunan yang berdasarkan nilai islam adalah: *tauhid* (*tawhîd*), *rububiyah* (*rubûbiyyat*), *khilafah* (*khilâfat*), dan *tazkiyah* (*tazkiyyat*). Menurutnya, dengan tauhid, tidak ada pemisahan antara dunia dan akhirat, jiwa dan raga, alamiah dan supra alamiah. Kemudian dengan rububiyah, Tuhan memelihara manusia, antara lain dengan petunjuk-petunjuk-Nya, rahmat, dan rezeki-Nya. Prinsip khilafah dalam membangun, hendaknya merupakan sebuah tanggung jawab yang harus dipikul, karena hal ini adalah amanah Tuhan yang harus diemban (Q.s. 33:72).⁹⁸ Prinsip *tazkiyah*, menandakan perlunya setiap tindakan manusia, tidak menodai salah-satu dari kelima prinsip dalam Islam (memelihara agama, akal, jiwa, harta, dan kehormatan manusia).⁹⁹ Tetapi pembahasan sub tema ini tentang ciri-ciri pembangunan dalam islam, tanpa menganalisis ayat. Memang disebutkan hanya satu ayat, yakni Q.s. al-Ahzâb/33:72 dalam pembahasan khilafah (sebagai ciri pembangunan), tanpa ada analisis dimaksud. Dalam konteks tersebut, Quraish Shihab menyatakan demikian:

“prinsip khilafah ini menetapkan kedudukan dan peranan manusia sebagai makhluk yang telah menerima amanat setelah ditolak oleh makhluk-makhluk lainnya (Q.s. 33:72). Atas dasar inilah ia bertanggung jawab baik menyangkut dirinya maupun dunianya, bertanggung jawab untuk memelihara, mengayomi, dan menggunakannya dengan baik”.¹⁰⁰

Mengkaitkan tugas manusia, yakni konsep khilafah dengan ciri-ciri pokok pembangunan tersebut, diantaranya ciri khilafah, seakan menjadi rancu. Karena mengkaitkan konsep khilafah dengan

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ تَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا

وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾

⁹⁹ M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu...*h.301-302.

¹⁰⁰ M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu...*h.302.

dirinya sendiri. Padahal kata kunci dari Q.s. al-Ahzâb/33:72¹⁰¹ adalah “*al-amânat*”, yang sejatinya, inilah yang dapat menjadi ciri manusia yang melakukan pembangunan dalam islam, bukan khilafah itu sendiri. Karena itu, di sinilah nampaknya lebih ideal jika dieksplorasi tentang makna “*al-amânat*” sebagai ciri manusia yang melakukan pembangunan.

b. *Melakukan generalisasi terhadap konteks keilmuan modern yang dikutipnya, untuk memudahkan pemilahan ayat:* Atau dapat juga diungkap dengan kalimat epistemologis berikut, “memilah dan melakukan refleksi terhadap ayat berdasarkan generalisasi realitas keilmuan modern”. Quraish Shihab manakala memilah ayat Al-Qur’an yang terkait dengan ciri-ciri demokrasi ekonomi, sebagai bagian pembahasan terhadap landasan ekonomi Islam, ia terlebih dahulu mengemukakan tentang ciri-ciri demokrasi ekonomi, kemudian memilah ayat-ayat berdasarkan ciri-ciri dimaksud, dan ayat-ayat terpilih adalah yang didalamnya terdapat makna “harta” baik secara teks maupun konteks.¹⁰² Secara teks, Quraish Shihab menentukan ayat

١١ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن

منها وحملها الإنس إنهم كانوا ظلوماً جهولاً ﴿١١﴾

¹⁰² Adapun ciri demokrasi ekonomi yang dikutipnya adalah sebagai berikut: a. Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar asas kekeluargaan, b. Cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh negara, c. Bumi dan air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan untuk kemakmuran rakyat, d. Sumber-sumber kekayaan dan keuangan negara digunakan dengan permufakatan lembaga-lembaga perwakilan rakyat serta diawasi olehnya, e. Warga negara memiliki kebebasan dalam memilih pekerjaan yang dikehendaki serta mempunyai hak akan pekerjaan dan penghidupan yang layak, f. Hak milik perorangan diakui dan pemanfaatannya tidak boleh bertentangan dengan kepentingan masyarakat, g. Potensi, inisiatif, dan daya kreasi setiap warga negara diperkembangkan sepenuhnya dalam batas-batas yang tidak merugikan kepentingan umum, h. Fakir, miskin, dan anak terlantar, dipelihara oleh negara. Lihat: M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu*.h.303.

yang terdapat kata “*mâl*” (harta) beserta derivasinya, lafal *istakhlafa* (yang diberi wewenang mengelola bumi, penguasa), ungkapan dengan menggunakan kata ganti (*dlomîr; mâ*) sebagai sesuatu (harta) yang diberikan/dianugerahi oleh Tuhan untuk manusia¹⁰³. Secara konteks, misal diambil ayat tentang perintah mencari karunia Allah, seperti Q.s. al-Munâfiqûn/63:10, ayat tentang perintah mencari sesuatu yang memudahkan (al-Baqârah/2:185, al-Hajj/22: 78, atau ayat tentang filantropi (al-Mâûn/107:1-2).

c. Melakukan *al-talazzum al-zikhni* terhadap lafal Al-Qur'an yang terkait dengan isi pembahasan dalam sub tema dimaksud: Quraish Shihab ketika menentukan ayat yang terkait dengan “*asas manfaat*” ia memilah Q.s. an-Nisâ/4:29.¹⁰⁴ Misal, Quraish Shihab menafsirkan bahwa kebatilan dimaksud telah dirinci, dimana salah-satu diantara cakupan pengertiannya adalah bahwa ia harus membawa manfaat minimal untuk diri pribadi seseorang. Karena itu, sekian banyak hal yang terlarang diperjual belikan tiada lain sebabnya hanya karena ia tidak membawa manfaat.¹⁰⁵

Quraish Shihab terkait dengan sumber penafsiran, dalam tema ini khususnya pada sub tema “*Landasan Ekonomi Islam*” ia hanya menyebut bahwa ciri demokrasi ekonomi dikutip dari “*Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN)*”, dan sumber referensi lain yang ia sebut, yaitu beberapa hadis Nabi saw yang tidak ia sebutkan sumber riwayatnya. Ciri khasnya yang tergambar dalam mengeksplorasi tema ini, adalah bahwa ia melakukan analisis ayat berdasarkan rasionalitas dan intelektualnya, dalam melakukan proses mencari keterkaitan antar ayat, baik secara tekstual maupun kontekstual, meskipun sedikit

¹⁰³ Lihat: Q.s. al-An'am/6:165, al-Hadîd/57:7, al-Hâqqah/69:28, an-Nisâ/4:5, Ibrâhîm/14:51.

¹⁰⁴ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٥١﴾

¹⁰⁵ M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu...*h.305

dalam mengutip teori atau ilmu modern.

d. Melakukan analisis morfologis terhadap lafal dalam ayat yang terkait pembahasan: Misal ungkapannya berikut: “Ketika berbicara tentang harta, Al-Qur’an tidak pernah menggunakan kata *mâluka* (hartamu), tetapi mengkaitkannya dengan yang lain misalnya, *mâl Allâh* (harta Allah), *amwâl yatâmâ* (harta anak yatim), atau *amwâluhum* (harta mereka). Semuanya menunjukkan bahwa harta haruslah memiliki fungsi sosial”.¹⁰⁶

Demikian sistematika dan metode penafsiran Quraish Shihab pada tema “Islam dan Pembangunan”, dan berikut tabel tentang analisis ayat yang digunakan Quraish Shihab dalam tema dimaksud.

TABEL: 1.1
Analisis Ayat Pada Tema “Islam Dan Pembangunan”

NO.	Analisis Intrinsik (A)	Analisis Ekstrinsik (B)	Analisis Hasil Para Ulama Sebelumnya (C)	Jumlah
1.	<p>✓ Menganalisis ayat secara rasionalitas (<i>talazzum fî al-‘aqlî</i>) didasarkan pada bentuk <i>al-munâsabat</i> dengan urutan penulisan ayat dalam mushaf.</p> <p>✓ Melakukan <i>talazzum al-zikhni</i> terhadap</p>	<p>✓ Melakukan generalisasi terhadap konteks keilmuan modern yang dikutipnya, untuk memudahkan pemilahan ayat.</p>		<p>A = 3 B = 1 C = 0</p>

¹⁰⁶ M. Quraish Shihab (1992); *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu*.h.303

NO.	Analisis Intrinsik (A)	Analisis Ekstrinsik (B)	Analisis Hasil Para Ulama Sebelumnya (C)	Jumlah
	lafal Al-Qur'an yang terkait dengan isi pembahasan dalam sub tema dimaksud. ✓ Melakukan analisis morfologis terhadap lafal dalam ayat yang terkait pembahasan			

G. Penutup

Penafsiran teks Agama dalam Islam -baik Al-Qur'an maupun hadis nabi saw-, idealnya tidak bisa terlepas dari makna dan ketentuan tafsir itu sendiri, termasuk tafsir kontekstual. Maka di sini seorang penafsir/mufasssir hendaknya memahami kerja tafsirnya dalam berbagai level: ontologi tafsir, epistemologi tafsir, dan aksiologi tafsir. Adanya pertentangan dalam penafsiran kontekstual, seringkali diakibatkan karena mengabaikan ketiga level tersebut, termasuk level aksiologi penafsirannya.

1. Dalam perkembangan penafsiran teks agama, seringkali didapat adanya karakter tafsir ortodoksi atau tafsir heterodoksi, tetapi manakala keduanya memiliki komitmen dalam memperhatikan prinsip-prinsip penafsiran kontekstual tersebut, maka produk tafsirnya (baik ortodok atau heterodok) akan dapat maslahat dan produktif sesuai dengan kondisi zaman dan geografisnya bagi masyarakat yang didialogkan dalam teks tafsir dimaksud. Semakin banyak, konteks yang didialogkan

dalam suatu karya tafsir, maka produk tafsir akan semakin produktif dan maslahat. Semoga. [].