

METODE PENAFSIRAN AL-QURAN DALAM MUHAMMADIYAH

Aly Aulia

Jurusan Ilmu Komunikasi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik
Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Pendahuluan

Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah Islam amar makruf nahi mungkar dan tajdid yang bersumber kepada Al-Quran dan Sunnah¹ dan bersemboyan “kembali kepada Al-Quran dan Sunnah”, dengan sendirinya perlu dan dituntut untuk dapat memberikan pemahaman Al-Quran melalui tafsir² dalam mengungkap kandungan-kandungannya. Usaha penafsiran ini penting artinya bagi Muhammadiyah, baik dalam rangka memberikan tuntunan keagamaan kepada warganya maupun dalam rangka menjalankan misi dakwahnya secara keseluruhan dan sebagai kontribusi dalam pengembangan peradaban Indonesia dan pembinaan karakter bangsa.

1. *Anggaran Dasar Muhammadiyah*, Pasal. 4, Ayat 1.

2. Tafsir berasal dari bahasa Arab *tafsīr* yang menurut bahasa berarti penjelasan, sedangkan *tafsīr* menurut istilah, sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Ali aṣ-Ṣabuniy dari az-Zarkasyi, dalam kitab *al-Burbān*, adalah ilmu yang dengannya dapat diketahui maksud Al-Quran, penjelasan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya. Lihat Muhammad Ali aṣ-Ṣabuniy, *al-Tibyān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, cet. ke-1 (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1985), hlm. 65.



Meneropong Muhammadiyah tanpa meninjau dan mengkaji pembaharuan pemikiran keagamaannya tidak akan memperoleh gambaran yang utuh. Salah satu ciri yang cukup menonjol adalah tradisi “kritis” (*critical thought*) dalam pemaknaan dan penafsiran terhadap Al-Quran, yang mampu dengan sendirinya mempertanyakan ulang bagaimana sesungguhnya pertautan antara “teks” dan “realitas” atau antara “normativitas” Al-Quran-Sunnah dan historisitas pemahaman umat Islam pada kurun tertentu terhadap teks tersebut. Oleh sebab itu semakin banyak penulis tafsir tentu semakin banyak dan luas pandangan yang terwakili dalam tafsir tersebut.

Di tengah fenomena umum maraknya tradisi penafsiran Al-Quran yang terjadi di kalangan Muhammadiyah, metodologi tafsir ternyata masih menjadi hal langka kaitannya dengan kajian yang dilakukan Muhammadiyah terhadap Al-Quran. Ini terlihat setidaknya dari kenyataan di mana kebanyakan ulama Islam lebih tertarik pada usaha-usaha penulisan tafsir ketimbang membangun metodologinya. Studi metodologis inilah dalam konteks Muhammadiyah tentu menjadi menarik dari beberapa hal. *Pertama*, secara historis tradisi keilmuan Islam di Muhammadiyah sudah terbangun cukup lama. Hal ini dapat dilihat dengan menggunakan teori Kuntowijoyo tentang tahapan pemikiran keagamaan dan sosial dari mitologis, ideologis,

kemudian ilmu,³ Muhammadiyah sudah meninggalkan pemikiran mitologis sejak persyarikatan ini didirikan. Usaha Muhammadiyah memurnikan agama dengan membersihkan Islam dari beban kultural yang berbau syirik, bid'ah, dan khurafat membuktikan hal itu. Bahkan perkembangan pemikiran Muhammadiyah tidak berproses secara berurutan dari ideologi ke ilmu, tetapi keduanya berjalan bersamaan, atau bahkan boleh dikatakan kesadaran ilmu mendahului berkembangnya pemikiran ideologis. Pembaharuan pemahaman dan sikap kritis terhadap ayat-ayat Al-Quran yang mendorong berdirinya organisasi merupakan bukti kesadaran ilmu sudah ada bersamaan dengan berdirinya Muhammadiyah.

Kedua, di akhir abad ke-20 jaringan intelektual Islam Indonesia khususnya Muhammadiyah semakin meluas, tidak hanya berporos di Timur Tengah tetapi juga negara-negara Barat. Perkembangan pemikiran

3. Menurut Kuntowijoyo ada tiga tahap perkembangan pemikiran keagamaan, yaitu tahap mitis, ideologi, dan ide/ilmu. Tahap *mitis*; manusia masih berfikir dalam kerangka mitis, tahap *ideologi*; pemikiran keagamaan banyak terlibat dengan persoalan ideologis dan kurang berfikir konseptual, tahap *ide*; memasuki pemikiran konseptual di mana konsep-konsep normatif dapat dirumuskan menjadi teori dan ilmu. Periksa Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 187. Periksa pula Kuntowijoyo, “Pridisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia; Mitos, Ideologi, dan Ilmu,” Pidato penguhan Guru Besar Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gajah Mada Yogyakarta, 21 Juli 2001) hlm. 1.



keagamaan Muhammadiyah tidak lagi hanya terfokus pada masalah ideologi, tetapi bersifat transformatif dengan munculnya kritik internal dan wacana mengenai dinamika pemikiran Muhammadiyah yang orientasi pemikiran tidak lagi berfokus pada pemurnian dan puritanisme, tetapi pada problem modernitas yang lebih luas. Apalagi ditambah semakin meluas dan mudahnya buku-buku keislaman diakses, sehingga proses intelektualisasi menjadi demikian marak di lingkungan Muhammadiyah.

Dari proses intelektualisasi di atas, setidaknya perjalanan panjang Muhammadiyah memiliki geliat yang cukup menarik dalam tradisi penafsiran Al-Quran. Geliat itu tidak saja terjadi dalam konteks kuantitas literatur tafsir Al-Quran yang ditulis Muhammadiyah dan para tokohnya saja, tetapi juga dalam konteks kualitas, yaitu munculnya beragam tujuan, bentuk, dan prinsip metodologi tafsir yang digunakan dengan memunculkan analisis antropologis, sosiologis, psikologis dan geografis dalam memahami teks Al-Quran.

Uraian di atas menunjukkan eratnya pergumulan di Muhammadiyah dengan Al-Quran yang melahirkan beragam literatur tafsir dengan keunikan dan kekhasannya masing-masing. Keunikan dan kekhasan ini telah membentuk wacana tersendiri di dalam tradisi penafsiran Al-Quran di Muhammadiyah. Dalam konteks itu, kajian ini diarahkan pada upaya

mengungkap fenomena tersebut. Setidaknya tulisan ini membahas tentang Bagaimana peta metodologi literatur tafsir Al-Quran di Muhammadiyah dari aspek teknis penulisan tafsir dan hermeneutiknya, di mana Muhammadiyah baik secara organisasi maupun melalui para tokohnya telah melahirkan beberapa literatur tafsir Al-Quran.

Untuk kefokuskan analisis, tulisan ini mengarahkan pada: (1) literatur tafsir Al-Quran tertulis di Muhammadiyah, (2) ditulis oleh orang Muhammadiyah secara kolektif –lajnah yang dibentuk resmi oleh Muhammadiyah- maupun personal Muhammadiyah, dan (3) memiliki pengaruh dan kontribusi besar terhadap Muhammadiyah. Sementara variabel yang digunakan untuk mengkatagorikan sebuah karya dianggap sebagai karya tafsir Al-Quran dalam kajian ini adalah: (1) literatur yang ditulis dalam kerangka dasar memahami teks Al-Quran, bukan menjadikannya sebatas alat legitimasi. (2) literatur itu disusun bisa mengikuti susunan tekstual Al-Quran, sesuai standar mushaf Utsmani, sesuai *nuzul* (waktu turunnya), maupun disusun secara tematik, berdasarkan konsep-konsep pokok yang hendak dikaji dalam perspektif Al-Quran.

Periodisasi Literatur Tafsir Al-Quran di Muhammadiyah

Dari segi generasi, Howard M. Federspiel pernah melakukan pembagian kemunculan dan perkembangan tafsir di



Indonesia dalam tiga generasi. Generasi pertama, kira-kira dari permulaan abad ke-20 sampai awal tahun 1960-an. Era ini ditandai dengan adanya penerjemahan dan penafsiran yang masih didominasi oleh model tafsir yang terpisah-pisah dan cenderung pada surat-surat tertentu sebagai objek tafsir. Generasi kedua, merupakan penyempurnaan atas generasi pertama, yang muncul pada pertengahan tahun 1960-an. Cirinya, biasanya mempunyai beberapa catatan, catatan kaki, terjemahan perkata, dan kadang-kadang disertai indeks yang sederhana. Tafsir generasi ketiga, mulai muncul pada tahun 1970-an merupakan penafsiran yang lengkap, dengan komentar-komentar yang luas terhadap teks yang disertai juga dengan terjemahannya.⁴

Periode Pertama: Awal Abad ke-20 hingga Tahun 1960-an

Dalam periode pertama ini, penafsiran di Muhammadiyah didominasi oleh pemikiran K.H. Ahmad Dahlan yang menekankan pada pengembangan metode pengkajian 'amaliy (etos kerja) terhadap ajaran Al-Quran. K.H. Ahmad Dahlan selalu mengaitkannya dengan sesuatu yang kongkret-realistis sebagaimana hasil analisis dari Pelajaran K.H. Ahmad Dahlan; 7 Falsafah ajaran dan 17 Kelompok Ayat Al-Quran, karya ini merupakan dokumentasi K.R. H. Hadjid

4. Howard Federspiel, *Kajian Al-Quran di Indonesia*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 129.

murid termuda K.H. Ahmad Dahlan yang sangat rajin mencatat apa saja yang diajarkan K.H. Ahmad Dahlan secara tematik tentang *Isytirākīyyah Islāmīyyah* (Sosialisme Islam) ialah tentang hidup menurut Islam⁵, sebagaimana penulis kupas pada pembahasan sebelumnya.

Namun demikian, dalam perjalanannya tradisi penafsiran di Muhammadiyah mulai bergerak dalam model dan teknis penulisan meskipun masih sederhana. Dari segi material teks Al-Quran yang menjadi objek tafsir, literatur tafsir pada periode pertama ini sudah cukup beragam. Dari hasil kajian yang dilakukan Howard Federspiel dan Islah Gusmian setidaknya ada tiga kategori: *Pertama*, literatur tafsir yang berkonsentrasi pada surat-surat tertentu sebagai objek penafsiran; *kedua* karya tafsir yang konsentrasi pada juz-juz tertentu, yang pada bagian ini yang muncul hanya juz-30 (*Juz 'Ammā*) yang menjadi objek tafsir; *ketiga*, menafsirkan Al-Quran utuh 30 juz.⁶

Pada periode ini setidaknya ada tiga tafsir yang penulis kategorikan lekat dan memiliki pengaruh besar di Muhammadiyah. *Pertama*, karya tafsir menurut juz tertentu. Pada bagian ini yang dapat penulis temukan hanya

5. K.R.H. Hadjid, *Falsafah Ajaran* dan K.R.H. Hadjid, *Ajaran K.H. Ahmad Dahlan dengan 17 Kelompok Ayat-ayat Al-Quran* (Yogyakarta, Lembaga Pustaka dan Informasi PP Muhammadiyah, 2005).

6. Lihat: Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: Teraju, 2003), hlm. 66-67. Bandingkan: Howard Federspiel, *Kajian Al-Quran di Indonesia*.



juz ke-1 yang menjadi objek tafsir, yaitu: *Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe* yang disusun secara kolejial (kolektif) oleh Lajnah yang terdiri dari beberapa ulama Muhammadiyah yaitu, K.R. H. Hadjid, K.H. M. Mansoer, K.H. A. Badawi, K.H. Hadikoesoemo, K.H. Farid, H. Aslam dan para ulama lainnya⁷, *Kedua*, Menafsirkan Al-Quran utuh 30 Juz, yaitu *Tafsir Al-Azhar* karya Prof. Dr. HAMKA⁸ yang pernah duduk sebagai anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah sejak tahun 1953 sampai dengan 1971, dan *Tafsir al-Bayan* karya Prof. Dr. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy yang pernah menjabat Consoel (Ketua PW) Moehammadijah Aceh⁹.

Dari sini terlihat bahwa dari segi objek tafsir, pada periode awal, Muhammadiyah tidak memfokuskan kajian penafsiran pada kategori surat ataupun juz tertentu sebagaimana banyak dilakukan *mufassir* lain di masanya.¹⁰ Pengamatan sepintas penulis memperlihatkan bahwa tradisi tafsir Al-Quran di Muhammadiyah pada

7. Ladjnah Oelama Muhammadijah, *Tafsir Al-Qur'an, Djoez Satoe*, (Yogyakarta: H.B Moehammadijah Madjlis Taman Poestaka, tt.).

8. Hamka, *Tafsir Al Azhar* (Jakarta: Tintamas, 1962).

9. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayan* (Bandung, Al-Ma'arif, 1966).

10. Sebagaimana disimpulkan Howord Federspiel dan Islah Gusmian bahwa periode awal abad 20 hingga tahun 1960 bahwa kategori juz tertentu dengan juz 'Amma dan kategori surat tertentu dengan surat Yasin ternyata menjadi objek yang paling disukai dan dipilih oleh para mufassir; Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 67.

periode awal ini telah menggunakan upaya pengupasan tafsir sesuai dengan tema yang muncul dalam pasase ayat yang sedang ditafsirkan. Namun urutan ayat-ayat dikelompokkan (dipenggal) menurut temanya. Misalnya surat al-Baqarah dikelompokkan menjadi ayat 1-5 mengenai Al-Quran sebagai petunjuk bagi orang bertaqwa, ayat 6-7 mengenai sikap orang kafir, ayat 8-20 mengenai sikap orang munafik, dan seterusnya.

Periode Kedua: Tahun 1970-an hingga 1980-an

Pada periode kedua ini, karya tafsir yang mengemuka di kalangan Muhammadiyah yang satu yaitu: *Tafsir Sinar* yang disusun menurut *nuzul* (turunnya) surat dalam Al-Quran karya H. Abdul Malik Ahmad, seorang anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah tahun 1970-an, walaupun baru terbit dua jilid (11 surah) yaitu: Juz I meliputi, Surah Al-'Alaq, Surah Al-Qalam, Surah Al-Muzammil dan Surah Al-Muddatsir. Kemudian Juz II yang meliputi, Surah Al-Fatihah, Surah Al-Hijr, Surah Asy-Syu'ara, Surah Al-Masad, Surah At-Takwin, Surah Al-A'la dan Surah Al-Laili.¹¹

Menengok mufassir Indonesia di masanya, penyajian H. Abdul Malik Ahmad dalam tafsirnya dengan mengkonsentrasikan pengarahannya objek tafsirnya disusun menurut *nuzul* (turunnya) surat (baca; bukan ayat) dinilai

11. Abdul Malik Ahmad, *Tafsir Sinar* (Yogyakarta: LPPA Muhammadiyah, 1986).



baru terjadi, selain masih digunakannya mufassir lain di masanya beberapa model teknis penyajian dan objek tafsir periode pertama. Memahami Al-Quran menurut tertib *nuẓūl*-nya surat itu bukan dimaksudkan mengubah susunan Al-Quran yang telah ada, akan tetapi upaya memudahkan memahami rentetan usaha dan perjuangan Nabi. Kemajuan dari kekuatan jiwa menghadapi usaha-usaha besar dan mematahkan segala tantangan dan menggali perkembangan mutu rohani, mutu pengetahuan, mutu akhlaq, mutu organisasi, susunan kenegaraan, cara pelaksanaan hukum-hukum dan sistem masyarakat Islam untuk mendekati rasa sesuai dengan apa yang diketahui oleh sahabat-sahabat terdahulu.¹²

Periode Ketiga: Dekade 1990-an

Pasca tahun 1980-an, proses kreatif penulisan tidak saja terus terjadi tetapi juga terus berkembang. Dalam periode 1990-an di tengah memuncaknya kritik terhadap Muhammadiyah yang dinilai kaku, konservatif dan terkesan hanya menyukupkan diri dengan ideologinya yang dianggap telah mapan dalam merespon perubahan sosial yang timbul, muncul produk pemikiran yang dibingkai dalam bentuk *tafsir maudhu'i* (tafsir tematik) yaitu: *Tafsir Tematik al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* buku ini ditulis secara kolektif oleh tim khusus. Tim tersebut secara

12. H. Abdul Malik Ahmad, *Tafsir Sinar* (Yogyakarta: LPPA Muhammadiyah, 1986), hlm. vi.

formal dibentuk oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah – yang sekarang menjadi Majlis Tarjih dan Tajdid- yang terbit menjelang Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta 8-11 Juli 2000¹³. Tafsir ini tampak sekali sebagai respons isu pluralitas budaya dan agama yang sedang marak di penghujung abad ke-20.

Buku ini merupakan wujud dari kegelisahan dalam Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah ketika itu yang sedang memperhatikan dua dimensi wilayah keagamaan secara proposional sekaligus, yaitu wilayah *religious practical guidance* (fatwa dan tuntunan keagamaan secara praktis) dan juga wilayah pemikiran keagamaan (*religious thought*) yang lebih terkait dengan visi, gagasan, diskursus, wacana, nilai-nilai fundamental, dan sekaligus analisis akademik. Sisi pertama bersifat “mengikat” (sebagaimana umat Islam terikat kepada aturan-aturan dan norma-norma ibadah *mahdah*). Sisi kedua tidak mengikat, lebih bersifat wacana yang tidak mesti harus didahului oleh keputusan Majelis Tarjih.¹⁴

Akan tetapi perlu dicatat bahwa tafsir ini menimbulkan kontroversial di kalangan Muhammadiyah. Misalnya

13. Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).

14. Lihat, “Kata Pengantar” dalam Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Quran*, hlm. ix.



Ahmad Syafi'i Ma'arif menilainya sebagai kemajuan,¹⁵ tetapi Komisi Munas V Tarjih XXV 5-7 Juli 2000 tidak setuju dengan isi buku Tafsir tersebut dan mendesak PP Muhammadiyah Majelis Tarjih membatasi peredarannya dan merevisi secepatnya.¹⁶

Penafsiran Al-Quran di Muhammadiyah

Dalam mengalisis lima karya tafsir di Muhammadiyah, kajian pada tulisan ini tidak mengikuti kerangka analisis ilmu tafsir konvensional yang biasanya membedakan metode tafsir dalam tiga bentuk sederhana yaitu: metode *rimayah*, metode *ra'y* dan metode *isyari*.¹⁷ Juga tidak mengikuti teori al-Farmawi yang banyak dijadikan rujukan oleh para peminat kajian tafsir di Indonesia- yang membagi empat metode tafsir Al-Quran, yaitu: *tablili* (penafsiran runtut), *ijmali* (global), *muqaran* (perbandingan), dan *mauḍū'i* (tematik).¹⁸

Tidak dipakainya teori al-Farmawi di atas, karena teori itu, disamping menyimpan kerancuan dalam arah

analisis atas persoalan teknis penulisan tafsir dengan hermeneutika tafsir, juga tidak mampu menyingkap keragaman teknis penulisan dan hermeneutik tafsir yang terus berkembang di Indonesia, apalagi menyingkap ideologi-ideologi yang terselip tema-tema serta wacana di dalamnya yang dikembangkan penulis tafsir. Dengan alasan ini pulalah, kerangka teori dalam penelitian ini dibangun mengikuti apa yang telah digunakan Islah Gusmian dalam bukunya,¹⁹ yang mengungkapkan setidaknya ada dua variabel penting yang perlu dibedah dalam mengkaji metodologi tafsir. *Pertama*, variabel teknis penulisan tafsir. Variabel teknis ini menyangkut sistematika dan bentuk tekstual literatur tafsir ditulis dan disajikan, gaya bahasa yang digunakan, sifat-sifat penafsir, serta buku-buku rujukan yang digunakan.

Untuk melihat variabel ini secara detail, bisa dipetakan dalam beberapa bagian: (1) sistematika penyajian tafsir. Dalam bagian ini, setidaknya ada dua bentuk dasar yang bisa diurai, yaitu: (a) sistematika penyajian runtut sesuai dengan susunan mushhaf Al-Quran, dan (b) sistematika penyajian tematik sesuai dengan tema-tema tertentu yang telah dipilih penafsir; (2) bentuk penyajian tafsir. Dalam bagian ini, setidaknya terdiri dari dua bagian: (a) penyajian bentuk global, dan (b) penyajian bentuk rinci; (3) gaya bahasa yang dipakai dalam penulisan tafsir.

19. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2003).

15. "Masalah Tarjih", *Suara Muhammadiyah*, No. 01 Th. Ke 86, 1-15 Januari 2001, hlm. 6.

16. "Masalah Tarjih", *Suara Muhammadiyah* No. 18 Th. Ke 85, 16-30 September 2000, hlm. 7.

17. Lihat Muhammad 'Ali aṣ-Ṣābūni, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairūt: 'Alam al-Kutub, t.th.), hlm. 67; Mannā' al-Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairūt: Mansyūrah al-'Aṣr al-Ḥadīṣ, t. th.), hlm. 33-76.

18. Abd al-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mauḍū'i, Dirasat Manhajiyah mauḍū'iyah* (t. tp.:t.p, 1976), hlm. 17.



Dalam bagian ini, setidaknya bisa dipetakan dalam beberapa bentuk gaya bahasa, yaitu: (a) gaya bahasa ilmiah, (b) gaya bahasa populer, (c) gaya bahasa kolom, d) gaya bahasa reportase; (4) Kategori mufasir. Dalam bagian ini meliputi: (a) literatur tafsir yang ditulis oleh penafsir secara individual, dan (b) literatur tafsir yang ditulis secara kolektif dan atau yang secara khusus disusun oleh suatu lembaga tertentu untuk menulis tafsir.

Kedua, menyangkut aspek ‘dalam’, yaitu konstruksi hermeneutik karya tafsir. Aspek hermeneutik ini tidak hanya sebatas pada variabel linguistik dan *rimāyah*, tetapi juga mempertimbangkan unsur triadik (teks, penafsir, dan audiens sasaran teks) Di dalamnya, suatu proses penafsiran tidak lagi berpusat pada teks tetapi juga penafsir di satu sisi dan audiens di sisi lain.

Dalam aspek hermeneutik ini, arah kajian bergerak pada tiga wilayah: (1) metode penafsiran, yakni tata kerja analisis yang digunakan dalam penafsiran, terdiri dari: metode riwayat, metode pemikiran, dan metode interteks; (2) nuansa penafsiran, yaitu analisis yang menjadi nuansa atau mainstream yang terdapat dalam karya tafsir. Misalnya, nuansa fiqh, sufi, bahasa, dan seterusnya, 3) pendekatan tafsir, yaitu arah gerak yang dipakai dalam Jiran. Dalam bagian ini, terdiri dari: (1) pendekatan tekstual mana gerak dari proses penafsiran cenderung berpusat pada teks. Sifatnya ke bawah: dari refleksi (teks) ke praksis (konteks);

dan (2) pendekatan kontekstual, yaitu arah gerak penafsiran yang lebih terpusat pada konteks sosio-historis di mana penafsir hidup dan berada, sifatnya cenderung ke atas: dari praksis (konteks) ke refleksi (teks).

Dengan variabel-variabel di atas, hubungan antara penulis (pembicara), pembaca (pendengar), dan teks, serta kondisi-kondisi mana seseorang memahami sebuah teks kitab suci, dimungkinkan bisa dipotret secara lebih komprehensif. Dari bangunan metodologi ini, memungkinkan peneliti memperoleh keunikan yang ada dalam karya tafsir dan sekaligus menangkap arah serta wacana yang digerakkan penafsir.

Dengan bangunan metodologi di atas, lima karya tafsir Al-Quran di Muhammadiyah akan dikaji. Variasi dan keragaman yang muncul di setiap bagian, akan diurai dengan merajutkan antarkarya tafsir dalam satu kategori.

Aspek Teknis Penulisan Tafsir Al-Quran

Pengertian aspek teknis penulisan tafsir adalah suatu kerangka teknis yang digunakan penulis tafsir dalam menampilkan sebuah karya tafsir. Jadi, aspek teknis penulisan ini terkait lebih pada penulisan karya tafsir, yang bersifat teknis, bukan pada proses penafsiran, yang bersifat metodologis.

Sebagaimana telah dipetakan dalam metodologi kajian karya tafsir di atas, pada aspek teknis penulisan tafsir meliputi delapan bagian penting.



Uraian berikut merupakan penelusuran atas bagian-bagian dalam wilayah teknis penulisan tafsir tersebut dengan kajian rajutan pada setiap kategori.

Sistematika Penyajian Tafsir

Bagian pertama dari aspek teknis penulisan tafsir adalah sistematika penyajian tafsir. Sistematika penyajian tafsir yang dimaksud adalah rangkaian yang dipakai dalam penyajian tafsir. Sebuah karya tafsir, secara teknis bisa disajikan dalam sistematika penyajian yang beragam. Literatur tafsir Al-Quran di Muhammadiyah dalam sisi sistematika penyajian ini, dapat dikelompokkan menjadi dua bagian pokok: (1) sistematika penyajian runtut, dan (2) sistematika penyajian tematik.

1. Sistematika Penyajian Runtut

Sistematika penyajian runtut adalah model sistematika penyajian penulisan tafsir yang rangkaian penyajiannya mengacu pada: (1) urutan surah yang ada dalam model mushaf standar, dan atau (2) mengacu pada urutan turunnya wahyu.

Literatur tafsir secara umum menggunakan model yang pertama. Dalam model ini, literatur tafsir disusun utuh 30 juz. Ada dua karya tafsir yang termasuk dalam model ini yaitu: *Tafsir Al-Bayān* oleh Prof. Dr. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dan *Tafsir al-Azhar* oleh Prof. Dr. HAMKA.

Dua karya tafsir yang termasuk dalam bagian ini mempunyai model teknis penyajian yang beragam.

Tafsir al-Bayan, di setiap awal surah, diurai dengan ringkas masalah yang berkaitan dengan surah yang dikaji. Misalnya tentang jumlah ayat, tema-tema yang menjadi pokok kajian dalam surah, nama-nama lain dari surah tersebut, dan seterusnya. Dalam upaya mengeksplorasi, Hasbi mengelompokkan ayat-ayat menjadi beberapa kelompok untuk setiap surah dengan menentukan tema sentral yang relevan untuk memudahkan dalam menampilkan maksud ayat yang dikaji secara rutut, sesuai urutan mushaf.

Salah satu contoh pada kasus surah Al-Fātiḥah. Di sini *Tafsir Al-Bayan* menguraikan secara sistematis nama-nama lain dari surah Al-Fātiḥah yang telah diperkenalkan Nabi Muhammad Saw., seperti: *Ummul Al-Kitab*, *Umm Al-Quran*, *Al-Sab' Al-Matsani*, *Asas*, dan *Fatihul Kitab* beserta uraian singkat tentang dasar-dasar mengapa diberi nama-nama yang demikian itu.²⁰

Dijelaskan bahwa surah Al-Fātiḥah adalah pokok kandungan Al-Quran yang mencakup segala masalah duniawiyah dan ukhrawiyah. Dengan mengutip pendapat beberapa ahli tafsir, seperti Jarjani, Hasbi menjelaskan bahwa itu dilakukan karena menyangkut kandungannya yang bersifat global yang dirinci oleh ayat-ayat yang lain, sehingga ia bagaikan “mukadimah” atau pengantar bagi kandungan surah-surah Al-Quran. Atau juga karena surah Al-Fātiḥah adalah induk Al-Quran, karena

20. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayān* (Bandung, tt.), hlm. 175.



ayat Al-Quran seluruhnya terperinci melalui kesimpulan yang ditemukan pada surah Al-Fātihāh itu.

Setelah memberi penjelasan tentang hal-hal yang terkait dengan surah, *Tafsir Al-Bayan* ini memulai kajiannya dengan masuk pada ayat demi ayat dalam setiap surah. Dalam tafsirnya Hasbi memulai menerjemahkan makna lafadh dan menerjemahkan kalimat-kalimat yang ditakdirkan secara utuh, baik di awal ayat, di pertengahannya maupun di akhirnya. Kemudian kalimat-kalimat yang mempunyai dua terjemahan dengan lengkap, dengan menyebut terjemahan kedua dalam (...). Dalam menerjemahkan lafadh-lafadh yang ditaqdirkan, atau yang merupakan kalimat-kalimat pelancar, dalam dua streep - ... -. Dan ketika menerjemahkan makna ayat yang dapat diterjemahkan lebih dari satu macam lantaran berlainan i'rab atau yang lainnya maka terjemahan kedua diletakkan dalam foot note, diawali oleh perkataan: „ dapat juga diterjemahkan.....”. Menerangkan pendapat-pendapat ulama di dalam memaknakan suatu ayat, atau kalimat yang berbeda-beda, di tempat-tempat yang dipandang perlu dan penting diberi perhatian, karena kuat dalilnya, hal ini juga disebutkan dalam foot note. Sedangkan dalam penafsiran ayat-ayat al Quran Hasbi lebih menafsirkannya secara ringkas. Tafsiran ayat-ayat al Quran biasanya dimulai dengan kata “ya’ni”.²¹

21. *Ibid.*, hlm. 9.

Dalam menafsirkan ayat-ayat al Quran, Hasbi banyak melakukan penafsiran ayat dengan ayat yaitu dengan menerangkan ayat-ayat lain yang semakna. Ayat-ayat yang sebanding atau semakna ini biasanya dinyatakan dengan menyebut nomor surah dan nomor ayat. Sebagai contoh misalnya pada foot note 124 ketika menjelaskan surah Al-Baqarah : 104, Hasbi kemudian membandingkan dengan surah An-Nisa’: 46 yaitu “ Bandingkan dengan ayat 46 S.4: An Nisa’. Sedangkan ayat-ayat yang ada hubungannya dengan penafsiran tersebut dinyatakan dengan menyebut nomor surat dan nomor ayat, diawali dengan kata “bacalah”. Misalnya pada foot note 200 ia menyatakan “baca : a. 6 S 35:Fathir; a. 50 S.18:Al Kahf”.

Model sistematika penyajian runtut dalam *Tafsir Al-Bayan* ini tidak jauh berbeda dengan *Tafsir Al-Azhar* karya Prof. Dr. HAMKA. Dalam *Tafsir Al-Azhar*. Mirip dengan *Tafsir Al-Bayan*, tafsir ini di setiap surat juga dimulai dengan “mukadimah”. Dalam mukadimah ini, diuraikan seluk beluk seputar surat yang akan ditafsirkan. Bedanya, di *Tafsir Al-Azhar* penjelasannya lebih rinci. Dalam surah Al-Fātihāh misalnya, diuraikan secara panjang lebar mengenai seluk-beluk dan tema-tema yang menjadi pokok kajian surat, nama-nama lain surat, bahkan disertakan pula hal-hal lain yang berkaitan dengan surah, seperti Al-Fātihāh sebagai rukun sembahyang, antara jahar dan sir, dan lain sebagainya. Model teknis penulisan



yang diawali mukaddimah ini juga dilakukan konsisten *Tafsir Al-Azhar*. Setelah memaparkan mukaddimah, dilanjutkan dengan uraian ayat di setiap surah.

Seperti *Tafsir Al-Bayan*, dalam *Tafsir Al-Azhar* ini juga dibuat pengelompokan ayat dalam surah yang ditafsirkan dengan menampilkan tema pokok tertentu di dalamnya. Namun, sandaran yang digunakan dalam pengelompokan berbeda: *Tafsir Al-Azhar* cenderung lebih panjang (lebih banyaknya ayat yang diuraikan), sedangkan *Tafsir al-Bayan* cenderung pendek-pendek. Secara teknis, dalam uraian tafsirnya *Tafsir al-Azhar* berbeda dengan *Tafsir Al-Bayan*. Dalam *Tafsir al-Azhar*, setiap ayat kadang dipenggal dengan langsung ditulis terjemahannya dalam bahasa Indonesia. Di bawah teks terjemahan, diberikan eksplorasi secara luas atas ayat-ayat yang dikaji tersebut.

Satu hal lagi, dalam memberikan penjelasan mengenai persesuaian antarsurah sesuai urutan mushaf, baik *Tafsir Al-Bayan* maupun *Tafsir al-Azhar* keduanya tidak memaparkan dengan tegas di setiap awal dari surah yang akan dikaji.

Bentuk kedua model sistematika penyajian runtut adalah runtut sesuai dengan turunnya wahyu. Dalam model ini hanya dipakai oleh satu karya tafsir, yaitu *Tafsir Sinar* karya oleh H. Abdul Malik Ahmad yang disusun menurut nuzul (turunnya) surat al-Quran. Ada 11 surah yang dikaji, yaitu: Surah Al-'Alaq, Surah Al-Qalam, Surah Al-Muzzammil,

Surah Al-Muddatsir, Surah Al-Fāṭihah, Surah Al-Hijr, Surah Asy-Syu'ara, Surah Al-Masad, Surah At-Takwin, Surah Al-'Ala dan Surah Al-Laili²².

Model teknis penulisan runtut ini dimulai dengan menampilkan keseluruhan ayat dari satu surah yang dikaji serta terjemahnya. Lalu, dengan mengutip pelbagai sumber riwayat ma'tsur, dijelaskan mengenai turunnya surah atau ayat yang dikaji, kaitannya dengan surah-surah yang turun sebelumnya, serta pelbagai komentar ulama tentang surah tersebut.

Model sistematika penyajian tafsir runtut seperti ini mempunyai beberapa kelebihan: (1) pembaca dapat melihat bagaimana runtutan petunjuk Tuhan yang diberikan kepada Nabi dan umat-nya, (2) untuk mendekatkan rasa, sesuai dengan apa yang telah dilalui oleh sahabat-sahabat terdahulu.²³

Model ini sebenarnya bukanlah hal baru dalam tradisi penulisan tafsir, di Indonesia ditemukan di dalam *Tafsir Al-Quran Al-Karim* karya Quraish Shihab. Kemudian jika dirujuk lebih jauh, Bint Al-Syathi' dalam *Al-Tafsir Al-Bayani li Al-Quran Al-Karim* dan Syawqi Dha'if dalam *Surah Al-Rahman wa Sumar Qisbar* misalnya, telah menggunakan model penyajian tafsir macam ini.

Dalam sistem penterjemahan ayat-ayat Al-Quran Abdul Malik Ahmad memakai tanda “- . . . -”. Di antara dua tanda tersebut dicantumkan kalimat yang menjelaskan maksud ayat agar

22. Abdul Malik Ahmad, *Tafsir Sinar* (Yogyakarta: LPPA Muhammadiyah, 1986).

23. *Ibid.*, hlm. vi.



mudah dipahami. Sekalipun demikian, kalau terjemahan itu dibaca langsung tanpa membaca kalimat di antara tanda, penterjemahan itu tepat menjadi makna harfiah, seperti :

“Sesungguhnya Allah telah memilih -di antara penduduk bumi- Nabi Adam, Nuh, keluarga Ibrahim dan keluarga Imran, masing-masingnya ada tali turunan dari yang lain, dan Allah Maha Mendengar dan Mengetahui”

Untuk meringkas penerjemahan di tafsir ini, perkataan “sesungguhnya” sebagai terjemahan *inna* pada awal kalimat juga diadakkann dan diganti dengan “+”. “Sesungguhnya orang yang kafir...” -sebagai terjemahan dari “*innal ladzina kafaru-* dicukupkan dengan “+ orang kafir...”

Dalam konteks pemaparan *Tafsir Sinar*, setelah memaparkan teks ayat secara utuh disertai dengan terjemahnya, buku ini memulai proses penafsiran. Dalam tahapan ini, ditampilkan penggalan-penggalan ayat dalam surah tertentu yang dikaji itu disertai terjemahnya. Lalu, secara linguistik dijelaskan kata atau terma pokok yang dipakai dalam ayat, dikaitkan pula dengan ayat-ayat pada surah lain yang tema pembahasannya berkaitan. Begitu seterusnya hingga akhir surah.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa literatur tafsir di Muhammadiyah yang menggunakan model penyajian runtut sesuai dengan urutan surah dalam mushhaf standar ada dua karya tafsir, yaitu *Tafsir*

Al-Bayan karya Prof. Dr. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dan *Tafsir al-Azhar* oleh Prof. Dr. HAMKA. Sedangkan yang mengacu pada urutan turunnya wahyu adalah *Tafsir Sinar* karya H. Abdul Malik Ahmad.

2. *Sistematika Penyajian Tematik*

Bagian kedua dari sistematika penyajian karya tafsir adalah sistematika penyajian tematik. Sistematika penyajian tematik yang dimaksud di sini adalah suatu bentuk rangkaian penulisan karya tafsir yang struktur paparannya diacukan pada tema tertentu atau pada ayat, surah, dan juz tertentu. Tema atau ayat, surah dan juz tertentu ini, ditentukan sendiri oleh penulis tafsir. Dari tema-tema ini, mufasir menggali visi Al-Quran tentang tema yang ditentukan itu.

Dalam model penyajian tematik ini, mufasir biasanya mengumpulkan seluruh kata kunci yang ada dalam Al-Quran yang dipandang terkait dengan suatu tema kajian yang dipilih. Dari segi ayat yang dikaji, cakupannya bersifat spesifik dan mengerucut. Itu sebabnya, model penyajian tematik yang sebenarnya lebih bersifat teknis ini, mempunyai pengaruh pada proses penafsiran yang bersifat metodologis. Bila dibandingkan dengan model penyajian runtut, sistematika penyajian tematik ini mempunyai kelebihan. Salah satunya adalah membentuk arah penafsiran menjadi fokus dan memungkinkan adanya tafsir silang antarayat secara komprehensif dan



holistik.

Dalam tradisi penulisan tafsir, penyajian tematik ini lebih dikenal dengan istilah *mawdu'ī* dengan merujuk pada kerangka-bangun Al-Farmāwi. Namun, secara konseptual istilah “tematik” ditempatkan dalam pemaknaan yang berbeda. Jika selama ini, istilah tematik cenderung dimaknai sebagai metode tafsir, di sini lebih dimaknai sebagai teknis penulisan tafsir. Sebab, meskipun penyajian tematik ini mempunyai pengaruh signifikan pada metodologi tafsir, tetapi pada dasarnya ia tak lebih sebagai teknik penulisan tafsir.

Literatur tafsir yang menggunakan model penyajian tematik, dapat dikelompokkan menjadi dua bagian pokok: (1) penyajian tematik klasik, dan (2) penyajian tematik modern. Tematik klasik adalah model sistematika penyajian tafsir yang mengambil satu surah tertentu dengan topik sebagaimana tercantum dalam surah yang dikaji itu. Model macam ini bisa juga berkonsentrasi pada ayat tertentu dan juz tertentu. Istilah “klasik” digunakan di sini, karena penyajian tematik semacam ini, umum dipakai dalam karya tafsir klasik. Sedangkan tematik modern adalah model sistematika penyajian karya tafsir yang mengacu pada tema tertentu yang ditentukan sendiri oleh penafsir. Istilah “modern” dipakai untuk menunjukkan bahwa model penyajian tematik semacam ini muncul terkemudian secara lebih populer. Berikut akan diuraikan karya

tafsir dalam ranah model penyajian tematik dengan kedua bagian tersebut.²⁴

Pertama, model tematik modern. Dari lima karya tafsir di Muhammadiyah yang dikaji, ada satu di antaranya termasuk dalam bagian tematik modern. Dan apabila dirinci tafsir tersebut masuk pada kategori tematik plural. Tematik modern plural adalah model penyajian tematik di mana di dalam satu karya tafsir terdapat banyak tema penting yang menjadi objek kajian. Bukan Tematik modern singular yang mana model penyajian tematik dalam satu karya tafsir tersebut hanya ada satu tema pokok. Tafsir itu adalah *Tafsir Tematik Al-Quran Tentang Hubungan Sosial Antar-umat Beragama* karya Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, yang sekarang menjadi Majelis Tarjih dan Tajdid.

Buku *Tafsir Tematik Al-Quran Tentang Hubungan Sosial Antar-umat Beragama* ini terdiri dari empat bab. Bab pertama, mengurai tentang prinsip hubungan antarumat beragama, terdiri dari beberapa topik, yaitu: pengakuan adanya pluralitas dan berlomba dalam kebaikan; koeksistensi damai dalam hubungan antarumat beragama; keadilan dan persamaan.²⁵

24. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 129.

25. Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2000).



Bab kedua, menguraikan tentang keharusan menjaga hubungan baik dan kerjasama antarumat beragama, terdiri dari beberapa topik: menjaga hubungan baik antarsesama umat beragama; kerjasama antarsesama umat beragama.²⁶ Bab ketiga, menguraikan bagaimana Al-Quran mendeskripsikan tentang *ahl al-kitab*, terdiri dari beberapa topik persoalan: pandangan positif terhadap *ahl al-kitab*, ungkapan lain tentang *ahl al-kitab*, memahami ahl al-kitab di zaman modern.²⁷ Bab keempat, menguraikan tentang masalah perkawinan beda agama dalam Al-Quran, terdiri dari beberapa topik: perkawinan dengan wanita musyrik; perkawinan dengan wanita *ahl al-kitab*; syarat wanita *ahl al-kitab* yang boleh dinikahi; perkawinan dengan pria non-Muslim; dan alasan larangan perkawinan beda agama.²⁸

Secara struktural, mekanisme penyajian buku tafsir di atas merujuk pada beberapa teks ayat Al-Quran tertentu, ditulis teks ayat dalam aksara Arab dan diterjemahkan, lalu disusul penafsirannya. Model inilah yang dipakai *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Antarumat Beragama*.

Dalam *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Antarumat Beragama*, di setiap topik bahasan, beberapa ayat yang terkait dengan pokok bahasan dianalisis dengan serius, dicari keterkaitannya serta satu ayat dengan ayat yang lain digunakan untuk saling menjelaskan.

26. *Ibid.*, hlm. 59.

27. *Ibid.*, hlm. 99.

28. *Ibid.*, hlm. 157.

Seperti telah diuraikan di muka, di samping tematik modern dengan dua jenisnya tersebut, ada satu bagian dari penyajian tematik, yaitu tematik klasik. Tematik klasik ini adalah model penyajian di mana proses tafsir dilakukan dengan mengacu pada surah tertentu, juz tertentu maupun ayat-ayat tertentu. Ada satu karya tafsir Muhammadiyah yang termasuk dalam model ini. Tafsir yang mengacu pada juz tertentu (juz ke-satu), yaitu *Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe* yang disusun secara kolejial (kolektif) oleh Lajnah yang terdiri dari beberapa ulama Muhammadiyah yang diketuai oleh K.R. H. Hadjid di antaranya: K.H. M. Mansoer, K.H. A. Badawi, K.H. Hadikoesoemo, K.H. Farid, H. Aslam dan para ulama lainnya.

Sesuai masa kemunculannya, tafsir ini ditandai dengan penerjemahan dan penafsiran yang didominasi oleh model tafsir terpisah-pisah dan cenderung pada juz, surat atau ayat tertentu sebagai obyek tafsir dengan adanya penambahan penafsiran berupa foot note (catatan kaki), terjemahan kata per-kata dan kadang disertai dengan indeks sederhana.

Sebelum mengungkapkan ayat yang akan ditafsirkan, *Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe* juga mengurai secara ringkas masalah yang berkaitan dengan surah yang dikaji. Misalnya tentang jumlah ayat, tema-tema yang menjadi pokok kajian dalam surah, nama-nama lain dari surah tersebut, dan seterusnya. Dalam upaya mengeksplorasi, di tafsir ini juga telah mengelompokkan



ayat-ayat menjadi beberapa kelompok untuk setiap surah dengan menentukan tema sentral yang relevan untuk memudahkan dalam menampilkan maksud ayat yang dikaji secara rutut, sesuai urutan mushaf. Penjelasan tersebut juga berupa foot note (catatan kaki), bukan penjelasan yang terpisah.

Salah satu contoh pada kasus surah Al-Fātiḥah. Di sini *Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe* menguraikan secara sistematis nama-nama lain dari surah Al-Fātiḥah yang telah diperkenalkan Nabi Muhammad Saw., seperti: alasan dinamakanya *Ummul Al-Kitab* karena di surah ini mengandung segala apa yang ada dalam Al-Quran, misalnya tauhid, ibadah, jalan yang lurus (aturan-aturan), ibadah, janji dan ancaman.²⁹

Bentuk Penyajian Tafsir

Bentuk penyajian tafsir yang dimaksud di sini adalah suatu bentuk uraian dalam penyajian tafsir yang ditempuh mufasir dalam menafsirkan Al-Quran. Dalam bentuk penyajian ini, ada dua bagian: (1) bentuk penyajian global, dan (2) bentuk penyajian rinci, yang masing-masingnya mempunyai ciri-ciri tersendiri. Detail-detail dari dua bagian ini, kaitannya dengan pemetaan dalam konteks tafsir di Indonesia, akan dipaparkan di bawah nanti.

Seperti pada bagian sebelumnya, pada bagian ini akan dilakukan penyisiran pada seluruh karya tafsir yang dikaji, dengan memaparkan

29. Ladjnah Oelama Muhammadiyah, *Tafsir Al-Qur'an, Djoez Satoe*, (Yogyakarta: H.B Moehammadijah Madjlis Taman Poestaka, tt.).

keunikan-keunikan yang terjadi di dalam masing-masing bentuk penyajian yang dipilih.

1. Bentuk Penyajian Global

Bagian pertama dari bentuk penyajian tafsir adalah bentuk global. Yang dimaksud dengan bentuk penyajian global adalah suatu bentuk uraian dalam penyajian karya tafsir di mana penjelasan yang dilakukan cukup singkat dan global. Biasanya, bentuk ini lebih menitikberatkan pada inti dan maksud dari ayat-ayat Al-Quran yang dikaji. Bentuk penyajian global ini bisa diidentifikasi melalui model analisis tafsir yang digunakan, yang hanya menampilkan bagian terjemah, sesekali *asbab al-nuzul*, dan perumusan pokok-pokok kandungan dari ayat-ayat yang dikaji. Langkah-langkah epistemologis dan analisis atas terma-terma penting yang menjadi kata kunci di suatu konteks ayat, juga perdebatan dan pemaknaan atas kata kunci yang pernah dielaborasi para ulama sebelumnya, pun upaya kontekstualisasi, tidak dilakukan.³⁰

Bentuk penyajian global ini, dalam batas tertentu bermanfaat bagi pembaca Muslim yang tidak punya kesempatan waktu banyak untuk belajar Al-Quran secara detail, rinci, dan mendalam dari aspek tata bahasa, balaghah, perubahan makna semantik dari pelbagai kata kunci yang ada dalam Al-Quran, serta pelbagai disiplin keilmuan yang terkait dengan kajian Al-Quran. Sebab, dengan

30. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 148.



bentuk penyajian global hanya disajikan kesimpulan dan pokok pikiran yang dirumuskan dari Al-Quran. Bentuk penyajian global macam ini dapat ditemukan dalam karya tafsir yang menjadi objek kajian ini.

Karya Muhammadiyah yang termasuk dalam bentuk penyajian global ini ada dua tafsir. *Pertama, Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe*. Buku ini menggunakan bentuk penyajian global dalam kerangka sistematika tematik klasik, yang terpusat pada juz tertentu (juz ke-1). Setelah menerjemahkan setiap ayat, *Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe* ini menjelaskan tentang inti kandungan surah yang dikaji tanpa harus memberikan penjelasan/detail tentang problem kebahasaan dan sosio-historis meskipun di buku ini dipaparkan aspek *asbab al-nuzul* sebagai arah- sebagai arah epistemologis. Di banyak kasus, karya tafsir ini bahkan tampak berusaha menghindari dari pelbagai perdebatan yang bersifat teologis.

Dari arah pemaparan, model yang ditempuh *Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe* ini tampak sangat sederhana. Tetapi, secara pragmatis cukup bermanfaat bagi orang yang ingin cepat menangkap maksud suatu ayat, tanpa harus dikacaukan dengan pelbagai analisis yang rumit. Salah satu contoh, ketika menguraikan ayat pertama dari surah Al-Fātiḥah, menguraikan tentang: (1) kedudukan basmallah bagi surah-surah Al-Quran yang lain dengan mengutip pendapat beberapa ulama,

(2) pengertian *al-rahmān* dan *al-rahīm*, sebagai bagian *al-asmā' al-ḥusna* Allah, (3) *bismillah* sebagai permulaan segala hal, merupakan pengertian tauhid serta disiplin terhadap Allah yang dalam Islam diklaim sebagai prinsip pertama dan utama. Untuk menguraikan tiga masalah ini, penulis tafsir ini hanya membutuhkan dua paragraf yang kurang dari satu halaman.

“Semoea soerat jang ada di dalam Qoerān (Selain soerat Baraāh) itoe dimoelai dengan perkataan “Bismillah”, oentoek menoenjoekkan bahwa semoea soerat-soerat itoe datang atas nama Allah. Boeklanlah atas nama Moehammad. Adapoen “Bismillah” itoe artinja, bahwa adanja semoea makhloek serta bergeraknja itoe boekan dari kekoetannja sendiri, tetapi kesemoenja atas namanja Allah, dari kehendak dan koesanja Allah, ialah Toehan jang Maha Moerah, jang telah memberikan sesoeatoe, boekan karena diminta, dan tidak poela lantaran mengharapkan sesoeatoe, bahkan Dia itoe bersifat belas kasihan.

Sifat (Ar-Rahman) itoe soeatoe sifat jang dapat menarik kepada sesoeatoe orang dan dapat poela menimboelkan rasa tjinta kepada Allah. Sesoeanggoehnja semoea apa jang ada di'alam ini menoenjoekkan sifat “kemoerahannja Allah.”³¹

Bentuk ini sangat kontras jika dibandingkan dengan *tafsir al-Azḥār*. Dalam kasus ayat yang sama,

31. Ladjnah Oelama Muham-madiyah, *Tafsir Al-Qur'an*, hlm 15.



surah Al-Fātihah, tafsir yang ditulis HAMKA ini sangat komprehensif dalam uraiannya. Bahkan karya tafsir ini membutuhkan tujuh halaman untuk menguraikan kata *bismillābirrahmānirrahīm*, dengan detail analisis kebahasaannya.³²

Tafsir al-Bayan, adalah buku kedua yang menggunakan bentuk penyajian global. Buku tafsir ini ditulis utuh 30 juz. Di setiap ayat yang diurai, diberi terjemah perkata, sehingga pembaca akan mengetahui arti perkata yang ada di dalam ayat. Dalam menafsirkan, ia hanya mengungkap makna kata pada ayat yang ditandai dengan aturan catatan kaki, Namun, ia tidak menganalisis makna kata tersebut dalam konteks teks dan konteks sosio-kultural masyarakat, sebagai pengguna bahasa saat itu. Yang ditangkap dari buku tafsir ini sebagaimana kejamakan dalam model global adalah orientasi untuk memudahkan pembaca dalam menangkap makna suatu ayat. Ketika menguraikan *bismillābirrahmānirrahīm* misalnya, Hasbi hanya mengungkap makna (asma) saja:

Asma (nama) adalah lafadh yang menunjukkan kepada dzat atau ma'na. Kalimat ismi di sini, dima'nakan: "menyebut nama". Maka makna "Bismillah", ialah: dengan menyebut nama Allah.

Dari contoh di atas terlihat bahwa *Tafsir Al-Bayān* ini tidak berbincang persoalan yang terkait

dengan *basmallah* dengan mendalam. Misalnya, bagaimana kedudukan *basmalah* dalam surah Al-Fātihah, keutamaan-keutamaan *basmallah*, dan seterusnya. Problem linguistik dalam *basmallah* juga tidak diuraikan. Contoh lain dapat ditemukan ketika buku ini menguraikan ayat terakhir dalam surah Al-Fātihah, ia tidak memberikan penjelasan mendalam, baik dari segi kebahasaan maupun riwayat *ma'sūr*, tentang arti *ṣirāṭ*, *al-magḍūb*, dan *al-dāllīn*, juga tidak mengutip karya tafsir terdahulu.³³

2. Bentuk Penyajian Rinci

Bagian kedua dari bentuk penyajian tafsir adalah penyajian rinci. Bentuk penyajian rinci ini menitikberatkan pada uraian-uraian penafsiran secara detail, mendalam, dan komprehensif. Terma-terma kunci di setiap ayat dianalisis untuk menemukan makna yang tepat dan sesuai dalam suatu konteks ayat. Setelah itu, penafsir menarik kesimpulan dari ayat yang ditafsirkan, yang sebelumnya ditelisik aspek *asbāb al-nuzūl* dengan kerangka analisis yang beragam, seperti analisis sosiologis, antropologis, dan yang lain.

Literatur tafsir Muhammadiyah yang masuk dalam kategori bentuk penyajian rinci ada tiga tafsir, yaitu *Tafsir Al-Azhar*, *Tafsir Sinar*, dan *Tafsir Tematik al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. Ini terjadi, karena metodologi penulisannya telah

32. Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1992), hlm. 80-88.

33. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayān* (Bandung: Al-Ma'arif, 1966), hlm. 181.



dipersiapkan dengan baik. Analisis linguistik dan sosio-historis sangat kental dalam tafsir bentuk ini. *Tafsir al-Azhar* merupakan tafsir yang sebelumnya pernah dipublikasikan, sedangkan *Tafsir Sinar*, dan *Tafsir Tematik al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* ditulis khusus bukan untuk kepentingan publikasi media massa atau ceramah.

Ketiga buku tafsir ini mempunyai kekuatan dalam memberikan kerincian tentang terma penting dalam Al-Quran yang menjadi objek kajian, baik dari frekuensinya maupun keragaman maknanya, serta kontek-konteksnya. *Tafsir Tematik al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, misalnya, cukup kuat dalam merinci frekuensi terma pokok yang dipakai Al-Quran, letak-letaknya di dalam suatu surah, serta kontekstualisasinya dalam sejarah umat manusia.³⁴

Paparan sejarah dengan aspek sosiologisnya yang dimungkinkan mempunyai kaitan dengan tema-tema yang dikaji, dalam karya ini secara umum ditampilkan di bagian awal dari tema terkait. Dalam tafsir ini tampak konsisten dalam membangun gerak penafsiran. Terma-terma yang dianggap sebagai kata kunci dalam suatu konteks ayat, diurai dengan memanfaatkan analisis para ulama tafsir terdahulu. Lalu, konteks sosiologis masyarakat

yang menjadi audiens Al-Quran dan serta *asbāb al-nuzūl* dimanfaatkan sebagai perumusan selanjutnya. Misalnya, ketika menelisik terma dalam surah Ali Imrān:28 dan surah an-Nisā':139, kata kunci yang dipandang menggambarkan tema pokok ayat adalah *al-wilāyah* (kolaborasi dan persekutuan). Di samping mengutip pelbagai pendapat para mufasir, buku tafsir ini menegaskan pengertian ayat tersebut dalam konteks sosio-historisnya, yaitu dinamika hubungan Nabi dan umat Islam awal di satu pihak dengan umat non-Muslim di pihak lain. Ayat ini menurut buku ini merupakan respons yang diberikan Al-Quran terhadap sikap yang ditunjukkan golongan non-Muslim waktu itu terhadap Rasulullah.³⁵

Kedetailan dalam menelisik frekuensi, konteks, dan keragaman makna suatu kata kunci yang dipakai Al-Quran, juga muncul dalam *Tafsir al-Azhar*. Selain diungkapkan unsur periwayatan yang terkait dengan pembahasan, analisis yang bersifat kebahasaan dalam tafsir cukup dominan. Salah satu contoh bisa dilihat ketika karya ini menguraikan pengertian kata *ṣirāt* dengan *al-irṣyād*, *at-taufīq*, *al-ilbām*, dan *ad-dalālah*.³⁶

Karya ketiga adalah *Tafsir Sinar*. Selain menggunakan bentuk penyajian runtut yang disusun menurut turunnya surah Al-Quran, buku ini cukup kuat dalam mengupas problem sosio-historis

34. Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).

35. *Ibid.*

36. Hamka, *Tafsir Al Azhar* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1992), hlm. 105-106.



melalui *asbāb al-nuzūl* dengan mempertimbangkan domain sejarah masyarakat tempat ayat itu turun. Perujukan pada karya tafsir terdahulu juga cukup kuat dalam buku ini. Selain itu, buku ini juga menampilkan analisis kebahasaan yang mendalam. Paparan sejarah dengan aspek sosilogisnya yang memungkinkan mempunyai kaitan dengan ayat yang dikaji dan ditampilkan di bagian awal dari surah terkait. Misalnya ketika menelisik surah Al-Fātiḥāh, karya tafsir ini mengupas tuntas tentang *nuzūl* ayat, hubungannya dengan ayat yang turun sebelumnya, serta beberapa masalah di sekitar surat Al-Fātiḥāh.³⁷

Gaya Bahasa Penulisan Tafsir

Analisis tentang bentuk gaya bahasa penulisan di sini diorientasikan untuk melihat bentuk-bentuk bahasa yang dipakai dalam karya tafsir. Kategorisasi yang dipakai dalam konteks ini mirip yang ada dalam dunia jurnalistik. Secara umum, upaya menelisik gaya bahasa yang dipakai dalam sebuah karya tulis, setidaknya ada empat gaya bahasa penulisan yang dapat dibedakan dari keseluruhan literatur tafsir tersebut: gaya bahasa tulisan kolom, reportase, ilmiah, dan populer.

1. Gaya Bahasa Penulisan Kolom

Yang dimaksud dengan gaya bahasa tulisan kolom adalah gaya penulisan tafsir dengan memakai

kalimat yang pendek, lugas, dan tegas. Dalam bentuk ini, biasanya diksi-diksi yang dipakai dipilih melalui proses serius dan akurat. Diksi-diksi yang dipilih itu menyimpan kekuatan yang mampu menghentakkan imajinasi dan batin pembaca.³⁸

Gaya bahasa penulisan tafsir semacam ini, dapat ditemukan dalam *Tafsir al-Bayān*. Simak contoh berikut:

Ar-Rahman dan Ar-Rahim, dua sifat yang diambil dari “rahmat”. Rahmat Allah, adalah: Ihsan, atau suatu sifat yang ada pada dzat Allah yang kita tidak mengetahui hakikatnya. Dalam pada itu Rahman dan Rahim masing-masing mempunyai arti sendiri-sendiri.

Rahman berma’na: ‘Azimur Rahmah= yang sangat banyak dan besar rahmat-Nya, tetapi tidak selalu harus ada. Rahim, berma’na: Daimur Rahmah = yang senantiasa kekal mencurahkan rahmatNya. Lantaran inilah kami menerjemahkan “Rahman” dengan: Yang banyak (besar) rahmatNya”. Sedang “Rahim”, kami terjemahkan dengan: yang senantiasa kekal mencurahkan rahmatNya”.³⁹

Rangkaian kalimat yang dikutip di atas, strukturnya sangat padat, ringkas, dan jelas. Dari contoh di atas pula, ada dua kata yang dipakai, yang selama ini sering dianggap sama, untuk

38. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 165.

39. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayān*, hlm.180.

37. Abdul Malik Ahmad, *Tafsir Sinar* (Yogyakarta: LPPA, 1986).



mengungkapkan hal yang berbeda, yaitu: *rahmān* dan *rahīm*. Dalam karya ini, kata *rahmān* itu dipakai untuk menandakan kebesarannya sedangkan untuk *rahīm* mengacu pada kekekalannya.

Gaya bahasa kolom, dengan pilihan diksi yang tepat seperti ditunjukkan *Tafsir Al-Bayan* ini, tidak saja mengajarkan tentang mekanisme komunikasi efektif dalam sebuah tulisan, tapi juga memberikan kekuatan khas yang bisa dirasakan pembaca, dan sekaligus memberikan makna yang tegas, sesuai diksi-diksi yang dipilih.

Paragraf terakhir dari kutipan di atas memperlihatkan ketegasan Hasbi dengan bahasa yang khas: “Lantaran inilah kami menerjemahkan “Rahman” dengan: Yang banyak (besar) rahmatNya”. Sedang “Rahim”, kami terjemahkan dengan: yang senantiasa kekal mencurahkan rahmatNya”. Gaya bahasa penulisan kolom yang diracik Hasbi ini, telah melahirkan kesan tegas dan menghentak bagi pembaca.

2. Gaya Bahasa Penulisan Reportase

Gaya bahasa penulisan reportase ditandai dengan menggunakan kalimat yang sederhana, elegan, komunikatif, dan lebih menekankan pada hal yang bersifat pelaporan dan bersifat *human interest*. Gaya bahasa semacam ini seperti reportase yang sering digunakan dalam majalah atau koran yang menyajikan laporan dari belbagai peristiwa penting.⁴⁰

40. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 167. Tentang pengertian reportase dalam media massa, lihat Djudjung Juyono,

Biasanya, model ini memikat emosi pembaca dan sekaligus mengajaknya masuk dalam tema yang ditulis. Pelibatan pembaca ini, misalnya, bisa dilakukan dengan memakai kata: “kita”. Dengan menyentuh emosi, pembaca diajak bertamasya ke dalam persoalan yang dikaji, sehingga pembaca menikmati uraian yang disampaikan.

Gaya ini dapat ditemukan dalam *Tafsir Al-Azhar* dan *Tafsir Sinar*. Dalam *Tafsir al-Azhar*, setiap tema selalu dimulai dengan reportase dari suatu peristiwa yang diambil dari riwayat-riwayat *ma’sūr* terkait dengan tema-tema dalam ayat yang dikutip dari kitab rujukan yang beragam. Riwayat-riwayat itu ditata dalam struktur reportase yang memikat. Dari hasil reportase itu, di beberapa bagian, diberi kata simpul sebagai pengungkapan pesan moral Al-Quran. Misalnya, ketika HAMKA menguraikan surah An-Nās:

“Yang membisik-bisikkan di dalam dada manusia.” (ayat 5). Dia berbisik-bisik, bukan berterang-terang. Dia masuk ke dalam dada manusia secara halus sekali. Dia menumpang dalam aliran darah, dan darah berpusat ke jantung, dan jantung terletak dalam dada. Maka dengan tidak disadari bisikan yang dimasukkan melalui jantung yang dibalik benteng dada itu, dengan tidak disadari terpengaruhlah oleh bisik itu. Sedianya kita akan maju; namun karena mendengar bisikan dalam dada itu, kita pun mundur.

Jurnalistik Praktis Sarana Penggerak Lapangan Kerja Raksasa (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1985).



Tadinya hati kita telah bulat hendak berjihad fi Sabilillah, namun karena bisikan yang menembus hati itu, kita tidak jadi berjihad. Kita menjadi ragu akan maju ke muka. Bisikan dalam hati yang menghasilkan ragu-ragu itu sangatlah menurunkan mutu kita sebagai manusia. Dan perasaan yang dibisikkan oleh sesuatu di dalam dada itu telah diberi nama dalam ayat-ayat ini, yaitu waswas! Dan dia pun telah menjadi bahasa Indonesia kita; waswas.

Siapa yang memasukkan waswas ini ke dalam dada kita? Ditegaskan oleh ayat terakhir. Dia terdiri; “Daripada jin dan manusia.” (ayat 6).

Si pengintai-peluang (ayat 4) disebut si KHANNAS!

Ada yang halus atau secara halus; itulah yang dari jin. Ada yang kasar secara kasar, itulah yang dari manusia. Keduanya membujuk, merayu, setelah memperhatikan bahwa kita lengah.

Dalam uraiannya, HAMKA mengajak pembaca untuk menyelami tema-tema yang dipaparkan dengan penuh nikmat. Model uraiannya, dialogis. Beberapa uraian yang menyangkut aspek sejarah, disusun dalam bahasa kisah yang memikat. Kadang di beberapa tempat lain, ia sengaja tidak memberikan kata simpul. Dengan dipersilakannya pembaca untuk menarik kearifan sendiri dari uraian-uraian itu.

3. Gaya Bahasa Penulisan Ilmiah

Gaya bahasa penulisan ilmiah ialah suatu gaya bahasa penulisan yang dalam proses komunikasinya terasa formal dan kering. Biasanya, dalam model ini, kalimat yang cenderung menunjuk pada sistem komunikasi oral dihindari, seperti pemakaian kata: anda, kita, saya, dan seterusnya. Karena karakternya yang semacam itu, maka gaya bahasa ilmiah ini cenderung melibatkan otak ketimbang emosi pembaca. Dengan demikian, pembaca kurang dilibatkan dalam wacana peristiwa yang dipaparkan.

Karya tafsir yang menggunakan gaya bahasa semacam ini kebanyakan muncul dari tugas akademik. Mungkin tuntutan ilmiah menjadikan karya akademik ini tampil dengan kekhasannya. Namun buku *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama dan Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe* meskipun tidak muncul dari tugas dan kepentingan akademik, uraian dan gaya bahasa penulisannya sangat ilmiah. Dalam uraiannya tampak jelas pada kedua buku itu menghindari pemakaian kata: “kita” yang merupakan salah satu mekanisme pelibatan pembaca pada ruang komunikasi.⁴¹ Bahkan dalam beberapa kasus, di buku ini sama sekali tidak menampakkan pandangan penulisnya dengan narasi yang tegas dalam suatu persoalan.

41. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 169.



4. Gaya Bahasa Penulisan Populer

Gaya bahasa penulisan populer adalah model gaya bahasa penulisan karya tafsir yang menempatkan bahasa sebagai medium komunikasi dengan karakter kebersahajaan. Kata maupun kalimat yang digunakan dipilih yang sederhana dan mudah. Bedanya dengan gaya reportase, gaya bahasa populer ini kurang kuat dalam proses pelibatan pembaca.

Membaca karya tafsir yang ditulis dengan gaya bahasa populer memang terasa enak, ringan, dan kalimatnya mudah dipahami. Istilah yang rumit dan sulit dipahami pembaca (awam), dicarikan padanannya yang lebih mudah, sehingga makna sosial maupun moral yang terkandung dalam Al-Quran mudah ditangkap, dan yang paling penting, tidak disalahpahami pembaca. Buku tafsir yang menggunakan gaya bahasa populer ini adalah *Tafsir Sinar* karya Abdul Malik Ahmad yang dalam pemaparannya sangat sistematis dan mudah dipahami pembaca.

Secara keseluruhan, gaya penulisan yang dipakai oleh lima karya tafsir Muhammadiyah di atas bisa dipetakan: satu karya tafsir menggunakan gaya bahasa penulisan kolom, satu karya tafsir menggunakan gaya bahasa penulisan reportase, dua karya tafsir menggunakan gaya bahasa ilmiah, dan satu karya tafsir menggunakan gaya bahasa penulisan populer.

Aspek Hermeneutik Karya Tafsir

Dalam sejarah, hermeneutika tafsir Al-Quran setidaknya terbagi menjadi dua: (1) hermeneutika Al-Quran tradisional, dan (2) hermeneutika Al-Quran kontemporer. Dalam hermeneutik Al-Quran tradisional, perangkat metodologi yang digunakan sebatas pada linguistik dan *riwāyah*. Jadi, belum ada rajutan sistemik antara teks, penafsir, dan audiens sasaran teks, meskipun unsur triadik ini telah hidup di dalamnya. Sedangkan hermeneutik Al-Quran kontemporer telah melakukan perumusan sistematis unsur triadik tersebut. Di dalamnya, suatu proses penafsiran tidak lagi berpusat pada teks, tetapi penafsir di satu sisi dan audiens di sisi yang lain, secara metodologis merupakan bagian yang mandiri.

Dalam konteks penggalian dimensi dalam karya tafsir di Indonesia, yang bersifat paradigmatis, di sini diacukan pada tiga variabel pokok: (1) metode penafsiran, (2) nuansa penafsiran, (3) pendekatan tafsir. Dari tiga variabel ini, analisis berikut dilakukan.

Metode Tafsir

Metode tafsir yang dimaksud di sini adalah suatu perangkat dan tata kerja yang digunakan dalam proses penafsiran Al-Quran. Perangkat kerja ini, secara teoretik menyangkut dua aspek penting. Pertama, aspek teks dengan problem semiotik dan semantiknya. Kedua, aspek konteks di dalam teks yang merepresentasikan



ruang-ruang sosial-budaya yang beragam saat teks itu muncul. Selain dua aspek ini, seperti yang terjadi dalam hermeneutik Al-Quran tradisional, *rivāyah* juga merupakan satu variabel yang digunakan untuk menjelaskan makna teks.

Metode tafsir yang digunakan literatur tafsir di Muhammadiyah, seperti yang akan ditunjukkan nanti, sangatlah beragam. Dengan demikian, analisis berikut diorientasikan pada kecenderungan umum yang terjadi dalam karya tafsir. Dari kecenderungan umum itu, beragam cara analisis dalam menafsirkan Al-Quran dijabarkan sesuai dengan wilayahnya masing-masing. Ada dua arah penting yang secara metodologis bisa dipetakan dalam melihat kerangka metodologi yang dipakai, yaitu tafsir riwayat dan tafsir pemikiran. Dari dua arah metodologi ini, lalu akan dilihat proses perkembangan selanjutnya, terutama pada bagian metode tafsir pemikiran.

1. Metode Tafsir Riwayat

Dalam tradisi studi Al-Quran klasik, riwayat merupakan sumber penting di dalam pemahaman teks Al-Quran. Sebab, Nabi Muhammad Saw. diyakini sebagai penafsir pertama terhadap Al-Quran. Dalam konteks ini, muncul istilah “metode tafsir riwayat”. Pengertian metode riwayat, dalam sejarah hermeneutik Al-Quran klasik, merupakan suatu proses penafsiran Al-Quran yang menggunakan data riwayat dari Nabi saw dan atau sahabat,

sebagai variabel penting dalam proses penafsiran Al-Quran. Model metode tafsir ini adalah menjelaskan suatu ayat sebagaimana dijelaskan oleh Nabi dan atau para sahabat. Ini dapat ditemukan dalam beberapa literatur tafsir klasik, misalnya *Tafsir at-Ṭabari* dan *Tafsir Al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya Ibn Kaṣīr.

Tidak ada kesepahaman tentang batasan metode tafsir riwayat ini. Az-Zarqāni, misalnya, mendefinisikannya sebagai tafsir yang diberikan oleh ayat Al-Quran, Sunnah Nabi, dan para sahabat.⁴² Dalam batasan ini ia jelas tidak memasukkan tafsir yang dilakukan oleh para tabi’in. Ulama lain, seperti az-Zāhābī, memasukkan tafsir tabi’in dalam kerangka tafsir riwayat, meskipun mereka tidak menerima tafsir secara langsung dari Nabi Muhammad Saw, tetapi nyatanya kitab-kitab tafsir yang selama ini diklaim sebagai tafsir yang menggunakan metode riwayat memuat penafsiran mereka, seperti *Tafsir at-Ṭabari*.⁴³

Aṣ-Ṣābūnī memberikan pengertian lain tentang tafsir riwayat. Menurutnya tafsir riwayat adalah model tafsir yang bersumber dari Al-Qur’a, Sunnah, dan atau perkataan sahabat.⁴⁴ Definisi aṣ-Ṣābūnī ini tampak lebih terfokus pada material tafsir bukan metodenya. Lain lagi

42. Muhammad ‘Abd Al-‘Aẓīm Az-Zarqānī, *Manābil Al-‘Irfaqān*, II, hlm. 12.

43. Az-Zāhābī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn* (Kairo, Dār Al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961), I, hlm. 67.

44. Muhammad ‘Ali Aṣ-Ṣābūnī, *At-Tibyān*, hlm. 67.



dengan kebanyakan ulama Syi'ah yang berpandangan bahwa tafsir riwayat adalah tafsir yang dinukil dari Nabi dan para imam *ahl al-bayt*. Hal-hal yang dikuip dari sahabat dan *tābi'in*, menurut mereka, tidak dianggap sebagai *hujjah*.

Lepas dari keragaman definisi yang selama ini diberikan para ulama ilmu tafsir tentang tafsir riwayat di atas, metode riwayat di sini bisa didefinisikan sebagai metode penafsiran yang data materialnya “mengacu pada hasil penafsiran Nabi Muhammad saw yang ditarik dari riwayat pernyataan Nabi dan atau dalam bentuk *asbāb al-nuzūl* sebagai satu-satunya sumber data otoritatif”. Sebagai salah satu metode, model metode riwayat dalam pengetahuan yang terakhir ini tentu statis, karena hanya tergantung pada data riwayat penafsiran Nabi. Dan juga harus diketahui bahwa tidak setiap ayat mempunyai *asbāb al-nuzūl*.

Literatur tafsir di Muhammadiyah dalam kajian ini tidak ada yang secara *an sich* menggunakan metode riwayat dalam pengertian yang terakhir. Dari lima karya tafsir, yang paling menonjol menggunakan metode riwayat ini adalah *Tafsir Al-Azhar* karya HAMKA. Dari metode yang digunakan, secara umum karya ini menggunakan data riwayat sebagai variabel penting dalam menguraikan maksud ayat, namun tidak menjadi variabel utama, apalagi satu-satunya. Sebagai contoh ketika menguraikan surah Ali Imran ayat 104:

Maksudnya: Hendaklah ada antara kamu satu golongan yang mengajak

kepada kebaikan, menyuruh berbuat makruf dan melarang perbuatan mungkar, Dan mereka itu ialah orang-orang yang beroleh kemenangan.

HAMKA mendatangkan beberapa buah hadis untuk menjelaskan tentang kepentingan perintah amar makruf-nahi mungkar setelah penerangan panjang lebar tentang maksud istilah-istilah tersebut. Terdapat tiga buah hadis yang diketengahkan yaitu hadis Ḥuzaifah yang diriwayatkan oleh al-Tirmīzī, hadis Abu Sa'īd al-Khudrī yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan al-Tirmīzī dan hadis Abdullah bin Mas'ūd yang diriwayatkan oleh Muslim.⁴⁵ Beliau kemudiannya membuat ulasan terhadap ketiga hadis dan keterkaitannya dengan dakwah.

Sekali lagi, perujukan terhadap data riwayat semacam itu, secara umum dipakai oleh para penulis tafsir di Muhammadiyah. Namun, penggunaannya lebih diorientasikan sebagai salah satu variabel dalam rangka membangun pengertian secara konseptual dan komprehensif dari sebuah terma yang dikaji.

2. Metode Tafsir Pemikiran: Intelektualitas sebagai Dasar Tafsir

Al-Qaṭṭān⁴⁶ mencatat, bahwa sejak berakhirnya masa salaf, sekitar abad ke-3 H., peradaban Islam semakin berkembang dibarengi oleh lahirnya

45. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, hlm. 68.

46. Manna' al-Khalil al-Qaṭṭān, *Mabāhis fi 'Ulum al-Qur'an* (Bairūt: Mansyūrah al-'Aṣr al-Ḥadīṣ, t. th.).



pelbagai mazhab di kalangan umat Islam. Masing-masing mazhab itu berusaha meyakinkan pengikutnya dengan memberikan penjelasan dari ayat-ayat Al-Quran. Teks Al-Quran kemudian ditafsirkan dalam kerangka corak kepentingan dan ideologi. Dalam konteks ini, sejarah tafsir mencatat adanya perkembangan pelbagai corak tafsir, misalnya muncul *Tafsir ar-Rāzī* dengan corak filsafatnya yang ditulis oleh Fakhr al-Rāzī, *al-Kasyyāf* dengan corak teologi Muktazilahnya yang ditulis az-Zamakhshārī. *Tafsir al-Manar* dengan corak sosiologinya yang ditulis Muhammad Rasyīd Ridlā, dan seterusnya.

Namun, dalam konteks pengertian metode tafsir pemikiran yang dimaksud di sini bukan yang diuraikan oleh Al-Qaṭṭān di atas. Yang dibangun dalam metode tafsir pemikiran ini adalah aspek teoritis penafsiran bahwa memahami teks Al-Quran sejatinya tidak lepas dari kesadaran pengetahuan ilmiah untuk meletakkannya pada strukturnya sebagai bahasa yang mempunyai struktur historis dengan wacana-wacana yang dipakai dan budaya masyarakat yang menjadi audiensinya. Teks Al-Quran, dalam konteks bahasa, merupakan bentuk representasi dan keterwakilan budaya masyarakat tempat teks diproduksi. Proses pergeseran makna dari satu terma dalam bahasa (Arab) juga dipahami dalam konteks budaya masyarakat saat sebuah terma dipakai. Dengan demikian, memahami teks

Al-Quran tidak bisa lepas dari persoalan budaya, wilayah geografis, dan psikologi masyarakat ketika Al-Quran diturunkan dan berdialog dengannya.

Pada metode tafsir pemikiran ini, ada dua variable pokok yang akan dijadikan titik tolak, *pertama*, variabel sosio-kultural di mana teks Al-Quran muncul dan diarahkan pertama kali. Dalam bagian ini, meliputi persoalan geografis, psikologis, budaya, dan tradisi masyarakat yang menjadi audiens pertama dari teks Al-Quran. *Kedua*, stuktur lingusitik teks, yang meliputi analisis semantik dan semiotik.

a. Analisis Sosio-Kultural: Melihat Al-Quran dari Medan Sosial Budaya

Di antara tafsir Al-Quran di Muhammadiyah, *Buku Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* termasuk yang memperlihatkan urgensitas analisis sosip-historis ini. Salah satu contoh bisa dilihat ketika buku tafsir ini menguraikan surat Ali Imran [3]: 28, an-Nisa' [4]:139, tentang larangan bagi orang yang beriman mengambil orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Di samping mengutip pelbagai pendapat para mufasir terdahulu, buku tafsir ini menegaskan pengertian ayat tersebut dalam konteks sosio-historisnya, yaitu dinamika hubungan Nabi dan umat Islam awal di satu pihak dengan umat non-Muslim di pihak lain.⁴⁷

47. Majelis Tarjih, *Tafsir Tematik al-Quran*, hlm. 208.



Atas dasar itu, buku tafsir ini lalu menyimpulkan bahwa ayat yang melarang melakukan hubungan persahabatan dengan non-Muslim itu tidak menggambarkan “hubungan permanen”. Prinsip hubungan dengan non-Muslim adalah pengakuan eksistensi umat beragama lain, perdamaian yang abadi, dan bersikap adil. Ini secara historis telah dibuktikan oleh Nabi sendiri ketika pertama datang di Madinah, yang ia lakukan pertama adalah membentuk persaudaraan (antara kaum Muhajirin dan Ansar) dan membentuk persatuan dengan golongan non-Muslim yang ada di Madinah, terutama orang Yahudi yang banyak tinggal di kota tersebut.⁴⁸

Memperkuat analisisnya, buku tafsir ini mengutip pasal 25 dari Piagam Madinah: “Bahwa orang-orang Yahudi Bani ‘Awf adalah satu umat bersama orang-orang Mukmin; bagi orang-orang Yahudi itu agama mereka dan bagi orang-orang Mukmin agama mereka. (Ketentuan ini berlaku bagi) klien-klien dan diri mereka sendiri, kecuali bagi orang yang berlaku zalim dan bertindak salah, maka ia tidak lain hanya membawa keburukan atas dirinya dan keluarganya.”⁴⁹

Secara singkat buku tafsir ini lalu menyimpulkan, bahwa dengan mengamati pelbagai ayat Al-Quran, hubungan persahabatan (*wilāyah*) dilarang dilakukan terhadap: (1) orang-orang yang menghina dan

memperolok agama (*al-Mā'idah*[5]: 57), (2) orang-orang kafir yang mengingkari kebenaran (misalnya: *al-Nisa'*[4]: 89), dan (3) orang-orang yang melakukan penindasan dengan cara memerangi dan mengusir kaum Muslim. Selama alasan itu tidak ada, menurut buku tafsir ini, tidak dilarang untuk berhubungan baik dengan orang lain agama (*al-Mumtahanah* [60]: 9). Bahkan Al-Quran sendiri melarang orang-orang beriman untuk melakukan pelanggaran dan bertindak melampaui batas, karena kebencian mereka terhadap golongan yang pernah mengganggu kebebasan beragama mereka (*al-Mā'idah* [5]:2). Sebaliknya, mereka diperintahkan untuk melakukan kerjasama dalam kebaikan dan takwa serta dilarang melakukan kerja sama dalam berbuat dosa dan kejahatan.⁵⁰

Selain buku tafsir di atas, model analisis sosio-historis juga dipakai dalam *Tafsir Al-Azhar*. Salah satu contoh bisa dilihat ketika karya tafsir ini menguraikan surat an-Nisa' [4]: 3. Dalam konteks ayat ini HAMKA mengungkap tradisi pernikahan di Arab pra-Islam untuk mendudukan tentang ayat yang sering dipandang banyak orang sebagai anjuran poligami dalam Islam bila memang mampu berlaku adil.⁵¹

Buku *Tafsir Sinar* juga memosisikan analisis sosio-historis sebagai satu aspek penting. Tanpa harus terpaku pada *asbāb al-nuzūl*, sebagai satu-satunya

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*.



medan rujukan, karya tafsir ini mengajak pembaca memasuki pelbagai kondisi masyarakat saat suatu teks diproduksi. Hal ini dilakukan dalam rangka menemukan makna ayat yang sesuai, berbeda dengan *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* dan *Tafsir Al-Azhar*, yang dengan tegas mengarahkan pelacakan sejarah dan budaya masyarakat untuk meletakkan sebuah makna yang sesuai suatu ayat.

Secara umum, tafsir di Muhammadiyah yang ditulis dengan penyajian tematik, menempatkan aspek kesejarahan menjadi salah satu aspek penting dalam proses tafsir. Sedangkan karya tafsir yang ditulis dengan penyajian runtut yang cukup kuat mengeksplorasi aspek kesejarahan terlihat pada *Tafsir Al-Azhar*.

b. Analisis Semiotik: Lewat Bahasa Menangkap Makna

Menurut Abu Zayd, bahasa mengandung aturan-aturan konvensional kolektif yang bersandar pada kerangka kultural. Teks sebagai sebuah pesan ditujukan kepada masyarakat yang mempunyai kebudayaannya sendiri, konsepsi-konsepsi mental dan kepercayaan kulturalnya sendiri. Konteks percakapan (*siyāq al-takhāṭub*) yang diekspresikan dalam struktur bahasa (*bunyah lugawiyah*) berkaitan dengan hubungan antara pembicara dan lawan bicara, yang mendefinisikan karakteristik teks pada satu sisi, dan

otoritas tafsir pada sisi yang lain.⁵²

Tafsir di Muhammadiyah secara umum menempatkan analisis semiotik, sebagai kerangka dasar yang cukup penting dalam merumuskan gagasan yang ingin disampaikan oleh Al-Quran. Di antara ke lima tafsir dalam kajian ini, Buku *Tafsir Al-Azhar*, termasuk yang cukup baik dalam konteks semiotik ini.

Beberapa contoh bisa diperlihatkan di sini. Ketika menguraikan tentang arti kata *ad-din* dalam surah al-Fāṭihah [1]:4, HAMKA memperlihatkan relasi sintagmatis menjadi begitu penting dalam proses pembentukan makna.

“Di sini dapatlah kita memahamkan betapa arti *ad-din*. Kita hanya bisa memberi arti *ad-din* dengan agama. Padahal diapun berarti pembalasan. Memang menurut Islam segala gerak-gerik hidup kita yang kita laksanakan tidak lepas dari lingkungan agama, dan tidak lepas dari salah satu hukum yang lima: wajib, sunnat, haram, makruh dan jaiz. Dan semuanya kelak akan diperhitungkan dihadapan hadirat Tuhan di akhirat; baik akan memberi pembalasan yang baik, buruk akan diberi pembalasan yang buruk. Dan yang memberikan itu adalah Tuhan sendiri, dengan jalan yang seadil-adilnya.”⁵³

c. Metode Sains Ilmiah: Relevansi Al-Quran dengan Perkembangan Teknologi Sains Ilmiah

52. Abu Zāid, *an-Naṣṣ, as-Sulṭah, al-Ḥaqīqah*, hlm. 96-98.

53. Hamka, *Tafsir Al Azhar*, hlm. 99.



Yang dimaksud metode tafsir ilmiah adalah pemahaman atas teks Al-Quran dengan menggunakan data hasil observasi ilmiah sebagai variabel penjelas. Dalam tradisi tafsir, model ini bukanlah hal baru. Tanṭawi Jawhari, misalnya, adalah di antara penafsir yang dikenal kuat dalam menggunakan metode tafsir ilmiah ini. Dalam tafsirnya, ia menggunakan pelbagai data ilmiah sebagai variabel dalam menjelaskan ayat Al-Quran.

Usaha menjelaskan ayat Al-Quran dengan metode ilmiah ini bisa dipahami, mengingat dalam Al-Quran sendiri terdapat banyak isyarat ilmiah. Yang menjadi persoalan adalah manakah yang lebih dulu: pemahaman ilmiah baru dicarikan justifikasi pada Al-Quran ataukah pemahaman Al-Quran yang kemudian mendorong riset keilmuan. Tampaknya, yang pertama yang banyak terjadi selama ini. Dalam konteks ini muncul problem krusial: bagaimana bila teori ilmiah yang dijadikan penjelas, tadinya diyakini final dan berkesesuaian dengan Al-Quran, ternyata mengalami anomali dan tidak sah lagi, sebab penemuan ilmiah tidak saja terus berkembang, tetapi juga berubah.

Lepas dari problem di atas, di antara penulis tafsir di Muhammadiyah memandang perlu menjelaskan ayat Al-Quran dengan data-data sains ilmiah. Fenomena ini bisa dilihat misalnya dalam *Tafsir Sinar* karya Abdul Malik Ahmad, misalnya, ketika menguraikan surah at-Takwir: 6 tentang kegoncangan

bumi pada waktu kiamat dengan mengutip hasil observasi ilmiah:

Menurut penyelidikan ilmiah, dalam perut bumi ada kepundan-kepundan api yang menduduk, yang disebut “gunung api dalam tanah” hal di mana dibuktikan dengan adanya gempa-gempa bumi yang membelah bumi dan gunung-gunung di beberapa tempat di dunia, seperti yang pernah terjadi di Messina (Italia) tahun 1909 M, di Jepang dan lain-lain.⁵⁴

Begitu pula ketika A. Malik Ahmad memaparkan surat al-A’lā: 2-3 tentang kesempurnaan Allah dalam ciptaanya, dia memaparkan:

“Dia menjadikan jenis-jenis zat yang ada pada tumbuh-tumbuhan bermacam-macam ukurannya, sehingga dapat dipegunakan oleh manusia untuk berbagai keperluan, misalnya: zat kalori yang ada dalam jenis gandum 0,3 %. Zat kalori yang ada dalam jenis kacang 1,4%. Zat kalori yang ada dalam jenis kapas 6,3%. Zat kalori yang ada dalam jenis kentang 2,2%. Zat kalori yang ada dalam jenis tebu 8,10%. Zat kalori yang ada dalam jenis rumput birsim 13, 5 %.

Cobalah perhatikan! Kalau bukan karena perbedaan ukuran kalori yang ada pada setiap tumbuh-tumbuhan itu, tentu tidak akan nyata perbedaan faedah tiap-tiap tumbuh-tumbuhan itu satu sama lainnya.”⁵⁵

54. Abdul Malik Ahmad, *Tafsir Sinar*, II, hlm. 163.

55. *Ibid.*, hlm. 219.



Metode tafsir yang menggunakan data ilmiah, seperti ditempuh *Tafsir Sinar* ini, menempatkan data penemuan sains ilmiah sebagai variabel utama untuk menjelaskan pengertian dari suatu ayat. Model tafsir semacam ini setidaknya memuat dua hal. Pertama, menjadikan teks Al-Quran sebagai alat justifikasi bahwa Al-Quran nyata telah memberikan isyarat mengenai ilmu alam, sains, teknologi, dan seterusnya. Kedua, penemuan sains ilmiah dijadikan variabel penguat bahwa Al-Quran memanglah ilmiah. Sebagaimana juga dilakukan di dua tafsir lainnya, yakni *Tafsir Al-Azhar* dan *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*.

3. Metode Interteks

Dalam sebuah teks selalu ada teks-teks lain. Oleh karena itu, setiap teks secara niscaya merupakan sebuah interteks. Dalam literatur tafsir di Muhammadiyah pun mengalami hal demikian. Literatur tafsir berinterteks pada tafsir-tafsir lain yang muncul sebelumnya. Dalam proses penafsiran, pelbagai karyan tafsir hampir tidak bisa melepaskan kaitan dengan karya tafsir lain yang lebih dulu. Proses interteks ini bisa tampil dalam dua bentuk. Pertama, teks-teks lain yang ada di dalam teks tersebut diposisikan sebagai anutan dalam proses tafsir, sehingga fungsinya sebagai penguat. Kedua, teks-teks di dalam teks tersebut diposisikan sebagai teks pembanding atau bahkan sebagai objek kritik untuk

memberikan suatu pembacaan baru, yang menurutnya lebih sesuai dengan dasar dan prinsip epistemologis yang bisa dipertanggungjawabkan.

Model yang terakhir ini bisa dilihat misalnya pada *Tafsir Al-Azhar* karya HAMKA. Sebagai contoh, penafsiran beliau terhadap ayat 82 dari surah an-Naml. Dalam ayat tersebut diterangkan bahawa apabila telah datang masanya kelak, akan berlaku suatu perkara di kala manusia sudah lupa dan lalai terhadap agamanya, di mana akan keluar dari dalam bumi semacam binatang yang disebut sebagai *dābbah* yang bermaksud binatang melata yang merangkak.⁵⁶ HAMKA membawakan tafsiran al-Razi tentang pelbagai penafsiran *dābbah*, yaitu lima keadaan berdasarkan pelbagai riwayat. Beliau juga turut membawa tafsiran Ibn Kaṣīr mengenai perkara yang sama.⁵⁷

Buku tafsir lain yang juga cukup kentara metode interteks ini adalah *Tafsir Sinar* ketika mencoba mencari sebagian rahasia dengan penggunaan huruf di awal surat yang merujuk penafsiran an-Nasafi dalam *Madārik at-Tanzīl*, Syyid Qutb dalam *Fī Zilāl al-Qur’ān*, al-Qāsimī, bahkan Ibnu Abbas.⁵⁸

Begitu juga *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, ketika mengulas kata *kull* (masing-masing) dalam surah al-Baqarah: 148 yang mempunyai pengertian “masing-masing umat beragama” atau masing-masing

56. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*.

57. Abdul Malik Ahmad, *Tafsir Sinar*.

58. *Ibid.*, hlm. 115-116.



komunitas agama” merujuk penafsiran aṭ-Ṭabarī, al-Māwardi, az-Zamakhsyārī, dan Al-Qurṭubī; tentang arti kata *as-silm* dalam surah Al-Baqarah: 208, satu akar dengan kata Islam, yang berarti perdamaian, merujuk al-Qurṭubī, dan seterusnya.

Dari uraian di atas terlihat bahwa metode interteks merupakan fenomena umum dalam tafsir di Muhammadiyah sejak awal. Sejauh sebagai langkah perumusan konsepsi yang bisa dipertanggungjawabkan, dan tidak sebatas sebagai langkah pengkopian gagasan, metode interteks ini akan memberikan warna tersendiri di dalam karya tafsir.

Nuansa Tafsir

Yang dimaksud dengan nuansa tafsir di sini adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir, misalnya nuansa kebahasaan, teologi, sosial-kemasyarakatan, psikologis, dan seterusnya. Uraian berikut akan memetakan bagaimana sebuah karya tafsir di Indonesia dibangun dalam nuansanya yang beragam. Upaya ini tidak saja untuk memperlihatkan keragaman nuansa tafsir yang muncul, tetapi juga untuk memperlihatkan kecenderungan umum yang dipilih penulis tafsir. Proses analisis dengan pemetaan nuansa tafsir ini lebih didasarkan pada variabel dominan di dalam karya tafsir.

1. *Nuansa Kebahasaan*

Sebagaimana telah diuraikan di muka, ketika teks Al-Quran diwahyukan dan dibaca oleh Nabi, ia sesungguhnya telah tertransformasi dari sebuah teks ilahi (*naṣṣ ilāhī*) menjadi sebuah konsep (*mafḥūm*) atau teks manusiawi (*naṣṣ insānī*). Sebab, secara langsung berubah dari wahyu (*tanzīl*) menjadi interpretasi (*ta’wīl*).⁵⁹ Dari sini makna-makna yang dikonsepsikan harus dilihat dari konteks bahasa di mana bahasa tersebut dipakai, yaitu Arab. Dalam konteks ini, analisis bahasa menjadi signifikan.

Secara umum, sebagaimana telah dijelaskan pada bagian metode tafsir, tradisi karya tafsir di Muhammadiyah senantiasa menggunakan analisis kebahasaan sebagai salah satu variabel penting dalam interpretasi. Walaupun masih sangat sederhana, *Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe* dan *Tafsir Al-Bayan* pada masanya telah menyajikan analisis kebahasaan yang mumpuni. Itu terwujud dengan adanya terjemahan di setiap kata yang dikaji dan dimunculkan penafsiran atas kata yang diterjemahkan tersebut. Cirinya, biasanya dengan penggunaan tambahan catatan kaki yang kadang-kadang disertai indeks.

Di balik arus umum kedua tafsir di atas, pada priode selanjutnya, *Tafsir Al-Azhar* dan *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. merupakan dua karya yang cukup kuat menampilkan nuansa kebahasaan, walaupun tidak dominan.

59. Abū Zayd, *Naqd Al-Khitāb al-Dīnī*, hlm. 126.



Analisis bahasa itu hanya dijadikan sebagai dasar dalam membangun suatu konsepsi yang ditarik dari ayat yang dikaji.

2. Nuansa Sosial-Kemasyarakatan

Muhammad Abduh pernah mengatakan bahwa pada hari akhir nanti Allah tidak menanyai manusia mengenai pendapat para mufasir, dan tentang bagaimana mereka memahami Al-Quran. Tetapi, Ia akan menanyai tentang kitab-Nya yang Ia wahyukan untuk membimbing dan mengatur manusia.⁶⁰ Dapat disimpulkan, Abduh ingin penjelasan Al-Quran bisa sampai kepada masyarakat luas dengan maknanya yang praktis, bukan hanya untuk ulama profesional. Dari sini analisis nuansa sosial kemasyarakatan diperlukan.

Nuansa sosial kemasyarakatan yang dimaksud di sini adalah tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat Al-Quran dari: (1) segi ketelitian redaksinya, (2) kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi dengan tujuan utama memaparkan tujuan-tujuan Al-Quran, aksentuasi yang menonjol pada tujuan utama yang diuraikan Al-Quran, dan (3) penafsiran ayat dikaitkan dengan sunnatullah yang berlaku dalam masyarakat.

Seperti upaya yang dilakukan Abduh, nuansa tafsir sosial-kemasyarakatan ingin menghindari adanya kesan cara penafsiran yang seolah-olah

menjadikan Al-Quran terlepas dari akar sejarah kehidupan manusia, baik secara individu ataupun sebagai kelompok, Akibatnya tujuan al-Quran sebagai petunjuk dalam kehidupan manusia terlantar.

Sesuai dengan ide dasarnya, hampir semua literatur tafsir di Muhammadiyah bernuansa sosial-kemasyarakatan yang menyebar dalam pelbagai metode tafsirnya. Dalam *Tafsir Al-Azhar* yang ditulis dengan metode riwayat, nuansa sosial kemasyarakatan ditampilkan sangat ekspresif dan memikat. Buku ini melakukan sosialisasi pesan-pesan yang dibawa Al-Quran dengan gaya bahasa yang memikat. Tanpa terjebak pada kerumitan pembaca, di setiap entri yang dipaparkan selalu mengusung pesan-pesan moral Al-Quran.

Sebagai contoh bisa dikemukakan ketika HAMKA menceritakan peristiwa sejarah, kadang-kadang dikaitkannya pula dengan kondisi yang sedang dihadapi oleh masyarakat Indonesia. Bahkan HAMKA sendiri menyebutkan di dalam mukadimah tafsirnya bahwa keberadaan tafsir ini adalah sebagai alat penolong untuk menyampaikan dakwah kepada masyarakat. Karena para pendakwah berhadapan langsung dengan masyarakat yang cukup cerdas.⁶¹

Meskipun demikian, kajiannya tetap saja relevan dengan pernyataan ayat yang sedang ditafsirkannya. Kepribadian ini tercermin ketika HAMKA menafsirkan surah al-Araf:

60. Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Manar*, I, hlm: 26.

61. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, hlm. 134.



201. Ketika menafsirkan ayat ini, HAMKA menyebut pengalaman pribadinya pada saat difitnah mengkhianati tanah air. Pada saat itu Hamka ingin bunuh diri karena tidak tahan menghadapi penderitaan yang dialaminya. Upaya ini diurungkan oleh HAMKA karena teringat amal usahanya selama ini sebagai khidmat kepada kaum Muslimin dan ibadah kepada Allah. Kemudian teringat pula bahwa kehilangan seseorang yang bunuh diri adalah perbuatan konyol. Setelah itu, HAMKA ingat kepada Allah, kebenaran sejati dan sekaligus teringat dengan penderitaan ulama-ulama besar terdahulu.

Hal serupa ditempuh tafsir yang menggunakan sistematika penyajian tematik klasik, yaitu *Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe*. Nuansa sosial kemasyarakatan dapat ditemukan, misalnya, melalui perinsip dasar yang dirumuskan dari tema pokok keimanan.⁶²

Literatur lainnya adalah *Tafsir Tematik al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* dengan memakai sistematika tematik. Buku itu juga sangat kental nuansa sosial-kemasyarakatan dengan memfokuskan pembicaraannya pada masalah pola relasi antarumat beragama. Dalam buku itu dibahas empat tema besar. Setelah mengeksplorasi teks Al-Quran dengan analisis kebahasaan serta medan semantik dari terma-terma yang menjadi pokok analisis, buku ini memberikan penyimpulan tegas dan

62. *Ibid.*

memberikan suatu penegasan penting mengenai hubungan umat Islam dengan non-Muslim.

Dari empat tema besar yang dianalisis *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, ditunjukkan bahwa koeksistensi damai dalam hubungan antar umat beragama menjadi garis pokok yang ditarik dengan tegas dalam buku ini. Bahkan dalam memahami konsep *Ahl al-Kitab* dalam Al-Quran dalam konteks zaman kekinian, buku ini menegaskan bahwa terma *Ahl al-Kitab* dalam Al-Quran, sebagaimana dipahami oleh para pemikir Muslim, tidak saja Yahudi dan Nasrani, tapi juga pemeluk agama-agama lain.⁶³

3. Nuansa Teologis

Nuansa tafsir teologis yang dimaksud di sini pengertiannya berbeda dengan apa yang terjadi sebagaimana dalam sejarah teologi klasik di mana tafsir diletakkan pada kehendak pembelaan terhadap paham-paham tertentu yang berkembang waktu itu. Pengikut Mu'tazilah, misalnya, tampil dengan mentakwilkan ayat Al-Quran sesuai dengan teologi Mu'tazilah. Begitu juga dengan paham-paham yang lain, paham teologi menjadi variabel penting dalam menafsirkan Al-Quran. Misalnya *al-Kasyshāf* karya az-Zamakhsyārī yang pengaruhnya sampai sekarang masih terasa. Sedangkan dalam Asy'ariah,

63. Lihat Majelis Tarjih, *Tafsir Tematik al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, hlm. 151.



muncul tafsir *Mafātib al-Gayb* karya al-Fakhr ar-Rāzī.

Dalam konteks ini, konsep teologi yang secara harfiah berarti studi tentang Tuhan, dimaksudkan sebagai nuansa atau corak yang menempatkan sistem keyakinan ketuhanan di dalam Islam sebagai variabel tema penting dalam bangunan tafsir. Pengertian teologi di sini jauh lebih sekedar keyakinan ketuhanan, tetapi lebih dipandang sebagai suatu disiplin kajian yang membicarakan tentang persoalan hubungan manusia dengan Tuhannya, bukan dalam rangka pemihakan terhadap kelompok tertentu, yang sudah terbangun mapan dalam sejarah, tetapi lebih pada upaya menggali secara serius bagaimana Al-Quran berbicara dalam soal-soal teologis itu dengan melacak terma-terma pokok, serta konteks-konteks di mana terma itu dipakai Al-Quran.⁶⁴

Sejauh penelusuran penulis, tidak ada karya tafsir Muhammadiyah yang menelaah secara khusus tentang tema terkait dengan wilayah teologi. Mengingat selain sejak awal Muhammadiyah tidak mengaitkan diri dengan mazhab tertentu, baik itu *Sunni*, *Mu'tazilah*, maupun *Syi'ab*. Pemikirannya lebih tertuju pada masalah-masalah fungsi agama (Al-Quran) dalam konteks sosio-kultural dan berdampak langsung bagi pemberdayaan umat.

Dalam ayat yang sering dikaitkan dengan ayat teologi, surah al-Qaṣaṣ ayat

68, misalnya, Hasbi hanya meminta pada kepada pembaca untuk merujuk ke *Muqaddimah Zād al-Ma'ād* ketika mau memperdalam dan mempejari tafsir ini.⁶⁵ Begitu juga HAMKA dalam *Tafsir Al-Azhar*, tanpa terjebak dengan klaim-klaim mazhab tertentu, HAMKA hanya menitikberatkan pada ujung ayat, yang menjelaskan bahwa inilah *Tauhid Ulubiyah* sejati. Segala sesuatu sejak dari yang sangat kecil sampai yang sangat besar ada di bawah kekuasaan mutlak Allah, tidak pantas Dia dipersekutukan dengan yang lain. Karena “yang lain” itu tidak ada. “Yang lain, selain Allah makhluk Allah semata”.⁶⁶

4. Nuansa Sufistik

Dalam tradisi ilmu tafsir Al-Quran klasik, tafsir yang bernuansa sufistik sering didefinisikan sebagai suatu tafsir yang berusaha menjelaskan makna ayat-ayat Al-Quran dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam *suluk*-nya. Tafsir yang menggunakan corak pembacaan jenis ini ada dua macam: (1) yang didasarkan pada *tasawuf naẓari* (teoretis) yang cenderung menafsirkan Al-Quran berdasarkan teori atau paham tasawuf yang umumnya bertentangan dengan makna lahir ayat dan menyimpang dari pengertian bahasa, (2) didasarkan pada *tasawuf 'amali* (praktis), yaitu menakwilkan ayat-ayat Al-Quran berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang

64. Islah Gusmian, *Khaṣanah Tafsir Indonesia*, hlm. 242.

65. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayān*.

66. Hamka, *Tafsir Al Azhar*, hlm. 119.



tampak oleh sufi dalam *suluk*-nya.⁶⁷

Dalam konteks kajian ini, nuansa tafsir sufi memiliki peranan penting bagi K.H. Ahmad Dahlan. Dapat dilihat dari upaya yang dilakukan K.H. Ahmad Dahlan yang terekam dalam *Falsafah Pelajaran K.H. Ahmad Dahlan "Pelajaran Kelima"* dalam menafsirkan surat ar-Rūm ayat 30, bahwa manusia itu asal mulanya suci. Karena kemasukan adat kebiasaan kotor, maka hatinya mengandung penyakit kemudian menolak ajaran-ajaran baik, suci, dan benar. Itulah sebabnya manusia harus berusaha membersihkan diri dari kotoran hati. Setelah hatinya jernih, baru dapat menerima ajaran-ajaran para Rasul, kemudian baru dapat naik ke alam kesucian.⁶⁸ Dalam mengajarkan murid-muridnya untuk meninggalkan hawa nafsu diingatkan bahwa umat Islam tidak akan memperoleh kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat apabila tidak dapat melawan hawa nafsunya dan mau kembali kepada Al-Quran dan Sunnah serta memperpanjang *dzikir* agar manusia *tawadlu'* di hadapan Allah.⁶⁹

Dalam perkembangan selanjutnya, pembahasan tentang tasawuf (sufi) dari tokoh Muhammadiyah adalah *Tasawuf Modern* yang ditulis oleh HAMKA. Baginya yang dimaksud tasawuf ialah membersihkan jiwa, mendidik, dan mempertinggi derajat budi, menekan

segala kelobaan dan kerakusan, memerangi syahwat yang berlebihan dari keperluan untuk kesentosaan diri. Jadi, yang dimaksud tasawuf tidak lain ialah memelihara akhlak al-karimah dan bukan sikap menjauhi dan membenci dunia.⁷⁰

Bahkan Farid Ma'ruf menyebut adanya orientasi tasawuf dalam kehidupan Muhammadiyah. Pandangan Tasawuf Ki Bagus Hadikusumo, misalnya, digolongkan tasawuf yang sejalan dengan tasawuf Imam al-Ghazali.⁷¹

Pendekatan Tafsir

Pengertian pendekatan tafsir di sini dimaknai sebagai titik pijak keberangkatan dari proses tafsir. Itu sebabnya, dengan pendekatan tafsir yang sama bisa saja melahirkan corak tafsir yang berbeda-beda. Ada dua pendekatan: (1) berorientasi pada teks dalam dirinya yang kemudian disebut pendekatan tekstual, dan (2) berorientasi pada konteks pembaca (penafsir), yang kemudian disebut pendekatan kontekstual.⁷²

70. Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2000), hlm. 17.

71. Farid Ma'ruf, *Analisis Akhlak dalam Perkembangan Muhammadiyah* (Yogyakarta: PDM. Majelis Tabligh Kotamadya Yogyakarta, 1990), hlm. 30.

72. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 248-249.

67. Al-Farmawi, *Al-Bidayah*, hlm. 29.

68. K.R.H. Hadjid, *Ajaran K.H. Ahmad Dahlan dengan 17 Kelompok Ayat-Ayat Al-Quran*, (Semarang: PWM Jateng, 1996), hlm 14-16.

69. *Ibid.*, hlm. 11.



1. Pendekatan Tekstual: Teks Al-Quran sebagai Pusat

Dalam pendekatan tekstual, praktik tafsir lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Kontekstualitas suatu teks lebih dilihat sebagai posisi suatu wacana dalam konteks internalnya atau intra-teks. Pandangan yang lebih maju dalam konteks ini, adalah bahwa dalam memahami suatu wacana/teks, seseorang harus melacak konteks penggunaannya pada masa di mana teks itu muncul.⁷³

Jadi, pengertian kontekstualitas dalam pendekatan tekstual cenderung bersifat kearaban, karena teks Al-Quran turun pada masyarakat Arab. Ini artinya, masyarakat Arab adalah sebagai audiensnya. Dengan demikian, suatu tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual ini, biasanya analisisnya cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Itupun, praksis yang menjadi muaranya adalah lebih bersifat kearaban tadi, sehingga pengalaman lokal (sejarah dan budaya) di mana seorang penafsir dengan audiensnya berada tidak menempati posisi yang signifikan atau bahkan sama sekali tidak punya peran.⁷⁴

Literatur tafsir di Muhammadiyah yang menjadi objek kajian ini, secara umum menggunakan perspektif tekstual-reflektif ini: gerakannya berangkat dari refleksi ke praksis. *Tafsir Al-Quran; Djoez Ke Satoe* dan *Tafsir al-Bayan* belum menampilkan problem-problem

dalam arah epistemologis yang dihadapi Muhammadiyah dan umat Islam di Indonesia pada saat tafsir itu ditulis.

2. Pendekatan Kontekstual: Realitas Kehidupan sebagai Medan Keberangkatan Penafsiran

Pendekatan kedua adalah pendekatan yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) teks Al-Quran. Model pendekatan ini disebut pendekatan kontekstual. Dalam pendekatan ini, kontekstualitas dalam pendekatan tekstual, yaitu latar belakang sosial historis di mana teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting. Namun semuanya itu, dan ini yang lebih penting, harus ditarik ke dalam konteks pembaca (penafsir) di mana ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya, sejarah dan sosialnya sendiri. Oleh karena itu, sifat gerakannya adalah dari bawah ke atas: dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks).⁷⁵

Dalam tradisi hermeneutik Al-Quran kontemporer, Farid Esack adalah salah satu contoh yang baik dalam pendekatan ini. Hermeneutik Al-Quran, oleh Esack ditempatkan dalam ruang sosial di mana ia berada, sehingga sifatnya bukan lagi kearaban yang bersifat umum. Ia adalah di antara Muslim Afrika yang merumuskan hermeneutik Al-Quran yang berporos pada pembebasan dan persamaan dengan mempertimbangkan aspek kontekstual (sosial sejarah) di mana ia hidup dan berada.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*, hlm. 284.

75. *Ibid.*, hlm. 249.



Karya tafsir di Muhammadiyah yang menjadi objek kajian ini, yaitu *Tafsir al-Azhar* karya HAMKA yang dalam batasan tertentu bisa digolongkan dalam model pendekatan kontekstual. Kita tahu, awal penulisan *Tafsir al-Azhar* terjadi sekitar akhir tahun 1960-an keatas sampai Akhir tahun 1980-an, di mana Muhammadiyah mengalami tidak saja perubahan politik tetapi juga dinamika pemahaman keagamaan dengan berkembangnya ideologi keagamaan Muhammadiyah. Misalnya, maraknya kajian tentang konsep negara Islam sebagai negara ideal. Dalam penyajian tafsir surah Al-Maidah: 44-47, HAMKA mengungkapkan sikapnya tentang Negara Islam, dan mengomentarnya bahwa negara Republik Indonesia didirikan atas persetujuan golongan-golongan yang terbesar pada bulan Juli 1945. Dan menurut pangkal surah Al-Ma'idah ini, perjanjian ini wajiblah dipelihara dan disempurnakan, karena dia bukanlah yang menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal. Bahkan pada adatnya kata HAMKA, kalau tidak adanya *Charter* ini, tidaklah akan tercapai kemerdekaan yang telah ada ini.⁷⁶

Begitu juga *Tafsir Tematik Al-Quran Tentang Hubungan Antarumat Beragama* dalam batas tertentu juga bisa digolongkan dalam model pendekatan kontekstual. Seperti dijelaskan oleh Syafi'i Ma'arif, atas nama Pimpinan Pusat Muhammadiyah, buku tafsir ini

76. Hamka, *Tafsir Al Azhar*, VI, hlm. 246.

merupakan bagian bentuk kegelisahan sekaligus sumbangan pemikiran bagi bangsa Indonesia yang dalam masalah hubungan antar umat agama mengalami carut marut. Banyak nyawa berjatuhan, kehormatan, dan harta benda melayang mengatasnamakan agama.⁷⁷

Secara epistemologis, buku tafsir ini menyadari sepenuhnya bahwa Indonesia adalah sebuah bangsa yang majemuk. Perbedaan dan keragaman agama adalah suatu kenyataan dan keniscayaan yang tak perlu disesali. Yang perlu dibangun sekarang, menurut buku ini, adalah kesadaran dari setiap pemeluk masing-masing agama untuk merefleksikan dan memahami kembali ajaran-ajaran moral kitab sucunya. Buku ini merupakan salah satu refleksi atas kenyataan yang saat ini dihadapi oleh bangsa Indonesia. Suatu upaya bagaimana ajaran kitab suci mampu menaburkan cinta dan kedamaian di bumi, bukan justru dimanfaatkan sebagai alat legitimasi untuk mensahkan tindak kekerasan dan anarki.

Dari uraian di atas terlihat, bahwa metode, nuansa dan pendekatan tafsir yang digunakan literatur tafsir di Muhammadiyah yang diwakili dengan lima tafsirnya sangat beragam. Keseluruhannya menggunakan metode interteks, satu buku tafsir menggunakan metode riwayat. Dalam metode pemikiran ini, analisis yang digunakan sangat beragam.

77. Majelis Tarjih, *Tafsir Tematik Al-Quran Tentang Hubungan Antar Umat Beragama*, hlm. vi.



Secara umum, karya tafsir ini menggunakan analisis sosio-kultural, semiotik, dan selebihnya ada satu tafsir yang menyertakan analisis dengan data sains ilmiah. Sedangkan dalam hal pendekatan tafsir, ada tiga buku tafsir yang secara mencolok menggunakan pendekatan kontekstual dan dua menggunakan pendekatan tekstual.

Formulasi Baru Karya Tafsir Al-Quran Muhammadiyah

Dari analisis sebelumnya tampak telah muncul pelbagai fenomena yang sebelumnya tidak menjadi *mainstream* atau bahkan tidak pernah terjadi dalam sejarah penulisan tafsir di Muhammadiyah. Fenomena itu menjadi formulasi baru. Setidaknya ada tiga variabel yang menjadi titik-pijak untuk menuju formulasi baru tersebut. Bagian ini akan menelusuri kekhasan itu. Pengidentifikasian kekhasan ini dikrucutkan pada empat wilayah: (1) wilayah teknis penyajian dan penulisan tafsir, (2) metode penafsiran, (3) pendekatan penafsiran.

Penyajian Tafsir Runtut plus Tematik

Di antara trend dalam tradisi tafsir di Muhammadiyah adalah fenomena sistematikanya dalam penyajian tematik yang terus berlangsung di tiap periode, dan bahkan terus menemukan kekuatannya dengan kerangka metodologi tafsir. Walaupun dari lima karya tafsir Muhammadiyah dalam kajian ini, hanya semua satu karya tafsir disajikan tematik –plural-

yaitu *Tafsir Tematik al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, perlu di perhatikan bahwa penyajian ke empat tafsir lainnya, walaupun disajikan dengan sistematika runtut tetapi dalam pengupasan tafsir ditampilkan sesuai dengan tema yang muncul dalam pasase ayat yang sedang ditafsirkan dan urutan ayat-ayat dikelompokkan (dipenggal) menurut temanya. Artinya di sini, penyajian dengan sistematika runtut *plus* tematik. Dengan cara ini diharapkan tafsir yang dikemukakan merupakan kesatuan yang bulat dan selaras dengan sisi lain dari tema yang sama pada surat lain.

Semua itu dilakukan, tidak lepas dari kepentingan pragmatis warga Muhammadiyah secara khusus untuk memudahkan dalam menangkap pandangan dan nilai-nilai dasar dari Al-Quran tentang suatu masalah. Hanya dengan sistematika penyajian runtut *plus* tematik yang dilengkapi dengan bangunan metodologi yang kukuh macam itu, tujuan pragmatis tersebut bisa dipenuhi secara baik.

Metode Tafsir Pemikiran: Upaya Membangun Progrevititas Tafsir

Ada suatu pandangan bahwa metode tafsir riwayat adalah metode yang paling valid dan absah di antara metode yang lain untuk menemukan suatu makna dari teks Al-Quran. Pandangan macam ini membentuk suatu kecenderungan tertentu pada sebagian umat Islam, yaitu kesinisan terhadap karya tafsir yang tidak



sepenuhnya merujuk pada data riwayat. Bila kita konsisten dengan pandangan ini, diam-diam kita sebetulnya sedang “membunuh” Al-Quran sendiri. Sebab kita tahu, jumlah riwayat sangatlah terbatas. Bila tafsir hanya tergantung dan mengandalkan persediaan data material dari riwayat, berarti kita telah menghentikan aktivitas tafsir pada data riwayat yang terbatas tersebut.

Dalam konteks ini, metode tafsir pemikiran dalam pengertian sebagai metode yang memanfaatkan kekuatan intelektualisasi sebagai alat untuk menggerakkan proses penafsiran, dalam karya tafsir di Muhammadiyah menemukan tempatnya yang strategis, apalagi di tengah perkembangan kajian-kajian ilmiah., sebagaimana juga dilakukan K.H. Ahmad Dahlan.

Tidak hanya itu, melalui metode tafsir pemikiran diharapkan bahwa uraiannya (tafsirnya) tidak hanya sekedar menyajikan petunjuk-petunjuk kehidupan secara normatif, meskipun ini sangat penting dan tidak boleh diabaikan, tetapi juga berisi gagasan-gagasan dan pikiran yang dapat menjadi inspirasi bertundak kepada pembacanya dan sumber motivasi berbuat dalam membangun kehidupan masyarakat yang lebih baik sehingga karena itu dimensi kedalaman ruhani, sensitivitas nurani dan kesadaran kalbu yang dijalin dengan rasionalitas pemikiran menjadi titik sasar penting dalam kupasan tafsir.

Pendekatan Kontekstual: Menuju Tafsir yang Responsif

Sebagaimana dipetakan sebelumnya, bahwa kaitannya dengan tradisi penafsiran, ada dua “konteks”: (1) konteks teks, yaitu konteks yang berkaitan dengan pembentukan teks Al-Quran, dalam hal ini adalah sosio-historis dan antropologis masyarakat (sebagai audiens) di mana Al-Quran diturunkan, dan (2) konteks penafsir, yaitu konteks yang ada dan melingkupi pembaca saat ini. Pengertian “pembaca” yang dimaksud di sini bukanlah sebagai audiens pertama dari munculnya teks, tetapi pembaca yang melakukan proses interpretasi yang berada di luar dari medan audiens dan jauh dari masa munculnya teks. Dengan demikian, ada perbedaan pengertian antara dua konteks tersebut, yang disebabkan oleh rentang waktu, dan latar sosio-historis masyarakat yang berbeda.

Model hermeneutik Al-Quran yang diletakkan pada konteks pembaca ini, merupakan suatu yang baru di dalam tradisi tafsir di Muhammadiyah. Selain dari apa yang telah digunakan K.H. Ahmad Dahlan masa awal, karya tafsir yang dengan tegas mempertimbangkan aspek kontekstualitas di mana penafsir berada dan hidup, yaitu *Tafsir Tematik Al-Quran Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*.

Dalam batas tertentu *Tafsir Tematik Al-Quran Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* juga melakukan langkah serupa, karena karya tafsir ini muncul dari problem relasi antarumat



beragama di Indonesia. Sebelumnya, sulit ditemukan model tafsir yang kental dengan variabel kontekstual keindonesiaan macam ini. Meskipun dalam konteks hermeneutik, keduanya tidak merumuskan secara paradigmatis dasar-dasar pokok dari penafsirannya itu, betapapun harus diakui bahwa keduanya telah membuka jalan mengenai suatu tafsir yang spesifik keindonesiaan, seperti yang secara paradigmatis telah dirumuskan oleh Hasan Hanafi dalam konteks masyarakat Muslim Mesir, Farid Esack dalam konteks masyarakat Muslim Afrika Selatan, dan Mahmud Mohammed Thaha dalam konteks masyarakat Muslim Sudan.

Melalui pendekatan ini diharapkan mampu merespon situasi konkret sehingga tafsir ini tidak hanya sekedar kumpulan dan klipings terhadap tafsir-tafsir yang sudah ada, melainkan diupayakan sebagai pencerminan dari dialog dan pergulatan dengan persoalan konkret yang sedang berkembang.

Penutup

Ditinjau dari perkembangan keagamaannya, Muhammadiyah sejak awal berdirinya sudah meninggalkan pemikiran mitologis. Pembaharuan pemahaman dan sikap kritis K.H. Ahmad Dahlan terhadap ayat-ayat Al-Quran yang mendorong berdirinya organisasi merupakan bukti kesadaran ilmu sudah ada bersamaan dengan berdirinya Muhammadiyah. Tradisi penafsiran Al-Quran di Muhammadiyah telah melahirkan pelbagai wacana

yang beragam. Dengan kerangka teori yang diarahkan pada pembacaan terhadap karya tafsir dari dua wilayah: (1) aspek penulisan, dan (2) aspek hermeneutiknya, kajian ini telah menyingkap keunikan-keunikan yang terjadi.

Pada aspek penulisan tafsir, muncul *pertama*, sistematika penyajian tafsir runtut dan tematik. Namun tampak dari lima karya tafsir di Muhammadiyah, semua disajikan dengan pengelompokan ayat Al-Quran dalam surah dan menunjukkan tema kelompok ayat-ayat Al-Quran tersebut untuk ditafsirkan. Hasilnya, pembaca dapat memahami maksud tafsiran ayat-ayat tersebut dengan jelas dan berkesinambungan yang ada di antara ayat-ayat tersebut. *Kedua*, Gaya bahasa penulisan tafsir. Pada bagian ini muncul gaya bahasa kolom, reportase, ilmiah dan populer. Selain gaya bahasa ilmiah, empat dari lima tafsir yang dikaji semua merupakan karya utuh, hanya *Tafsir Azhar* karya HAMKA saja yang pada awalnya dari ceramah dan tulisan yang dipublikasikan di media massa (koran maupun majalah).

Adapun analisis dari aspek “dalam”, telah memunculkan tiga ranah penting: (1) metode tafsir, yang terdiri dari: metode riwayat, metode pemikiran, dan metode interteks; (2) nuansa tafsir, yang terdiri dari nuansa kebahasaan dan sosial kemasyarakatan. Adapun nuansa teologis dan sufistik tidak tampak disajikan dengan tegas di kelima karya tafsir Muhammadiyah



dalam kajian ini. (3) pendekatan tafsir, yang terdiri dari pendekatan tekstual dan kontekstual.

Dari semua itu, yang ingin ditunjukkan dalam kajian ini adalah bukan semata-mata proses *tajdid* dan dinamis yang terjadi dalam tradisi penulisan tafsir di Muhammadiyah. Lebih dari itu, kajian ini juga ingin menegaskan bahwa sebuah karya, tak terkecuali karya tafsir, bukanlah karya suci yang kebal kritik. Analisis wacana kritis yang dipakai dalam kajian ini dengan tegas menunjukkan bahwa karya tafsir, dengan pelbagai bentuknya, telah mengusung pelbagai kepentingan. Proses representasi kepentingan ini dilakukan dengan pelbagai cara. Dalam konteks inilah pembaca tafsir dituntut kritis dan mampu membongkar apa yang ada di balik sebuah karya tafsir. Semua itu menuntut untuk selalu sadar menempatkan sebuah karya tafsir secara kritis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad, *Mukaddimah Tafsir al-Manar*, Jild. 1.
- Abdullah, Abdurrahman Haji, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian P&K Malaysia, 1990).
- Abdurrahman, Asmuni, *Manhaj Tafsir Muhammadiyah, Metodologi dan Aplikasi*, cet. 1, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002).
- Ahmad, H. Abdul Malik, *Tafsir Sinar* (Yogyakarta: LPPA Muhammadiyah, 1986).
- Albana, Jamal, *Al-Islām Dīn wa Ummah, Laisa Dīn wa Daulah*, Terj. Jumadi Sunardi dan Abd Mufid, (Yogyakarta; Pilar Media 2005).
- Ali, A. Mukti, *The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction* (McGill University, Montreal, 1975).
- Arifin, MT, *Muhammadiyah Potret yang Berubah* (Surakarta: Institut Gelanggang Pemikiran Filsafat, 1990).
- Al-Farmawi, Abd al-Hayyi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī: Dirāsāt Manhājiyyah Mauḍū‘iyyah* (t. tp.:t.p, 1976).
- Federspiel, Howard, *Kajian Al-Quran di Indonesia*, terj. Tajul Arifin, (Bandung:Mizan, 1996).
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2003).
- Al-Qaṭṭān, Mannā‘ al-Khalīl, *Mabābis fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bairūt: Mansyūrah al-‘Aṣr al-Ḥadīṣ, t. th.).
- Aṣ-Ṣābūnī, Muhammad ‘Alī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1985).
- Hadjid, K.H.H., *Ajaran K.H. Ahmad Dahlan dengan 17 Kelompok Ayat-ayat Al-Quran* (Yogyakarta, Lembaga Pustaka dan Informasi PP Muhammadiyah, 2005).
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta:



- Tintamas, 1962).
- Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).
- Mulkan, Abdul Munir, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bintang Baru Islam, 2000).
- Mulkan, Abdul Munir dan Sukrianto AR (eds.), *Perkembangan Pemikiran Muhammadiyah dari Masa ke Masa*, (Yogyakarta: Bagian Penerbitan Dua Dimensi, 1985).
- Ladjnah Oelama Muhammadiyah, *Tafsir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: H.B Moehammadijah Madjlis Taman Poestaka, tt.).
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Tafsir al-Bayān* (Bandung, Al-Ma'arif, 1966).
- Suara Muhammadiyah No. 01 Th. Ke 86, 1-15 Januari 2001.
- , No. 18 Th. Ke 85, 16-30 September 2000.
- Az-Žahabī, *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirūn* (Kairo, Dār al-Kutub al-Ḥadīšah, 1961).
- Az-Zarkāsyī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Muassasah al-Kutub al-Šaqafiyah, 1996).
- Az-Zarqānī, Muhammad 'Abd al-Azīm, *Manābil al-'Irfaqān*, II (t. tp.:t.p, tt).



