

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN: STUDI TAFSIR MODERN*

Oleh: Hamim Ilyas**

Pendahuluan

Tafsir al-Qur'an modern kelahirannya dibidani oleh bapak-bapak modernisme Islam di Mesir dan India, terutama 'Abduh dan Rasyid Rida. Kemudian ia dikembangkan oleh penerus cita-cita pembaharuan yang telah mereka rintis, seperti al-Maraghi dan al-Qasimi, dan beberapa tokoh pemikir pembaruan Islam yang berusaha untuk bersikap kritis terhadap mereka, seperti Amin al-Khuli dan Fazlur Rahman. Tafsir itu dilahirkan dan dikembangkan dengan tujuan untuk memperbaiki keadaan umat Islam yang terpuruk dalam segala bidang kehidupan dengan mencarikan landasan teologisnya dari al-Qur'an; untuk menyesuaikan Islam dengan tuntutan modernitas dengan merumuskan kembali ajaran dan pandangan-pandangan al-Qur'an; dan untuk mengapresiasi ilmu pengetahuan

modern dalam studi dan penafsiran al-Qur'an sehingga hasilnya memiliki validitas yang bisa diterima di kalangan masyarakat ilmiah.¹

Dalam kategorisasi ilmu-ilmu keislaman yang dibuat oleh para ulama, "ilmu" tafsir bersama-sama dengan *'ilm al-bayan* (sastra) dikelompokkan ke dalam ilmu-ilmu yang belum matang dan belum gosong (*'ilm la nadaj wa la ihtaraq*)² dan terbuka untuk diperbarui dan dikembangkan. Karena itu tafsir al-Qur'an modern bisa dipandang sebagai pengembangan dari ilmu itu. Dilihat dari tujuan di atas, kemunculan tafsir modern itu sudah menjadi keharusan sejarah karena tafsir yang berkembang sebelumnya, sebagai *normal science*, telah mengalami krisis sehingga tidak bisa dijadikan rujukan bagi umat Islam untuk menjawab tantangan-tantangan zaman yang baru.

* Disampaikan dalam Seminar nasional Hermeneutika al-Qur'an: Pergulatan tentang Penafsiran Kitab Suci yang diselenggarakan oleh Program Pasca Sarjana Magister Studi Islam (MSI) dan Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta pada 10 april 2003.

** Dr. Hamim Ilyas adalah dosen dan ketua Jurusan Muamalah Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ Tujuan ini diantaranya dipahami dari kenyataan bahwa 'Abduh dan Ridâ menjadikan *Tafsir al-Manâr* sebagai pijakan bagi pembaruan agama dan sosial yang mereka cita-citakan. Pembaruan itu diungkapkan dalam pengantar buku itu adalah mengembalikan kejayaan Islam yang telah diraih oleh generasi umat terdahulu. Di samping itu mereka jug menjadikannya sebagai bagian dari upaya untuk membela Islam dari cercaan dalam kesalahpahaman orang-orang non-Muslim. Lihat M. Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, (Beirtu: Dar al-Fikr, 1975), I, hlm.4 dan 12

² Ibrahim Zakky khursyid, ed. *Dairah al-Ma'arif al-Islamiyah*, artikel "Tafsir" oleh Amin al-Khuly, IX, hlm. 429

Teori Tafsir Pra-Modern

Dari perspektif sejarah perkembangan ilmu pengetahuan yang menurut Thomas Kuhn berlangsung secara dialektik dan revolusioner, krisis yang dialami oleh tafsir sebelum zaman modern itu tidak bisa dilepaskan dari kebangkrutan paradigma yang digunakannya. Paradigma adalah pandangan fundamental tentang pokok persoalan (*subject matter*) dari obyek yang dikaji.³ Dalam studi tafsir, obyek itu adalah al-Qur'an. Jadi paradigma tafsir itu adalah pandangan mendasar mengenai al-Qur'an yang ditafsirkan, berkenaan dengan apa yang seharusnya dikaji dari kitab itu.

Para penafsir al-Qur'an pasti menggunakan paradigma dalam penafsiran yang dilakukan, karena ia *inheren* ada dalam teori tafsir, yang dengan sadar atau tidak, digunakan dalam penyusunan tafsir. Sampai zaman pra-modern ada tiga teori tafsir yang pernah dominan, masing-masing dengan paradigmanya sendiri, dan menghasilkan tafsir *normal science* yang melimpah dan berpengaruh.

Pertama, teori teknis. Teori ini dirumuskan dalam definisi yang menyatakan bahwa tafsir itu adalah kajian mengenai cara melafalkan kata-kata al-Qur'an, pengertiannya, ketentuan-ketentuan yang berlaku padanya ketika

berdiri sendiri dan ketika berada dalam susunan, arti yang dimaksudkannya dalam susunan kalimat al-Qur'an, dan lain-lain yang melengkapi kajian mengenai hal-hal itu.⁴ Teori atau definisi ini menekankan bahwa tafsir itu harus mengkaji hal-hal teknis yang berkaitan dengan al-Qur'an, baik itu berkaitan dengan teknis kebahasaan dan cara membacanya maupun teknis pewahyuannya. Penekanan itu sudah barang tentu berangkat dari pandangan bahwa al-Qur'an itu merupakan sebuah kitab yang kompleks dan untuk mengapresiasinya dibutuhkan perlakuan khusus dengan beberapa keahlian dan pengetahuan teknis tertentu. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa teori itu didasarkan pada paradigma kompleksitas al-Qur'an.

Penerapan teori itu dalam penafsiran al-Qur'an telah menghasilkan banyak karya tafsir, terutama yang bercorak kebahasaan, seperti *al-Bahr al-Muhit* karya Abu Hayan, yang memberikan sumbangan besar dalam studi al-Qur'an. Namun karena apa yang menjadi pokok persoalan yang dikaji oleh kitab-kitab itu pada dasarnya adalah masalah-masalah yang berhubungan dengan aspek teknis al-Qur'an, maka tafsir yang dimuatnya menjadi elitis dan hanya bisa diakses oleh orang-orang yang memiliki keahlian di bidang-bidang teknis itu.

³ George Ritzer, *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, peny. Alimandan (Jakarta: Rajawali Pers, 1980) hlm. 4.

⁴ As-Suyuty, *at-Tahbir fi 'Ilmal at-Tafsir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988) , hlm. 15

Kedua, teori akomodasi. Teori ini dirumuskan dalam definisi yang menyatakan bahwa tafsir itu adalah kajian untuk menjelaskan maksud al-Qur'an sesuai dengan kemampuan manusia.⁵ Teori ini berangkat dari pandangan bahwa al-Qur'an yang menjadi kitab suci yang mengikat bagi umat Islam, memerlukan penjelasan. Pihak yang memiliki otoritas untuk memberi penjelasan bukan hanya Nabi, sahabat dan tabi'in saja. Generasi ulama yang datang sesudah mereka juga memiliki otoritas, meskipun ada keterbatasan kemampuan mereka dalam menjelaskan al-Qur'an. Namun hal itu harus ditolerir, karena tanpa diberi penjelasan, al-Qur'an bisa menjadi kitab suci yang tidak bermakna secara moral dan sosial. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa teori itu didasarkan pada paradigma eksplanasi al-Qur'an.

Teori kedua ini juga diterapkan secara luas dalam penafsiran al-Qur'an dan menghasilkan banyak karya tafsir dengan beberapa corak, seperti corak *isyary* dan *falsafy*. Toleransi yang besar dalam teori itu memungkinkan penafsir yang melakukan pengembaraan intelektual dan spiritual yang luas dan tinggi, untuk menuangkan hasil pengembaraannya dalam tafsir yang disusunnya, yang sebagiannya bisa dipandang sebagai "liar" karena sulit untuk dicerna oleh orang yang tidak memiliki pengalaman pengembaraan yang sama.

Ketiga, teori takwil. Tidak ada yang merumuskan teori ini secara definitif. Teori itu diketahui ada dari praktek yang dilakukan oleh banyak penafsir dan dari ungkapan sebagian dari mereka. Di antara ungkapan yang secara gamblang menunjukkan teori itu adalah pernyataan al-Karkhy, seorang tokoh mazhab Hanafy, yang mengatakan bahwa "Tiap-tiap ayat atau hadis yang bertentangan dengan pendapat tokoh-tokoh mazhab kami, maka ayat atau hadis itu harus ditakwil atau dinyatakan *mansukh*".⁶ Ini berarti bahwa ayat al-Qur'an dalam penafsiran dibawa untuk bisa mendukung mazhab yang dianut oleh penafsir. Hal ini dimaksudkan untuk memberi legitimasi kepada mazhab itu. Teori dan praktek itu sudah barang tentu berangkat dari pandangan bahwa al-Qur'an dalam Islam merupakan dalil yang memiliki otoritas tertinggi. Karena itu agar satu mazhab bisa memiliki kekuatan di kalangan umat, maka ia harus memiliki legitimasi dari al-Qur'an. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa teori itu dibangun di atas paradigma reduksionis al-Qur'an.

Teori ketiga ini juga diterapkan secara luas dalam penafsiran al-Qur'an dan menghasilkan banyak karya tafsir yang bercorak partisan, baik dalam ilmu kalam, fiqh maupun politik, seperti tafsir ar-Razy dan az-Zamakhshary. Dalam sejarah, penerapan teori itu bisa membuat al-

⁵Ibid

⁶ As-Subky dkk, *Muzakkirah Tarikh at-Tasyri' al-Islamy*, (Kairo: Wadi al-Muluk, t.t), hlm. 281

Qur'an menjadi rahmat bagi satu mazhab dan dalam waktu yang bersamaan menjadi laknat bagi mazhab yang lain, sehingga ia tidak menjadi solusi, bahkan malah menjadi problem bagi umat.

Paradigma dan Teori Tafsir Modern

Menyadari krisis yang dialami tafsir yang berkembang sampai zaman pra-modern itu, maka para perintis dan penerus pembaruan Islam berusaha untuk mengembangkan teori tafsir dengan paradigma baru yang mereka pandang bisa kompatibel dengan cita-cita pembaruan. Ada dua teori yang telah mereka kembangkan, masing-masing dengan paradigmanya sendiri. *Pertama*, teori fungsional dengan paradigma petunjuk al-Qur'an yang dikembangkan 'Abduh dan Rida dalam *Tafsir al-Manar*. Teori ini diketahui dari definisi operasional yang digunakan dalam kitab itu:

Tafsir yang kami usahakan adalah pemahaman al-Qur'an sebagai agama yang menunjukkan manusia kepada ajaran yang mengantarkan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Ini merupakan tujuan yang tertinggi dari tafsir. Kajian di luar itu hanya menjadi konsekuensi atau alat untuk mencapainya.⁷

Dengan teori itu mereka berusaha untuk mendorong umat Islam memberi

apresiasi yang tepat kepada al-Qur'an sesuai dengan tujuan dan fungsinya yang ditetapkan dalam pewahyuannya, yakni sebagai petunjuk dan cahaya yang menerangi kehidupan manusia. Selama ini apresiasi kebanyakan umat Islam, jauh dari itu. Mereka hanya menjadikan al-Qur'an sebagai mantera yang memiliki kekuatan magis untuk dijadikan jimat, penolak bala dan obat penyakit; dan sebagai bacaan yang memiliki kekuatan hipnotis yang ketika dibaca dengan suara indah dan merdu, bisa membuat orang yang mendengarnya menjadi gemeteran dan kejang-kejang (*trance*).⁸

Teori ini juga digunakan oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur dari kalangan neo-modernisme atau liberal Islam. Penggunaan teori itu oleh Fazlur Rahman diketahui dari penekanannya bahwa al-Qur'an yang menyatakan dirinya sebagai petunjuk bagi umat manusia itu merupakan dokumen yang diperuntukkan bagi mereka, bukan sebagai risalah tentang Tuhan dan sifat-sifatnya;⁹ dan dari penegasannya bahwa keislaman satu pandangan atau doktrin itu terletak pada kenyataan bahwa ia dirumuskan dari al-Qur'an dan sunnah Nabi sebagai satu kesatuan, tidak secara parsial, dan bisa diterapkan oleh umat sekarang.¹⁰ Adapun penggunaan teori itu oleh Syahrur bisa

⁷ M. Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, I, hlm. 17

⁸ Ibid., hlm. 26-27

⁹ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 14

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982) hlm. 14

diketahui dari penekanannya tentang universalitas dan fleksibilitas al-Qur'an dan keharusan memahaminya sesuai dengan kondisi sekarang dengan tanpa mengabaikan perkembangan sejarah.¹¹

Kedua, teori literasi yang berparadigma kesusasteraan al-Qur'an yang dikembangkan oleh Amin al-Khuly. Teori ini secara jelas dinyatakan dalam definisi tafsir yang dikemukakan dalam pernyataannya bahwa "tafsir itu adalah studi kesusasteraan (tentang al-Qur'an) yang benar metodenya, lengkap aspek-aspek dan sistematis pembagiannya".¹² Teori itu berangkat dari paradigma bahwa al-Qur'an itu merupakan kitab berbahasa Arab yang akbar. Teori itu telah diterapkan oleh Bint asy-Syati' dan Ahmad Khalafallah dalam tafsir yang mereka susun. Arkoun yang menerima teori dekonstruksi dalam studi Islam, bisa dikatakan bahwa dalam penafsiran al-Qur'an dia menggunakan teori literasi itu.

Metode: Ta'wil 'Ilmi

Tafsir al-Qur'an modern yang menggunakan dua paradigma itu dalam sumber pengetahuan yang digunakannya secara epistemologis bisa dikategorikan termasuk aliran rasionalisme dan empirisme. Berkaitan dengan ini perlu ditegaskan bahwa mereka menggunakan rasionalisme dan empirisisme hanya sebagai

sarana untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan tuntutan modernitas, tidak seperti para teolog Kristen liberal yang menjadikannya sebagai ajaran-ajaran fundamental yang mendorong penolakan terhadap inspirasi ilahiah dan otoritas etis dan intelektual dalam kitab suci.¹³ Karena itu meskipun ada perbedaan metode yang digunakan, pada dasarnya mereka menggunakan asumsi yang sama tentang al-Qur'an, yakni sebagai wahyu dari Allah.

'Abduh dan Rida sejalan dengan ortodoksi Islam meyakini kewahyuan al-Qur'an secara eksternal. Ada perbedaan penilaian di kalangan para peneliti tafsir modern terhadap metode yang mereka gunakan, namun pada umumnya ada pengakuan bahwa mereka menggunakan akal dan teori atau penemuan-penemuan ilmu pengetahuan modern dalam penafsiran mereka. Penilaian yang komprehensif di antaranya dikemukakan oleh az-Zahaby yang menyatakan bahwa 'Abduh dengan metodenya telah melahirkan aliran atau corak baru dalam sejarah penafsiran al-Qur'an. Aliran baru yang diciptakannya itu, menurut ulama yang pernah menjadi Menteri Perwakafan Mesir itu, adalah *al-adabi al-ijtima'i* yang diberinya pengertian sebagai mengkaji al-Qur'an dengan pertama-tama berusaha untuk menunjukkan kecermatan ungkapan bahasanya; dilanjutkan dengan merajut

¹¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an (Qira'ah Mu'ashirah)*, Damaskus: al-Ahali, 1992), hlm. 44

¹² Ibrahim Zakky Khursyid, ed., *Dairah al-Ma'arif al-Islamiyah*, artikel "Tafsir" oleh Amin al-Khuly, IX, hlm. 430.

¹³ Greg Berton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, terj., Nanag Tahqiq, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 44-45.

makna-makna yang dimaksudkannya dengan cara yang menarik; kemudian diusahakan eksplorasi penerapan nash kitab suci itu dalam kenyataan sesuai dengan hukum-hukum yang berlaku dalam kehidupan masyarakat dan untuk membangun peradaban.¹⁴ Secara normatif az-Zahaby menilai bahwa aliran yang diprakarsai 'Abduh itu di samping memiliki kebaikan-kebaikan, juga memiliki cacat-cacat. Kebaikan-kebaikan yang dengan terus terang ditunjukkannya adalah: tidak terpengaruh oleh mazhab; bersikap kritis terhadap riwayat-riwayat *isra'iliyat*; tidak tertipu oleh hadis-hadis *daif* dan *maudu'*; dan menjauhkan tafsir dari istilah-istilah teknis keilmuan (bahasa Arab). Di samping itu dia menyebutkan kebaikan lain yang dimiliki aliran itu, yaitu metode semantik-sosial yang digunakannya. Melalui metode ini, 'Abduh dengan alirannya berusaha untuk mengungkapkan keindahan bahasa dan kemukjizatan al-Qur'an; menjelaskan makna dan maksud-maksudnya; menunjukkan hukum-hukum yang berlaku di alam raya dan masyarakat manusia; menawarkan solusi bagi problem-problem yang dihadapi umat Islam khususnya dan bangsa-bangsa di seluruh dunia pada umumnya berdasarkan petunjuk dan ajaran al-Qur'an; mempertemukan kebaikan dunia dan akhirat; memadukan al-Qur'an dengan teori-teori ilmu pengetahuan yang valid

kebenarannya; menunjukkan bahwa al-Qur'an itu merupakan kitab yang bisa sesuai dengan perkembangan umat manusia; dan menolak salah persepsi terhadap al-Qur'an. Adapun kejelekan aliran itu menurut az-Zahaby adalah sikapnya memberikan kebebasan yang besar kepada akal.¹⁵

Az-Zahaby kemudian juga menjelaskan metode penafsiran Rida yang disebutnya sebagai orang yang bersamasama dengan Muhammad Mustafa al-Maraghy menjadi tokoh-tokoh terpenting dari aliran *al-adabi al-ijtima'i* setelah 'Abduh. Dalam penjelasannya, dia menyebutkan bahwa metode yang digunakan Rida untuk melanjutkan penafsiran *al-Manar* sama dengan yang digunakan 'Abduh dan hanya ada sedikit perbedaan di antara keduanya sebagaimana yang diakui oleh sang murid sendiri. Az-Zahaby menjelaskan perbedaan itu dengan mengutip pernyataan Rida dalam *al-Manar*, yang berisi penjelasan mengenai perbedaan metode yang digunakannya dari yang digunakan gurunya, mulai dari yang prinsip sampai yang teknis. Perbedaan itu meliputi empat hal: pemberian uraian yang panjang lebar tentang *sunnah sahih* yang berkaitan dengan ayat, baik sebagai tafsirnya maupun sebagai subyek yang dibicarakannya; penelusuran arti kata-kata, frasa-frasa dan masalah-masalah yang

¹⁴ M. Husain az-Zahaby, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1976), ii, hlm. 547.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 548-549

diperselisihkan di antara para ulama; memperbanyak dalil-dalil penguat dari ayat-ayat al-Qur'an yang terdapat dalam berbagai surat; uraian panjang lebar untuk menuntaskan pembicaraan mengenai masalah-masalah yang bagi kaum Muslimin mendesak untuk dituntaskan, sehingga bisa memberi keyakinan akan petunjuk agama mereka di masa sekarang, memperkuat argumentasi mereka dalam berhadapan dengan orang-orang kafir dan pengikut ajaran sesat atau memberi pemecahan yang memuaskan terhadap beberapa problem yang sangat pelik untuk diatasi dengan memberikan alternasi yang menenteramkan hati dan jiwa.¹⁶

Sebagian besar apa yang dikemukakan az-Zahaby itu berikut dengan penjelasan dan contoh-contoh yang diberikannya, dengan sedikit modifikasi, kemudian diterima Syihatah sebagai prinsip-prinsip metodologi penafsiran 'Abduh yang sesuai dengan kecenderungannya melaksanakan pembaruan. Menurutnya

ada sembilan prinsip yang mendasari metode penafsiran pembaru itu, yaitu memandang satu surat sebagai satu kesatuan yang ayat-ayatnya saling berhubungan secara serasi; universalitas dan keluasan cakupan al-Qur'an; al-Qur'an merupakan sumber yang pertama bagi legislasi dalam Islam; memerangi taklid; mengaktifkan penalaran dan menggunakan metode ilmiah; bersandar pada akal untuk memahami al-Qur'an; tidak membicarakan dengan panjang lebar persoalan-persoalan tertentu yang diungkapkan oleh al-Qur'an secara *mubham* (tanpa ada penjelasan); berhati-hati dalam menggunakan *at-tafsir bi al-ma'sur* dan menghindari penggunaan riwayat-riwayat *isra'iliyat*; dan memberi perhatian pada pengaturan hidup manusia berdasarkan petunjuk al-Qur'an.¹⁷ Quraish Shihab juga menerima hasil eksplorasi az-Zahaby itu dan dengan modifikasi dan alasan-alasan tertentu dia menyebutnya sebagai ciri-ciri penafsiran 'Abduh.¹⁸

¹⁶ Ibid., hlm. 579

¹⁷ 'Abd Allah Mahmud Syihatah, *Manhaj al-Iman Muhammad 'Abduh fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (t.p: al-Majlis al-A'la li Ri'ayah al-Funun wa al-Adab, t.t.), hlm. 34

¹⁸ M. Quraish Shihab, pakar tafsir paling terkemuka di Indonesia saat ini, tidak keberatan jika butir-butir yang disebutkan Syihatah itu disebut sebagai prinsip-prinsip metodologi. Namun dikatakannya bahwa di antara apa yang diklaim sebagai prinsip itu ada yang diabaikan oleh 'Abduh, jika penerapannya dalam penafsiran ayat tidak mendukung ide-ide yang dicapainya. Karena itu setelah mengkritisi penelitian Syihatah itu, dia memodifikasi prinsip-prinsip itu menjadi ciri-ciri penafsiran 'Abduh dengan revisi seperlunya. Seperti Syihatah, Shihab merinci ciri-ciri penafsiran 'Abduh menjadi sembilan buah.

Pertama, mengandung setiap surat sebagai satu kesatuan ayat-ayat yang saling serasi. Dari pandangan ini, kata Shihab, 'Abduh mejalin hubungan yang serasi antara satu ayat dengan ayat lain dalam satu surat, dan menyatakan bahwa pengertian satu kata atau kalimat harus dikaitkan dengan tujuan surat itu secara keseluruhan

Kedua, ayat al-Qur'an bersifat umum. Cara ini menurut Shihab- berintikan pandangan bahwa petunjuk ayat-ayat al-Qur'an itu berkesinambungan, tidak dibatasi oleh suatu masa dan tidak pula ditujukan kepada orang-orang yang ditunjuknya secara langsung saja.

Ketiga, al-Qur'an adalah sumber segala akidah dan hukum. 'Abduh dengan tafsirnya berusaha untuk menjadikan al-Qur'an sebagai sumber yang kepadanya disandarkan segala mazhab dan pandangan keagamaan. Dia menolak untuk menjadikan mazhab sebagai pokok dan ayat-ayat al-Qur'an sebagai pendukungnya.

Berbeda dengan 'Abduh dan Rida, Fazlur Rahman menggunakan asumsi kewahyuan al-Qur'an secara internal. Sesuai dengan itu dia mengusulkan proses interpretasi yang terdiri dari gerakan ganda (*double movement*) dalam penafsiran al-Qur'an, yakni gerakan dari situasi kini ke waktu pewahyuan al-Qur'an, kemudian kembali ke waktu sekarang. Gerakan pertama dimaksudkan untuk memahami maksud al-Qur'an sebagai satu kesatuan dalam hubungannya dengan ajaran-ajaran khusus yang menjadi respon terhadap

situasi tertentu; dan untuk melakukan generalisasi jawaban-jawaban khusus itu menjadi pernyataan tentang tujuan-tujuan moral-sosial al-Qur'an yang sering disebut dengan alasan penetapan hukum (*'illat al ahkam/rationes legis*). Kemudian gerakan kedua dimaksudkan untuk menubuhkan pandangan umum itu ke dalam konteks sosio-historis yang konkret sekarang.¹⁹

Sementara itu belum diketahui bagaimana asumsi Syahrur dan Amin al-Khuli tentang kewahyuan al-Qur'an.

Keempat, penggunaan akal secara luas dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. 'Abduh menyatakan bahwa ada masalah keagamaan yang tidak dapat diyakini kecuali melalui pembuktian akal dan mengakui adanya ajaran yang sukar dipahami dengan akal, namun tidak bertentangan dengan akal. Karena itu dia menggunakan akal secara luas untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Penafsiran-peafsirannya tentang ayat-ayat akidah maupun syari'ah, kata Shihab, mencerminkan ciri ini.

Kelima, menentang dan memberantas taklid. 'Abduh memandang bahwa al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk menggunakan akal dan melarang mereka mengikuti pendapat-pendapat yang telah ada, meskipun dikemukakan oleh orang-orang yang memiliki otoritas, tanpa mengetahui secara pasti dalil-dalil yang digunakan untuk menopang pendapat-pendapat itu. Bertolak dari pandangan ini, kata Shihab, 'Abduh menggunakan setiap ayat yang mengecam taklid, walaupun sebenarnya ayat itu menyangkut sikap kaum Musyrikin, untuk mengecam kaum Muslimin, khususnya yang berpengetahuan, yang mengikuti pendapat-pendapat ulama terdahulu tanpa memperhatikan dalil-dalil yang mereka gunakan.

Keenam, tidak merinci persoalan-persoalan yang oleh al-Qur'an hanya disinggung secara *mubham* atau sepintas lalu. Dalam al-Qur'an seringkali dijumpai adanya kata-kata yang cukup jelas artinya, tetapi tidak dijelaskan rincian gambaran dari apa yang dimaksudkannya, seperti kata *al-baqarah* (sapi betina) dalam S. al-Baqarah, 2:58 dan 67 dan *al-kalb* (anjing) yang menemani Ashab al-Kahf dalam S. al-Kahf, 18:22. Tidak seperti beberapa penafsir sebelumnya (as-Sa'laby, an-Nisabury, al-Baghawiy dan al-Khazin), 'Abduh memilih untuk tidak merinci penjelasan mengenai maksud dari kata-kata itu, karena beranggapan bahwa tujuan utama dari ayat-ayat itu sudah dapat dicapai tanpa harus merincinya.

Ketujuh, sangat kritis dalam menerima hadis-hadis Nabi. Sebagai konsekuensi dari sikap rasionalnya, 'Abduh seringkali menolak atau mengabaikan hadis dengan tolok ukur akal, tidak berdasarkan prinsip-prinsip ilmu hadis, seperti yang dilakukan para ulama. Di dalam tafsirnya, banyak hadis yang oleh ulama terkenal dinilai sebagai *sahih*, namun ditolak oleh 'Abduh karena tidak sejalan dengan pemikiran logis atau tidak sejalan dengan redaksi ayat-ayat al-Qur'an. Sebaliknya ada hadis-hadis yang dinilai sebagai *da'if* oleh ulama, tapi dikukuhkan oleh 'Abduh karena kandungannya dinilai sejalan dengan pemikiran logis.

Kedelapan, sangat kritis terhadap pendapat-pendapat sahabat dan menolak *isra'iliyat*. Sejalan dengan sikapnya terhadap hadis, 'Abduh sangat kritis dalam menerima pendapat-pendapat sahabat, apalagi jika ada perbedaan antara pendapat yang satu dari yang lain. Begitu juga sikapnya terhadap *isra'iliyat*. Ini tidak berarti bahwa dia sama sekali menolak pendapat dan riwayat-riwayat itu. Jika ada pendapat dan riwayat yang sejalan dengan pemikiran logis, maka dia akan menerimanya.

Kesembilan, mengaitkan penafsiran al-Qur'an dengan sosial. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, 'Abduh selalu menghubungkan nya dengan keadaan masyarakat sebagai usaha untuk mendorong ke arah kemajuan dan pembangunan. Dia menilai keterbelakangan umat Islam terjadi karena kebodohan dan kedangkalan pengetahuan akibat mereka melakukan taklid dan mengabaikan akal. Karena itu setiap kali dia mendapatkan kesempatan untuk mengikis hal-hal negatif itu, pasti dia akan menggunakannya, meskipun untuk itu terkadang timbul kesan bahwa dia memaksakann diri dalam menghubungkan hal-hal tersebut dengan ayat yang ditafsirkan. Dalam rangka usaha itu pula 'Abduh menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan penafsiran ilmiah dan memberikan perhatian terhadap upaya untuk memperbaiki gaya bahasa Arab. Lihat M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 25-57.

¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 5-7

Namun meskipun ada perbedaan paradigma dan metode penafsiran di antara keduanya, tampaknya mereka sepakat bahwa al-Qur'an itu merupakan mukjizat bagi Nabi Muhammad. Syahrur yang menganut paradigma petunjuk al-Qur'an menggunakan metode linguistik yang dengan analisis sintagmatik dan paradigmatik merumuskan konsep batas maksimal dan batas minimal dalam aturan-aturan hukum al-Qur'an.²⁰ Sedang Amin al-Khuli, sebagaimana yang bisa diduga dari teori penafsiran yang digunakan, menggunakan metode sastra (*al-manhaj al-bayani*). Dalam penggunaan metode ini, guru besar sastra Arab di Universitas Ainusy Syam itu mengusulkan penafsiran al-Qur'an secara tematik dengan mengkaji *ma haul al-Qur'an* dan *ma fi al-Qur'an*.²¹

Tafsir modern menggunakan metode yang baru saja diuraikan ini karena komitmen pada tujuannya yang disebutkan di depan. Tafsir dengan komitmen seperti ini dalam tradisi Islam disebut dengan takwil (*ta'wil*). Istilah ini dibentuk dari *al-'aul* yang berarti *ar-ruju'* (kembali) atau *al-iyalah* yang berarti *as-siyasah* (mengatur). Penggunaan istilah itu dalam bahasa Arab memuat dua arti ini. Dalam *al-Qamus al-Muhit* disebutkan bahwa *awwal al-kalam*

(menakwilkan kalimat) itu artinya adalah *dabbruha wa qaddaraha wa fassaraha* (mengatur, menentukan dan menjelaskannya).²² Jadi takwil itu penjelasan yang diatur untuk mencapai tujuan yang ditentukan. Karena itu tafsir yang disesuaikan dengan mazhab yang dijelaskan di atas disebut takwil sebab ia diatur supaya memiliki komitmen padanya.

Tujuan tafsir modern itu pada dasarnya identik dengan tujuan ilmu pengetahuan yang dikembangkan untuk mewujudkan kesejahteraan umat manusia. Karena itu metode-metode yang digunakannya itu secara umum bisa disebut *ta'wil 'ilmi*, dengan pengertian tafsir yang memiliki komitmen pada ilmu pengetahuan. Komitmen secara epistemologis dilakukan dengan mengapresiasi akal dan empiri yang menjadi sumber pengetahuan; dan komitmen secara aksiologis dilakukan dengan memproduksi makna yang maslahat bagi kehidupan manusia, yang menurut istilah 'Abduh adalah kebahagiaan hidup dunia dan akhirat itu.

Dengan menggunakan metode *ta'wil 'ilmi* ini maka dengan sendirinya tafsir al-Qur'an telah menggunakan hermeneutika, yang dalam hal ini adalah teori hermeneutis (*hermeneutical theory*) yang memfokuskan diri pada problematika

²⁰ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris, (Jakarta: Rajawali Press, 2000) hlm. 367-370; Sahiroh Syamsudin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al-Qur'an" dalam *Studi al-Qur'an kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002) hlm. 131-148.

²¹ Ibrahim Zakky Khursyid, ed., *Dairah al-Ma'arfi al-Islamiyah*, artikel "Tafsir" oleh Amin al-Khuly, IX, hlm. 432-436.

²² Ahmad al-Ghandur dan Ma'ani, *Ahkam min al-Qur'an wa as-Sunnah*, (Mekah: Dar al-Ma'arif, 1967), hlm. 4

teori interpretasi umum sebagai metodologi dalam ilmu humaniora dan sosial.²³ Pengertian hermeneutika ini telah melampaui pengertiannya yang paling awal, yakni hermeneutika sebagai teori

penafsiran kitab suci, yang dibedakan dari *eksegese*. *Eksegese* merupakan komentar-komentar aktual atas teks, sedang hermeneutika merupakan metodologi yang diterapkan dalam memberikan *eksegese*.²⁴



²³ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 1

²⁴ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern university Press, 1969), hlm. 34.