

## **RAGAM METODOLOGI MEMAHAMI AL-QUR'AN: CARA BARU MENDEKATI AYAT TUHAN**

**Zulkarnaini**

IAIN Langsa

[zulkarnaini@iainlangsa.ac.id](mailto:zulkarnaini@iainlangsa.ac.id)

### **Abstract**

This article aims to examine how the needs of the mufasir and his social background influence the way in which he interprets the Al-Quran so that, as a human guide, the Qur'an has been understood uniformly throughout its history. The development of the times and the development of science demand new ways of studying the Qur'an, so that reading the Qur'an demands many approaches. diverse in building a certain understanding of the Qur'an. Using a qualitative approach, this research uses a literature review. Various references are used related to the theme of the article. The research findings show that there are several methodologies that can be used to build a paradigm basis for understanding the Qur'an. The traditional methodology is the rational popular approach because this approach is based on belief. Rational methodology is the basis of the most controversial approach, but very urgent in the development of science. The linguistic methodology becomes an approach that is able to present a very effective explanation of the text of the Qur'an. The hermeneutic methodology, although it is wary of many traditional thinkers, offers a method of understanding the Qur'an contextually.

**Keywords:** Al-Qur'an, interpretation, methodology, hermeneutics, rational

### **Abstrak**

Artikel ini bertujuan menguji bagaimana keputusan mufasir dan latar belakang lingkungan sosialnya memengaruhi cara yang bersangkutan menafsirkan Al-Quran. Sehingga, sebagai pedoman umat manusia, Al-Qur'an telah dipahami secara seragam dalam sejarahnya. Perkembangan zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan menuntut cara baru dalam mengkaji Al-Qur'an, sehingga membaca Al-Qur'an menuntut banyak pendekatan. Dengan demikian, artikel ini hendak mengajukan bagaimana keragaman pola penafsiran Al-Qur'an itu dilandasi konteks para mufasir yang beragam dalam membangun pemahaman tertentu tentang Al-Qur'an. Menggunakan pendekatan kualitatif, penelitian ini menggunakan kajian kepustakaan. Berbagai referensi digunakan terkait tema artikel. Temuan penelitian menunjukkan terdapat beberapa metodologi yang dapat dilakukan dalam membangun basis paradigma memahami Al-Qur'an. Metodologi tradisional menjadi pendekatan paling populer karena pendekatan ini dilakukan berbasis pada keyakinan. Metodologi rasional adalah basis pendekatan paling kontroversial, namun sangat urgen dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Metodologi linguistik menjadi sebuah pendekatan yang mampu menyajikan penjelasan teks Al-Qur'an yang sangat efektif. Metodologi hermeneutika,

meskipun diwaspadai banyak pemikir tradisional, menawarkan metode memahami Al-Qur'an secara kontekstual.

**Kata kunci:** Al-Qur'an, tafsir, metodologi, hermeneutika, rasional

## **Pendahuluan**

Dalam sejarahnya, Al-Qur'an telah dipahami secara seragam yakni berbasis keyakinan. Al-Qur'an yang menjadi kitab sacral bagi kaum muslim paling banyak ditafsirkan melalui metode tradisional yakni memahami Al-Qur'an melalui bagiannya yang lain dan melalui hadis-hadis Nabi Muhammad. Pendekatan ini dianggap sudah dapat memenuhi kebutuhan akan penafsiran Al-Qur'an karena hadis dan masing-masing ayat Al-Qur'an menjadi penjelas bagi ayat yang lain. Dalam perkembangan zaman, berbagai pendekatan konstruktif dan rasional sudah diperlukan dalam menafsirkan Al-Qur'an karena perkembangan ilmu pengetahuan harus dibarengi dengan perkembangan tafsir. Bila penafsiran Al-Qur'an hanya dilakukan melalui metode tradisional, bukan tidak mungkin signifikansi Al-Qur'an akan berkurang perannya pada zaman modern.

Artikel ini membahas keragaman metodologi yang digunakan para mufasir dalam penafsiran Al-Qur'an. Penulis berargumen bahwa bahwa pemilihan metodologi yang dilakukan mufasir dilandasi kepentingan pragmatis dan karakteristik lingkungan sosial mufasirnya. Situasi mufasir yang kompleks dan masing-masingnya unik telah memunculkan ragam pendekatan yang masing-masingnya unik. Sehingga ragam metodologi ini dapat menjadi paradigma membangun fondasi dan posisi akademik para mufasir. Bertambahnya ragam pendekatan studi tafsir sangat berguna bagi signifikansi penafsiran Al-Qur'an melalui ragam perspektif sehingga membuka peluang bagi Al-Qur'an menemukan signifikansinya dalam perkembangan zaman yang penuh dinamika.

Studi ini berbeda dengan kecenderungan mufasir yang menyatakan keragaman pendekatan yang digunakan mufasir dalam menafsirkan Al-Quran ditentukan oleh pandangan keagamaan mufasirnya. Akmal Rizki Gunawan Hasibuan, dan Agustina Agustina menunjukkan bahwa Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* inkonsisten dalam menafsirkan Al-Qur'an terkait konteks kenegaraan. Meskipun Hamka menerima Pancasila sebagai dasar negara, namun artikel itu menunjukkan bahwa corak keislamannya bersifat ideologis karena cara pandang agama yang dianut Hamka cenderung ideologis sehingga *Tafsir Al-Azhar* berkecenderungan penafsiran secara doctrinal (Sukir, 2019: 83). Afifatul Munawiroh dan M. Khoirul Hadi Al Asy Ari menjelaskan bahwa kecenderungan penafsiran Al-Qur'an berbasis kesetaraan gender juga terjadi ketika seorang mufasir memiliki pandangan kesetaraan gender (Munawiroh & Al Asy Ari, 2021: 95). Penafsiran filosofis terjadi ketika seorang mufasir memiliki kecenderungan ilmu filsafat (Achmad, Rahman, & Nuraripah, 2020: 91).

Signifikansi pembahasan artikel ini adalah pentingnya eksploasi keragaman mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an yang dipengaruhi oleh tujuan yang ingin dicapai mufasir tertentu terhadap pemahaman suatu ayat yang hendak ditafsirkan. Kecendeungan sebagian mufasir kepada model tafsir tradisional antara lain untuk menghindari resiko pemaknaan AL-Qur'an yang berlebihan dan keluar dari konteks ayat yang ditafsirkan. Kecenderungan metodologi rasional dilakukan mufasir untuk menghindarkan pemaknaan Al-Qur'an dari gugatan rasional yang datang dari luar. Kecenderungan linguistik dilakukan untuk mewujudkan kejelasan istilah kebahasaan dalam Al-Qur'an dan metodologi hermeneutika dilakukan untuk menjadikan Al-Qur'an menjadi semakin signifikan dalam perubahan zaman. Dengan demikian kecendeungan tafsir penting dieksplorasi untuk menemukan argumentasi penentuan metodologi tafsir.

### **Esensi Metodologi Studi Al-Qur'an**

Terdapat pendekatan berbeda-beda yang ditempuh ulama dalam memahami Al-Qur'an. Secara umum pendekatan tersebut terbagi dua: skriptural dan rasional. Pendekatan skriptural mengandalkan otoritas dan riwayat-riwayat dari Nabi, sahabat dan *tābi'in*, sedangkan pendekatan rasional, meskipun sedikit banyaknya bergantung pada riwayat-riwayat, lebih menekankan aspek penalaran dan pertimbangan-pertimbangan akal.

Jalan memahami Al-Qur'an, yakni metodologi yang dimaksudkan di sini bukan berarti penjelasan terhadap metode-metode, seperti yang dipahami oleh sebagian orang, tetapi lebih merupakan sebuah metode yang terkait dengan aspek-aspek teoretis dan konseptual dari suatu bidang kajian keilmuan. Memang terdapat pandangan yang memahami metodologi sebagai ilmu tentang metode. Misalnya Nashruddin Baidan menulis buku *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Isinya adalah penjelasan tentang beberapa metode tafsir. Pada bagian awal buku tersebut: enulisnya dengan tegas mengatakan "... metodologi tafsir ialah ilmu tentang metode menafsirkan Al-Qur'an." (Baidan, n.d: 2) Istilah metodologi dalam kajian ini digunakan dalam pengertian disamakan dengan paradigma dan proses kerja dalam melakukan suatu pendekatan (*approach*). Metode lebih dipahami sebagai teknik dalam mendekati suatu objek kajian sebagaimana sering digunakan dalam investigasi saintifik atau eksperimental. Metode adalah cara atau langkah-langkah dalam pengertian yang sederhana dan teknikal, sedangkan metodologi mempunyai *concern* yang lebih konseptual, teoretis dan filosofis (Jary & Jary, 1991: 305)

Dengan demikian, metodologi sebagai model pendekatan atau jalan yang dapat ditempuh dalam memahami Al-Qur'an. Al-Qur'an, sebagai teks, memiliki multi dimensi: keagamaan, sosial, kultural, linguistik, filosofis dan historis. Al-Qur'an adalah wahyu atau inspirasi dari Tuhan (Sukidi, 2009: 181). Wahyu ini dalam sejarah telah terekam menjadi bagian dari budaya manusia. Ia diungkapkan dengan bahasa manusia, dipenuhi oleh berbagai simbol yang berasal dari kreativitas manusia, dan pada tahap awal

pewahyuan atau era formatif, ia juga telah dipahami, dijelaskan dan diperankan pesan-pesannya oleh manusia, yang kemudian oleh generasi berikutnya dianggap sebagai tafsiran paling otoritatif terhadapnya. Keragaman peradaban, sosial budaya dan latar belakang sejarah kehidupan manusia, baik secara individu maupun sosial, membawa kepada keragaman cara memahami Al-Qur'an. Bukan hanya itu, munculnya berbagai aliran dan mazhab dalam Islam (bahkan dalam agama mana pun di dunia) juga berangkat dari kenyataan tersebut. Pemahaman ternyata adalah bentuk paling kompleks dari pencerapan manusia terhadap realitas (Ethier, Lefranceois, & Demers, 2013: 119).

Para ulama atau sarjana Muslim klasik telah menggunakan berbagai pendekatan dalam memahami Al-Qur'an. Namun pada intinya ada tiga poin mendasar yang dapat disebut sebagai landasan bagi paradigma pemikiran mereka. *Pertama*, Al-Qur'an diyakini sebagai kebenaran mutlak dan telah final. Al-Qur'an merupakan firman Allah yang Maha Mulia dan Maha Tinggi, diturunkan kepada manusia, untuk dijadikan pedoman dalam rangka beribadah kepada Allah. Sebagai kalam Tuhan, Al-Qur'an menempati kedudukan yang amat tinggi dan tidak dapat disamakan dengan kata-kata atau ungkapan-ungkapan lain mana pun juga di dunia ini. *Kedua*, Al-Qur'an diyakini sebagai firman Tuhan yang selalu *up-to-date* untuk ditafsirkan sepanjang zaman dan di segala tempat. Pesan-pesan yang terkandung di dalamnya melintasi rentangan sejarah dan melampaui seluruh imajinasi dan cipta karsa manusia. Al-Qur'an adalah sebuah mukjizat. Diturunkan selama kurun waktu lebih kurang dua puluh tiga tahun, ia dapat memenuhi semua tuntutan zamannya dan semua tuntutan masa depan umat manusia sepanjang sejarah. Sekali umat Islam memiliki Al-Qur'an maka mereka telah memiliki segalanya; tidak ada pedoman lain lagi yang diperlukan. *Ketiga*, Nabi adalah figur penafsir Al-Qur'an yang paling absah, dan generasi pertama penerima Al-Qur'an dianggap lebih mampu memahami Al-Qur'an dari yang lainnya atas landasan bahwa mereka menyaksikan dan menghayati secara langsung ayat-ayat Al-Qur'an bersama Nabi. Terlebih lagi, merekalah pemilik bahasa dan peradaban di mana wahyu Al-Qur'an diturunkan (Sirry & Omar, 2014: 29).

Dengan demikian, tafsir klasik sangat terikat dengan teks secara literal dan bahkan dalam kenyataannya cenderung mengabaikan sikap kritis-rasional, dan bersifat apologetik. Secara umum pendekatan yang digunakan para mufassir klasik tetap berada dalam bingkai pemikiran yang sama, yakni sebuah paradigma pemikiran yang mengacu pada upaya pembenaran atas keyakinan yang telah ada, atau pengukuhan terhadap presuposisi keyakinan keagamaan yang dianggap telah mapan atau bahkan telah final. Lebih jauh, kitab-kitab tafsir juga telah ditulis dengan menggunakan paradigma mazhab atau aliran tertentu, sehingga isinya penuh dengan pembelaan-pembelaan bagi mazhab sendiri dan perlawanan terhadap mazhab dan aliran lain. Namun perlu dicatat bahwa kenyataan ini sama sekali tidak harus mengurangi rasa hormat dan kagum generasi sekarang terhadap khazanah

intelektual masa lalu yang maha kaya itu. Hanya saja, kerinduan akan pencerahan menuntut para pengkaji ilmu hari ini untuk tetap bersikap *fair* dan dapat meletakkan segala sesuatu pada posisinya secara proporsional. Para sarjana yang hidup di zaman ini juga harus mengapresiasi zaman klasik itu sebagai dunia yang sulit dan penuh pertentangan, yakni saat-saat di mana masyarakat Muslim sedang mencari dan mengukuhkan identitas diri di panggung sejarah dan peradaban dunia. Polemik bukan hanya terjadi sesama Muslim, tetapi juga dengan non-Muslim, terutama Yahudi dan Nasrani; dan yang lebih menarik adalah bahwa keterlibatan dalam polemik memiliki kebanggaan tersendiri. Kekalahan dan kemenangan dalam berdebat merupakan standar prestise seorang intelektual zaman itu dan sangat berpengaruh terhadap karirnya (Asari, 1994: 62–68).

Karya-karya tafsir modern yang muncul pada abad 20 lebih bercorak pembelaan terhadap Islam dari serangan Barat. Ini bisa dipahami mengingat periode awal abad ini merupakan zaman yang penuh dengan pergolakan politik yang pada gilirannya juga adalah pertarungan pemikiran. Dua karya tafsir modern yang sangat terkenal, *al-Manār* dan *Fī Zilāl al-Qur’ān*, masing-masing karya Muhammad ‘Abduh dan Sayyid Qutb, walaupun mempunyai corak yang berbeda, keduanya sama-sama merupakan respon terhadap Barat yang dianggap telah menjadi pecundang terhadap Islam dan dunia Islam, sekaligus merupakan kritik-diri bagi umat Islam yang dianggap secara mental telah lesu dan secara intelektual tidak berdaya.

Ibn Khaldun, dalam karya monumentalnya *Muqaddimah*, mengatakan bahwa tafsir terbagi kepada dua, yaitu: tafsir *naqlī* dan tafsir yang berlandas pada bahasa, termasuk pemahaman *‘ibārāt* dan analisis *balāghah* (Khaldūn, 1930: 439). Dari dua jenis tafsir inilah kemudian muncul berbagai aliran dan corak tafsir yang berbeda-beda. Pada kalangan ulama masa awal Islam, sampai sekitar awal abad kedua Hijriah, memang terdapat kekhawatiran atau semacam rasa takut dalam menafsirkan Al-Qur’an, bahkan sebagian mereka ada yang sama sekali tidak mau menafsirkan Al-Qur’an (Syahbah, n.d: 36–37). Bagi mereka, Al-Qur’an adalah kalām Allah yang Maha Agung dan kebenaran yang Maha Nyata; menafsirkan Al-Qur’an akan menimbulkan kecacatan dan kerusakan pada makna Kalam Tuhan yang Maha Mulia tersebut. Akan tetapi setelah masyarakat Muslim mengenal berbagai macam disiplin ilmu yang dapat diterapkan dalam menafsirkan Al-Qur’an, seperti *nahw*, *balāghah*, logika dan filsafat, maka tafsir mengalami perkembangan yang pesat.

Perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer telah memberikan sumbangan yang besar bagi kajian teks, terutama sekali teks-teks kitab suci, termasuk Kitab Suci Al-Qur’an. Studi antropologi, sosiologi, filsafat (terutama sekali hermeneutika) telah memberikan cukup banyak informasi dan pertimbangan dalam pemahaman terhadap wahyu dan agama secara umum, sebagai keyakinan manusia. Toshihiko Izutsu, seorang guru besar studi Islam dari Jepang, misalnya, telah mengembangkan sebuah formulasi kajian linguistik untuk diterapkan dalam kajian (tafsir) Al-Qur’an. Menurut Izutsu,

setiap kata-kata dalam sebuah peradaban merepresentasikan pandangan dunia tertentu yang terkait dalam sebuah jaringan struktur yang terpadu dan independen. Kalimat-kalimat dalam Al-Qur'an yang berbicara tentang moral, merefleksikan struktur dasar budaya dan agama masyarakat yang terkejawantah dalam bahasa secara seragam (Izutsu, 1996: 10–11).

Apa yang dilakukan Izutsu dan kebanyakan sarjana lainnya dalam upaya memahami Al-Qur'an merupakan bentuk pola baru pengkajian kitab suci. Dalam hal ini pendekatan yang dilakukan tidak dengan cara semata-mata melihat pada ungkapan teks sebuah kitab suci tetapi langsung dikaitkan dengan berbagai persoalan lain yang secara kompak mengikat sebuah peradaban manusia secara utuh. Dengan berbasis pada pendekatan seperti yang diterapkan dalam bidang-bidang ilmu humaniora itulah telah banyak cara untuk mendekati Al-Qur'an. Artinya, banyak metodologi yang dapat diterapkan dalam upaya untuk memahami Al-Qur'an (Muzayyin, 2014: 229).

### **Pendekatan *Naqlī* (Tradisional-Skriptural)**

Dalam '*Ulūm al-Qur'ān* umumnya, tafsir dibagi dua, yaitu tafsir *bi al-ma'tsūr* dan tafsir *bi al-ra'y* (Al-Sālih, 1977: 292). Yang pertama adalah penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan *atsar*, yakni hadis-hadis Nabi dan pendapat para sahabat serta ayat-ayat Al-Qur'an sendiri. Sedangkan yang kedua, penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan akal atau rasio. Pendekatan *naqlī* di sini tidak lain dari tafsir *bi al-ma'tsūr* tersebut (Al-Rahmān, 1986: 111). Istilah *naqlī* – sebagaimana digunakan Ibn Khaldūn lebih disukai dengan alasan bahwa penukilan memang merupakan karakteristik paling mendasar dari pendekatan tafsir model ini. Pendekatan *naqlī* adalah model paling klasik dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Penjelasan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dilakukan dengan mengutip *atsar* atau hadis-hadis Nabi yang terkait dengannya atau yang dianggap relevan. Di antara kitab tafsir yang menggunakan pendekatan ini yang paling monumental adalah tafsir al-Tabarī (Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Tabarī, w. 923 di Baghdad) dan tafsir Ibn Katsīr (ʿImād al-Dīn Ismā'īl Ibn ʿUmar Ibn Katsīr, w. 1373 di Damaskus).

Pendekatan ini, dilakukan para mufassir atas dasar keyakinan bahwa Nabi dan orang-orang yang dekat dengan Nabilah yang paling otoritatif dalam memahami Al-Qur'an. Pandangan seperti ini dapat dimaklumi, karena secara historis ayat-ayat Al-Qur'an sering kali turun dalam konteks tertentu sehingga pernyataan-pernyataannya mengasumsikan para pendengar telah memaklumi persoalan yang dibicarakan. Para pendengar pertamalah yang dapat dianggap paling mengerti makna ayat-ayat tersebut. Namun demikian, konsep dasar pendekatan ini adalah literal, dogmatik dan cenderung menekankan kepatuhan pada otoritas. Karena itu ia tidak kritis. Pendekatan seperti ini tidak dapat melahirkan tafsir baru dan tidak akan mampu menjawab tantangan kehidupan yang terus berubah, karena sifatnya yang statis dan menolak pikiran baru yang inovatif. Meskipun diakui bahwa

generasi sahabat, dan mungkin juga *tābi'in*, adalah kelompok paling potensial untuk memahami dan mencapai makna paling dekat dengan maksud ayat-ayat Al-Qur'an pada saat ia diturunkan, mereka tetap tidak memiliki akses ke dunia peradaban luar yang masih asing dan belum mereka kenal. Jika Al-Qur'an disepakati sebagai pembawa pesan-pesan universal, mestilah Al-Qur'an juga dapat dipahami dalam paradigma peradaban berbeda, selain peradaban yang dimiliki oleh para penerima pertamanya. Problem pendekatan ini juga terletak pada sejauh mana sebuah *atsar* itu dapat dipertanggungjawabkan kesahihan atau keasliannya. Tidak diragukan bahwa para sahabat Nabi adalah orang-orang yang jujur dan setia terhadap keyakinan keagamaan, tetapi hal ini tidak dapat merupakan jaminan bahwa mereka sama sekali bersih dari kekeliruan atau kesilapan. Di samping itu, dalam perkembangannya, tafsir dengan pendekatan seperti ini telah mencampuradukkan antara nukilan-nukilan yang sah dengan yang tidak sah tanpa klarifikasi. Inilah di antara kelemahan tafsir model ini (Al-Rahmān, 1986: 292) .

Dalam tafsir kontemporer: pendekatan ini tidak berarti diabaikan sama sekali. Tafsir *al-Manār*, misalnya, mengklaim dirinya sebagai tafsir yang menggabungkan antara *bi al-ma'tsūr* dan *bi al-ra'y*, yakni antara pendekatan *naqlī* dan *'aqlī* (rasional) (Ridā, 1973). Abduh dan Rasyīd Ridā (pengarang *al-Manār*) tidak mengabaikan pentingnya memahami Al-Qur'an dengan merujuk pada hadis-hadis dan pendapat para sahabat, namun penerapan akal dalam mengeksplorasi makna ayat-ayat Al-Qur'an secara lebih mendalam dianggap tidak mungkin ditinggalkan (Ismail, 2017).

Bagaimanapun: enafsiran *naqlī* bertumpu pada otoritas dan tidak memiliki perkembangan atau perluasan. Otoritas kerap menjadi penghalang bagi kreativitas. Namun demikian penafsiran *naqlī* tetap dibutuhkan. Kitab-kitab tafsir yang telah ditulis dengan pendekatan ini sebenarnya lebih merupakan rekaman sejarah dan bersifat ensiklopedik, karena itu kitab-kitab tafsir tersebut sangat diperlukan sebagai sumber kajian, bukan sebagai pegangan atau sumber keyakinan. Tafsir al-Tabarī, misalnya, diakui sebagai sumber paling bernilai untuk penelitian historis-kritis modern (Gätje, 1997: 94).

### **Pendekatan 'Aqlī (Rasional)**

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, rasionalitas, sekurang-kurangnya dalam batasan minimal, sulit dihindari. Menafsirkan Al-Qur'an berarti memahaminya; dan pemahaman adalah suatu kegiatan yang melibatkan kerja akal. Penafsiran Al-Qur'an dengan pendekatan rasional atau tafsir *bi al-ra'y* telah diperdebatkan oleh ulama mengenai keabsahannya. Sebagian ulama tafsir dengan terang-terangan mencela tafsir dengan pendekatan ini, sedangkan sebagian yang lain membolehkannya dan bahkan memujinya.

Ulama yang menolak penafsiran Al-Qur'an dengan pendekatan rasional menganggap bahwa kalam Tuhan terlalu suci untuk dijelaskan dengan akal manusia. Sebagian ayat-ayat Al-Qur'an dapat menjelaskan sebagian yang

lain. Demikian juga Hadis-hadis Nabi sudah cukup untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang dianggap masih kurang jelas. Penolakan terhadap tafsir rasional kerap dicari legitimasinya pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmudhī, yang menyebutkan Nabi bersabda bahwa barangsiapa berucap tentang Al-Qur'an dengan *ra'y* (akal)-nya maka ia akan menempati posisi di neraka (Al-Turmudhī, n.d.). Akan tetapi, jika hadis ini dibandingkan dengan hadis yang lain oleh perawi yang sama, barangkali maksudnya akan lebih jelas. Dalam hadis satu lagi ini, redaksinya agak berbeda: frase *bi ra'yih* (dengan akalnya) disebut dengan *bi ghayri 'ilm*, tanpa ilmu; jadi, barangsiapa berucap tentang Al-Qur'an tanpa ilmu maka ia akan menempati posisi di neraka. Dari itu, sebagian ulama tidak keberatan terhadap tafsir dengan pendekatan rasional, asal saja dilakukan dengan penuh tanggung jawab dan berlandas pada ilmu dan dasar argumentasi yang kuat.

Maksud pendekatan rasional dalam tafsir adalah upaya menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan akal dan ilmu pengetahuan. Jika dalam pendekatan pertama di atas yang diandalkan adalah nukilan-nukilan *atsar*, maka di sini yang diandalkan adalah akal, rasionalitas atau ijtihad. Para sahabat Nabi sebenarnya telah melakukan ijtihad dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, meskipun, seperti telah disebutkan di atas, sebagian mereka lebih suka diam dan tidak berkomentar terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang Nabi tidak memberikan komentar terhadapnya. Nabi pernah berdoa untuk Ibn 'Abbās agar Allah memberinya pengetahuan tentang *ta'wil* (Ahmad, n.d.). Di samping itu para sahabat juga telah berbeda pendapat dalam banyak hal yang terkait dengan makna ayat-ayat Al-Qur'an (Al-Rahmān, 1986: 70). Ini menunjukkan bahwa mereka telah berijtihad atau menggunakan akalnya dalam memahami Al-Qur'an. Hal ini juga merupakan indikasi bahwa Nabi tidak menjelaskan semua tafsir Al-Qur'an kepada para sahabatnya. Jadi pada masa Nabi ternyata telah dikenal ruang rasionalitas dalam tafsir Al-Qur'an (Nasution & Miswari, 2018). Jika ulama yang berpegang teguh pada tafsir *naqli*, sementara yang dikutip dalam tafsir *naqli* termasuk pendapat-pendapat sahabat juga, dengan alasan bahwa mereka adalah generasi yang dapat dipercaya sebagai paling memahami Al-Qur'an, menolak pendekatan rasional dalam tafsir, maka itu hanya merupakan persoalan mentalitas dan keberanian intelektual saja. Jika Al-Qur'an diyakini sebagai wahyu yang diturunkan untuk umat manusia, maka tentu saja bukan hanya sahabat yang hidup di zaman Nabi yang berhak memahami dan menafsirkannya. Kualitas pemahaman manusia mungkin saja berbeda-beda, dan Tuhan pasti sangat mengerti. Tetapi semua manusia punya potensi untuk memahami, dan potensi ini tumbuh serta berkembang seiring dengan perkembangan peradaban dan pengetahuan manusia serta kesadaran mereka terhadap dunia dan sejarah. Karena itu, kebutuhan setiap generasi dalam menafsirkan Al-Qur'an tentu saja akan berbeda-beda sesuai dengan tuntutan kehidupan zamannya .

Pendekatan rasional bukan tidak memiliki kelemahan. Setiap orang yang menggunakan akalnya untuk berijtihad akan terpengaruh oleh tujuan-

tujuannya berijtihad. Bias kepentingan tertentu: pengalaman: rakonsepsi, latar belakang kehidupan dan pengetahuan tetap membawa pengaruh bagi suatu upaya pemahaman. Karena itu ulama membuat syarat-syarat yang ketat bagi kebolehan menggunakan akal dalam menafsirkan Al-Qur'an. Namun tetap saja syarat-syarat tersebut tidak sepenuhnya menjadi standar, dan pembuatan syarat-syarat itu sendiri tetap saja dapat dikritisi. Menurut penulis: prinsip dasar dalam tafsir rasional adalah keikhlasan dan kejujuran. Ini memang tidak dapat diukur, tetapi di sinilah letak keluwesan pendekatan model ini. Kekuatannya terletak pada keterbukaannya menerima kritik dan keberaniannya dalam memberikan ruang bagi kebebasan berpikir. Kesalahan dalam berpikir, sejauh menggunakan prinsip-prinsip kejujuran dan tanggung jawab, lebih baik daripada tidak berpikir sama sekali. Konsep dasar tafsir dengan pendekatan rasional, jika dihadapkan dengan tafsir *naqli*, tampak lebih potensial bagi perkembangan ilmu dan peradaban manusia: bahwa setiap orang, bukan hanya sahabat Nabi, bebas berijtihad dalam menafsirkan Al-Qur'an sejauh hal tersebut dilakukan atas dasar pengetahuan yang dapat dipertanggung jawabkan. Dengan demikian, dalam pendekatan rasional ini, ruang gerak tafsir Al-Qur'an diberikan secara lebih longgar, terbuka, dinamis dan selalu dapat dikritisi.

Tafsir dengan pendekatan ini sudah banyak ditulis. Tidak sedikit dari tafsir-tafsir tersebut digunakan untuk kepentingan pembelaan apologetik mazhab-mazhab atau aliran tertentu. Bias kepentingan-kepentingan pribadi dan kelompok masih menonjol. Al-Rāzī (w. 1209), misalnya, menulis *Mafātih al-Ghayb*, sebuah karya tafsir *bi al-ra'y* yang dianggap paling otoritatif dan monumental. Al-Rāzī terkenal sebagai seorang teolog Muslim, ilmuwan pengembara yang paling agresif dan tangkas dalam berdebat, sehingga banyak memiliki rival intelektual. Karakteristik pribadinya yang jenius dan kritis ikut mewarnai gaya penafsirannya terhadap Al-Qur'an. Al-Rāzī membahas berbagai masalah dalam kitab tafsirnya dengan menggunakan logika Aristotelian. Ketika membahas masalah-masalah keyakinan, al-Rāzī sangat kuat membela mazhab *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. *Mafātih al-Ghayb* adalah sebuah contoh tafsir rasional, yang menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan akal dan logika filsafat. Tafsir ini menghasilkan pengetahuan baru dan perdebatan yang senantiasa menuntut kecerdasan akal dan pengetahuan yang mendalam. Al-Rāzī adalah seorang ulama yang memiliki pengetahuan keagamaan yang luas dan mendalam, seorang *mufassir* yang memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan. Namun keterikatannya dengan mazhab dan aliran tertentu membuatnya kadang-kadang terlalu kelihatan dalam berapologi. Demikian juga Thabattaba'i, dengan keahliannya yang sangat mendalam dalam ilmu filsafat dan tasawuf filosofis, menjadikan karya tafsirnya, *Tafsir Al-Mizan* menjadi bercorak sangat filosofis (Achmad et al., 2020).

Apa pun kekurangannya: pendekatan rasional ini telah melahirkan keberanian intelektual, kritisisme dan menginspirasi jalan bagi pencarian berbagai rahasia dan hikmah yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Makna ayat-ayat Al-Qur'an tidak lagi dicari semata-mata dalam nukilan-nukilan pendapat orang-orang terdahulu, tetapi dalam alam nyata, imajinasi:ikiran dan bahkan dalam seluruh elemen kehidupan yang terjangkau oleh manusia. Seiring perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan pemikiran, tafsir dengan pendekatan rasional, tidak dapat dimungkiri, semakin dibutuhkan sebagai alternatif penafsiran Al-Qur'an.

### **Pendekatan Linguistik dan Sastra**

Bahasa tidak lain adalah simbol-simbol yang digunakan manusia untuk mengekspresikan ide-ide, gagasan-gagasan:erasaan:engalaman dan segala yang ada dalam dirinya. Bahasa adalah simbol untuk mengungkapkan diri dan berkomunikasi (Miswari, 2017). Karena itu dalam antropologi manusia disebut *animal symbolicum*, yakni makhluk simbol, sebab dalam kehidupannya, manusia tidak terlepas dari penggunaan simbol-simbol, termasuk bahasa. Dengan demikian bahasa adalah alat, yakni alat untuk berkomunikasi. Ketika Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, maka Tuhan berarti menggunakan alat bahasa masyarakat Arab untuk mengkomunikasikan pesan-pesan-Nya kepada mereka atau kepada manusia. Dalam hal ini, yang menjadi pertanyaan adalah: sejauh mana bahasa tersebut merepresentasikan maksud yang sesungguhnya dari seorang komunikator. Ini sebenarnya akan didiskusikan lebih jauh dalam bagian berikutnya, tentang pendekatan hermeneutik. Di sini hanya akan dikemukakan gambaran ringkas aspek-aspek kebahasaan sebagai pendekatan dalam memahami Al-Qur'an dan bagaimana sebagian ulama tafsir telah menempuh pendekatan ini (Salikun, 2015: 163).

Dalam satu aspek:pendekatan kebahasaan sama dengan pendekatan *naqli*, karena ia menuntut kepada kepatuhan akan hukum-hukum kebahasaan. Bahasa bukan hanya bisa dikuasai, tetapi juga menguasai. Orang yang ingin "menguasai" suatu bahasa harus bersedia "dikuasai" oleh peradaban bahasa tersebut. Karena bahasa adalah peradaban, maka penguasaan terhadapnya terikat oleh peradaban. Karena itu maksud atau pengertian dari suatu ungkapan dalam suatu bahasa mesti dirujuk kepada pemilik bahasa dan peradaban tersebut, tidak bisa hanya diduga-duga. Dalam kaitan dengan penafsiran Al-Qur'an maka penguasaan bahasa Arab adalah suatu keniscayaan, dan *rules* yang digunakan adalah *rules* yang ditetapkan oleh peradaban Arab. Dari sisi lain, pendekatan kebahasaan tidak terlepas juga dari logika pemahaman, sehingga ia terkait dengan aspek-aspek pendekatan rasional. Bahasa bukanlah *rules* yang kaku dan matematis, tetapi ia hidup dan dinamis. Ia harus dicerna dan dianalisa; ia memiliki makna yang melampaui garis-garis yang mungkin ditarik berdasarkan aturan-aturan gramatikal. Jadi bahasa juga memiliki aspek *ra'y* (rasionalitas, akal).

Tafsir dengan pendekatan linguistik (kebahasaan) adalah tafsir yang mencoba menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dari aspek kebahasaan. Bahasa yang digunakan dalam Al-Qur'an dianalisa sedemikian rupa sehingga

menghasilkan makna-makna yang, dari sudut pandang linguistik, lebih jelas, terang, dan terarah. Kata-kata dan kalimat-kalimat yang digunakan dalam Al-Qur'an kadang-kadang tidak dapat dipahami dengan mudah, terutama sekali bagi non-Arab. Di sinilah letak tugas tafsir dengan pendekatan linguistik: menjelaskan dan menghilangkan kekaburan tersebut (Elkarimah, 2018: 164).

Para sahabat Nabi, dalam memahami bahasa Al-Qur'an, tidak jarang merujuk kepada syair-syair zaman jahiliah. Tidak kurang dari Ibn 'Abbās, tokoh tafsir terkenal kalangan sahabat yang bergelar *Turjumān Al-Qur'ān*, dan 'Umar Ibn al-Khattāb, tokoh sahabat besar, memberikan apresiasi yang tinggi terhadap syair-syair pra-Islam. (Al-Rahmān, 1986: 140) Dalam *al-Itqān*, al-Suyūti (w. 911 H.) mengutip riwayat yang menyebutkan Ibn 'Abbās mengatakan bahwa: "Syair adalah khazanah Arab; karena itu jika ada satu huruf yang tidak jelas bagi kita dari Al-Qur'an, di mana Allah telah menurunkannya dalam bahasa Arab, maka kita merujuk pada khazanahnya." Pada riwayat lain disebutkan Ibn 'Abbās berkata: "Jika kamu sekalian bertanya kepadaku istilah-istilah yang asing dalam Al-Qur'an, maka carilah dalam syair-syair; sesungguhnya syair itu adalah khazanah Arab." (Al-Suyūti, n.d: 120)

Kesadaran akan aspek bahasa dalam melakukan kajian terhadap Al-Qur'an ternyata sudah ada sejak awal sejarah tafsir Al-Qur'an, walaupun pada masa tersebut belum dilakukan studi dalam bentuk yang lebih *sophisticated*. Studi secara lebih mendalam terhadap Al-Qur'an dengan menggunakan berbagai aspek linguistik dalam bahasa Arab, seperti *sarf*, *nahw* dan *balāghah*, dilakukan belakangan, setelah muncul gerakan-gerakan yang secara spesifik memfokuskan diri pada studi bahasa dan sastra. Berbagai kitab tafsir telah memberikan perhatian khusus pada aspek bahasa, dan hal ini telah melahirkan khazanah tafsir yang kaya raya. *Al-Kasysyāf* adalah sebuah contoh kitab tafsir yang memberikan ulasan kebahasaan sangat mendalam terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Meskipun penulisnya, al-Zamakhsharī (w. 1144 M./538 H.), dikenal sebagai seorang Mu'tazilah dan karyanya *al-Kasysyāf* dipenuhi oleh pembelaan-pembelaan terhadap aliran tersebut, berbagai penjelasannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dalam aspek kebahasaan diakui sebagai yang paling berkualitas dan patut dijadikan rujukan penting, baik oleh pengikut aliran tersebut maupun oleh rival intelektualnya.

Bahasa adalah sisi peradaban manusia yang paling kaya, karena ia hidup, berkembang dan dinamis. Seperti telah disebutkan di atas, bahasa tidak hanya memiliki sisi *naqlī*, tetapi juga sisi *aqlī*. Bahasa memang harus mengikuti aturan peradaban, namun ia juga berkembang sesuai dengan berkembangnya peradaban. Walaupun telah banyak karya tafsir yang ditulis dengan menonjolkan aspek kebahasaan, tidak menutup peluang bagi kemungkinan pengkajian kembali ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan tersebut. Dalam beberapa sudut pandangan, perspektif kebahasaan memiliki posisi sangat signifikan dalam tafsir (Nasrudin, 2016: 85).

### **Pendekatan Hermeneutika Multikultural: Tafsir Kritis**

Hermeneutika (*hermeneutics*) berasal dari bahasa Yunani *hermēneuein* (kata kerja), umumnya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan *interpret* (menafsirkan) dan *hermēneia* (kata benda), diterjemahkan dengan *interpretation* (tafsiran). Kata ini dapat ditemukan dalam sejumlah teks kuno Yunani dan digunakan oleh banyak penulis kuno terkenal negeri itu, seperti Xenophon:lutarch, Euripides dan Epicurus; bahkan beberapa kali kata tersebut terdapat dalam karya Plato. Kata *hermēneia* dalam tradisi Yunani merujuk lebih jauh pada seorang dewa bernama Hermes. Ia bertugas mentransformasikan segala hal di luar pemahaman manusia ke dalam bentuk yang dapat ditangkap oleh kecerdasan manusia. Ia juga disebut-sebut sebagai penemu bahasa dan tulisan yang dijadikan alat oleh manusia untuk menangkap pesan serta makna-makna dan menyampaikannya kepada orang lain. Dari pengertiannya yang klasik dalam tradisi Yunani itulah berakar hermeneutika modern, yang tidak lain menunjuk kepada *the process of "bringing to understanding"*, terutama sekali proses yang melibatkan bahasa, karena bahasa itulah medium *par excellence* dalam komunikasi manusia (Palmer, 1969a: 13).

Belakangan ini istilah hermeneutika telah sangat populer dalam berbagai kajian keilmuan, bukan hanya untuk studi teks kitab suci. Ini disebabkan oleh karakteristik manusiawi dan spirit yang dimiliki hermeneutika. Hermeneutika mengacu pada pemahaman dan upaya menangkap spirit dari sebuah objek. Ia membantu manusia yang selalu ingin mencari, bahkan meraba dalam kegelapan. Hasrat manusia untuk menjangkau segalanya tidak pernah berhenti. Manusia bahkan ingin menembus segala batas. Hermeneutika adalah salah satu alat yang memberikan harapan bagi potensi tersebut. Hermeneutika membuka ruang bagi penelusuran dan penjelajahan ke luar batas ruang dan waktu. Hermeneutika adalah konsep penafsiran dengan mengkombinasikan berbagai sisi yang mungkin dipertemukan untuk mencapai sebuah makna yang lebih utuh, relevan dan *applicable*. Bahasa dan pemahaman adalah inti dari hermeneutika; inilah yang membedakan pendekatan hermeneutik dari pendekatan linguistik yang didiskusikan dalam tulisan ini. Jika linguistik mengungkapkan secara apa adanya sebuah bahasa sebagaimana dikehendaki oleh aturan-aturan kebahasaan, maka hermeneutika berupaya mencapai makna yang lebih jauh serta menjangkau ke luar batas-batas aturan kebahasaan. Hermeneutika melampaui wilayah-wilayah ruang dan waktu, melintasi sejarah dan peradaban.

Hermeneutika lahir di dunia Barat dengan latar belakang tradisi Yudeo-Kristiani dan filsafat Yunani. Konsep ini dimunculkan sebagai upaya memahami kembali kitab suci yang dirasa seperti telah kehilangan relevansinya di hadapan ilmu pengetahuan modern atau sains. Dengan hermeneutika, kitab suci yang ditulis berabad-abad silam dijembatani untuk dimaknai kembali dengan pengertian-pengertian yang lebih segar, relevan dan dapat diterapkan dalam setting kehidupan dan kerangka pikir kekinian.

Kemunculan konsep ini di dunia Barat telah menjadi alasan timbulnya kecurigaan di kalangan orang-orang Timur, terutama sekali kalangan Muslim. Hermeneutika dianggap tidak relevan untuk kajian Islam, sebab ia dilahirkan oleh dunia asing, oleh Yunani, dan kemudian dibesarkan oleh Barat yang bertradisi Yahudi dan Kristen. Pandangan seperti ini sebenarnya lebih merupakan ketakutan yang tidak beralasan. Kebenaran, kejujuran, intelektualitas dan juga spiritualitas tidak mengenal wilayah geografis dan peradaban. “Ambillah hikmah dari mana pun sumbernya” telah merupakan pegangan para sarjana Muslim sejak zaman dahulu. Jika hermeneutika dapat menawarkan sebuah solusi keilmuan untuk studi Islam, mengapa harus ditolak. Untuk itu diskusi tentang hermeneutika, walaupun secara singkat, akan dimulai dari sejarah kemunculannya di Barat (Nasrudin, 2016: 85).

Perkembangan agama di Eropa abad 19 telah mengantarkan para pemikir di sana pada suatu suasana yang disebut dengan “kesadaran sejarah baru” (Legenhausen, 2002: 33). Klaim-klaim keagamaan dan kebenaran absolut oleh gereja Kristen mulai mendapat kritikan-kritikan ilmiah dari tokoh-tokoh agama sendiri. Kesadaran pluralisme agama memunculkan dirinya secara perlahan beriringan dengan lahirnya konsep-konsep pemikiran liberal. Superioritas Kristen sebagai sebuah agama manusia dan klaim kemutlakannya dipertanyakan dan orang mulai tertarik pada upaya-upaya pencarian makna ajaran agama secara lebih mendalam dan hakiki. Tafsiran terhadap ajaran agama, khususnya yang terdapat dalam kitab suci, dengan cara yang tidak ortodoks dan perhatian pada ilmu pengetahuan modern serta sejarah, sebagai dasar pertimbangan dalam memahami kitab suci, diangkat sedikit demi sedikit oleh kaum Protestan liberal. Tema-tema yang mengandung spekulasi rasional dalam teologi diperkenalkan (Legenhausen, 2002: 27–28). Semua ini berdampak pada gugatan terhadap agama dan membawa konsekuensi bagi pemahaman dan tafsiran baru terhadap agama.

Sikap kritis terhadap ajaran agama di satu sisi dan keinginan batin untuk tetap memeluk dan menghayati agama di sisi lain mendorong para pemikir dan filosof Eropa abad 19 untuk memperbaiki pandangan dan sikap keagamaan mereka. Benih kesadaran ini telah dilontarkan oleh pendiri Protestanisme liberal sendiri, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), ketika ia masih membela superioritas Kristen namun menganggap bahwa sesungguhnya inti ajaran agama terletak pada jiwa manusia dan penghayatan nilai yang melebur dalam kehendak Tuhan yang Tak Terbatas, bukan pada doktrin-doktrin formal dan sistem keagamaan institusional. Inti agama tidak melekat pada penampakan-penampakan lahiriahnya, tetapi pada kesadaran batin manusia yang amat dalam. (Richards, 1989: 37) Meskipun Schleiermacher masih membela keimanan Kristen sebagai puncak dari kesempurnaan pengalaman keagamaan manusia, sekurang-kurangnya, ia telah memperkenalkan kesadaran akan keterkandungan kebenaran Ilahi dalam agama-agama lain (Biyanto, 2015: 255).

Seorang teolog Protestan asal Jerman, Ernst Troeltsch (1865-1923), yang sangat berpengaruh terhadap para teolog muda zamannya, menegaskan

pentingnya gereja Kristen melakukan pengkajian ulang terhadap klaim-klaim kebenaran absolutnya. Pembelaan terhadap Kristen, dengan berbagai argumentasi kemukjizatan, tidak mungkin lagi dilakukan dengan adanya pendekatan historis modern. Jika argumentasi-argumentasi kemukjizatan dalam agama Kristen diterima, maka, dengan metode yang sama, seluruh kisah-kisah mukjizat dalam semua agama lain juga harus diterima. Berbeda dari tokoh-tokoh sebelumnya, Troeltsch menolak pandangan bahwa ajaran Kristen merupakan puncak evolusi pengalaman keagamaan yang sempurna. Pandangan seperti itu, menurutnya, tidak lebih dari refleksi pengalaman keagamaan pribadi para teolog liberal dan bukan hasil objektif sebuah studi historis. Walaupun pada awalnya Troeltsch berupaya melakukan pembelaan terhadap ajaran Kristen, dalam tulisan-tulisannya yang terakhir terbukti ia menyerah dan menyatakan bahwa kebenaran agama Kristen bersifat relatif dan terbatas pada kultur komunitas Kristen saja, sebagaimana dalam semua agama juga terdapat kebenaran yang relatif dan menjadi ajaran normatif bagi pemeluknya semata (Richards, 1989: 25).

Kesadaran liberal kaum Protestan inilah yang kemudian mengarah pada munculnya pluralisme agama sehingga menjadi penabur benih hermeneutika modern. Schleiermacher dikenal sebagai Bapak Hermeneutika karena dialah yang telah mengangkat kembali hermeneutika menjadi sebuah metode interpretasi, baik untuk diterapkan pada analisis teks kitab suci dan sastra maupun pada studi-studi lain (Palmer, 1969a: 13). Dua tokoh pendahulunya, Friedrich Ast (1778-1841) dan Friedrich August Wolf (1759-1824) sangat berpengaruh terhadap pemikiran hermeneutika Schleiermacher. Seruannya menuju konsep baru hermeneutika yang ia kemukakan dalam sebuah kuliah pada 1819 merujuk kepada kedua tokoh tersebut (Palmer, 1969a: 75). Menurut Ast, tugas hermeneutika adalah “mengklarifikasi sebuah karya melalui pengembangan maknanya secara internal dan pengembangan hubungan antara bagian-bagian dalamnya serta hubungan dengan semangat zamannya.” (Ast, 1808: 174–175) Tugas ini mempunyai tiga bagian: historis (konteks sebuah karya), gramatikal (hubungannya dengan bahasa), dan spiritual (hubungannya dengan pandangan yang menyeluruh tentang pengarang dan pandangan yang menyeluruh tentang semangat zaman) (Palmer, 1969b: 77). Sementara itu Wolf menyatakan bahwa tujuan hermeneutika adalah “untuk menangkap (memahami) pemikiran-pemikiran tertulis maupun terucap dari seorang pengarang sebagaimana diinginkan oleh pengarang itu untuk dipahami.” (Wolf, 1831: 293)

Dua tokoh inilah yang memberikan andil dalam pembentukan teori hermeneutika Schleiermacher. Keduanya adalah tokoh klasik yang meletakkan dasar-dasar filologi modern. “*Grammatical interpretation*” masih mendapat tempat yang kuat dalam pemikiran mereka, namun kecenderungan historis telah memiliki nuansa yang lebih dalam. Schleiermacher mengangkat konsep hermeneutika mereka ke level yang lebih filosofis. Meskipun interpretasi gramatikal masih *foundational*: enekanannya sudah mengarah pada interpretasi psikologis dan pembentukan konsepsi dasar tentang

bagaimana pemahaman manusia beroperasi dalam dialog. Menurutnya, kunci hermeneutika adalah pemahaman. Pemahaman adalah sebuah proses yang misterius dan mengagumkan. Ia hidup dan bergerak dengan sendirinya. Ia merupakan seni dan keahlian dalam mentransformasikan simbol-simbol, bahkan dalam memberi makna terhadap seluruh tindakan: perasaan dan institusi manusia (Ast, 1808: 174–175).

Setelah Schleiermacher, hermeneutika diusung oleh filosof dan sejarawan Wilhelm Dilthey (1833-1911), filosof Martin Heidegger (1889-1976), filosof Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan para filosof kontemporer lainnya. Mereka membawanya ke arah pemikiran filsafat yang lebih kompleks dan sebagai landasan bagi ilmu-ilmu kemanusiaan. Ketika agama telah diposisikan sebagai bagian dari ilmu-ilmu kemanusiaan maka konsekuensinya adalah bahwa agama dapat dikaji secara kritis, termasuk kitab suci yang menjadi landasan bagi agama itu sendiri. Ketika Dilthey menekankan pentingnya dimensi historis dalam hermeneutika maka kajian terhadap kitab suci tidak terlepas dari kritik historis. Ketika hermeneutika diterapkan sebagai *the phenomenological method of investigation* oleh Heidegger, maka agama dan kitab suci ditelaah melalui berbagai manifestasi yang dapat dicerap oleh manusia dan ditafsirkan melampaui batas-batas pencerapan tersebut. Segala yang tampak dan yang tidak tampak dari struktur eksistensi manusia dan dunia harus dipahami dan diinterpretasikan. Ketika mengaitkan pemahaman manusia dengan peristiwa-peristiwa historis, dialektik dan linguistik, Gadamer telah menjadikan hermeneutika sebagai ontologi dan sekaligus fenomenologi pemahaman. Hermeneutika menjadi sesuatu yang dialektik (Palmer, 1969a: 94). Dengan konsep dan metode ini, tafsiran terhadap agama tidak lagi bertumpu pada otoritas maupun sebuah sisi pemahaman tertentu. Pemahaman terhadap agama dapat dikembangkan sesuai dengan perkembangan dialektika manusia dalam sejarah dan peradaban.

Berangkat dari hermeneutika inilah, istilah tafsir kritis dikembangkan dan diajukan sebagai sebuah alternatif bagi kajian Al-Qur'an (tafsir). Dengan kata lain, hermeneutika yang dimaksudkan di sini, dalam istilah yang lebih sederhana, adalah tafsir kritis. Lalu mengapa "tafsir kritis"? Karena ia menjelaskan makna-makna, menyadarkan dan membongkar kemapanan. Istilah kritis di sini bermaksud menjangkau segala wilayah yang relevan, menghindari keberpihakan dan segala bentuk keterlibatan dalam kepentingan politik tertentu. Kritis juga dimaksudkan sebagai kejelian memisahkan tujuan agama dari apa yang telah dihasilkan oleh agama dalam kehidupan manusia; memisahkan antara *the intention* dan *the consequences* dari agama. Jadi, baik teologi kritis maupun tafsir kritis, sama-sama bertujuan untuk mengaktualkan ajaran agama dalam kehidupan masyarakat; menjadikan pemahaman keagamaan sebagai sesuatu yang konkret dan efektif dalam kehidupan nyata, yang dalam istilah Baum, *reflection on praxis* (Baum, 1975: 195). Tafsir kritis melibatkan bahasa, simbol, emosi dan intelektualitas dalam mengupayakan sebuah pemahaman. Ia mempertimbangkan

sejarah: peradaban, serta psikologi “kita” (*the insiders*) dan “mereka” (*the outsiders*). Pemahaman terhadap ayat-ayat mengenai banyak tema dapat dijadikan topik kajian ini, ditafsirkan dengan cara mendialogkannya dengan berbagai pengalaman dan pengetahuan kontemporer; ayat-ayat Al-Qur’an yang diturunkan pada masa lalu ditafsirkan dengan memberi makna yang lebih aplikatif dan bermanfaat untuk hari ini. Teori yang lebih menentukan lagi untuk dipertimbangkan adalah hermeneutika multikultural.

Banyak Muslim, dan juga umat-umat lain, melakukan pembacaan terhadap kitab sucinya atas dasar iman yang telah terlebih dahulu dibangun berdasarkan otoritas. Mereka memahami pesan kitab suci dalam kerangka keyakinan yang telah tumbuh terlebih dahulu dan mungkin tidak didasari pada pengetahuan serta argumentasi yang kuat. Kemudian mereka hanya merasa berkewajiban untuk tetap setia pada iman yang telah dimilikinya (benar ataupun salah) dan mempertahankannya bahkan sampai tetes darah terakhir. Pembacaan tradisional atas kitab suci seperti ini tentu saja menutup kemungkinan bagi dialog yang lebih terbuka. Orang terlalu ditakut-takuti dengan istilah bid’ah, sesat dan murtad: adahal penerapan istilah-istilah itu sendiri cenderung dilakukan serampangan dan tidak pada tempatnya. Pembacaan terhadap kitab suci semestinya dilakukan secara lebih sehat dan dengan akal terbuka, sehingga pesan dari kitab suci itu sendiri dapat dipelajari dengan cara yang lebih jernih, bukan pesan yang dipaksakan sesuai dengan kehendak otoritas tradisional. Untuk itu dalam melakukan pembacaan terhadap kitab suci diperlukan upaya untuk bergerak melampaui *the “innocent” manner* dan melangkah ke model pembacaan baru: *the “no innocent” manner*. Pembacaan model yang kedua inilah, seperti dikatakan González, yang akan menjadikan seseorang mampu melihat kesalahan dan kegagalan dirinya (González, 1990: 78–79). Banyak orang kadang-kadang terlalu takut ketika menemukan sesuatu yang bertentangan dengan apa yang telah diketahui atau diyakininya selama ini, sehingga membuang pengetahuan berharga dan lebih memilih diam demi mempertahankan sebuah keyakinan yang rapuh.

### **Cara Baru Memahami Al-Qur’an**

Pembacaan yang *innocent* melihat segala sesuatu yang dibaca sebagai kebenaran, dan menyingkirkan segala nalar kritis terutama sekali yang dapat menyalahkan diri pembaca sendiri. Teks-teks yang dibaca tidak dipertentangkan antara yang satu dengan yang lain, tetapi dilakukan dengan cara yang selektif, sehingga bagian-bagian yang tidak “menguntungkan” ditinggalkan atau ditafsirkan sesuai dengan yang diinginkan. Sebaliknya pembacaan yang *noninnocent* meniscayakan kesediaan untuk menerima diri sebagai manusia yang tidak luput dari kesalahan dan kegagalan sehingga merasa perlu selalu membuka diri untuk dikritik dan dikoreksi. Pembacaan seperti ini akan membuka ruang dialog yang lebih sehat dan luas serta memungkinkan si pembaca bersikap berani memasuki wilayah-wilayah mana pun dari potensi kemanusiaannya.

Al-Qur'an adalah teks yang suci dan harus dihormati. Al-Qur'an lebih layak dijadikan hakim untuk menilai pandangan, cara hidup dan sikap moral, bukan malah dijadikan landasan dan pendukung bagi arogansi untuk menciptakan konflik dan melawan "orang lain." Pembacaan Al-Qur'an dengan cara *noninnocent* akan memudahkan proses kerja hermeneutika multikultural, karena ia selalu menyisakan ruang untuk kritik dan koreksi meskipun berasal dari wilayah yang asing. *Noninnocent* menjadikan seseorang sadar, rendah hati, tidak arogan dan respek terhadap sesama. "Saya" ataupun "kita" bukanlah satu-satunya pemilik kebenaran dan "kita" seharusnya *welcome* meski terhadap mereka yang punya pandangan berbeda atau berseberangan. Hal ini bisa terlihat dari prinsip-prinsip hermeneutika multikultural itu sendiri sebagaimana dikemukakan oleh Douglas Jacobsen bahwa ada empat prinsip yang membantu seseorang bernegosiasi dengan diversitas hermeneutika di sekitar dirinya (Jacobsen, 2000: 133–137). *Pertama*, seseorang menyadari bahwa ia tidak berangkat dari awal. *We all "start in the middle*. Banyak orang mengatakan bahwa menafsirkan kitab suci haruslah dengan sikap yang netral. Dalam tradisi Islam sudah dikenal luas bahwa di antara syarat seorang mufassir adalah tidak fanatik kepada suatu mazhab atau aliran. Seorang mufassir harus dapat memposisikan dirinya sebagai seorang peneliti yang *independent*, tidak memihak dan jujur secara akademik. Ini sepertinya telah menjadi mitos yang menyenangkan untuk didengar dan mungkin orang mengira amat mudah melakukannya. Namun, sesungguhnya manusia tidak terlepas dari dunia dalam dirinya. Pada saat membaca sebuah teks, seseorang acap kali membacanya dengan paradigma yang telah terbentuk dalam dirinya; seseorang adakala membuat teks itu masuk akal atau menjadikannya sebagai *nonsense*, sesuai dengan keyakinannya tentang kebenaran. Pada saat memahami sebuah teks, orang lalu cenderung memahaminya sejalan dengan warisan tradisi dan budaya yang dimilikinya: prasuposisi, radisposisi dan prapemahaman selalu mempengaruhi cara pikir dan kecenderungan nalar dirinya. Jadi dengan menyadari hal ini, orang dapat lebih berhati-hati dalam memposisikan diri berhadapan dengan teks. Sikap seperti ini tidak mesti mengubah pandangan seseorang mengenai otoritas teks, tetapi dapat mengubah cara seseorang menemukan makna yang diungkapkan oleh teks.

*Kedua*, berdialog dengan orang-orang yang tidak sepaham. Adalah awal dari kesalahan ketika orang menganggap dirinya tidak bersalah. Adalah pemilik pikiran yang sempit orang yang menganggap dirinya berpikiran sangat luas. Dunia dan pengetahuan tidak ada batas. Manusia tidak akan mampu melihat segala sesuatu sekaligus; manusia penuh dengan keterbatasan (Malik & Trisnowati, 2018). Ketika orang melihat ke satu arah: andangannya tertutup untuk arah yang lain. Orientasi menghalangi seseorang untuk menggapai segalanya. Inilah yang oleh Mikhail Bakhtin (w. 1975), seorang filosof Bahasa dan teoritikus sastra Rusia, disebut dengan *law of placement* (World, 1990: 21). Ruang dan waktu menghalangi manusia menguasai segalanya. Karena itu setiap orang membutuhkan orang lain yang

bahkan berbeda orientasi dan pandangan darinya; karena itu, juga sangat penting bagi seseorang untuk mengakui bahwa hanya karena ia tidak dapat melihat sesuatu, yang orang lain dapat melihatnya, tidak berarti sesuatu itu tidak eksis. Dengan berdialog dengan “orang lain,” seseorang akan mendapatkan *a new “surplus of seeing.”* Dialog tidak mesti membawa seseorang kepada sebuah kesimpulan yang harus diambil, tetapi dialog dapat memperkaya dunia setiap orang yang terlibat di dalamnya.

*Ketiga*, melakukan pergantian hermeneutik, antara diam dan berjuang. *Hermeneutical struggle* tentu saja tidak akan berujung ketika ia terus menerus didialogkan. Poin kedua di atas membawa seseorang pada perputaran dialog yang tidak berkesudahan. Ini akan membingungkan. *It is thus writ in heaven that any critic who has not given up will remain to some degree confused* (Booth, 1979: 340). Tidak akan ada manusia yang dapat menyelesaikan dialog ini dengan tuntas. Lalu mengapa berdialog? Karena manusia telah memulainya; mereka sedang berada di tengah jalan. Jadi pertanyaannya bukan mengapa berdialog, tetapi bagaimana seseorang harus menyikapinya? Dalam hal memahami teks kitab suci, seseorang memang harus berjuang untuk mendapatkan pemahaman yang benar, tetapi tidak berarti bahwa ketika dialog tidak berhenti maka kebenaran juga tidak pernah diterapkan dalam kehidupan. Orang perlu beristirahat sejenak untuk mengamalkan *kebenaran* yang telah dicapainya, untuk kemudian bergumul kembali dengan pemahaman dan makna-makna kehidupan yang tiada habisnya. Inilah barangkali makna *taqarrub* dalam tradisi Islam: bahwa kebenaran hanya dapat didekati, tidak dapat ditangkap hakikatnya.

*Keempat*, bersikap terbuka dengan hati-hati terhadap hermeneutika masa depan. Manusia tidak perlu terlalu terikat dengan masa lalu, karena masa lalu tidak semuanya dapat dijamin baik; juga tidak perlu takut kepada masa depan, karena tidak semuanya buruk. Ada sebagian orang terlalu bernostalgia dan memuja masa lalu berlebihan, sementara yang lainnya terlalu terobsesi dengan harapan-harapan masa depan yang membawa kemajuan dan inovasi yang *sophisticated*. Sikap ini secara hermeneutik perlu diseimbangkan dengan hati-hati. *“We need to respect the interpretative islands on which we and others have come to rest for the time being, but we must remember that those resting places are not permanent hermeneutical homes.”* (Jacobsen, 2000: 135). Jalan yang telah ditempuh dan jalan yang mungkin untuk ditempuh dalam upaya memahami Al-Qur’an (Jabir, 2012).

### **Kesimpulan**

Tafsir dengan pendekatan tradisional merupakan corak tafsir yang menggunakan ayat lainnya dan hadis sebagai penjelasan bagi suatu ayat yang ditafsirkan. Meskipun banyak pendekatan baru dalam menafsirkan Al-Qur’an dilakukan, namun tafsir tradisional tetap diminati banyak kalangan. Sementara tafsir rasional menjadi pendekatan yang sangat kontroversial karena dianggap sebagai pendekatan yang punya peluang penyingkapan makna. Meskipun sangat kontroversial, tafsir rasional sangat dibutuhkan

pada masa perkembangan ilmu pengetahuan. Sedikit banyaknya: pendekatan tradisional dan pendekatan rasional terkandung dalam model tafsir lainnya yakni pendekatan linguistik. Pendekatan ini fokus pada aspek kebahasaan Al-Qur'an. Sementara itu, hermeneutika multikultural adalah sebuah model pendekatan dalam melakukan pembacaan terhadap Al-Qur'an yang diandalkan dapat memberi nuansa baru untuk menghasilkan pemahaman lebih baik dalam konteks diversitasnya kehidupan manusia, khususnya umat beragama, di zaman ini.

### Daftar Pustaka

- Achmad, A., Rahman, F., & Nuraripah, P. (2020). ṬABAṬABA'Ī INTERPRETATION ON PROPHETIC MISSION IN TAFSIR AL-MIZAN FOR THE CONSTRUCTION OF NUSANTARA SPIRITUAL CIVILIZATION. *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, 9(1), 91–112. <https://doi.org/10.21580/tos.v9i1.5328>
- Ahmad. (n.d.). *Musnad al-Imām Ahmad Vol. 1 No. 2397*. Kairo: Mu'assasah Qurtubah.
- Al-Rahmān, K. 'Abd. (1986). *Usūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*. Beirut: Dār al-Nafā'is.
- Al-Sālih, S. (1977). *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
- Al-Suyūṭī. (n.d.). *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān Vol. 2*. Kairo: Mustafā al-Bābī al-Halabī.
- Al-Turmudhī. (n.d.). *Sunan al-Turmudhī Vol. 5 No. 2951*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi.
- Asari, H. (1994). Yang Hilang dari Pendidikan Islam: Seni Munādharah. *Ulumul Al-Qur'an*, 5(1), 62–68.
- Ast, F. (1808). *Grundlinien der Grammatik*. Lanshut: Thomann.
- Baidan, N. (n.d.). *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Baum, G. (1975). *A Theological Reading of Sociology*. New York: Paulist Press.
- Biyanto, B. (2015). Pluralism in the perspective of Semitic religions. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 5(2), 255. <https://doi.org/10.18326/ijims.v5i2.255-282>
- Booth, W. C. (1979). *Critical Understanding: The Power and Limits of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elkarimah, M. F. (2018). Pendekatan Linguistik Syahrur Pada Ayat Poligami. *MAGHA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 3(2), 164–174. <https://doi.org/10.24090/maghza.v3i2.2129>
- Ethier, M.-A., Lefranceois, D., & Demers, S. (2013). An Analysis of Historical Agency in Québec History Textbooks. *Education, Citizenship and Social Justice*, 8(9), 119–133. <https://doi.org/10.1177/1746197913483649>
- Gätje, H. (1997). *The Qur'ān and Its Exegesis*. Oxford: Oneworld.
- González, J. L. (1990). *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*. Nashville: Abbingdon Press.
- Ismail, N. B. (2017). The Quranic Exegesis, Reformism, and Women in Twentieth Century Indonesia. *Studia Islamika*, 24(3). <https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.5187>
- Izutsu, T. (1996). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal: McGill University Press.
- Jabir, M. N. (2012). Takwil Dalam Pandangan Mulla Sadra. *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, 2(2), 291. <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v2i2.34>
- Jacobsen, D. (2000). Multicultural Evangelical Hermeneutics and Ecumenical

- Dialogue. *Journal of Ecumenical Studies*, 37(2), 133–137.
- Jary, D., & Jary, J. (1991). *The Harper Collins Dictionary of Sociology*. New York: Harper Collins.
- Khaldūn, I. (1930). *Muqaddimah*. Kairo: Al-Matba‘ah al-Azhariyyah.
- Legenhausen, M. (2002). *Satu Agama atau Banyak Agama*. Jakarta: Lentera Basritama.
- Malik, A. D., & Trisnowati, A. Z. D. Y. (2018). The performance of MSMEs of Gresik based on maqasid sharia. *Journal of Economics, Business & Accountancy*, 21(3), 315 – 322. <https://doi.org/10.14414/jebav.v21i3.1244>
- Miswari, M. (2017). *NASIB FILSAFAT DI TANGAN BAHASA: EVALUASI KRITIS FILSAFAT ANALITIK, STRUKTURALISME DAN DEKONSTRUKSI*. Retrieved from <http://journal.iainlangsa.ac.id/index.php/jl3t/article/view/19>
- Muhammad Rasyīd Ridā. (1973). *Tafsīr al-Manār*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Munawiroh, A., & Al Asy Ari, M. K. H. (2021). FENOMENA BU NYAI PENGAJAR TAFSIR BERDIMENSI GENDER LOKALITAS DI PONDOK PESANTREN ROUDHOTUL QUR’AN JEMBER. *Jurnal Sosiologi Reflektif*, 16(1), 95. <https://doi.org/10.14421/jsr.v16i1.2127>
- Muzayyin, M. (2014). Menguji “Otentisitas Wahyu Tuhan” Dengan Pembacaan Kontemporer: Telaah Atas Polemical Studies Kajian Orientalis dan Liberal. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 15(2), 229–250. <https://doi.org/10.14421/esensia.v15i2.775>
- Nasrudin, N. (2016). MANHAJ TAFSIR MOHAMMAD ARKOUN. *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir*, 1(1), 85–92. <https://doi.org/10.24090/maghza.v1i1.698>
- Nasution, I. F. A., & Miswari. (2018). Menangkap Pesan Tuhan: Urgensi Kontekstualisasi Alquran melalui Hermeneutika. *Jurnal At-Tibyan*, 3(2), 223–237.
- Palmer, R. E. (1969a). *Hermeneutics: Interpretation Theory*. Evanston: Northwestern University.
- Palmer, R. E. (1969b). *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
- Richards, G. (1989). *Toward a Theology of Religions*. London: Routledge.
- Salikun, F. R. (2015). Paradigma Baru Hermeunetika Kontemporer Paul Ridoeur. *Hermeunetik*, 9(1), 161–184. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Sirry, M., & Omar, A. R. (2014). Muslim Prayer and Public Spheres: An Interpretation of the Qur’anic Verse 29:45. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 68(1), 39–53. <https://doi.org/10.1177/0020964313508736>
- Sukidi. (2009). Nasr Hāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur’ān. *Die Welt Des Islams*, 49(2), 181–211. <https://doi.org/10.1163/157006009X458393>
- Sukir, A. (2019). Dakwah Hamka Menjawab Isu-Isu Kenegaraan dalam Tafsir Al-Azhar. *TSAQAFAH*, 15(1), 83. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v15i1.2937>
- Syahbah, M. A. (n.d.). *Al-Isrā’īliyyāt wa al-Mawdū‘āt fī Kutub al-Tafsīr*. Kairo: Maktabah al-Sunnah.
- Wolf, F. A. (1831). *Vorlesung u\ber die Enzyklopa\die der Altertumswissenschaft* (J. D. Gürtl, ed.). Leipzig: Lehnhold.
- World, D. B. and H. (1990). *Dialogism: Bakhtin and His World*. London and New York: Routledge.