STUDI KOMPARATIF METODE PENAFSIRAN KLASIK DAN KONTEMPORER TENTANG AYAT AHKAM

DISERTASI

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor Dalam Program Studi Ilmu Keislaman
pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Oleh :
Bustami Saladin
NIM F18312032

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SUNAN AMPEL
SURABAYA

2018

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Bustami Saladin

NIM : F 18312032

Prodi : Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir

Dengan ini menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa DISERTASI yang berjudul **"Studi Komparatif Metode Penafsiran Klasik Dan Kontemporer Tentang Ayat-Ayat Hukum"** adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya dan di buat untuk kepentingan penulisan penelitian.

Surabaya, 10 September 2018

Pernyataan

METERAI TEMPEL

6000

Bustami Saladin

PERSETUJUAN

Disertasi ini telah disetujui
dan Layak diujikan

Oleh

PROMOTOR

Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA

PROMOTOR

Prof. Dr. H Aswadi, M.Ag

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

sertasi Bustami Saladin ini telah diuji dalam ujian terbuka tahap kedua pada hari Selasa nggal 2 Oktober 2018

im Penguji

1. Prof. Masdar Hilmy, MA, Ph.D (Ketua Penguji) .....
2. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag (Sekretaris/Penguji) .....
3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA (Promotor/Penguji) .....
4. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Promotor/Penguji) .....
5. Prof. Dr. H. Said Agil Husein Al Munawar, MA (Penguji Utama) .....
6. Prof. Dr. H. Abu Azzam Al Hadi, M.Ag (Penguji) .....
7. Dr. H. Masruchan, M.Ag (Penguji) .....

Surabaya, 20 Desember 2018

Direktur,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Bustam Salad
NIM : F 18312032
Fakultas/Jurusan : Dakwah Islamiyah / PABC Sajan
E-mail address : salad bustam @ gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☐ Tesis ☑ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

.....

.....

.....

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 14 Juni 2020

Penulis

(Bustam Salad)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Judul : Studi Komparatif Metode Penafsiran Klasik Dan Kontemporer Tentang Ayat-Ayat Ahkam
Penulis : Bustami Saladin
Promotor : Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, MA dan Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
Key Word : Metode Tafsir Klasik, Metode Kontemporer, Ayat Ahkam

Ada banyak metode dari para ahli dalam menafsirkan ayat suci al-Qur'an. Masing-masing metode tersebut tentunya memiliki perspektif yang berbeda dalam melakukan penafsiran. Di antara metode tersebut adalah hermeneutik dan metode tafsir klasik, kedua metode ini menghasilkan penafsiran yang berbeda-beda

Yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:
Bagaimana hasil penafsiran dengan metode klasik dan hermeneutik tentang hukum potong tangan bagi pencuri, poligami dan nikah beda agama?
Dasar-dasar apa saja yang melatar belakangi hasil penafsiran metode klasik dan hemeneutik tentang hukum potong tangan bagi pencuri, hukum poligami dan nikah beda agama ?
Apakah implikasi hasil penafsiran antara metode klasik dan hermeneutik tentang hukum potong tangan bagi pencuri, tentang hukum poligami dan hukum nikah beda agama?

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan tafsir maudhu'i sedangkan untuk menganilisis persoalan dalam penelitian ini dengan menggunakan analisi hermeneutik

Temuan yang di dapat dalam penelitian ini adalah tentang potong tangan bagi pencuri, penafsiran dengan metode klasik berpendapat bahwa bagi pencuri harus potong tangan, sementara penafsiran dengan metode hermeneutik berpendapat hukuman bagi pencuri cukup dipenjara saja, atau diberikan hukuman yang lebih ringan dari potong tangan. Tentang hukum poligami penafsiran dengan metode klasik berpendapat boleh poligami sementara metode penafsiran dengan metode hermeneutik mengatakan tidak boleh karena sulit seorang laki-laki tersebut berlaku adil untuk istri-istrinya. Tentang nikah beda agama, penafsiran dengan metode klasik mengatakan tidak boleh bagi wanita muslimah untuk menikah dengan pria non muslim, sementara dengan metode heurmeneutik memperbolehkan wanita muslimah menikah dengan pria non muslim

Implikasi hasil penafsiran dengan metode hermeneutik terhadap ayat-ayat ahkam adalah berimplikasi terjadinya kesataraan gender dalam segala bentuk hukum, bisa saja akan meluas dan berpengaruh ke dalam hukum pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan sama. Implikasi kedua dari hasil penafsiran dengan menggunakan metode hermeneutik ini adalah akan menyebabkan kebenaran al-Qur'an tidak lagi menjadi kebenaran yang haqiqi akan tetapi kebenaran yang bersifat teoritis, kebenaran haqiqi tidak akan berubah akan tetapi kebenaran teoritis dapat berubah-rubah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

Title : Comparative Study of Classical and Contemporary Methods of Interpretation About the Ayat-Ayat Ahkam
Author : Bustami Saladin
Promoter : Prof. Dr. H.M.Ridlwan Nasir, MA
Prof. Dr. H Aswadi, M.Ag

Key Word: Classical Method of Interpretation, Contemporary Method, Ayat Ahkam

There are many methods from the experts in interpreting the holy verses of the Qur'an. Each of these methods must have a different perspective in doing interpretation. Among these methods is hermeneutic. Hermeneutics is a method or theory of philosophy to interpret things related to the text to know its meaning and meaning. Unlike the classical interpretation, the classical interpretation scholar interprets the holy verses of the Qur'an based on the causes of the decline of the verse, based on the linguistic precepts by referring to the correlation between one verse and another, hence the formulation of the problem in this study are: On the law of hand cuts for thieves, about the law of polygamy, about the marriage of different religions. The method used in this research is the thematic interpretation method or the maudu'i 'tafsir method.

The findings in this study are about hand-cutting for thieves, the interpretation by the classical method of arguing that for thieves should cut hands, while interpretation by heurmenetik method believes the punishment for thieves is sufficiently imprisoned, or given a lesser punishment than hand-cutsAbout polygamy law interpretation by the classical method of arguing may be polygamy while the method of interpretation by hermeneutic method says it should not be difficult because a man is fair to his wives. About the marriage of different religions, the interpretation by the classical method says it is not permissible for Muslim women to marry non-Muslim men, while the heurmenetic method allows Muslim women to marry non-Muslim men

The implication of this research is the occurrence of gender equality in all forms of law, it may be widespread and influential in the law of division of inheritance between men and women alike

The second implication of the interpretation result using this hermeneutic method is that it will cause the truth of the Qur'an to no longer be a truth which is true but the theoretical truth, the truth of the matter will not change but the theoretical truth can be changed.The third implication of using this hermeneutic method of interpretation is to cause freedom in interpreting the Qur'an without any religious background, the material of someone who can not read the Qur'an will be brave to interpret the verses of the law in the Qur'an 'an with only by his theory and reason

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

الملخص

موضوع
دراسة مقارنة للتفسير القديم مع تفسير هرمينوتيكال الآيات أهكم
الكاتب
بستامي سالادين ،
متعهد
الأستاذ ا رضوان الدكتور ناص لماجيستر
الأستاذ الدكتور أسوادي آل ماجيستر

في هذه الأطروحة يحاول المؤلف أن يتحقق بين أساليب التفسير الكلاسيكي والتفسير. كانوا يبجلون منهجية تفسير المستخدمة يجب أن تكون وفقا لتوجيهات النبي، وأصدقا، فضلا عن العلماء .هناك العديد من الأساليب من الخبراء في تفسير الآيات المقدسة للقرآن الكريم. يجب أن يكون لكل من هذه الطرق وجهة نظر مختلفة في القيام بالتفسير. من بين هذه الأساليب هي هرمينيوتيك. هيرمينوتيكش هي طريقة أو نظرية للفلسفة لتفسير الأمور المتعلقة بالنص لمعرفة معناها ومعناها. تفسيري كوسيلة من وسائل التفسير تبحث فقط في النص ولكن حاول هذه الطريقة أيضا ستكشاف محتوى معنى سياق الفقرة وخلافا للتفسير التقليدي والعلماء تفسير آيات التفسير الكلاسيكي للقرآن الكريم استنادا إلى الأسباب التي أدت إلى انخفاض في الآية، استنادا لغة بالإشارة إلى العلاقة بين الآية مع آيات أخرى، في هذه الحالة مثيرة للاهتمام ليتم التحقيق هي :على قطع يد السارق، ووجد تفسير الطريقة الكلاسيكية للص يجب أن تقطع الأيدي، في حين أن تفسير طريقة جادل عقوبة السارق ما يكفي من سجن، أو أن حكم عليه بالسجن أخف من قطع قانون التفسير تعدد الزوجات من الأسلوب الكلاسيكي القول قد تعدد الزوجات في حين فإن طريقة التفسير بالطريقة الهرمينية تقول أنه ينبغي أن يكون من الـعب على الرجل أن يكون عاد لزوجاته حول الزواج بين الأديان، وتفسير طريقة الكلاسيكية ويقول يجوز للمرأة المسلمة أن تتزوج من رجل من غير المسلمين، في حين أن وسائل يسمح للمرأة المسلمة أن تتزوج من رجل من غير المسلمين ينظرون إلى الموضوع الذي سوف يدرس الباحثون أن الدراسة المقارنة لأساليب التأويل تفسير والآية أهكم عن الشريعة الإسلامية في القرآن .وكان تفسير رجل الدين نظرا أن الـوص سرقوا البضائع إذا كان يـل معينة، في حين يتطلب طريقة المعاصر عندما يحد على اللص، كما يظهر من الآية كلها العامة واللص سواء، سرقة كثيرا أو قليلا يجب أن يكون قد. وبالإضافة إلى ذلك، يشكك العلماء الجملة قطع التي سيتم تنفيذها في وقت في منتـف الطريق قبل الإسلام اتخاذها من أجل تمجيد وإعطاء العدالة للنساء في عدد السكان الحالي هو أكثر من عدد الرجال. هذا هو حالة طارئة. لذلك، لفهم الآيات ينبغي أن يفهم ببساطة المعياري، والزواج بين الأديان المتعلقة بزواج المسلمين مع غير المسلمين

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM DISERTASI ..... **i**
PERNYATAAN KEASLIAN ..... **ii**
KATA PENGANTAR ..... **iii**
HALAMAN PERSETUJUAN PROMOTOR ..... **v**
PERSETUJUAN TIM PENGUJI ..... **vi**
ABSTRAK BAHASA INDONESIA ..... **vii**
ABSTRAK BAHASA INGGRIS ..... **viii**
ABSTRAK BAHASA ARAB ..... **ix**
PEDOMAN TRANSLITERASI ..... **x**
DAFTAR ISI ..... **xi**
BAB I PENDAHULUAN **1**
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 10
C. Batasan dan Rumusan Masalah 11
D. Tujuan Penelitian 12
E. Penelitian Terdahulu 12
F. Kerangka Teori 16
G. Metode Penelitian dan Analisis Data 20
H. Sistematika Pembahasan 27

BAB II SEPUTAR TENTANG TAFSIR AHKAM **29**
A. Ruang Lingkup Tafsir al-Qur'an **29**
1. Pengertian Tafsir 30
2. Sejarah Tafsir al-Qur'an 32
3. Periode-Periode Tafsir al-Qur'an 33
B. Seputar Tafsir Ahkam **42**
1. Pengertian Ayat-ayat Ahkam 43
2. Sejarah Perkembangan Tafsir Ahkam 44
3. Bentuk-Bentuk Tafsir Ahkam 48

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III METODE TAFSIR KLASIK DAN KONTEMPORER..... 56

A. Metode Tafsir Klasik 56

1. Metode Tafsir Berdasarkan Sumber Penafsiran 59

2. Metode Tafsir Berdasarkan Cara Penjelasan Dalam Penafsiran. 68

3. Metode Tafsir Secara Luas 71

4. Metode Tafsir Berdasarkan Sasaran dan Tertib Ayat 73

B. Corak Penafsiran Klasik..... 78

1. Corak Tafsir Lughawi..... 79

2. Corak Tafsir Ilmi 80

3. Corak Tafsir Ahkam/Fiqhi..... 81

4. Corak Tafsir Falsafi 82

5. Corak Tafsir Sufi 82

6. Corak Tafsir Ijtima'i 86

7. Corak Tafsir Balaghi/Bayani 87

8. Corak Tafsir Haraki..... 87

C. Tokoh-Tokoh Tafsir Dengan Metode Tafsir Klasik 88

1. Ibnu Jarir Ath-Thabary..... 88

2. Ibnu Katsir 96

3. Sayyid Quthb 109

D. Metode Tafsir Hermeneutik..... 119

1. Pengertian dan Ruang Lingkup Hermeneutik..... 119

2. Sistem Kerja Heurmeneutik..... 133

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

E. Tokoh-Tokoh Hermeneutik Muslim..... 136

1. Fazlurrahman 136

2. Hasan Hanafi..... 154

3. Muhammad Syahrur..... 170

BAB IV ANALISIS PENAFSIRAN KLASIK DAN KONTEMPORER TENTANG AYAT-AYAT AHKAM 180

A. Tafsir Klasik dan Kontemporer tentang Hukum Pencurian 180

1. Tafsir Klasik Tentang Hukum Pencurian..... 181

2. Tafsir Kontemporer Tentang Hukum Pencurian 190

3. Analisis..... 196

B. Tafsir Klasik dan Kontemporer Tentang Hukum Poligami . 199

1. Tafsir Klasik Tentang Hukum Poligami 200

2. Tafsir Kontemporer Tentang Hukum Poligami 211

3. Analisis..... 219

C. Tafsir Klasik Dan Kontemporer tentang Hukum Pernikahan Beda Agama 222

1. Tafsir Klasik tentang Hukum Pernikahan Beda Agama 223

2. Tafsir Kontemporer tentang Hukum Pernikahan Beda Agama 239

3. Analisis 240

D. Sumber Dasar Metode Klasik dan Kontemporer Dalam Tafsir Al-Qur'an 243

E. Implikasi Penggunaan Tafsir Klasik dan Kontemporer Terhadap Hukum Islam 268

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V PENUTUP **271**

A. Kesimpulan 271

B. Implikasi Teoritik 276

C. Saran 276

DAFTAR PUSTAKA **278**

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Menafsirkan al-Qur'*ā*n merupakan perbuatan dan amanah yang berat. Oleh karena itu, tidak setiap orang memiliki otoritas untuk mengemban amanah tersebut. Siapa saja yang ingin menafsirkan al-Qur'*ā*n harus memenuhi syarat-syarat tertentu. Adanya persyaratan ini merupakan suatu hal yang wajar dalam semua bidang ilmu. Sebagai contoh dalam bidang kedokteran misalnya, seseorang tidak diperkenankan menangani pasien jika tidak menguasai ilmu kedokteran dengan baik, bahkan jika ia nekad membuka praktek dan ternyata pasien malah bertambah sakit, ia akan dituduh melakukan malpraktek sehingga bisa dituntut ke pengadilan. Demikian juga halnya dengan tafsīr al-Qur'*ā*n, syarat yang ketat mutlak diperlukan agar tidak terjadi kesalahan atau kerancuan dalam penafsira. al-Qur'*ā*n ibarat lautan maha luas yang tidak pernah habis di gali walaupun kandungannya di gali berkali-kali dengan cara yang bermacam-macam, maka wajar bila dalam perkembangannya terjadi keanekaragaman tafsīr dan mentode.[1]

Ketika Rasul masih hidup para sahabat menanyakan tentang makna ayat yang kurang jelas langsung kepada Rasul. Dan setelah Rasul wafat, mereka mengetahuinya dengan cara ijtihad. Pada masa ini mereka belum menaruh perhatian dari segi *nahwu* dan *i'rāb*. Mengenai lafadz al-Qur'*ā*n, susunan kalimat,

[1] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru Metode Tafsīr Muqorrin dalam memahami al- Qur'ān*, (Surabaya : Imtiyaz, 2011), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

majāz, *i'jāz, ithnāb, taqdīm, ta'khīr, washāl dan qatha'*, serta *nida* mereka belum mengkaji secara khusus hal-hal yang berkaitan dengan ulum al-Qur'*ā*n

Kondisi di atas berubah pada periode selanjutnya yang disebabkan oleh semakin bertambah luasnya daerah-daerah kekuasaan Islam. Umat Islam merasa berkewajiban untuk menjelaskan makna-makna al-Qur'*ā*n dengan menggunakan cabang-cabang ilmu tafsīr, yaitu *nahwu*, *sharāf*, *balāghah* dan sebagainya. Hal ini disebabkan oleh akibat dari interaksi antara orang Arab dan non Arab.[2]

Dalam menafsirkan al-Qur'*ā*n, seorang mufassir dituntut menguasai beberapa cabang ilmu sesuai kaidah tafsīr yang telah disepakati oleh para ulama. Seseorang tidak punya kewenangan untuk menafsirkan kalamullah jika tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk menjadi seorang mufassir. Metodologi tafsīr yang digunakan pun harus sesuai dengan tuntunan Rasulullah, para sahabat, *tabi'īn*, serta para ulama yang *muktabār*. Untuk menafsirkan al-Qur'*ā*n diperlukan suatu metode dan penafsiran, yaitu suatu cara menafirkan ayat-ayat al-Qur'*ā*n dan hal-hal lain yang ada sangkur pautnya dengan masalah penafsiran tersebut.[3]

Ada banyak teori dari para ahli dalam memetakan aliran-aliran tafsīr. Masing-masing teori tentunya memiliki *perspektif* yang berbeda dalam melakukan kategori dan pemetaan. Di antaranya adalah pemetaan berdasarkan kurun waktu, di mana dalam teori ini tafsīr terklasifikasi ke dalam tiga bagian, yakni pertama, tafsīr periode ayat Ahkam, mencakup tafsīr di zaman Nabi, sahabat dan *tabi'īn*. Kedua, tafsīr periode pertengahan. *Ketiga,* tafsīr zaman modern atau *kontemporer*.

---

[2] Said Agil Husin Al Munawar**,** *al-Qur'ān Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki,* (Jakarta : Ciputat Pres, 2002), 62-64.
[3] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru*, 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Quraish Shihab perkembangan penafsiran al-Qur'*ā*n dapat dipetakan menjadi tiga periode, yaitu periode pertama, masa Rasul, sahabat, dan permulaan masa *tabi'īn*, di mana tafsīr belum tertulis dan secara umum ketika itu tersebar secara lisan. Periode kedua, bermula dengan kodifikasi hadis secara resmi pada masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz. Pada periode ini ilmu hadis dan hadis berkembang semakin pesat dan bermunculan hadis palsu serta lemah di tengah masyarakat. Pada periode ini juga timbullah beberapa persoalan yang belum pernah terjadi atau belum pernah dipersoalkan di zaman Nabi, para sahabat, maupun para *tabi'īn*. Periode ketiga, dimulai dengan penyusunan kitab-kitab tafsīr secara khusus dan berdiri sendiri.[4]

Aneka metode dan jenis-jenis tafsīr diajukan sebagai jalan untuk membedah makna terdalam dari al-Qur'ān, sehingga al-Qur'*ā*n seolah-olah menantang dirinya untuk dibedah.[5]

Al-Qur'*ā*n secara tekstual memang tidak berubah, tetapi penafsiran atas teksnya selalu berubah sesuai dengan konteks ruang dan waktu manusia. Karenanya, al-Qur'*ā*n selalu membuka diri untuk dianalisis, dipersepsi, dan ditafsīrkan dengan berbagai alat, metode, dan pendekatan untuk menguak isi sejatinya.

Dalam perkembangannya muncul berbagai upaya dari beberapa kelompok untuk memperkenalkan hasil-hasil penafsiran para ulama terdahulu dengan metode tafsīr yang telah mapan dalam sejarah ilmu tafsīr.

---

[4] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat, (*Bandung : Mizan, 1994), 73.
[5] M. Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'ān Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum Dalam al-Qur'ān*, (Jakarta : Penamadani, 2005), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Metode tafsīr para ulama salaf dengan menggunakan penafsiran yang bersandar pada sunah Nabi dianggap tradisional dan tidak kontemporer, mereka beranggapan bahwa banyak pesan dalam ayat-ayat al-Qur'*ā*n yang terpasung oleh penafsiran tekstual semacam ini. Sementara konteks peradaban menuntut adanya berbagai penyesuaian signifikan dengan situasi, kondisi dan zaman.

Pada penghujung abad ke-20 sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan telah memberikan wacana baru dalam pengkajian terhadap pemahaman yang terkandung dalam al-Qur'*ā*n, banyak metode yang telah ditawarkan oleh para mufassirīn.[6]

Di antara metode tersebut adalah hermeneutik. Hermeneutik adalah suatu metode atau teori filsafat untuk menafsirkan hal-hal yang berkaitan dengan teks untuk diketahui arti dan maknanya.[7] Metode ini mulai digunakan dalam mengkaji al-Qur'*ā*n pada abad 19 M oleh para sarjana Islam, banyak ulama mempersoalkan metode ini. Hal tersebut karena dapat menyebabkan keraguan terhadap keaslian dan kesucian al-Qur'*ā*n. Di samping itu, hermeneutik juga di pakai dalam menafsirkan *bible*.

Di antara para sarjana muslim yang mengadopsi metode hermeneutik dalam memahamai al-Qur'*ā*n adalah Muhammad `Abīd al-Jabīri, Mohammad Arkoun, Fazlur Rahm*ā*n, Nasr Hamīd Abu Zayd dan Muhammad Syahrūr.[8] Fazlur Rahmãn membawa wacana hermeneutik melalui konsep *Doble Movement of Interpretation* yaitu sebagai alternative dari konsep lama tentang *Qat`i* dan

---

[6] Abd al-Qadir Muhammad Salih, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fi al-Asr al-Hadīth*, (Beirut : Dār al-Ma`rifah, 1992), 79.
[7] Sudarto, *Metodelogi Penelitian Filsafah,* (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 85.
[8] Lutfi Assyaukani, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer dalam Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. I. No. 1, Juli – Desember, 1998, 58 – 95.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zanni.[9] Muhammad Arkon membangun kritik terhadap pemikiran Islam (*Critique De La Raison Islamique*). Hasan Hanafi mencanangkan kebangkitan umat (*Masyru` Nahdhāwi*), Muhammad `Abīd al-Jabīri, pemikir asal Maroko mencetuskan kritik terhadap pemikir Arab (*Naqd al-`Aql al-`arabi)* Nasr Hamid Abu Zayd membangunkan kritikan terhadap wacana agama (*Naqd al-khitab al-dīni)*, Kemudian Muhammad Syahrūr menawarkan telaah terhadap pemahaman teks al-Qur'*ā*n. [10]

Terdapat dikalangan ilmuan yang menolak idea Hasan Hanafi, di antaranya adalah Muhammad Sa`id Ramadhan al-Būti dalam majalah *Nahj Islam*, bertajuk *Al-khalfiyāt al-yahudiyyah li siār qirāah mu`āshirāh*, Syauqi Abu Khalil dalam tulisannya bertajuk *Taqātu`at khatirah fi darb al-qirōah al-mu`ashirāh*, dalam majalah *Nahj Islam* Namun ada juga dikalangan mereka yang kagum dengan pemikiran-pemikirannya dengan anggapan dapat memberikan semangat baru dalam dunia pemikiran Islam.[11]

Hermeneutik sebagai sebuah metode penafsiran tidak hanya memandang teks akan tetapi metode ini juga berusaha menyelami kandungan makna konteks ayat. Metode ini berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan hal-hal yang terkait dengan teks tersebut, dengan kata lain, sebagai sebuah metode

---

[9] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intelectual Tradition,* (Chicago London : The University of Chicago Press, 1984), 6.
[10] Mohammad Arkoun, *al-Fikr al-Islāmi Qirāah Ilmiyah,* (Beirut : Markaz al-Inma` al-Qaumi, 1987), 5.
[11] Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika al-Qur'ān ala pesantren; Analisis terhadap Tafsir Marah Labid karya K.H. Nawawi al-Bantani,* (Yokyakarta : UII Press, 2006), 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran, hermeneutik menggunakan tiga hal sebagai komponen pokok dalam kegiatan penafsiran, yakni teks, konteks, dan kontektualisasi.[12]

Di antara beberapa hasil penafsiran yang di hasilkan oleh metode ini adalah Pertama potong tangan bagi pencuri.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Q.S Al Maidah : 38).[13]

Mencermati kandungan ayat di atas jelaslah bahwa Islam memiliki sanksi-sanksi yang sangat keras bagi umat Islam yang melakukan tindakan kriminal. Padahal, Islam adalah agama kasih sayang yang membawa rahmat untuk semesta alam. Lalu, dengan disuarakannya sanksi-sanksi yang telah disebutkan di atas. Seandainya setiap pencuri dipotong tangannya maka hal itu akan menyebabkan kelumpuhan bagi yang bersangkutan, yang pada akhirnya akan berakibat buruk bukan hanya bagi yang bersangkutan, tetapi juga bagi keluarga dan orang yang dekat dengannya. Bahkan, apabila potong tangan dan sanksi-sanksi keras lainnya benar-benar diterapkan, maka betapa banyak orang yang kehilangan tangannya, yang pada gilirannya akan menyebabkan kelumpuhan terhadapnya secara permanen.

Menurut Syahrūr, ketentuan potong tangan untuk seorang pencuri adalah hukuman yang sangat maksimal dari kesalahannya tersebut. Dan hukuman minimalnya adalah dimaafkan. Seorang hakim boleh melakukan ijtihad sebelum

[12] Kris Budiman, *Kosakata Semiotika,* (Yogyakarta : LkiS,1999), 21.
[13] Departemen Agama Republik Indonesia, *Al- Qur'ān Dan Terjemahan*, (Semarang : Toha Putra 1998).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengambil keputusan tentang hukuman seorang pencuri tersebut. Tentu saja hukuman itu harus sesuai dengan jenis kesalahan yang diperbuatnya. Dan hukuman tersebut bisa diringankan sesuai dengan ketentuan yang berlaku di negara tempat terjadinya peristiwa tersebut. Misalnya hukuman itu diganti dengan hukuman penjara, karena maksud yang ingin dituju dengan memberikan hukuman tersebut adalah agar pelaku jera melakukan perbuatan tersebut dan tidak mengulanginya lagi. [14]

Islam sudah memikirkan dampak negatif yang telah disebutkan di atas. Juga, Islam telah menimbang dengan baik tentang efektivitas sanksi yang menjadi vonis bagi pelaku kriminal. Selain itu, menurut Syahrūr hukum potong tangan akan dikatakan sebagai hukum yang hanya cocok untuk masyarakat *Baduy* gurun di Arab

Kedua adalah hukum poligami

Fazlur Rahm*ā*n mengatakan bahwa poligami merupakan perkawinan yang bersifat spesifik, al-Qur'*ā*n membolehkan para lelaki mengawini perempuan yatim itu dijadikan istri sampai batas empat orang, tujuan al-Qur'*ā*n di sini adalah untuk menguatkan bagian-bagian masyarakat yang lemah, seperti, orang-orang miskin, anak-anak yatim kaum wanita, budak-budak, dan orang-orang yang terjerat hutang, sehingga tercipta sebuah tatanan masyarakat yang etis dan egaliter.

Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa pada dasarnya Fazlur Rahm*ā*n tidak setuju dengan formulasi para tokoh pembaharu lain yang menggunakan dalil surat *An Nisā'* ayat 3 dan 129 sebagai dasar bahwa asas perkawinan Islam adalah

---

[14] Muhammad Syahrur, *Divine Text and Pluralism in Moslem Societes,* (Journal Muslim Politics Report No 14 Juli-Agustus 1997), 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

monogami, yaitu dengan logika berpikir, al-Qur'*ā*n membolehkan poligami dengan syarat berlaku adil, tetapi disebut dalam ayat 129 bahwa manusia tidak mungkin dapat berlaku adil terhadap para isterinya.

Ketiga adalah hukum perkawinan beda agama

Dari hasil interpretasi teori hermeneutik firman Allah S.W.T yang terdapat dalam surat al-Mumtahanah ayat 10 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, Maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka, maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman, maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. dan berikanlah kepada (suami suami) mereka, mahar yang telah mereka bayar (QS. al-Mumtahanah ayat 10).[15]

Larangan kawin beda agama menurut Fazlurrahman adalah bersifat kontekstual. Pada zaman Nabi, motivasi larangan kawin beda agama itu lebih dipengaruhi oleh kondisi umat Islam, waktu itu umat Islam masih sedikit dan lemah dan sedang berusaha memperbanyak dan memperkuat umat, jika waktu itu perkawinan beda agama diperkenankan bisa-bisa umat Islam akan habis ditelan orang kafir (non-muslim) ditengah pengaruh mereka yang masih dominan.

[15] al-Qur'ān, 60 : 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Umumnya dalam persoalan halal dan haramnya kawin antar umat beragama para ulama selalu berpegang pada ayat-ayat al-Qur'*ā*n yaitu:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Dan janganlah kamu nikah dengan perempuan-perempuan kafir musyrik sebelum mereka beriman (memeluk ugama Islam); dan sesungguhnya seorang hamba perempuan yang beriman itu lebih baik daripada perempuan kafir musyrik sekalipun keadaannya menarik hati kamu. Dan janganlah kamu nikahkan perempuan-perempuan Islam) dengan lelaki-lelaki kafir musyrik sebelum mereka beriman (memeluk ugama Islam) dan sesungguhnya seorang hamba lelaki yang beriman lebih baik daripada seorang lelaki musyrik, sekalipun keadaannya menarik hati kamu. (Yang demikian ialah karena orang-orang kafir itu mengajak ke neraka sedang Allah mengajak ke Syurga dan memberi pengampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya (keterangan-keterangan hukumNya) kepada umat manusia, supaya mereka dapat mengambil pelajaran (dari padanya) (Qur'*ā*n surat al baqarah ayat 221).[16]

Ayat tersebut tidaklah dapat secara langsung dijadikan sebagai alasan atas keharaman menikah dengan non-muslim secara umum, karena ketidak tegasan dalam ayat tersebut siapa sebenarnya yang dimaksud dengan musyrik. Ditambahkan lagi bahwa pada sisi lain ada ayat lain yang lebih dapat di jadikan sebagai pedoman karena memiliki ketegasan makna yang terkandung di dalamnya. Karena itu perlu diidentifikasi mengenai siapa sebenarnya yang dikategorikan oleh al-Qur'*ā*n sebagai orang musyrik, yang kemudian haram dikawini oleh muslim. Dikatakan musyrik bukan hanya karena mempersekutukan Allah tapi juga tidak mempercayai salah satu dari kitab-kitab *samawi*, baik yang telah terdapat penyimpangan ataupun yang masih asli, disamping tidak seorang

[16] al-Qur'ān , 2 : 221.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nabi dari Nabi-Nabi dan salah satu kitab dari kitab-kitab *samawi*, baik sudah terjadi penyimpangan pada mereka dalam bidang akidah atau amalan. Sedangkan yang disebut orang-orang mukmin adalah orang-orang yang percaya dengan risalah Nabi Muhammad baik mereka lahir dalam Islam ataupun kemudian memeluk Islam, yang berasal dari ahli kitab atau kaum musyrik, ataupun dari agama mana saja.[17]

B. Identifikasi Masalah

Pemahaman tekstual terhadap teks ayat al-Qur'*ā*n tidak jarang menimbulkan problem atau ganjalan-ganjalan dalam pemikiran, apalagi ketika pemahaman tersebut dihadapkan dengan kenyataan sosial, hakikat ilmiah, atau keagamaan. Identifikasi masalah dalam penelitian ini adalah :

1. Tentang potong tangan bagi pencuri, penafsiran dengan metode klasik berpendapat bahwa bagi pencuri harus potong tangan, sementara penafsiran dengan metode heurmeneutik berpendapat hukuman bagi pencuri cukup dipenjara saja, atau diberikan hukuman yang lebih ringan dari potong tangan

2. Tentang hukum poligami penafsiran dengan metode klasik berpendapat boleh poligami sementara metode penafsiran dengan metode hermeneutik mengatakan tidak boleh karena sulit seorang laki-laki tersebut berlaku adil untuk istri-istrinya

[17] Mun'in Sirry, *Fikih Lintas Agama* : *Membangun Masyarakat Inklusif-pluralis*, (Jakarta : Paramadina, 2004), 154.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Tentang nikah beda agama, penafsiran dengan metode klasik mengatakan tidak boleh bagi wanita muslimah untuk menikah dengan pria non muslim, sementara dengan metode heurmeneutik memperbolehkan wanita muslimah menikah dengan pria non muslim

C. Batasan dan Rumusan Masalah

Pembahasan tentang tafsīr al-Qur'*ā*n adalah hal yang sangat menarik untuk di kaji dan tidak akan pernah habis sampai akhir zaman. Berkaitan dengan tema yang peneliti akan teliti adalah tentang studi komparatif metode penafsiran hermeneutik dan ayat ahkam tentang hukum Islam dalam al-Qur'*ā*n, karena hukum Islam sangat luas dan komplek dalam al-Qur'*ā*n dan mengingat banyaknya ayat-ayat al-Qur'*ā*n secara umum yang berkaitan dengan hukum Islam dan kesemuanya merupakan petunjuk bagi manusia maka dalam penelitian ini pembahasannnya hanya terbatas dan terfokus pada tiga fokus pembahasan yaitu:

1. Ayat-ayat dalam al-Qur'*ā*n tentang potong tangan bagi pencuri
2. Ayat-ayat dalam al-Qur'*ā*n yang berkaitan dengan poligami
3. Ayat-ayat dalam al-Qur'*ā*n yang berkaitan dengan perkawinan beda agama

Metode tafsīr yang digunakan dalam meneliti tentang ke tiga batasan masalah ini adalah dengan menggunakan pendekatan tafsīr tematik atau tafsīr *maudhū'i*

Berdasarkan pada konteks penelitian tersebut diatas, maka yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimanakah hasil penafsiran klasik dan hermeneutik tentang hukum potong tangan bagi pencuri, poligami dan nikah beda agama?

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Dasar-dasar apa saja yang menyebabkan terjadinya perbedaan hasil penafsiran metode klasik dan hemeneutik tentang hukum potong tangan bagi pencuri, hukum poligami dan nikah beda agama ?
3. Implikasi apakah yang ditimbulkan dari hasil penafsiran klasik dan hermeneutik tentang hukum potong tangan bagi pencuri, tentang hukum poligami dan hukum nikah beda agama?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini berupaya mengungkapkan komparasi metode penafsiran ayat ahkam dan heurmenutik tentang hukum Islam. Tujuan u t a m a dari penelitian ini adalah:

1. Untuk menemukan hasil penafsiran metode klasik dan hermeneutik tentang hukum potong tangan bagi pencuri, poligami dan nikah beda agama
2. Untuk menemukan dasar-dasar yang melatar belakangi hasil penafsiran metode klasik dan hermeneutik tentang hukum potong tangan bagi pencuri, hukum poligami dan hukum nikah beda agama?
3. Untuk menemukan implikasi yang ditimbulkan dari hasil penafsiran metode klasik dan hermeneutik tentang hukum potong tangan bagi pencuri, hukum poligami dan hukum perkawinan beda agama?

E. Penelitian Terdahulu

1. Penelitian yang di tulis oleh Sahiron Syamsuddin dengan judul hermeneutik dan pengembangan ulumul Qur'*ā*n. Penelitian ini befokus kepada ide-ide dalam hermeneutik yang bisa di jadikan alat bantu dalam menafsirkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'*ā*n, penelitian ini mengarah kepada korelasi antara ulumul Qur'*ā*n dan hermeneutik secara umum, kesesuaian antara metode penafsiran klasik dan hermeneutik sehingga penelitian ini memberikan kesimpulan bahwa metode metode hermeneutik bisa menjadi alat bantu dalam menafsirkan Qur'*ā*n, inti dari penelitian ini adalah berbicara tentang metode penafsiran dalam ulumul Qur'*ā*n dan metode hermeneutik. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang peneliti teliti dalam disertasi ini adalah dalam penelitian disertasi ini peneliti langsung mengungkap hasil penafsiran dengan metode klasik dan metode hermeneutik dan peneliti membandingkan hasil dari penafsiran dengan kedua metode tersebut, seteleah mengetahui hasil dari penafsiran kedua metode tersebut barulah peneliti menyimpulkan bisa tidaknya hermeneutik di jadikan alat bantu dalam menafsirkan al- Qur'*ā*n.

2. Penelitian yang ditulis oleh Muhammad Asrori Ardiansyah dengan judul "Tafs*ī*r, ta'wil dan hermeneutik". Penelitian ini menitikberatkan kajiannya pada titik perbedaan hermeneutik dengan tafs*ī*r atau pun ta'wil dalam tradisi Islam. Hermeneutik dipandang tidak sesuai untuk kajian al-Qur'*ā*n, baik dalam arti teologis atau filosofis. Perbendaan penelitan ini dengan penelitan yang penulis teliti adalah dalam penelitian ini penulis menjelaskan dan memaparkan hasil penafsiran klasik dan hermeneutik, sehingga dari hasil itulah barulah bisa di simpulkan cocok tidak hermeneutik di jadikan sebuah metode dalam penafsiran Qur'*ā*n, sementara penelitan yang di lakukan oleh Muhammad Asrori Ardiansyah hanya dalam penelitianya menitik beratkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada latar belakang sejarah dan arti secara teoritis dari kedua metode tersebut

3. Buku karangan Burhanuddin Mamat S yang berjudul hermeneutik al-Qur'*ā*n ala pesantren (analisis terhadap tafsīr *Marah Labid* karya KH. Nawawi Banten), didalam bukunya Burhanuddin sering menyinggung tentang pemikiran Paul Ricoeur untuk menjadi parameter penelitiannya terhadap tafsīr Imam Nawawi Al-Bantani. Sedikit contoh pandangannya kepada kedua tokoh salaf dan kontemporer tersebut nampak ketika ia menjelaskan tentang pandangan Nawawi tentang teks al-Qur'*ā*n senada dengan pandangan Paul Ricoeur. Kesamaan pandangan tersebut nampak ketika Nawawi menyarankan bagi para pembaca untuk berupaya menggali dan melacak makna yang ada di balik apa yang disimbolkan teks. Perbedaan penelitan ini dengan yang peneliti tulis dalam disertasi ini adalah penelitian ini bersifat khusus tentang analisis terhadap tafsīr *Marah Labid* karya KH. Nawawi Banten kemudian di bandingkan dengan pemikiran Paul Ricoeur untuk menjadi parameter penelitiannya sementara yang peneliti teliti adalah hasil tafsir klasik tentang ayat ayat ahkam yang berfokus kepada hukum pencurian, hukum poligami dan hukum nikah beda agama
4. Islah Gusmian dengan bukunya yang berjudul khazanah tafsīr Indonesia (dari hermeneutik hingga ideologi). Buku yang menjelaskan tentang segala aspek metodologi tafs*ī*r, mufassir dan karya-karya tafs*ī*r di Indonesia. Di dalamnya juga tercover suatu penjelasan tentang mufassir kontekstual dan seorang mufass*ī*r yang mengeksplorasi teks dengan pendekatan psikologis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perbedaan tulisan ini dengan yang penulis teliti adalah dalam tulisan ini hanya berisi tentang aspek aspek ilmu tafsir, sejarah tafsir dan latar belakang sejarah hermeneutik sementara yang penulis teliti adalah bukan hanya sejarah dan pembagian tafsir saja, akan tetapi hasil penafsiran klasik serta hasil penafsiran hermeneutik

5. Posisi *asbābun nuzūl* dalam penafsiran al-Qur'*ā*n ditinjau dengan hermeneutik Paul Ricoeur yang ditulis oleh Maf'ula. Tulisan ini berbicara tentang pemikiran hermeneutik Paul Ricoeur khususnya tentang otonomi teks, di mana otonom teks dari konteks kelahirannya. Hal ini dihadapkan dengan konsep *asbābun nuzūl* yang jelas-jelas menajadikan konsep yang signifikan di dalam penafsiran.Penelitian ini memberikan tinjaun tentang aspek aspek *asbābun nuzūl* dalam penafsiran al-Qur'*ā*n dengan tinjauan pemikiran hermeneutik Paul Ricoeur sementara penelitan yang peneliti tulis dalam disertasi ini adalah tinjauan pemikiran tokoh-tokoh hermeneutik dari pemikir muslim seperti Fazlurrahman, Hasan Hanafi dan hasil penafsirannya sementara dalam penelitian yang di teliti oleh Maf'ula hanya menitili tentang posisi *asbābun nuzūl* dalam penafsiran al-Qur'*ā*n ditinjau dengan hermeneutik Paul Ricoeur

Seluruh penelitan terdahulu tersebut belum dibahas secara mendetail tentang pengunaan metodologi hermeneutik dalam menafsirkan ayat-ayat hukum khususnya hukum tentang potong tangan bagi pencuri, hukum poligami dan hukum nikah beda agama. Dalam kajian-kajian terdahulu juga belum sama sekali dibahas tentang komfaratif tafs*ī*r ayat ahkam dan hermeneutik tentang hukum Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

F. Kerangka Teori

Tentang hukum potong tangan dalam al-Qur'*ā*n. Meski secara tegas dalam al-Qur'*ā*n tertulis kewajiban hukum potong tangan bagi pencuri, namun hal tersebut dapat dipahami secara berbeda. Dalam kacamata hermeneutik seolah-olah timbulm pesan adanya keadilan dalam pemenuhan hak dan kewajiban.

Hak untuk memiliki suatu benda tidak boleh dicapai dengan cara-cara yang mengesampingkan aturan-aturan yang ada. Pada masa teks tersebut turun keadaan sosial masyarakat Arab ketika itu memang membutuhkan adanya hukum potong tangan. Suatu bentuk hukum Arab ketika itu memang harus menghendaki adanya hukum potong tangan bagi pencuri. Namun, karena kondisi sosial budaya masyarakat masing-masing umat Islam sekarang yang tidak sama, maka substansi dari hukum potong tangan lebih mengacu kearah yang lebih ringan seperti penjara. Di Indonesia hukum potong tangan diganti dengan hukum penjara, suatu upaya yang secara *substantive* dalam rangka mencegah pengulangan kejahatan yang sama.

Menurut Syahr*ū*r, potong tangan merupakan sanksi maksimum *(al-hadd al-a`lā)* bagi seorang pencuri. Batas minimumnya adalah dimaafkan. Seorang hakim dapat melakukan ijtihad dengan memperhatikan kondisi objektif si pencuri. Sang hakim tidak perlu serta merta harus memberi sanksi potong tangan dengan dalih menegakkan syariat, tapi dapat berijtihad di antara batasan maksimum dan minimum tadi, misalnya dengan sanksi penjara. Kalau kasus yang dihadapi adalah pejabat yang korupsi, sanksinya adalah dipecat dari jabatannya juga masih berada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam dua batasan tadi. Syahrūr beralasan, esensi sebuah sanksi hukum adalah membuat jera si pelanggar hukum.

Menurut Fazlurrahmãn hukum potong tangan bagi pencuri adalah memotong kemampuan pencuri agar tidak mencuri lagi. Secara historis sosiologis, mencuri menurut kebudayaan Arab tidak saja dianggap sebagai kejahatan ekonomi, melainkan juga kejahatan melawan nilai-nilai dan harga diri manusia. Namun sejalan perkembangan zaman, mencuri hanyalah kejahatan ekonomi, tidak ada hubungannya dengan pelecehan harga diri. Karenanya, bentuk hukumannya harus berubah. Mengamputasi segala kemungkinan yang memungkinkan ia mencuri lagi dapat dilakukan dengan berbagai cara yang lebih manusiawi, misalnya penjara atau denda. Jadi hukum potong tangan adalah budaya Arab, bukan hukum Islam.[18]

Interpretasi tersebut menegaskan hukum tersurat dan menyalahi hadits, para ulama tafsīr, baik dari sahabat, tabi'īn, dan seterusnya. Karena kata *aidīyahuma* dalam ayat tersebut adalah hakiki bukanlah majazi (kiasan) yang bisa diganti dengan makna lain.

Berkaitan dengan hukum poligami, kontroversi mengenai boleh dan tidaknya poligami menjadi pembahasan yang tidak ada habisnya hingga saat ini. Perbedaan tersebut mengerucut pada perbedaan penafsiran ayat tentang poligami yang terdapat pada surat *An-nisā ayat 3*.

Berkaitan dengan hukum poligami Fazlurrahmãn mengakui adanya poligami dalam al-Qur'ān, tetapi saat ini hukum tersebut tidak berlaku lagi. Ia menjelaskan bagaimana kondisi Arab waktu turunnya al-Qur'ān sebagai gerak

[18] Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, (Oxford : Oxford University Press, 1979), 112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertama dari teorinya. Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa pada dasarnya Fazlurrahm*ā*n tidak setuju dengan formulasi para tokoh pembaharu lain yang menggunakan dalil surat *An nisā'* ayat 3 dan 129 sebagai dasar bahwa asas perkawinan Islam adalah monogami, yaitu dengan logika berpikir, al-Qur'*ā*n membolehkan poligami dengan syarat berlaku adil, tetapi disebut dalam surat *An nisā'* ayat 129 bahwa manusia tidak mungkin dapat berlaku adil terhadap para isterinya.

Menurut Fazlurrahmãn bolehnya poligami hanya bersifat temporal dan tujuan akhirnya adalah menghapuskannya sebagaimana yang dikehendaki al-Qur'*ā*n melalui ideal moral yang terkandung di dalamnya. Hal ini sejalan dengan tujuan al-Qur'*ā*n untuk menegakkan *sosial justice,* umumnya kepada masyarakat secara menyeluruh, dan terutama komunitas perempuan

Sedangkan Syahr*ū*r berpendapat bahwa poligami adalah boleh dengan keyakinan bisa berbuat adil pada anak-anak yatim. Ini artinya istri kedua, ketiga, dan keempat yang boleh dinikahi harus janda yang memiliki anak-anak yatim yang kemudian menjadi tanggung jawabnya.

Abdullah Ahmed Na'im, mengatakan bahwa poligami sebagai diskriminasi agama dalam hukum keluarga dan perdata, dengan asumsi yang dia bangun laki-laki muslim dapat mengawini hingga empat perempuan dalam waktu bersamaan, tetapi perempuan hanya dapat kawin dengan seorang laki-laki.[19]

---

[19] Abdullahi Ahmed An-Na'im dari Sudan adalah Seorang ulama Islam yang diakui secara internasional dan hak asasi manusia dan hak asasi manusia dalam perspektif lintas budaya, An-Na'im mengajar program dalam hukum internasional, hak asasi manusia dan hukum Islam. Minat penelitiannya meliputi konstitusionalisme di negara-negara Islam dan Afrika, dan Islam dan politik. An-Na'im memimpin proyek penelitian berikut yang fokus pada strategi advokasi untuk reformasi melalui transformasi budaya internal, *Dekonstruksi Syare'ah*, 338.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qasim Amin dalam melakukan penelitiannya yaitu dengan menggunakan berbagai pendekatan diantaranya melalui analisa sosial, melaui kritik teks yaitu dengan cara reinterpretasi teks dan melalui pemberdayan pendidikan.

Dalam masalah poligami, Qasim bisa digolongkan ke dalam kelompok yang paling menentang adanya poligami dengan alasan etika kemanusiaan. Poligami menurut Qasim adalah bentuk penghinaan bagi kaum perempuan. Sudah menjadi tabiat asli manusia, seorang perempuan tidak akan pernah rela jika suaminya membagi cinta kepada perempuan lain, demikian halnya sang suami, tidak akan rela jika ada lelaki lain yang ikut mendapatkan bagian cinta istrinya.

Sisi negatif yang disorot Qasim akibat dari poligami ini adalah permusuhan batin antara istri yang satu dengan yang lain, sehingga tidak jarang permusuhan antara mereka diwariskan kepada anak-anak mereka. Seorang istri yang dimadu dan tidak rela, namun ia berusaha untuk memendam perasaannya akan mengakibatkan akumulasi kekecewaan di bawah alam sadar, dan sewaktu-waktu bisa meledak dan menyulut konflik besar. Persaingan yang terjadi antara mereka adalah persaingan yang tidak sportif, nilai-nilai persaudaraan dan etika kemanusiaan yang seharusnya dipupuk antara sesama manusia, karena poligami ini akan cenderung dikalahkan oleh api kedengkian dan permusuhan.[20]

Fazlurrahman melontarkan penolakannya terhadap poligami diantaranya :

1. Nabi melarang keinginan Ali berpoligami.
2. Nabi-pun menyatakan sikap ketidakrelaan jika anaknya dimadu

[20] Qasim Amin, *Al-Mar'ah Al-Jadīdah,(* Kairo : Al-Majlis Al-A'l*ā* Li Al-Tsaq*ā*fah, 1999), 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Seorang laki-laki yang berpoligami pada prinsipnya adalah laki-laki yang mengumbar hawa nafsunya.
4. Poligami adalah selingkuh yang dilegalkan, dan lebih menyakitkan perasaan istri
5. Poligami adalah Haram lighoiri

Pada poin pertama dan kedua ketika kita berpegang dengan satu hadis Nabi saja maka benar apa yang dijadikan hujjah Musda Mulia, bahwa Nabi melarang Ali untuk berpoligami, dan Nabi tidak rela kalau anaknya dimadu, tetap kalau kita membaca riwayat yang lain maka menjadi salah.

Lebih ironisnya lagi, cara menafsirkan ayat dengan hermeneutik tersebut telah dijadikan pijakan di dalam pelarangan poligami, suatu contoh dinegara di Tunis, dalam pasal yang ke delapan belas disebutkan bahwa pelaku poligamai dan yang melanggarnya akan kena hukuman satu tahun penjara dan membayar denda sebesar 240 ribu frank. Menurut pemerintahan Tunis, ini merupakan bukti bahwa keadilan di dalam poligami tidak akan pernah terwujud selama-lamanya

Dengan metode penafsiran yang berbeda menghasilkan hasil penafsiran yang berbeda-beda pula, dengan latar belakanng inilah penulis tertarik untuk meneliti tentang studi komperatif penafsiran ayat ahkam dan heurmenetik tentang ayat-ayat hukum dalam al-Qur'*ā*n.

G. Metode Penelitian dan Analisis Data

Al-Qur'*ā*n merupakan wahyu ilahi yang wajib dipahami kandungannya oleh umat Islam agar supaya mampu mengaplikasikan ajaran yang terkandung di dalamnya dengan baik dan benar sesuai dengan yang dikehendaki oleh Allah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

SWT. Salah satu cara memahami kandungan al-Qur'*ā*n adalah dengan mempelajari tafsīrnya.

Salah satu upaya pengembangan keilmuan yang saat ini tampaknya sedang berjalan di seluruh perguruan tinggi Islam adalah penekanan pada penguasaan metodologi untuk setiap keilmuan yang dikembangkan. Sebab disadari bahwa hanya dengan penguasaan metodologilah suatu ilmu dapat berdaya guna bagi pengembangan masyarakat dan peradaban.

Metode tafsir al-Qur'*ā*n berisi seperangkat kaidah atau aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'*ā*n, maka apabila seseorang menafsirkan ayat al-Qur'*ā*n tanpa menggunakan metode, tentu tidak mustahil ia akan keliru dalam penafsirannya. Dapat juga dikatakan, bahwa metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'*ā*n dan seni, teknik atau cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang di dalam metode, sedangkan metodologi tafsir ialah pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran al-Qur'*ā*n.

Metode penelitian tafsīr meliputi kegiatan mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan al-Qur'*ā*n, tafs*ī*r, dan respon masyarakat terhadap keduanya. Mengetahui metode penelitian tafsīr adalah penting untuk mengembangkan sebuah keilmuan. Begitu besar signifikannya. Dalam penelitian ini metode tafsir yang digunaka adalah metode tafsir maudhu'i, metode tafsir maudhu'i merupakan metode tafsir yang memang dirancang untuk menyelesaikan permasalahan sampai tuntas. Dengan kelebihan dan kekurangan yang dimilikinya metode ini sanggup memenuhi tantangan zaman dalam menyelesaikan setiap permasalahan yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semakin kompleks di tiap zamannya. Inilah yang dimaksud dari realitas menuju teks dan teks menuju realitas. Ini pula yang dimaksud oleh Hasan Hanafi, bahwa penafsiran menjadi bentuk perwujudan posisi sosial penafsir dalam struktur sosial.

Dengan kata lain, menurut Hasan Hanafi tafsir adalah jawaban teoritis yang dirumuskan al-Qur'*ā*n atas berbagai problem kemasyarakatan yang mestinya dapat diterapkan dalam dataran praksis tidak berhenti pada level teoritis belaka.[21]

Penelitian ini dapat dikategorikan ke dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*), artinya penelitian yang dilakukan dengan mengkaji berbagai literatur, karya-karya ilmiah, baik yang tertuang dalam buku, majalah, jurnal, maupun data-data kepustakaaan lainnya yang berkenaan langsung dengan pembahasan tentang studi komparatif metode penafsiran tekstual dan kontekstual tentang ayat ahkam.

Dalam mengolah data yang ditemukan, penulis menggunakan pendekatan *content analisys*. *Content analisys* merupakan bentuk analisa terhadap isi buku, artikel, pesan komunikasi, naskah dan sebagainya sesuai dengan kaidah-kaidahnya. *Content analisys* atau analisis isi merupakan tehnik untuk membuat analisis dari data yang valid dengan memperhatikan konteksnya. *Content analisys* juga memiliki makna penelaahan terhadap pesan yang diperoleh melalui simbol-simbol seperti artikel, buku, dan sebagainya. Pesan tersebut ditangkap secara kritis dengan mempergunakan beberapa langkah yang dilakukan untuk mengukur

[21] Hasan Hanafi, *Al-Din wa al-Tsaurah fi Misri 1952-1981*, (Kairo : Maktabah Madbuli , tt), 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tingkat akurasi dan penarikan kesimpulan terhadap pesan. Langkah tersebut adalah deskriptif, analisis kritis, dan korelatif.[22]

Untuk menganalisa metodologi tafsir klasik dan hermeneutik, pisau analisis yang penulis gunakan adalah metode analisis yang diterapkan oleh Abdul Hayyi Farmawi. Langkah-langkah analisis tafsir menurut Farmawi dalam karyanya yang berjudul *al-Bidayah fī Tafsir al- Maudhu'i Dirāsah Manhājiyah Maud'iyah* adalah :

1. Memilih atau menetapkan masalah al-Qur'*ā*n yang akan dikaji secara *maudhu'i* (tematik).
2. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang ditetapkan yaitu ayat Makiyyah dan Madaniyyah.
3. Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya ayat atau *Asbab al-nuzul.*
4. Mengetahui korelasi *(munasabah)* ayat-ayat tersebut di dalam masing-masing suratnya.
5. Menyusun tema bahasan didalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna, dan utuh *(outline).*
6. Melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadist, bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas.
7. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa,

[22] Sutrisno Hadi, *Metodologi Research,* (Yogyakarta : Psycology UGM, 1990), 55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengkompromikan antara pengertian yang *'am* dan *Khas,* antara yang *muthlaq* dan yang *muqayyad,* mengsinkronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat *nasikh* dan *mansukh,* sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya tidak tepat.[23]

Mufassir *maudhu'i* harus memiliki gagasan-gagasan yang ada pada masanya agar dia bisa membandingkan hasil pengalaman manusia dengan al-Qur'*ā*n, kemudian mempersilahkan al-Qur'*ā*n mengungkapkan pendapatnya, sehingga mufassir bisa menurunkan pendapat tersebut dari semua ayat-ayat relevan yang dikumpulkan bersama-sama, bukan dari satu ayat tunggal atau dua-tiga ayat. Gagasan utama metode tafsir *maudhu'i* Muhammad Baqir al-Shadr adalah penyatuan antara pengalaman manusia atau realitas sosial dengan petunjuk-petunjuk al-Qur'*ā*n yang kemudian disebut dengan metode tafsir *tauhidi.*[24]

Salah satu hal penting dalam melakukan interpretasi atau penafsiran adalah mampu mengungkap sebagaimana kenyataan. Dalam menganalisa ayat-ayat ahkam penulis menggunakan analisa hermeneutik, diantara contoh analisis hermeneutik tersebut adalah teori Fazlurrahman.

Menurut Fazlurrahman bahwa dalam melakukan interpretasi terhadap sesuatu pemikiran harus didasari dengan objektif tanpa mencampuri dengan

---

[23] Abdul Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidāyah Fi Al-Tafsir Al-Maudhu'i,* (Kairo : Dirāsat Manhajiyyah Maudhu'iyyah, 1997), 41.
[24] Lilik Ummi Kaltsum, *Mendialogkan Realitas Dengan Teks,* (Surabaya : Putra Media Nusantara, 2010), 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepentingan interpreter, hal ini ia ungkapkan dengan:" *the forms hat we try to understand and interpret now are to be led back to the creative mind*".[25] Maksud dari pernyataan tersebut adalah bentuk-bentuk yang coba kita fahami dan tafsirkan harus dibawa kembali pada pikiran yang menciptakanya. Pendapat ini berbeda dengan pendapat Gaddamer, Gaddamer berpendapat tidak mungkin seseorang bisa berpikiran objektif mengingat seorang interpreter pasti telah memiliki pra pemahaman yang meliputi gagasan-gagasan.[26]

Metodologi tafsir al-Qur'*ā*n Fazlurrahman dinisbatkan dengan hermeneutik, bukan tafsir, ta'wil dalam pengertian konvensional sebagaimana yang lazim digunakan oleh para mufasir. Rahman sendiri tidak pernah mengklaim jenis hermeneutik yang dianutnya. Namun karena teori interpretasinya menampakkan kebaruan dan progresivitas, para pengamat menggolongkan dalam kajian hermeneutik.

Ada tiga kata kunci dalam memahami hermeneutik al-Qur'*ā*n Fazlurrahman, yakni pendekatan sosio-historis, teori gerakan ganda, dan pendekatan sitetis-logis.

Dalam hal pendekatan sosio historis, langkah pertama yang harus dilakukan adalah melihat kembali sejarah yang melatari turunnya ayat. Ilmu *asbabun nuzul* sangat penting dalam hal ini. Atas dasar apa dengan motif apa suatu ayat al-Qur'*ā*n diturunkan akan terjawab lewat pemahaman terhadap sejarah. Pendekatan historis hendaknya dibarengi dengan pendekatan sosiologis, yang khusus memotret kondisi sosial yang terjadi pada masa diturunkan. Dalam

[25] Fazlurrahman, *Islam and Modernity,* (Chicago : University of Chicago Press, 1982), 8.
[26] Robert J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer,* (Cambridge : Cambridge University Press, 2000), 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ranah sosiologis ini, pemahaman terhadap al-Qur'*ā*n akan senantiasa menunjukkan elastisitas perkembangannya tanpa mencampakkan warisan historisnya. Dengan demikian universalitas dan fleksibilitas al-Qur'*ā*n senantiasa terjaga.[27]

Langkah berikutnya setelah penekanan pada pendekatan sosio-historis adalah pentingnya membedakan antara legal spesifik dan ideal moral yang dikenal dengan istilah gerakan ganda *(double movement).* Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan al-Qur'*ā*n. Sedangkan legal spesifik adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral al-Qur'*ā*n lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya sebab ideal moral bersifat universal. Dengan ini Rahman berharap agar hukum-hukum yang akan dibentuk dapat mengabdi pada ideal moral, bukan legal spesifiknya karena al-Qur'*ā*n selalu memberi alasan bagi pernyataan legal spesifiknya. Langkah yang dilakukan, *pertama* memperhatikan konteks mikro dan makro ketika ayat diwahyukan. *Kedua*, menerapkan nilai dan prinsip umum tersebut pada konteks pembaca al al-Qur'*ā*n kontemporer. Pendekatan ini oleh Rahman digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat hukum dan sosial.[28]

Jika dalam memahami ayat-ayat hukum dan sosial Rahman menggunakan pendekatan sosio-historis dan gerakan ganda, tidak demikian halnya ketika Rahman berhadapan dengan ayat-ayat metafisi-teologis. Untuk wilayah ini, Rahman menggunakan pendekatan sintetis-logis. sintetis-logis adalah pendekatan

---

[27] Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, 56.
[28] Ibid, 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang membahas suatu tema dengan cara mengevaluasi ayat-ayat yang berhubungan dengan tema yang dibahas.

H. Sistematika Pembahasan

Peneliti akan menyusun penelitian ini dengan sistematika pembahasan sebagai berikut :

Bab pertama adalah pendahuluan, yaitu berisi tentang latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, jenis penelitan, tujuan dan kegunaan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka dan sistematika pembahasan.

Bab kedua berisi tentang metodologi tafsīr ayat ahkam yang berisi tentang bentuk tafsīr al-Qur'*ā*n yang meliputi pengertian tafsīr, sejarah tafsīr al-Qur'*ā*n, bentuk-bentuk penafsiran al-Qur'*ā*n, metode penafsiran al-Qur'*ā*n serta corak penafsiran al-Qur'*ā*n, setelah itu di singgung juga tentang ayat-ayat ahkam pendapat ulama tentang ayat ahkam serta eksistensi ayat-ayat ahkam, begitu juga tentang penafsiran ayat-ayat ahkam yang meliputi bentuk-bentuk tafsīr ayat-ayat ahkam, metode tafsīr ayat ahkam serta perkembangn tafsīr ayat-ayat ahkam

Bab ketiga berisi tentang metode tafsīr klasik dan hermeneutik yang meliputi, metode dan corak tafsīr klasik, tokoh-tokoh tafsīr klasik, metode tafsīr hermeneutik yang meliputi pengertian dan ruang lingkup hermeneutik sistem kerja hermeneutik dan tokoh-tokoh hermeneutik serta pro kotra metode hermenutik dalam tafsīr al-Qur'*ā*n kemudian mengungkap tentang perkembangan tafsīr hermeneutik dan klasik

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab keempat adalah analisis penafsiran klasik dan hermeneutik tentang ayat-ayat ahkam baik tentang hukum pencurian dalam al-Qur'*ā*n, hukum poligami dan hukum tentang pernikahan beda agama

Bab kelima adalah penutup yang berisi kesimpulan dan saran

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

SEPUTAR TENTANG TAFSIR AHKAM

A. Ruang Lingkup Tafsīr Al-Qur'ān

Kitab suci al-Qur'ān mempunyai daya tarik yang tidak habis untuk dipahami, dikaji, dan diteliti secara akademis. Keberadaan dan keistimewaan al-Qur'ān secara historis-empiris telah melahirkan ribuan karya tafsīr. Beragam tafsīr itu muncul sejak kitab suci ini ada hingga masa kini, ribuan tahun kemudian. Seiring dengan perkembangan zaman dan peradaban, semakin banyak muncul karya-karya tafsīr dengan berbagai macam varian.

Mengikuti perjalanan sejarah yang selalu berkembang, penafsiran terhadap al-Qur'ān tidak henti-henti dilakukan, berawal sejak diturunkannya al-Qur'ān hingga batas akhir yang tidak dapat ditentukan. Munculnya kitab tafsīr yang sarat dengan berbagai macam metode maupun pendekatan merupakan bukti nyata bahwa upaya penafsiran al-Qur'ān tidak pernah berhenti.

Ilmu tafsīr merupakan ilmu yang paling mulia dan paling tinggi kedudukannya karena pembahasannya berkaitan dengan kalamullah yang merupakan petunjuk dan pembeda dari yang haq dan bathil**.** Tafsīr al-Qur'ān adalah kunci untuk membuka gudang simpanan al-Qur'ān guna mendapatkan mutiara dan permata yang ada didalamnya.[29]

---

[29] M.Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru Metode Tafsīr Muqorin Dalam Memamahi Al-Qur'ān,* (Surabaya: Imtiyaz, 2011), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ilmu tafsīr telah dikenal sejak zaman Rasul dan berkembang hingga di zaman modern sekarang ini, adapun perkembangan ilmu tafsīr dibagi menjadi tiga periode yaitu zaman Nabi, sahabat dan tabi'*ī*n Dalam ilmu tersebut terdapat dua bentuk penafsiran yaitu at-tafs*ī*r bi al-ma'tsûr dan at-tafs*ī*r bi ar-ra'y*ī* dengan empat metode yaitu ijm*ā*li, tahl*ī*li, muqârin dan maudh*ū*'i. Sedangkan dari segi coraknya lebih beragam ada yang bercorak sastra bahasa, fiqh, teologi, filsafat, tasawuf, ilmiyah dan corak sastra budaya kemasyarakatan.[30]

1. Pengertian Tafsīr

Kata *tafsīr* atau *al tafsīr* yang dalam kitab suci al-Qur'*ā*n disebut hanya sekali adalah berwazan (timbangan) kata *taf'īl,* yaitu dari *fassara- yufassiru- tafsīran*. Ia *musytaq* (terambil) dari kata *al -fasr*. Kata yang disebut terakhir berarti membuka. [31]

Secara etimologis tafsīr berarti memperlihatkan dan membuka *(al-idzhār wa al- kasyf)* atau menerangkan dan menjelaskan (*al-idlah wa al-tabyin)*.[32] Keterangan dan penjelasan itu pada lazimnya dibutuhkan sehubungan dengan adanya ungkapan atau pernyataan yang dirasakan belum atau tidak jelas maksudnya. Penjelasan dilakukan sedemikian rupa sehingga ungkapan yang belum atau tidak jelas itu menjadi jelas dan terang.

Menurut pendapat Abd al-Azh*ī*m al-Zarqānī dalam *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān* mengatakan bahwa tafs*ī*r adalah:

---

[30] Rif'at Syauqi Nawawi dan M. Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsīr,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), Cetakan ke 2, 140.
[31] Manna'khalil Al qattan, *Mabāhits Fi Ulūmil Qur'ān (*Cairo: Maktabah Wahbah, 1991), Cetakan ke 7, 45.
[32] Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulūm al- Qur'ān*, (Cairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1972) Jilid II, 147.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

علم يبحث عن القران الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية

ilmu yang membahas tentang al-Qur'*ā*n dari segi dil*ā*lah-nya berdasarkan maksud yang dikehendaki oleh Allah sebatas kemampuan manusia. [33]

Tafsīr menurut istilah yang didefinisikan oleh para ulama dengan rumusan yang berbeda namun dengan arah dan tujuan yang sama, misalnya al-Zarkasyi menyatakan bahwa dalam pengertian syara' tafsīr adalah ilmu untuk mengetahui pemahaman kitabullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dengan menjelaskan makna-makna dan mengeluarkan hukum-hukum serta hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya.[34]

Berdasarkan pengertian-pengertian tersebut dapat dipahami bahwa tafsīr adalah hasil usaha atau karya atau ilmu yang memuat pembahasan pengenai penjelasan maksud-maksud al-Qur'*ā*n atau ayat-ayatnya atau lafal-lafalnya. Penjelasan itu diupayakan dengan tujuan agar apa yang tidak atau belum jelas maksudnya menjadi jelas yang samar menjadi terang dan yang sulit dipahami menjadi mudah sedemikian rupa sehingga al-Qur'*ā*n yang salah satu fungsinya utamanya adalah menjadi pedoman hidup bagi manusia dapat dipahami, dihayati, diamalkan sebagaimana mestinya demi tercapainya kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat.[35]

Tafsīr memiliki sejarah yang panjang berlangsung melalui berbagai tahap dan kurun waktu sehingga mancapai bentuknya sekarang ini. Sejarah tafsīr telah di mulai sejak awal turunnya al-Qur'*ā*n yaitu Nabi Muhammad Orang

---

[33] al-Zarq*ā*nī, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān,* 135.
[34] Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsīr,* 87.
[35] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertama yang menguraikan maksud-maksud al-Qur'*ā*n dan menjelaskan kepada umatnya.[36]

2. Sejarah Tafsīr Al-Qur'*ā*n

Pada dasarnya tafsīr merupakan suatu ilmu yang sangat teknis, mulai cara membaca sampai pada memahami kandungannya. Karena al-Qur'*ā*n bukanlah suatu kitab yang berbentuk tulisan biasa yang langsung diambil atau dipahami secara literal. Namun al-Qur'*ā*n adalah kalam Tuhan yang tentunya terdapat maksud dan tujuan tertentu dibalik teks-literal tersebut. Oleh sebab itu perlu adanya proses penafsiran secara terus-menerus agar sesuai dengan waktu dan wilayah *(shālih li kulli zamān wa makān).*

Penafsiran al-Qur'*ā*n yang terjadi sejak zaman Nabi Muhammad SAW masih berlangsung hingga sekarang bahkan dimasa-masa mendatang sungguh telah menghabiskan waktu yang cukup panjang dan melahirkan sejarah tersendiri bagi pertumbuhan dan perkembangan ilmu-ilmu al-Qur'*ā*n khususnya tafs*ī*r. Menelusuri sejarah penafsiran al-Qur'*ā*n yang demikian panjang dan tersebar luas di segenap penjuru dunia Islam tentu bukan merupakan permasalahan mudah, apalagi untuk menguraikannya secara panjang lebar dan detail. Menelusuri sejarah penafsiran al-Qur'*ā*n tidak hanya merujuk ke berbagai literatur yang ada, tetapi dapat juga dilacak dari para pelaku penafsiran itu sendiri yang lazim disebut dengan *thabaqat al-mufassirin* (penjenjangan para mufassir).[37]

---

[36] Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr Wa Al-Mufassirun*, (Cairo : Darul Hadist, 2012), Cetakan ke 8, 156.

[37] Said Agil Husain al Munawar, *Al-Qur'ān Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki,* (Ciputat: Ciputat Press, 2005), 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sejak zaman Rasul dikenal dua cara penafsiran al-Qur'*ā*n. Pertama, penafsiran berdasarkan petunjuk wahyu. Kedua, penafsiran berdasarkan ijtihad atau *ra'yi*. Di masa sahabat, sumber untuk memahami ayat-ayat al-Qur'*ā*n di samping ayat al-Qur'*ā*n sendiri, juga riwayat dari Nabi dan ijtihad mereka. Pada abad-abad selanjutnya, usaha untuk menafsirkan al-Qur'*ā*n berdasarkan *ra'yi* atau nalar mulai berkembang sejalan dengan kemajuan taraf hidup manusia yang di dalamnya sarat dengan persoalan-persoalan yang tidak selalu tersedia jawabannya secara eksplisit dalam al-Qur'*ā*n.[38]

Setelah Nabi Muhammad wafat, penafsiran al-Qur'*ā*n dilanjutkan oleh para empat sahabat besar. Periode sahabat melahirkan para penafsir dari golongan sahabat, diantaranya, yaitu Ibnu 'Abbas ra. (yang memelopori madrasah al- tafsīr di Makkah), Ubay bin Ka'ab ra. (yang memelopori madrasah al- tafsīr di Madinah), Abdullah Ibnu Mas'ud ra.

3. Periode-Periode Tafsīr Al-Qur'*ā*n

Al-Qur'*ā*n adalah kitab suci yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW dengan menggunakan bahasa Arab. Dalam tinjauan bahasa dan sastra, ungkapan-ungkapan yang digunakan oleh al-Qur'*ā*n memiliki nuansa bahasa dan sastra yang sangat tinggi. Gaya bahasanya bersajak dan tersusun indah, serta memiliki cakupan makna yang sangat luas dan mendalam. Oleh karenanya, upaya membaca dan memahami makna yang terkandung di dalamnya membutuhkan bekal dan pengetahuan serta pemahaman yang mendalam, sekurang-kurangnya tentang seluk-beluk dan karakteristik bahasa dan sastra Arab.

---

[38] Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsīr Dan Aplikasi Model Penafsiran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ad-Dzahabi di dalam kitabnya *at-tafsīr wal mufassirūn* menyatakan bahwa orang Arab sekalipun yang mengunakan bahasa Arab tidak secara otomatis dapat memahami maksud yang terkandung di dalamnya. Hal ini karena di dalam al-Qur'*ā*n mempunyai banyak makna-makna yang bersifat *mujmal, musykil.*[39]

Pada periode berikutnya, umat Islam semakin majemuk dengan berbondong-bondong bangsa non Arab masuk Islam, terutama setelah tersebarnya Islam ke daerah-daerah yang jauh di luar tanah Arab. Kondisi ini membawa konsekuensi logis terhadap perkembangan pemikiran Islam berbagai peradaban dan kebudayaan non-Islam masuk ke dalam khazanah intelektual Islam. Akibatnya kehidupan umat Islam menjadi terpengaruh olehnya. Untuk menghadapi kondisi yang demikian para pakar tafsīr ikut mengantisipasinya dengan menyajikan penafsiran-penafsiran ayat-ayat al-Qur'*ā*n yang sesuai dengan perkembangan zaman dan tuntutan kehidupan umat yang semakin beragam.[40]

Kondisi seperti yang digambarkan itulah yang merupakan salah satu pendorong lahirnya tafs*ī*r dengan metode analitis (*tahlīliy*), sebagaimana tertuang di dalam kitab-kitab tafs*ī*r *tahlīliy*, seperti Tafs*ī*r ath-Thabari dan lain-lain.

Metode penafsiran serupa itu terasa lebih cocok di kala itu karena dapat memberikan pengertian dan penjelasan yang rinci terhadap pemahaman ayat-ayat al-Qur'*ā*n. Dengan demikian, umat terasa terayomi oleh penjelasan-penjelasan dan berbagai interpretasi yang diberikan terhadap ayat-ayat al-Qur'*ā*n di dalam kitab tersebut.

---

[39] al-Dzahabi, *al-Tafsīr Wa Al-Mufassirūn,* 199.
[40] M.Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1997), 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian metode penafsiran serupa itu diikuti oleh ulama tafsīr yang datang kemudian, bahkan berkembang dengan sangat pesat dalam dua bentuk penafsiran yaitu: *al- ma'tsūr* dan *ar-ra'yi* dengan berbagai corak yang dihasilkannya, seperti tafsīr *fiqhiy*, *shūfiy* (Tasawuf), *falsafiy, 'ilmiy, adabiy-ijtimā'iy* dan lain-lain.[41]

Dengan dikarangnya kitab-kitab tafsīr dalam dua bentuk penafsiran tersebut dengan berbagai coraknya, umat ingin mendapatkan informasi lebih jauh berkenaan dengan kondisi dan kecenderungan serta keahlian para pakar tafsīr. Kecuali itu, umat juga ingin mengetahui pemahaman ayat-ayat al-Qur'*ā*n yang kelihatannya mirip, padahal ia membawa pengertian yang berbeda. Demikian ditemukannya hadis-hadis yang secara lahiriyah ada yang tampak bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'*ā*n, padahal secara teoritis hal itu tak mungkin terjadi karena keduanya pada hakikatnya berasal dari sumber yang sama yaitu Allah.[42]

Kenyataan sebagaimana yang digambarkan itu mendorong para ulama untuk melakukan perbandingan penafsiran ayat-ayat al-Qur'*ā*n yang pernah diberikan oleh para ulama sebelumnya dalam memahami ayat-ayat al-Qur'*ā*n ataupun hadis-nadis Nabi. Dengan demikian lahirlah tafsīr dengan metode perbandingan (*muqārin*) seperti yang diterapkan oleh al- Iskafi di dalam kitabnya *Durrat al- Tanzīl wa Ghurrat al- Ta'wīl*, dan oleh al- Karmani di dalam kitabnya *Al- Burhān fi Taujîh Mutasyābih al-Qur'ān* , dan lain-lain.[43]

---

[41] Al-'Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi,* (Jakarta: Gema Insani, 2005), 3.
[42] Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an Tafsir*, (Yogyakarta: Bulan Bintang, 1980), 91.
[43] Aunur Rafiq El-Mazni, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010), 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Permasalahan di abad modern berbeda jauh dari apa yang dialami oleh generasi terdahulu. Perbedaan tersebut terasa sekali di tengah masyarakat, seperti mobilitas yang tinggi, perubahan situasi yang sangat cepat, dan lain-lain. Realitas kehidupan yang demikian membuat masyarakat, baik secara individual maupun berkeluarga, bahkan berbangsa dan bernegara, menjadi terasa seakan-akan tak punya waktu luang untuk membaca kitab-kitab tafsīr yang besar-besar sebagaimana telah disebutkan tadi. Padahal untuk mendapatkan petunjuk al-Qur'*ā*n umat dituntut membaca kitab-kitab tafsīr tersebut.Untuk menanggulangi permasalahan itu, ulama tafsīr pada abad modern menawarkan tafsīr al-Qur'*ā*n dengan metode baru, yang disebut dengan metode tematik (*maudhū'iy*).[44]

Dengan lahirnya metode ini, mereka yang menginginkan petunjuk al-Qur'*ā*n dalam suatu masalah tidak perlu menghabiskan waktunya untuk membaca kitab-kitab tafsīr yang besar itu, tetapi cukup membaca tafsīr tematik tersebut selama permasalahan yang ingin mereka pecahkan dapat dijumpai dalam kitab tafs*ī*r itu.[45] Secara global, sebagian ahli tafsīr membagi periodisasi penafsiran al-Qur'*ā*n ke dalam tiga fase: periode mutaqaddimini (abad 1-4 H), Periode mutaakhirin (abad 4-12H), dan periode baru(abad 12-sekarang). [46]

Dalam hal ini, ahmad Izzan lebih cenderung memilah sejarah perkembangan penafsiran al-Qur'*ā*n kedalam empat periode: periode Nabi Muhammad, Mutaqaddimin, Mutaakhirin, dan kontemporer.

---

[44] Anshori, *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan, (*Jakarta: Rajawali Pres, 2000), 34.
[45] Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'an,* 98.
[46] Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir*, 89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Proses penafsiran ini dimulai pada masa Nabi Muhammad artinya proses penafsiran sudah dilakukan semenjak al-Qur'*ā*n itu diturunkan. Proses penafsiran yang terjadi pada masa Nabi, terdapat beberapa, yang didasarkan atas ketidaktahuan para sahabat yaituk setiap para sahabat tidak memahami suatu ayat yang telah diturunkan, sahabat langsung menanyakan kepada Nabi mengenai maksud dari ayat tersebut. Bentuk penafsiran yang dilakukan Nabi hanya sebatas sesuatu yang ditanyakan para sahabat. Sehingga bentuk tafs*ī*r pada masa Nabi masih bersifat ijmali (global) serta belum dirumuskan metodologi tafs*ī*r secara sistematik. Periode ini berakhir bersamaan wafatya Nabi Muhammad.[47]

Setelah Nabi Muhammad wafat, penafsiran al-Qur'*ā*n dilanjutkan oleh para empat sahabat besar. Tafs*ī*r pada periode sahabat masih terisolasi penafsrian pada masa Nabi yakni mengutamakan terhadap tokoh-tokoh sahabat besar. Periode sahabat melahirkan para penafsir dari golongan sahabat, diantaranya, yaitu Ibnu 'Abbas *ra*. (yang memelopori madrasah al- tafsīr di Makkah), Ubay bin Ka'ab *ra*. (yang memelopori madrasah al- tafsīr di Madinah), Abdullah Ibnu Mas'ud *ra*. (yang memelopori madrasaPerkembangan tafsīr pada masa tabi'in tidak jauh berbeda dengan perkembangan pada masa sahabat. Karena tabi'in merupakan murid yang belajar dari para sahabat. Sehingga para tabi'in berpegang pada sumber-sumber yang ada pada masa sahabat, sebagai pendahulunya. Namun terdapat sedikit perbedaan dengan periode pendahulunya, yakni masa tabi'in sudah muncul sektarian aliran-aliran tafs*ī*r dan tafs*ī*r berdasarkan kawasan yang tidak terjadi atau muncul pada masa sahabat. Pada periode ini muncullah para

[47] Ibid, 90.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mufasir terkenal, seperti Said bin Jubair, Zaid bin Aslam, Al- aswad ibnu Yazid, dan sebagainya. Tafs*ī*r pada periode Nabi sampai permulaan tabi'in merupakan kategori tafsīr pertama atau qabla tadwinh al- tafsīr di Kuffah), dan sebagainya.[48]

Kemunculan aliran-aliran tafsīr pada periode tabi'in ini menimbulkan kekhawatiran dikalangan para mufasir itu sendiri. Berangkat dari kekhawatiran al-Qur'*ā*n akan ditafsīrkan dengan semuanya sendiri, akhirnya para ulama pasca masa tabi'in mulai "menyusun" sistematika ilmu tafsīr. Sehingga tafs*ī*r mulai berkembang menjadi ilmu yang memeiliki kriteria-kriteria serta syarat-syarat khusus untuk dapat menafsirkan al-Qur'*ā*n. Syarat-syarat khusus bagi para mufasir merupakan, salah satunya, tujuan agar al-Qur'*ā*n tidak ditafsīrkan secara "sembarangan" tanpa adanya aturan yang membatasinya. Selain itu juga agar pesan-pesan yang terkandung di dalam al-Qur'*ā*n benar-benar tersampaikan untuk kemaslahatan umat manusia, tanpa adanya kepentingan idiologi, superioritas, ataupun politik.[49]

Pada dasarnya tafsīr merupakan suatu ilmu yang sangat teknis, mulai cara membaca sampai pada memahami kandungannya. Karena al-Qur'*ā*n bukanlah suatu kitab yang berbentuk tulisan biasa yang langsung diambil atau dipahami secara literal. Namun al-Qur'*ā*n adalah kalam Tuhan yang tentunya terdapat maksud dan tujuan tertentu dibalik teks-literal tersebut. Oleh sebab itu perlu adanya proses penafsiran secara terus-menerus, agar sesuai dengan waktu dan

[48] Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar,* 90.
[49] Muhammad Hasbi, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, (Semarang: Pustaka rizki Putra, 2002), 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wilayah *(shalih li kulli zaman wa makan*) itu terwujud dalam konteks saat ini (modern-kontemporer).[50]

Jika kita telusuri tafsīr-tafsīr al-Qur'ận sejak masa Muhammad bin Jarir Al- Thabari sampai kepada masa Muhammad Rasyid Ridha kita akan menemui ciri utama yang menghimpun kitab-kitab tafsīr tersebut adalah analisis redaksi. Agaknya hal ini merupakan salah satu usaha untuk meletakkan dasar-dasar ilmiah bagi pemahaman umat Islam terhadap kemukjizatan tersebut, setelah ketinggian nilai sastranya tidak lagi dipahami secara instink-fitri (alamiah) oleh orang-orang Arab sekalipun. Ini akhirnya menimbulkan pendapat bahwa redaksi al-Qur'*ā*n bukanlah sesuatu yang luar biasa, seperti teori Al- Shirfah yang dikemukakan oleh Al- Nazam.[51]

Sementara itu, berbarengan dengan perkembangan masyarakat, berbagai problem dan pandangan baru timbul dan perlu ditanggapi secara serius, yang tentunya berbeda dengan problem yang dihadapi oleh masyarakat sebelum kita. Problem dan pemecahan masalah yang dikemukakan oleh Muhammad Rasyid Ridha agaknya sudah tidak relevan dengan keadaan masa kini, atau paling tidak sudah tidak menduduki prioritas pertama dalam perhatian atau kepentingan masyarakat sekarang

Dalam perkembangan ilmu tafsīr, ada dua kelompok yang basis pijakan dan kaidah penafsirannya saling berlawanan. Kelompok yang satu berpegang pada kaidah al- ibrah bi umum lafdzi la bi khusus as sabab, sedangkan lainnya

---

[50] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'an : Qira'ah Muashirah,* (Cairo : Sina Publisher, tt) Cetakan ke 1, 177.
[51] M. Quraish Shihab, *Sejarah dan Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), 132.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berpegang pada kaidah al- ibrah bi khusus as sabab la bi umum lafdzi. Kini, mufassir kontemporer memunculkan kaidah baru yakni al- ibrah bi maqashid al-syari'ah, sesuatu yang seharusnya menjadi pegangan adalah apa yang dikehendaki oleh syari'ah.

Bagi Muhammad Abduh, penafsiran kitab-kitab dimasanya dan masa-masa sebelumnya tidak lebih sekedar pemaparan berbagai pendapat ulama yang sangat bereda-berselisih yang akhirnya menjauh dari tujuan penurunan al-Qur'*ā*n itu sendiri. Model penfsirannya yang sangat kaku dan gersang karena penafsiran hanya mengarahkan perhatian pada pengertian kata-kata atau kedudukan kalimat dari segi i'rab, dan penjelasan lainnya yang menyangkut segi teknis kebahasaan yang dikandung oleh redaksi ayat-ayat al-Qur'*ā*n. Ini berarti, para mufassir belum maksimal dalam menjadikan al-Qur'ận sebagai hudan karena uraian penafsiran dari kandungan ayat-ayat al-Qur'*ā*n relatif sangat dangkal.[52]

Pada masa kontemporer, metode penafsiran Al-Qur'*ā*n yang berkembang sudah sangat beragam. Fazlur Rahman, misalnya menggagas metode tafsīr kontekstual. Menurutnya, ayat-ayat al-Qur'*ā*n tidak bisa dipahami secara literal(harfiah) sebagaimana yang dipahami para mufassir klasik. Baginya, memahami al-Qur'*ā*n dengan makna harfiah tidak saja akan menjauhkan seseorang dari petunjuk yang ingin diberikan oleh al-Qur'*ā*n, tetapi juga merupakan pemerkosaan terhadap ayat-ayat al-Qur'*ā*n.

Menurut Fazlur Rahman, pesan yang sesungguhnya ingin disampaikan al-Qur'ận bukanlah makna yang ditunjukkan oleh ungkapan harfiyah suatu ayat,

[52] Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsīr*, 122.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melainkan nilai moral yang ada ”dibalik”ungkapan literal itu. Karena itu, ayat-ayat al-Qur’*ā*n harus lebih dipahami dalam kerangka pesan moral yang dikandungnya. Untuk mengetahui pesan moral sebuah ayat al- Qur’*ā*n Rahman memandang penting situasi dan kondisi historis yang melatarbelakangi pewahyuan ayat-ayat al-Qur’*ā*n. Situasi dan kondisi historis ini bukan hanya apa yang dikenal oleh ilmu tafs*ī*r sebagai asbabun nuzul, melainkan jauh lebih luas dari itu. Ayat-ayat al-Qur’*ā*n merupakan pernyataan moral, religius, dan sosial Tuhan untuk merespon apa yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. ayat-ayat tersebut memiliki ‘ideal moral” yang harus menjadi acuan untuk memahami ayat al-Qur’*ā*n. [53]

Jika penafsiran klasik memperkokoh anggapan yang memposisikan kaum laki-laki lebih tinggi dari pada perempuan, para mufassir feminis melakukan penafsiran ulang (reinterpretasi) atas ayat-ayat diatas dengan menghindari pendekatan harfiyah. Jelas sekali bahwa langkah ini menghasilkan penafsiran yang sama sekali berbeda dengan penafsiran klasik. Para mufassir feminis berpandangan bahwa posisi laki-laki dan perempuan itu setara.Diantara mufassir yang memakai model panafsiran klasik adalah Manhaj Tafsīr Thabari, Ibnu Katsir dan Zamakhsari.[54]

Tafsīr periode klasik pertama kali ada mulai sejak ayat-ayat al-Qur’*ā*n itu mulai di turunkan. Dalam praktiknya, ketika Rasulullah menerima wahyu berupa

---

[53] Fazlur Rahman, *Major Themes of Qur’an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), 93.
[54] Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an,* (Yogyakarta : Forum Kajian Agama dan Budaya, 2001), 154.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayat al-Qur'*ā*n, kemudian Rasulullah menyampaikan wahyu tersebut kepada sahabat dan menjelaskannya berdasarkan apa yang beliau terima dari Allah.[55]

Dan untuk bisa memahami ajaran-ajaran al-Qur'*ā*n tidaklah cukup dengan kita membaca teksnya tanpa mengetahui penafsirannya karena dengan mengetahui penafsiran, kita akan lebih mengetahui maksud yang terkandung dalam al-Qur'*ā*n tersebut. Oleh kerena itu, dapat kita sebut bahwa mengetahui tafsīr adalah anak kunci perbendaharaan isi al-Qur'*ā*n yang diturunkan untuk menjelaskan tuntunan dan memperbaiki keadaan manusia melepaskan manusia dari kehancuran dan menyejahterakan alam ini.[56]

B. Seputar Tafs*ī*r Ahkam

Tafs*ī*r sebagai usaha untuk memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat-ayat suci mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Katakan saja, corak penafsiran al-Qur'*ā*n adalah hal yang tak dapat dihindari. Spesialisasi yang menjadi basis intelektual *mufassir* sangat mendominasi di abad pertengahan karea keanekaragaman corak penafsiran sejalan dengan disiplin ilmu pengetahuan yang berkembang pada saat itu. Ini terjadi karena minat para *mufassir* pada saat itu berpusat pada kepentingannya. Di sisi lain, ilmu yang berkembang pada abad pertengahan bersentuhan dengan ilmu fikih, ilmu kalam, ilmu tasawuf, ilmu bahasa dan sastra, serta filsafat. Karena minat keilmuan ulama itu berbeda-beda dan cenderung pada disiplin ilmu tertentu yang digunakan dalam memahami al-Qur'*ā*n, bahkan beberapa diantaranya sengaja mencari dasar yang melegitimasi teori-teorinya dari al-Qur'*ā*n. Lalu muncullah berbagai tafsīr seperti

[55] Rosihon Anwar, *Penafsiran Al-Qur'ān Dalam Perspektif Nabi Muhammad SAW,* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 99.
[56] Kahar Masyhur, *Pokok-Pokok Ulumul Qur'ān,* (Jakarta : Rineka Cipta, 1992), 173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tafsīr fiqhi, tafsīr t'tiqadi, tafsīr sufi, tafsīr 'ilmi, tafsīr dan *tafsīr falsafah.* Bahkan sekarang ini masih berkembang seperti tafsīr feminis atau jender, hermeunetika dan lain sebagainya.[57]

Kenyataan sejarah membuktikan bahwa tafsīr itu selalu berkembang seiring dengan perkembangan peradaban dan budaya manusia. Hal ini dikarenakan adanya permasalahan-permasalahan yang terus berkembang, yang pada masa Nabi belum pernah ada. Jadi untuk menyelesaikan permasalahan tersebut tanpa keluar dari aturan al-Qur'*ā*n, para ulama' akhirnya membuat penafsiran al-Qur'*ā*n yang nantinya bisa dijadikan *hujjah* untuk menyelesaikan problem masyarakat.

Maka dari itu, mau tidak mau, tafsīr harus mengalami perkembangan dan bahkan perubahan pada setiap perkembangan zaman, guna memenuhi kebutuhan manusia dalam suatu generasi.[58] Menurut al-Suyuti, pada masanya, Nabi merupakan penafsir tunggal dari al-Qur'*ā*n yang memiliki otoritas spiritual, intelektual, dan sosial. [59]

1. Pengertian Tafsīr Ahkam

Tafsīr adalah ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad untuk mengetahui penjelasan makna-makannya serta hukum-hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya.[60]

---

[57] Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsīr, (*Bandung: Tafakur, 2011), Cetakan ke 3, 199.
[58] Yayan Rahtikawati, Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsīr al-Qur'ān,* (Bandung : Pustaka Setia, 2013), 31.
[59] Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Itqan fī Ulûm al-Qur'ān,* (Bairut : Muassisah Ar-risalah, 2012) ,173.
[60] Muhammad Ali ash-Shabuni, *At-tibyan fi 'Ulum al-Qur`ān,* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2003), 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan yang dimaksud dengan tafsīr Ahkam adalah corak tafs*ī*r yang lebih menitikberatkan kepada pembahasan masalah-masalah hukum dan cabang-cabangnya serta membahas perdebatan/perbedaan pendapat di antara imam madzhab.[61]

Menurut para Fuqaha' tafs*ī*r ahkam adalah penjelasan tentang ayat-ayat dalam al-Qur'*ā*n yang menerangkan hukum-hukum syarat atau hukum-hukum fiqih yang berpautan dengan masalah-masalah alamiyah yang dikerjakan oleh para mukallaf sehari-hari, yang diperoleh dari dalail-dalilnya yang tafshil. Tafs*ī*r Ahkam dapat diartikan sebagai keterangan atau penjelasan yang diberikan oleh Fiqaha' terhadap ayat-ayat hukum yang ada dalam al-Qur'*ā*n. Dan apabila ditujukan kepada tafs*ī*r sebagai kitab, maka tafs*ī*r ahkam adalah kitab tafs*ī*r yang menjelaskan ayat-ayat hukum yang ada dalam al-Qur'*ā*n secara khusus. Dalam hal ini manna' al Qattan, secara implicit juga menejelaskan, bahwa tafs*ī*r ahkam adalah tafsīr yang menggunakan corak pembahasan ayat-ayat hukum dalam al-Qur'*ā*n.[62]

2. Sejarah Perkembangan Tafs*ī*r Ahkam

Bersamaan dengan lahirnya tafs*ī*r bil ma'tsur, lahirlah tafsīr yang bercorak hukum, dimana keduanya dinukil tanpa dibeda-bedakan. Hal ini terjadi karena tatkala menemukan kemuskilan dalam memahami al-Qur'*ā*n, para sahabat sebagaimana telah dijelaskan langsung bertanya kepada Nabi dan beliaupun menjawabnya. Jawaban-jawaban Nabi ini, disamping dikategorikan sebagai tafsīr bil ma'tsur juga dikategorikan sebagai tafsīr fiqih. Setelah Nabi

[61] Manna' al-Qaththan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur`ān*, 365.
[62] Ibid, 366.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wafat, para sahabat berijtihad menggali sendiri hukum-hukum syara dari al-Qur'*ā*n ketika mereka menghadapi permasalahan- permasalahan yang belum pernah terjadi pada masa Nabi. Ijtihad para sahabat dibidang hukum inipun di samping dikategorikan sebagai tafs*ī*r bil ma'tsur juga dikategorikan sebagai tafs*ī*r fiqih. Demikian pula ijtihad para tabiin.

Pada awalnya penafsiran-penafsiran tentang hukum lepas dari kontaminasi hawa nafsu dan motivasi-motivasi negatif. Hal itu berjalan sampai periode munculnya madzhab fiqih yang berbeda-beda Pada periode munculnya madzhab yang empat dan yang lainnya, kaum muslimin dihadapkan pada kejadian-kejadian yang tidak pernah terjadi pada genarasi sebelumnya, sehingga belum ada keputusan hukum mengenainya Oleh karena itu, setiap imam madzhab berijtihad di bawah naungan al-Qur'*ā*n, sunnah dan sumber-sumber penetapan hukum syariat lainnya. Mereka lalu memberi hukum dan hasil ijtihadnya yang telah dibangun dengan berbagai dalil.[63]

Setelah periode ini berlalu, muncullah para pengikut imam-imam madzhab, diantara mereka ada orang-orang yang fanatik terhadap madzhab yang dianutnya, ketika memahami al-Qur'*ā*n, mereka menggiringnya agar sesuai dengan madzhab yang dianutnya. Namun ada juga yang tidak fanatik denga madzhab yang dianutnya mereka memahami al-Qur'*ā*n dengan pemikiran yang bersih dari kecenderungan hawa nafsu. Bahkan mereka memahami dan menafsirkannya atas dasar makna-makna yang mereka yakini kebenarannya.[64]

Kitab tafs*ī*r yang termasuk kategori ini di antaranya adalah *Ahkam al-*

---

[63] Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsīr,* 200.
[64] Abu Anwar, *Ulumul Qur'an,* (Jakarta: Amzah,2009), 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'ān karya Al- Jashshash *Ahkam al-Qur'ān* karya Ibnu Al-Arabi *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'ān* karya Al-Qurthubi, jika terjadi kesulitan dalam memahami sesuatu ayat mereka langsung menyakannya kepada Rasulullah dan beliau pun lalu menjelaskannya kepada mereka. Setelah Rasulullah wafat lalu muncullah persoalan-persoalan baru, mereka beristimbat dengan al-Qur'*ā*n untuk menetapkan hukum-hukum syara' bagi permasalahan baru tersebut. Mereka pun bersepakat atas hal tersebut dan jarang sekali mereka berselisih pendapat ketika terdapat kontradiksi dalam lafadz.[65] Sekalipun hal ini jarang terjadi tetapi ini merupakan awal permulaan perbedaan pendapat di bidang fiqih dalam memahami ayat-ayat hukum.

Ketika tiba masa empat imam fiqh dan setiap imam membuat dasar-dasar istimbat hukum masing-masing dalam madzhabnya, bebagai peristiwa terjadi dan permasalahan-permasalahan pun semakin beragam, maka semakin bertambah pula aspek-aspek perbedaan pendapat dalam memahami ayat, hal ini disebabkan perbedaan segi dalalahnya (petunjuknya), bukan karena fanatisme terhadap suatu mazhab, melainkan karena setiap ahli fiqih berpegang pada apa yang dipandangnya benar. Karena itu ia tidak memandang dirinya hina jika ia mengetahui kebenaran pada pihak lain, untuk merujuk kepadanya.

Keadaan tersebut tetap stabil sampai tiba masa taklid dan fanatisme madzhab. Maka pada masa ini para pengikut imam hanya terfokus pada penjelasan dan pembelaan madzhab mereka, sekalipun mereka harus membawa ayat-ayat al-Qur'*ā*n kepada makna yang lemah dan jauh. Dan sebagai akibatnya

[65] Hasbi Ash-Shiddiqi, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an,* (Jakarta: Bulan Bintang,1992), 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maka muncullah "*Tafsīr Fiqih*" yang khusus membahas ayat-ayat hukum dalam al-Qur'*ā*n. Didalamnya terkadang fanatisme madzhab menjadi semakin memuncak dan terkadang pula mereda. [66]

Tafsīr ahkam tumbuh dan berkembang dalam masa yang cukup panjang, sehingga keberadaan dari tafsīr ahkam tersebut perlu mendapatkan perhatian yang berarti dalam rangka untuk memahami al-Qur'*ā*n secara tepat dan benar, sekaligus sesuai dengan perkembangan zaman dan diterima secara pas oleh manusia di masa berada.

Periodesasi tafs*ī*r ahkam, ada tiga tahap, yaitu :

1. Pada masa Nabi sampai dengan terbentuknya mazhab-mazhab fiqh Islam.
2. Masa permulaan berdirinya mazhab fiqh Islam.
3. Masa tumbuhnya taklid dan fanatisme mazhab.

Pada masa Nabi sampai dengan terbentuknya mazhab-mazhab fiqh Islam, pemahaman kaum muslimin waktu itu hanyalah sebatas pengetahuan bahasa Arab. Dengan demikian jika mereka menemui kesulitan dalam memahami ayat-ayat tersebut, maka menanyakan langsung kepada Rasul SAW. Sehingga penafsiran tentang huum-hukum Islam mereka dapatkan langsung dari Rasul sendiri. Hal ini berarti keragaman penafsiran tentang ayat-ayat hukum masih belum terjadi.[67]

Setelah masa Rasul berakhir, permasalahan yang dihadapi kaum muslimin bertambah kompleks, sesuai dengan semakin luasnya wilayah kekuasaan Islam dan keragaman pemeluknya. Hal ini menuntut peran hukum syar'*ī* yang lebih

[66] Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), 143.
[67] Hasbi Ash-Shiddiqi, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

besar untuk menjawab semua persoalan yang terjadi. Para Sahabat, apabila mereka menemukan masalah yang perlu di cari penyelesaian hukumnya, maka pertama kali mereka mencari hukumnya dalam al-Qur'*ā*n. Dan jika tidak ditemukan hukumnya dalam al-Qur'*ā*n, dicarinya dalam hadis Nabi, serta apabila tidak ditemukan dalam keduanya, baru mereka melakukan ijtihad.[68] Akan tetapi diantara hasil ijtihad para Sahabat pun kadangkala terjadi perbedaan pendapat. Sebagai contohnya perbedaan pendapat antara Umar bin Khattab dengan Ali bin Abi Thali, masalah iddah bagi wanita hamil yang ditinggal mati suaminya.

3. Bentuk-Bentuk Tafs*ī*r Ahkam

Tafsīr fiqhy atau tafs*ī*r ahkam merupakan salah satu corak penafsiran yang sangat dikenal dikalangan umat Islam baik salaf maupun khalaf, perkembangan penafsiran dengan menggunakan pendekatan fiqhi atau ahkam ini telah ada sejak masa Rasulullah hingga masa perkembangan madzhab al-fiqh*ī*yyah bahkan hingga saat ini sebagaimana yang telah kami uraikan sebelumnya, kendatipun keberadaan corak penafsiran al-Qur'*ā*n dalam bentuk ini telah ada sejak masa wahyu di turunkan akan tetapi pada perkembangannya telah melalui beberapa tahap dalam beragam bentuk metode penyajiannya. Adapun metode penyajian yang kita kenal saat ini ada empat yaitu; metode tahlily, ijmaly, muqaran, dan maudhu'i.

Penafsiran al-Qur'*ā*n lewat pendekatan fiqhi juga menggunakan salah satu metode dari empat metode penyajian di atas, diantaranya adalah:

---

[68] adz-Dzahabi, *Tafsīr wa al-Mufassirun*, 320.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Tafsīr fiqhy Tahlīly, penafsiran al-Qur'ān lewat pendekatan fiqhi dengan menggunakan metode penyajian tahlily diwakili oleh kitab *Jami' al-Bayyan fi Ta'wil al-Qur'ān* karya Muhammad bin Jarir ath-thabary yang selanjutnya dikenal dengan *Tafsīr ath-Thabary*, kitab ini merupakan presentasi dari fiqhi asy-Syafi'iyyah meskipun dalam pembahasannya Imam ath-Thabary lebih banyak menggunakan mazhab sendiri ketimbang terkontaminasi dengan madzhab yang sudah ada pada masa itu, kemudian kitab *al-Jami' li ahkam al-Qur'ān* karya Abu Bakar al-Qurthuby, kemudian kitab *Ahkam al-Qur'ān* karya Abu Bakar Ibnu al-'Araby yang keduanya merupakan presentasi dari kitab tafsīr fiqhy madzhab al-Malikiyyah, kemudian kitab *Ahkam al-Qur'ān* karya Imam Abu Bakar Ahmad bin ar-Razy al-Jashshash yang kemudian dikenal dengan nama *Ahkam al-Qur'ān li al-Jashshash* yang merupakan presentasi dari kitab fiqhi madzhab al-Hanafiyyah, kemudian kitab *fath al-Qadir* karya Muhammad bin 'Ali Asy-Syaukany dan kemudian kitab *Tafsīr ayat al-Ahkam* karya Ali Ash-Shabuny.[69]
2. Tafsīr Fiqhy Ijamly, penafsiran al-Qur'ān lewat pendekatan fiqhi dengan menggunakan metode penyajian ijmaly diwakili oleh kitab *Ahkam al-Qur'ān li Asy-Syafi'i* yang dikumpulkan oleh Imam al-Baihaqy.[70]
3. Tafsīr Fiqhy Muqaran, penafsiran al-Qur'ān lewat pendekatan fiqhi dengan menggunakan metode penyajian Muqaran diwakili oleh kitab

---

[69] Riri Fitria, "*Pemetaan Karya Tafsīr di Arab Saudi*", *Jurnal Mutawatir,* (Vol. 1, Nomor 2, Desember 2011), 124.
[70] Supiana*, Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir,* (Bandung: Pustaka Islamika), 304.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tafsīr ath-Thabary, *Al-Qurthuby* dan *Tafsīr Ibnu Katsir*. Kitab-kitab tafsīr tersebut melakukan pendekatan muqaran dalam menguraikan ayat-ayat yang menimbulkan beberapa perselisihan utamnya ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum.

4. Tafsīr Fiqhy Maudhu'i, penafsiran al-Qur'*ā*n lewat pendekatan fiqhi dengan menggunakan metode penyajian Mudhu'i diwakili oleh kitab *Ahkam al- Qur'ān li al-Jashshash*, kemudian kitab *Tafsīr ayat al-Ahkam* karya Ali Ash-Shabuny.
5. Tafs*ī*r Fiqhy Tahlily Maudhu'i : Penafsiran al-Qur'*ā*n lewat pendekatan fiqhi dengan menggunakan metode penyajian Tahlily Mudhu'i diwakili oleh kitab *Ahkam al-Qur'ān* karya al-Jashshash dan kitab Tafs*ī*r al-Munir karya Dr. Wahbah al-Zuhaily. Kitab tersebut menguraikan ayat-ayat secara tahlily dengan memberikan tema pada setiap kelompok ayat yang akan ditafsīrkan.[71]
6. Tafs*ī*r Fiqhy Tahlily Muqaran : Penafsiran al-Qur'*ā*n lewat pendekatan fiqhi dengan menggunakan metode penyajian Tahlily Muqaran diwakili oleh kitab *Tafsīr ath*-Thabary, *Al-Qurthuby* , dan *Tafsīr Ibnu Katsir*. Kitab-kitab tersebut menguraikan ayat secara tahlily dengan menguraikan perbandingan-perbandingan antara pendapat para fuqaha' lalu berusaha mentarjihkan dan atau menkompromikan antara satu pendapat dengan pendapat lainnya dengan mengacu pada dalil-dalil yang shahih.

[71] Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7. Tafsīr Fiqhy Tahlily Ijmali : Penafsiran al-Qur'ān lewat pendekatan fiqhi dengan menggunakan metode penyajian Tahlily Ijmaly diwakili oleh kitab *Ahkam al-Qur'ān* karya Abu Bakar Ibnu al-'Araby.

Seluruh kitab tafsīr yang kami sebutkan di atas hanyalah sebahagian kecil dari kitab-kitab tafsīr fiqhy yang menurut penulis dapat mewakili seluruh bentuk ragam metode penyajian mulai dari metode tahlily, ijmaly, muqaran, dan maudhu'i, atau penggambungkan dua metode penyajian dalam satu bagian kerangka metodologi penulisan tafsīr yang dimaksudkan untuk dapat memudahkan para mujtahid dan umat Islam secara keseluruhan dalam memahami al-Qur'ān secara utuh.

Selain dari jenis dan corak tafsīr fiqhy di atas terdapat pula corak tafsīr fiqhy yang lain yang disebut dengan istilah *Tafsīr al-Fqhy al-Haditsiyyah*; yaitu penafsiran ayat-ayat ahkam lewat riwayat hadis-hadis Rasulullah SAW atau atsar dari sahabat beliau, corak ini diwakili oleh kitab-kitab hadis seperti Shahih al-Bukhary, Shahih Muslim, Jami' at-Tirmidzy, Sunan Abi Daud, Sunan An-Nasi'i, Sunan Ibnu Majah, al-Mustadrak yang didalamnya terdapat satu kitab khusus yaitu kitab at-Tafsīr, serta kitab *ad-Durru al-Manstur fi at-Tafsīr bi al-Ma'tsur* karya Imam As-Suyuthy. Tentunya diantara ayat-ayat hukum yang ditafsīrkan lewat periwayatan ini jumlahnya lebih sedikit bahkan mayoritasnya lebih kepada penguraian secara khusus tentang sebab turunnya (*asbab an-Nuzul*) suatu ayat yang berkenaan dengan hukum.[72]

---

[72] Abdul Qadir Muhammad Shalih, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirun fi al-'Ashri al-Hadith,* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2003), 184-185.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk mengenal tafs*ī*r ahkam lebih dalam lagi, perlu diketahui secara detail, beberapa tafsīr fiqih yang terkenal diantaranya :

1. Ahkam al-Qur'*ā*n (Al Jashshash)

Kitab tafs*ī*r ini dikarang oleh Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali Al Razi, yang cukup terkenal dengan sebutan Al Jashshash. Ia merupakan imam fiqh Hanafi pada abad ke 4 (empat) Hijriyah, kitabnya dipandang sebagai kitab tafs*ī*r fiqh yang terpenting, terutama bagi pengikut mazhab Hanafi.[73]

Al Jassas dalam kitabnya ini, telah memaparkan semua surat-surat al-Qur'*ā*n, tetapi ia banyak menjelaskan panjang lebar tentang ayat-ayat yang ada relevansinya dengan hukum. Sistimatiska yang dipakai adalah urutan bab per bab, sebagaimana yang dikenal dalam kitab fiqh dan setiap bab diberi judul (nama bab), dimana penulis selanjutnya menjelaskan keterangannya di dalamnya. Menurut Husein Al Zahabi, kitab Al Jassas ini lebih terkesan sebagai kitab fiqh Muqarin, ketimbang tafsīr fiqih, karena Al Jassas tidak hanya menerangkan hukum yang dapat diistinbathkan dari suatu ayat, akan tetapi lebih jauh ia menjelaskan berbagai masalah fiqh yang telah diperselisihkan oleh para Imam Fiqh. Dan Al Jassas pun banyak menonjolkan sikap fanatiknya terhadap mazhab Hanafi dan menolak pendapat-pendapat Imam yang lainnya.[74]

2. Ahkam al-Qur'*ā*n (Oleh Kiya Al Haras)

Tafs*ī*r ahkam Kiya Al Haras ini bercorak mazhab Imam Syafi'i dan ia sendiri merupakan pakar fiqh Syafi'i di awal abad ke 6 H. Tafs*ī*r ini dianggap sebagai kitab tafs*ī*r fiqh Syafi'i yang terpenting sebagaimana tafs*ī*r Al Jassas. Kesamaan

[73] adz-Dzahabi, *Tafsīr wa al-Mufassirun*, 230.
[74] Amin Suma, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an,* 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara kedua tafsīr ini dengan yang lainnya adalah fanatisme mazhabnya yang amat menonjol. Fanatisme pengarang nampak jelas pada muqaddimah tafsīrnya. Akan tetapi ia tidak sampai mencela Imam-imam yang lain sebagaimana yang dilakukan Al Jassas.

3. Ahkam al-Qur'*ā*n (Ibn Al 'Arabi)

Dalam kitabnya ini Ibn Al 'Arabi menggunakan sistem pembahasan dengan menyebutkan satu surat, kemudian menjelaskan beberapa ayat yang di dalamnya terdapat hukum-hukum. Kemudian ia menjelaskan ayat hukum tersebut satu pesatu, misalnya pada ayat pertama terdapat lima masalah, pada ayat kedua 7 masalah dan seterusnya.

Corak lain yang menjadi ciri tafsīr ini adalah kecenderungannya dalam istinbath hukum tetap merujuk kepada bahasa Arab, sangat menghindari cerita-cerita israiliyyat yang penggunaan hadis-hadis dla'if. Disamping fanatisme Maliki tetap ada, tapi juga banyak terlihat sikap kenetralan Ibn Al 'Arabi dalam banyak hal, sehingga sering kali tafs*ī*r ini dijadikan tujukan umum, meskipun bermazhab Maliki.[75]

4. Al Jami' Li Ahkam al-Qur'*ā*n (tafs*ī*r Al Qurthubi)

Kitab ini dikarang oleh Imam Abi 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakar ibn Farih Al Qurthubi, yang hidup di abad 7 Hijriyah dna merupakan seorang Mufassir ternamka di Spanyol.

Pada Muqaddimah, Al Qurthubi menjelaskan maksud penulisan tafs*ī*r serta cara penulisan yang dipakainyta. Ia tergerak hatinya untuk menulis buku tafs*ī*r,

[75] Hujair Sanaky, *"Metode Tafsir, (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin)",* dalam Jurnal *al-Mawarid* Edisi XVIII Tahun 2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai jawaban tantangan yang berkembang dari kaum rasionalis Mu'tazilah, Al Rawafidah, filosuf dan ekstrim sufi lainnya. Jawaban tersebut ia tuangkan melalui karyanya yang tidak hanya membatasi diri pada ayat-ayat hukum, tapi juga menafsirkan ayat-ayat lain secara menyeluruh. Cara yang ditempuh adalah menyebutkan asbabu al nuzul, menghubungkan pendapat-pendapat yang lain, menyediakan paragraph khusus bagi kisah mufassir serta mengutip ungkapan Ulama' terdahulu, yang terpenting dari kitab ini dibanding dengan kktab tafsīr fiqih lainnya adalah sikap netral dan tiadanya fanatisme Al Qurthubi terhadap mazhab Mailikinya. Penjelasan-penjealsan di sertai detail detail yang dipandang benar meskipun dalil tersebut datangnya dari selain mazhab Maliki.

5. Kanz Al Irfan Fi Fiqh al-Qur'*ā*n

Kitab tafs*ī*r ini dikarang oleh Miqdad ibn 'Abd Allah Al Suyuri Al Asadi Al Hilli, beliau wafat pada tahun 826 H / 1423 M, yang menganut mazhab Syi'ah Imamiyah Isna Asyari'ah. Sistematika pembahasan tafsīr ini menggunakan cara pembagian per bab-bab kemudian dari topik-topik tersebut dijelaskanlah ayat-ayat yang berkenaan dengannya, misalnya Bab Thaharah, selanjutnya Penulis menjelaskan satu per satu ayat-ayat yang ada hubungannya dengan thaharah dan mengeluarkan hukum darinya. Alasan-alasan yang menguatkan mazhabnya, juga disertai dengan penolakannya terhadap mazhab lain. Menurut Al Zahaby, argumen yang dikemukakan oleh Al Suyyuri bersumber kepada dua hal, yaitu dalil Aqli dan dakwaan bahwa apa yang disampaikannya merupakan hal yang diajarkan oleh Ahl Al Bait. Sehingga membuat dalil-dalil yang dipakai banyak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang lemah, dan hal ini dilakukan hanya semata untuk membela pendapat atau mazhabnya Syi'ah.[76]

Sejak zaman Rasul dikenal dua cara penafsiran al-Qur'ận. Pertama, penafsiran berdasarkan petunjuk wahyu. Kedua, penafsiran berdasarkan ijtihad atau *ra'yi*. Di masa sahabat, sumber untuk memahami ayat-ayat al- Qur'*ā*n di samping ayat al- Qur'*ā*n sendiri, juga riwayat dari Nabi dan ijtihad mereka. Pada abad-abad selanjutnya, usaha untuk menafsirkan al-Qur'*ā*n berdasarkan *ra'yi* atau nalar mulai berkembang sejalan dengan kemajuan taraf hidup manusia yang di dalamnya sarat dengan persoalan-persoalan yang tidak selalu tersedia jawabannya secara eksplisit dalam al-Qur'*ā*n.[77]

[76] Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir, (*Yogyakarta: Teras, 2005), 77.
[77] Rohimin, *Metodologi Ilmu,* 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

METODE TAFSIR KLASIK DAN KONTEMPORER

A. Metode Tafsīr Klasik

Al- Qur'*ā*n merupakan mukjizat terbesar bagi Nabi Muhammad sekaligus menjadi jalan hidup umat manusia, al- Qur'*ā*n juga menjadi pedoman kaum muslimin dalam menuntaskan masalah yang terjadi pada tatanan kehidupannya, baik pada saat al- Qur'*ā*n itu diturunkan maupun sekarang. Agar makna dan tujuan yang terdapat dalam al- Qur'*ā*n tersalurkan, walaupun tidak dapat sepenuhnya secara sempurna, maka perlu adanya proses penafsiran sebagai alatnya. Cukup beralasan, karena al- Qur'*ā*n merupakan wahyu Tuhan yang disampaikan kepada manusia. Secara esensial, al- Qur'*ā*n berasal dari Tuhan, sehingga makna original hanya diketahui oleh Tuhan. Akan tetapi, meskipun demikian, manusia dapat menggali makna-makna tersebut dengan potensi yang dimilikinya dan dari petunjuk-petunjuk serta isyarat-isyarat atau simbol-simbol yang ada.

Pada saat al- Qur'*ā*n diturunkan, Rasul berfungsi sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan), menjelaskan kepada sahabat-sahabatnya tentang arti dan kandungan al- Qur'*ā*n khususnya menyangkut ayat-ayat yang tidak dipahami atau samar artinya. Keadaan ini berlangsung sampai dengan wafatnya Rasul, walaupun harus diakui bahwa penjelasan tersebut tidak semua kita ketahui akibat tidak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sampainya riwayat-riwayat tentangnya atau karena memang Rasul sendiri tidak menjelaskan semu kandungan al- Qur'*ā*n.[78]

Metode adalah salah satu sarana untuk mecapai tujuan yang telah ditetapkan. Dalam konteks pemahaman al- Qur'*ā*n metode bermakna prosedur yang harus dilalui untuk mencapai pemahaman yang tepat tentang makna ayat-ayat al- Qur'*ā*n. Dengan kata lain metode penafsiran al- Qur'*ā*n merupakan seperangkat kaidah yang seharusnya dipakai oleh *mufassir* ketika menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n.

Selama ini sering terjadi kerancuan pemakaian istilah *manhaj* (metode) dengan *naz'ah/ittijah* (kecendrungan/aliran), metode dalam bahasa arab biasanya disebut dengan *al-manhaj* atau *al-thariqat al-tanawih*, metode menurut DR Ibrahim adalah suatu cara atau alat untuk merealisasikam tujuan aliran-aliran tafsīr. Yang di maksud dengan metode penafsiran al- Qur'*ā*n adalah cara menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n baik yang di dasarkan atas pemakaian sumber-sumber penafsirannya maupun ysng di dasarkan atas sasaran dan tertib ayat-ayat yang di tafsīrkannya.[79]

Metode tafsīr secara klasik dapat dibedakan menjadi dua macam yaitu *bi al-ma'tsūr dan bi al-ro'yi*. Quraish Shihab memaparkan tentang cakupan tentang metode-metode tafsīr yang di kemukakan oleh ulama *mutaqodimin* dengan ketiga coraknya yaitu *al-ro'yu, al-ma'tsūr, al-asyari* di sertai syarat-syarat diterimanya suatu penafsiran serta metode pengembangannya dan mencakup juga metode

---

[78] M.Quraish Shihab, *Membumian Al-Qur'ān*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007), Cetakan 1 105.

[79] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru Metode Tafsir Muqorin Dalam Memahami Al-Qur'an,* (Surabaya: Imtiyaz, 2011), 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

muta'akhir dengan keempat macamnya yaitu *tahlily, ijmaly, moqorrin, maudū'i*, sebagaimana juga yang dipaparkan oleh al-Farmawi.[80]

Lahirnya metode-metode tafs*ī*r disebabkan oleh tuntutan perubahan sosial yang selalu dinamik. Dinamika perubahan sosial mengisyaratkan kebutuhan pemahaman yang lebih kompleks. Kompleksitas kebutuhan pemahaman atas al-Qur'*ā*n itulah yang mengakibatkan, tidak boleh tidak, para *mufassir* harus menjelaskan pengertian ayat-ayat al- Qur'*ā*n yang berbeda-beda. Apabila diamati akan terlihat bahwa metode penafsiran al- Qur'*ā*n akan menentukan hasil penafsiran. Ketepatan pemilihan metode akan menghasilkan pemahaman yang tepat, begitu juga sebaliknya. Dengan demikian metodologi tafsīr menduduki posisi yang teramat penting di dalam tatanan ilmu tafsīr karena tidak mungkin sampai kepada tujuan tanpa menempuh jalan yang menuju ke sana.

Quraish Shihab dalam bukunya *membumikan al- Qur'ān* membagi tafsīr dengan melihat corak dan metodenya menjadi tafsīr yang bercorak *ma'tsūr* dan tafsīr yang menggunakan metode penalaran yang terdiri dari metode *tahlīliy* dan *maudhū'iy*.[81]

Al- Farmawi membagi tafsīr dari segi metodenya menjadi empat bagian yaitu: metode *tahlīliy*, *ijmāliy*, *muqāran* dan *maudhū'iy*. sedangkan metode *tahlīliy* dibagi menjadi beberapa corak tafsīr yaitu *at-Tafsīr bi al- Ma'tsūr*, *at-Tafsīr bi al- Ra'yi*, *at-Tafsīr ash-Shūfiy*, *at-Tafsīr al- Fiqhiy*, *at-Tafsīr al- Falsafiy*, *at-Tafsīr al- 'Ilmiy*, *at-Tafsīr al- Adabiy wa al- Ijtimā'iy.*[82]

---

[80] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru, 15.*
[81] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'ān*, 75.
[82] Abdul Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Maudhu'i,* (Mesir: Dirasat Manhajiyyah Maudhu'iyyah, 1997), 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Metode tafsīr jika di tinjau dari sumber penafsirannya ada tiga macam yaitu :

1. Metode Tafsīr Berdasarkan Sumber Penafsiran

Pertama, metode tafsīr *bi al-ma'tsūr/bi al-riwayāh/bi al manqul* yaitu tata cara menafsirkan al- Qur'*ā*n yang didasarkan atas sumber penafsiran al- Qur'*ā*n dari hadist dan riwayat-riwayat sahabat tabi'in.[83]

Kata *al ma'tsūr* adalah isim *maf'ul* (objek) dari kata *atsara-ya'tsiru/ya'tsuru-atsran-wa-atsaratan* (أثر- يأثر- اثرا- واثارة) secara etimologis berarti menyebutkan atau mengutip (*naqala*) dan memuliakan atau menghormati (*akrama*). *Al-atsar* juga berarti sunnah, hadits, jejak, bekas, pengaruh dan kesan. Jadi kata-kata *al-ma'tsūr, al-naql/ al manqul,* dan *al-riwayāh* pada hakikatnya mengacu pada makna yang sama yaitu mengikuti atau mengalihkan sesuatu yang sudah ada dari orang lain atau masa lalu sehingga tinggal mewarisi dan meneruskan apa adanya. [84]

Sejalan dengan pengertian harfiah kata *al-ma'tsūr* ialah penafsiran al-Qur'*ā*n yang dilakukan dengan cara menafsirkan al- Qur'*ā*n dengan al- Qur'*ā*n, menafsirkan ayat al- Qur'*ā*n dengan al-sunnah al-nabawiyyah dan/atau menafsirkan ayat al- Qur'*ā*n dengan *kalam* (pendapat) sahabat, bahkan tabi'in menurut sebagian ulama.[85]

---

[83] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru*, 14.
[84] Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'ān,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 33.
[85] Manna ' khalil Al qattan, *Mabāhits Fi Ulūmil Qur'ān, (*Cairo: Maktabah Wahbah, 1991), Cetakan ke 7, 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan pengertian *tafsīr bil-riwayāh* menurut para ulama adalah sebagai berikut:

Menurut Muhammad bin Ali al-Shabuni sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Amin Summa bahwa *tafsīr bi al ma'tsūr* ialah tafsīr yang terdapat dalam al- Qur'*ā*n atau al-sunnah atau pendapat, dalam rangka menerangkan apa yang dikehendaki Allah. tentang penafsiran al- Qur'*ā*n berdasarkan al-sunnah al-nabawiyyah. Dengan demikian, maka *tafsīr bil- ma'tsūr* adakalanya menafsirkan al- Qur'*ā*n dengan al- Qur'*ā*n, atau menafsirkan al- Qur'*ā*n dengan al-sunnal al-nabawiyyah atau menafsirkan al- Qur'*ā*n dengan yang dikutip pendapat sahabat.[86]

Manna al-Qattan mendefinisikan *tafsīr bi al- riwāyah* ialah tafsīr yang disandarkan kepada riwayat-riwayat yang shahih secara tertib yang sebagaimana telah diceritakan dalam syarat-syarat mufassir, antara lain: menafsirkan al- Qur'*ā*n dengan al- Qur'*ā*n atau dengan sunnah karena sunnah merupakan penjelas bagi kitabullah, atau dengan riwayat-riwayat yang diterima dari para sahabat. Sebab mereka lebih mengetahui kitabullah, atau dengan riwayat-riwayat para tabi'in besar, sebab mereka telah menerimanya dari para sahabat.[87]

Sedangkan menurut Hasbi Ash Shiddieqy adalah tafsīr dengan ayat sendiri atau dengan hadits, atau dengan pendapat para shahabat. [88]

Pada waktu Nabi masih hidup para sahabat apabila tidak memahami al-Qur'*ā*n langsung bertanya kepada Nabi, otoritas menafsirkan al- Qur'*ā*n hanya ada pada Nabi, sebab tugas menjelaskan al- Qur'*ā*n diserahkan kepada Nabi

---

[86] Muhammad Amin Suma, *Ulumul Quran,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014), 112.
[87] Manna ' khalil Al qattan, *Mabāhits Fi Ulūmil Qur'ān,* 67.
[88] Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'ān /Tafsir*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 227.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengenai sahabat yang menafsirkan al- Qur'*ā*n para ulama berbeda pendapat, pertama mereka berpendapat bahwa semua sahabat sama pemahamannya terhadap ayat al- Qur'*ā*n, karena al- Qur'*ā*n diturunkan dalam bahasa arab, yang merupakan bahasa asli para sahabat. Kedua sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa orang arab juga termasuk para sahabat tidak sama pengertian dan pemahamannya terhadap al- Qur'*ā*n, karena meskipun bahasa mereka namun didalamnya terdapat lapaz-lafaz *gharib* yang hanya dapat diketahuai melalui pemahaman atau penjelasan dari Nabi.

Dari kedua pendapat di atas, tampaknya pendapat kedua yang agak realistis, sebab disamping para shahabat memiliki tingkat kecerdasan yang tidak sama, ada faktor lain yang menyebabkan tingkat pemahaman mereka berbeda-beda yaitu perbedaan penguasaan bahasa, intensitas mendampingi Nabi, pengetahuan tentang adat istiadat orang jahiliyah dan pengetahuan tentang Yahudi dan Nasrani di jazirah arab ketika ketika al- Qur'*ā*n turun.[89]

Tafsīr *bi al riwayāh* memiliki keistimewaan antara lain (a) Menekankan pentingnya bahasa dalam memahami al- Qur'*ā*n. (b) Memaparkan ketelitian redaksi ayat ketika menyampaikan pesan-pesannya (c) mengikat mufassir dalam bingkai teks ayat-ayat sehingga membatasi terjerumus dalam subyektivitas yang berlebihan. Sedangkan kelemahannya adalah (a) Terjerumusnya muffasir ke dalam uraian kebahasaan yang bertele-tele sehingga mengaburkan pesan pokok al-Qur'*ā*n.

---

[89] Abd al-Hayy Farmawi al, *AI-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i,* (Cairo : Matba'ah al-Hadarah al`Arabiyah, 1977), 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(b) Terjadi pemalsuan dalam tafsīr (c) Masuknya unsur Israilliyat yang didefinisikan sebagai unsur-unsur yahudi dan nasrani ke dalam penafsiran al-Qur'*ā*n,(d) Penghilangan sanad.

Diantara kitab-kitab tafsīr *bil ma'tsūr* atau tafsīr *bi al riwayâh* diantaranya:

1. Tafsīr *Jamiul Bayan fi tafsīril Qor'ān* karya Ibn Jarir ath Thabari
2. Tafsīr *al-Kasyfu wa al-Bayan fi tafsīri* Qur'*ā*n karya Ahmad Ibnu Ibrahim
3. Tafsīr *Ma'alimu al Tanzil* karya Imam Husain Ibnu Mas'ud Al-Baghawi
4. Tafsīr *Bustan* karya Abu Laits Samarqandyi
5. Tafsīr *al-Qur'ān al Adzim* karya al Hafidz Ibn Katsir
6. Tafsīr *al-Jami' li ahkam al- Qur'ān* karya Qurtubi
7. Tafsīr *durru al-mantsūr fi tafsīr al ma'tsūr* karya Jalaluddin as Suyuthi.[90]

Kedua, metode tafsīr bi *al ra'yi / bi al-diroyah/bi al –ma'qul* yaitu cara menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n yang di dsarkan atas sumber ijtihad dan pemikiran-pemikiran mufassir terhadap tuntunan kaidah bahasa arab dan kesusasteraannya.[91]

Tafsīr *bi ar-ra'yi* adalah menafsirkan al- Qur'*ā*n dengan kekuatan penalaran dan unsur-unsur keilmuan yang berkembang didunia Islam yang memang berkaitan dengan teks serta isyarat-isyarat ilmiah yang datang dari al-Qur'*ā*n sendiri atau dengan kata lain seorang mufassir menafsirkan makna teks dengan menggunakan akal / penalaraan (rasio). Yang dimaksud dengan rasio adalah antonim (lawan) nash dan riwayat. Oleh karena itu dinamakan dengan tafsīr *bi ar-ra'yi* (dengan rasio) sebagai lawan kata dari tafsīr *bi-arriwayâh*

[90] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru*, 15.
[91] Ibid, 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(dengan riwayat). Tafsīr *bi ar-ra'yi* adalah ijtihad yang didasarkan kepada dasar-dasar yang shahih, kaidah yang murni dan tepat, biasa diikuti dan sewajarnya diambil oleh orang yang hendak mendalami tafsīr al- Qur'*ā*n atau mendalami pengertiannya, dan bukan berarti menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n berdasarkan kata hati atau kehendak sendiri.[92]

Setelah berakhir masa salaf sekitar abad ke-13 H dan peradaban Islam semakin maju dan berkembang berbagai mazhab dan aliran dikalangan umat Islam. Masing-masing golongan berusaha meyakinkan umat dalam rangka mengembangkan paham mereka. Untuk mencapai maksud tersebut mereka mencari ayat-ayat al- Qur'*ā*n dan hadist-hadist Nabi, lalu mereka tafsīrkan sesuai dengan keyakinan mereka anut, kemudian berkembanglah apa yang disebut dengan tafsīr *bi al-ra'yi* (tafsīr melalui pemikiran atau ijtihad).

Kaum *fuqaha* menafsirkannya dari sudut pandang hukum fiqh, seperti yang dilakukan oleh Al-Jashshash, al-Qurtubi, kaum teolog menafsirkannya dari sudut pemahaman teologis seperti *al-Kasysyaf*, karangan al-Zamakhsyari; dan kaum sufi juga menafsirkan al- Qur'*ā*n menurut pemahaman dan pengalaman batin mereka seperti tafsīr *al-Qur'ān al-azhim* oleh al-Tustari, *Futuhat Makiyyat*, oleh Ibn 'Arabi dan lain-lain. [93]

Selain itu dalam bidang bahasa dan qiraat juga lahir tafs*ī*r, seperti tafsīra *abi al-Su'ud* oleh Abu al-Su'ud, *al-Bahr al-Muhith* oleh Abu Hayyan dan lain-lain. Dari sinilah mengapa tafsīr begitu banyak, karena begitu banyak sudut pandang menafsirkan al- Qur'*ā*n dengan *ra'yu* dikalangan ulama-ulama

[92] Hujair Sanaki, *Metode Tafsīr,* (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin), dalam Jurnal *al-Mawarid* Edisi XVIII Tahun 2008.
[93] Ahmad al-Syirbashi, *Sejarah Tafsīr al-Qur'ān,* (Jakarta: Firdaus, 2001), 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

muta'akhirin sehingga tak heran jika sekarang abda modern lahir lagi tafsīr menurut tinjauan sosiologis dan sastra arab seperti tafsīr *al-manar* dan dalam bidang sains muncul pula karya *Jawahir Thanthawi* dengan Tafsīr al-Jawahir.

Begitu pesat perkembangan tafsīr *bi al-ra'yi*, maka benar sekali apa yang dikatakan oleh Manna' al-Qaththan bahwa tafsīr *bi al-ra'yu* telah mengalahkan perkembangan tafsīr al-ma'tsūr.[94]

Tafsīr *bi ar-ra'yi* terbagi menjadi 2 macam

1. Tafsīr *bi ar-ra'yi al – Jaiz mahmud*
2. Tafsīr *bi ar-ra'yi al – Jaiz mazmum*.[95]

Sebagaimana yang kita bahwa Tafsīr *bi ar-ra'yi* menafsirkan al- Qur'ān dengan penalaran dan unsur-unsur keilmuan didunia islam atau dengan kata lain seorang mufassir harus memenuhi kriteria keilmuan, seperti bahasa Arab, *nahwu, shorof*, *balaghoh, usul fiqh, tauhid*, *asbabun nuzul*, sejarah, naasikh mansukh, hadist-hadist penjelas ayat-ayat al- Qur'ān.

Tafsīr *bi ar-ra'yi al- Jaiz mahmud* yaitu apabila penafsirannya itu sesuai kaidah yang ada jauh dari segala kebodohan dan kesesatan maka tafsīr ini *mahmud* Tafsīr *bi ar-ra'yi al-Jaiz mahmud* wajib memperhatikan dan berpegang sebagaimana apa yang dibawa Nabi Muhammad dan para sahabatnya supaya dapat menerangi pemikiran mufassir dari hawa nafsunya dalam menafsirkan al-Qur'ān, harus bagi seorang mufassir mengetahui kaidah-kaidah lughoh bahasa serta kaidah-kaidah hadist.

---

[94] Rachmat Syafi'i, *Pengantar Ilmu Tafsīr,* (Bandung: Pustaka Setia, 2006), 23.
[95] Ali Hasan al-Aridhi, *Tarikh Ilmi at-Tafsīr wa Manahijul al-Mufasirun*, (Beirut: Darul al-I'tisham, 1993), 74-78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kitab-kitab tafsīr yang masuk dalam katagori tafsīr *bi ar-ra'yi* ini adalah :

1. Tafsīr *mafatihu al-goibu* karya Fahruddin ar Rozi
2. Tafsīr *anwaru at-tanzil wa haqaiqu at ta'wil* karya Imam al Baidhawi
3. Tafsīr *mudariku al tanzil wa haqaiqu ta'wil* karya Abu Baarokat Annasafi
4. Tafsīr *lubabu al ta'wil fi ma'ani at-tanzil* karya al-Khazin.[96]

Ketiga yaitu metode tafsīr *bil-Iqtironi* (perpaduan antara tafsīr *bi al manqul dan tafsīr bi al ma'qul)* adalah cara menafsirkan al- Qur'*ā*n yang didasarkan atas perpaduan antara sumber tafsīr riwayâh yang kuat dan shaheh dengan sumber tafsīr hasil ijtihat dengan pikiran manusia yang sehat. Metode tafsīr ini banyak dipakai dalam tafsīr-tafsīr modern yang ditulis setelah kebangkitan kembali umat islam. Syekh Muhamad Rasyid Ridho sebagaimana dikutip dalam *tafsīr al manar* menamakan tafsīr ini dengan sebutan *shahihul al-manqul wa sharihu al ma'qul* yang menurut Prof.Dr.H.Abdul Jalal HA, macam ketiga ini diberi nama dengan *bil izdiwaji*, sedangkan Prof. Dr.Imam Muchlas, MA menyebutkan dengan nama tafsīr *isyariy* yakni menafsirkan al-Qur'*ā*n dengan tafsīr *bil ma'tsūr* kemudian mengembangkannya melalui ilmu Tasawuf. [97]

Kata *al-'isyarah* merupakan bentuk sinonim *(muradif)* dari kata *ad-dalil* yang berarti tanda, petunjuk, isyarat, sinyal, perintah, panggilan, nasehat, dan saran.[98] Tafsīr *Isyari* menurut istilah adalah mentakwilkan al- Qur'*ā*n dengan makna yang bukan makna lahiriyahnya karena adanya isyarat samar yang diketahui oleh para penempuh jalan spiritual dan tasawuf dan mampu memadukan

---

[96] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru*, 16.
[97] Ibid, 18.
[98] Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsīr*, (Bandung: Takafur, 2011), 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara makna-makna itu dengan makna lahiriyah yang juga dikehendaki oleh ayat yang bersangkutan.[99]

Dalam diskursus ilmu tasawuf memang dikenal tingkatan *syari'ah, tarikah, haqiqah. Syari'ah* yang dimaksud adalah aturan-aturan lahir yang ditentukan misalnya seperti hukum halal, haram, sunah, makruh dan sebagainya. Termasuk pula amaliah seperti shalat, puasa, zakat, haji dan sebagainya. Sedangkan *tarikah* jalan lurus yang ditempuh oleh seorang salik untuk mendapatkan keridha'an-Nya dalam rangka mengerjakan syari'at, seperti sikap *ikhlas, muqarabah, muhasabah tajarrud, 'isyq, hub* dan sebagainya. Sedangkan *haqiqah* yaitu kebenaran sejati dan mutlak yang merupakan puncak perjalanan spiritual seseorang.[100]

Perkembangan sufisme yang kian marak di dunia Islam, ditandai oleh praktik-praktik *asketisme* yang dilakukan oleh generasi awal Islam, hal ini dimulai sejak munculnya konflik politis sepeninggal Nabi Muhammad SAW, praktik seperti ini terus berkembang pada masa berikutnya.

Seiring berkembangnya aliran sufi, mereka pun menafsirkan al- Qur'*ā*n sesuai dengan paham sufi yang mereka anut. Pada umumnya kaum sufi memahami ayat-ayat al- Qur'*ā*n bukan sekedar dari lahir yang tersurat saja, namun mereka memahami secara batin atau secara tersurat.

Tafsīr jenis ini telah dikenal sejak awal turunnya al- Qur'*ā*n kepada Rasulullah SAW sehingga dasar yang dipakai dalam penafsiran ini umumnya juga

---

[99] Yunus Hasan Abidu, *Tafsīr Al-Qur'ān, "Sejarah Tafsīr dan Metode Para Mufasir",* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 9.
[100] Syahrin Harahap, *Metodologi studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengacu pada penafsiran al- Qur'*ā*n melalui hirarki sumber-sumber Islam tradisional yang disandarkan kepada Nabi, para sahabat dan kalangan tabi'in.

Disamping itu, selain penafsiran yang disandarkan melalui jalan periwayatan secara tradisional, ada sebuah doktrin yang cukup kuat dipegangi kalangan sufi, yaitu bahwa para wali merupakan pewaris keNabian. Mereka mengaku memiliki tugas yang serupa, meski berbeda secara substansial. Jika para Rasul mengemban tugas untuk menyampaikan risalah ilahiyah kepada umat manusia dalam bentuk ajaran-ajaran agama, maka para sufi memikul tugas guna menyebarkan risalah akhlaqiyah, ajaran-ajaran moral yang mengacu kepada keluhuran budi pekerti.[101]

Klaim sebagai pengemban risalah *akhlaqiyah* memberi peluang bagi kemungkinan bahwa para sufi mampu menerima pengetahuan Tuhan berkat kebersihan hati mereka ketika mencapai tahapan makrifat dalam tahap-tahap muraqabah kepada Allah SWT. Walhasil, dalam penafsiran sufi mufassirnya tidak menyajikan penjelasan ayat-ayat al- Qur'*ā*n melalui jalan I'tibari dengan menelaah makna harfiyah ayat secara zahir. Tetapi lebih pada menyuarakan signifikansi moral yang tersirat melalui penafsiran secara simbolik atau dikenal dengan penafsiran isyari.[102]

Ketika ilmu-ilmu agama dan sains mengalami kemajuan pesat serta kebudayaan Islam menyebar keseluruh pelosok dunia dan mengalami kebangkitan dalam segala seginya, maka berkembanglah ilmu tasawuf. Menurut kaum sufi setiap ayat mempunyai makna yang zahir dan batin. Yang zahir adalah yang

---

[101] Abdul Djalal, *Urgensi Tafsir Maudhu'i Pada Masa Kini, (* Jakarta *:* Kalam Mulia, 1990), 76.
[102] Taufiq Abdullah, *Metodologi Penelitian Agama, (* Yogyakarta : Tiara Wacana, 1989), 50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

segera mudah dipahami oleh akal pikiran sedangkan yang batin adalah isyarat-isyarat yang tersembunyi dibalik itu yang hanya dapat diketahui oleh ahlinya. Isyarat-isyarat kudus yang terdapat di balik ungkapan-ungkapan al- Qur'*ā*n inilah yang akan tercurah ke dalam hati dari limpahan pengetahuan gaib yang dibawa ayat-ayat. Itulah yang biasa disebut tafsīr Isyari.[103]

Nama-nama kitab tafsīr yang termasuk corak shufi ini antara lain:

a. Tafsīr *al-Qur'ān al-'Azhim,* karya Sahl bin Abdillah al-Tustary. Dikenal dengan Tafsīr *al-Tustasry. Haqaiq al-Tafsīr*, karya Abu Abdirrahman al-Silmy, terkenal dengan sebutan Tafsīr al-Silmy.
b. Tafsīr *Al-Kasyf Wa al-Bayan*, karya Ahmad bin Ibrahim al-Naisabury, terkenal dengan nama Tafsīr *al-Naisabury.*
c. Tafsīr *Ibnu Araby*, karya Muhyiddin Ibnu Araby, terkenal dengan nama Tafsīr Ibnu 'Araby.
d. Tafsīr *Ruh al-Ma'ani*, karya Syihabuddin Muhammad al-Alusy, terkenal dengan nama tafsīr *al-Alusiy*.[104]

2. Metode Tafsīr Berdasarkan Cara Penjelasan Dalam Penafsiran

Metode tafsīr jika di tinjau dari cara penjelasannya terhadap ayat-ayat al-Qur'*ā*n maka metode tafsīr ini di bagi menjadi dua macam.[105]

Pertama metode *bayani*/metode deksrifsi yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n hanya dengan memberikan keterangan secara deksrifsi tanpa membadingkan riwayat / pendapat dantanpa menilai *(tarjih)* antar

[103] Quraih Syihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manar,* (Bandung, Pustaka Hidayah, 1994), 14.
[104] Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsīr*, (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 87.
[105] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru*, 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sumber. Contoh penafsiran dengan metode ini adalah tafsīr ma'alimut tanzil karya Imam Husain ibnu Mas'ud al-Baghawi. [106]

Kedua metode tafsīr muqorrin / komfarasi yaitu membandingkan ayat dengan ayat yang berbicara dalam masalah yang sama, ayat dengan hadist (isi dan matan) antara pendapat mufassir dengan mufassir lainnya dengan menonjolkan segi-segi perbedaan. [107]

Metode tafsīr muqorrin ini mengemukakan penafsiran ayat-ayat al- Qur'*ā*n yang ditulis oleh sejumlah para mufassir. Disini seorang mufassir menghimpun sejumlah ayat-ayat al- Qur'*ā*n kemudian ia mengkaji dan meneliti penafsiran sejumlah mufassir mengenai ayat tersebut melalui kitab-kitab tafsīr mereka, apakah mereka itu mufassir dari generasi salaf maupun khalaf, apakah tafsīr mereka itu *at-tafsīr bi al- ma'tsūr* maupun *at-tafsīr bi ar-Ra'yi*.[108] Kemudian ia menjelaskan bahwa diantara mereka ada yang corak penafsirannya ditentukan oleh disiplin ilmu yang dikuasainya. Ada diantara mereka yang menitikberatkan pada bidang nahwu, yakni segi-segi *i'rāb*, seperti Imam az-Zarkasyi. Ada yang corak penafsirannya ditentukan oleh kecenderungan kepada bidang *balāghah*, seperti 'Abd al- Qahhar al- Jurjaniy dalam kitab tafsīrnya *I'jāz al- Qur'ān* dan Abu Ubaidah Ma'mar Ibn al- Mustanna dalam kitab tafsīrnya *al- Majāz*, dimana ia memberi perhatian pada penjelasan ilmu *ma'āniy*, *bayān*, *badī'*, *haqīqah* dan *majāz*.[109]

---

[106] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru*, 14.
[107] Ibid, 15.
[108] Abdul Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi Al-Tafsir*, 67.
[109] Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'ān Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002), 70.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jadi metode tafsīr *muqārin* adalah menafsirkan sekelompok ayat al-Qur'*ā*n dengan cara membandingkan antar-ayat dengan ayat, atau antara ayat dengan hadis, atau antara pendapat ulama tafsīr dengan menonjolkan aspek-aspek perbedaan tertentu dari objek yang dibandingkan itu. Objek kajian metode tafsīr *muqāran* dapat dikelompokkan kepada tiga, yaitu: perbandingan ayat al- Qur'*ā*n dengan ayat lain.

Contoh penafsiran disebabkan perbedaan redaksi namun peristiwa yang dibicarakannya sama, di antaranya yang terdapat dalam QS al- An'*ā*m, 6: 151 dan QS al- Isr*ā*', 17:31;

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu Yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya)."[110]

Penafsiran dengan redaksi yang hampir sama (mirip) dengan pembicaraan masalah yang berbeda, di antaranya terdapat QS. Āli 'Imrān: 126

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ

Dan Allah tidak menjadikannya (mengirim bala bantuan itu), melainkan sebagai kabar gembira dan agar hatimu menjadi tenteram karenanya. dan kemenangan itu

[110] Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'ān Dan Terjemahan*, (Semarang : Toha Putra, 1998).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanyalah dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[111]

Dengan metode *muqāran* ini amat penting posisinya, terutama dalam rangka mengembangkan pemikiran tafsīr, yang rasional dan objektif, sehingga kita mendapatkan gambaran yang lebih komprehensif berkenaan dengan latar belakang lahirnya suatu penafsiran dan sekaligus dapat dijadikan perbandingan dan pelajaran dalam mengembangkan penafsiran al- Qur'*ā*n pada periode-periode selanjutnya

3. Metode Tafsīr Secara Luas

Metode tafsīr bila di tinjau dari segi keluasan penjelasan tafsīrannya maka di bagi menjadi dua macam yaitu :

Pertama metode tafs*ī*r ijmali yaitu penafiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n hanya secara global saja yakni dengan tidak mendalam dan tidak pula secara panjang lebar sehingga bagi orang-orang awam akan lebih mudah untuk memahaminya.[112]

Dalam kaitannya dengan hal ini, bagi para pemula atau mereka yang tidak membutuhkan uraian yang detail tentang pemahaman suatu ayat, maka tafsīr yang menggunakan metode *ijmāliy* ini sangat membantu dan tepat sekali untuk digunakan. Hal itu disebabkan uraian di dalam tafsīr yang menggunakan metode ini sangat ringkas dan tidak berbelit-belit, sehingga relatif lebih mudah dipahami oleh mereka yang berada pada tingkat ini.

---

[111] Ibid.
[112] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru*, 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kondisi tafsīr *ijmāliy* yang ringkas dan sederhana ini juga lebih cocok bagi mereka yang disibukkan oleh pekerjaan rutin sehari-hari. Dengan demikian, tafsīr dengan metode ini sangat urgen (penting) bagi mereka yang berada pada tahap permulaan mempelajari tafsīr dan mereka yang sibuk dalam mencari kehidupannya. Dalam kondisi yang demikian akan dapat dirasakan betapa cocoknya tafsīr *ijmāliy* ini bagi mereka dalam rangka membimbing mereka ke jalan yang benar serta diridhai Allah.

Di antara kitab-kitab tafsīr dengan metode *ijmāliy* adalah: *Tafsīr al-Jalālayn*, karya Jalal ad-Din as-Suyuthi dan Jalal ad-Din al- Mahalli, *Shafwah al-Bayān Lima'āni al- Qurān*, karya Syeikh Hasanain Muhammad Makhluf, *Tafsīr al- Qurān al- 'Azhīm*, karya Ustadz Muhammad Farid Wajdiy, *Tafsīr al- Wasīth*, karya Tim Majma' al- Buhûts al- Islāmiyyah (Lembaga Penelitian Islam) al-Azhar Mesir.[113]

Kedua metode tafsīr ithNabi yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n secara mendeteil atau rinci dengan uraian-iraian yang panjang lebar sehingga cukup jelas dan terang yang banyak disenangi oleh para cerdik pandai.[114]

Di antara contoh tafsīr dengan menggunakan metode ini adalah

1. Tafsīr *al maraghi* karya Ahmad Musthafa al-Maraghi
2. Tafsīr *Fi Dzilalil Qur'ān* karya Sayyid Qutub.

---

[113] Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsīr*, (Yogyakarta: Teras, 2005), 46.
[114] M. Ridlwan Nasir, *Persfektif Baru*, 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Metode Tafsīr Berdarkan Sasaran dan Tertib Ayat

Metode tafsīr bila di tinjau dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang di tafsīrkan maka metode penafsiran ini dibagi mejaditiga macam yaitu

Pertama metode tafsīr tahlily yaitu menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n dengan cara urut dan tertib sesuai dengan uraian ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf dari awal surat al-fatihah hingga surat ahir annas.[115]

Metode tafsīr *tahlīliy* adalah suatu metode tafsīr yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al- Qur'*ā*n dari seluruh aspeknya. Di dalam tafsīrnya, penafsir mengikuti runtutan ayat sebagaimana yang telah tersusun di dalam mush-haf. Penafsir memulai uraiannya dengan mengemukakan arti kosa kata diikuti dengan penjelasan mengenai arti global ayat. Ia juga mengemukakan *munāsabah* (korelasi) ayat-ayat serta menjelaskan hubungan maksud ayat-ayat tersebut satu sama lain.

Begitu pula, penafsir membahas mengenai *sabab al- nuzūl* (latar belakang turunnya ayat) dan dalil-dalil yang berasal dari Rasul, sahabat, atau para tabi'in, yang kadang-kadang bercampur-baur dengan pendapat para penafsir itu sendiri dan diwarnai oleh latar belakang pendidikannya, dan sering pula bercampur baur dengan pembahasan kebahasaan dan lainnya yang dipandang dapat membantu memahami *nash* (teks) al-Qur'*ā*n tersebut. [116]

Mufassir dengan metode ini, dalam penyampaiannya menggunakan bahasa yang ringkas dan sederhana, serta memberikan idiom yang mirip, bahkan sama dengan al- Qur'*ā*n .Sehingga pembacanya merasakan seolah-olah al- Qur'*ā*n

[115] M. Ridwan Nasir, *Persfektif Baru*, 15.
[116] Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsīr Dan Aplikasi Model Penafsiran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sendiri yang berbicara dengannya. Sehingga dengan demikian dapatlah diperoleh pengetahuan yang diharapkan dengan sempurna dan sampailah kepada tujuannya dengan cara yang mudah serta uraian yang singkat dan bagus.

Para penafsir metode tahlili ini ada yang terlalu bertele-tele dengan uraian panjang lebar dan sebaliknya, ada pula yang terlalu sederhana dan ringkas. Selanjutnya, mereka juga mempunyai kecenderungan dan arah penafsiran yang aneka ragam. Ditinjau dari segi kecenderungan para penafsir, metode *Tahlīliy* ini dapat dibedakan kepada berbagai macam corak tafsīr yaitu: Tafsīr *bi al- Ma'tsûr*, *bi al- Ra'yi*, *al- Shufi*, *al-Fiqhi*, *al- Falsafi*, *al- 'Ilmi*, *al- Adab al- Ijtima'i*.

Dalam menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n dengan metode ini, mufassir juga meneliti, mengkaji dan menyajikan *asbāb al- nuzūl* atau peristiwa yang melatar belakangi turunnya ayat, dengan cara meneliti hadis-hadis yang berhubungan dengannya. Sebagai contoh: "Penafsiran yang diberikan tafsīr *al- Jalālain* terhadap 5 ayat pertama dari surat al- Baqarah, tampak tafsīrnya sangat singkat dan global hingga tidak ditemui rincian atau penjelasan yang memadai.

Penafsiran tentang *alif lām mīm* (الم), misalnya, dia hanya berkata: Allah Maha Tahu maksudnya. Dengan demikian pula penafsiran ذلك الكتاب, hanya dikatakan: "Yang dibacakan oleh Muhammad". Begitu seterusnya, tanpa ada rincian sehingga penafsiran lima ayat itu hanya dalam beberapa baris saja.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan tafsīr *tahlīliy* (analitis), al- Maraghi, misalnya, untuk menjelaskan lima ayat pertama itu ia membutuhkan tujuh halaman.[117]

Metode tafsīr *maudhū'iy* juga disebut dengan dengan metode tematik yaitu menghimpun ayat-ayat al- Qur'*ā*n yang mempunyai maksud yang sama, dalam arti, sama-sama membicarakan satu topik masalah dan menyusunnya berdasar kronologi serta sebab turunnya ayat-ayat tersebut. Kemudian penafsir mulai memberikan keterangan dan penjelasan serta mengambil kesimpulan. Secara khusus, penafsir melakukan studi tafsīrnya ini dengan metode *maudhū'iy*, dimana ia melihat ayat-ayat tersebut dari seluruh seginya, dan melakukan analisis berdasar ilmu yang benar, yang digunakan oleh pembahas untuk menjelaskan pokok permasalahan, sehingga ia dapat memahami permasalahan tersebut dengan mudah dan betul-betul menguasainya, sehingga memungkinkan baginya untuk memahami maksud yang terdalam dan dapat menolak segala kritik.[118]

Tafsīr *maudhū'iy* mempunyai dua bentuk yaitu tafsīr yang membahas satu surat secara menyeluruh dan utuh dengan menjelaskan maksudnya yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan korelasi antara berbagai masalah yang dikandungnya, sehingga surat itu tampak dalam bentuknya yang betul-betul utuh dan cermat.

Menurut M. Quraish Shihab biasanya kandungan pesan suatu surah diisyaratkan oleh nama surah tersebut, selama nama tersebut bersumber dari informasi Rasul s.a.w.. Ia mencontohkan surah al- Kahfi, yang secara harfiah berarti gua. Gua itu dijadikan tempat berlindung oleh sekelompok pemuda untuk

---

[117] Hujair Sanaky, *Metode Tafsīr,* (Perkembangan Metode Tafsīr Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin), Diakses tanggal 12 Oktober 2017.
[118] Abd al-Hayy al-Farmawiy, *Metode Tafsīr Maudhu'i*, 36-37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menghindar dari kekejaman penguasa zamannya. Dari ayat tersebut dapat diketahui bahwa surah itu dapat memberi perlindungan bagi yang menghayati dan mengamalkan pesan-pesannya. Itulah pesan umum surah tersebut. Ayat atau kelompok ayat yang terdapat di dalam surah itu kemudian diupayakan untuk dikaitkan dengan makna perlindungan itu.[119]

Tafsīr *maudhū'iy* dalam bentuk pertama ini sebenarnya sudah lama dirintis oleh ulama-ulama tafsīr periode klasik, seperti Fakhr ad-Din al- Razi. Namun, pada masa belakangan beberapa ulama tafsīr lebih menekuninya secara serius.

Tafsīr yang menghimpun sejumlah ayat dari berbagai surat yang sama-sama membicarakan satu masalah tertentu; ayat-ayat tersebut disusun sedemikian rupa dan diletakkan di bawah satu tema bahasan, dan selanjutnya ditafsīrkan secara *maudhū'iy*. Bentuk kedua inilah yang lazim terbayang di benak kita ketika mendengar istilah tafsīr *maudhū'iy* itu diucapkan. Upaya mengaitkan antara satu ayat dengan ayat yang lainnya itu pada akhirnya akan mengantarkan mufassir kepada kesimpulan yang menyeluruh tentang masalah tertentu menurut pandangan al- Qur'*ā*n . Bahkan melalui metode ini, mufassir dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang terlintas di dalam benaknya dan menjadikannya sebagai tema-tema yang akan dibahas dengan tujuan menemukan pandangan al-Qur'*ā*n mengenai hal tersebut.

---

[119]. M.Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'ān; Tafsīr Maudhū'i atas Pelbagai Persoalan Umat,* (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), Cetakan ke 9, 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Contoh: ayat-ayat khusus mengenai harta anak yatim terdapat pada ayat-ayat di bawah ini:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۖ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada sesorang melainkan sekedar kesanggupannya. dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat." *(QS al-An'ām, 6:152).*[120]

وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar". *(QS an-Nisā, 4': 2).*[121]

Kitab-kitab tafsīr yang menggunakan metode maudhu'iy ini adalah: *Al-Mar'ah fī al- Qur'ān* dan *Al- Insān fī al- Qur'ān al- Karīm* karya Abbas Mahmud al- Aqqad; Ar-Ribā *fī al- Qur'ān al- Karīm* karya Abu al- 'A'la al- Maududiy; *Al-Washāyā al- 'Asyr* karya Syaikh Mahmud Syalthut; *Tema-tema Pokok al-Qur'ān*

[120] Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'ān Dan Terjemahan.*
[121] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karya Fazlur Rahman; dan *Wawasan al-Qur'ān Tafsīr Maudhū'iy Atas berbagai Persoalan Umat* karya M. Quraish Shihab.[122]

B. Corak Penafsiran Klasik

Al-Qur'*ā*n menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi manusia dan memberikan penjelasan atas segala sesuatu sedemikian rupa sehinggga tidak ada sesuatupun yang ada dalam realitas yang luput dari penjelasannya. Bila diasumsikan bahwa kandungan al- Qur'*ā*n bersifat universal, berarti aktualitas makna tersebut pada tataran kesejarahan meniscayakan dialog dengan pengalaman manusia dalam konteks waktu. Hal ini juga berlaku dengan kajian tafsīr yang ada di Indonesia. Sesuai dengan kondisi sosio-historisnya, Indonesia juga mempunyai perkembangan tersendiri dalam kaitannya dengan proses untuk memahami dan menafsirkan al- Qur'*ā*n.

Tafsīr adalah Ilmu untuk memahami kitabullah yang di turunkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk menjelaskan makna-maknanya, menyimpulkan hukum – hukumnya dan hikmah-hikmahnya.

Kata corak adalah terjemahan dari Bahasa Arab yaitu kata "*alwan* / ألوان", ia merupakan bentuk *jama'* (*plural*) dari kata الون (*al-laun*) yang berarti warna. Ibnu Mandzur dalam *lisān al-Arāb* menyebutkan :

ولَوْنُ كلِّ شيء ما فَصَلَ بينه وبين غيره

[122]Mudjab Mahali, *Asbabun Nuzul Studi Al-Qur'an: al-Fatihah an-Nisa'*, (Jakarta : Rajawali 1989), 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dan warna adalah setiap sesuatu yang dapat membedakan antara yang satu dengan yang lainnya. Hal ini berarti kata warna dalam bahasa Arab juga bermakna jenis dan kekhasan dalam sesuatu.[123]

Corak tafsīr adalah nuansa atau sifat khusus yang mewarnai sebuah penafsiran dan merupakan salah satu bentuk ekspresi intelektual seseorang mufassir, ketika ia menjelaskan maksud-maksud ayat al- Qur'*ā*n. Artinya bahwa kecenderungan pemikiran atau ide tertentu mendominasi sebuah karya tafsīr.

1. Corak Tafsīr *Lughowi*

Tafsīr *lughawi* adalah tafsīr yang mencoba menjelaskan makna-makna al-Qur'*ā*n dengan menggunakan kaidah-kaidah kebahasaan. Seseorang yang ingin menafsirkan al- Qur'*ā*n dengan pendekatan bahasa harus mengetahui bahasa yang digunakan al- Qur'*ā*n yaitu bahasa arab dengan segala seluk-beluknya, baik yang terkait dengan nahwu, balaghah dan sastranya. Ahmad Syurbasyi menempatkan ilmu bahasa dan yang terkait (nahwu, sharaf, etimologi, balaghah dan qira'at) sebagai syarat utama bagi seorang mufassir. Di sinilah, urgensi bahasa akan sangat tampak dalam penafsirkan al- Qur'*ā*n.

Tafsīr *lughawi* dengan berbagai macam penyajian dan pembahasannya tidak akan keluar dari dua kelompok besar yaitu:

1. Tafsīr *lughawi* yang murni atau lebih banyak membahas hal-hal yang terkait dengan aspek bahasa saja, seperti tafsīr *Ma'āni al-Qur'ān* karya al-Farra, *Tafsīr al-Jalalain* karya al-Suyuthi dan al-Mahally.
2. Tafsīr lughawi yang pembahasannya campur-baur dengan pembahasan lain seperti hukum, theology dan sejenisnya, seperti *Tafsīr al-Thabary* li Ibn Jarir

[123]Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manzur al- Afriqi Al-Misri, *Lisān al-'Arab,* (Beirut: Dar Sadr, 1990), 232.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Thabary, *Mafatih al-Ghaib* li al-Fakhruddin al-Razy, dan sebagian besar tafsīr dari awal hingga sekarang, termasuk *Tafsīr al-Mishbah* yang disusun oleh Quraish Shihab.[124]

Tafsīr *lughawi* dalam perkembangannya juga memiliki beberapa macam bentuk dan jenis. Ada yang khusus membahas aspek *nahwu*, *munasabah* dan *balaghah* saja dan ada pula yang membahas linguistik dengan mengkelaborasikan bersama corak-corak yang lain.

2. Corak Tafsīr Ilmi

Tafsīr Ilmi adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'*ā*n berdasarkan pendekatan Ilmiyah atau menggali kandungan al- Qur'*ā*n berdasarkan teori-teori ilmu pengetahuan. Alasan yang melahirkan penafsiran ilmiah adalah karena seruan al-Qur'*ā*n pada dasarnya adalah sebuah seruan ilmiah. Yaitu seruan yang didasarkan pada kebebasan akal dari keragu-raguan dan prasangka buruk, bahkan al- Qur'*ā*n mengajak untuk merenungkan fenomena alam semesta, atau seperti juga banyak kita jumpai ayat-ayat al- Qur'*ā*n ditutup dengan ungkapan-ungkapan, "Telah kami terangkan ayat-ayat ini bagi mereka yang miliki ilmu", atau dengan ungkapan, "bagi kaum yang memiliki pemahaman", atau dengan ungkapan, "bagi kaum yang berfikir.".

Karya yang bisa digolongkan dalam kelompok tafsīr ilmi adalah *Tafsīr al-Kabīr* karya Imam Fakh al-Razī dan *Tafsīr al-Jawahīr* karya Tantawi Jauhari. Sebagian ulama ada juga yang memasukkan beberapa karya seperti *Ihyā' 'ulūm*

---

[124] Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir, (*Yogyakarta : Idea Press, 2014), 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-dīn, dan *Jawāhir al-Qur'ān* karya Imam al-Ghazāli; serta *al-Itqan* karya al-Suyūtī sebagai karya yang mencerminkan corak tafsīr ilmi ini. Ada beberapa ulama yang menolak adanya penafsiran al- Qur'ān secara ilmiah, terutama penafsiran model al-Fakhr al-Raziy dan Thanthawi Jawhari karena dianggap terlalu berlebihan dalam penafsiran ilmiah dan terkesan memaksakan diri membuat kaitan antara ayat-ayat al- Qur'ān dan ilmu pengetahuan.[125]

3. **Corak Tafsīr Ahkam / Fiqhi**

Corak Tafsīr Fiqhi adalah corak tafsīr yang menitikberatkan kepada pembahasan masalah-masalah fiqhiyyah dan cabang-cabangnya serta membahas perdebatan atau perbedaan pendapat seputar pendapat-pendapat imam madzhab. Tafsīr fiqhī ini juga dikenal dengan tafsīr ahkam, yaitu tafsīr yang lebih berorientasi kepada ayat-ayat hukum dalam al- Qur'ān (ayat-ayat ahkam). Tafsīr fiqhī lebih populer dengan sebutan tafsīr ahkam karena lebih berorientasi pada ayat-ayat hukum dalam al- Qur'ān. Orang yang pertama berhak menyandang predikat mufassir adalah Rasulullah SAW, kemudian para shahabat.

Setelah ini periode mufassir tabi'in, kemudian periode mufassir tabi'it tabi'in dan orang-orang yang setelahnya, yang pada periode mereka ini dinamakan periode tadwin (pengodifikasian). Seiring dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dengan cabang-cabangnya tafsīrpun terus berkembang sampai periode mutakhirin. Di antara kitab-kitab yang tergolong tafsīr fiqhī adalah *Ahkām*

[125] Lutfi Assyaukani, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, dalam Jurnal Pemikiran Islam Para Madina, Vol. I. No. 1, Juli – Desember, 1998.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al- Qur'ān karya al-Jassās *Ahkām al-Qur'ān* karya Ibn al-'Arabi, dan *Al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurtubī.[126]

4. Corak Tafsīr Falsafi

Tafsīr *al-Falāsifa* adalah menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n berdasarkan pemikiran atau pandangan falsafi, seperti tafsīr *bi al-ra`y*. Dalam hal ini ayat lebih berfungsi sebagai justifikasi pemikiran yang ditulis, bukan pemikiran yang menjustifikasi ayat. Seperti tafsīr yang dilakukan al-Farabi, ibn Sina, dan ikhwan al-Shafa. Menurut Adzahabi, tafsīr mereka ini di tolak dan di anggap merusak agama dari dalam.[127]

Corak penafsiran ini akan sangat bermanfaat nantinya untuk membuka khazanah keislaman kita, sehingga kita nantinya akan mampu mengetahui maksud dari ayat tersebut dari berbagai aspek, terutama aspek filsafat. Metode berfikir yang digunakan filsafat yang bebas, radikal dan berada dalam dataran makna tentunya akan memperoleh hasil penafsiran yang lebih valid walaupun keberannya masih tetap relatif.

5. Corak Tafsīr Sufi

Tafsīr al-Shufiyah, yakni tafsīr yang didasarkan atas olah sufistik, dan ini terbagi dalam dua bagian; *tafsīr shūfi nadzary* dan *tafsīr shūfi isyary*. Tafsīr sufi nadzary adalah tafsīr yang didasarkan atas perenungan pikiran sang sufi (penulis) seperti renungan filsafat dan ini tertolak. Tafsīr sufi isyary adalah tafsīr yang didasarkan atas pengalaman pribadi (*kasyaf*) si penulis seperti *tafsîr al-Qur`ān al-*

---

[126] Ahsin Sakho Muhammad, *Ensiklopedi Tematis Al-Qur'ān,* (Jakarta: PT Kharisma Ilmu, 2005), 76.
[127] Muhammad Husain Az-Zahabi, *Al-Israiliyat fi tafsir wa al-hadits,* (Beirut: Darul Makrifah, 1992), Cetakan ke5, 231.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

*`Adzīm* karya al-Tustari, Haqāiq al-Tafsīr karya al-Sulami dan *`Arāis al-Bayān fī Haqāiq al-Qur`ān* karya al-Syairazi. Tafsīr sufi isyari ini bisa diterima (diakui) dengan beberapa syarat, (1) ada dalil syar`i yang menguatkan, (2) tidak bertentangan dengan syari'at/rasio, (3) tidak menafikan makna zahir teks. Jika tidak memenuhi syarat ini, maka ditolak. Corak penafsiran Sufi ini didasarkan pada argumen bahwa setiap ayat al- Qur'*ā*n secara potensial mengandung 4 tingkatan makna *Zhahir, Batin, Hadd, dan matla'*.[128]

Pembagian tafsīr Sufi

a. Tafs*īr* Sufi Nazari

Tafsīr Sufi al-Nazari adalah tafsīr sufi yang dibangun untuk mempromosikan dan memperkuat teori-teori mistik yang dianut mufassir. Dalam menafsirkannya itu mufassir membawa al-Qur'*ā*n melenceng jauh dari tujuan utamanya yaitu untuk kemaslahatan manusia, tetapi yang ada adalah penafsiran pra konsepsi untuk menetapkan teori mereka. Al-Zahabi mengatakan bahwa tafsīr sufi nazari dalam praktiknya adalah pensyarahan al-Qur'*ā*n yang tidak memperhatikan segi bahasa serta apa yang dimaksudkan oleh syara'[129]

Ulama yang dianggap kompeten dalam tafsīr al-Nazari yaitu Muhyiddin Ibn al-'Arabi. Beliau dianggap sebagai ulama tafsīr sufi nazari yang meyandarkan bebarapa teori-teori tasawufnya dengan al- Qur'*ā*n. Karya tafsīr Ibn al-'Arabi di antaranya *al-Futuhat al-Makiyat* dan *al-Fushush*.

---

[128] Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, *Beberapa Aspek Ilmu Tentang Al-Qur'an*, (Jakarta : Lentera Antar Nusa. 1994), 67.

[129] Az-Zahabi, *Al-Israiliyat,* 89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn al-'Arabi adalah seorang sufi yang dikenal dengan paham wahdatul wujud-nya. Wahdat al-wujud dalam teori sufi adalah paham adanya persatuan antara manusia dengan Tuhan. Contoh Dalil al- Qur'*ā*n n tentang paham ini adalah Al- Qur'*ā*n surat al-Baqarah ayat 186: *"Jika hamba-hambaku bertanya padamu tentang aku, aku adalah dekat. Aku mengabulkan seruan orang memanggil jika dia panggil Aku"*. Kata do'a yang terdapat dalam ayat tersebut oleh sufi diartikan bukan berdo'a dalam arti lazim dipakai. Kata itu bagi mereka adalah mengandung arti berseru atau memanggil. Tuhan mereka panggil dan Tuhan melihat dirinya kepada mereka. Dengan perkataan lain, mereka berseru agar Tuhan membuka hijab dan menampakkan dirinya kepada mereka. [130]

b. Tafsīr Sufi Isyari

Tafsīr sufi Isyari adalah pentakwilan ayat-ayat al- Qur'*ā*n yang berbeda dengan makna lahirnya sesuai dengan petunjuk khusus yang diterima para tokoh sufisme tetapi di antara kedua makna tersebut dapat dikompromikan, yang menjadi asumsi dasar mereka dengan menggunakan tafsīr isyari adalah bahwa al-Qur'*ā*n mencakup apa yang zhahir dan batin. Makna zhahir dari al- Qur'*ā*n adalah teks ayat sedangkan makna batinnya adalah makna isyarat yang ada dibalik makna tersebut.

Contoh penafsiran isyari yang dapat diterima karena telah memenuhi syarat-syarat tersebut di atas, yaitu penafsiran al-Tastary ketika menafsirkan ayat 22 dari surat al-Baqarah:

---

[130] Fatchurrahman, *Ayat-ayat Hukum Al-Qur'an,* (Surabaya: Apollo, 1993), 67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezki untukmu, karena itu janganlah kamu Mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, Padahal kamu mengetahui.[131]

Al-Tastary menafsirkan *andadan* yaitu nafsu amarah yang jelek. Jadi maksud *andadan* disini bukan hanya patung-patung, setan atau jiwa tetapi nafsu amarah yang sering dijadikan Tuhan oleh manusia adalah perihal yang dimaksud dari ayat tersebut, karena manusia selalu menyekutukan Tuhannya dengan selalu menjadi hamba bagi nafsu amarahnya. [132]

Menafsirkan ayat-ayat al- Qur'*ā*n dengan melihat isyarat yang ada di dalamnya telah banyak dilakukan oleh para sahabat Nabi, diantaranya penafsiran isyari sahabat yaitu: Ketika para sahabat mendengar ayat pertama dari surat al-Nasr yang bunyinya

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ

Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan.[133]

Di antara mereka ada yang mencoba memberikan penafsiran ayat tersebut dengan mengatakan bahwa ayat tersebut memerintahkan kepada mereka untuk bersyukur kepada Allah dan meminta ampunannya. Tetapi berbeda dengan Ibn

---

[131] Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahan.*

[132] M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), 98.

[133] Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahan.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abbas yang mengatakan bahwa ayat tersebut adalah sebagai tanda ajal Rasulullah SAW.

6. Corak tafsīr Ijtima'i

Tafsīr adabi Ijtima'i sebagaimana disebutkan oleh al Farmawi adalah Corak tafsīr yang menitikberatkan penjelasan ayat-ayat al-Qur'*ā*n pada Aspek ketelitian redaksinya lalu menyusun kandungannya dalam redaksi yang indah dengan penonjolan aspek-aspek petunjuk al-Qur'*ā*n bagi kehidupan, serta menghubungkan pengertian ayat tersebut dengan hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.

a. Tokoh-tokoh Tafsīr Ijtima'i

Tokoh utama corak *adabi ijtima'i* ini adalah Muhammad Abduh sebagai peletak dasarnya, dilanjutkan oleh muridnya Rasyid Ridha, di era selanjutnya adalah Fazlurrahman, Muhammad Arkoun.

Selanjutnya yang masih menjadi bagian dari para mufassir dengan corak ini akan disebutkan berikut ini bersama karya-karya tafsīrnya.

1. *Tafsīr Al-Manar*, oleh Rasyid Ridha (w. 1345 H).
2. *Tafsīr Al-Maraghi*, oleh Syekh Muhammad Al-Maraghi (w. 1945 M).
3. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karim*, karya Al-Syekh Mahmud Syaltut .
4. *Tafsīr Al-Wadhih*, karya Muhammad Mahmud Baht Al-Hijazi. [134]

[134] Abdur Rahman As-Sa'labi, *Al-Jawahir Al-Hisan fi Tafsīr Al-Qur'an,* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, t.th.), 142.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7. **Corak Tafsīr Balaghi/ Bayani**

Corak Balaghi, yaitu jika seorang Mufassir menafsirkan al- Qur'*ā*n didasarkan pada segi *balaghohnya*. Adapun contoh corak tafsīr Balaghi tedapat pada tafsīr al Kasysyaf karya Al Zamakhsyari.

Sedangkan, Corak Bayani, yaitu tafsīr pembahasannya berkisar pada Balaghotu al- Qur'*ā*n dalam bentuk Ilmu bayan seperti Tasybih Isti'aroh, Tamsil, Washal, Fashal, dan cabang-cabangnya seperti penggunaan Makna Denotasi (Haqiqi) dan Majazi (Metafor) dan semacamnya.

Tafsīr Balaghah meliputi tiga aspek yaitu:

1. Tafsīr *Ma'an al-Qur'ān* yaitu tafsīr yang khusus mengkaji makna-makna kosa kata al-Qur'ān atau terkdang disebut ensiklopedi praktis seperti kitab Ma'an al-Qur'ān karya Abd Rahim Fu'dah.
2. Tafsīr *Bayan al-Qur'ān* yaitu tafsīr yang mengedapankan penjelasan lafal dari akar kata kemudian dikaitkan antara satu makna dengan makna yang lain seperti kitab Tafsīr al-Bayani al- Qur'*ā*n karya Aisyah Abd Rahman bint al-Syathi'.Tafsīr badi' al- Qur'*ā*n yaitu tafsīr yang cenderung mengkaji al-Qur'*ā*n dari aspek keindahan susunan dan gaya bahasanya, seperti Badi' al-Qur'*ā*n karya Ibn Abi al-Ishba' al-Mishry.[135]

8. Corak Tafsīr Haraki

Corak Haraki, yaitu tafsīr yang ditulis dan disusun oleh seorang tokoh pergerakan umat Islam. Dalam hal ini seorang mufassir berusaha menjelaskan

[135] Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, *Pembangunan Ekonomi Umat; Tafsir Al-Qur'ān Tematik,* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al- Qur'ān, 2009), 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Maksud Allah dalam al- Qur'*ā*n, khususnya yang terkait dengan perubahan dan pergerakan sosial kearah yang lebih baik. Tafsīr Haraki ini tidak hanya bertujuan menafsirkan al- Qur'*ā*n, tetapi juga mengajak umat untuk memperbaiki keadaan sosial yang buruk ke arah keadaan sosial yang lebih baik.dalam hal ini, mufassir juga mengedapankan perhatiannya untuk mengajak masyarakat agar kembali kepada ajaran agama yang benar, mensucikan agama dari segala bentuk Khurafat dan Isroilliyat. Contoh tafsīr Haraki adalah *Tafsīr Fi Zhilalil al- Qur'ān* karya Sayyid Quthub.[136]

C.Tokoh-Tokoh Tafsīr Dengan Metode Tafsir Klasik

1. Ibnu Jarir At-Thabari.

Ibnu Jarir at-Thabari adalah seorang ahli tafsīr terkenal dan sejarawan terkemuka. Nama lengkap at-Thabari adalah Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Kasir bin Ghalib at-Tabari (selanjutnya disebut dengan at-Thabari). Ia di lahirkan di Amul ibu kota Tabaristan, kota ini merupakan salah satu propinsi di Persia dan terletak di sebelah utara gunung Alburz, selatan laut Qazwin. Pada tahun 224/225H atau sekitar tahun 839-840. dan meninggal 310 H.[137]

At-Thabari hidup pada masa Islam berada dalam kemajuan dan kesuksesan dalam bidang pemikiran. Iklim seperti ini secara ilmiah mendorongnya mencintai ilmu semenjak kecil. at-Thabari juga hidup dan berkembang dilingkungan keluarga yang memberikan perhatian besar terhadap masalah pendidikan terutama bidang keagamaan. Mengkaji dan menghafal al-

[136] Lutfi Assyaukani, *Tipologi*, 77.
[137] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jami' al Bayan 'An Ta'wil Al-Qur'ān*, diterjemahkan Ahsan Aksan, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'*ā*n merupakan tradisi yang selalu ditanamkan dengan subur pada anak keturunan mereka termasuk at-Thabari. Dedikasinya yang tinggi terhadap ilmu pengetahuan sudah terlihat semenjak ia masih kanak-kanak. Salah satu prestasinya adalah ia telah menghafal Al-Qur'*ā*n pada usia tujuh tahun. Hal itu tentu saja sesuatu hal yang sangat fenomenal, mengingat Imam Syafī'i menghafal Al-Qur'*ā*n pada usia 9 tahun dan Ibnu Sina sekitar sepuluh tahun.[138]

At-Thabari begitu arif dan bijaksana, beliau tidak memandang rendah orang lain meskipun Allah swt, memberikan kelebihan dan kemampuan yang tidak lazim dimiliki oleh orang kebanyakan. Dengan ilmunya yang tinggi, semakin mendekatkannya kepada sang yang maha Kuasa, dan semakin bijaksana menyikapi persoalan-persoalan duniawi.

At-Thabari adalah salah seorang tokoh terkemuka yang menguasai berbagai disiplin ilmu dan telah meninggalkan warisan ke-Islaman cukup besar yang senantiasa mendapat sambutan dan apresiasi baik di setiap masa dan generasi. Ia mendapatkan popularitas luas melalui dua buah karyanya Tarikhul Umam wal Muluk tentang sejarah dan *Jami' al Bayan fi ta'wil ay al- Qur'ān* tentang tafsīr. Kedua buku tersebut termasuk diantara sekian banyak rujukan ilmiah penting. Bahkan buku tafsīrnya merupakan rujukan utama bagi para mufassir yang menaruh perhatian terhadap tafsīr bi al-ma'tsūr, disamping karya-karya lainnya yang berhasil ia tulis. Secara tepat belum ditemukan data mengenai jumlah buku yang berhasil diproduksi dan terpublikasikan yang pasti dari catatan sejarah membuktikan bahwa karya-karya at-Thabari meliputi banyak bidang

---

[138] Muhammad Razi. *50 Ilmuwan Muslim Populer*, (Jakarta: Qultum Media, 2005). Cetakan ke-I, 109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keilmuan diantaranya; Bidang Hukum, Tafsīr, Hadis, Teologi, Etika Religius dan Sejarah. [139]

Tafsīr At-Thabari ini terdiri dari 30 jilid, masing-masing berukuran tebal. Pada mulanya tafsīr ini pernah hilang, namun kemudian Allah menakdirkan muncul kembali ketika didapatkan satu naskah manuskrip tersimpan dalam penguasaan seorang *amir* yang telah mengundurkan diri, Amir Hamud bin 'Abdur Rasyid, salah seorang penguasa Nejd. Tidak lama kemudian Kitab tersebut diterbitkan dan beredar luas sampai ditangan kita, menjadi ensiklopedi kaya tentang tafsīr bil ma'tsūr.

Tafsīr at-Thabari adalah tafsīr yang paling tua yang sampai kepada kita secara lengkap. Sementara tafsīr-tafsīr yang mungkin pernah ditulis orang sebelumnya tidak ada yang sampai ke kita kecuali hanya sedikit sekali. Itu pun terselip dalam celah-celah tafsīr at-Thabari tersebut Dalam Muqaddimah kitabnya telah dijelaskan bahwa ia memohon pertolongan Allah agar menunjukkan pendapat yang benar dalam menafsirkan ayat-ayat Al- Qur'*ā*n; mengenai ayat yang *muhkam dan mutasyabih*, perkara halal dan haram, umum dan khusus, global dan terperinci*, nasikh dan mansukh*, jelas dan samar, dan yang hanya mnerima *penakwilan* atau penafsiran. .[140]

At-Thabari sangat bersungguh sungguh dalam menjelaskan semua perkara itu, hal ini terlihat dalam setiap bagian kitabnya, dimana ia meneliti dengan sangat sabar setiap hadis dan atsar yang menyangkut penafsiran setiap ayat Al- Qur'*ā*n,

---

[139] Manna Khalil al-Qattan, *Mabahits*, 132.

[140] Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid bin Katsir bin Ghalib Ath-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wil al-Qur'ān, Jilid 4,* (Beirut: Dār al-Kutub al- Ilmiyah, 1999), 221.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanpa pernah lalai mengungkapkan *asbab nuzul-nya*, hukum-hukum, *Qira'at*, dan beberapa kalimat yang maknanya perlu dijelaskan lebih detail. Semua itu dilakukannya dalam rangka mewujudkan sebuah kitab tafsīr yang lebih sempurna dari yang pernah ada sebelumnya, hingga memenuhi kebutuhan seluruh manusia

Adapun metodologi tafsīr Ibnu Jarir at-Thabari dalam menafsirkan Al-Qur'*ā*n adalah sebagai berikut:

1. Berlandaskan Penafsiran Bil-ma'ts*ū*r

Penafsiran bi al-Ma'tsûr adalah salah satu model tafsīr yang paling utama dan tertinggi kedudukannya bila dibandingkan dengan model tafsīr yang lain, karena dengan menafsirkan Al-Qur'*ā*n menggunakan kalam Allah sendiri, perkataan Rasulullah SAW., dan periayatan para sahabat. Allah lebih mengetahui akan maksud dan ucapan-Nya, perkataan Rasulullah adlah penjelasnya dan para sahabat adalah orang-orang yang menyaksikan turunnya ayat-ayat Al-Qur'*ā*n.[141]

Ibnu Jarir at-Thabari dalam hal ini, memulai menafsirkan ayat Al- Qur'*ā*n dengan mencari tafsīran suatu ayat dari ayat Al-Qur'*ā*n yang lain, karena ia yakin bahwa ayat-ayat Al-Qur'*ā*n adalah satu mata rantai yang tak bisa dipisahkan, seperti ketika beliau menafsirkan kata الظلم pada surat al-An'am ayat 82 dengan kata الشرك yang ternyata tafsīran tersebut diambil dari surat Lukman ayat 13.

Ibnu Jarir at-Thabari juga banyak menafsirkan Al- Qur'*ā*n dengan hadis, ia sangat teliti dalam mengemukakan jalan-jalan periwayatan sampai kepada pemabawa berita pertama (al-rawi A'la) . Penafsirannya selalu diperkuat dengan riwayat-riwayat dan jika pada penafsiran itu terdapat dua pendapat atau lebih maka ia memaparkan semuanya, ia tidak semata-mata menyebutkan riwayat saja

[141]. Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi kadang dijelaskan secara rinci dan pada gilirannya mentarjih riwayat-riwayat tersebut.[142]

At-Thabari tidak begitu saja menafsirkan Al-Qur'*ā*n tetapi di dasari berbagai macam pengembaraan pengetahuan dari berbagai disiplin ilmu, sehingga wajar saja jika hasil pikirannya dijadikan referensi oleh para penafsir sesudahnya.

Ibnu Jarir at-Thabari menguasai berbagai disiplin ilmu teramsuk didalamnya fiqh, maka tidak diherankan jika dalam menafsirkan ayat-ayat hukum beliau selalu mengungkap pendapat ulama yang punya keterkaitan dengan masaalah yang dimaksud, lalu mengemukakan pendapatnya.

Ibnu Jarir at-Thabari dalam menyelesaikan persoalan fiqh, maka beliau menjelaskan semua pendapat ulama tentang hal itu, kemudian dikemukakan pendapatnya mengenai masalah tersebut.

Ibnu Jarir at-Thabari ketika menafsirkan maksud ayat di atas, beliau terlebih dahulu menyebutkan pendapat semua ulama tentang hukum makan kuda, kemudian mengemukakan pendapatnya sendiri bahwa ayat tersebut tidak menunjukkan kepada pengharaman.

Metode penulisan yang digunakan at-Thabari adalah metode tahlili di mana beliau menafsirkan ayat Al- Qur'*ā*n secara keseluruhan berdasarkan susunan mushaf, ia menjelaskan ayat demi ayat, dengan menjelaskan makna mufradat-nya serta beberapa kandungan lainnya.

Metode Tahlili adalah metode tafsīr yang berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al- Qur'*ā*n dari seluruh aspeknya Segala segi yang dianggap perlu oleh

[142] Ibid, 203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seorang mufasir tahlili diuraikan, bermula dari arti kosakata, *asbab al-nuzul, munasabah*, dan lain-lain yang berkaitan dengan teks atau kandungan ayat.tujuh

Dalam menafsirkan, at-Thabari menempuh langkah-langkah sebagai berikut:

1. Mengawali penafsiran ayat dengan mengatakan: "Pendapat tentang takwil firman Allah, begini. Kemudian menafsirkan ayat dan menguatkan pendapatnya dengan apa yang diriwayatkannya dengan sanadnya sendiri dari para sahabat atau tabi'in.
2. Menyimpulkan pendapat umum dari nash al- Qur'*ā*n dengan bantuan atsar-atsar yang diriwayatkannya.
3. Menyebutkan atsar-atsar yang berasal dari Rasulullah SAW., sahabat dan tabi'in dengan menuturkan sanad-sanadnya, dimulai dari sanad yang paling kuat dan paling shahih.
4. Menguatkan pendapat yang menurutnya kuat dengan menyebutkan alasan-alasannya.
5. Melanjutkannya dengan menjelaskan pendapat ahli bahasa, seperti bentuk kata dan maknanya, baik tunggal maupun gabungan serta menjelaskan makna yang dimaksud dalam nash yang bersangkutan.
6. Melanjutkannya dengan menjelaskan qira'at-qira'atnya dengan menunjukkan qira'at yang kuat dan mengingatkan akan qira'at yang tidak benar.
7. Menyertakan banyak syair untuk menjelaskan dan mengukuhkan makna nash

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

8. Menuturkan I'rab dan pendapat para ahli nahwu untuk menjelaskan makna sebagai akibat dari perbedaan I'rāb.
9. Memaparkan pendapat-pendapat Fiqih ketika menjelaskan ayat-ayat hukum, mendiskusikannya dan menguatkan pendapat yang menurutnya benar. Kadang-kadang la menuturkan pendapat para ahli kalam -dan menjuluki mereka dengan ahli jadal (ahli teologi dialektis), mendiskusikannya, kemudian condong kepada pendapat Ahli Sunnah wal Jama'ah. [143]

Karya-Karya Imam at-Thabary. [144]

1. *Jami'Al-Bayan fi Ta'wil ai Al-Qur'ān* yang lebih dikenal dengan sebutan At-tafsīr Ath-Thabary
2. *Tarikh Umam wa Al-Muluk* yang lebih dikenal dengan Tarikh Ath-Thabar
3. *al- Adabul Hamidah wal Akhlaqun Nafisah*
4. *Tarikhur Rijal*
5. *Ikhtilafu Fuqaha'*
6. *Tahzibul asar*
7. *Kitabul Basit fil Fiqh*
8. *Al-Jami' Fil Qira'at*
9. *Kitabut Tabsir Fil Ushul*.

E. Guru-Guru Beliau

Guru-guru beliau diantaranya adalah:

1. Muhammad bin Abdul Malik bin Abi Asy-Syawarib

[143] M. Fatih Surya Dilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsīr*, (Yogyakarta: Teras, 2010), 41-42.
[144] Ibid, 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Ismail Bin Musa As-Sanadi

3. Ishaq bin Abi Israel

4. Muhammad bin Abi Ma'syar

5. Muhammad bin Hamid Ar-Razi

6. Ahmad bin Mani'

7. Abu Kuraib Muhammad Ibnul A'la

8. Ash-Shan'ani

9. Bundar

10. Muhammad bin Al-Mutsanna, dan selain mereka. [145]

F. Murid-Murid Beliau

Adapun diantara murid-murid beliau adalah:

1. Abu Syuaib bin Abdillah bin Al-Hasan bin Al-Harani.

2. Abul Qasim Ath-Thabrani

3. Ahmad bin Kamil Al-Qadhi

4. Abu Bakar Asy-Syafī'i

5. Abu Ahmad Ibnu Adi

6. Mukhallad bin Ja'far Al-Baqrahi

7. Abu Mammad Ibnu Zaid Al-Qadhi

8. Ahmad bin Al-Qasim Al-Khasysyab

9. Abu Amr Muhammad bin Ahmad bin Hamdan

10. Abu Ja'far bin Ahmad bin Ali Al-Katib.[146]

---

[145] Abd al-Qadir Muhammad Salih, *al-Tafsir wa al-Mufassirŭn fi al-Asr al-Hadith,* (Beirut: Dar al-Ma`rifah), 122.
[146] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Ibnu Katsir

Ibnu Katsīr mempunyai nama lengkap ‘Imād ad-Dīn abū al-Fidā’ Ismā‘īl Ibn zarā’ al-Busrā ad-Dimasyqī.[147] Nama samarannya Abū al-Fidā’. Ia berasal dari Quraisy dan lahir pada tahun 701 H. di Majdal, sebuah kampung di Wilayah Basrā, Syiria. [148] Ibnu Katsīr berasal dari keluarga terhormat. Ayahnya seorang Ulama terkenal di masanya seorang orator, bernama Syihāb ad-Dīn Abū hafsāh ‘Amr Ibn Katsīr Ibn daw Ibn zarā’ al-Quraisyī, pernah mendalami Mażhab hanafī, kendatipun menganut Mażhab Syāfi‘i setelah menjadi khatib Basrā.[149]

Dalam usia anak-anak, setelah ayahnya meninggal, Ibnu Katsīr diboyong kakanya, Kamāl ad-Dīn ‘Abd al-Wahhāb, dari desa kelahirannya ke Damaskus. Di kota inilah ia tinggal hingga akhir hayatnya. Karena kepindahan ini, diletakkan predikat ad-Dimasyqī (orang Damaskus) kepadanya. Hal yang sangat menguntungkan bagi Ibnu Katsīr dalam pengembangan karir keilmuannya, adalah di masa pemerintahan Dinasti Mamlūk.[150]

Di saat ia hidup, pusat-pusat studi Islam seperti madrasah-madrasah dan masjid berkembang pesat. Perhatian para penguasa pusat di Mesir maupun penguasa daerah di Damaskus sangat besar terhadap studi Islam. Banyak ulama-ulama ternama masa ini, yang akhirnya menjadi tempat menimba ilmu sangat baik bagi Ibnu Katsīr.[151] Ibnu Katsīr juga banyak terlibat dalam urusan kenegaraan.

---

[147] Aż-Żahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, (Mesir: Maktabah Wahbah, t.t.) , jilid I, 242.
[148] Abū al-hasan ‘Alī an-Nadwī, *Syaikh al-Islām Ibn Taimiyah,* alih bahasa Muhammad Qadirun Nur, (Solo: CV. Pustaka Mantiq, 1995), 318.
[149] Ibn Katsīr, *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 32.
[150] Kata *Mamlūk* berasal dari Bahasa Arab yang berarti budak belian, yaitu budak-budak yang berasal dari Kaukakus, daerah perbatasan Turki-Rusia, Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam di Indonesia,* (Jakarta: CV. Anda Utama, 1993), jilid III, 145-149.
[151] Ibn Katsīr, *al-Bidāyah wa an-Nihāyah,* jilid XIII dan XIV, 143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tercatat aktifitasnya pada bidang ini, pada akhir tahun 741 H. ia ikut penyelidikan yang akhirnya menjatuhkan hukuman mari atas seorang sufi Zindiq yang menyatakan Tuhan terdapat pada dirinya (*hulūl*). Tahun 752 H. ia berhasil menggagalkan pemberontakan Amir Baibugah 'Urus, masa khalifah al-Mu'tadid. Bersama ulama lainnya, pada tahun 759 H. ia pernah diminta Amir Munjak untuk mengesahkan beberapa kebijakan dalam memberantas korupsi, dan beberapa peristiwa kenegaraan lainnya.[152]

Selama hidupnya Ibnu Katsīr didampingi seorang istri yang bernama Zainab, putri al-Mizzī yang masih terhitung sebagai gurunya. Beliau wafat pada hari kamis 26 Sya'ban 774 H., bertepatan dengan bulan Februari 1373 M.[153]

Sejak kepindahan Ibnu Katsīr bersama kakanya ke Damaskus tahun 707 H., ia mulai meniti karir keilmuan. Peran yang tidak sempat dimainkan oleh ayah dalam mendidik, dilaksanakan oleh kakaknya, Kamāl ad-Dīn 'abD al-Wahhāb. Kegiatan keilmuan selanjutnya dijalalni di bawah bimbingan ulama ternama di masanya.

Guru utama Ibnu Katsīr adalah Burhān ad-Dīn al-Farazī (660-729 H.), seorang ulama pengikut Mażhab Syāfi'ī dan Kamāl ad-Dīn Ibn Qādī Syuhbah. Kepada keduanya ia belajar fiqh, dengan mengkaji kitab at-Tanbīh karya asy-Syirāzī, sebuah kitab *furu'* Syāfi'iyyah dan kitab Mukhtasar Ibn Hājib dalam bidang ushul fiqh. Berkat keduanya Ibnu Katsīr menjadi ahli fiqh sehingga menjadi tempat berkonsultasi para penguasa dalam persoalan-persoalan hukum.

---

[152] Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsīr Ibnu Katsīr,* (Yogyakarta: Menara Kudus, 2002), 38.
[153] Ibid, 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam bidang hadis, ia belajar dari ulama Hijaz dan mendapat ijazah dari Alwānī, serta meriwayatkan secaera langsung dari Huffāż terkemuka di masanya, seperti Syeikh Najm ad-Dīn Ibn al-'Asqalānī dan Syihab ad-Dīn al-Hajjār (w. 730 H.) yang lebih dikenal dengan sebutan Ibn asy-Syahnah.[154] Kepada al-Hāfiz al-Mizzī (w. 742 H.) penulis kitab tahżib al-Kamāl, ia belajar bidang Rijāl al-Hadīs.

Beliau juga pernah berguru pada aż-Żahabī (Muhammad bin Muhammad, 1284-1348 M.) di Turba Umm Sālih. Pada tahun 756H./1335 M. ia diangkat menjadi kepala Dār al-Hadīs al-Asyrāfiyyah (Lembaga Pendidikan Hadis), setelah Hakim Taqiy ad-Dīn as-subhī meninggal dunia. Berkaitan dengan studi hadis, pada bulan Sya'ban 766 H. beliau ditunjuk mengorganisasi pengajian Sahih al-Bukhārī.[155]

Dalam bidang sejarah, Ibnu Katsīr banyak dipengaruhi oleh al-Hāfiz al-Birzalī (w. 739 H.), sejarawan dari kota Syam. Berkat al-Birzalī dan tarikhnya, Ibnu Katsīr enjadi sejarawan besar yang karyanya sering dijadikan rujukan utama dalam penulisan sejarah islam.[156] Pada usia 11 tahun beliau telah menyelesaikan hafalan al-Qur'ān, dilanjutkan memperdalam Ilmu Qiraat, studi tafsīr dan ilmu tafsīr, dari Syaikh al-Islm ibn Taimiyyah (661-728 H.)

Dari berbagai disiplin ilmu yang digelutinya, banyak sekali gelar yang disandangnya antara lain: Dari berbagai disiplin ilmu yang digelutinya, banyak sekali gelar yang disandangnya antara lain:

---

[154] Ibn Katsīr, *al-Bidāyah wa an-Nihāyah,...*jilid XIV, 149-150.
[155] Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif,* 40.
[156] Ibn Katsīr, *al-Bidāyah wa an-Nihāyah,...*jilid XIV, 312.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. *Al-Hāfiz*, yaitu orang yang mempunyai kapasitas hafalan 100.000 hadis matan maupun sanad, walaupun dari berapa jalan, mengetahui hadis sahih serta tahu istilah ilmu itu[157]
2. *Al-Muhaddis*, yaitu orang yang ahli mengenai hadis *riwāyah* dan *dirāyah*, mengetahui cacat dan tidaknya, mengambil dari imam-iammnya, serta dapat mensahihkan dalam mempelajari dan mengambil faedahnya.
3. *Al-Fāqih*, yaitu gelar keilmuan bagi ulama yang ahli dalam hukum Islam (*fiqh*), namun tidak sampai ke tingkatan *mujtahid*. Ia menginduk pada suatu mażhab, akan tetapi tidak *taqlīd*.
4. *Al-muarrikh*, yaitu orang yang ahli dalam bidang sejarah.
5. *Al-mufassir*, yaitu orang ynag ahli dalam bidang tafsīr, menguasai perangkat-perangkatnya yang berupa 'Ulūm al-Qur'ān dan memenuhi syarat-syarat mufassir.[158]

Ibnu Katsīr merupakan ulama yang produktif dalam memberikan dan dipelajari kembali.

Karya-karya itu mencakup berbagai disiplin ilmu, antara lain bidang tafsīr, hadis, fikih, sejarah dan al-Qur'ān. Dari berbagai disiplin ilmu yang ia kuasai menunjukan keluasan ilmu yang ia miliki.

1. Bidang Fikih
   1. Kitab *al-Ijtihād fī Talab al-Jihād* Ditulis tahun 1368-1369 M. Kitab ini ditulis untuk menggerakan semangat juang dalam mempertahankan partai

[157] Mannā' Khalīl al-Qattān, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān,* (Riyād: al-'Asr al-Hadīs al-'Arabiiyyah, 1973), 365.
[158] Muhammad 'Ajjāj al-Khātib, *Usūl al-Hadīs,* (Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H.), 448.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Libanon-Syiria dari serbuan raja Franks di Cyprus. Karya ini banyak memperoleh inspirasi dari kitab Ibn Taimiyyah, as-Siyāsah as-Syar'iyyah.

2. Kitab *Ahkām*. Yaitu fikih didasarkan pada al-Qur'ān dan hadis.
3. *Al-Ahkām 'Alā Abwāb at-Tanbīh* yang merupakan komentar dari kitab *at-Tanbīh* karya asy-Syairazī.
4. Bidang Hadis
5. *At-Takmīl fī Ma'rifat as-Siqāt wa ad-Du'afā' wa al-Majāhil* (5 jilid). Merupakan perpaduan dari kitab *Tahżīb al-Kamāl* karya al-Mizzī dan *Mīzān al-I'tidāl* karya aż-Żahabī (w. 748 M.) berisi riwayat-riwayat perawi-perawi hadis.
6. *Jāmi' al-Asānīd wa as-Sunan* (8 jilid), berisi tentang para sahabat yang meriwayatkan hadis dan hadis-hadis yang dikumpulkan dari *Kutub as-Sittah*, *Musnad Ahmad*, *al-Bazzār* dan abū *Ya'lā* serta *Mu'jam al-Kabīr*.
7. *Ikhtisār* 'Ulūm *al-Hadīs* yang merupakan ringkasan dari kitab *Muqaddimah ibn Salāh* (w. 642 H./1246 M.)
8. *Takhrīj Ahādīs Adillah at-tTanbīh li 'Ulum al-Hadīs* atau dikenal dengan *al-Bāhis al-Hadīs* yang merupakan takhrij terhadap hadis-hadis yang digunakan dalil oleh asy-Syairazī dalam kitabnya at-Tanbih.
9. *Syarh Sahīh al-Bukhārī* yang merupakan kitab tafsīran (penjelas) dari hadis-hadis Bukhārī. Kitab ini tidak selesai penulisannya, tetapi dilanjutkan oleh Ibnu Hajar al-'Asqalānī (952 H. atau 1449 M.).[159]

[159]Hasan Bakti, *Ensiklopedia Aqidah Islam*, (Jakarta: Prenada Media. 2003), 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tidak diragukan lagi bahwa ada bermacam-macam jenis tafsīr yang berbeda-beda. Pada umumnya perbedaan ini terletak dalam pendekatan dan aspek tertentu. Ada jenis tafsīr yang menekankan aspek filologis (bahasa) dan harfiah dari naskah al-Qur'ān. Jenis yahng lain memusatkan perhatian pada arti dan kandungannya. Ada pula tafsīr yang sebagian besar didasarkan pada hadis-hadis Nabi SAW atau menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān sesuai dengan perkataan (*qaul*) para sahabat dan tabi'in. Jenis tafsīr lainnya adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān dengan menggunakan akal atau ijtihad sebagai alat untuk memahami makan-makna al-Qur'ān.

Pada baigan ini, penulis akan membahas tentang karakteristik penafsiran Ibnu Katsīr.[160] terutama yang tertera dalam Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm. Karakteristik ini dapat diidentifikasi lewat sistematika penafsiran, metode penafsiran, teknik, dan corak aliran penafsiran.[161]

Dengan demikian, karakteristik penafsiran Ibnu Katsīr dapat berarti ciri khas tertentu yang ikut mewarnai dan digunakan Ibnu Katsīr dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'ān.

Sistematika yang ditempuh Ibnu Katsīr dalam tafsīrnya, yaitu menafsirkan seluruh ayat-ayat al-Qur'*ā*n sesuai susunannya dalam mushaf al-Qur'*ā*n, ayat demi ayat dan surat-demi surat, dimulai dengan surat al-fātihah dan diakhiri dengan surat an-Nās. Maka secara sistematika, tafsīr ini menempuh *Tartīb Mushafī*.

---

[160] Muhammad Bāqir as-Sadr, *Pendekatan Tematik Terhadap Tafsīr Al-Qur'ān,* dalam '*Ulūm Al-Qur'ān,* Vol. I/1990, 28-29.
[161] Muhammad 'Abd al-'Azīm az-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-fikr, 1998), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengawali penafsirannya, Ibnu Katsīr menyajikan sekelompok ayat yang berurutan yang dianggap berkaitan dan berhubugan dalam tema kecil. Penafsiran perkelompok ayat ini membawa pemahaman adanya munāsabah ayat dalam setiap kelompok ayat itu dalam *Tartīb Mushafī*. Dengan begini akan diketahui adanya keintegralan pembahasan al-Qur'*ā*n dalam satu tema kecil yang dihasilkan kelompok ayat yang mengandung munasābah antar ayat-ayat al-Qur'*ā*n, sehingga mempermudah seseorang dalam memahami kandungan al-Qur'*ā*n serta yang penting adalah terhindar dari penafsiran secara parsial yang bisa keluar dari maksud nas.

Dari cara tersebut, menunjukan adanya pemahaman lebih utuh yang dimiliki Ibnu Katsīr dalam memahami munāsabah dalam urutan ayat, selain munāsabah antar ayat (tafsīr al-qur'ān bi al-qur'ān) yang telah diakui kelebihannya oleh para peneliti.

Kitab suci al-Qur'*ā*n menempati posisi sentral, bukan saja dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga merupakan inspirator, pemandu, dan pemadu gerakan-gerakan Islam sepanjang sejarah pergerakan umat.[162]

Jika demikian halnya, maka pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'*ā*n melalui upaya penafsiran mempunyai peranan yang signifikan, lahirnya bermacam-macam tafsīr dengan metode yang beraneka ragam dapat mencerminkan perkembangan serta corak pemikiran para mufassir.

---

[162] Hasan Hanafi, *al-Yamin wa al-Yassar fī al-Fikr al-Islam,* sebagaimana dikutip oleh M. Quraisy Shihab, *Membumikann al-Qur'ān,* (Bandung: Mizan, 1997), 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Para mufassir dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'*ā*n, menggunakan satu atau lebih metode, berdasarkan keahlian dan kecenderungannya masing-masing. Metode penafsiran diartikan sebagai suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik, untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah dalam ayat-ayat al-Qur'*ā*n, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.[163]

Pengertian ini memberikan pemahaman bahwa metode penafsiran berisikan seperangkat kaidah dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan ayat al-Qur'*ā*n Untuk mengetahui metode apa yang dipakai Ibnu Katsīr, perlu kiranya melihat secara sekilas tentang perkembangan metode penafsiran al-Qur'*ā*n. Memperhatikan perkembangan metode penafsiran terutama yang muncul sebelum masa Ibnu Katsīr, akan sangat membantu dalam melacak bagaimana Ibnu Katsīr menafsirkan al-Qur'*ā*n.

Dalam perkembangan dunia penafsiran, secara umum metode penafsiran dibagi menjadi empat macam. Pertama, metode *Tahlīlī*, kedua, metode *Ijmālī*, ketiga, metode *muqāran* (komparatif). dan keempat, metode *Maudū'ī,* (tematik). Upaya mengklasifikasi penafsiran semacam ini juga bervariasi di kalangan para pemerhati tafsīr.

Muhammad as-Sayyid Jibril membuat klasifikasi tafsīr berdasarkan beberapa kategori. Kategori pertama berdasarkan sumber-sumber penafsiran. Kedua, berdasarkan pemaparan dan teknik penyajian penafsiran, dan ke tiga, berdasarkan keumuman dan kekhusussan mażhab yang dianut oleh penafsirnya.

---

[163] Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'ān,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berbeda juga klasifikasi yang dilakukan oleh Muhammad Bāqir as-Sadr, dalam melihat metode pendekatan penafsiran. Ia membagi kepada dua macam pendekatan, yaitu pendekatan analitis (*al-Ittijāh at-Tajzī'ī*) dan pendekatan sintesis atau tematik (*al-Ittijāh at-Tauhīdī au Maudū'ī*).[164]

Sehubungan dengan bermacam-macam metode dan kategori penafsiran tersebut di atas, maka akan terlihat bagaimana metode penafsiran Ibnu Katsīr. Berdasarkan kajian sementara terhadap penafsiran-penafsiran Ibnu Katsīr, khususnya dalam Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, penulis menangkap bahwa Ibnu Katsīr cenderung menempuh dalam penafsirannya dengan menggunakan metode *Tahlīlī*.

Dalam Tafsīr Ibnu Katsīr, aspek arti kosakata dan penjelasan arti tidak selalu dijelaskan. Kedua aspek tersebut dijelaskan ketika dianggap perlu. Atau kadang pada suatu ayat, suatu lafal dijelaskan arti kosakatanya, sedang lafal yang lain dijelaskan arti globalnya karena mengandung term (istilah), bahkan dijelaskan secara terperinci dengan memperlihatkan penggunaan term itu pada ayat-ayat lainnya. Misalnya, ketika menafsirkan kalimat (*hudan li al-muttaqīn*) dalam surat al-Baqarah ayat 2, menurut Ibnu Katsīr *hudan* di sini adalah sifat diri al-Qur'*ā*n itu sendiri, yang dikhususkan bagi *muttaqīn* dan *mu'minīn* yang berbuat baik. Disampaikan pula beberapa ayat yang menjadi latar belakang penjelasannya tersebut yaitu dalam Qs. Fussilat (41):44, Qs. al-Isrā' (17): 82, Qs. Yūnus ayat 57.[165]

---

[164] Muhammad Bāqir as-Sadr, *Pendekatan Tematik Terhadap Tafsīr Al-Qur'ān,* dalam '*Ulūm Al-Qur'ān,* Vol. I/1990, 28-29.
[165] Al-Imām Abū al-Fidā' al-hāfiz Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, cet. Ke-2, (Beriut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2008), jilid. I, 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam menafsirkan al-Qur'*ā*n, Ibnu Katsīr menggunakan penjelasan dari al-Qur'*ā*n itu sendiri (tafsīr al-Qur'*ā*n bi al-qur'*ā*n), atau berdasarkan penafsiran dari Nabi, dan menafsirkan al-Qur'*ā*n menurut pendapat (*qaul*) para sahabat atau tābi'īn.[166]

Oleh karena itu, Tafsīr Ibnu Katsīr dapat digolongkan sebagai salah satu tafsīr yang memakai corak *ma'sūr*. Penetapan ini karena yang mendominasi tafsīr ini adalah penafsiran dengan unsur-unsur *asār* sebagaimana definisi di atas. Adapun unsur *asār* yang mendominasi tafsīr ini yaitu:

a. Penafsiran al-Qur'*ā*n dengan al- al-Qur'*ā*n.
b. Sunnah (hadis)
c. Pendapat sahabat.
d. Pendapat tābi'īn

4. Nuansa Tafsīr al-Qur'*ā*n al-'Azīm

Tafsīr Ibnu Katsīr mengandung beberapa nuansa penafsiran. Hal ini disebabjan karena pribadi Ibnu Katsīr sendiri selain sebagai mufassir juga sebagai muarrikh, dan Hāfiz. Latar belakang keilmuan itu terbawa dalam analisis ayat yang sedang ditafsīrkan. Adapuun nuansa tafsīr yang dimaksud antara lain:

a. Nuansa Fikih

Dalam Tafsīr Ibnu Katsīr dapat ditemui beberapa penafsiran terhadap ayat-ayat hukum yang dijelaskan secara luas dan panjang lebar, dengan dilakukan *istinbāt* (mengeluarkan hukum) dan tarjīh terhadap pendapat-pendapat tertentu.

[166] Muhammad as-Sayyid Jibril, *Madkhal ilā Manāhij,* 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam tarjīh ialah melakukan analisis terhadap dalil yang dipakai (*istidlal*), dengan bersikap secara netral.

Misalnya tentang kasus bilangan talak menurut syara'. Dalam surat al-Baqarah ayat 230, Ibnu Katsīr mengupas dan menjelaskan tentang bekas suami yang tidak dapat kembali kepada bekas istrinya, sebelum bekas istri itu kawin lagi dengan orang lain hinga bersetubuh, kemudian diceraikan oleh suaminya yang baru itu. Sementara orang yang berkilah dengan meminta kepada orang lain untuk menjadi *muhallil* (penghalal). Ibnu Katsīr menegaskan bahwa pekerjaan itu dilaknat Allah swt dan Rasul-Nya yang berarti perkawinan itu batal.

Ibnu Katsīr menafsirkan ayat ini dari segi bagaimana status perceraian satu atau dua kali bila bekas istri kemudian kawin lagi dengan orang lain, setelah masa iddahnya habis. Ibnu Katsīr menyebutkan dua pendapat. *Pertama*, pendapat mazhab Mālikī, as-Syāfi'ī dan Ibn Hanbal, bahwasanya perceraian itu tetap dihitung, dan bila ia kembali nikah dengan istrinya, maka perceraian yang pernah terjadi itu harus dihitung pertama. *Kedua*, menurut mazhab Abū Hanīfah, bahwasanya perceraian yang pernah terjadi itu tidak dihitung lagi dalam perkawinan tersebut.[167]

b. Nuansa *Ra'yu*

Maksud dari nuansa *ra'yu* di sini yatu bahwa Ibnu Katsīr dalam tafsīrnya melakukan penafsiran al-Qur'*ā*n dengan ijtihad. Ia memahami kalimat-kalimat al-Qur'*ā*n dengan jalan memahami maknanya yang ditunjukkan oleh pengetahuan Bahasa Arab dan peristiwa yang dicatat oleh seorang ahli tafsīr. Beberapa hal

[167] Al-Imām Abū al-Fidā' al-Hāfiz Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān*,..jilid I.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkenaan dengan penggunaan *ra'yu* dalam Tafsīr Ibnu Katsīr, dapat disampaikan rincinya sebagai berikut:

Menentuakan ayat mana menafsirkan ayat mana. Di samping riwayat tafsīr ayat yang dikutip, Ibnu Katsīr melakukan sendiri penafsiran ayat dengan ayat. Dibandingkan penafsiran yang lain, penafsiran yang dilakukannya lebih luas dan banyak. Kenyataan ini membuktikan bahwa tafsīr al-Qur'*ā*n dengan al-Qur'*ā*n itu pada hakekatnya tetap melibatkan *ra'yu*. Perannya yaitu pada usaha meneliti ayat mana menjelaskan ayat mana, dan keluasan dan tidaknya penafsiran sangat dipengaruhi tingkat pemahaman masng-masing mufassir.

Memilih dan menyeleksi riwayat-riwayat, baik dari Rasulullah, sahabat maupun tābi'īn untuk menafsirkan al-Qur'*ā*n. Proses seleksi ini tentu pada *ra'yu*. Menerangkan maksud ayat demi ayat, baik secara global maupun terperinci dengan bantuan ilmu Bahasa Arab (nahwu, sarf dan lain sebagainya), 'Ulūm al-Qur'ān, Asbāb an-Nuzūl, Makkī, Madanī, Nāsikh mansukh, hadis dan 'Ulum al-Hadīs, Ushūl Fiqh dan ilmu-ilmu lain.[168]

c. Nuansa Kisah

Pada Tafsīr Ibnu Katsīr tampak usaha untuk menerangkan ayat-ayat yang bertutur tentang kisah, dan juga menambahkan pada kisah tertentu kisah yang bersumber dari ahli kitab yaitu *Isrāilliyyāt* dan *Nasrāniyyat*. Kisah-kisah dalam Tafsīr Ibnu Katsīr mencakup:

1) Kisah para Nabi dan umatnya
2) Kisah orang-orang masa lalu yang tidak jelas keNabiannya

[168] Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif,* 69.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3) Kiah-kisah yang terjadi pada masa Rasulullah.

Berkaitan dengan kisah ini, Ibnu Katsīr mengambil sumber penafsiran dan penjelasannya dari ayat-ayat lain (tafsīr ayat dengan ayat), hadis dan juga dari penuturan ahli kitab yang berupa *Isrāilliyyāt* dan *Nasrāniyyat*

d. Nuansa Qiraat

Keberadaan Ibnu Katsīr sebagai ahli qiraat, ikut memperkaya nuansa tafsīrnya. Yakni menerangkan riwayat-riwayat al-Qur'*ā*n dan qiraat-qiraat yang diterima dari ahli-ahli qiraat terpercaya. Dalam penyampaiannya, Ibnu Katsīr selalu bertolak pada qiraah *sab'ah* dan Jumhur Ulama, baru kemudian qiraah-qiraah yang berkembang dan dipegangi sebagian ulama dan qiraah *syazzah*

Contoh qiraah pada ayat 5 surat al-fātihah.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Hanya Engkaulah yang Kami sembah dan hanya kepada Engkaulah Kami meminta pertolongan.[169]

Terhadap yang membaca (*iyyāka*), tanpa tasydid pada huruf *ya'*-nya, yaitu yang dibaca 'Amr ibn Fayyād, Ibnu Katsīr berkomentar bahwa bacaan ini adalah *syaz* dan tertolak, karena (*iyā*) artinya sinar matahari.[170]

Terhadap yang membaca (*iyyāka*), tanpa tasydid pada huruf *ya'*-nya, yaitu yang dibaca 'Amr ibn Fayyād, Ibnu Katsīr berkomentar bahwa bacaan ini adalah *syaz* dan tertolak, karena (*iyā*) artinya sinar matahari.[171]

[169] Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'ān Dan Terjemahan.*
[170] Imām Abū al-Fidā' al-Hāfiz Ibn Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān*,..jilid I, 28-29.
[171] Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif,* 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Sayyid Quthb

Sayyid Qutb dilahirkan pada tanggal 9 Oktober 1906 di Musha, Asyut, Mesir atas (325 kilometer dari Kairo) dari keluarga yang memiliki tanah yang luas, meskipun tidak kaya. Ayahnya pemuka desa dan menikah dua kali. Dia memiliki satu saudara laki-laki yang lebih tua yaitu Muhammad dan dua orang adik perempuan bernama Hamidah dan Aminah. Ayahnya tuan rumah yang dermawan sehingga memaksakan dirinya menggadaikan tanahnya, dan terkadang terpaksa melepaskan tanahnya kepada para pemberi kredit.[172]

Nama lengkapnya adalah Sayyid Quthb Ibrahim Husain Shadhili. Beliau lahir di perkampungan Musha dekat kota Asyut Mesir, pada tanggal 9 Oktober 1906 M. beliau merupakan anak tertua dari lima bersaudara; dua laki-laki dan tiga perempuan. Ayah Quthb adalah seorang anggota Partai Nasionalis Mustafa Kamil dan mengelola majalah al-Liwa". Konon, pada usia 10 tahun Quthb telah hafal al-Qur'*ā*n di luar kepala. Pendidikan dasarnya selain diperoleh dari sekolah Kuttab, juga dari sekolah pemerintah dan tamat pada tahun 1918 M. Quthb muda pindah ke Hulwan untuk tinggal bersama pamannya seorang jurnalis, pada tahun 1925 M, ia masuk ke institusi diklat keguruan, dan lulus tiga tahun kemudian. Setelah itu melanjutkan studi ke universitas Dar al- Ulum (universitas Mesir modern) hingga memperoleh gelar sarjana muda dalam bidang arts education.[173]

---

[172] David Sagiv, *Islam Otentitas Liberalisme*, alih bahasa: Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: LKiS,1997), 39.

[173] Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ān Kontemporer, "Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsīr", (*PT. Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta, 2002), 111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qutb adalah seorang penulis, intelektual Mesir, dan Islamis yang bergabung dengan Persaudaraan Muslim Mesir (*ikhwan al-muslimin*). Sejak kecil ia sudah menghapal al-Qur'*ā*n. Kemudian ia pindah ke Kairo, dimana ia mengenyam pendidikan Barat antara tahun 1929 dan 1933, sebelum memulai karirnya sebagai seorang guru di *Ministry of Public Instruction*. Pada pertengahan karirnya, Qutb memfokuskan dirinya pada tulisan-tulisan sebagai pengarang dan pengkritik, menulis sejumlah novel seperti *Ashwak* dan memperkenalkan novelist Mesir Naguib Mahfouz dari ketidak tenaran.[174]

Pada tahun 1939, dia menjabat sebagai fungsionaris pada Mentri Pendidikan Mesir (*wizarat al- Ma'arif*). Dari tahun 1948 hingga tahun1950, ia berangkat ke Amerika dalam rangka mendapatkan beasiswa untuk belajar Sistem Pendidikan, menerima gelar master dari The Colorado State College of Education (sekarang University of Northern Colorado). Karya pertamanya tentang kritik sosial keagamaan, *Al-'adala al-Ijtima'iyya fi-al-Islam* (*keadilan sosial dalam Islam*), dipublikasikan pada tahun 1948, pada saat di luar negeri.

Qutb lebih dikenal dengan karya teoretikalnya dalam meredefinisikan rumusan Islam fundamentalis dalam perubahan sosial dan politik, secara spesifik terdapat dalam karyanya "Keadilan Sosial" dan *Milestone* (petunjuk jalan).

Selain sebagai tenaga pengajar di universitas tersebut, Quthb juga bekerja sebagai pegawai pada kementerian pendidikan, bahkan sampai menduduki jabatan inspektur. Namun karena tidak cocok dengan kebijakan pemerintah dalam bidang pendidikan yang terlalu tunduk pada Inggris, ia mengundurkan diri dari

[174] Islah Gusmian, *Khasanah Tafsir Indonesia,* (Bandung: Teraju 2003), 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jabatannya itu. Sewaktu masih bekerja di kementerian tadi, Quthb mendapat tugas belajar ke U.S.A untuk kuliah di Wilson"s Teacher College dan Stanford University dan berhasil memperoleh gelar M.A di bidang pendidikan.[175]

Selama tiga tahun di luar negeri, Quthb berkesempatan mengunjungi Inggris, Swetzealand dan Italia. Pengalamannya di Barat ini ternyata membawa arah baru dan bahkan titik balik pemikirannya. Setibanya di Mesir, ia bergabung dengan keanggotaan Ikhwan al-Muslimīn. Di sini, Quthb banyak menyerap pemikiran-pemikiran Hasan al- Banna dan al-Maududi.[176]

Pada kata pengantarnya, Sayyid Qutb mengemukakan kesan-kesanya hidup di bawah naungan al-Qur'*ā*n. adalah nikmat. Nikmat yang tidak diketahui kecuali oleh yang telah merasakanya. Ia merasa dekat dan mendengar serta berbicara dengan Allah melalui al-Qur'*ā*n. Hidup di bawan naungan al-Qur'*ā*n, Sayyid Qutub merasakan keselarasan yang indah antara gerak manusia sebagaimana kehendak Allah dengan gerak-gerik alam ciptaan-Nya. Ia melihat kebinasaan yang akan menimpa kemanusiaan akibat pemyimpangannya dari undang-undang alam ini. Ia menyaksikan benturan yang keras antara ajaran-ajaran rusak yang dididektekan padanya dengan fitrahnya, yang telah ditetapkan Allah.

Kondisi Mesir tatkala itu sedang porak poranda ketika Sayyid Qutb telah kembali dari perhelatannya menempuh ilmu di negeri Barat. Saat itu, Mesir sedang mengalami krisis politik yang mengakibatkan terjadinya kudeta militer pada bulan juli 1952. Pada saat itulah, Sayyid Qutb memulai mengembangkan

---

[175] Said Agil Husein al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Keshalehan Hakiki,* (Jakarta : Ciputat Pers, 2002), 71.
[176] Abdul Djalal, *Urgensi Tafsir Maudhu'i Pada Masa Kini,* (Jakarta: Kalam Mulia, 1990), 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikirannya yang lebih mengedepankan terhadap kritik sosial dan politik. Oleh karenanya, kita melihat upaya-upaya yang dilakukan Sayyid Qutb dalam tafsīrnya lebih cenderung mengangkat terma sosial-kemasyarakatan. [177]

Dalam tafsīr fi Zilalil al-Qur'*ā*n ini lebih cenderung membahas tentang logika konsep negara islam sebagai mana yang didengungkan oleh pengikut Ikhwan al-Muslimin lainnya seperti halnya Hasan Al Banna, Abu A'la al Maududi.

Sayyid Quthb menulis buku dalam berbagai judul, baik sastra, sosial, pendidikan, politik, Fīlsafat maupun agama. Karya-karyanya telah dikenal secara luas di dunia Arab dan Islam. Jumlah karangannya telah mencapai 24 buku di antaranya, *Fī Dzilālil Qur'ān,* dalam 30 juz, selain buku-buku yang tidak kita ketahui sampai sekarang. Barangkali berdasarkan makalah-makalah yang dimuat di majalah atau di surat kabar, seperti di Amerika yang kita lihat buku-buku dan biografī-biografī. Buku-buku di atas dapat kita klasifīkasikan sebagai berikut:

Buku-buku sastra yang bersifat mengkritik meliputi:

a. *Muhimmatu al-Sya"ir Fī al-Hayah* (1932)
b. *Al-Taswiru al-Fanni Fī Qur'ān* (1945)
c. *Masyahidu al-Qiyamah Fī al-Qur'ān* (1945)
d. *Al-Naqdu al-Adaby: Usuluhu Wa Manahijuhu*.
e. *Naqdu Kitāby Mustaqbali al-*saqafah *Fī Misra*.[178]

[177] Farmawi al, Abd al-Hayy, *Al Bidayah*, 321.
[178] Muhammad as-Sayyid Jibril, *Madkhal ilā Manāhij,* 166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Buku-buku cerita.

a. *Thiflun Min al-Qaryah* (1945)

b. *Al-Athyafu al-Arba''ah*, ditulis bersama-sama dengan saudara-saudaranya: Aminah, Muhammad, dan Hamidah (1945)

c. *Asywak* (1947)

d. Al-Madinah al-Mashurah.

3. Yang berhubungan dengan pendidikan dan pengajaran.

a. *Al-qasash ad-diniy*, ditulis bersama Abdul Hamid Jaudah as-sahhar.

b. *Al-Jadid Fī al-Lughah al-Arabiyah*, bersama penulis lain.

c. *Al-jadid Fī al-Mahfuzhat*, ditulis bersama penulis lain. d. *Raudhatu al-Thifl*, ditulis bersama Aminah, as-sa"id dan Yusuf Murad, terbit dua episode.

4. Kumpulan buku-buku agama.

a. *Al-Adalah al-Ijtima'iyah Fī al-Islam* (1949)

b. *Ma'rakah al-Islam Wa Ra'samaliyah* (1951)

c. *As-Salam al-Alami Wal-Islam* (1951)

d. *Nahwa Mujtama'in Islami* (1952)

e. *Fī Dzilālil Qur'ān* (1953-1964)

f. *Khashaish at-Tashawwur al-Islami Wa Muqawwimatuhu*.

g. *Al-Islam Wa Musykilat al-Hadharah*.

h. *Dirasat Islamiyah* (1953)

i. Hadza al-Dīn

j. Al-Mustaqbalu Lihadza al-Dīn

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

k. *Ma'alim Fīth-Tariq* (1945).[179]

Tafsīr Fi Zhilalil al-Qur'ān merupakan tafsīr kontemporer yang paling actual dalam memberikan terapi berbagai persoalan dan menjawab berbagai tuntutan abad modern ini berdasarkan petunjuk al-Qur'ān.

Di antara persoalan dan tuntutan abad modern yang paling menonjol adalah persoalan seputar pemikiran, ideologi, konsepsi, pembinaan, hukum, budaya, peradabaan, politik, psikologi, spritualisme, dakwah dan pergerakan dalam suatu rumusan kontemporer sesuai dengan tuntutan zaman. Berbagai persoalan ini, di samping persoalan-persoalan lainnya, mendapatkan perhatian yang memada di dalam tafsīr ini. Sehingga membuat tafsīr ini terasa sangat actual apalagi gagasan-gagasan Sayyid Qutb yang tertuang di dalam tafsīr ini sangat orisinil berdasarkan nash-nash al-Qur'ān tanpaterkontaminasi oleh pemikiran-pemikiran asing, karena itu tafsīr *Fi Zhilalil Qur'ān* dapat dikatagorikan sebagai tafsīr corak baru yang khas dan unik, serta langkah baru yang jauh dalam tafsīr. Zhilal juga dapat dikatagorikan sebagai aliran khusus dalam tafsīr, yang dapat disebut sebagai "aliran tafsīr pergerakan". Sebab metode pergerakan (al-manhaj al-haraki) atau metode realistis yang serius tidak ada didapati selain pada tafsīr fi Zilalil Qur'ān.

Sumber-sumber fi Zilalil Qur'ān berbeda dari sumber-sumber tafsīr lainnya disebabkan perbedaan karakter dann tujuannya. Sumber-sumber dalam Zhilal itu tidaklah mendasar atau pokok (primer), akan tetapi sifatnya sekunder, sebab Sayyid Qutb menyebutkannya untuk memberikan contoh dan bukti dari yang apa yang ia katakana. Ini adalah bagian dari beberapa keistimewaan Zhilal.

---

[179] Mahdi Fadulullah, *Titik Temu Agama dan Politik Analisa Pemikiran Sayyid Quthb,* CV. (Solo: Ramadhaani 1991), 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengenai klasifikasi metodologi penafsiran, Dr. Abdul Hay al-Farmawy seorang guru besar Tafsīr dan Ilmu-ilmu Qur'*ā*n Universitas al-Azhar membagi corak dalam menafsirkan al-Qur`*ā*n menjadi tiga bentuk, yaitu tahlil*ī*y, maudh*ū*'i dan ijm*ā*li muqarin. Dilihat dari corak penafsiran yang terdapat yang tafsīr Fî Zil*ā*lil Al-Qur`an dapat digolongkan kedalam jenis tafsīr tahlili. Artinya, seorang penafsir menjelaskan kandungan ayat dari berbagai aspek yang ada dan menjelaskan ayat per ayat dalam setiap surat sesuai dengan urutan yang terdapat dalam mushaf.[180]

Tafsīr *Fī Dzilālil Qur'ān*, karangan Sayyid terdiri atas delapan jilid, dan masing-masing jilidnya yang diterbitkan Dar al-Syuruq, Mesir, mencapai ketebalan rata-rata 600 halaman.Term *Dzilāl* yang berarti "naungan" sebagai judul utama tafsīr Sayyid Quthb, memiliki hubungan langsung dengan kehidupannya. Sebagai catatan mengenai riwayat hidup Sayyid Quthb, dan juga telah disinggung pada uraian yang lalu bahwa dia sejak kecilnya telah menghafal al-Qur'*ā*n, dan dengan kepakarannya dalam bidang sastra, dia mampu memahami al-Qur'*ā*n secara baik dan benar dengan kepakarannya itu, serta segala kehidupannya selalu mengacu pada ajaran al-Qur'ān. Oleh karena itu, Sayyid Quthb menganggap bahwa hidup dalam "naungan" al-Qur'ān sebagai suatu kenikmatan Selanjutnya, bila karya tafsīr *Fī Dzilālil Qur'ān* dicermati aspek-aspek metodologisnya, ditemukan bahwa karya ini menggunakan metode tahlīi yakni metode tafsīr yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al-

[180] M. Qurais Shihab, *Wawasan alQur'an: Tafsir Maudu'i Atas Berbagai Persoalan Umat*, Vol. I., (Bandung: Mizan, 2005), 501.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'ān dari seluruh aspeknya secara runtut, sebagaimana yang tersusun dalam mushaf. Dalam tafsīrnya, diuraikan korelasi ayat, serta menjelaskan hubungan maksud ayat-ayat tersebut satu sama lain. Begitu pula, diuraikan latar belakang turunnya ayat (sabab nuzul), dan dalil-dalil yang berasal dari al-Qur'ān, Rasul, atau sahabat, dan para tabiin, yang disertai dengan pemikiran rasional (ra'yu.) Kerangka metode tahlīly yang digunakan Sayyid Quthb tersebut, terdiri atas dua tahap dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'ān.[181]

Pertama, Sayid Quthb hanya mengambil dari al-Qur'ān saja, sama sekali tidak ada peran bagi rujukan, referensi, dan sumber- sumber lain. Ini adalah tahap dasar, utama, dan langsung. Tahap kedua, sifatnya sekunder, serta penyempurna bagi tahap pertama yang dilakukan Sayyid Quthb. Dengan metode yang kedua ini, sebagaimana dikatakan Adnan Zurzur yang dikutip oleh al-Khalidi bahwa Sayyid Quthb dalam menggunakan rujukan sekunder, tidak terpengaruh terlebih dahulu dengan satu warna pun di antara corak- corak tafsīr dan takwil, sebagaimana hal itu juga menunjukkan tekad beliau untuk tidak keluar dari riwayat-riwayat yang sahih dalam tafsīr al-ma'sur.

Dalam upaya memperkaya metode penafsirannya tersebut, Sayyid Quthb selalu mengutip penafsiran- penafsiran ulama lainnya yang sejalan dengan alur pemikirannya. Adapun rujukan utama Sayyid Quthb dalam mengutip pendapat-pendapat ulama, adalah merujuk pada beberapa karya tafsīr ulama yang diklaim sebagai karya tafsīr bi al-ma'sur kemudian merujuk juga pada karya tafsīr bi al-ra'y. Dari sini dipahami bahwa metode penafsiran Sayyid Quthb, juga tidak

[181] Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, Edisi Revisi, (Surabaya: Anika Bahagia, 2010), 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terlepas dari penggunaan metode tafsīr muqaran.[182]

Bisa dikatakan kitab *Fī Dzilālil Qur'ān* yang dikarang oleh Sayyid Quthb termasuk salah satu kitab tafsīr yang mempunyai terobosan baru dalam malakukan penafsiran al-Qur'ān. Hal ini dikarenakan tafsīr beliau selain mengusung pemikiran-pemikiran kelompok yang berorientasi untuk kejayaan Islam, juga mempunyai metodologi tersendiri dalam menafsirkan al-Qur'ān. Termasuk di antaranya adalah melakukan pembaruan dalam bidang penafsiran dan di satu sisi beliau mengesampingkan pembahasan yang dia rasa kurang begitu penting. Salah satu yang menonjol dari corak penafsirannya adalah mengetengahkan segi sastra untuk melakukan pendekatan dalam menafsikan al-Qur'ān. Sisi sastra beliau terlihat jelas ketika kita menjulurkan pandangan kita ke tafsīrnya bahkan dapat kita lihat pada barisan pertama. Akan tetapi, semua pemahaman uslub al-Qur'ān, karakteristik ungkapan al- Qur'ān serta dzauq yang diusung semuanya bermuara untuk menunjukkan sisi hidayah al-Qur'ān dan pokok- pokok ajarannya untuk memberikan pendekatan pada jiwa pembacanya pada khususnya dan orang-orang Islam pada umumnya. Melalui pendekatan semacam ini diharapkan Allāh dapat memberikan manfaat serta hidayah-Nya. Karena pada dasanya, hidayah merupakan hakikat dari al- Qur'ān itu sendiri. Hidayah juga merupakan tabiat serta esensi al-Qur'ān. Menurutnya, al-Qur'*ā*n adalah kitab dakwah, undang-undang yang komplit serta ajaran kehidupan. Dan Allāh telah menjadikannya sebagai kunci bagi setiap sesuatu yang masih tertutup dan obat bagi segala penyakit.[183]

---

[182] Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan,* (Jakarta: Paramadina, 1995), 270.

[183]Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an,* (Yogyakarta: LESFI, 1996), 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sayyid Qutb sudah menampakkan karakteristik seni yang terdapat dalam al-Qur'ān. Dalam permulaan surat al-Baqarah misalnya, akan kita temukan gaya yang dipakai al-Qur'ān dalam mengajak masyarakat Madinah dengan gaya yang khas dan singkat. Dengan hanya beberapa ayat saja dapat menampakkan gambaran yang jelas dan rinci tanpa harus memperpanjang kalam yang dalam ilmu balaghah disebut dengan ithnab, namun dibalik gambaran yang singkat ini tidak meninggalkan sisi keindahan suara dan keserasiaan irama.

Pada tahun 1955 sekitar bulan Mei, Qutb termasuk salah seorang pemimpin *ikhwan muslimin* yang ditahan setelah organisasi itu dilarang oleh presiden Nasser dengan tuduhan berkomplotan untuk menjatuhkan pemerintahan. Pada tanggal 13 Juli 1955, pengadilan rakyat menjatuhkan hukuman 15 tahun kerja keras kepadanya. Ia ditahan di beberapa penjara Mesir hingga pertengahan tahun 1964. Pada tahun itu pula ia dibebaskan atas permintaan Abdul Salam Arif, presiden Irak yang mengadakan kunjungan ke Mesir. Setahun kemudian ia ditangkap lagi bersama saudara-saudaranya dan 20 ribu orang, termasuk diantaranya 700 wanita. Tanggal 12 April 1966, Qutb diadili oleh pengadilam Militer dengan tuduhan berupaya menumbangkan pemerintahan Mesir dengan kekerasan lewat karya *Ma'alim fi ath- thariq*-nya. Pada 21 Agustus 1966, Ia bersama Abdul Fatah Ismail dan Muhammad Yusuf Hawwasy dinyatakan bersalah dan dihukum mati. Kemudian ia bersama dua orang temannya dihukum gantung pada tanggal 29 Agustus 1966. [184]

---

[184] M. Quraish Shihab, *Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat, (*Bandung: Mizan, 2000), 101.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meninggalnya Qutb secara fisik tidak berarti hilangnya ide-ide pemikirannya tentang Islam dan politik Banyak karyanyayang sampai sekarangmasih memberikan pengaruh yang kuat bagi para pejuang muslim fundamentalis. Karya-karyanya antara lain: *At-Taswirul fanny fi al-Qur'ān* (seni artistik dalam al-Qur'ān), *Masyahid al-Qiyamah fi al-Qur'ān* (hari akhir menurut al-Qur'ān), *Al-'Adalah al- Ijtima'iyyah fi al-Islam* (keadilan sosial dalam Islam), *Fi Zhilal al-Qur'ān* (tafsīr dibawah naungan al-Qur'ān), *As-Salam al-'Alamiy wa al-Islam* (Islam dan perdamaian dunia), *Al-Mustaqbal li hadza ad-Din* (masa depan agama Islam), *Hadza ad-Din* (inilah Islam), *Al-Islam wa Musykilat al-Hadharah* (Islam dan problem-problem peradaban

D. Metode Tafsīr Hermeneutik

1. Pengertian Dan Ruang Lingkup Hermeneutik

Hermeneutik seringkali kita terapkan dalam kehidupan sehari-hari misalnya saat tak sengaja kita mendengar suatu percakapan dan kita berusaha mencaritahu makna dan kepada siapa percakapan itu ditujukan dan obyek apa yang dipebincangkan tersebut atau yang disebut konteks. Tanpa mengetahui konteksnya kita tidak akan mengetahui makna percakapan tersebut. Hal yang sama terjadi saat kita sedang membaca suatu karya tulis, kita berusaha mencaritahu makna dibalik tulisan tersebut, apa yang dimaksud oleh sang pengarang dan untuk siapa karya itu ditujukan. Kemudian kita akan berusaha mencocokkannya dengan kontek yang terjadi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada dasarnya hermeneutik berhubungan dengan bahasa, kita berpikir melalui bahasa, kita berbicara dan menulis dengan bahasa, kita mengerti dan membuat interpretasi dengan bahasa, bahkan seni yang dengan jelas tidak menggunakan sesuatu bahasa pun berkomunikasi dengan seni-seni yang lainnya juga dengan menggunakan bahasa, semua bentuk seni yang dilampilkan secara visual juga diapresiasi dengan menggunakan bahasa.

Hermeneutik dalam pandangan klasik akan mengingatkan kita pada apa yang ditulis oleh Aristoteles dalam *Peri Hermeneias* atau *De lnterpretatione.* yaitu bahwa kata-kata yang kita ucapkan adalah simbol dari pengalaman mental kita, dan kata-kata yang kita tulis adalah simbol dari kata-kata yang kita ucapkan itu. Sebagaimana seseorang tidak mempunyai kesamaan bahasa tulisan dengan orang lain, demikian pula ia tidak mempunyai kesamaan bahasa ucapan dengan yang lain. Akan tetapi, pengalaman-pengalaman mentalnya yang disimbolkannya secara langsung itu adalah sama untuk semua orang, sebagaimana juga pengalaman-pengalaman imajinasi kita untuk menggambarkan sesuatu.

Secara etimologis kata hermeneutik berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti menafsirkan maka kata benda *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan sebagai penafsiran atau interpretasi.[185]

Meskipun para ahli memberikan definisi hermeneutik yang agak berbede-beda, namun mereka sepakat bahwa dalam arti sempit hermeneutik membahas metode-metode yang tepat untuk memahami dan menafsirkan hal-hal yang perlu ditafsirkan, serta ungkapan-ungkapan atau simbol-simbol yang karena berbagai

[185] Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsīr Al-Qur'ān Menurut Hasan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), 24-25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

macam faktor sulit dipahami. Sedangkan dalam arti luas, hermeneutik adalah cabang ilmu pengetahuan yang membahas hakekat, metode dan syarat serta prasyarat penafsiran.[186]

Perkembangan ilmu terutama ilmu bahasa berangkat dari adanya penafsiran dari aktor atas teks yang sudah ada sehingga melahirkan paradigma baru dan begitu seterusnya, proses demikian dikenal sebagai proses hermeneutik atau penafsiran. Sistem kerja hermeneutik ini sering kita jumpai apalagi dalam hidup di era modern.

Istilah hermeneutik sudah dikenal sejak zaman Yunani Kuno yaitu zaman Socrates, Plato, dan Aristoteles. Istilah tersebut mengalami perkembangan hingga zaman kontemporer Imanuel Kant, Heidegge, Hans Goerg Gadamer, Jurgen Hebermas, Deridda

Sudah umum diketahui bahwa dalam masyarakat Yunani tidak terdapat suatu agama tertentu tapi mereka percaya pada Tuhan dalam bentuk *mitologi*, sebenarnya dalam *mitologi* Yunani terdapat dewa-dewi yang dikepalai oleh Dewa Zeus dan Maia yang mempunyai anak bernama Hermes. Hermes dipercayai sebagai utusan para dewa untuk menjelaskan pesan-pesan para dewa di langit, dan dari nama Hermes *hermeneutic inilah* kemudian dikenal istilah hermeneutik.[187]

Hermes digambarkan sebagai seseorang yang mempunyai kaki bersayap dan lebih banyak dikenal dengan sebutan Mercurius dalam bahasa Latin. Tugas

---

[186]Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 5.

[187] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'ān; Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hermes adalah menerjemahkan pesan-pesan dari dewa di Gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh umat manusia. Oleh **karena itu fungsi** Hermes adalah penting sebab bila terjadi kesalah *pahaman tentang* pesan dewa-dewa, akibatnya akan fatal bagi seluruh umat manusia.

Hermes harus mampu mcnginterpretasikan atau menyadur sebuah pesan ke dalam bahasa yang dipergunakan oleh pendengarnya, Hermes juga berperan mengubah apa yang di luar pengertian manusia ke dalam bentuk yang dimengerti manusia. Peranan semacam itulah yang kurang lebih mau dilakukan oleh para ahli tafsīr terhadap kitab suci dalam ilmu hermeneutik. Sehingga istilah hermeneutik juga sering dihubungkan dengan nama *Hermes,* tokoh dalam mitos Yunani yang bertugas menjadi perantara antara Dewa Zeus dan manusia.[188]

Hermeneutik dipakai sebagai metode pembacaan atas teks dalam kerangka untuk menemukan dimensi-dimensi baru dalam teks yang sama sekali belum ditemukan sebelumnya bahkan yang dimaksudkan oleh makna awalnya

Sejak saat itu Hermes menjadi simbol seorang duta yang dibebani dcngan sebuah misi tertentu. Berhasil tidaknya misi itu sepenuhnya tergantung pada cara bagaimana pesan itu disampaikan. Oleh karena itu. hermeneutik pada akhirnya diartikan sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Batasan umum ini selalu dianggap benar, baik hermeneutik dalam pandangan klasik maupun dalam pandangan modern

Sebagai sebuah pendekatan untuk menangkap makna sebuah teks tidak bisa hanya dengan mengandalkan pemahaman dari sudut gramatika bahasa semata

---

[188] Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat,* (Yogyakarta : Kanisius, 1999), 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti yang dijelaskan, melainkan juga memerlukan data dan pemahaman konteks sosial dari teks tersebut. Dari kerangka tersebut kemudian muncul pemahaman bahwa kata hermeneutik yang diambil dari peran Hermes merupakan sebuah ilmu atau seni menginterpretasikan (*the art of interpretation*) sebuah teks, kemudian teks tersebut dsadurkan kedalam konteks

Sebagai sebuah ilmu hermeneutik harus menggunakan cara-cara ilmiah dalam mencari dan mengungkap makna rasional dan dapat diuji dalam hal ini kita akan menemukan prinsip hermeneutik sebagai sebuah metode yang erat terkait dengan bahasa.

Dalam perkembangan berikutnya pengertian hermeneutik beralih dari makna leksikal kepada makna istilah. Perkembangan ke arah ini dimulai oleh para teolog Yahudi dan Kristen dalam mengkaji ulang secara kritis teks-teks dalam kitab suci mereka (Bible). Mereka menggunakan hermeneutik bertujuan untuk mencari kebenaran dari kitab suci mereka yang sangat beragam. Mereka mempertanyakan apakah secara harfiah Bible itu bisa dianggap *kalam* Tuhan. Kitab Bible yang ada pada mereka sangat beragam antara karya yang satu dengan lainnya. Adanya perbedaan pengarang itulah yang menyebabkan Bible tidak bisa dikatakan sebagai *kalam* Tuhan oleh karena itu para teolog Kristen memerlukan hermeneutik sebagai metode untuk menafsirkan kitab suci mereka

Jika hermeneutik dipahami dalam pengertian metode, maka ia berisikan perbincangan teoritis tentang *the conditions of possibility* sebuah penafsiran, menyangkut hal-hal apa yang dibutuhkan atau prosedur bagaimana yang harus dipenuhi untuk menghindari pemahaman yang keliru terhadap teks. Oleh karena

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu, hermeneutik dalam pengertian ini mengandaikan adanya kebenaran di balik teks dan untuk menyingkap kebenaran tersebut, dibutuhkan metode-metode penafsiran yang relatif memadai.

Hermeneutik menjadi upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas kabur remang-remang dan kontradiktif yang menimbulkankebingungan bagi pendengar atau pembaca atau dalam pemahaman lain fungsi hermeneutik adalah untuk membawa sesuatu yang asing (*unfamiliar*) jauh (*distant*) dan tidak jelas maknanya (*obscure in meaning*), menjadi nyata, dekat dan jelas maknanya (*intelligible*).[189]

Pemahaman terhadap kitab suci adalah pemahaman yang disertai kesadaran bahwa kitab suci tidak sekadar bundelan teks mati tetapi selalu merupakan sesuatu yang bertali-temali dengan satu tradisi yang sedang berlangsung yaitu berhubungan dengan pribadi-pribadi atau masyarakat sebagai pembacanya.

Dengan demikian kata hermeneutik yang diambil dari peran Hermes adalah sebuah ilmu atau seni menginterpretasikan (*the art of interpretation)* sebuah teks. Sebagai sebuah ilmu hermeneutik harus menggunakan cara-cara ilmiah dalam mencapai makna rasional dan dapat diuji sebagai sebuah seni, ia harus menampilkan sesuatu yang baik dan indah tentang sesuatu penafsiran. Mengaitkan kata hermeneutik dengan Hermes ini secara sekilas menunjukan adanya tiga unsur yang pada akhirnya menjadi variabel utama dalam kegiatan manusia dalam memahami, yaitu:

---

[189] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika A*l-*Qur'ān,* 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Tanda, pesan atau teks yang menjadi sumber atau bahan dalam penafsiran yang diasosiasikan dengan pesan yang dibawa Hermes
2. Penafsiran (Hermes)
3. Penyampaian pesan itu oleh sang perantara agar bisa dipahami dan sampai kepada yang menerima.[190]

Secara lebih luas hermeneutik didefinisikan oleh Zygmunt Bauman sebagai upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang dan kontradiktif yang menimbulkan kebingungan bagi pendengar atau pembaca,sebagaimana dikemukakan oleh Richard E. Palmer. Palmer memberikan peta hermeneutik sebagai berikut:

Pertama hermeneutik sebagai teori penafsiran kitab suci, hermeneutik dalam bentuk ini membicarakan tentang tradisi gereja dimana masyarakat Eropa mendiskusikan otensitas Bibel untuk mendapatkan kejelasan maknanya hermeneutik identik dengan prinsip interpretasi. Kenyataan ini acap kali termanifestasikan sampai sekarang, terutama jika dihubungkan dengan penafsiran kitab suci (*exegesis of scripture*) bentuk hermeneutik semacam ini dikaji oleh J. C. Dannhauer's. Kajian semacam ini memiliki aneka macam bentuk dan melahirkan berbagai corak pemikiran seperti yang dilakukan Martin Luther yang memberikan interpretasi dalam Bibel melukis mistik, dogmatik, humanis, dan lain sebagainya.

[190] Fahruddin Faiz, *Hermenutika Al-Qur'ān,* 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua hermeneutik sebagai sebuah metode filologi. Dimulai dengan munculnya rasionalisme dan hal-hal yang berhubungan dengannya perjalanan filologi klasik pada abad ke-18 mempunyai pengaruh pada hermeneutik Bibel. Kenyataan ini menimbulkan metode kritik sejarah dalam teologi. Kajian dalam bentuk semacam ini dimulai oleh Ernesti pada 1761 M, sampai akhirnya corak ini dianggap sebagai metode penafsiran sekuler oleh pihak gereja. Namun, sejak munculnya abad pencerahan di Eropa sampai sekarang, metode Bibel tidak dapat dipisahkan dengan metode *research* dalam filologi. Kehadiran bentuk ini mulai tampak pada abad ke-19 M yang sering didiskusikan oleh filolog Schleimacher Frederich August Wolf dan Frederich Ast. Ia memberikan porsi yang sama dengan tafsīr terhadap kitab suci dan teks lainnya.[191]

Ketiga hermeneutik sebagai ilmu pemahaman linguistik (*science of linguistic understanding*). Schleimacher membedakan hermeneutik sebagai *science* (ilmu) dan hermeneutik sebagai *art* (seni) dalam memahami. Bentuk memahami dalam hermeneutik merupakan arti secara umum dalam keilmuan hermeneutik dan hal ini masih digunakan sampai saat ini. Arti tersebut merupakan asal dari hermeneutik. Oleh karena itu, dalam perspektif historis, hermeneutik patut dianggap sebagai pahlawan dalam penafsiran Bibel serta filologi tradisional. Sebab dengan munculnya kedua bentuk disiplin tersebut menandai adanya pemahaman secara *linguistic* (bahasa) terhadap teks.

Keempat hermeneutik sebagai tradisi ilmu kemanusiaan, kerangka hermeneutik dalam bentuk ini dimulai Wilhelm Dilthey. Ia berusaha membawa

[191] Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika Al-Qur'ān Madzhab Yogya*, (Yogyakara, Islamika, 2003), 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hermeneutik dalam menafsirkan ilmu kemanusiaan, seperti menginterpretasikan ekspresi kehidupan manusia. Dilthey memberi kritik terhadap Kant terutama dalam *pure reason-nya*. Di akhir perkembangan pemikiran Dilthey mereka berusaha menginterpretasikan psikologi dalam memahami dan menginterpretasikan.

Kelima hermeneutik sebagai sistem penafsiran. Bentuk pemaknaan hermeneutik merupakan suatu teori tentang seperangkat aturan yang menentukan yaitu interpretasi (*exsegesis*) suatu bagian dari teksatau sekumpulan tanda yang dianggap sebuah teks kajian tipe terakhir dari hermeneutik ini dikemukakan oleh Paul Ricouer. Asumsi paling mendasar dari hermeneutik ini sebenarnya sudah jelas, yaitu adanya pluralitas dalam proses pemahaman manusia; pluralitas yang dimaksud sifatnya niscaya karena pluralitas tersebut bersumber dari keragaman konteks hidup manusia.[192]

Kesadaran akan pluralitas pemahaman yang disebabkan oleh perbedaan konteks ini telah muncul sejak lama dalam tradisi intelektual filosofis, misalnya dalam pembedaan antara nomena-fenomena dari Immanuel Kant. Menurut Kant, ketika seseorang berinteraksi dengan sesuatu dan kemudian memahaminya lalu menghasilkan sebuah pengetahuan tentang sesuatu tersebut, tidak pernah seseorang itu mampu memproduksi pengetahuan tentang sesuatu tersebut sebagai sesuatu yang otentik sebagaimana adanya namun pengetahuan yang dihasilkanya adalah pengetahuan tentang sesuatu itu "menurut dia" atau "sebagaimana yang ia tangkap" peristiwa yang sama, jika

[192] M. Mansur, *Studi Al-Qur'ān Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsi, (* Yogyakarta, Tiara Wacana, 2002), 104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipahami oleh yang berbeda. Sangat mungkin hasil pemahamannya juga berbeda.

Richard E. Palmer dalam karyanya yang berjudul *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer* menjelaskan bahwa bahasa merupakan mediasi yang paling sempurna dalam proses interpretasi. Mediasi dan proses membawa pesan "agar dipahami" yang diasosiasikan dengan Hermez ini terkandung di dalam semua tiga bentuk makna dasar dari *hermeneuein* dan *hermeneia* dalam penggunaan aslinya. Tiga bentuk ini menggunakan bentuk verb dari *hermeneuein* yaitu: (1). Mengungkapkan (*to exprees* untuk mengekspresikan) kata-kata, misalnya, "to say"; (2). Menjelaskan (*to explain*) seperti menjelaskan sebuah situasi; (3). Menerjemahkan (*to translate*), seperti di dalam transliterasi bahasa asing.

Ketiga makna itu bisa diwakilkan dengan bentuk kata kerja inggris "*to interpret*", namun masing-masing ketiga makna itu membetuk sebuah makna independen dan signifikan bagi interpretasi. Dengan demikian interpretasi dapat mengacu kepada tiga persoalan yang berbeda: pengucapan lisan, penjelasan yang masuk akal, dan transliterasi dari bahasa lain.[193]

Ketika perkembangan hermeneutik dalam tradisi Barat masih pada tahap ini maka ia diposisikan sebagai bagian dari ilmu filologi. Oleh karenanya historiografi merupakan klien hermeneutik yang paling setia.

Memasuki akhir abad ke-18, hermeneutik mulai dirasakan sebagai teman sekaligus tantangan bagi ilmu sosial, utamanya sejarah dan sosiologi, karena

[193] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: interpretation Theory in Schleirmacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer,* terj. Musnur Hery & Damanhuri Muhammad, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), Cetakan. II. 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hermeneutik mulai berbicara dan menggugat metode dan konsep ilmu sosial pada umumnya. Ketika era metafisika mulai berakhir, dan klaim sains modern dalam memonopoli ilmu pengetahuan mulai berkurang, maka mulailah dikembangkan universalitas yang murni dan didapatkan di hermeneutik. Schleiermacher misalnya, menggunakan hermeneutik untuk memahami orisinalitas arti dari sebuah teks, bahkan lebih dari itu, arti hermeneutik baginya adalah untuk memahami sebuah wacana (*discource*) dengan baik kalau perlu lebih baik dari pembuatnya (*to understand the discourse just well as well as and even better than its creator.*[194]

Paling tidak ada tiga bentuk atau model hermeneutik yang dapat kita lihat, *pertama*, hermeneutik objektif yang dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968).[195]

Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti juga disebutkan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau tafsīran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat intruktif.[196]

Guna mencapai tingkat seperti itu, Schleiermacher menggunakan dua cara yang ditempuh, lewat bahasanya yang mengungkapkan hal-hal baru dan lewat

---

[194] D. E. Schleiermacher Friedrich, *The Hermeneutic: Outline of the 1819 Lectures*, (New York: Sunny, 1990), 93.
[195] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1985), 9-10.
[196] Ellman Crasnow, *Hermeneutics* dalam *A Dictionary of Modern Critical Terms, Roger Flower*, (New York: Routledge and Paul Kegan, 1987), 110.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karakteristik bahasanya yang ditransfer kepada kita. Ketentuan ini didasarkan atas konsepnya tentang teks. Menurut Schleiermacher, setiap teks mempunyai dua sisi: 1) sisi linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin, dan 2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran si pengarang yang termanifestasikan pada *style* bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang pembaca kemudian mengkonstruksinya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya.[197]

Palmer menambahkan, baik dalam bahasa Yunani, maupun dalam bahasa Inggris, tiga pengertian mengenai hermeneutik di atas kemudian dirangkum dalam pengertian "menafsirkan" (*interpreting, understanding*). Hal ini karena segala sesuatu yang masih membutuhkan pengungkapan secara lisan, penjelasan yang masuk akal, dan penerjemahan bahasa, pada dasarnya mengandung proses "memberi pemahaman" atau, dengan kata lain, "menafsirkannya".[198]

Kemudian lebih jauh lagi, jika kita lihat pelbagai literatur hermeneutik modern, proses pengungkapan pikiran dengan kata-kata, penjelasan yang rasional dan penerjemahan bahasa sebagaimana dijelaskan di atas, pada dasarnya lebih dekat dengan pengertian *exegesis* daripada hermeneutik. Hal ini karena eksegesis berkaitan dengan kegiatan memberi pemahaman tentang sesuatu ketimbang perbincangan tentang teori penafsiran atau filsafat penafsiran yang lazim dipahami dalam terminologi hermeneutik. Jika *eksegesis* merupakan komentar

---

[197] Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routlege & Kegan Paul, 1980), 29.
[198] Farid Esack, *Qur'ān liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression, (*London: One World Oxford, 1997), Edisi Indonesia, *Al-Qur'ān, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas, (*Bandung: Mizan, 2000), 82-83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aktual terhadap teks, maka hermeneutik lebih banyak berurusan dengan perbagai aturan, metode, dan teori yang berfungsi membimbing penafsir dalam kegiatan ber-*exegesis.*

Sementara itu merujuk berbagai diskursus yang berkembang dalam filsafat kontemporer di samping hermeneutik mempunyai kedekatan terminologi dengan eksegetis, hermeneutik pula pada umumnya dapat juga didefinisikan sebagai disiplin yang berkenanaan dengan "teori tentang penafsiran".

Istilah teori di sini tidak dapat semata-mata diartikan sebagai *Kuntslehre*, sebuah istilah yang digunakan Schleiermacher untuk menunjukkan suatu eksposisi metodologis tentang aturan-aturan yang membimbing penafsiran teks-teks. Akan tetapi, istilah teori juga merujuk kepada "*filsafat*" dalam pengertian yang lebih luas karena tercakup di dalamnya tugas-tugas menganalisis segala fenomena dasariah dalam proses penafsiran atau pemahaman manusia. Jika yang pertama lebih bersifat teknis dan normatif, maka yang terakhir ini meletakkan hermeneutik secara lebih filosofis, kalau bukan menganggapnya filsafat itu sendiri.

Sementara itu hermeneutik dalam pengertian filsafat bukan hanya berurusan dengan kebenaran sebuah penafsiran dan cara-cara memperoleh kebenaran tersebut. Ia lebih kompeten memperbincangkan hakikat penafsiran: bagaimana suatu kebenaran bisa muncul sebagai suatu kebenaran atau atas dasar apa sebuah penafsiran dapat dikatakan benar.

Di sini hermeneutik menyoroti secara kritis bagaimana bekerjanya pola pemahaman manusia dan bagaimana hasil pemahaman tersebut diajukan dibenarkan dan bahkan disanggah Gadamer dalam bahasa yang lebih tegas

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendeklarasikan bahwa hermeneutik bertugas merefleksikan segala cara manusia memahami dunia dan bentuk-bentuk ungkapan pemahaman tersebut.

Dari kerangka penjelasan di atas dapat kita simpulkan secara tentatif bahwa hermeneutik adalah disiplin yang relatif luas mengenai teori penafsiran. Ia mencakup metode penafsiran dan filsafat penafsiran sekaligus. Bahkan sebelum berkembang sebagai suatu disiplin yang mandiri sebagaimana akan dipaparkan di bagian berikut ini, ia disebut-sebut sebagai seni memahami atau teknik praktik penafsiran.

Ada tiga tipe hermeneutik. *Pertama*, hermeneutik sebagai ”cara untuk memahami”. Contoh tokohnya adalah Schleiermacher, Dilthey, dan Emilio Betti. *Kedua*, hermeneutik sebagai ”cara untuk memahami suatu pemahaman”. Tokohnya semisal Heidegger (w. 1976) dan Gadamer.
Ketiga, hermeneutik sebagai ”cara untuk mengkritisi pemahaman”. Tokohnya semisal Jacques Derrida, Habermas, dan Foucault.[199]

2. Sistem Kerja Hermeneutik

Jika hermeneutik diartikan sebagai pengetahuan yang membahas masalah yang bertalian dengan pemahaman, pencerapan, tafsīr dan takwil dalam berhadapan dengan teks yang beragam, maka hal ini secara ringkas dapat dikatakan dengan istilah ilmu tafsīr teks. Ilmu dan pengetahuan baru ini secara perlahan menyebar dan menemukan jalannya pada bidang filsafat, seni, sastra dan teks-teks. Dan boleh jadi hanya ilmu matematika dan pengetahuan murni (eksak) yang bertalian dengan angka atau kalimat yang bersifat lahiriah secara sempurna

[199] Fahruddin Faiz, *Hermenutika Al-Qur'ān,* 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan atau sebagian teks-teks sederhana yang dapat dipahami oleh orang awam yang tidak termasuk dalam wilayah operasi hermeneutik ini.

Pertanyaan utama hermeneutik adalah terletak pada jarak antara pembicara (penulis) dan pendengar (pembaca) serta perbedaan ruang, waktu, pribadi dan syarat-syarat beragam lain dari keduanya yang membentuk dan menata teks pertanyaan. Setiap *mukhātab* (pembaca atau pendengar) berdasarkan spesifikasi ruang dan waktu serta syarat-syarat lain yang ada padanya yaitu keyakinan atau pra-asumsi yang dimilikinya, dimana dalam kondisi pemikirannya dikuasai dengan mereka dan terbentuk dengan perantaraan mereka dia berhadapan dengan teks (*matan*) dan sedemikian keyakinan dan pra-asumsi tersebut berpengaruh padanya dia memahami teks itu. Hasilnya di samping pemahaman para *mukhâtab* dalam hubunganya dengan satu teks berbeda dengan satu yang lainnya, juga tidak ada satu pun dari pencerapan-pencerapan itu yang secara mesti sesuai dengan apa yang digagas oleh si pembicara dari sisi mana pun. Akan tetapi semua ini pada gilirannya merupakan sebuah asumsi yang layak diperdebatkan.

Dalam perspektif pendekatan hermeneutik pemahaman manusia sedikitnya melibatkan tiga unsur. *Pertama*, unsur pengarang (*author*). *Kedua,* unsur teks (*text*). Ketiga, unsur pembaca (*reader*). Ketiga elemen pokok inilah yang dalam studi hermeneutik disebut *Triadic Structure Triadic structure* ini, masing-masing memiliki horizon ruang dan waktu yang berbeda. Teks lahir pada dimensi ruang dan waktu tertentu, penafsir membumikan teks dalam sejarah yang berbeda sementara pembaca silih berganti lintas ruang dan waktu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tugas hermeneutik pada intinya adalah mendialogkan dengan seimbang *triadic structure* tersebut. Dialog yang seimbang berusaha menyajikan teks yang hidup dalam sejarah tertentu dalam horizon waktu kekinian, sebab menurut Wilhelm Dilthey, hermeneutik pada dasarnya bersifat menyejarah. Artinya, makna itu sendiri tidak pernah berhenti pada satu masa saja, tetapi selalu berubah menurut modifikasi sejarah, maka interpretasipun seperti benda cair tak pernah ada suatuhukum untuk interpretasi. Seperti halnya al-Qur'*ā*n harus tetap dapat menjadi solusi dan alternatif bagi persoalan kemanusiaan yang bersifat lintas ruang dan waktu. Sehingga ungkapan Islam *Sholih fi kulli zaman wa makan* dapat terwujud.

Kegiatan interpretatif adalah proses yang bersifat triadik (mempunya tiga sisi yang saling behubungan, maka dalam proses ini terdapat pertentangan antara pikiran dan diarahkan pada objek dan pikiran penafsir sendiri. Teks yang menjadi pertanyaan utama dalam masalah hermeneutik adalah bagaimana memahami hal tersebut, sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, tidak terlalu awam dan juga tidak terlalu murni matematis dan ilmiah, melainkan teks yang berdasarkan tabiat dan kondisi kandungannya berdimensi ganda (ambigu) interpretabel dan dapat ditakwil dan terkadang imaginatif.

Masing-masing pada wilayah seni, sastra, *irfan* berdasarkan pada tipologi wilayah mereka sendiri, teks-teks menunjukkan dirinya. Akan tetapi pada teks-teks agama lantaran antiquasi (*matan)* dan perubahan kondisi dikeluarkannya dengan kondisi kehidupan dan pelbagai keyakinan dan konsen *mukhâtab* dewasa ini terkadang pertanyaan utama hermeneutik dengan keseriusan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebih menunjukkan dirinya dan menuntut jawaban, hingga berdasarkan kepada apa yang terjadi pada sejarah ilmu ini, bagaimana tafsīr atau takwil kitab-kitab suci (dua perjanjian) khususnya Perjanjian Baru atau Injil, merupakan salah satu motivasi dan produk utama pembahasan hermeneutik di belahan dunia Barat.

Hermeneutik menegaskan bahwa manusia autentik selalu dilihat dalam konteks ruang dan waktu di mana manusia sendiri mengalami dan menghayatinya. Untuk memahami *Dasein*, harus melihat konteks, sebab jika di luar konteks yang akan kita lihat, hanya manusia semu yang *artificial* atau buatan saja. Manusia autentik hanya bisa dimengerti atau dipahami dalam ruang dan waktu yang persis tepat di mana ia berada. Salah satu alasan penting menerapkan metode hermeneutik ini adalah objek (baca teks/bahasa) tidak memungkinkan diartikan tanpa melalui metode penafsiran Ketidakmungkinan tersebut selain disebabkan karena situasi bahasa yang berbeda dan terus berubah, juga disebabkan alasan kesulitan para pembaca dalam memahami subtansi makna yang terkandung dalam teks-teks dan bahasa yang dipelajari.

Hal yang paling tampak dari kesulitan atas subtansi makna tersebut pada dasarnya juga disebabkan oleh realitas di mana tata bahasa tersebut ternyata mempunyai keterbatasan dalam menyaring inti dari teks-teks yang terkandung di dalamnya.

Seorang penafsir tidak boleh bersifat pasif ia harus merekonstruksi makna, alatnya adalah cakrawala intelektual penafsir, pengalaman masa lalu, hidupnya saat ini, latar belakang kebudayaan dan sejarah yang ia miliki.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Martin Heidegger dalam buknya *Sein und Zeit*, menyibukkan diri dalam pembahasan panjang tentang hermeneutik terhadap *Dasein* yaitu istilah yang digunakannya untuk menyebut manusia. *Dasein* selalu ditemukan dalam kepadatan atau kerangka waktu yang lampau sebagai *befindlichkeit*. Sekarang sebagai *Rede,* dan yang akan datang sebagai *Verstehen*. Dalam setiap kepadatan waktu ditemukan kerangka waktu yang tidak menentu.

Ada tiga hal yang ditemukan oleh pemikir postmodernis ini. *Pertama* adalah hermeneutik analitis, penambahan kata analitis dalam hermeneutik di sini dimaksudkan agar hermeneutik bukan hanya menafsir teks-teks dalam batas kategori pemaknaan filosofis-historis seperti yang biasa dilakukan para pemikir linguistik. Howard di sini menambahkan bahwa pendekatan logika intersubjektif atau lebih dikenal dengan istilah logika intensi atau juga memakai pendekatan ilogisme praktis dan peran eksplorasinya. *Kedua*," hermeneutik psikososial

Teori ini berangkat dari penolakan atas kecenderungan hermeneutik mono metodelogi baik dari positivisme maupun Marxisme Klasik yang sering menyajikan spekluasi Marxisme yang telah berkembang dan cukup mengabungkan beberapa prinsip metodelogi darin pemahaman simbol karya Freud.

E.Tokoh-Tokoh Hermeneutik Muslim

1. Fazlurrahman

Fazlurrahman adalah salah seorang di antara pemikir pembaharu Islam neo-modernis yang paling serius dan produktif dalam abad ini. Ia dilahirkan pada tahun 1919 di daerah Barat Laut Pakistan, dan dibesarkan dalam keluarga dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tradisi mazhab Hanafi. Pendidikan akademisnya diperoleh dari Punjab university sampai ia memperoleh gelar MA dalam sastra Arab pada tahun 1942.[200]

Beberapa tahun setelah itu, tepatnya pada tahun 1946, Rahman berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studinya di Oxford University. Selain mengikuti kuliah-kuliah resmi, selama di Inggris Rahman giat mempelajari beberapa bahasa Barat, bahasa latin, Yunani, Perancis dan Jerman. Penguasaan Rahman terhadap bahasa-bahasa tersebut sangat membantu upayanya dalam memperdalam dan memperluas wawasan keilmuannya. Keinginan Rahman untuk melanjutkan studi keislamannya ke barat, bukan tanpa alasan yang kuat. Kondisi objektif masyarakat Pakistan belum mampu menciptakan iklim intelektual yang solid.

Keputusan Rahman melanjutkan pendidikan ke barat adalah tindakan yang sangat berani pada saat itu. Padahal saat itu aneh sekali bila seorang Muslim datang ke Barat guna belajar Islam dan kalaupun ada orang yang berbuat demikian, ia tidak akan diterima kembali ke negerinya sendiri. Kebanyakan orang juga merasa takut bahwa apabila mereka mempelajari Islam di Barat maka tak terhhindarkan lagi untuk mempelajari serta menerapkan metode kritis dan anlitis terhadap materi keislaman. Mereka akan dikucilkan dalam masyarakat, bahkan akan mengalami penindasan.[201]

Pada tahun 1950, Rahman menyelesaikan studi doktornya di Oxford University dengan mengajukan disertasi tentang Ibnu Sina. Setelah menyelesaikan

---

[200] Taufiq Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neo Modernisme Islam Dewasa ini,* dalam pendahuluan buku "Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam", disunting dari karya Fazlurrahman, (Bandung : Mizan, 1993), 13.

[201] Fazlurrahman, *Islam dan Modernitas : Tentang Transformasi Intelektual*, Terjh : Ahsin Muhammad, (Bandung : Pustaka, 1995),142-143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

studi doktoralnya, Rahman mengabdikan diri sebagai dosen. Profesi ini pada dasarnya merupakan pengejawantahan potensi akademis dan intelektualnya.[202]

Di awal tahun 1960-an Rahman kembali ke Pakistan. Pada tahun 1962 dia ditunjuk sebagai Direktur Lembaga Riset Islam, setelah sebelumnya menjabat sebagai staf di lembaga tersebut. Selain itu, tahun 1964 Rahman ditunjuk sebagai anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam pemerintah Pakistan. Lembaga Riset Islam yang dikelola Rahman dibentuk dengan tugas-tugas menafsirkan Islam dalam tema-tema rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan modern yang progresif.

Lembaga riset ini telah menerbitkan dua jurnal ilmiah yaitu Islamic Studies yang berbahasa Inggris serta Fikr-u Nashr yang berbahasa urdu. Dalam jurnal-jurnal ilmiah Rahman mengemukakan gagasan pembaharuannya. Salah satu contoh dari ide pembaharuannya itu adalah pernyataannya bahwa al-Qur'*ā*n itu secara keseluruhannya adalah kalam Allah, dan dalam arti yang biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad. Bagi Rahman, sumber asal proses kreatif terletak di luar capaian biasa keperantaraan (agensi) manusia, tetapi proses itu timbul sebagai bagian integral dari pikiran Nabi. Dengan kata lain, ide-ide dan kata-kata lahir di dalam dan dapat dikembalikan kepada pikiran Nabi, sementara sumbernya dari Allah. Pernyataan ini telah membuat Pakistan heboh selama kurang lebih satu tahun, yang akhirnya harus ditebus Rahman dengan pengunduran dirinya dari jabatan Direktur Lembaga Riset Islam pada tahun 1968.

---

[202] Setelah menamatkan pendidikan di Oxford, Rahman menyempatkan diri mengajar selama beberapa saat di Durham University, Inggris. Kemudian di Institut of Islamic Studies McGill University, Canada. Di tempat ini ia menjabat sebagai Associate Professor of Philosophy; Taufik Adnan Amal, *Fazlurrahman….,* 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tantangan itu datang dari berbagai pihak, di antaranya adalah tantangan dari kalangan "tradisionalis" dan "fundamentalis" yang menyudutkan Rahman dengan menetapkannya sebagai *munkir-i Qur'ān* (orang yang tidak percaya kepada Qur'*ā*n) dalam majalah bulanan *al-Bayyinat*. Ulama dan para mullah (pemimpin agama setempat) mengerahkan demonstrasi-demonstrasi massa terhadap Rahman di seluruh Pakistan. Setelah mengundurkan diri dari jabatan tersebut, ia memutuskan untuk hijrah ke Chicago. Sejak 1970 ia menjabat sebagai guru besar kejian Islam dan berbagai aspeknya pada Departement of Near eastern language and civilization, University of Chicago.

Sebagai seorang sarjana, Fazlurrahman dianggap sangat paham dengan al-Qur'*ā*n, filsafat Islam, hukum Islam, tasawuf dan pemikiran politik. Di samping itu, ia juga menguasai pemikiran orientalis.

Pemikiran Fazlur Rahman tentang Sumber Dasar Hukum Islam

Di antara pembaharuan yang dicanangkan Fazlurrahman adalah menyangkut bidang hukum Islam sebagai formulasi yang dirumuskan berdasarkan pemahaman al-Qur'*ā*n dan Sunnah Rasul. Untuk memahami bagaimana metode Fazlur Rahman dalam berijtihad, tidak terlepas dari pemahaman bagaimana pemikiran Fazlur Rahman tentang sumber-sumber hukum Islam yaitu al-Qur'*ā*n dan sunnah.

Al-Qur'*ā*n

Al-Qur'*ā*n adalah sebuah dokumen untuk umat manusia. Bahkan kitab ini sendiri menamakan dirinya "petunjuk bagi manusia" (هدىللناس) dan berbagai julukan lain yang senada di dalam ayat-ayat lain. Setiap Muslim sejak datangnya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam telah meyakini dan harus mayakini bahwa al-Qur'*ā*n merupakan kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Kepercayaan ini dapat menjadikan seorang Muslim yang sempurna.

Bila kita menelusuri sejumlah karya besar Rahman seperti Islam, Mayor Themes of the Qur'*ā*n, Islam and Modernity dan sebagainya tampak jelas model metodologi yang digunakan Rahman dalam mengkaji Islam, yaitu dengan bertumpu pada hermeneutika al-Qur'*ā*n sebagai kerangka metodologi. Hermeneutika al-Qur'*ā*n model Rahman menunjukkan respon dialektis antara situasi sejarah dengan tanggapan al-Qur'*ā*n.[203]

Konsep Rahman mengenai al-Qur'*ā*n pada dasarnya berkisar pada tiga hal yaitu hakikat, fungsi dan legislasi al-Qur'*ā*n. Seperti kaum Muslim pada umumnya, Rahman mengakui dan meyakini bahwa al-Qur'*ā*n merupakan Kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad dalam jangka waktu kurang lebih dua puluh tiga tahun. Menurutnya, tanpa kepercayaan yang amat penting ini tak satupun bahkan yang dapat menjadi seorang Muslim nominal. Tetapi baginya, kepercayaan yang amat penting ini harus dijelaskan dengan memadai. Rahman mengemukakan penjelasan yang banyak mengenai al-Qur'*ā*n di dalam tulisan-tulisannya.

Bagi al-Qur'*ā*n sendiri dan konsekwensinya juga bagi kaum Muslimin, al-Qur'*ā*n adalah firman Tuhan (kalam Allah). Nabi Muhammad juga betul-betul yakin bahwa beliau adalah penerima pesan dari Allah, Zat yang sama sekali lain sedemikian rupa hingga ia menolak dengan kekuatan kesadaran ini sebagian dari

[203] Sukidi, *Metodologi Islam Liberal,* (Republika, Sabtu 6 April 2002), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

klaim-klaim historis yang paling fundamental dari tradisi Judea Kristiani tentang Ibrahim dan Nabi-Nabi yang lain. Zat yang lain ini melaui suatu saluran mendiktekan al-Qur'*ā*n dengan otoritas yang mutlak. Suara yang datang dari dasar kedalaman hidup itu berbicara dengan jelas sekali, tak bisa dikelirukan dan mendesak. Tidak hanya kata "Qur'*ā*n" yang berarti bacaan, dengan jelas menunjukkan hal ini, tetapi teks al-Qur'*ā*n itu sendiri pada beberapa tempat menyatakan bahwa al-Qur'*ā*n diwahyukan secara verbal dan bukan hanya dalam makna dan ide-idenya saja. Istilah al-Qur'*ā*n untuk pembukaan (rahasia) adalah wahyu yang berdekatan artinya dengan inspirasi, dengan syarat bahwa yang kedua ini tidak perlu harus mengesampingkan model verbal. Allah berfirman "Allah tidak berbicara pada seorang manusia pun (yakni dengan kata-kata bersuara) kecuali melalui wahyu (yakni dengan inspirasi ide kata) atau dari balik tabir atau ia mengutus seorang utusan (Malaikat) yang berbicara melalui wahyu.[204]

Dengan penjelasan tersebut Rahman berusaha menjelaskan bahwa al-Qur'*ā*n berasal dari Allah dalam bentuk "ide-ide kata", tidak dalam bentuk "kata-kata yang bersuara". Selanjutnya Rahman menyimpulkan bahwa di dalam al-Qur'*ā*n bersatu dua unsur : al-Qur'*ā*n seluruhnya merupakan "kata-kata" Tuhan (The word of God), dan dalam pengertian yang biasa ia merupakan "perkataan Nabi Muhammad " *(The word of Muhammad)".*

Bagi Fazlur Rahman, sumber asal proses kreatif terletak di luar capaian biasa agensi manusia, tetapi proses itu timbul sebagai suatu bagian integral dari pikiran Nabi. Dengan kata lain, ide-ide dan kata-kata lahir di dalam dan dapat

[204] Fazlurrahman, *Islam*, 32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dikembalikan kepada pikiran Nabi, sementara sumbernya dari Allah. Berdasarkan argumentasi semacam ini, Rahman mengemukakan bahwa al-Qur'*ā*n itu secara keseluruhannya adalah Kalam Allah dan dalam pengertian biasa juga seluruhnya merupakan perkataan Muhammad. Pemikiran ini telah membuat Pakistan heboh selama lebih kurang satu tahun, yang akirnya harus ditebus Rahman dengan pengunduran diri dari jabatan Direktur Lembaga Riset Islam.[205]

Dalam pandangan Rahman, semangat dasar ajaran al-Qur'*ā*n adalah semangat moral di mana ia menekankan pada ajaran monoteisme dan keadilan sosial. Hukum moral ini bersifat abadi. Ia merupakan perintah Allah di mana manusia tidak mampu membuat atau memusnahkannya, melainkan ia harus menyerahkan diri kepad-Nya. Penyerahan diri terhadap hukum moral ini dinamakan Islam dan implementasinya dalam kehidupan disebut ibadah dan pengabdian kepada Allah.

b. al-Sunnah

Pandangan Rahman tentang snnah dan hadits bersumber pada kajiannya terhadap evolusi historis kedua konsep tersebut. Evolusi historis dari sunnah Nabi menjadi hadits digambarkan oleh Rahman dalam beberapa tulisannya. Adalah suatu kenyataan bahwa sunnah Nabi telah melewati proses yang panjang sebelum ia dibakukan menjadi riwayat-riwayat hadits. Pada saat itu, yakni ketika hadits belum dibukukan, para sahabat dan tabi'in khususnya mereka yang berprofesi sebagai hakim, ahli hukum, teoretisi, politikus dan lain-lain, berusaha menjabarkan dan menafsirkan sunnah Nabi demi kepentingan kaum Muslimin

[205] Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan,* 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada saat itu. Hasil penjabaran dan pemahaman tersebut juga dianggap sebagai sunnah, dengan pengertian sebagai praktek yang disepakati bersama atau "sunnah yang hidup".

Kajian Rahman dalam masalah ini merupakan respon terhadap kontroversi yang berkepanjangan mengenai sunnah dan hadits di anak benua Indo-Pakistan, khususnya di Pakistan sendiri dan terhadap situasi kesarjanaan Barat. Teori-teori sarjana Barat tentang hal ini antara lain Ignaz Golziher yang dapat dikatagorikan sebagai sarjana Barat pertama yang melakukan studi kritis tentang hadits. Ia mengemukakan bahwa sulit untuk menentukan hadits-hadits yang orisinil dari Nabi, karena setiap dari generasi Muslim menerima hadits seiring dengan doktrin-doktrin aliran fiqih dan teologi yang sering bertabrakan. Sementara sunnah didefinisikan sebagai praktek hidup dan akhlak masyarakat Muslim awal, berdasarkan atau tanpa tradisi Nabi. Josep Schacht menyatakan bahwa konsep sunnah Nabi merupakan kreasi kaum Muslim belakangan. Bagi generasi sebelum Syafī'i, sunnah mencerminkan kebiasaan tradisional masyarakat yang membentuk "tradisi yang hidup" pada basis yang sama dengan praktek biasa atau disepakati secara umum.[206]

Fazlurrahman tidak sepakat dengan teori sarjana Barat bahwa konsep sunnah Nabi merupakan kreasi kaum Muslimin belakangan. Bagi Rahman, konsep sunnah Nabi merupakan konsep yang shahih dan operatif sejak awal Islam dan tetap demikian sepanjang masa. Rahman membedakan antara pengertian sunnah dengan hadits. Setiap hadits mengandung dua bagian, yaitu teks (matan)

[206] Josep Shcacht, *The Origins of Muhammadan Law*, (London : Oxford University Press, 1975), 2-3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadits itu sendiri dan mata rantai transmisi atau isnadnya yang menyebutkan nama-nama perawinya. Setelah Nabi wafat, hadits beralih dari kondisi informal menjadi semi formal. Sedang sunnah adalah transmisi non verbal atau tradisi "yang diam" atau hidup. Sunnah adalah perilaku Nabi sepanjang tradisi tersebut berlanjut secara diam-diam dan non verbal, maka kata sunnah juga diterapkan pada kandungan akan perilaku setiap generasi sesudah Nabi, sepanjang perilaku tersebut dinyatakan meneladani perilaku Nabi.[207]

Pada pertengahan abad kedua Hijriah, gerakan hadits memperoleh kemajuan yang pesat, meskipun tidak semua hadits dinyatakan bersumber dari Nabi, tetapi dari sahabat dan generasi sesudahnya. Menurut Rahman kuatnya gerakan hadits ini karena berhasilnya al-Syafi'i mengampanyekan penempatan hadits sebagai pengganti sunnah yang hidup. Pada pertengahan abad ke-3 Hijriah, hadits telah mempunyai bentuk yang pasti, dan sunnah yang hidup tenggelam atau ditempa di dalam materi-materi hadits. Pada masa ini pula hadits-hadits dihimpun dan disaring.[208]

Rahman tidak sepakat dengan pandangan tradisionalis yang menyatakan bahwa kekuatan suatu hadits harus didukung oleh isnad. Bagi Rahman, isnad tidak dapat dijadikan sebagai argumentasi positif yang final. Meskipun demikian Rahman mengakui kelebihan isnad, yaitu selain kaya, ia juga meminimalkan upaya pemalsuan hadits. Penolakan Rahman terhadap anggapan bahwa isnad merupakan argumentasi positif dan final, didasarkan pada pandangannya bahwa

[207] Fazlurrahman, *Islam,* 68-70.
[208] Ibid, 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

isnad berkembang pada periode belakangan, yaitu menjelang abad pertama Hijriah.

Seluruh pemikiran Rahman mengenai evolusi historis sunnah Nabi menjadi sunnah yang hidup dan selanjutnya diformalisir menjadi hadits, pada dasarnya merupakan antitesis terhadap pemikiran orientalis. Melalui penelitiannya, Rahman berhasil mematahkan tesa-tesa yang dikemukakan oleh orientalis tersebut. Pencarian data historis sekitar sunnah Nabi menunjukkan kepedulian dan jasa besar Rahman dalam membela eksistensi sunnah Nabi dari tantangan orientalis, yang mana mayoritas ahli ushul fiqh zaman modern memandangnya secara apriori tanpa pernah berusaha menjawab tantangan tersebut.

Konsep Rahman tentang otoritas sunnah Nabi pada prinsipnya menguatkan pemikiran mayoritas ushul fiqh. Dalam literatur ushul fiqh dan literatur hadits, pada umumnya ditegaskan dua otoritas sunnah, yaitu sebagai bayan al-Qur'*ā*n dan sebagai tasyri'.

Pemikiran Fazlur Rahman tentang Ijma'i

Pemikiran Fazlur Rahman mengenai ijma' didasarkan kepada studinya tentang perkembangan konsep ijma' ini pada sejarah Islam awal. Dari kajiannya mengenai masalah ini ternyata Rahman menemukan adanya hubungan organis antara sunnah Nabi dengan ijtihad (qiyas) dan ijma'. Sunnah kaum muslimin awal merupakan hasil aktifitas ijtihad personal melalui instrumen qiyas terhadap sunnah ideal Nabi yang kemudian mengkristal ke dalam ijma' atau sunnah yang hidup.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut beliau, terdapat ketidak-serasian hubungan antara ijma'dengan ijtihad pada awal masa perkembangan hukum Islam. Para ahli ushul fiqh sesudah Syafī'i pada umumnya mengartikan ijma' sebagai kesepakatan yang bersifat formal, final dan total, sehingga sama sekali tidak ada pertentangan di dalamnya. Pada masa Syafī'i para ahli hukum Madinah tidak menerapkan konsep ijma' sebagai sesuatu yang diciptakan atau ditetapkan, melainkan sebagai proses yang berjalan terus menerus. Bagi mereka ijma' tidak bersifat formal melainkan informal. Dengan kata laian, ijma' merupakan hasil kristalisasi pendapat-pendapat hasil ijtihad, setelah mengalami proses interaksi nilai dalam proses waktu yang relatif lama, yang tidak menutup kemungkinan tumbuh atau muncul pendapat lain yang baru.

Pada generasi awal, kristalisasi pendapat adalah berkembangnya sunah yang hidup yang merupakan hasil ijtihad mereka dalam menjabarkan dan mengembangkan sunah untuk menjawab permasalahan kehidupan aktual yang mereka hadapai. Jadi terdapat hubungan organis yang harmonis antara sunnah, ijtihad dan ijma' dalam struktur pemikiran hukum Islam pada generasi awal, dimana ijtihad merupakan sarana penghubung dan penggerak dari sunnah menuju ijma'.[209]

Pengertian ijma' yang dikembangkan oleh para tokoh ushul fiqh klasik, yakni ijma' sebagai kesepakatan bulat seluruh mujtahid, bermula dari upaya Syafī'i (150-240 H) yang dimaksudkan sebagai uapaya stabilitasi dalam menekan keberagaman praktek-praktek yang disepakati pada masa sebelumnya. Syafī'i

[209] Sunah menuju ijma' artinya dari sunah Nabi menjadi sunah yang hidup. Lihat Ghufran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 96.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menentang aliran hukum Madinah yang memegang teguh praktek yang mereka sepakati bersama mengatakan bahwa kenyataannya di luar kewajiban-kewajiban pokok agama tidak ada ijma' dan apa yang mereka nisbahkan pada dasarnya bukanlah suatu konsensus yang sebenarnya, paling-paling hanya suatu kesamaan yang secara kebetulan saja.

Menurut Fazlur Rahman bahwa proses pencapaian ijma' bermula dari perbedaan penafsiran, yang lantas menimbulkan pendapat umum. Proses ini berlangsung dengan sangat sangat demokratis. Fenomena lain yang ditemukan Rahman adalah bahwa ijma' di samping tidak menafikan perbedaan pendapat, juga memiliki karakter regional.

Ijtihad-ijtihad yang diakukan oleh individu atau kelompok kerja akan mengkristal ke dalam bentuk ijma' atau konsensus masyarakat melalui interaksi ide yang tepat. Gagasan Rahman tentang ijma' yang merupakan cerminan konsensus masyarakat tidak pernah monolitik, tetapi mengizinkan bentuk-bentuk perbedaan pendapat. Tidak menutup kemungkinan bahwa opini kalangan minoritas merupakan opini yang lebih baik dan lebih dekat dengan kebenaran. Akan tetapi, selama hukum dapat dipertahankan, maka ia akan tetap dipandang sebagai ijma' masyarakat. Golongan minoritas yang merasakan ijtihad mereka lebih mendekati kebenaran akan terbuka sepenuhnya untuk meyakinkan masyarakat tentang kebenaran gagasannya. Apabila masyarakat menerima gagasan-gagasan minoritas secara mayoritas, maka opini tersebut membentuk ijma' baru dalam menggantikan atau menghapus ijma' dan hukum lama.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rahman menolak gagasan klasik bahwa ijma' tidak dapat ditolak atau diganti dengan ijma' baru. Apa yang telah disepakati oleh ulama masa lalu tidak dapat diubah oleh ijma' yang akan datang kemudian. Hak ijtihad diganti dengan kewajiban taklid yang ciri-cirinya adalah harus menerima dan mengikuti ajaran para pendahulu mereka. Akibat logis dari kesepakatan semacam ini menjadikan pemikiran kreatif di bidang hukum Islam jauh dari sifat dinamis dan tetap akan mejadi statis.

Mengenai otoritas ijma', Fazlur Rahman mengemukakan bahwa dalam pandangan kaum tradisionalis, ijma' diberi otoritas yang berlebihan dan mutlak, yaitu dijadikan argumen final walaupun tidak berarti bahwa perbedaan pendapat tersebut dikumpulkan dalam ijma'. Akan tetapi ijma' di masa lampau dipandang otoritatif secara mutlak tidak hanya mencari kebenaran di waktu sekarang dan di masa yang akan datang, tetapi juga untuk meneguhkan masa lampau. Ijma'-lah yang menentukan bagaimana sunah Nabi selama ini dan bahkan penafsiran terhadap al-Qur'*ā*n yang benar. Karena hal itu menjadi analisa yang terakhir, maka baik al-Qur'*ā*n maupun sunah diotentikkan melalui ijma'.

Rahman berpendapat bahwa, pada dasarnya hadits-hadits mempunyai sifat sintesis. Apabila hadits tentang ijma' diuji berdasarkan hal-hal yang secara historis diketahui pada masa Nabi, maka kita akan menjumpai bahwa ijma' berkembang dari sunah Nabi SAW. Hal ini disamping menginginkan persatuan umat Islam, Nabi juga ingin menciptakan kesatuan pendapat pada umat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Metode Ijtihad Fazlur Rahman

Mengacu pada konsep-konsep mengenai sumber dasar hukum Islam, khususnya konsep mengenai al-Qur'*ā*n dan sunnah selanjutnya Rahman membangun konsep ijtihad yang khas dengan merumuskan metodiknya yang khas pula. Dalam pandangan Rahman, ijtihad merupakan suatu usaha yang keseluruhan unsur-unsurnya mengandung muatan jihad intelektual. Rahman mendefinisikan ijtihad dalam sebuah konsep yang sekaligus mengandung implikasi metodologis, metodis dan fungsional bagi gerakan reaktualisasi hukum Islam.

Ijtihad berarti upaya memahami makna suatu teks atau preseden di masa lampau yang mengandung suatu aturan dan mengubah aturan tersebut dengan cara memperluas atau membatasi atau memodifikasinya dengan cara-cara yang lain sedemikian rupa sehingga suatu situasi baru dapat dicakup ke dalamnya dengan suatu solusi baru.[210]

Implikasi metodologis yang terdapat dalam defenisi di atas adalah bahwa teks al-Qur'*ā*n dan sunnah dapat dipahami untuk digeneralisasikan sebagai prinsip-prinsip dan bahwa prinsip-prinsip tersebut lalu dapat dirumuskan menjadi aturan-aturan yang baru. Implikasi metodis yang terkandung di dalamnya adalah bahwa kerja ijtihad meliputi pemahaman teks dan sunnah dalam keutuhan konteksnya di masa lampau, pemahaman situasi baru yang sedang terjadi sekarang dan pengubahan aturan-aturan hukum yang terkandung di dalam teks al-Qur'*ā*n atau sunnah. Adapun implikasi fungsional dalam defenisi tersebut adalah bahwa

[210] Fazlur Rahman, *Islam dan modernitas.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konsep metodologis dan perumusan metodis tersebut difungsikan untuk upaya pembaharuan hukum Islam sebagai upaya menjawab tantangan situasi baru.

Sejak semula Rahman menyadari kemungkinan bahaya subyektifitas penafsir. Untuk menghindarkan atau meminimalkan bahaya tersebut. Ia mengajukan suatu metodologi tafsīr yang terdiri dari tiga pendekatan yaitu: Pendekatan historis untuk menemukan makna teks, pendekatan kontentual untuk menemukan sasaran dan tujuan yang terkandung dalam ungkapan legal spesifik, dan pendekatan latar belakang sosiologis untuk menguatkan hasil temuan, pendekatan kontentual untuk menemukan sasaran dan tujuan yang tidak dapat diungkapkan oleh pendekatan kontentual.

Final dari seluruh ide-ide dan konsep-konsep metodologisnya, ia merumuskan dalam dua gerakan metodis bagi reaktualisasi hukum Islam yang, masing-masing terdiri dari serangkaian kerja intelektual yang secara teknis dinamakan ijtihad atau ijtihad intelektual. Gerakan ganda ini terdiri dari tiga langkah dalam upaya memahami al-Qur'*ā*n dan sunnah Nabi di zaman modern ini.

Gerakan pertama dari dua gerakan metodis yang terdiri dari dua langkah, pada dasarnya merupakan penjabaran dari tiga pendekatan pemahaman dan penafsiran yakni pendekatan historis, kontentual dan sosiologis. Agaknya gerakan pertama ini lebih dikhususkan terhadap ayat-ayat hukum. Rumusan gerakan pertama yang diungkapkan Fazurrahman adalah:

Pertama, orang harus memahami arti atau makna suatu pernyataan (ayat) dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan al-Qur'*ā*n

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja belum mengkaji ayat-ayat spesifiknya, suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga dan bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat kehadiran Islam dan khususnya di sekitar Makkah harus dilakukan terlebih dahulu.

Kedua, mengeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio historis dan rationes logis yang sering dinyatakan.[211]

Adapun gerakan kedua (langkah ketiga) merupakan upaya penemuan prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan al-Qur'*ā*n yang telah disistematisasikan melalui gerakan pertama, terhadap situasi zaman sekarang. Gerakan kedua ini menurut Rahman harus dilakukan pandangan-pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direalisasikan sekarang ini. Artinya ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut harus dirumuskan dalam konteks sosio-historis yang kongkrit, sekali lagi pekerjaan ini memerlukan kajian yang cermat atas situasi sekarang dan analisis berbagai unsur-unsur komponennya, sehingga kita dapat menilai situasi sekarang dan merubah kondisi sekarang sejauh yang diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa menerapkan nilai-nilai al-Qur'*ā*n secara baru pula.[212]

Ide pokok yang terkandung dalam gerakan pertama adalah penerapan metode berfikir induktif berfikir dari ayat-ayat spesifik menuju kepada prinsip

---

[211] Fazlur Rahman, *Islam dan modernitas*, 7.
[212] Ibid, 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berpikir dari aturan-aturan legal spesifik menuju kepada moral sosial yang bersifat umum yang terkandung di dalamnya. Terdapat tiga perangkat untuk menyimpulkan prinsip-prinsip moral sosial. Pertama adalah perangkat *'illat al-hukm* yang dinyatakan dalam al-Qur'*ā*n secara eksplisit, kedua adalah '*illat al-hukm* yang dinyatakan secara implisist yang dapat diketahui dengan cara mengeneralisasikan beberapa ungkapan spesifik yang terkait; ketiga adalah perangkat sosio-historis yang dapat berfungsi untuk menguatkan *'illat al-hukm* implisit untuk menetapkan arah maksud tujuannya, juga dapat berfungsi untuk membantu mengungkapkan *'illat al-Hukm* beserta tujuannya yang sama sekali tidak dinyatakan.

Dalam gerakan kedua terdapat dua kerja yang saling berhubungan satu sama lain yaitu pertama, adalah kerja merumuskan prinsip umum al-Qur'*ā*n menjadi rumusan-rumusan spesifik, artinya yang berkaitan dengan tema-tema khusus, umpamanya prinsip ekonomi Qur'*ā*ni, prinsip politik Qur'*ā*ni dan sebagainya, dimana rumusan prinsip spesifik tersebut harus memepertimbangkan konteks sosio-historis yang kongkrit dan bukanlah rumusan spekulatif yang mengawang-awang, kerja yang pertama ini tidak mungkin terlaksana kecuali disertai dengan kerja kedua, yaitu pemahaman secara akurat terhadap kehidupan aktual yang sedang berkembang dalam berbagai aspeknya.

Kenyataannya kehidupan aktual suatu masyarakat atau bangsa memiliki corak-corak tertentu yang bersifat situasional dan kondisional, selain itu sarat akan perubahan-perubahan. Maka tanpa pencermatan situasi dan kondisi aktual, akan cenderung akan upaya pemaksaan prinsip-prinsip Qur'*ā*ni, sedangkan yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diinginkan Fazlur Rahman bukanlah upaya seperti itu, melainkan upaya perumusan prinsip umum al-Qur'*ā*n dalam konteks sosio-historis aktual. Bahkan suatu prinsip tidak bisa diterapkan sebelum ia dirumuskan kembali.

Penilaian situasi dan kondisi aktual dilakukan dengan sudut pandang prinsip umum al-Qur'*ā*n tersebut, sehingga proses penilaian tersebut sekaligus mengandung fungsi mengontrol kecendrungan yang menyimpang dari prinsip-prinsip umum Qur'*ā*ni, tidak membiarkannya berkembang secara liberal tetapi ia dimungkinkan berkembang secara progresif dengan kendali prinsip-prinsip Qur'*ā*ni tersebut. Demikianlah gambaran dari gerakan kedua rumusan metodik Fazlur Rahman, sebagai upaya reaktualisasi hukum Islam.

Dua gerakan tersebut akhirnya menghasilkan rumusan-rumusan tersebut akan menjadi pertimbangan bagi mujtahid yang bersangkutan dalam menetapkan pendapat-pendapat hukum. Keduanya yakni rumusan-rumusan spesifik Qur'*ā*ni mengenai kehidupan aktual dan pendapat-pendapat hukum hasil ijtihad akan mengalami proses interaksi dalam masyarakat. Terlepas dari kenyataan apakah keduanya akan diterima atau ditolak dalam masyarakat, namun secara teoritis keduanya merupakan visi Qur'*ā*ni yang dibangun dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi aktual masyarakat setempat, yakni sebuah visi Qur'*ā*ni yang realistis sampai di sini kerja ijithad formal telah rampungs. Sedang kristalisasi hasil ijtihad menjadi ijma' dan kebijakan.

Dua gerakan metodis Rahman tersebut sudah barang pasti akan menghasilkan keputusan-keputusan hukum yang baru juka dibandingkan dengan ketetapan fiqh yang telah lebih dahulu dirumuskan oleh fuqaha. Dua gerakan metodis ini yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disebut Rahman sebagai *ijtihad intelektual* ternyata tidak sekedar kerja bahasa melalui seperangkat kaedah kebahasaan, sekalipun perangkat kerja kebahasaan ini sangat diperlukan. Kerja ijtihad tersebut memerlukan keterlibatan perangkat kerja sins-sains kesejarahan untuk mengungkapkan tata kehidupan masyarakat Arab pra Islam dan masyarakat muslim pada masa Nabi sebagai latar belakang sosiologis al-Qur'*ā*n dalam segala aspek kehidupan aktual mereka. Selain itu juga memerlukan keterlibatan sains-sains sosial modern untuk mengungkapkan situasi dan kondisi kehidupan aktual sekarang ini dalam segala aspeknya. Berdasarkan petimbangan inilah Rahman menolak ijtihad sebagai hak previlese eksklusif kalangan ulama.

2. Hassan Hanafi

Hassan Hanafi adalah Guru Besar pada fakultas Filsafat Universitas Kairo. Ia lahir pada 13 Februari 1935 di Kairo, di dekat Benteng Salahuddin, daerah perkampungan Al-Azhar. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di Universitas Al-Azhar. Meskipun lingkungan sosialnya dapat dikatakan tidak terlalu mendukung, tradisi keilmuan berkembang di sana sejak lama. Secara historis dan kultural, kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak masa Fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk dan Turki, bahkan sampai dengan Eropa moderen.[213] Hal ini menunjukkan bahwa Mesir, terutama kota Kairo, mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan Hassan Hanafi.

[213] Luwis: 'Iwad, *Dirasat fi al-Hadlarat,* (Cairo: *Dar al-Mustaqbal al-'Arabiy*, 1989), 133.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masa kecil Hanafi berhadapan dengan kenyataan-kenyataan hidup di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kenyataan itu membangkitkan sikap patriotik dan nasionalismenya, sehingga tidak heran meskipun masih berusia 13 tahun ia telah mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948. la ditolak oleh Pemuda Muslimin karena dianggap usianya masih terlalu muda. Di samping itu ia juga dianggap bukan berasal dari kelompok Pemuda Muslimin. Ia kecewa dan segera menyadari bahwa di Mesir saat itu telah terjadi problem persatuan dan perpecahan.

Ketika masih duduk di bangku SMA, tepatnya pada tahun 1951, Hanafi menyaksikan sendiri bagaimana tentara Inggris membantai para syuhada di Terusan Suez. Bersama-sama dengan para mahasiswa ia mengabdikan diri untuk membantu gerakan revolusi yang telah dimulai pada akhir tahun 1940-an hingga revolusi itu meletus pada tahun 1952. Atas saran anggota-anggota Pemuda Muslimin, pada tahun ini ini pula ia tertarik untuk memasuki organisasi Ikhwanul Muslimin. Akan tetapi, di tubuh Ikhwan-pun terjadi perdebatan yang sama dengan apa yang terjadi di Pemuda Muslimin. Kemudian Hanaafi kembali disarankan oleh para anggota Ikhwanu untuk bergabung dalam organisasi Mesir Muda. Ternyata keadaan di dalam tubuh Mesir Muda sama dengan kedua organisasi sebelumnya. Hal ini mengakibatkan ketidakpuasan Hanafi atas cara berpikir kalangan muda Islam yang terkotak-kotak. Kekecewaan ini menyebabkan ia memutuskan beralih konsentrasi untuk mendalami pemikiran-pemikiran keagamaan, revolusi, dan perubahan sosial. Ini juga yang menyebabkan ia lebih

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tertarik pada pemikiran-pemikiran Sayyid Qutb, seperti tentang prinsip-prinsip Keadilan Sosial dalam Islam. [214]

Sejak tahun 1952 sampai dengan 1956 Hanafi belajar di Universitas Cairo untuk mendalami bidang filsafat. Di dalam periode ini ia merasakan situasi yang paling buruk di Mesir. Pada tahun 1954 misalnya, terjadi pertentangan keras antara Ikhwan dengan gerakan revolusi. Hanafi berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena baginya Najib memiliki komitmen dan visi keislaman yang jelas.

Kejadian-kejadian yang ia alami pada masa ini, terutama yang ia hadapi di kampus, membuatnya bangkit menjadi seorang pemikir, pembaharu, dan reformis.[215] Keprihatinan yang muncul saat itu adalah mengapa umat Islam selalu dapat dikalahkan dan konflik internal terus terjadi.

Tahun-tahun berikutnya, Hanafi berkesempatan untuk belajar di Universitas Sorborne; Perancis, pada tahun 1956 sampai 1966. Di sini ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi oleh negerinya dan sekaligus merumuskan jawaban-jawabannya. Di Perancis inilah ia dilatih untuk berpikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atau karya-karya orientalis. Ia sempat belajar pada seorang reformis Katolik, Jean Gitton; tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricouer, analisis kesadaran dari Husserl, dan bimbingan penulisan

---

[214] Perkembangan ini bisa kita lihat, di antaranya, dalam Hassan Hanafi, Al-Salafiyat wa al-'*Ilmaniyat fi Fikrina al-Mu'ashir*, dalam *al-Azminat*, III, 15, 1989.
[215] *Ibid*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentang pembaharuan Ushul Fikih dari Profesor Masnion.[216] Semangat Hanafi untuk mengembangkan tulisan-tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam semakin tinggi sejak ia pulang dari Perancis pada tahun 1966. Akan tetapi, kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya itu. la kemudian ikut serta dengan rakyat berjuang dan membangun kembali semangat nasionalisme mereka. Pada sisi lain, untuk menunjang perjuangannya itu, Hanafi juga mulai memanfaatkan pengetahuan-pengetahuan akademis yang telah is peroleh dengan memanfaatkan media massa sebagai corong perjuangannya. Ia menulis banyak artikel untuk menangggapi masalah-masalah aktual dan melacak faktor kelemahan umat Islam.[217]

Di waktu-waktu luangnya, Hanafi mengajar di Universitas Kairo dan beberapa universitas di luar negeri. Ia sempat menjadi profesor tamu di Perancis (1969) dan Belgia (1970). Kemudian antara tahun 1971 sampai 1975 ia mengajar di Universitas Temple, Amerika Serikat. Kepergiannya ke Amerika, sesungguh-nya berawal dari adanya keberatan pemerintah terhadap aktivitasnya di Mesir, sehingga ia diberikan dua pilihan apakah ia akan tetap meneruskan aktivitasnya itu atau pergi ke Amerika Serikat. Pada kenyataannya, aktivitasnya yang baru di Amerika memberinya kesempatan untuk banyak menulis tentang dialog antaragama dengan revolusi. Baru setelah kembali dari Amerika ia mulai menulis tentang pembaruan pemikiran Islam. la kemudian memulai penulisan buku *Al-Turats wa al-Tajdid*. Karya ini, saat itu, belum sempat ia selesaikan karena ia

---

[216] Pengaruh-pengaruh intelektual dari tokoh-tokoh tersebut terlihat pada karya-karya awalnya. Hal ini juga diterangkan dalam, misalnya, Hassan Hanafi, *Al-Din wa al-Tsaurat fi al-Mishr 1952-1981*, Vol. VII, (Cairo: A1-Maktabat a1-Madbuliy, I987), 332.

[217] Hassan Hanafi, *Qadhaya Mu`ashirat fi`Fikrina al-Mu`ashir, (*Beirut: Dar al-Tanwir li al-Thiba`at al-Nasyr, 1983), cetakan ke-2, 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dihadapkan pada gerakan anti-pemerintah Anwar Sadat yang pro-Barat dan "berkolaborasi" dengan Israel. la terpaksa harus terlibat untuk membantu menjernihkan situasi melalui ulisan-tulisannya yang berlangsung antara tahun 1976 hingga 1981. Tulisan-tulisannya itulah yang kemudian tersusun menjadi buku *Al Din wa AI-* Tsaurah. Sementara itu, dari tahun 1980 sampai 1983 ia menjadi profesor tamu di Universitas Tokyo, tahun 1985 di Emirat Arab. Ia pun diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fes ketika ia mengajar di sana pada tahun-tahun 1983-1984.

Hanafi berkali-kali mengunjungi negara-negara Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Perancis, Jepang, India, Indonesia, Sudan, Saudi Arabia dan sebagainya antara tahun 1980-1987. Pengalaman pertemuannya dengan para pemikir besar di negara-negara tersebut telah menambah wawasannya untuk semakin tajam memahami persoalan-persoalan yang dihadapi oleh dunia Islam.

Maka, dari pengalaman hidup yang ia peroleh sejak masih remaja membuat ia memiliki perhatian yang begitu besar terhadap persoalan umat Islam. Karena itu, meskipun tidak secara sepenuhnya mengabdikan diri untuk sebuah pergerakan tertentu, ia pun banyak terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan pergerakan-pergerakan yang ada di Mesir. Sedangkan pengalamannya dalam bidang akademis dan intelektual, baik secara formal maupun tidak, dan pertemuannya dengan para pemikir besar dunia semakin mempertajam analisis dan pemikirannya sehingga mendorong hasratnya untuk terus menulis dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru untuk membantu menyelesaikan persoalan-persolan besar umat Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk memudahkan uraian pada bagian ini, kita dapat mengklasifikasikan karya-karya Hanafi dalam tiga periode seperti halnya yang dilakukan oleh beberapa penulis yang telah lebih dulu mengkaji pemikiran tokoh ini: Periode pertama berlangsung pada tahun-tahun 1960-an; periode kedua pada tahun-tahun 1970-an, dan periode ketiga dari tahun-tahun 1980-an sampai dengan 1990-an.

Pada awal dasawarsa 1960-an pemikiran Hanafi dipengaruhi oleh faham-faham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik-sosialistik populistik yang juga dirumuskan sebagai ideologi Pan Arabisme,[218] dan oleh situasi nasional yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel pada tahun 1967. Pada awal dasawarsa ini pula (1956-1966), sebagaimana telah dikemukakan, Hanafi sedang berada dalam masa-masa belajar di Perancis. Di Perancis inilah, Hanafi lebih banyak lagi menekuni bidang-bidang filsafat dan ilmu sosial dalam kaitannya dengan hasrat dan usahanya untuk melakukan rekonstruksi pemikiran Islam.

Untuk tujuan rekonstruksi itu, selama berada di Perancis ia mengadakan penelitian tentang, terutama, metode interpretasi sebagai upaya pembaharuan bidang ushul fikih (teori hukum Islam, *Islamic legal theory*) dan tentang fenomenologi sebagai metode untuk memahami agama dalam konteks realitas kontemporer. Penelitian itu sekaligus merupakan upayanya untuk meraih gelar doktor pada Universitas Sorbonne (Perancis), dan ia berhasil menulis disertasi yang berjudul Essai sur la Methode d' Exegese (Esai tentang Metode Penafsiran).

---

[218] Abdurrahman Wahid, *Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya,* (Jogjakarta: LkiS, 2007), Cetakan Ke-7, 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karya setebal 900 halaman itu memperoleh penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961. Dalam karyanya itu jelas Hanafi berupaya menghadapkan ilmu ushul fikih pada mazhab filsafat fenomenologi Edmund Husserl. [219]

Pada fase awal pemikirannya itu, tulisan-tulisan Hanafi masih bersifat ilmiah murni. Baru pada akhir dasawarsa itu ia mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan (*taharrur*, *liberation).*[220] Ia mensyaratkan fungsi pembebasan jika memang itu yang diinginkan Islam agar dapat membawa masyarakat pada kebebasan dan keadilan, khususnya keadilan sosial, sebagai ukuran utamanya. Struktur yang populistik adalah manifestasi kehidupannya dan kebulatan kerangka pemikiran sebagai resep utamanya.[221] Hanafi sampai pada kesimpulan bahwa Islam sebaiknya berfungsi orientatif bagi ideologi populistik yang ada.

Pada akhir periode ini, dan berlanjut hingga awal periode 1970-an, Hanafi juga memberikan perhatian utamanya untuk mencari penyebab kekalahan umatIslam dalam perang melawan Israel tahun 1967. Oleh karena itu, tulisan-tulisannya lebih bersifat populis. Di awal periode 1970-an, ia banyak menulis artikel di berbagai media massa, seperti *Al Katib, Al-Adab, Al-Fikr al-Mu'ashir,* dan *Mimbar Al-Islam*. Pada tahun 1976, tulisan-tulisan itu diterbitkan sebagai sebuah buku dengan judul Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir. Buku ini

---

[219]Azumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalis, Modernis Hingga Post Modernis, (* Jakarta: Paramadina, 1996), 67.
[220]Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jakarta: Gaung Persada press, 2007), 109.
[221] Abdurrahman Wahid, Pengantar, dalam Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, (Jakarta, P3M, 1991), Cetakan Ke-1, xi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberikan deskripsi tentang realitas dunia Arab saat itu, analisis tentang tugas para pemikir dalam menanggapi problema umat, dan tentang pentingnya pembaruan pemikiran Islam untuk menghidupkan kembafi khazanah tradisional Islam. Kemudian, pada tahun 1977, kembali ia menerbitkan Qadhaya Mu `ashirat fi al Fikr al-Gharib. Buku kedua ini mendiskusikan pemikiran para sarjana Barat untuk melihat bagaimana mereka memahami persoalan masyarakatnya dan kemudian mengadakan pembaruan. Beberapa pemikir Barat yang ia singgung itu antara lain Spinoza, Voltaire, Kant, Hegel, Unamuno, Karl Jaspers, Karl Marx, Marx Weber, Edmund Husserl, dan Herbert Marcuse.[222]

Kedua buku itu secara keseluruhan merangkum dua pokok pendekatan analisis yang berkaitan dengan sebab-sebab kekalahan umat Islam; memahami posisi umat lslam sendiri yang lemah, dan memahami posisi Barat yang superior. Untuk yang pertama penekanan diberikan pada upaya pemberdayaan umat, terutama dari segi pola pikirnya, dan bagi yang kedua ia berusaha untuk menunjukkan bagaimana menekan superioritas Barat dalam segala aspek kehidupan. Kedua pendekatan inilah yang nantinya melahirkan dua pokok pemikiran baru yang tertuang dalam dua buah karyanya, yaitu Al-Turats wa al-Tajdid (Tradisi dan Pembaruan), dan *Al-Istighrab* (Oksidentalisme).

Pada periode ini, yaitu antara tahun-tahun 1971-1975, Hanafi juga menganalisis sebab-sebab ketegangan antara berbagai kelompok kepentingan di Mesir, terutama antara kekuatan Islam radikal dengan pemerintah. Pada saat yang sama situasi politik Mesir mengalami ketidakstabilan yang ditandai dengan

---

[222] Hassan Hanafi, *Qadhaya Mu`ashirat fi al-Fikr al-Gharb al-Mu'ashir*, (Beirut: Al-Muassasat al-Jami'iyyat li Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1990), Cetakan ke-4, 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa peristiwa penting yang berkaitan dengan sikap Anwar Sadat yang pro-Barat dan memberikan kelonggaran pada Israel, hingga ia terbunuh pada Oktober 1981. Keadaan itumembawa Hanafi pada pemikiran bahwa seorang ilmuan juga harus mempunyai tanggung jawab politik terhadap nasib bangsanya. Untuk itulah kemudian ia menulis *Al-Din wa al-Tsaurah fi Mishr 1952-1981.* Karya ini terdiri dari 8 jilid yang merupakan himpunan berbagai artikel yang ditulis antara tahun 1976 sampai 1981 dan diterbitkan pertama kali pada tahun 1987. Karya itu berisi pembicaraan dan analisis tentang kebudayaan nasional dan hubungannya dengan agama, hubungan antara agama dengan perkembangan nasioanlisme, tentang gagasan mengenai gerakan "Kiri Keagamaan" yang membahas gerakan-gerakan keagamaan kontemporer, fundamentalisme Islam, serta "Kiri Islam dan Integritas Nasional". Dalam analisisnya Hanafi menemukan bahwa salah satu penyebab utama konflik berkepanjangan di Mesir adalah tarik-menarik antara ideologi Islam dan Barat dan ideologi sosialisme. Ia juga memberikan bukti-bukti penyebab munculnya berbagai tragedi politik dan, terakhir, menganalisis penyebab munculnya radikalisme Islam.

Karya-karya lain yang ia tulis pada periode ini adalah Religious Dialogue and Revolution dan Dirasat al-Islamiyyah. Buku pertama berisi pikiran-pikiran yang ditulisnya antara tahun 1972-1976 ketika ia berada di Amerika Serikat, dan terbit pertama kali pada tahun 1977. Pada bagian pertama buku ini ia merekomendasikan metode hermeneutika sebagai metode dialog antara Islam, Kristen, dan Yahudi. Sedangkan bagian kedua secara khusus membicarakan hubungan antara agama dengan revolusi, dan lagi-lagi ia menawarkan feno-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menologi sebagai metode untuk menyikapi dan menafsirkan realitas umat Islam.[223]

Sementara itu *Dirasat Islamiyyah*, yang ditulis sejak tahun 1978 dan terbit tahun 1981, memuat deskripsi dan analisis pembaruan terhadap ilmu-ilinu keislaman klasik, seperti ushul fikih, ilmu-ilmu ushuluddin, dan filsafat. Dimulai dengan pendekatan historis untuk melihat perkembangannya, Hanafi berbicara tentang upaya rekonstruksi atas ilmu-ilmu tersebut untuk disesuaikan dengari realitas kontemporer.

Periode selanjutnya, yaitu dasawarsa 1980-an sampai dengan awal 1990-an, dilatarbelakangi oleh kondisi politik yang relatif lebih stabil ketimbang masa-masa sebelumnya. Dalam periode ini, Hanafi mulai menulis *Al-Turats wa al-Tajdid* yang terbit pertama kali tahun 1980. Buku ini merupakan landasan teoretis yang memuat dasar-dasar ide pembaharuan dan langkah-langkahnya. Kemudian, ia menulis *Al- Yasar Al-lslamiy* (Kiri Islam), sebuah tulisan yang lebih merupakan sebuah "manifesto politik" yang berbau ideologis, sebagaimana telah saya kemukakan secara singkat di atas.

Jika Kiri Islam baru merupakan pokok-pokok pikiran yang belum memberikan rincian dari program pembaruannya, buku *Min Al-Aqidah ila Al-Tsaurah* (5 jilid), yang ditulisnya selama hampir sepuluh tahun dan baru terbit pada tahun 1988. Buku ini memuat uraian terperinci tentang pokok-pokok pembaruan yang ia canangkan dan termuat dalam kedua karyanya yang terdahulu. Oleh karena itu, bukan tanpa alasan jika buku ini dikatakan sebagai karya Hanafi yang paling monumental.

---

[223] Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolosi*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1991), Cet. Ke-1, 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Satu bagian pokok bahasan yang sangat penting dari buku ini adalah gagasan rekonstruksi ilmu kalam. Pertama-tama ia mencoba menjelaskan seluruh karya dan aliran ilmu kalam, baik dari sisi kemunculannya, aspek isi dan metodologi maupun perkembangannya. Lalu ia melakukan analisis untuk melihat kelebihan dan kekurangannya, terutama relevansinya dengan konteks modernitas. Salah satu kesimpulannya adalah bahwa pemikiran kalam klasik masih sangat teoretis, elitis dan statis secara konsepsional. Ia merekomendasikan sebuah teologi atau ilmu kalam yang antroposentris, populis, dan transformatif.

Selanjutnya, pada tahun-tahun 1985-1987, Hanafi menulis banyak artikel yang ia presentasikan dalam berbagai seminar di beberapa negara, seperti Amerika Serikat, Perancis, Belanda, Timor Tengah, Jepang, termasuk Indonesia. Kumpulan tulisan itu kemudian disusun menjadi sebuah.buku yang berjudul *Religion*, *Ideology, and Development* yang terbit pada tahun 1993. Beberapa artikel lainnya juga tersusun menjadi buku dan diberi judul *Islam in the Modern World (2* jilid). Selain berisi kajian-kajian agama dan filsafat, dalam karya-karyanya yang terakhir pemikiran Hanafi juga berisi kajian-kajian ilmu sosial, seperti ekonomi dan teknologi. Fokus pemikiran Hanafi pada karya karya terakhir ini lebih tertuju pada upaya untuk meletakkan posisi agama serta fungsinya dalam pembangunan di negara-negara dunia ketiga.

Pada perkembangan selanjutnya, Hanafi tidak lagi berbicara tentang ideologi tertentu melainkan tentang paradigma baru yang sesuai dengan ajaran Islam sendiri maupun kebutuhan hakiki kaum muslimin. Sublimasi pemikiran dalam diri Hanafi ini antara lain didorong oleh maraknya wacana nasionalisme-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pragmatik Anwar Sadat yang menggeser popularitas paham sosialisme Nasser di Mesir pada dasawarsa 1970-an. Paradigma baru ini ia kembangkan sejak paroh kedua dasawarsa 1980-an hingga sekarang.[224]

Pandangan universalistik ini di satu sisi ditopang oleh upaya pengintegrasian wawasan keislaman dari kehidupan kaum muslimin ke dalam upaya penegakan martabat manusia melalui pencapaian otonomi individual bagi warga masyarakat; penegakan kedaulatan hukum, penghargaan pada HAM, dan penguatan (*empowerment*) bagi kekuatan massa rakyat jelata.[225]

Pada sisi lain, paradigma universalistik yang diinginkan Hanafi harus dimulai dari pengembangan epistemologi ilmu pengetahuan baru. Orang Islam, menurut Hanafi, tidak butuh hanya sekadar menerima dan mengambil alih paradigma ilmu pengetahuan modern Barat yang bertumpu pada materialisme, melainkan juga harus mengikis habis penolakan mereka terhadap peradaban ilmu pengetahuan Arab. Seleksi dan dialog konstruktif dengan peradaban Barat itu dibutuhkan untuk mengenal dunia Barat dengan setepat-tepatnya. Dan upaya pengenalan itu sebagai unit kajian ilmiah, berbentuk ajakan kepada ilmu-ilmu kebaratan (*al-Istighrab*, Oksidentalisme)[226] sebagai imbangan bagi ilmu-ilmu ketimuran (*al-Istisyraq*, Orientalisme). Oksidentalisme dimaksudkan untuk mengetahui peradaban Barat sebagaimana adanya, sehingga dari pendekatan ini akan muncul kemampuan mengembangkan kebijakan yang diperlukan kaum

---

[224] Abdurrahman Wahid, *Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya*, xvi.
[225] Ibid.
[226] Gagasan awal ini kemudian ia tuangkan dalam bukunya *Al-Mukaddimah fi 'Ilm al-Istighrab* yang diterbitkan di Kairo pada tahun 1991.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

muslimin dalam ukuran jangka panjang.[227] Dengan pandangan ini Hassan Hanafi memberikan harapan Islam untuk menjadi mitra bagi peradaban-peradaban lain dalam penciptaan peradaban dunia baru dan universal.

D. Pandangan Hassan Hanafi tentang Teologi Tradisional Islam

Di muka telah kita lihat, meskipun dalam beberapa hal menolak dan mengkritik Barat, Hanafi banyak menyerap dan mengonsentrasikan diri pada kajian emikir Barat pra-modern dan modern. Oleh karena itu, Shimogaki mengkatagorikan Hanafi sebagai seorang odernis-liberal, karena ide-ide liberalisme Barat, demokrasi, rasionalisme dan pencerahan telah banyak mempengaruhinya. [228]

Pemikiran Hanafi sendiri, menurut Isaa J. Boulatta dalam *Trends and lssues in Contemporary Arabs Thought* bertumpu pada tiga landasan: 1) tradisi atau sejarah Islam; 2) metode fenomenologi, dan; 3) analisis sosial Marxian.[229] Dengan demikian dapat dipahami bahwa gagasan semacam Kiri Islam dapat disebut sebagai pengetahuan yang terbentuk atas dasar watak sosial masyarakat (*socially contructed)* berkelas yang merupakan ciri khas tradisi Marxian.

Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi tradsional, Hanafi menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks sosial-politik yang terjadi. Teologi tradisional, kata Hanafi, lahir dalam konteks sejarah ketika inti keislaman

---

[227] Abdurrahman Wahid, *Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya*, xvii.

[228] Lihat catatan kaki buku Shimogaki, *Between Modernity and Posmodernity, The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading* "selanjutnya disebut *Between Modernity*", (Japan: The Institute of Middle Eastern Studies, 1988), 14.

[229] Issa J. Boullatta, *Hasan Hanafi Terlalu Teoritis Untuk Dipraktekkan*, terjemah: Saiful Mujani, dalam *Islamika*, Edisi, I, Juni-Sept, 1993, 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sistem kepercayaan, yakni transendensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama. Teologi itu dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurniannya. Dialektika berasal dari dialog dan mengandung pengertian saling menolak; hanya merupakan dialektika kata-kata, bukan dialektika konsep-konsep tentang sifat masyarakat atau tentang sejarah.

Sementara itu konteks sosio-politik sekarang sudah berubah. Islam mengalami berbagai kekalahan di berbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonisasi. Karena itu, lanjut Hanafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.[230]

Teologi merupakan refleksi dari wahyu yang memanfaatkan kosakata zamannya dan didorong oleh kebutuhan dan tujuan masyarakat; apakah kebutuhan dan tujuan itu merupakan keinginan obyektif atau semata-mata.manusiawi, atau barangkali hanya merupakan cita-cita dan nilai atau pernyataan egoisme murni.[231] Dalam konteks ini, teologi merupakan basil proyeksi kebutuhan dan tujuan masyarakat manusia ke dalam teks-teks kitab suci. Ia.menegaskan, tidak ada arti-arti yang betul-betul berdiri sendiri untuk setiap ayat Kitab Suci. Sejarah teologi, kata Hanafi, adalah sejarah proyeksi keinginan manusia ke dalam Kitab Suci itu. Setiap ahli teologi atau. penafsir melihat dalam Kitab Suci itu sesuatu yang ingin

---

[230] Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, (Jakarta, P3M, 1991), Cet. Ke-1, 6.
[231] Hassan Hanafi, *Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam*, dalam *Prisma 4*, April 1984, 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka lihat. Ini menunjukkan bagaimana manusia menggantungkan kebutuhan dan tujuannya pada naskah-naskah itu. [232]

Teologi dapat berperan sebagai suatu ideologi pembebasan bagi yang tertindas atau sebagai suatu pembenaran penjajahan oleh para penindas.[233] Teologi memberikan fungsi legitimatif bagi setiap perjuangan kepentingan dari masing-masing lapisan masyarakat yang berbeda. Karena itu, Hanafi menyimpulkan bahwa tidak ada kebenaran obyektif atau arti yang berdiri sendiri, terlepas dari keinginan manusiawi.[234] Kebenaran teologi, dengan demikian, adalah kebenaran korelasional atau, dalam bahasa Hanafi, persesuaian antara arti naskah asli yang berdiri sendiri dengan kenyataan obyektif yang selalu berupa nilai-nilai manusiawi yang universal. Sehingga suatu penafsiran bisa bersifat obyektif, bisa membaca kebenaran obyektif yang sama pada setiap ruang dan waktu.[235]

Hanafi menegaskan bahwa rekonstruksi teologi tidak harus membawa implikasi hilangnya tradisi-tradisi lama. Rekonstruksi teologi untuk mengkonfrontasikan ancaman-ancaman baru yang datang ke dunia dengan menggunakan konsep yang terpelihara murni dalam sejarah. Tradisi yang terpelihara itu menentukan lebih banyak lagi pengaktifan untuk dituangkan dalam realitas duniawi yang sekarang. Dialektika harus dilakukan dalam bentuk tindakan-tindakan, bukan hanya terdiri atas konsep-konsep dan argumen-argumen

---

[232] Hassan Hanafi, *Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam.*
[233] Ibid.
[234] Ibid.
[235] Ibid, 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara individu-individu, melainkan dialektika berbagai masyarakat dan bangsa di antara kepentingan-kepentingan yang bertentangan.[236]

Rekonstruksi itu bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan-harapan dunia muslim terhadap kemendekaan, kebebasan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas, kemajuan dan mobilisasi massa.[237] Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (*kalam*) dan sebagai analisis percakapan. Karena itu pula harus tersusun secara kemanusiaan.[238]

Asumsi dasar dari pandangan teologi semacam ini adalah bahwa Islam, dalam pandangan Hanafi, adalah protes, oposisi dan revolusi.[239] Baginya, Islam memiliki makna ganda. *Pertama*, Islam sebagai ketundukan; yang diberlakukan oleh kekuatan politik kelas atas. *Kedua*, Islam sebagai revolusi, yang diberlakukan oleh mayoritas yang tidak berkuasa dan kelas orang miskin. Jika untuk mempertahankan *status-quo* suatu rezim politik, Islam ditafsīrkan sebagai tunduk. Sedang jika untuk memulai suatu perubahan sosial politik melawan status-quo, maka harus menafsirkan Islam sebagai pergolakan.[240]

Secara generik, istilah *aslama* adalah menyerahkan diri kepada Tuhan, bukan kepada apa pun yang lain. Pengertian ini secara langsung menyatakan sebuah tindakan ganda; Yaitu menolak segala kekuasaan yang tidak transendental dan menerima kekuasaan transendental.[241] Makna ganda dari kata kerja *aslama*

---

[236] Hassan Hanafi, *Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam.*
[237] Ibid.
[238] Ibid.
[239] Ibid.103
[240] Ibid.104.
[241] Hassan Hanafi, *Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam*, 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan kata benda *Islam* ini, menurut Hanafi, dengan sengaja disalahgunakan untuk mendorong Islam cenderung pada salah satu sisinya, yakni tunduk. Maka rekonstruksi teologi tradisional itu berarti pula untuk menunjukkan aspek lain dari Islam yang, menurutnya, sengaja disembunyikan, yakni penolakan, oposisi den pergolakan yang merupakan kebutuhan aktual masyarakat muslim.[242] Di dalam hal ini, karena selalu terkait dengan masyarakat, refleksi atas nilai-nilai universal agama pun mengikuti bentuk dan struktur kemasyarakatan, struktur sosial dan kekuatan politik.

3. **Muhammad Syahrur**

Pada awal tahun 90-an dunia Islam dikejutkan dengan hadirnya sebuah kitab yang membahas tentang ayat-ayat al Qur'àn dengan menggunakan metode pembacaan kontemporer. Kitab yang ditulis selama kurang lebih 20 tahun ini akhirnya membuka pikiran uamt Islam yang sudah terbuai dengan pemikiran ulama-ulama masa lampau. Penulisnya adalah seorang doktor teknik sipil yang menguasai keilmuan *linguistic* (kebahasaan) dan sangat tertarik dengan problema-problema keislaman yang terjadi didalam masyarakat Islam didaerahnya pada saat itu. Nama beliau adalah Muhammad Syahrur al Dayyub, yang selanjutnya akan kita bahas tentang pemikiran beliau yang dapat penulis pahami.Nama lengkap beliau adalah Muhammad Syahrur al Dayyub. Beliau lahir pada tanggal 11 April 1938 M di Damaskus, Suriah.[243] Ayah beliau bernama Deib ibnu Deib Syahrur dan ibu beliau bernama Siddiqah binti Salih Filyun. Beliau menempuh pendidikan dasar dan menengah di lembaga pendidikan Abdurrahman al Kawakibi,

[242] Ibid*, 103-104.*
[243] M. In'am Esha, "Muhammad Syahrur: Teori Batas" *dalam Khudori Soleh dkk, Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), 296.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Damaskus. Pada tahun 1957 ia menyelesaikan pendidikan menengahnya dan mendapatkan beasiswa dari pemerintah Suriah untuk melanjutkan studi dalam bidang teknik sipil di Moskow, Rusia. Ia memperoleh gelar Diploma pada tahun 1964 dan melanjutkan studi ke Universitas Nasional Irlandia dengan beasiswa dari Universitas Damaskus dalam bidang spesialis mekanika pertahanan dan pondasi. Di sana beliau memperoleh gelar Master of Science pada tahun 1969 dan gelar Philosophy Doctor pada tahun 1972 M.

Hingga saat ini beliau masih menjadi dosen di fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dalam bidang Mekanika tanah dan Geologi. Selain itu beliau juga medirikan biro konsultasi teknik *Dar al Isytisyarat al Handasiyyah* di Damaskus. Beliau juga tertarik pada ilmu filsafat dan keIslaman, seperti : Filsafat Humanisme, Filsafat Bahasa, dan Semantika Bahasa Arab. Keilmuan bahasa inilah yang kemudian menjadi dasar beliau dalam membaca dan menafsirka ayat-ayat Al Qur'àn.[244]

Karya-Karya Muhammad Syahrur antara lain **:**

1. *Al Kitab wal Qur'ān : Qiraah Mu'ashirah* (Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer), 1992.
2. *Dirasat Islamiyah Mu'ashirah fi al Daulah wa al Mujtama'* (Studi Islam Kontemporer tentang Negara dan Masyarakat)
3. *Al Iman wa al Islam : Manzumat al Qiyam* (Islam dan Iman: Pilar- pilar Utama), 1996.

[244] Ahmad Zaki Mjubarok, *Pendekatan Strukturalisme linguistic dalam Tafsīr Al Qur'ān ala M. Syahrur*, (Elsaq Press, Yogyakarta, 2007), 137-139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. *Nahwa Ushul Jadidiah lil Fiqh al Islami : Fiqh al Mar'ah* (Metodologi Fiqh Islam Kontemporer), 2000.
5. *Masyru' Mitsaq al 'amal al Islami;* dan
6. Beberapa artikel tentang keIslaman hasil pemikirannya lewat artikel-artikel dalam seminar atau media publikasi, seperti "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies" dalam Muslim Politics Report, 14 (1997), dan "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman", dalam Kuwaiti Newspaper, yang kemudian dipublikasikan juga dalam Charles Kurzman (ed.), Liberal Islam: A Sourcebook (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).[245]

Dalam sebuah teori keilmuan dikatakan bahwasanya seorang mufassir didalam menafsirkan sebuah teks tidak akan pernah terlepas dari sejarah hidupnya, latar belakang intelektualnya, keilmuan yang dimilikinya, pemikiran guru-gurunya serta keadaan masyarakat ketika ia hidup. Begitu juga dengan Syahrur didalam menafsirkan al-Qur'*ā*n dengan melihat keadaan sosial masyarakatnya serta keilmuan bahasa yang dikuasainya serta pemikiran dari orang-orang yang pernah bergaul dengannya. Menurut beliau, masalah-masalah yang selalu muncul dalam pemikiran Islam kontemporer antara lain :

1. Tidak adanya metode penelitian ilmiah yang objektif yang terkait dengan kajian al Kitab (ayat-ayat al-Qur'*ā*n) yang diturunkan kepada Muhammad.
2. Kajian-kajian Islam masa kini seringkali bersandar pada perspektif ulama-ulama terdahulu yang dianggap sudah mapan, lebih bersifat subjektif sehingga

[245] Muhammad Syahrur, *Dirasah Islamiyyah: Nahw Ushul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*, terjemah Sahiron Syamsuddin, Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008),19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hasil kajian Islam yang sekarang hanya digunakan untuk memperkuat asumsi-asumsi yang sudah ada.

3. Umat Islam saat ini tidak memanfaatkan keilmuan filsafat humaniora karena masih menganggap ilmu yang berasal dari Yunani itu adalah keliru dan sesat.
4. Tidak adanya epistimologi Islam yang valid. Akibatnya umat Islam pada masa sekarang hanya berpaku pada doktrin-doktrin pemikiran ulama mazhab.
5. Produk-produk fiqih yang ada pada masa sekarang sudah tidak relevan dengan tuntutan modernitas. Sehingga diperlukannya formulasi hukum fiqih yang baru.[246]

Beliau melihat bahwasanya umat Islam Kontemporer terbagi pada dua kelompok :

Kelompok pertama adalah mereka yang berpegang penuh pada arti literal dari konteks al-Qur'*ā*n diturunkan. Mereka berpendapat bahwa apa yang sudah ditetapkan pada generasi awal (masa Nabi Muhammad) juga berlaku pada generasi selanjutnya, sehingga umat Islam tidak mencoba untuk mengembangkan pemikirannya untuk mendapatkan jawaban atas persoalan kekinian yang berbeda dengan masalah yang ada pada masa Nabi. Hal ini berakibat pada berubahnya makna unversalitas al-Qur'*ā*n yang Shahih li kulli zaman menjadi sebuah pesan yang sempit, lokalistik dan hanya diperuntukkan bagi orang-orang muslim di sekitar mereka saja.

Sedangkan kelompok kedua adalah mereka yang cenderung mengajak kepada Sekularisme dan modernitas. Kelompok ini menolak adanya al Turats termasuk al-Qur'*ā*n sebagai bagian yang diwariskan oleh generasi awal dan ritual

[246] Amin Abdullah, *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press dan Forum Studi Hukum Islam, 2004), 150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah sebuah gambaran ketidakjelasan. Aliran ini sangat terpaku pada pendapat agamawan dan institusi agama, mengabaikan doktrin-doktrin (tafsīr) generasi awal agar mereka terlepas dari historisitasnya dan mampu menyelesaikan problem dengan usaha mereka sendiri.

Oleh karena itu, beliau menawarkan sebuah metode baru dalam kajian keislaman, yaitu menyerukan kembali kepada teks asli yang diwahyukan Tuhan kepada Nabi SAW dengan menggunakan metode baru. Didalam memahami al-Qur'*ā*n, umat Islam hendaknya bersikap seolah-olah Nabi baru saja meninggal dan al-Qur'*ā*n turun pada masa kita. Dengan begitu, umat Islam sekarang dapat menafsirkan al-Qur'*ā*n dengan konteks kekinian dan tidak terjebak pada setting historis pemikiran umat masa dahulu. Dalam sejarahnya telah terbukti bahwa setiap orang menafsirkan al-Qur'*ā*n sesuai dengan kondisi masyrakat pada saat mereka hidup agar tercapainya universalitas al-Qur'*ā*n yang selalu sesuai dalam zaman apapun. Sebagai akibatnya, doktrin ulama-ulama terdahulu tidak mengikat pemikiran umat Islam pada masa sekarang, apalagi dengan kemajuan ilmu pengetahuan pada masa sekarang membuat umat menjadi lebih baik dalam memahami al-Qur'*ā*n. Al-Qur'*ā*n yang bersifat Universal dan shahih li kulli zaman memiliki beberapa karakteristik, yaitu :

Mempunyai dimensi kemutlakan didalamnya karena ia diturunkan oleh Zat yang maha mutlak.

1. Al Kitab merupakan petunjuk bagi manusia yang mengandung relativisme pemahaman manusia.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Al-Qur'*ā*n harus disampaikan melalui bahasa manusia karena pemikiran manusia terikat dengan bahasa. Walaupun nantinya bahasa tersebut mengandung makna kemutlakan Ilahi dalam konteks isi dan relativitas manusia dalam konteks pemahaman.

Selanjutnya term-term yang menjadi nama al-Qur'*ā*n (Al Kitab dalam bahasa Syahr*ū*r) yaitu Al Kitab, Al Zikr dan Al Furqan dalam mushaf Usmani memiliki arti tersendiri. Al Kitab berasal dari kata *kataba* yang berarti mengumpulkan beberapa hal dengan tujuan untuk memperoleh satu makna agar tercapainya satu pemahaman yang sempurna. Karena kata Al kitab merupakan isim ma'rifah dari kitab, maka ia berarti kumpulan beberapa topik yang diwahyukan oleh Allah kepada Muhammad dalam bentuk teks yang merupakan ayat-ayat yang tersusun dimulai dari surah Al fatihah dan diakhiri oleh surah an nas. Sedangkan al-Qur'*ā*n adalah bagian dari mushaf yang merupakan kumpulan sistem peraturan obyektif untuk eksistensi realitas keadaan masyarakat. Al Zikr artinya proses turunnya (alih bahasa) al-Qur'*ā*n dari lauhul mahfuz ke dalam bahasa Arab. Dan Al Furqan maksudny adalah sepuluh perintah yang diberikan kepada Nabi Musa dan tercantum didalam al-Qur'*ā*n. Muhammad ketika penerima wahyu (Al Kitab) berada dalam dua posisi sekaligus, yaitu posisi sebagai Nabi dan posisi sebagai Rasul yang berimplikasi pada isi Al Kitab yang terbagi menjadi dua bagian besar, *Kitab al Nubuwah* dan *Kitab al Risalah*. Al Nubuwah dalah akumulasi pengetahuan yang diwahyukan kepada Muhammad dan mencakup seluruh informasi dan pengetahuan ilmiah yang terdapat pada Al Kitab, berfungsi sebagai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembeda antara hak dan bathil atau antara realitas dengan pra konsepsi.[247] Sedangkan al Risalah merupakan kumpulan penetapan hukum yang diwahyukan kepada Nabi SAW sebagai pelengkap keNabiannya.

Teori Tafsīr dan Metodologi

Didalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'*ā*n yang muhkamat (ayat-ayat hukum), Syahrur menggunakan teori batas (nazhariyat al hudud). Term batas (al hudud) mengandung arti : "*batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tetapi masih terdapat pintu ijtihad yang elastis, fleksibel dan dinamis*". Dalam penggunaannya terhadap hukum fiqh, Syahr*ū*r membagi sebuah legitimasi hukum dalam dua batas, yaitu batas ketentuan maksimum (*al hadd al a'la*) dan batas ketentuan minimum (*al hadd al adna*). Hal ini berarti hukum-hukum Allah bersifat elastis dan wilayah ijtihad manusia tetap ada selama berada diantara batas minimum dan batas maksimum tadi. Jadi, selagi seorang muslim berada dalam wilayah hudud Allah (ketentuan Allah diantara batas maksimum dan batas minimum), ia tidak dapat dikatakan melanggar hukum Allah.[248]

Dari teori ini dapat dipahami bahwasanya hukum-hukum yang tercantum didalam ayat-ayat al-Qur'*ā*n tidak serta merta diterapkan secara langsung pada masa sekarang. Dimana kejahatan-kejahatan yang dituliskan dalam al-Qur'*ā*n dan harus diberi hukuman itu telah mengalami perkembangan bentuk, macam dan cara melakukannya dengan berbagai tingkatan. Jadi disini Syahr*ū*r ingin menawarkan metode baru dalam pelaksanaan hukum Islam yang sesuai dengan tingkat kesalahan seseorang dan tetap merujuk kepada teks al-Qur'*ā*n.

---

[247] Muhammad Syahrur, A*l-Kitab wa Al-Qur'ān: Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: Dar al-Ahali, 1990), 54.
[248] Ibid, 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai penjelas, didalam al-Qur'*ā*n dikatakan bahwa hukuman untuk seorang pencuri adalah potong tangan. Tetapi tidak dijelaskan pemcurian yang bagaimana yang harus dipotong tangannya. Sedangkan realitas yang ada pada saat ini, pencurian itu sendiri terbagi pada beberapa tingkatan. Tentu saja tidak sama hukuman antara seorang pencuri ayam satu ekor dengan koruptor yang mencuri uang rakyat dalam skala besar. Disinilah kemudian teori batas digunakan Menurut pak Mustaqim, ada empat kontribusi teori ini dalam perumusan hukum fiqh, yaitu:

1. Syahr*ū*r menggeser paradigma lama ulama fiqh yang terpaku pada satu hukuman dalam sebuah kesalahan. Sedangkan dalam perkembangannya, kesalahan-kesalahan yang ada mengalami evolusi sehingga terbagi dalam beberapa tingkatan.
2. Syahr*ū*r menawarkan metode baru didalam menetapkan hukuman dalam sebuah kesalahan dengan menggunakan batas maksimum dan batas minimum hukuman sesuai dengan tingkat kesalahan yang dilakukan.
3. Syahr*ū*r melakukan rekonstruksi dalam metodologi ijtihad pengambilan hukum. Selama ini ayat-ayat muhkamat dianggap merupakan ayat-ayat yang pasti hukumnya dan hanya memiliki penafsirantungal. Sedangkan bagi Syahrur, penafsiran terhadap ayat-ayattersebut bisa saja berubahsesuai denga perkembangan zaman.
4. Dengan teori ini beliau ingi membuktikan bahwasanya al-Qur'*ā*n relevan dalam setiap ruang dan waktu. Dengan melakukan pembacaan kontemporer terhadap al-Qur'*ā*n, maka al-Qur'*ā*n dapat dipahami sesuai dengan realitas yang ada pada saat ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun metodologi beliau didalam memahami al-Qur'*ā*n adalah *Qawa'idu at Ta'wil*. Ada beberapa langkah didalam memahami al-Qur'*ā*n, yaitu :

1. Menjadikan linguistik (kebahasaan) Arab sebagai landasan utama. Didalam lingistik ini terdapat beberapa prinsip didalam memahami teks : bahasa Arab tidak mengenal sinonimitas, akan tetapi satu kata bisamengandung arti yang banyak; kata berfungsi sebagai alat bantu memahami makna; pijakan berbahasa bangsa Arab adalah makna bahasa; teks hanya dapat dipahami melalui alur logika yang jelas dan rasional dan bahasa Arab memiliki karakter kata kerja yang berlawanan makna.
2. Memahami perbedaan antara *inzal* dan *tanzil*. Inzal adalah relasi antara realitas objektif, sedangkan Tanzil adalah kesadaran manusia terhadap realitas tersebut.
3. Mengggunaka teknik *al Tartil*, yaitu menggabungkan seluruh ayat yang memiliki tema yang sama.
4. Terbebas dari jebakan *al Ta'diyah*, yaitu melepaskan diri dari upaya menggabungkan ayat-ayat yang memliki objek yang sama menjadi satu rangkaian pemikiran yang utuh.
5. Memahami rahasia *Mawaqi' al Nujum*, yaitu mengetahui maksud tempat potongan pemilahan antar ayat. Melakukan pemeriksaan silang, dikarenakan adanya ayat-ayat al-Qur'*ā*n yang bertentangan.[249]

Menurut Syahr*ū*r ketentuan potong tangan untuk seorang pencuri adalah hukuman maksimum dari kesalahannya tersebut. Dan hukuman minimumnya adalah dimaafkan. Seorang hakim boleh melakukan ijtihad sebelum mengambil

[249] Mubarok, Ahmad Zaki, *Pendekatan Strukturalisme linguistic dalam Tafsīr Al Qur'ān ala M. Syahrūr*, (Elsaq Press, Yogyakarta, 2007), 170-174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keputusan tentang hukuman seorang pencuri tersebut. Tentu saja hukuman itu harus sesuai dengan jenis kesalahan yang diperbuatnya. Dan hukuman tersebut bisa diringankan sesuai dengan ketentuan yang berlaku di negara tempat terjadinya peristiwa tersebut. Misalnya human itu diganti dengan hukuma penjara. Karena maksud yang ingin dituju dengan memberikan hukuman tersebut adalah agar pelaku jera melakukan perbuatan tersebut dan tidak mengulanginya lagi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

ANALISIS PENAFSIRAN KLASIK DAN KONTEMPORER TENTANG AYAT- AYAT AHKAM

A. Tafsīr Klasik dan Kontemporer Tentang Hukum Pencurian

Islam adalah agama yang sangat menghormati hak milik seseorang sebagaimana Islam juga menghargai jiwa manusia. Untuk itu Islam datang untuk melindungi lima kepentingan pokok manusia, yaitu keamanan jiwa, keamanan harta, kebebasan beragama, bebasnya berpikir dan terjaganya kehormatan. Karena itu menjaga dan memelihara harta manusia merupakan sesuatu yang fundamental dan merupakan keperluan asasi bagi rnanusia. Jika tidak ada Islam maka musnahlah harapan terpeliharanya harta benda.

Salah satu konsep ajaran Islam ialah menjunjung tinggi hak asasi manusia dan hak kepemilikan. Islam menuntut umatnya untuk giat bekerja dan memberikan rasa aman dalam setiap aktivitasnya. Jaminan keamanan tersebut dimaksudkan agat setiap orang tidak bermalas-malasan dan menikmati sesuatu tanpa kerja keras. Syariat Islam melindungi darah, harga diri dan harta manusia dengan segala cara yang dapat membuatnya terhindar dari orang-orang yang merusak. Salah satunya dengan memberikan sanksi potong tangan bagi setiap pencuri tanpa pandang bulu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Tafsīr Klasik Tentang Hukum Pencurian

Islam menanggulangi kasus pencurian dengan cara mendidik dan membersihkan jiwa manusia dengan akhlak yang luhur agar jangan berkeinginan memiliki hak orang lain dengan cara yang batil, di samping itu Islam mengajak kaum muslimin agar giat bekerja mencari penghidupan, membenci pengangguran dan mencela sifat kikir atau terlalu mengejar keduniaan.

Kata pencuri adalah berasal dari terjemahan bahasa arab *al-sariqoh* yang menurut etimologi berarti melakukan suatu tindakan pengambilan terhadap harta milik orang lain secara tersembunyi, sedangkan dalam krimonologi pencurian dikenal dengan *larceny* yakni pengambil alihan property orang lain tanpa hak dengan cara sembunyi-sembunyi atau diluar sepengatahuan pemiliknya dan jenis kejahatan ini tidak memakai kekerasaan (force) dan ancaman (threat).[250]

Secara gramatikal ilmu *Sharaf*, kata pencuri diambil dari فعل ثلا ثى مجرّد yaitu سَرَقَ yang mana termasuk dalam bab dua *wazan* فَعَلَ- يَفْعِلُ- فَعْلًا. Maka jika di*tashfrīf* berturut-turut dari mulai *fi'il mādli, fi'il mudhāra'* dan *isim mashdar* adalah menjadi سَرَقَ – يَسْرِقُ – سَرْقًا.[251]

Kata سَرَقَ secara etimologis mempunyai arti mencuri.[252]

Sedangkan secara terminologis seperti yang diungkapkan oleh al-Imām Taqī al-Dīn Abī Bakr bin Muhammad al-Hasīnī didalam kitab *Kifāyat al-Akhyār* yaitu:

السَرِقَةُ: بِفَتْحِ السِّيْنِ وَ كَسْرِ الرَاءِ هِيَ اَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلَى وَجْهِ الْخُفْيَةِ وَاَخْرَاجُهُ مِنْ حِرْزِهِ

[250] Chairil Ajdis, dan Dudi Akasyah, *Kriminologi Syariah*, (Jakarta: Ambooks. Cet. I. 2007), 49.
[251] Ahmad Fauzān Zayn Muhammad, *al-Qawā'id al-Sharfiyyah*, (Kudus: Menara Kudus, 1963), 5.
[252] Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1989), 168.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Sariqatu: dengan dibaca fatha pada huruf sīn dan dibaca kasra pada huruf ra` adalah mengambil harta milik orang lain dengan cara sembunyi-sembunyi dan diambil dari tempat penyimpanan.[253]

Pada dasarnya tindakan pencurian itu didefinisikan sebagai seseorang yang mengambil benda atau harta benda milik orang lain secara diam-diam untuk dimiliki, walaupun masih terdapat perbuatan lain yang semakna dengan tindak pidana pencurian seperti menipu, korupsi dan menyuap.[254]

Al- Qur'*ā*n telah menetapkan hukuman bagi mereka yang melakukan pencurian, yaitu surat Al- Maidah ayat 38.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[255]

Asb*ā*b An-N*ū*zul atau sebab-sebab turunnya ayat ini disebutkan dalam sebuah riwayat tentang suatu peristiwa pencurian pada masa Nabi Muhammad SAW. Seorang laki-laki bernama Thu'mah bin Ubairik mencuri baju peragn milik tetangganya yang bernama Qotatah bin An-Nu'man, namun terbawa juga karung berisi gandum yang bocor, lalu menyimpannya di rumah Zaid bin As-Samin, karena karung itu sobek, maka ia dapat dilacak. Sementara itu yang punya mengadukan masalah ini kepada Nabi Muhammad SAW tentang barangnya yang hilang serta mencurigai tetangganya yang ternyata benar. Nabi Muhammad SAW tidak menyukai hal ini bahwa dia mencurigai seseorang tetangganya yang muslim melakukan pencurian. Namun ketika benar-benar terbukti bahwa

[253] Al-Imām Taqī al-Dīn Abī Bakr bin Muhammad al-Hasīnī, *Kifāyat al-Akhyār*, (t. k: t. p., t. t.), 189. Lihat juga Muhammad Rifa'i, *Kifāyat al-Akhyār*, (Semarang: Toha Putra, 1978), 380.
[254] Zainudin Ali, *Hukum Pidan Islam*, cet. 1, (Jakarta: Sinar Grafika, 2007), 62.
[255] Departemen Agama Repubik Indoenesia, *Al-Qur'ān Dan Terjemahan*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karung tersebut dicuri oleh tetangganya, maka dia lari ke semak belukar dan mati.

Mengenai ayat tersebut Ibnu Katsīr berkomentar bahwa ayat tersebut memberi hukum dan memerintahkan agar memotong tangan untuk pencuri laki-laki ataupun pencuri perempuan. [256]

Hukum potong tangan ini juga telah dipraktikkkan pada masyarakat jahiliyah sebelum Islam. Hal ini sudah pernah dipraktikkan pada masa Jahiliyah. Orang Quraiys yang pertama kali di potong tangannya pada masa jahiliyah adalah seorang laki-laki yang bernama al-Walidah bin Mughirah seorang hamba sahaya Bani Alij ibnu Amr ibnu Khaza'ah karena mencuri aksesoris (*kanzu*) Ka'bah.[257]

Tentang bacaan ayat ini al-Tsauri meriwayatkan dari Jabir ibnu Yazid al-Ja'fi dari 'Amir ibnu Syarakhil al-Sya'bi bahwa Ibnu Mas'ud membaca ayat ini dengan memakai *aimanahuma* (tangan kanan keduanya) bukan *aidiyahuma* (tangan keduanya). Ini merupakan bacaan yang *syadhah* (ganjil), meskipun maknanya sesuai dengan kesepakatan para ulama yaitu memotong tangan kanan. Karena makna tersebut memotong tangan kanan diambil dari sumber lain bukan dari bacaan yang ganjil tersebut. [258]

Hukum potong tangan bagi pencuri lanjut Ibnu Katsīr sebenarnya telah dipraktikkan masyarakat Arab jahiliyah sebelum Islam kemudian Islam menetapkannya lagi dengan tambahan beberapa syarat dan rukun yang harus

---

[256] Abi Haffsh Syihabuddin Umar bin Katsīr bin Dla`i ibn Katsīr bin Zarā` al-Qursyi al-Damsyiqi, *Tafsīr al-Qur`ān al-Azhīm*, (Beirut: Dar Andalus, tt) Jilid 3, 344.
[257] Khuzaimah Tahido Yanggo, *Masail Fiqhiyah, (*Jakarta : Lentera, 2002), 62.
[258] Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-Azhīm*, 345.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terpenuhi bagi pelaksanaan *had* tersebut agar memberi kemaslahatan yang sempurna bagi umat. Tentang *had* pencurian pada praktik masyarakat Arab jahiliyah dan muslim awal, juga syarat dan rukun pelaksanaan had pencurian tersebut akan disinggung dalam pembahasan tersendiri.[259]

Imam Qurtubi Di dalam kitab Tafsīr Al Jami' Li Ahkamil Qur'ān disebutkan kata **قطع** sama maknanya juga dengan **الإبانة والإزالة** yang berarti menceraikan atau menghilangkan. Penyebutan tangan dalam bentuk jama' (*aidun*) menunjukkan bahwa tangan yang dipotong hanya satu saja dari kedua tangan tersebut.[260]

Menurut Ibn 'Arabi, anggota tubuh manusia jika di*idafah*kan kepada *tathniyah,* maka akan disebutkan dalam bentuk jamak

Imam Ibnu Katsīr mengatakan dalam *Tafsīr*nya, jumhur ulama masih mempertimbangkan *nishab* atau batas ukuran dalam pencurian. Mereka berbeda pendapat terkait batas ukuran tersebut. Artinya, untuk menghukumi seorang pencuri layak dipotong tangannya atau tidak, para ulama berbeda pendapat tentang seberapa berharganya nilai barang yang dicuri.

Ibn Jarir al-Thabary meriwayatkan dari Abdul Mukmin dari Najdah al-Hanafi beliau bertanya kepada Ibn Abbas tentang ayat hukum potong tangan ini, 'Apakah ayat itu bersifat umum atau khusus Ia menjawab bahwa ayat tersebut bersifat umum. Dengan kata lain ayat tersebut berlaku bukan hanya untuk masyarakat Arab abad ke-7 Masehi saja. Walaupun memang hukum potong

---

[259] Ibid, 224.
[260] Imam Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Al Qurthubi, *Al Jami' Lil Ahkam Al Qur'ān*, (Cairo: Daarus Sab'i,), Jilid 2, 145.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tangan telah ada sebelum Islam datang, tetapi hal ini dipertahankan dalam Islam dengan pada masa Islam dengan menambah beberapa pertimbangan dan syarat yang ketat, termasuk ukuran minimal harta curian dan motif pencurian tersebut.[261]

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwasanya satu tangan yang dipotong tersebut adalah tangan kanan. Hal ini juga diperkuat oleh qira'at Ibnu Mas'ud yang membacanya dengan : فاقطعوا أيمانهما . Namun demikian, sementara ulama menyatakan bahwa bentuk jamak tersebut mengacu pada jumlah tangan dan kaki yang berjumlah empat

Al- Sayis bahkan mengklaim bahwa tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama salaf mengenai hal tersebut. Hal itu juga diperkuat oleh hadis Nabi serta praktek yang telah dilakukan oleh Sayyidina ‘Umar dan Sayyidina ‘Ali. Sementara menurut Khawarij, dimulai dari ujung jari hingga bahu. Ulama lain berpendapat hanya jari tangan saja. Pendapat jumhur nampaknya lebih kuat karena didukung *nash* dan praktek sahabat.

Namun demikian, mayoritas ulama memahami *al-sariq* dengan lelaki yang mencuri dan perempuan yang mencuri. Jika demikian, maka sangsi tersebut berlaku baginya walaupun ia terbukti hanya sekali melakukan pencurian.

فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

Manakala perkataan **قطعوا** berasal dari kata **قطع- يقطع- قطعا** yang berarti memotong atau memutuskan.

---

[261] Abu Jakfar Muhammad Bin Abu Attobari, *Tafsīr Attobari Terjemah Ahsan,* (Jakarta : Pustaka Azzam 2007), 342.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ الله

Lanjutan ayat ini sebagai penjelasan atas hukuman hukum potong tangan tersebut. Dalam kalimat tersebut disampaikan bahwasanya hukuman dimaksud merupakan balasan atas apa yang telah diperbuat. نَكَالاً merupakan lafaz yang menunjukkan bahwa hukuman itu merupakan pelajaran sekaligus penghinaan agar supaya tidak mengulangi lagi perbuatannya dan peringatan bagi yang lain agar tidak menirunya.

والله عَزِيزٌ حَكِيم

Allah Maha Perkasa dalam menjalankan perintahNya serta Maha Bijaksana dalam menetapkan syariahNya, karena dalam setiap ketentuanNya selalu terdapat maslahah bagi manusia.[262]

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Maka Barangsiapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, Maka Sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[263]

---

[262] *Al-Qur'ān Dan Terjemahan*, 5 : 38.
[263] Ibid, 5 : 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam pandangan jumhur, hukum potong tangan tidak gugur karena taubat. Ayat tersebut hanya menunjukkan gugurnya hukuman di akhirat jika pelaku pidana pencurian tersebut bertaubat. Berbeda dengan pandangan jumhur, menurut pendapat 'Ata' dan beberapa ulama, termasuk sebagian Shafi'iyah, ayat tersebut menunjukkan bahwa taubat dapat menggugurkan hukuman potong tangan sebelum diserahkan kepada hakim. Penyebutan *ghafur* dan *rahim* dinilai kelompok ini sebagai petunjuk kuat atas gugurnya hukuman karena taubat. Disamping itu, ayat ini menurut mereka berkaitan dengan ayat tentang *hirabah* dimana pelaku *hirabah* dapat gugur hukumannya jika bertaubat. Dengan demikian, secara logika, semua *hudud* dapat gugur karena taubat.[264]

Ulama kontemporer Wahbah Zuhaily sepakat bahwa taubat dapat menggugurkan hukuman. Hal tersebut menurutnya merupakan bukti kasih sayangNya.[265]

Adapun alasan yang dikemukakan para ulama yang mengharuskan pencuri mengembalikan barang curiannya baik masih ada maupun sudah habis mengkiyaskannya kepada ijma' yang menyatakan bahwasanya barang curian harus dikembalikan kepada pemiliknya jika barang tersebut ada. Hal itu berarti jika barang tersebut telah habis, maka menjadi tanggungan si pencuri untuk menggantinya.[266]

Al- Sha'rawi memiliki jalan keluar lain. Dalam pandangannya, jika barang yang dicuri telah habis, hendaknya pencuri tersebut meminta keikhlasan

---

[264] Wahbah al-Zuhaily, *al-Tafsīr al-Munir*, j. 6, (Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'aṣir, 1418 H), 190.
[265] Muhammad 'Ali al-Sayis, *Tafsīr Ayat al-Ahkam*, j. 2, (Mesir: Matba'ah 'Ali Subih 1953), 188.
[266] Ahmad bin Hasan al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, j. 8, (Mekkah: Maktabah Dar al-Baz, 1994), 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemiliknya. Jika pemiliknya tidak diketahui, hendaknya ia bersadaqah dan meniatkannya sebagai sadaqah pemilik. [267]

Sayyidina 'Umar bin Khattāb telah menegaskan bahwa:

"saya lebih suka keliru tidak menjatuhkan sanksi hukum karena adanya dalil yang meringankan dari pada menjatuhkanya secara keliru padahal ada dalil yang meringankanya.[268]

Maka oleh sebab itu beliau tidak menjatuhkan sanksi pada saat krisis dan paceklik dan tidak pula menjatuhkan sanksi hukuman bagi sekelompok orang yang mencuri seekor unta milik majikanya karena tidak memberikanya upah yang wajar. Bahkan yang diberi sanksi hukuman oleh Sayyidina 'Umar adalah majikanya, yakni Ibn Hāthib Ibn Abi Balta'ah dengan mewajibkan membayar upah kepada sekelompok orang tersebut sebesar dua kali lipat.

Quraish Shihab dalam Tafsīr *al-Mishbah* menerangkan bahwa:

"mencuri adalah sebuah tindakan mengambil secara sembunyi-sembunyi barang berharga milik orang lain yang disimpan oleh pemiliknya pada tempat yang wajar dan si pencuri tidak diizinkan untuk memasuki tempat itu.[269]

Demikian yang dijelaskan menurut Quraish Shihab bahwa siapa yang mengambil sesuatu bukan miliknya namun diamanatkan kepadanya, maka hal tersebut bukanlah termasuk pada katagori pencurian. Seperti halnya dengan bendahara yang menyimpan sejumlah uang dan ia mengambil uang tersebut.[270]

Syarat harta yang dicuri dalam keadaan disimpan adalah syarat mutlak bagi terlaksananya hukum potong tangan. Toko yang terbuka lebar dan rumah yang

---

[267] Al-Sha'rawi, *Tafsīr al-Sha'rawi*, 114.
[268] Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah "Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur`ān"*, cet. 8. vol. 3, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 93.
[269] Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah, 96.*
[270] Ibid*,105.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pintunya tidak terkunci kemudian ada seseorang yang masuk mengambil harta pemiliknya, maka yang mengambilnya terbebaskan dari sanksi potong tangan. Hal ini lebih disebabakan memberi peluang bagi orang yang imanya lemah untuk masuk mengambil barang berharga tersebut. Maka dengan demikian agama melarang pemilik membuka peluang bagi pencuri untuk melakukan kejahatanya.[271]

Menurut Quraish Shihab penafsiran umum mengenai ayat tersebut adalah pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, potonglah pergelangan tangan keduanya sebagai pembalasan duniawi bagi pencurian yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan yang menjadikan ia jera dan orang lain takut melakukan hal serupa dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa, lagi Maha Bijaksana dalam menetapkan ketentuan-Nya.Tetapi jika ia menyadari kesalahannya dan menyesalinya lalu bertaubat, maka barangsiapa bertaubat di antara pencuri-pencuri itu walaupun telah berlalu waktu yang lama dan memperbaiki diri, antara lain mengembalikan apa yang telah di curinya atau nilainya kepada *pemiliknya* yang sah, maka sesungguhnya Allah menerima taubatnya sehingga dia tidak akan disiksa di akhirat nanti. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[272]

Didahulukannya kata pencuri laki-laki *al-sariq*) dalam ayat ini, dan didahulukannya pezina perempuan dalam ayat tentang perzinaan, menurut Quraish Shihab, mengisyaratkan bahwa lelaki lebih berani mencuri daripada perempuan, sedang perzinahan bila terjadi disebabkan karena keberanian

---

[271] Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah,* 107.
[272] Ibid*, 101*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan melanggar tuntunan Ilahi agar tidak menampakkan hiasan mereka, yang dapat merangsang terjadinya pelanggaran.

Hukuman terhadap pencuri merupakan hukum Allah yang telah ditetapkan di dalam al-Qur'*ā*n, hadits dan ijma' umat Islam. Ketentuan sanksi pidana ini telah ditegaskan dalam al-Qur'*ā*n. Allah menyuruh memotong tangan pencuri baik laki-laki, wanita, budak, merdeka, muslim dan non muslim untuk menjaga dan memelihara harta manusia.

2. Tafsīr Kontemporer Tentang Hukum Pencurian

Berangkat dari keprihatinannya atas kondisi hukum Islam khususnya di bidang pidana, yang dinilainya hingga kini secara faktual tidak berlaku kecuali di beberapa negara seperti Saudi karena dinilai tidak sesuai dengan alam modern, dalam hal ini Fazlurrahman memberikan sebuah upaya penafsiran ulang terhadap teks ayat tersebut.

Adapun contoh penafsiran dari Fazlurrahman antara lain

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Q.S Al Maidah : 38).[273]

Menurut Rahman kata *faqtha'u aidiyahuma* (potonglah tangan keduanya) sebagai bentuk perintah untuk menghalangi tangan-tangan pencuri melalui perbaikan ekonomi. Dengan demikian, yang menjadi ideal moral dalam kasus ini

[273] *Al-Qur'ān Dan Terjemahan*, 5: 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah memotong kemampuan pencuri agar tidak mencuri lagi. Bahkan ia mengatakan, sangat mengerikan (potong tangan), ia merupakan tradisi yang lahir di Arab Saudi sebelum adanya Islam. Jadi bukan hukum Islam.[274]

Menurut Syahrūr hukuman untuk seorang pencuri adalah potong tangan. Tetapi tidak dijelaskan pencurian yang bagaimana yang harus dipotong tangannya. Sedangkan realitas yang ada pada saat ini, pencurian itu sendiri terbagi pada beberapa tingkatan. Tentu saja tidak sama hukuman antara seorang pencuri ayam satu ekor dengan koruptor yang mencuri uang rakyat dalam skala besar. Disinilah kemudian teori batas digunakan. Menurutnya pula ketentuan potong tangan untuk seorang pencuri adalah hukuman maksimum dari kesalahannya tersebut. Dan hukuman minimumnya adalah dimaafkan. Seorang hakim boleh melakukan ijtihad sebelum mengambil keputusan tentang hukuman seorang pencuri tersebut. Tentu saja hukuman itu harus sesuai dengan jenis kesalahan yang diperbuatnya. Dan hukuman tersebut bisa diringankan sesuai dengan ketentuan yang berlaku di negara tempat terjadinya peristiwa tersebut. Misalnya hukuman itu diganti dengan hukuma penjara. Karena maksud yang ingin dituju dengan memberikan hukuman tersebut adalah agar pelaku jera melakukan perbuatan tersebut dan tidak mengulanginya lagi.[275]

Secara umum, teori batas Syahrūr dapat dipahami terdapat ketentuan Tuhan yang diungkapkan dalam al Kitab dan Sunnah yang menetapkan batas terendah (*alhadd aladna*) dan batas tertinggi (*alhadd ala'la*) bagi seluruh

---

[274] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, (Oxford University Press: Oxford, 1979), page. 2.
[275] Muhammad Syahrur, *Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer,* terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2007), 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perbuatan manusia. Batas terendah mewakili ketetapan hukum mimimum dalam sebuah kasus hukum, dan batas tertinggi mewakili batas maksimumnya.

Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal tidak sah, demikian pula yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas tersebut dilampaui maka hukuman harus dijatuhkan sesuai porsi pelanggaran yang dilakukan. Jadi, manusia dapat melakukan gerak dinamis dalam batas-batas yang telah ditentukan. Di sinilah menurut Syahrūr letak kekuatan Islam.

Dengan memahami teori ini, maka akan dapat dilahirkan jutaan ketentuan hukum darinya. Karena itu pula, risalah Muhammad disebut *khoirul ummah* karena sifatnya yang lentur berdasarkan teori batas ini.[276] Berdasarkan teori ini, maka hukum potong tangan bagi pencuri merupakan hukuman maksimal sehingga tidak boleh memberikan suatu hukuman untuk pencuri yang lebih berat dari itu. Sebaliknya, hukuman bisa dikurangi berdasarkan kondisi obyektif yang berlaku pada masyarakat.

Teori Syahrūr berangkat dari asumsinya bahwa risalah Islam bersifat *hanifiyyah* (lentur) sekaligus *istiqamah.* Hubungan keduanya sepenuhnya bersifat dialektis, dimana ketetapan dan perubahan selalu terjalin. Penetapan hukum Islam menurutnya juga memuat dua sifat dasar ini sekaligus. Pada titik ini Allah hanya memberikan batasbatas hukum saja yang memberikan batasan hukum bagi kita untuk berijtihad. Inilah yang disebut batasbatas hukum Allah (*hudud A*llah).

Dengan demikian, maka kewajiban para mujtahid adalah menentukan dan menganalisis menurut kondisi obyektif di tengah masyarakat pencurian seperti

[276] Muhammad Syahrūr, *Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer,* terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2007), 25-30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

apa yang pantas diberikan hukuman maksimal, dan pencurian seperti apa yang tidak boleh diberi hukuman maksimal, serta hukuman apa yang harus dijatuhkan pada setiap tindak pencurian pada umumnya.

Husain al- Dzhahabi menolak penafsiran semacam ini dan mengecamnya sebagai bentuk takwil yang tidak berdasar, sebab jika diamati secara cermat dengan analisis yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, tidak ada alasan untuk menafsirkan ayat tersebut di luar makna yang tersurat dalam *nass*.[277]

Berbeda dengan al-Dhahabi, Quraish Shihab melihatnya dari sudut pandang lain. Menurutnya, sekalipun pemahaman semacam ini (dianggap sebagai hukuman maksimal) tidak diisyaratkan oleh teks di atas, namun dapat diterima jika ada dalih yang dapat meringankan. Tetapi Quraish Shihab memahaminya dari sisi adanya unsur shubhat sebagaimana yang terjadi pada dua kasus Umar. Pertama beliau tidak menjatuhkan sangsi potong tangan bagi pencuri pada masa krisis. Kedua beliau tidak menjatuhkan sangsi potong tangan kepada sekelompok karyawan yang mencuri seekor unta karena majikannya tidak memberikan upah yang wajar. Bahkan yang dijatuhi hukuman oleh Umar pada saat itu adalah sang majikan, yakni Ibn Hatib Ibn Abi Balta'ah dengan mewajibkan membayar kepada pemilik unta yang dicuri dua kali lipat harganya. [278]

Jumhur ulama telah sepakat bahwa pencurian yang dikenai *had* potong tangan adalah pencurian harta yang telah mencapai Nisāb.

لَا قَطَعَ قَبْلَ النِصَابِ

[277] Muhammad Husain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirun*, jil. 2 (t.t.: t.p., t.t.), 530.
[278] Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah, 111.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak ada hukuman potong tangan sebelum mencapai nisob. [279]

Tentang Nisāb pada barang yang dicuri, ada berbagai pendapat yang mengatakan bahwa ukuran Nisāb bermacam-macam. Akan tetapi mereka silang pendapat tentang ukuran atau batasan pada takaran Nisāb tersebut. Abu Hanifah berpendapat bahwa ukuran Nisāb tersebut adalah satu dinar atau sepuluh dirham, dengan alasan hadits berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الله بْنِ مُسْلِمَةٌ حَدَّثَنَا ابْرَاهِمَ بْنِ سَعَدٍ عَنْ ابْنِ شِهَابِ عَنْ عَمْرَةٍعَنْ عَائِشَةَ قال: انَّبِي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُقْطَعُ يَدُ فِى رُبْعِ دِيْنَارٍ فَصَا عِدًا

Hadis tersebut diriwayatkan juga oleh imam Ahmad dalam Musnadnya serta Al-Nasa'i dan Ibnu Majah masing-masing dalam Sunanya. Maksud matan hadis di atas sama, yaitu bahwa batas minimal ketentuan potong tangan bagi pencuri ialah ¼ dinar. [280]

Ulama yang berpendapat demikian memandang bahwa ayat 38 dari surah al-Maidah masih bersifat mutlak, baik secara jenis maupun kadar barang yang dicuri. Hadis sebelumnya mengenai pencurian telur ataupun seutas tali hanya menggambarkan betapa rendahnya akal seorang pencuri yang rela menaggung resiko besar demi sesuatu yang amat kecil nilainya. Gaya bahasa ini termasuk bagian dari gaya bahasa yang baliigh. Tujuannya untuk menciptkan efek jera dan menggambarkan perbuatan tersebut sebagai perbuatan yang amat terhina.[281]

Sedangkan Imam Mālik dan Imam Syāfi'i berpendapat bahwa batasan Nisāb bagi barang yang dicuri adalah seperempat dinar atau tiga dirham. Mereka melandaskan pendapatnya dengan hadits Nabi SAW.:

---

[279] Muhhammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn Al-Mughayyar Al-Bukharī, *Al-Jāmi' Al-Shahīh*, cet. 1, juz 22, (Kairo: Dar al-Syi'bi, 1987), 138.
[280] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* (Kairo: Darr al-Sya'ab, 1987), cet. I, juz 8, 200.
[281] Ibid, 198.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

حَدَّثَنَا عَبْدُ الله بْنِ مُسْلِمَةٌ حَدَّثَنَا ابْرَاهِمَ بْنِ سَعَدٍ عَنْ ابْنِ شِهَابِ عَنْ عَمْرَةٍعَنْ عَائِشَةَ قال: انَّبِي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُقْطَعُ يَدُ فِى رُبْعِ دِيْنَارٍ فَصَا عِدًا

telah menceritakan ‘Abd Allah bin Muslimah telah menceritakan Ibrāhim bin Sa’id dari Syihāb dari ‘Umarah dari ‘Āisyah telah berkata: Nabi SAW. memotong tangan pencuri yang mengambil harta sebanyak seperempat dinar atau lebih”

Menurut Imam Syāfi’i bahwa hadits ini merupakan akar permasalahan dari hukuman bagi seorang pencuri yang telah diterangkan dalam *nash hadīts*, seperti halnya juga hadits yang menerangkan kadar bagi barang yang dicuri sebesar tiga dirham.

حَدَّثَنَا ابْرَاهِمَ بْنِ الْمُنْذِر حَدَّثَنَا ابو ضَمْرَة حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنِ عُقْبَة عَنْ نَافِع بْنِ عَبْدِ الله بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قال قطع : انَّبِي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يد السارق فِى مِجَنٍّ ثَمُنُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ

telah menceritakan Ibrāhim bin Mundzir telah menceritakan Abu Dlomrah telah menceritakan Musā bin ‘Uqbah dari Nāfi’ dari ‘Abd Allah bin ‘Umar r.a. telah berkata: Nabi telah memotong tangan seorang pencuri yang telah mencuri sebuah perisai seharga tiga dirham.[282]

Akan tetapi Imam Mālik dan Imam Syāfi’i berbeda pendapat mengenai standar pokok yang dijadikan batasan Nisāb. Menurut Imam Mālik, standar pokok Nisāb adalah seperempat dinar untuk emas dan tiga dirham untuk perak. Sedangkan menurut Imam Syāfi’i standar pokok Nisāb bagi barang yang dicuri adalah seperempat dinar emas.[283] Sehingga harga dirham harus disesuaikan dengan harga dinar dan apabila harga dirham bernilai fluktuatif.

Adapun dalam madzhab Imam Ahmad terdapat dua riwayat: pertama, batasan Nisābnya adalah seperempat dinar untuk emas dan tiga dirham untuk

[282] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* (Kairo: Darr al-Sya’ab, 1987), cet. I, juz 8, 211.
[283] Muhammad bin Idris al-Syāfi’i, *Al-Risalah,* terj. Misbah, cet. 4, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2013), 176-177.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perak atau seharga tiga dirham untuk harta-harta lainya. Kedua, batasan Nisābnya adalah seperempat dinar untuk emas dan tiga dirham untuk perak atau seharga yang paling rendah dari dinar atau dirham.

Berbeda dengan jumhur, Dāwud al-Zhāhiri, Hasan al-Bashrī dan Khawarij berpendapat bahwa tidak ada batasan Nisāb didalam pencurian. Maksudnya adalah berapapun besar kecilnya barang yang dicuri, maka tetap hukuman potong tangan berlaku bagi pelaku pencurian tersebut. Adapaun hadits-hadits yang menjelaskan tentang Nisāb bagi kadar barang yang dicuri adalah hadits-hadits *dha'if*

3. Analisis

Syariat Islam mengenai hudud ini sebagian telah disebutkan di dalam al-Qur'*ā*n dan sunnah dan sebagian lagi merupakan hasil ijtihad para ulama. Karena itu, para ulama terus berfikir yang terbaik bagi kemaslahatan umat. Pemikiran ini ditujukan untuk mencari maksud syari'at, rahasia dan hikmah di balik hukum-hukumnya dan terutama metode penerapan hudud ini ditengah masyarakat

Menurut analisis penulis apa yang di ungkapkan oleh Fazlurrahman dan Sahrur dalam teorinya tentang hukuman potong tangan bagi pencuri tidak sepenuhnya salah dan begitu juga tidak sepenuhnya benar sebab kalaulah Rahman menafsirkan kalimat فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا yang artinya potonglah tangan keduanya. Analisis penulis arti kedua tangannya dan tangan keduanya sangatlah berbeda, kalaulah ayat ini memerintahkan potonglah kedua tangannya, maka hukuman bagi pencuri adalah kedua tangannya yang di potong, tetapi ayat ini mengatakan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

potonglah tangan keduanya, maknanya adalah apabila ada pencuri baik dari jenis kelamin pria maupun wanita maka hukumannya adalah potong tangan terhadap siapa yang mencuri tanpa membedakan dia berjenis kelamin pria maupun wanita. Penafsiran Rahman dengan metode hermeneutiknya yang menafsirkan kalimat فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا di Tafsīrkan dengan potonglah kekuasaanya, potonglah kebebasannya dengan cara memenjarakannya, menurut analisis penulis kuranglah tepat sebab mengartikan kalimat يَدِيَهُمَ dengan dengan menggunakan arti majazi bukan haqiqi karena mengutip pada kalimat, *Yadulloh fauqo aidiihim* artinya kekuasan Allah di atas kekuasaan mereka, menurut penulis kalimat *yaadun* di takwilkan kekuasaaan dengan menggunakan karena kalimat tersebut adalah kalimat mutasyabih sehingga tidak bisa di artikan secara haqiqi, semenatara lafaz *yadun* pada kalimat فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا maka harus di artikan secara haqiqi bukan majazi, akan tetapi menurut penulis hukuman tersebut bisa diperingan dengan mempertimbangkan dalih yang dapat diterima sebagaimana yang terjadi pada zaman Umar Ibnu Khattab

Seorang pencuri mendapat hukuman yang keras itu karena seorang pencuri, ketika mencuri, dia berpikir rakus ingin menambah hartanya dengan mengambil harta hasil usaha orang lain, meniupkan rasa tidak aman di tengah masyarakat dan menyebarkan penyakat dlalim, malas, iri, dengki dan penyakit moral lainnya.

Islam menghilangkan dorongan rakus dan tamak ini dengan mensyariatkan hukum potong tangan untuk memberikan rasa jera dan tidak bisa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbuat serupa. Gunanya tangan adalah alat untuk berkerja. Kalau sekiranya tidak digunakan untuk bekerja secara baik dan bahkan digunakan untuk mengambil hak orang lain maka lebih baik tangan tersebut dihilangkan. Dengan pemotongan ini diharapkan mereka sadar arti tangan sebenarnya. Hukuman potong tangan ini tidak dimaksudkan untuk menyakiti dan mendlalimi orang. Karena pada dasarnya Islam diturunkan hanyalah untuk memberikan manfaat dan menolak kerusakan. Kemaslahatan dan kerusakan yang dimaksud adalah kemaslahatan dan kerusakan umum. Kemaslahan umum itu harus selalu diusahakan agar kehidupan bisa damai dan tentram (*hasanah fi al-dunya*), dan kerusakan umum harus segera dilenyapkan. Untuk melakukan itu semua harus dibuat peraturan, dan peraturan itu dapat berlaku efektif dengan adanya sanksi. Potong tangan terhadap pencuri itu hanyalah alat untuk mencapai kemaslahatan umum dan menolak kerusakan.

Nyaris tidak ditemukan pendapat yang berbeda dalam beberapa kitab Tafsīr klasik terhadap makna kalimat tersebut. Al-Qurtubi bahkan mengatakan bahwa para sahabat tidak berbeda pendapat bahwa *iqta'u* pada ayat di atas berarti memotong tangan.

Hukuman potong tangan dinilai sebagai wujud sifat adil dan kasih sayangNya, karena dengan adanya ketentuan tersebut harta seseorang dapat terlindungi. Kehidupan masyarakat menjadi tenang dalam menjalankan aktivitas dan usaha seharihari. Adalah sesuatu yang tidak adil membiarkan kejahatan merajalela di tengah masyarakat dan membiarkan masyarakat hidup dalam kekacauan. Hukum agama datang dalam rangka mewujudkan kebahagiaan bagi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemeluknya dengan tidak membiarkan kejahatan merajalela sehingga harus dihentikan setidaknya diminimalisir.

Interpretasi dengan menggunakan metode Tafsīr hermeneutik untuk hukuman pencurian menurut pendapat penulis tersebut dapatmenyalahi hadits, para ulama Tafsīr, baik dari sahabat, tabi'in, dan seterusnya. Karena kata *aidiyahuma* dalam ayat tersebut adalah hakiki bukanlah majazi (kiasan) yang bisa diganti dengan makna lain.

B. Tafsīr Klasik Dan Kontemporer Tentang Hukum Poligami

Kontroversi poligami mengenai boleh dan tidaknya menjadi pembahasan yang tidak ada habisnya hingga saat ini. Perbedaan tersebut mengerucut pada perbedaan penafsiran ayat poligami yang terdapat pada surat An-Nisāa ayat tiga

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.[284]

Term poligami sebenarnya masih sangat umum dan berlaku baik bagi laki-laki maupun wanita yang mengawini beberapa orang dari lawan jenisnya sebagaimana yang disebut dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia. Namun di masyarakat, istilah tersebut banyak berlaku bagi laki-laki yang mengawini beberapa wanita. Sedangkan istilah untuh wanita biasa dikenal dengan istilah

[284]*Al-Qur'ān Dan Terjemahan*, 3 : 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

poliandri. Padahal istilah yang tepat sesuai Kamus Besar Bahasa Indonesia bagi laki-laki yang mengawini beberapa orang wanita adalah poligini.

Terkait permasalahan poligami ini masih banyak perdebatan dari berbagai kalangan baik dari kalangan agamawan, akademisi, politisi ataupun dari kalangan yang lain mengenai boleh tidaknya poligami ini, terutama poligami dalam Islam. Sebagian kelompok ada yang mengatakan boleh melakukan poligami dengan dasar hukum al-Qur'*ā*n surat An Nisā' ayat tiga. Sedangkan kelompok lain melarang poligami dengan dasar surat An Nisā' ayat tiga yang kemudian ayat tersebut diTafsīri lagi oleh ayat 129 dalam surat yang sama.

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

dan kamu sekali-kali tidak akan dapat Berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. dan jika kamu Mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[285]

1. Tafsīr Klasik Tentang Hukum Poligami

Poligami atau menikah lebih dari seorang istri bukanlah merupakan masalah baru. Poligami sudah ada sejak dulu kala, pada kehidupan manusia di berbagai kelompok masyarakat seluruh penjuru dunia.[286]

---

[285] *Al-Qur'am Dan Terjemahan*, 3 : 129.

[286] Abdurrahman, *Karakteristik Hukum Islam dan Perkawinan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 259.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bangsa Arab telah berpoligami bahkan jauh sebelum kedatangan Islam, demikian pula masyarakat lain disebagian besar kawasan dunia selama masa itu. Kitab-Kitab Suci agama-agama Samawi dan buku-buku sejarah menyebutkan bahwa dikalangan para pemimpin maupun orang-orang awam disetiap bangsa bahkan diantara para Nabi sekalipun, poligami bukan merupakan hal yang asing ataupun tidak disukai.[287]

Dalam kitab suci agama Yahudi dan Nasrani, poligami telah merupakan jalan hidup yang diterima. Semua Nabi yang disebutkan dalam Talmud, perjanjian lama, dan al-Qur'*ā*n, beristri lebih dari seorang, kecuali Yesus/Nabi Isa as. Bahkan di Arab sebelum Islam telah dipraktekkan poligami tanpa batas.[288]

Kata poligami berasal dari bahassa Yunani *Polus* artinya banyak, Gamos artinya perkawinan. Sistem perkawinan bahwa seorang laki-laki mempunyai lebih dari seorang istri.[289]

Dalam kamus Teologi disebutkan, kata polygami berasal dari bahasa Yunani yang berarti banyak perkawinan, mempunyai lebih dari satu istri pada waktu yang sama.[290]

Poligami dalam kamus besar bahasa Indonesia terbitan Balai Pustaka mempunyai makna sistem perkawinan yang salah satu pihak memiliki atau mengawini beberapa lawan jenisnya dalam waktu yang bersamaan WJS. Poerwadarminta mengartikan sebagai adat seorang laki-laki beristri lebih dari

---

[287] Muhammad Bagir al-Habsyi, *Fiqih Praktis Menurut Al-Qur'ān, as-Sunah, dan Pendapat Para Ulama,* (Bandung: Mizan Media Utama, 2003) 90.
[288] Abdurrahman, *The Islamic Law*, (Jakarta: Pustaka Panji, 1990), 207.
[289] Hasan Shadily, *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve dan Elsevier Publishing Project, 1994), 273.
[290] Gerald D. Collins, SJ. Edward G. Farrugia S, *Kamus Teologi*, (Yogyakarta: Kanisius,1991), 259.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seorang, Sedangkan dalam *kamus Ilmiah Populer*, poligami adalah perkawinan antara seorang dengan dua orang atau lebih, namun cenderung diartikan perkawinan satu orang suami dengan dua istri atau lebih.[291]

Dalam Fiqih Munakahat yang dimaksud poligami adalah seorang laki-laki beristri lebih dari seorang, tetapi dibatasi paling banyak adalah empat orang. Karena melebihi dari empat berarti mengingkari kebaikan yang disyari'atkan Allah bagi kemaslahatan hidup suami istri.[292]

Dalil yang digunakan dari Al-Qur'*ā*n untuk membolehkannya adalah Surat An-Nisā' ayat 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلا تَعُولُوا

dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.[293]

Ayat ini adalah berkaitan dengan pemeliharaan harta anak yatim, karena adat orang Arab pra-Islam itu gemar mengasuh beberapa anak yatim di rumah-rumah mereka.

Mengenai asbabun nuzul ayat ini yaitu ada satu riwayat dari sayyidah Aisyah ra (istri Nabi SAW) ketika ditanya Urwah bin Zubair, anak Asma' bint Abu Bakar (kakak Aisyah), tentang bagaimana asal mula orang dibolehkan

---

[291] Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer,* (Surabaya: Arkola, 1994), 606.
[292] Abdurrahman Ghazaly, *Fiqih Munakahat*, (Jakarta: Prenada Media, 2003) cet. I, 129.
[293] *Al-Qur'ān Dan Terjemahan*, 3 : 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beristri lebih dari satu sampai empat, dengan alasan memelihara harta anak yatim.. Aisyah menjawab: Wahai kemenakanku. Ayat ini mengenai anak perempuaan yatim yang dalam pengasuhan walinya. Si wali tertarik pada harta dan kecantikan anak itu, lalu ia bermaksud menikahinya dengan tidak membayar mahar secara adil, sebagaimana pembayaran mahar dengan perempuan lain.

Oleh karena niat yang tidak jujur ini, maka dia dilarang menikah dengan anak yatim itu, kecuali ia membayar mahar secara adil dan layak seperti kepada perempuan lain. Daripada mealngsungkan niat yang tidak jujur maka dianjurkan lebih baik menikah dengan perempuan lain waluapun sampai empat.[294]

Ibnu Katsīr dalam Tafsīrnya menjadikan riwayat ini sebagai penguat riwayat-riwayat sebelumnya. Jadi, riwayat sahabat yang beristri lebih dari empat lalu Nabi memerintahkan untuk memilih empat saja dan menceraikan sisanya adalah riwayat-riwayat yang bisa dijadikan hujjah dalam pembahasan hukum Syara' sehingga memberi batasan jumlah istri maksimal empat.

Kemudian setelah batasan jumlah wanita yang boleh dinikahi oleh seorang pria, ada hal yang menjadi dasar kebolehan menikah dalam jumlah yang dibatasi tadi. Sehingga muncullah syarat adil dalam melakukan poligami sebagaimana bunyi diakhir ayat diatas yang mana dibarengi dengan ancaman jika tidak berlaku adil maka ia telah berbuat aniaya.

---

[294] Al-Thabari, Ibnu Jarir, *Jami' al-Bayan fi Tafsīr al-Qur'ān,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), III/574.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sejalan dengan Ibnu Katsīr ar-Razi menambahkan bahwa firman Allah : وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا (jika kamu khawatir tidak mampu berlaku adil) sebagai syarat, dan فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi) sebagai suatu kebolehan. Dengan demikian, mesti ada keterangan yang jelas tentang bagaimana sebenarnya hubungan antara kebolehan menikahi perempuan-perempuan yang disukai (beristri sampai empat atau poligami) dengan syarat tersebut di atas yaitu dapat berlaku adil.[295]

Baik Ibnu Katsīr maupun ar-Razi memahami ayat tersebut masih dalam kaitanya dengan perintah berlaku adil terhadap anak-anak yatim dan juga keharusan berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yang dinikahi.

At-Thabari mengatakan, jika kamu khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap anak yatim, demikian juga terhadap perempuan-perempuan lain yang kamu senangi, maka janganlah kamu nikahi mereka walaupun hanya satu orang.

Sementara itu, ar-Razi berpendapat bahwa apabila seorang laki-laki khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap anak-anak yatim yang akan dikawininya, maka hendaklah ia mengawini perempuan-perempuan lain sebanyak yang ia sukai, dua, tiga, maupun empat. Dan jangan menikahi lebih dari empat orang istri, agar hilang kekhawatiran tersebut. Namun jika masih khawatir tidak bisa berlaku adil terhadap empat orang istri maka seorang istri lebih baik bagi mereka.

---

[295] Imam Fahruddin ar-Razi, *Mafaatihu al-Ghoib*, Darul Kutub, (Beirut, 2000), IX , 139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian ar-Razi memperingatkan bahwa batas maksimal empat orang istri, dan batas minimal satu orang istri. Sedangkan diantara dua batas tersebut dua atau tiga orang istri itu boleh-boleh saja, asal kamu mampu berlaku adil.[296]

Syekh Muhammad Thohir Asyur di dalam Tafsīrnya menguatkan apa yang dikatakan Aisyah ra. [297]

Dalam Tafsīrnya Imam Ath-Thabari memahami ayat diatas dalam konteks perlakuan terhadap anak-anak yatim yang ada dalam asuhan walinya, dan juga perempuan-perempuan lain yang menjadi istri mereka. Dia menafsirkan ayat tersebut dengan kewajiban berlaku adil terhadap anak yatim dan kewajiban berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yang dikawini.

Menurut Ath-Thabari, apabila seorang laki-laki tidak dapat berbuat adil terhadap anak yatim yang akan dikawininya, maka hendaklah ia mengawini perempuan-perempuan lain yang ia sukai, dua, tiga, maupun empat. Namun "jika khawatir" tidak dapat berlaku adil terhadap mereka, maka nikahilah satu orang istri saja. Jika masih juga khawatir tidak bisa berlaku adil walaupun terhadap satu istri, maka janganlah engkau menikahinya. Akan tetapi, nikahilah budak-budak yang kamu miliki, karena mereka itu adalah milikmu dan merupakan hartamu (para budak tidak menuntut hak sebagaimana hak perempuan-perempuan merdeka). Yang demikian itu lebih dekat pada keselamatan dari dosa, aniaya, dan penyelewengan terhadap perempuan.[298]

---

[296] Nurjannah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan Bias Laki-laki Dalam Penafsiran*, 218-219.
[297] Muhammad Al Thohir bin Asyur, *Tafsīr Al Tahrir wa al Tanwir*, (Tunis : Dar Tunisiyah ni nasyr, 1984), 4/222.
[298] Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'wili Al-Qur'ān*, Muassasah Al-Risalah,, Cetakan pertama, 2000, V, 532.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari penafsiran Imam ath-Thabari diatas, sangat jelas beliau menekankan untuk berlaku adil bagi kaum lelaki baik terhadap hak-hak anak yatim maupun terhadap hak-hak perempuan yang dia kawini.

Menurut Imam al-Qurthubi Allah mengabarkan ketidak mampuan merealisasikan keadilan di antara para istri adalah dalam masalah cinta, jima' dan bagian hati. Allah telah menjelaskan sifat manusia bahwa mereka adalah makhluk yang tidak mampu menguasai kecondongan hati mereka terhadap sebagian, tidak kepada sebagai yang lain. Oleh karena itulah Rasulullah membagi nafkah di antara para istri beliau dengan adil kemudian bersabda yang artinya: Ya Allah, ini adalah pembagianku terhadap apa yang aku mampu menguasainya, maka janganlah mencelaku terhadap apa yang Engkau kuasai dan tidak kukuasai maksudnya adalah hati

Menurut Sayyid Sabiq, suami wajib berlaku adil terhadap isteri-isterinya dalam masalah makanan, tempat tinggal, dan pakaian dan giliran bermalam bersama masing-masing mereka dan kewajiban-kewajiban yang bersifat materi lainnya. Jika seseorang hanya yakin dapat berlaku adil dengan dua isteri saja, haram bagi dia Kawin yang ketiga kalinya, begitu seterusnya.

Sebelumnya Ibnu Katsīr walaupun tidak terus terang beliau cenderung juga untuk membenarkan riwayat Aisyah ini dengan bukti bahwa hanya riwayat ini saja yang diungkapkan dalam Tafsīrnya dan menganggapnya riwayat yang paling shohih, padahal di sana ada riwayat- riwayat lain.[299]

[299] Ibnu Katsīr, *Tafsīr al Qur'ān al Adhim*, (Beirut : Darul Ma'rifat, 1996), Cet. XIII, 1/ 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu menurut Tafsīr al-Razi dengan merujuk pada hadits yang diriwayatkan oleh Akramah bahwa pada waktu itu ada seorang yang memiliki sejumlah istri dan juga memelihara beberapa gadis yatim. Ketika dia menghabiskan harta/uangnya untuk istri- istrinya dan tidak menyisakan uang untuk keperluan pemiliknya (yatim) maka Allah menurunkan ayat tersebut.[300]

Sementara Muhammad Ali menjelaskan dalam karya terjemah al-Qur'*ā*n, yang dirujuk oleh Haifaa A. Jawad bahwa ayat tersebut dan keseluruhan surat al-Nisā' sebenarnya diwahyukan kepada Nabi SAW setelah perang Uhud (perang terbesar kedua yang dialami umat Islam di luar Madinah) yang mengorbankan banyak nyawa orang lelaki.[301]

Para ulama menyebutkan bahwa kata adil pada ayat yang pertama adalah keadilan di dalam nafkah dan tempat tinggal serta giliran tidur, dan juga hal lain-lainnya yang masih di dalam kemampuan manusia. Sedangkan adil ada dalam memberikan cinta alami yang ada dalam hati, dan ini memang di luar kemampuan manusia.[302] Demikianlah laki-laki dibolehkan melakukan poligami, sementara itu, Islam tidak mengizinkan seorang perempuan untuk melalukan poliandri.

Sejauh ini tidak ada seorang ahli fiqih pun yang berpendapat bahwa perempuan boleh mempunyai suami lebih dari satu dalam waktu yang bersamaan, menikah lagi dalam masa iddah pun tidak dibolehkan. Seorang perempuan yang

---

[300] Fakhr al-Razi, *Tafsīr al-Kabir*, (Vol: V, Beirut), 178-184.

[301] Haifaa A. Jawad. *Otentisitas Hak-Hak Perempuan*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), 149

[302] Tahrir al Mar'ah hlm 153-154, yang dinukil oleh Muhammad Bintaji di dalam " *Makanatul Mar'ah fi al- Qur'ān al Kariem dan al Sunah al- Shohihah*, (Kairo : Darul al – Salam, 2000) cet. I 207.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sudah di cerai oleh suaminya, baru boleh di lamar laki-laki lain setelah habis masa iddahnya, dan selama masa iddah itu mantan suaminya tidak rujuk kepadanya.

Dalam al Qur'ān di jelaskan

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat Berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. dan jika kamu Mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[303]

Dalam menjelaskan ayat ini, bagi Quraish Shihab, cara terbaik memahami ayat di atas adalah: pertama, dengan menempatkan ayat itu dalam konteks siapa yang dituju. Keterangan 'Aisyah sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhârî, Muslim, dan lain-lain bahwa ayat ini berkaitan dengan anak yatim yang berada dalam pemeliharaan seorang wali, dan hartanya bergabung dengan harta wali.Wali tersebut menyukai kecantikan dan harta anak yatim itu dan ingin menikahinya tanpa memberinya mahar yang sesuai.

Kedua, berdasarkan tuntutan berlaku adil terhadap anak yatim sebagai aksentuasi ayat ini, maka penyebutan "nikahilah wanita yang kamu sukai dua, tiga, dan empat" adalah dalam konteks penekanan terhadap perintah berlaku adil. Redaksi ayat ini mirip dengan ucapan seorang yang melarang orang lain makan makanan tertentu, dan untuk menguatkan larangan tersebut dikatakannya: "Jika Anda khawatir akan sakit bila makan makanan ini, maka habiskan saja makanan selainnya yang ada di hadapan Anda". Perintah menghabiskan makanan, tentu

[303] *Al-Qur'ān Dan Terjemahan*, 3: 129.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

saja, hanya menekankan perlunya mengindahkan larangan tidak memakan makanan itu. Jadi, perintah dalam ayat ini sama sekali tidak mengandung anjuran, apalagi kewajiban berpoligami.

Ketiga, konteks sosio-historis masyarakat Arab.Ayat ini, menurut Shihab, tidak membuat regulasi tentang poligami, karena telah dikenal dan dilaksanakan oleh penganut berbagai syariat agama dan tradisi masyarakat sebelum turunnya ayat ini.

Tentang persoalan "keadilan", bagi sebagian feminis muslim seperti Musdah Mulia, poligami dilarang atas dasar efek-efek negatif yang ditimbulkannya (harâm li ghayrih) karena al-Qur'*ā*n bertolak dari pengandaian syarat keadilan terhadap para istri yang tidak mungkin terwujud. Klaim ini didasarkan QS.al-Nisā`/4: 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

dan kamu sekali-kali tidak akan dapat Berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. dan jika kamu Mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Menurut Quraish Shihab, ada ulama yang menyamakan keadilan pada *al-qisth* (تقسطوا) dan *al-'adl* (تعدلوا). Sebagian ulama lagi membedakan keduanya bahwa kata pertama adalah berlaku adil antara dua orang atau lebih dengan cara yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bisa diterima oleh kedua belah pihak. Sedangkan, kata kedua adalah berlaku adil dengan cara yang mungkin tidak bisa diterima oleh kedua belah pihak.[304]

Jika diterapkan pada ayat ini, maka para suami tidak akan bisa berlaku adil dengan keadilan yang bisa diterima para istri. Beberapa feminis menolak poligami sebagai solusi atas berbagai masalah perempuan, karena al-Qur'*ā*n bertolak dari pengandaian tentang keadilan sebagai syarat yang tidak bisa terwujud

Jadi dapat disimpulkan bahwa poligami merupakan suatu bentuk perkawinan dimana suami memiliki istri lebih dari satu dalam waktu yang bersamaan.

Alasan lain yang digunakan Ulama Klasik dan pertengahan untuk membela keberadaan poligami adalah di dasarkan pada lanjutan surat An-Nis*ā*(4): 129 yang berbunyi:

فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ

Karena itu, janganlah kalian terlalu menyayangi salah satu istri, sementara istri lainnya kalian biarkan terkatung-katung.[305]

Ayat ini menegaskan bahwa sepanjang tidak terlalu condong kepada salah satu di antara isteri yang mengakibatkan terabaikannya (terkatung-katung) hak-hak isteri yang lain, berarti sudah termasuk kelompok yang sudah berbuat adil, sebagai syarat yang dikehendaki al-Qur'*ā*n untuk poligami. Dengan argumen-argumen tersebut para Ulama Klasik berpendapat bahwa poligami diperbolehkan dengan syarat harus berbuat adil (adil secara fisik atau dzahiriyah) sebagaimana tersebut di atas.

---

[304] M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah*, vol. 2, 338.
[305] *Al-Qur'ān Dan Terjemahan*, 3 : 129.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Persyaratan demikian nampak sangat longgar dan memberikan kesempatan yang cukup luas bagi suami yang ingin melakukan poligami. Syarat adil yang sejatinya mencakup fisik dan non fisik, oleh Imam Syāfi'i dan Ulama-ulama Syāfi'iyyah dan orang-orang yang setuju dengannya, diturunkan kadarnya menjadi keadilan fisik atau material saja. Bahkan lebih dari itu, para ulama fiqh ingin mencoba menggali hikmah-hikmah yang tujuannya adalah melakukan rasionalisasi terhadap praktek poligami

2. Tafsīr Kontemporer Tentang Hukum Poligami

Sebagian orang yang menolak adanya poligami, menyandarkan pendapat mereka pada larangan Rasulullah SAW kepada Ali untuk menikah lagi, dan memadu putrinya Fatimah.[306] Mereka mengatakan bahwa larangan ini menunjukkan bahwa Rosulullah SAW sendiri melarang poligami.

Dengan mengikuti metode Tafsīr maudlui yang bersifat holistis yaitu yang bersifat menyeluruh, menurut anggapan mereka, maka mereka membuat komparasi tiga ayat yang terkaitan dengan poligami. Yang pertama, adalah Qs. Al-Nis*ā*' ayat tiga ayat ini semacam memberi kesempatan untuk poligami.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلا تَعُولُوا

dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

---

[306] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Kairo: Darr al-Sya'ab, 1987), cet. I, juz 8, 211. *Bab: Dzabbu al Rojuli 'an Ibnatihi fial Ghiroh wa al Inshof*. Juga diriwayatkan oleh Muslim, Kitab : *Fadhoil al Shohabah*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, adalah ayat yang memberi peringatan atau warning

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَ

kalau engkau sangsi tidak dapat berlaku adil, satu saja

Ketiga, Q.S. Al Nisā' 129 :

ولَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ

kamu sekalian (wahai kaum laki-laki) tidak akan bisa berbuat adil antara isteri-isterimu

Kesimpulannya adalah satu ayat membolehkan poligami, sementara dua ayat justru (seakan-akan) menafikan terwujudnya syarat pokok berpoligami yaitu masalah keadilan. Kalau menggunakan proporsi seperti tadi, akan dihasilkan perbandingan dua ayat banding satu. Maka yang menang adalah yang dua ayat, sehingga poligami di larang dalam Islam. Bahkan untuk memperkuat argumen tersebut, mereka menambahkan bahwa ayat yang membolehkan poligami konteksnya adalah perlindungan terhadap yatim piatu dan janda korban perang. agar belaku adil

Gaya penafsiran seperti itu, walaupun ada perbedaan sedikit telah dilakukan oleh Qosim Amin dalam bukunya " *Tahrir al Mar'ah*

Teori *double movement* yang mengatakan bahwa perlu adanya pemahaman terhadap legal formal dan ideal moral terhadap suatu ayat untuk mendapatkan maksud sesungguhnya suatu ayat ini sangat memperhatikan kontekstualisasi ayat sesuai dengan keadaan yang dihadapi sekarang.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan adanya teori tersebut Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa maksud sesungguhnya ayat poligami ini adalah monogami, karena menurutnya, pada saat ini ayat tersebut sudah sampai pada tahapan monogami, di mana sebelumnya ayat tersebut pada zaman Nabi membatasi perkawinan yang tak terbatas dengan perkawinan empat orang wanita dan sekarang setelah adanya pembatasan empat orang wanita sampailah pada ayat yang memerintahkan monogami. Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa teori *double movement*nya lebih mengedepankan pada aspek historitas dan tahapan-tahapan dalam pensyariatan.

Teori *double movement* Fazlur Rahman ini juga diterapkan pada permasalahan poligami dalam perkawinan. Hal ini terkait penafsiran surat An Nisā' ayat tiga. Pada dasarnya Fazlur Rahman mengakui adanya poligami dalam Al Qur'ān, tetapi saat ini hukum tersebut tidak berlaku lagi. Ia menjelaskan bagaimana kondisi Arab waktu turunnya Al- Qur'*ā*n tidak ada batasan jumlah wanita yang dinikahi. Maka al-Qur'ān meresponnya dengan melakukan pembatasan dengan empat istri. Maka gerak keduanya adalah mengklasifikasi legal formal dan ideal moral. Legal formal dari perkawinan adalah pembatasan empat istri, kemudian ia berspekulasi bahwa ideal moral dari pembatasan tersebut adalah satu istri (monogami) sebagai kelanjutan pembatasan yang pertama. Maka ketika ayat ini diaplikasikan pada saat ini, yang menjadi patokan adalah ideal

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

moralnya.[307] Itu artinya ideal moral atau dalam literatur lain disebut dengan cita-cita moral dari ayat tentang poligami tersebut adalah monogami.

Pada dasarnya ayat tersebut menghendaki agar orang Islam itu supaya bermonogami, namun redaksi dalam ayat itu tidak diungkapkan secara langsung melainkan dilakukan secara bertahap. Mulai dari keadaan bangsa Arab yang "suka" kawin dengan banyak wanita dibatasi hanya menjadi empat saja dan terakhir dianjurkan untuk kawin dengan satu saja. Sebenarnya yang dikehendaki Fazlur Rahman terkait poligami berkenaan dengan teori *double movement.* Jadi pada intinya, al-Qur'ān dalam menyampaikan hukumnya dilakukan secara bertahap tidak spontan supaya tidak me*ngaget*kan pembacanya. apa yang disampaikan Fazlur Rahman terkait tahapan pensyariatan poligami ini sama ketika pensyariatan *khamr* yang tidak secara langsung dilarang melalui ayat yang pertama turun tentang khamr dan benar-benar dilarang ketika turun ayat yang ketiga tentang *khamr* ini.

Fazlur Rahman mengatakan bahwa poligami merupakan perkawinan yang bersifat kasuistik dan spesifik untuk menyelesaikan masalah yang ada pada saat itu, yaitu tindakan para wali yang tidak rela mengembalikan harta kekayaan anak yatim setelah anak itu menginjak usia cukup umur atau baligh.

Lantas al-Qur'ān membolehkan mereka (para wali) mengawini perempuan yatim itu dijadikan istri sampai batas empat orang. Tujuan al-Qur'*ā*n di sini adalah untuk menguatkan bagian-bagian masyarakat yang lemah, seperti, orang-orang miskin, anak-anak yatim kaum wanita, budak-budak, dan orang-orang yang

---

[307] Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'ān,* Terjemahan Anas Mahyuddin, Cet. II (Bandung: Pustaka, 1996), 68.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terjerat hutang, sehingga tercipta sebuah tatanan masyarakat yang etis dan egaliter.[308] Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa pada dasarnya Fazlur Rahman tidak setuju dengan formulasi para tokoh pembaharu lain yang menggunakan dalil surat An Nisā' ayat tiga dan 129 sebagai dasar bahwa asas perkawinan Islam adalah monogami, yaitu dengan logika berpikir, al-Qur'ān membolehkan poligami dengan syarat berlaku adil, tetapi disebut dalam ayat 129 bahwa manusia tidak mungkin dapat berlaku adil terhadap para isterinya. sepintas esensinya benar, bahwa al-Qur'ān menghendaki asas monogami, tetapi formulasi yang ditawarkan pembaharu ini kurang meyakinkan. Sebab dengan konsep demikian terkesan ditemukan kontradiksi dalam al-Qur'ān.

Menurut Rahman, bolehnya poligami hanya bersifat temporal, dan tujuan akhirnya adalah menghapuskannya sebagaimana yang dikehendaki al-Qur'ān melalui ideal moral yang terkandung di dalamnya. Hal ini sejalan dengan tujuan al-Qur'ān untuk menegakkan *sosial justice,* umumnya kepada masyarakat secara menyeluruh, dan terutama komunitas perempuan. Atas dasar itu, pengakuan dan kebolehan poligami hanya bersifat *ad hoc,* untuk menyelesaikan masalah yang terjadi pada saat itu.

Muhamammad Abduh dengan sengit menentang poligami karena dianggap menjadi sumber kerusakan di Mesir, dan dengan tegas menyatakan bahwa adalah tidak mungkin mendidik bangsa Mesir dengan pendidikan yang baik sepanjang poligami yang bobrok ini masih dipraktekkan secara luas

Dan bahkan beliau pernah mengeluarkan fatwa tidak resmi yang menyarankan agar pemerintah mesir melarang poligami diluar kondisi darurat

[308] Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'ān,* 98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang membenarkannya dan tidak membuat kerusakan Muhammad Abduh juga berpendapat.

Intinya, asas pernikahan dalam Islam adalah monogami bukan poligami. Poligami diharamkan karena menimbulkan *dharar* (bahaya) seperti konflik antar isteri dan anggota keluarga, dan hanya dibolehkan dalam kondisi darurat saja.

Sedangkan Syahrūr berpendapat, bahwa menikah (poligami) adalah boleh dengan keyakinan bisa berbuat adil pada anak-anak yatim. Ini artinya istri kedua, ketiga, dan keempat yang boleh dinikahi harus janda yang memiliki anak-anak yatim yang kemudian menjadi tanggung jawabnya.

Abdullah Ahmed Na‘im, mengatakan Bahwa poligami sebagai diskriminasi Agama dalam hukum keluarga dan perdata, dengan asumsi yang dia bangun laki-laki muslim dapat mengawini hingga empat perempuan dalam waktu bersamaan, tetapi perempuan hanya dapat kawin dengan seorang laki-laki.[309]

Murtadha Muthahhari berpendapat bahwa poliandri tidak pernah mampu menarik perlindungan, cinta kasih, keterpautan, dan bakti setia dari kaum pria kepadanya. Itulah sebabnya mengapa poliandri, sebagaimana pelacuran, selalu dibenci wanita. Dengan demikian, poliandri tidak sesuai dengan selera serta kebutuhan pria, tidak pula seirama dengan selera dan kebutuhan wanita

Bahwa wanita yang menikahi lebih dari satu lelaki merupakan bentuk penyelewengan terhadap syareat Islam. Sebagaimana dijelaskan dalam sebuah

---

[309] Abdullahi Ahmed An-Na'im (dari Sudan) adalah Seorang ulama Islam yang diakui secara internasional dan hak asasi manusia dan hak asasi manusia dalam perspektif lintas budaya, Profesor An-Na’im mengajar program dalam hokum internasional, hak asai manusia dan hukum Islam dan Afrika, dan Islam dan politik. Professor |An-Nai’im memimpin proyek penelitian berikut yang focus pada strategi advokasi untuk reformasi melalui transformasi buaya internal, Dekonstruksi Syare’ah, 338.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

riwayat, ketika sekelompok wanita mendatangi Ali ra. Menanyakan kenapa wanita tidak bisa menikahi lelaki lebih dari satu. Maka Ali dengan tegas mengatakan ”apabila seorang wanita mempunyai beberapa suami (poliandri), dengan sendirinya ia akan mengadakan hubungan seks dengan setiap suaminya itu, dan kemudian akan hamil. Bagaimanakah, tanya Ali, wanita itu dapat menentukan ayah anak yang dikandungnya. Maka dari riwayat diatas menjadi jelas mengapa Islam menolak terhadap poliandri.

Mahmud Muhammad Thaha mengatakan bahwa poligami bukan ajaran Prinsip dasar Islam. Karena dia berpendapat bahwa prinsip dasar dalam Islam adalah wanita setara dengan laki-laki dalam masalah pernikahan. Laki-laki secara keseluruhan adalah milik wanita secara keseluruhan, tanpa harus membayar mahar, tanpa ada penceraian antara keduanya.[310] Adapun mengenai poligami dikatakan bukan prinsip dasar Islam karena Allah telah melarang sebagaimana firman-Nya: "*Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil maka nikahilah seorang saja.*

Islam membenci thalak (penceraian), tetapi Islam membolehkan thalak sebagaimana yang terjadi pada Zaid bin Haritsah (sahabat dan anak angkat Nabi) yang telah menceraikan Istrinya (Zainab binti Jahsy).

Amina Wadud Muhsin mengatakan poligami bukan hanya tak tercantum dalam al-Qur’ān, tetapi jelas merupakan tindakan non Qur’āni serta berupaya mendukung nafsu yang tak terkendali. Subhat yang dilontarkan Amina Wadud bahwa poligami merupakan tindakan non Qur’āni adalah tidak bisa di benarkan

[310] Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik Syari'ah*, LkiS, (Jogjakarta 2003),167.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena jelas al-Qur'ān membolehkan praktik poligami ketika dia mampu berbuat adil sebagaimana tercantum dalam al-Qur'ān surat anNisā ayat tiga

Sedangkan Sayyid Sabiq dalam memberikan pendapat tentang keadilan sebagaimana berikut: Allah membolehkan berpoligami dengan batas samapai empat orang dan mewajibkan berlaku adil kepada mereka dalam urusan makan, minum, tempat tinggal, pakaian, dan kediaman, atau segala sesuatu yang bersifat kebendaan antara istri yang kaya dengan istri yang fakir, dan yang berasal dari keturunan tinggi dengan yang bawah. Bila suami khawatir berbuat zalim dan tidak dapat memenuhi hak-hak mereka, maka diharamkan berpoligami. Maka keadilan yang bisa dicapai oleh manusia adalah keadilan yang bersifat lahiriyah, akan tetapi keadilan bathiniyah yaitu dalam hal cinta kasih dan kecondongan hati, berada di luar kemampuan manusia

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Analisis

Bentuk poligami ini telah dikenal di antara orang-orang Medes, Babilonia, Abbesinia dan Persia. Bangsa Arab Jahiliyyah biasa kawin dengan sejumlah perempuan dan menganggap mereka sebagai harta kekayaan, bahkan dalam sebagian besar kejadian, poligami itu seolah-olah bukan seperti perkawinan. Karena perempuan-perempuan itu dapat dibawa. Dimiliki dan dijualbelikan sekehendak hati orang laki-laki Ketika Allah mengutus Nabi Muhammad SAW. Sebagai Nabi terakhir di negara Arab, telah melarang perzinaan dan bentuk-bentuk lain yang menganggap perempuan bagaikan barang dan hewan yang dimiliki. Islam tidak mengharamkan poligami secara mutlak, tetapi diberi batasan dan bersyarat

Dengan adanya batasan jumlah perempuan yang akan dijadikan istri agar terjadi kemaslahatan keturunan, pranata sosial dan kesiapan kaum lelaki. Seorang lelaki hanya boleh menikahi maksimal empat orang perempuan. Tentu saja dengan bersyarata mampu memberi nafkah dan bisa berlaku adil

Konsep adil dalam berpoligami, menurut Islam, memiliki harta kekayaan yang dapat memenuhi kewajibannya memberi nafkah secara adil kepada isteri-isterinya. Adil disini bukan adil dalam rasa cinta, kalaulah adil ini di artikan adil dalam perasaan cinta maka kita semua tidak akan mungkin bisa berlaku adil, karena bagaimanapun derajatnya seseorang, dia pasti ada kecenderungan untuk lebih mencintai kepada orang yang cocok dan sesuai dengannya. Masing- masing dari diri kita, tidak akan mungkin bisa mengingkari hal seperti itu, sebagaimana telah kita rasakan bersama dengan orang-orang yang kita cintai. Dan inilah fitrah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia, dan Allah tidak akan meletakkan konsepsi yang bertentangan dengan fitroh yang telah Ia letakkan pada diri manusia.Karena tidak ada kemampuan untuk memaksa hatinya dan membagi rata rasa cinta tersebut, maka Allah mewanti- wanti rosul-Nya agar tidak terlalu cenderung sekali kepada yang di cintainya dengan sikap yang membabi buta dan sangat menyolok sehingga mengakibat istri-istri lainnya terkatung- katung.

Menurut penulis, kalau seandainya benar-benar Allah telah mengharamkan poligami kenapa Rosululah SAW membiarkan para sahabat berpoligami dan tidak di larang sama sekali, padahal kedua ayat tersebut telah turun, kemudian diikuti oleh mayoritas kaum muslimin sepanjang sejarah, hingga datang metode penafsiran matematika yang unik tersebut. Ini sama saja menuduh kaum muslimin selama ini telah melakukan bentuk kemungkaran yang di haramkan oleh Allah, yaitu poligami

Menurut penulis apa yang disampaikan Mahmud Muhammad Thaha yang mengatakan bahwa poligami bukan ajaran Prinsip dasar Islam dan menganggap pria dan wanita setara adalah suatu kesalahan fatal ketika dia memandang bahwa pria dan wanita adalah setara, sehingga dia berpendapat mahar tidak harus dibayar dalam sebuah pernikahan, penceraian tidak harus terjadi. Pandangan Thaha adalah keliru karena al-Qur'ān dengan tegas menyampaikan bahwa mahar itu harus dibayar, hingga seorang lelaki yang ingin menikah dengan seorang budak orang lain-pun dalam prinsip dasar Islam mahar harus dibayar. Benar prinsip dasar dalam pernikahan yang diharapkan oleh Islam adalah terbinanya keluarga sakinah, mawaddah, warahmah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam hal ini penulis menganalisis yaitu pada poin pertama dan kedua, ketika kita berpegang dengan satu hadits Nabi saja maka benar apa yang dijadikan hujjah Musdah Mulia, bahwa Nabi melarang Ali untuk berpoligami, dan Nabi tidak rela kalau anaknya dimadu, tetapi kalau kita membaca riwayat yang lain maka menjadi salah.

Yang kita pertanyakan mengapa Nabi melarang Ali untuk berpoligami dan mengapa Nabi tidak rela kalau anaknya dimadu (dipoligami). inilah yang perlu kita cari jawabanya. Mari kita lihat hadits yang lain dalam bab yang sama sehingga menjadi jelas, karena kalau kita memahami hadits sepotong-sepotong yang kita dapatkan pemahaman sepotong. Bahwa hadits yang telah diangkat oleh Ibu Musda bukanlah hanya diriwayatkan oleh Bukhori, Muslim, Turmudzi dan Ibnu majah saja, tetapi masih banyak perowi lain yang meriwayatkan. Sebagaimana hadits dibawah ini dengan lafadz Baihaqi.

أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ أَخْبَرَهُ : أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خَطَبَ ابْنَةَ أَبِي جَهْلٍ وَعِنْدَهُ فَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَلَمَّا سَمِعَتْ بِذَلِكَ فَاطِمَةُ أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَتْ لَهُ : إِنَّ قَوْمَكَ يَتَحَدَّثُونَ أَنَّكَ لاَ تَغْضَبُ لِبَنَاتِكَ وَهَذَا عَلِيٌّ نَاكِحٌ ابْنَةَ أَبِي جَهْلٍ. قَالَ الْمِسْوَرُ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَسَمِعْتُهُ حِينَ تَشَهَّدَ ثُمَّ قَالَ :« أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَنْكَحْتُ أَبَا الْعَاصِ فَحَدَّثَنِي فَصَدَقَنِي وَإِنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ بَضْعَةٌ مِنِّي وَإِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يَفْتِنُوهَا وَاللَّهِ وَاللَّهِ لاَ تَجْتَمِعُ ابْنَةُ رَسُولِ اللَّهِ وَابْنَةُ عَدُوِّ اللَّهِ عِنْدَ رَجُلٍ وَاحِدٍ أَبَدًا ». فَتَرَكَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْخِطْبَةَ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي الصَّحِيحِ عَنْ أَبِي الْيَمَانِ وَرَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيِّ عَنْ أَبِي الْيَمَانِ. {ت} وَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيٍّ عَنِ الْمِسْوَرِ فَزَادَ :« حَدَّثَنِي فَصَدَقَنِي وَوَعَدَنِي فَوَفَى لِي وَإِنِّي لَسْتُ أُحَرِّمُ حَلاَلاً وَلاَ أُحِلُّ حَرَامًا ».

Bahwasanya Miswar bin Makhramah menghabarkanya kepada Ali bin Husein : Bahwasanya Ali bin Abi Tholib ra hendak melamar putri Abu Jahal (berpoligami), dan Ali masih memiliki Istri Fathimah binti Rosulullah SAW, ketika Fathimah mendengarnya, maka ia menghadap Rosulullah SAW, kemudian berkata: Sesungguhnya umatmu membicarakan bahwa engkau tidak marah kepada putrimu ketika Ali hendak berpoligami, menikahi putri Abu Jahal". Miswar berkata: bahwa Nabi SAW. Berdiri dan saya mendengarkan ketika beliau bersaksi kemudian bersabda: "adapun setelah itu, maka sesungguhnya aku telah menikahkan Abu Al-Ash kemudian ia berbicara kepadaku dan aku membenarkan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dan sesungguhnya Fathimah binti Muhammad SAW. Adalah darah dagingku dan sesungguhnya aku marah jika ada yang memfitnahnya. Demi Allah, sesungguhnya tidak akan bisa berkumpul putri Rosulullah dengan putri musuh Allah selamanya dalam satu laki-laki (dipoligami). [311]

Maka Ali ra membatalkan rencana khitbahnya. Diriwayatkan oleh Bukhori dalam kitab Shohihnya dari Abi al-Yamani dan diriwayatkan Muslim dari Abdillah Bin Abdirrohman al-Darimi dari Abi al-Yamani dan juga diriwayatkan dari Muhammad bin Amru bin Halhalh dari Ibnu Syihab dari Ali dari Miswar maka dia menambahkan dia telah memberitahukan kepadaku, aku membenarkanya, aku berjanji maka aku menepati dan sesungguhnya aku tidak mengharamkan yang halal dan juga tidak menghalalkan yang haram.

Terhadap subhat poligami yang kedua yang dilontarkan Amina Wadud bahwa poligami dianggap upaya mendukung nafsu adalah tidak benar. Ketika poligami dikatakan pendukung nafsu atau mengumbar nafsu. Perlu kita luruskan pandangan Amina Wadud terhadap poligami. Bahwa motivasi pernikahan bukanlah hanya untuk sexual semata, karena kalau kita hanya melihat dari sisi itu maka hampir semua pernikahan kembalinya kepada hal tersebut. Tetapi yang lebih penting dari itu adalah menjaga diri dari melanggar batas yang sudah ditentukan oleh Allah SWT, seperti perzinahan, lesbian, homosexual dan lain-lain

C. Tafsīr Klasik Dan Kontemporer Tentang Hukum Pernikahan Beda Agama

Nikah berasal dari kata نكح - نكاحا : تزوجها artinya menikahi/memperistri. Nikah juga mempunyai arti menghimpun atau mengumpulkan. Nikah merupakan

[311] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* (Kairo: Darr al-Sya'ab, 1987), cet. I, juz 8, 323.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

upaya untuk menyalurkan naluri seksual suami istri dalam rumah tangga, sekaligus sarana untuk menghasilkan keturunan yang dapat menjamin kelangsungan eksistensi manusia di atas bumi. Keberadaan nikah itu sejalan dengan lahirnya manusia di atas bumi ini dan merupakan fitrah manusia yang diberikan Allah terhadap hamba-Nya.[312]

Secara etimologi nikah berarti berhimpun, sedangkan di dalam buku Wawasan al-Qur'ān karya M Quraish Shihab dijelaskan bahwa menikah adalah perjanjian antara laki-laki dan perempuan untuk bersuami istri (secara resmi) atau bisa diartikan pula dengan perkawinan.

Di dalam al-Qur'ān, istilah menikah dijelaskan dengan menggunakan redaksi *nakaha* dan *zawwaja* yang berarti pasangan. Selain diartikan sebagaimana yang telah disebutkan, secara majazi juga diartikan dengan hubungan seks. Sebab secara umum kata tersebut digunakan untuk menggambarkan terjalinnya hubungan suami istri secara sah. Kata-kata tersebut juga memiliki implikasi hukum dalam kaitannya dengan ijab kabul (serah terima) pernikahan.[313]

1. Tafsīr Klasik Tentang Hukum Pernikahan Beda Agama

Perkawinan berasal dari kata *nikah* yang menurut bahasa artinya mengumpulkan, saling memasukan, dan digunakan untuk arti bersetubuh (*wathi*).[314] Sedangkan menurut istilah hukum Islam, perkawinan menurut syara' yaitu akad yang ditetapkan syara' untuk membolehkan bersenang-senang antara

---

[312] Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), 67.
[313] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'ān; Tafsīr Maudhu'I atas Pelbagai Persoalan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), 191-192,
[314] Muhammad Bin Ismail Al-Kahlaniy, *Subul Al-Salam* (Bandung: Dahlan, t.t), Jilid 3, 109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

laki-laki dengan perempuan dan menghalalkan bersenang-senangnya perempuan dengan laki-laki. [315]

Perkawinan menurut Kompilasi Hukum Islam yaitu akad yang sangat kuat atau *miitsaaqon gholiidhan* untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah, dan warahmah.*[316]

Pengertian pernikahan ini tidak beda jauh dengan Undang-Undang Perkawinan yang menyebutkan bahwa perkawinan adalah ikatan lahir batin anatara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.[317]

Seiring dengan perkembangan zaman, semakin kompleks pula persoalan yang timbul di masyarakat baik yang menyangkut masalah sosial terlebih menyangkut agama atau kepercayaan, salah satu yang sering diperdebatkan para ulama adalah mengenai pernikahan beda agama

Ayat-ayat yang menjelaskan tentang boleh dan tidaknya menikah beda agama adalah sebagai berikut, yaitu Surat al-Baqarah ayat 221:

وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

[315] Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), cet ke-3, 29.
[316] Kompilasi Hukum Islam, (Bandung: Fokusmedia, 2007), 7.
[317] R. Subekti dan Tjitrosudibio, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata,* (Jakarta: Pradnya Paramita, 2008), 537-538.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran." (QS. Al-Baqarah : 221)

Dan yang kedua adalah surat al-Mumtahanah ayat 10:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami-suami) mereka mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." (QS. Al-Mumtahanah : 10)

Kedua ayat di atas termasuk surat Madaniyah dan membawa pesan khusus agar orang-orang Muslim tidak menikahi perempuan musyrik atau sebaliknya. Imam Muhammad al-Razi dalam *al-Tafsīr al-Kabir wa Mafatih al-Ghaib* menyebut ayat tersebut sebagai ayat-ayat permulaan yang secara eksplisit menjelaskan hal-hal yang halal (*ma yuhallu*) dan hal-hal yang dilarang (*ma*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yuhramu). Dan, menikahi orang musyrik merupakan salah satu perintah Tuhan dalam kategori haram dan dilarang.

Term Ahli Kitab di dalam al-Qur'ān ditemukan sebanyak 31 kali yang tersebar dalam 9 surat. Secara umum semuanya menunjuk pada dua komunitas, yaitu kaum Yahudi dan Nasrani. Begitu pula pada masa awal perkembangan Islam, khususnya masa Rasulullah SAW dan para sahabatnya, term Ahli Kitab ditujukan pada kaum Yahudi dan Nasrani. Selain mereka tidak disebut sebagai Ahli Kitab, tetapi mereka tidak termasuk komunitas Ahli Kitab.

Cakupan batasan Ahli Kitab mengalami perkembangan pada masa Tabi'in. Abu al-Aliyah (w. 39 H) mengatakan bahwa kaum Shabi'un adalah kelompok Ahli Kitab yang membaca kitab suci Zabur. Imam Abu H*ā*nifah (w. 150 H) dan ulama lain dari madzhab lain dari Madzhab H*ā*nafi serta sebagian Madzhab Hanbal*ī* berpendapat, siapapun yang mempercayai salah seorang Nabi, atau kitab yang pernah diturunkan Allah, maka ia termasuk Ahli Kitab. Terminologi Ahli Kitab, menurut mereka, tidak terbatas pada kelompok-kelompok penganut agama Yahudi dan Nasrani saja.

Menurut Imam Syāfi'i (w. 204 H), istilah Ahli Kitab hanya menunjuk pada orang-orang Yahudi dan Nasrani dan keturunan Bani Isra'il. Alasannya, Nabi Musa dan Nabi Isa hanya diutus kepada Bani Israil dan bukan kepada bangsa-bangsa lain. Karenanya, dalam pandangan ini, bangsa-bangsa lain yang menganut agama Yahudi dan Nasrani, begitu pula orang-orang Kristen Indonesia, tidak termasuk Ahli Kitab.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu al-Qur'ān (al-Maidah : 5) memaknai redaksi *min qablikum* (sebelum kamu). Dengan demikian, mereka yang menganut agama Yahudi dan Nasrani selain dari keturunan Bani Israil tidak dikatakan Ahli Kitab. Sedangkan al-Thabari (w. 310 H) memahami term Ahli Kitab secara ideologis. Menurutnya, mereka adalah para pemeluk agama Yahudi dan Nasrani dari keturunan siapapun mereka.

Dengan demikian cakupan Ahli Kitab hanya terbatas pada komunitas Yahudi dan Nasrani saja. Sekiranya Majusi termasuk Ahli Kitab, Rasulullah SAW tidak akan memerintahkan para sahabat untuk memperlakukan mereka seperti halnya Ahli Kitab. Begitu pula surat-surat dakwah yang beliau kirimkan kepada sejumlah penguasa diluar Semenanjung Arabia, memberikan petunjuk bahwa Ahli Kitab hanya sebatas kaum Yahudi dan Nasrani.

Surat-surat tersebut juga mengindikasikan bahwa Islam adalah agama dakwah. Seandainya status mereka itu sama dengan umat Islam di mana mereka kelak di akhirat bersama-sama orang Islam, masuk di surga, niscaya Rasulullah SAW tidak mengirimkan surat-surat dakwah itu kepada mereka.[318]
Berikut akan dijelaskan secara lebih komprehensif pada pembahasan berikutnya.

At-Tabari seorang mufassir klasik ini dalam bukunya: *Jami al-Bayan fi Tafsīr al-Qur'ān,* ketika membahas surat al-Baqarah ayat 221 menyebutkan ada tiga pendapat dalam menafsirkan wanita musrik.

Pertama yang dimaksudkan wanita musyrik di situ adalah mencakup wanita-wanita musyrik dari bangsa Arab dan bangsa lainnya. Namun kemudian

[318] Ali Mustafa Yaqub, MA, *Nikah Beda Agama dalam Al-Qur'ān dan Hadits*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2007), 21-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketentuan hukumnya dihapus oleh al-Maidah ayat 5 yang membolehkan pria Muslim menikah dengan wanita *Ahlu al-Kitab*.

Kedua yang dimaksudkan dengan wanita musyrik dalam ayat itu adalah wanita musyrik dari bangsa Arab yang tidak memiliki kitab suci dan menyembah berhala.

Ketiga pendapat yang menyatakan bahwa wanita musyrik dalam ayat ini mencakup semua perempuan yang menganut *politheisme* dalam segala bentuknya, baik Yahudi, Kristen maupun Majusi.

Dari tiga pendapat di atas, al-Tabari sendiri berpendapat bahwa pendapat kedua lebih rajih. Dengan kata lain, kata al-Tabari, wanita dalam al-Baqarah ayat 221 itu harus dibedakan dengan wanita *ahlu al-kitab*.

Ayat-ayat tersebut yaitu Qur'ān surat Al-Baqarah ayat 221 dan al-Mumtahanah ayat 10 secara tegas menjelaskan tentang hukum pernikahan muslim dengan non-muslim musyrik baik antara laki-laki muslim dengan perempuan non-muslim maupun antara perempuan muslimah dengan laki-laki non-muslim.

Kemudian mengenai pernikahan kaum muslim dengan non-muslim (Ahli Kitab), terdapat dua kategori yaitu :

Pertama, pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan Ahli Kitab

Kedua pernikahan laki-laki Ahli Kitab dengan perempuan muslimah. Kedua kategori ini memiliki konsekuensi hukum yang berbeda. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan dalam beberapa surat, seperti dalam surat al-Baqarah ayat 221 serta surat al-Mumtahanah ayat 10, serta ayat-ayat pendukung lainnya, berikut secara detailnya:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Pernikahan Laki-Laki Muslim dengan Perempuan Non-Muslimah

Kategori yang pertama ini para ulama sepakat bahwa pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan non-muslimah (Ahli Kitab) diperbolehkan dalam syari'at Islam. Pendapat ini sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat berikut bahwa:

وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ

Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman.

Dalam Tafsīr al-Maraghi dijelaskan bahwa janganlah kalian menikahi wanita-wanita musyrik yang tidak memiliki kitab sehingga mereka mau beriman kepada Allah dan membenarkan Nabi Muhammad.[319]

Lafadz وَلا تَنْكِحُوا maksudnya adalah *"Dan janganlah kamu menikahi"* wanita-wanita, الْمُشْرِكَاتِ *(musyrik)* selama mereka masih dalam kesyirikan mereka, حَتَّى يُؤْمِنَّ (*hingga mereka beriman)* karena seorang wanita mukmin walaupun sangat jelek parasnya lebih baik daripada seorang wanita musyrik walaupun sangat cantik parasnya. Dan Allah pun mengatakan bahwa sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik daripada wanita musyrik walaupun dia menarik hati kamu. Syirik di sini dalam pandangan ulama dijelaskan bahwa siapa saja yang percaya ada Tuhan bersama Allah. Atau dengan kata lain, mereka memiliki tujuan utama ganda: selain kepada Allah juga kepada selain-Nya.

Dalam al-Qur'ān, kata musyrik pun juga memiliki makna yang senada dengan surat al-Baqarah ayat 105, berbunyi:

[319] Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsīr al-Maraghi, Terj, Jil II*, (Semarang: Karya Toha Putra, 1992), 263.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم

Orang-orang kafir dari ahlul kitab dan orang-orang musyrik tiada menginginkan diturunkannya suatu kebaikan sesuatu kebaikan kepadamu daru Tuhanmu"

Para ulama berbeda pendapat tentang Tafsīr ayat tersebut. Sekelompok mengatakan bahwa Allah telah mengharamkan menikahi wanita-wanita musyrik dalam surat al-Baqarah, kemudian sebagian dari wanita-wanita musyrik tersebut yaitu Ahl al-kitab dinasakh, dimana Allah telah menghalalkan mereka dalam surat al-Maidah.

Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas. Pendapat ini pun dikemukakan oleh Malik bin Anas, Sufyan bin Sa'id ats-Tsauri, dan Abdurrahman bin Amru al Auza'i.

Qatadah dan Sa'id bin Jubair berkata, "lafadz ayat ini bersifat umum (sehingga mencakup) setiap wanita kafir, namun yang dimaksud adalah (makna yang) khusus, yaitu wanita-wanita Ahl al-Kitab. Makna yang khusus ini dijelaskan oleh ayat dalam surah al-Maidah. Sedangkan yang umum sama sekali tidak mencakup wanita-wanita Ahl al-Kitab. Ini adalah salah satu dari dua *qaul* Imam Sy*ā*fi'i.

Jika berdasarkan pendapat yang pertama, mereka tercakup lafadz yang umum. Kemudian ayat surat al-Maidah itu menasakh sebagian dari makna yang umum tersebut. Ini adalah Madzhab Imam Malik. Demikianlah yang dikemukakan oleh Ibnu Habib. Ibnu Habib berkata: Meskipun menikahi wanita Yahudi dan Nasrani telah dihalalkan oleh Allah, namun hal itu disertai dengan celaan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ishak bin Ibrahim al Harabi berkata sekelompok berpendapat untuk menjadikan ayat dalam surat al-Baqarah sebagai ayat menasakh (menghapus). Sedangkan ayat dalam al-Maidah sebagai ayat yang dinasakh (dihapus). Mereka mengharamkan menikahi setiap wanita musyrik, baik Ahl al-Kitab maupun selainnya.[320]

An-Nuhas berkata: Di antara hujjah yang sah sanadnya, yang dikemukakan oleh orang-orang yang mengumukakan pendapat ini adalah apa yang diceritakan kepada kami oleh Muhammad bin Rayyan, dia berkata: 'Muhammad bin Rumh menceritakan kepada kami dia berkata: 'al-Laits menceritakan kepada kami dari nafi', bahwa Abdullah bin Umar jika ditanya tentang seseorang lelaki yang akan menikahi seorang wanita Nasrani atau Yahudi, maka dia menjawab Allah telah mengharamkan wanita musyrik kepada orang-orang beriman.

Sementara aku tidak mengetahui suatu kemusyrikan yang lebih besar daripada seorang wanita yang mengatakan bahwa Tuhannya adalah Isa, atau salah satu dari hamba-hamba Allah'."

An-Nuhas berkata pendapat ini berbeda dengan pendapat segolongan orang yang ditopang hujjah. Sebab, ada golongan orang baik dari kalangan sahabat maupun tabi'in yang menyatakan bahwa menikahi wanita Ahlul Kitab itu halal. Diantaranya adalah Ustman, Thalhah, Ibnu Abbas, Thawa, dan masih banyak lainnya.

[320] Imam Al-Qurthubi, *Tafsīr al-Qurthuubi,* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2010), 145.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu, ayat dalam surat al-Baqarah ini tidak dapat menasakh ayat dalam surat al-Maidah sebab ayat dalam surat al-Baqarah ini merupakan hal pertama yang diturunkan di Madinah, sedangkan dalam surah al-Maidah adalah hal terakhir yang diturunkan di sana, ada juga yang terakhir menasakh yang pertama bukan sebaliknya

Adapun menikahi laki-laki Ahlul Kitab, jika mereka adalah orang-orang yang memerangi kaum muslim, maka hal itu tidak dihalalkan. Hal ini dipertegas oleh Ibnu Abbas ketika ditanga tentang hal itu, dia menjawab, "itu tidak halal". Ibnu Abbas membaca firman Allah:

قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk" (Qs. At-Taubah: 29).

Imam Malik menganggap makruh menikah dengan wanita kafir harbi (yang tingga di luar kawasan Islam dan suka memusuhi Islam dan umatnya). Alasannya adalah karena akan meninggalkan anak di masa perang. Juga karena wanita tersebut umumnya mengkonsumsi khamr dan babi.

Ayat al-Baqarah 221 yang ada di atas secara umum menjelaskan pada seluruh wanita musyrik, kemudian dikhususkan oleh ayat dalam potongan surat al-Maidah tentang bolehnya menikahi wanita ahli Kitab, sebagaimana Allah berfirman:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٥

Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikan gundik-gundik." (QS. Al-Maidah : 5)

Oleh karena potongan ayat al-Baqarah ayat 221 di atas masih bersifat umum, kemudian Allah menyebutkan hikmah dalam hukum haramnya seorang mukmin atau wanita mukmin menikah dengan selain agama mereka dalam firmanNya:

أُوْلَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ *"Mereka mengajak ke neraka"* yaitu dalam perkataan-perkataan, perbuatan-perbuatan, dan kondisi-kondisi mereka. Dengan begitu, bergaul dengan mereka merupakan suatu yang bahaya, dan bahayanya bukanlah bahaya duniawi, melainkan bahaya kesengsaraan yang abadi.

وَلأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ

Sedangkan kata selanjutnya adalah sesungguhnya wanita hamba sahaya yang beriman, meskipun tidak memiliki harta dan rendah, kedudukannya, lebih baik daripada seorang wanita musyrik merdeka dengan segala kemuliaan kemerdekaan dan kemuliaan nasibnya, meskipun ia sangat menarik. Hatimu dengan kecantikan dan harta yang ia miliki serta hal-hal lain yang menyebabkan seorang lelaki terpikat karenanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan iman seseorang wanita akan mencapai kesempurnaan agamanya, dan dengan harta dan kedudukannya ia memperoleh kesempurnaan dunianya. Memelihara agama lebih baik daripada memelihara urusan duniawi, apabila tidak mampu memelihara keduanya. Hanya saja, kesamaan dalam beragama lebih menjamin terwujudnya rasa kasing sayang dan saling perhatian antara keduanya. Dengan demikian, maka akan sempurna pulalah manfaat-manfaat duniawi hanya dengan tercapainya suatu kehidupan rumah tangga yang harmonis, yang saling menjaga dan memelihara baik diri maupun harta, serta mendidik anak-anaknya dengan pendidikan yang lebih baik dan menghiasi anak-anaknya dengan pendidikan akhlak yang mulia. Maka, jadilah mereka contoh yang baik bagi sesamanya.

Ulama berbeda pendapat tentang perempuan musyrik yang haram dinikahi itu, sebagian mengatakan bahwa yang haram dinikahi itu mengatakan yang haram dinikahi hanyalah perempuan kafir menyembah berhala, demikain keterangan qatadah dan selanjutnya ia mengatakan Ayat ini diturunkan kepada abu marsyad al-ghinawi ketika dia diutus Rasulullah ke ekah, di sana bertemu dengan seorang perempuan musyrik yang bernama inaq yang telah berkenalan denganuya pada zaman jahiliyah . Perempuan itu memintanya supaya menagwininya, tetapi abu marsad belulm mau mengabulkan permintaaan itu dan berjanji untuk telebih dahulu nmenanyakan kepada Rasulullah SAW dimaninah, sesampainya dimadinah ditanyakan nya kepada Rasululllah. Mak beardasarkan kasus tersebut turunlah surat al- baqarah ayat 221.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut sementara ulama meskipun ada ayat yang membolehkan perkawinan laki-laki muslim dengan wanita Ahl-Kitab (penganut agama Yahudi dan Kristen). Yaitu surat Al-Maidah ayat 5, yang menyatakan:

وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ

Dan (Dihalalkan pula) bagi kamu (mengawini) wanita-wanita terhormat di antara wanita-wanita yang beriman, dan wanita-wanita yang terhormat di antara orang-orang yang dianugerahi kitab (suci)."

2. Pernikahan Laki-Laki Non-Muslim dengan Perempuan Muslimah

Mengenai pernikahan laki-laki non-muslim (Ahli Kitab) dengan permpuan muslimah, para ulama pun bersepakat mengharamkannya. Pendapat ini didasarkan pada potongan dalil berikut:

فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ

Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka" (QS. Al-Mumtahanah : 10)

Ayat ini dengan tegas mengharamkan pernikahan laki-laki non-muslim dengan perempuan muslimah. Demikian penjelasan para ulama. Misalnya Imam Ibnu Katsīr (w. 774 H) dalam kitabnya *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzim*, beliau mengatakan:

هذه الاية هى التي حرمت المسلمات على المشركين

Ayat inilah yang mengharamkan (pernikahan) perempuan muslimah dengan laki-laki non-muslim (musyrik)."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Imam Asy-Syaukani (w. 1250 H) dalam kitabnya al-Qadir juga menyatakan:

فيه دلبل على أن المؤمنة لاتحل لكافر

Dalam firman Allah ini terdapat dalil bahwa wanita mukminah tidak halal (dinikahi) orang kafir.

Ayat ini berkaitan dengan kaum muslimah yang hijrah ke madinah dan meninggalkan suami-suami mereka yang musyrik di Makkah. Kendati suami-suami itu adalah kaum musyrikin di Makkah, namun ayat ini menggunakan istilah kafir. Karenanya, ayat dapat menjadi dalil keharaman pernikahan laki-laki musyrik dengan perempuan muslimah, seperti dikatakan oleh Imam Ibnu Katsīr, dan juga menjadi dalil diharamkannya pernikahan laki-laki kafir dengan perempuan muslimah, seperti dikatakan Imam Asy-Syaukani.

Sebelum turunnya ayat ini, pernikahan antara laki-laki non-muslim dengan perempuan muslimah memang diperbolehkan. Puteri Nabi Muhammad SAW, Zainab juga bersuami Abdul Ash bin al-Rabi seorang musyrik (non-muslim). Ketika terjadi perang badar (2 H), Abdul Ash menjadi tawanan kaum muslimin. Zainab kemudian berupaya menebusnya dengan memberikan sebuah kalung peninggalan ibunya, Khadijah. Melihat kejadian ini, Nabi Muhammad SAW pun terenyuh hatinya. Akhirnya beliau menyuruh para sahabat untuk membebaskan menantu beliau, Abul Ash.

Setelah Abul Ash dibebaskan, ia kembali ke Makkah, sementara istrinya, Zainab masih tetap bersama Nabi SAW dan tinggal di Madinah. Dua tahun kemudian, Abul Ash masuk Islam. Maka Nabi SAW mengembalikan puteri beliau Zainab kepada suaminya yang sudah muslim itu, tanpa pernikahan baru.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Larangan tentang tidak bolehnya laki-laki non-muslim menikah dengan perempuan muslimah tersebut juga dijelaskan oleh Allah sendiri dengan melarang para wali agar tidak menikahkan anak perempuan-perempuan yang berada dalam perwaliannya dengan seorang laki-laki musyrik. Berikut ayatnya:

وَلَا تُنْكِحُوا ٱلْمشْرِكِيْنَ حَتَّى يُؤْمِنُوْا

Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman". (QS Al-Baqarah: 221).

Dalam firmanNya, وَلاَ تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ *"Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin)"* terdapat dalil tentang harus adanya wali dalam nikah. وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ *"Sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan"*, maksudnya, menyeru hamba-hambaNya untuk memperoleh surga dan ampunan yang di antara akibatnya adalah menjauhkan diri dari segala siksaan. Hal itu dengan cara mengajak untuk melakukan sebab-sebabnya berupa amal shalih, bertaubat yang sungguh-sungguh, berilmu yang bermanfaat dan mengamalkannya.

وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ*"Dan Allah menerangkan ayat-ayatNya (perintah-perintahNya)"* maksudnya, hukum-hukumNya, dan hikmah-hikmahnya, لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ *"kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran."* Hal tersebut mewajibkan mereka untuk mengingat apa yang telah mereka lupakan dan mengetahui apa yang tidak mereka ketahui serta mengerjakan apa yang telah mereka lalaikan.

وَلاَ تُنكِحُواْ الْمُشْرِكِينَ *(Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik),* yakni janganlah kalian menikahkan mereka dengan wanita-wanita yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beriman, حَتَّى يُؤْمِنُواْ(sebelum mereka beriman). Al-qurthubi berkata " Ummat islam telah sependapat, bahwa laki-laki musyrik tidak boleh menggauli wanita beriman dengan cara apapun, karena hal ini berarti menodai islam."

Para ahli qira'at sependapat men-dhammah-kan huruf ta pada kalimat تُنكِحُواْ*(kamu nikahkan).* وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ(*Sesungguhnya budak yang mukmin*) pembahasannya sama dengan pembahasan tentang firman-Nya : وَلأَمَةٌ (*sesungguhnya budak wanita*).

أُوْلَـئِكَ(*mereka*) adalah isyarat yang menunjukkan kepada laki-laki musyrik dan para wanita musyrik. النَّارِ إِلَى يَدْعُونَ (mengajak ke neraka), yakni mengajak ke perbuatan-perbuatan yang mengharuskan masuk neraka. الْجَنَّةِ إِلَى يَدْعُوَ وَاللهُ (*Sedangkan Allah mengajak ke surga*) ada yang mengatakan, bahwa para wali Allah itu adalah orang yang beriman yang mengajak ke surga.

بِإِذْنِهِ (dengan izin-Nya) yakni : dengan perintah-Nya. Demikian dikatakan oleh Az-Zujaj, ada juga yang mengatakan, bahwa maksudnya adalah dengan dimudahkan-Nya dan atas petunjuk-Nya. Demikian menurut penulis Al-Kasysyaf

Larangan mengawinkan perempuan muslimah dengan laki-laki termasuk Ahl–Kitab diisyaratkan oleh Al-Baqarah. Isyarat ini dipahami dari redaksi surat Al-Baqarah 221 di atas, yang hanya berbicara tentang bolehnya perkawinan pria muslim dengan wanita Ahl-Kitab, dan sedikit pun tidak menyinggung sebaliknya. Sehingga, seandainya pernikahan macam itu dibolehkan, maka pasti ayat tersebut akan menegaskannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. **Tafsīr Kontemporer tentang Pernikahan Beda Agama**

Dalam pandangan metode Tafsīr hermeneutik tidak ditemukan teks al-Qur'ān yang melaang maupun memperbolehkan perkawinan antara perempuan Muslimah dengan laki-laki non-Muslim. Memang ada hadis yang melarang perempuan Muslimah menikah dengan laki-laki non muslim seperti redaksi hadis berikut "Rasulullah bersabda, kami menikahi perempuan- perempuan Ahli Kitab dan laki-laki Ahli Kitab tidak boleh menikahi perempuan- perempuan kami (muslimah)".

Dalam penelitian hadist menurut Shudqi Jamil, hadist tersebut adalah hadist yangtidak soheh karena ranting sandanya terputus pada Jarir

Penafsir metode heurmentik ini menarik sebab memberikan kesimpulan bahwa persoalan boleh tidaknya pernikahan seorang muslimah dengan laki-laki non muslim adalah merupakan wilayah ijtihadi yang terikat dengan konteks serta wilayah kaena kedudukan pernikahan beda agama adalah merupakan hasil hukum ijtihadi, oleh sebeb itu terbuka kemungkinan dicetuskannya sebuah pendapat hukum yang memboleh pernikahan beda agama baik dengan laki-laki non muslim maupun dengan perempuan non muslim.

Argumentasi ini di dasarkan oleh beberapa hal antara lain.

Pertama, pluraritas adalah sunnatullah yang tidak bisa dihindari dari kehidupan manusia. Allah sendiri menyuruh untuk taaruf atau salaing kenal mengenal sebab perkawinan merupakan salah satu media dalam rangka mewujudkan perkenalan secara lebih dekat. Kedua tujuan perkawinan adalah untuk menciptkan rumah tangga yang s*akinah*., penuh kasih (*mawaddah*) dan sayang (*rahmah*). Dari ikatan perkawinan inilah nantinya dapat memunculkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

benih-benih toleransi antar kehidupan umat beragama. Ketiga semangat yang dibawa oleh al-Qur'ān adalah semangat pembebasan bukan belenggu. Penghalalan pernikahan beda agama agama oleh sekolompok orang yag beraliran hermeneutik adalah merupakan salah satu bentuk ijtihad dalam upaya mewujudkan Hak Asassi Manusia, diamana dalam hal ini adanaya hak setiap orang dalam menentukan pasangannya masing-masing.

3. Analsisis

Menurut analisis penulis perkawinan dengan Ahli kitab meskipun diperbolehkan namun sebenarnya kurang disetujui. Hal ini disebabkan adanya pengaruh terhadap keharmoNisān hidup berumah tangga. Pengaruh terhadap rumah tangga yang diakibatkan oleh Perkawinan antaragama bila diamati banyak aspek yang tersentuhpertama hubungan tentang perhubungan keluarga tidak harmonis, Kedua masalah pendidikan agama bagi anak – anak.

Tujuan perkawinan adalah terwujudnya kebahagian rumah tangga tujuan tersebut dapat tercapai dengan adanya rasa hormat menghormati toleransi, saling pengertian dan keserasian. Sedangkan hal tersebut harus dibentuk sejak perkawinan dilakukan sebagaimana dikatakan bahwa kebahagiaan rumah tangga harus dumulai dari awal pintunya adalah perkawinan agar suami istri mempunyai dasar hidup yang sama agama, yang sama sejak dilangsungkan perkawinan.

Hubungan perkawinan yang harmonis adalah ukuran bagi terjadinya masyarakat yang baik khusus bagi bangsa Indonesia yang relegius. Pasangan suami istri yang nikah lintas agama sangat mempengaruhi hubungan rumah tangga karena perbedaan tersebut dapat meninbulkan kegelisahan, sulit

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

komunikasi dan berbagai ganjalan terhadap harapan-harapan para pihak yang tergangu rumah tangga. Karenanya soal berbeda keyakinan ini adalah dalam rumah tangga adalah masalah besar yang tidak gampang dan tidak boleh disepelekan.

Perbedaan agama akan sampai pada hal-hal yang kecil-kecil seperti makanan, dekorasi yang spesifik menyentuh keagamaan masing -masing walaupun hal tersebut tampaknya kecil tapi dapat menimbulkan ketegangan dalam rumah tangga seperti daging babi, tidak haram dalam suatu pihak, sedangkan dipihak lain haram, demikian juga minuman keras, pakaian dan lain-lain.

Memang ada sebagian pasangan yang berbeda agama yang memberi kebebasan kepada anak untuk memilih agama yang dipeluk tetapi tidak sedikit bahkan pada umumnya orang tua memberikan tekanan kepada anak agar memeluk agama yang dianut orang tua. Bila satu pihak sebagai orang tua beragama Kristen maka besar kecenderungannya mendorong anak kepada agama Kristen, demikian juga sebaliknya dari pihak lain. Karenanya tidak mustahil anak yang beragama ayahnya dan sebagian anak beragama ibunya. Dalam hal ini mungkin persoalan berkurang bila suami dan istri telah bersepakat mengarahkan anak-anaknya pada suatu agama.

Larangan perkawinan antar pemeluk agama yang berbeda itu agaknya dilatarbelakangi oleh harapan akan lahirnya sakinah dalam keluarga. Bagaimana mendidik anak-anak mereka.karena pada dasarnya seorang anak akan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebingungan untuk mengikuti ayahnya atau ibunya. Perkawinan baru akan langgeng dan tenteramm

Pernikahan beda agama dapat menyebabkan konsekuensi jangka panjang, baik secara psikologis maupun religius, baik itu terhadap pasangan maupun anak. Pasangan adalah subyek dari pernikahan beda agama. Namun demikian, anak akan terkena dampaknya

Perebutan pengaruh suami istri tentang agama si anak merupakan sikap yang kurang, mendidik lebih-lebih setelah anak mengetahui bahwa diantara kedua orang tuanya terdapat keyakinan yang berbeda. Hal tersebut membuat anggota keluarga kacau dan tidak utuh, secara psikologi akan berpengaruh kepada social si anak.

Bagi suami istri yang memberikan pilihan agama pada si anak besar kemungkinan anak akan menjadi korban mereka sulit memilih pada agama siapa ia berpijak. Membiarkan anak memilih akan bermasalah jika tidak bijaksana, karena keyakinan agama ditentukan oleh pendidikan sejak kecil, bahkan sangat membahayakan karena dapat menjadi Ateis

Pada umumnya agama seseorang yang ditentukan dalam pendidikan, pengalaman dan latihan dari masa kecil. Seorang yang pada masa kecilnya tidak pernah mendapatkan pendidikan agama, pada masa dewasa tidak akan merasa penting pada agama. Jika anak dibiarkan saja tanpa didikan agama dan hidup dalam lingkungan yang tidak beragama, ia akan menjadi tanpa agama. Dan peran ibu rumah tangga yang besar terhadap anak pulalah yang menjadi alasan mengapa Muhammadiyah mengharamkan muslim kawin dengan non muslim termasuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wanita kitabiyah, karena umumnya anak cenderung mengikuti agama ibunya yang dalam hal ini non muslim

D. Sumber Dasar Metode Tafsīr Klasik dan Kontemporer Dalam Menafsirkan Al- Qur'ān

Al-Qur'ān sebagai sebuah teks yang diturunkan Allah swt kepada Nabi Muhammad SAW menimbulkan problem tersendiri. Persoalan pertama adalah bagaimana menemukan pemahaman yang diterima umat manusia agar sesuai dengan pemahaman yang dikehendaki pengarangnya (Allah). Problem kedua, bagaimana menjelaskan isi teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup di tempat dan dalam kurun waktu yang berbeda [321]

Penafsiran terhadap al-Qur'ān telah dilakukan sejak masa Rasulullah, di mana Nabi Muhammad SAW sebagai penafsir pertama dan kemudian dilanjutkan oleh sahabat beliau, dan berlanjut sampai sekarang. Dalam penafsiran al-Qur'ān ini terdapat beberapa metode yang dipakai, seperti: *Tafsīr bi al-Ma'tsūr*, *Tafsīr bi al-Ra'yi* dan *Tafsīr al-Isyari*.

Ilmu Tafsīr adalah ilmu yang lahir dari kebutuhan kaum muslimin untuk memahami kandungan al-Qur'ān. Ilmu ini telah lahir sejak generasi awal tabi'in dan terus menerus mengalami penyempurnaan. Pada abad ke-2 H ilmu ini telah sampai ke tahapnya yang sempurna, sehingga telah dianggap sebagai ilmu yang baku yang harus digunakan oleh setiap mufassir yang datang kemudian. Ilmu Tafsīr adalah ilmu yang berguna untuk mengungkap makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'ān, ilmu ini menjelaskan makna-makna al-Qur'ān dan merupakan sumber rujukan bagi umat Islam.

---

[321] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* , (Jakarta: Teraju, 2004), 137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada masa awal, al-Qur'ān diterima umat dalam bentuk *lafazh* (lisan) dan *lafazh* al-Qur'ān ini kemudian di jelaskan oleh Nabi SAW, penafsiran terhadap al-Qur'ān pertama kali dilakukan oleh Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu dari Allah, penafsiran pertama tentang pengungkapannya dalam bahasa Arab.

Sepeninggal Nabi SAW proses penafsiran terhadap al-Qur'ān dan hadist terus berlangsung sampai sekarang, hal ini disebabkan karena al-Qur'ān yang pada waktu itu diturunkan di Arab sudah pasti kondisi masyarakatnya berbeda dengan kondisi masyarakat di Indonesia maupun di negara-negara lain.

Penafsiran al-Qur'ān telah mulai sejak turunnya wahyu, dimana Nabi Muhammad sebagai penafsir utama telah menafsirkan beberapa ayat al-Qur'ān dan dalam perkembangan selanjutnya para ulama menyusun sebuah disiplin untuk penafsiran al-Qur'ān yakni *ulum al-Tafsīr*.[322]

Jika kita melihat pengertian ilmu Tafsīr di atas Tafsīr khusus digunakan untuk memahami kandungan makna teks al-Qur'ān.

Karakteristik Tafsīr adalah adanya otoritas untuk menafsirkan yang diberikan oleh Allah swt kepada Rasulullah SAW, dan kemudian dilanjutkan pada masa sahabat, tabi'in dan sampai sekarang.

Penafsiran al-Qur'ān tidak dapat dilakukan oleh sembarang orang, karena terdapat beberapa persyaratan yang harus dipenuhi seorang mufasir.

Dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'ān. Imam Al-Sayuthi menyebutkan lima belas macam ilmu yang harus dimiliki oleh seseorang yang ingin menafsirkan Al-Qur'ān, yaitu: (1) al-lughah, (2) nahwu, (3) sharaf, (4) al-

---

[322] Nasaruddin Umar, *Menimbang Hermeneutika sebagai Manhaj Tafsīr*, Jurnal Studi Al qur'*ā*n vol.1 no.1 Januari 2006, 33-35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

isytiqaq, (5) al-ma'aniy, (6) al-bayan, (7) al-badi', (8) al-qirah, (9)ushul al-din, (10) usul al-fiqh, (11) al-fiqh, (12) asbab al-nuzul, (13) nasikh wa al mansukh, (14) al-hadist, (15) Mauhabah. Dari beberapa syarat yang diajukan di atas dapat penulis simpulkan bahwa untuk menjadi seorang mufassir bukanlah hal yang mudah, karena seorang mufassir harus memiliki wawasan yang luas terhadap kajian-kajian tersebut. [323]

Al-Qur'ān adalah kitab suci umat Islam, apa yang terkandung didalamnya juga menjadi petunjuk bagi seluruh manusia. Petunjuk, peringatan dan juga pengetahuan itu akan didapati dengan membaca dan merenungkannya isi al-Qur'ān. Hasil pembacaan dan perenungan atas al-Qur'ān dari sekian banyak manusia ini tentu tidaklah sama. Pesan yang ditangkap dari al-Qur'ān berbeda-beda. Tidak hanya agama lain yang memandang perbedaan, namun antara umat Islam sendiri juga terdapat banyak perbedaan-perbedaan dari pembacaan yang kemudian menjadi pemahaman.

Al-Qur'ān secara teks tidak berubah, tetapi penanfsiran atas teks, selalu berubah, sesuai dengan konteks ruang dan waktu manusia. Karenanya, al-Qur'ān selalu membuka diri untuk dianalisis, dipersepsi, dan diinterpretasikan (diTafsīrkan) dengan berbagai alat, metode, dan pendekatan untuk menguak isi sejatinya. Aneka metode dan Tafsīr diajukan sebagai jalan untuk membedah makna terdalam dari al-Qur'ān itu, di antara metode metode tersebut adalah metode Tafsīr klasik dengan pendekatan tekstual dan metode Tafsīr hermeneutik dengan pendekatan kontekstual

[323] Suryadilaga, M. Alfatih dkk, *Metodologi Ilmu Tafsīr*, (Yogyakarta:Teras, 2005), 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada waktu Nabi masih hidup para shahabat apabila tidak memahami al-Qur'ān langsung bertanya kepada Nabi, otoritas menafsirkan al-Qur'ān hanya ada pada Nabi, sebab tugas menjelaskan al-Qur'ān diserahkan kepada Nabi

Bentuk Tafsīrnya bisa berbentuk sunnah qauliyah, sunnah fi'liyah, atau sunnah taririyyah. Salah satu kelebihan Tafsīr Nabi adalah penafsiran beliau selalu dibantu dengan wahyu, sehingga apabila ada kekeliruan terhadap ijtihad Nabi yang terkait persoalan syariat wahyu lain akan turun memberi koreksi. Inilah salah satu makna kema'shuman Nabi. Setelah Nabi Meninggal shahabat beliaulah yang banyak mendalami al-Qur'ān yang menafsirkan al-Qur'ān berdasar tuntunan yang telah diberikan Nabi dan apabila tidak ada mereka berijtihad.

Setelah berakhir masa salaf sekitar abad ke-13 H dan peradaban Islam semakin maju dan berkembang berbagai mazhab dan aliran dikalangan umat Islam. Masing-masing golongan berusaha meyakinkan umat dalam rangka mengembangkan paham mereka. Untuk mencapai maksud itu, mereka mencari ayat-ayat al-Qur'ān dan hadist-hadist Nabi SAW, lalu mereka Tafsīrkan sesuai dengan keyakinan mereka anut.

Ketika inilah berkembang apa yang disebut dengan Tafsīr *bi al-ra'y*i (Tafsīr melalui pemikiran atau ijtihad). Kaum fuqaha menafsirkannya dari sudut pandang hukum fiqh, seperti yang dilakukan oleh al-Jashshash, al-Qurtubi, dan lain-lain; kaum teolog menafsirkannya dari sudut pemahaman teologis seperti al-Kasysyaf, karangan al-Zamakhsyari; dan kaum sufi juga menafsirkan al-Qur'ān menurut pemahaman dan pengalaman batin mereka seperti Tafsīr al-Qur'ān al-Azhim oleh al-Tustari, Futuhat Makiyyat, oleh Ibn 'Arabi dan lain-lain.[324]

[324] Ahmad al-Syirbashi, *Sejarah Tafsīr al-Qur'ān,* (Jakarta: Firdaus, 2001), 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai sebuah metode untuk memahami sebuah teks, hermeneutik membutuhkan tiga hal agar sebuah penafsiran bisa dikatakan sempurna atau biasa disebut triadik hermeneutik, yang pertama adalah teks, yang kedua interpreter, dan yang terakhir author.

Interpreter adalah hal yang pasti karena sebuah penafsiran tidak akan terjadi kalau tidak ada penafsir dan teks yang akan diTafsīri. Tetapi hanya menafsiri teks saja ternyata tidak cukup. Seorang interpreter harus bisa memahami sang author, dalam hal ini adalah bagaimana latar belakang pendidikan sang author, situasi sosial dimana ia tinggal, dan lain sebagainya. Hal ini dibutuhkan karena setiap author pasti mempunyai sebuah misi sehingga ia mampu melahirkan sebuah teks. Karena itulah author merupakan sisi yang sangat penting dalam rangka memahami sebuah teks dan karena itu tidak boleh ditinggalkan. Hermeneutik digunakan sebagai alat untuk memahami sebuah teks suci

Pendekatan yang di gunakan dalam penafsiran klasik adalah penedekatan tekstual, pendekatan tekstual adalah sebuah pendekatan studi al-Qur'ān yang menjadikan lafal-lafal al-Qur'ān sebagai obyek. Pendekatan ini menekankan analisisnya pada sisi kebahasaan dalam memahami al-Qur'ān. Secara praktis, pendekatan ini dilakukan dengan memberikan perhatian pada ketelitian redaksi dan bingkai teks ayat-ayat al-Qur'ān.

Pendekatan ini banyak dipergunakan oleh ulama-ulama salaf dalam menafsiri al-Qur'ān dengan cara menukil hadits atau pendapat ulama yang berkaitan dengan makna lafal yang sedang dikaji.[325]

---

[325] M.F.Zenrif, *Sintesis paradigm Studi Al-Qur'ān*, (UIN- Malain Press, 2008), 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara sederhana pendekatan ini dapat diasosiasikan dengan *Tafsīr bi al-ma'tsur*. Nash yang dihadapi diTafsīrkan sendiri dengan nash baik al-Qur'ān ataupun hadist. Penafsiran tekstual mengarah pada pemahaman teks semata, tanpa mengaitkannya dengan situasi lahimya teks, maupun tanpa mengaitkannya dengan sosiokultural yang menyertainya. Sehingga kesan yang ditimbulkannya mengarah pada pemahaman yang sempit dan kaku, sehingga sulit untuk diterapkan pada era modern ini dan sulit pula untuk diterima

Penafsiran dengan metode hermeneutik menawarkan cara baru dalam membaca al-Qur'ān. Metode hermeneutik telah menghindarkan diri dari penafsiran yang subjektif dan menjadikan teks sebagai sekedar justifikasi dan dalih bagi kepentingan penafsir. Sebagian perumus teori hermeneutika, mengajukan gagasan pemisahan teks dari pengarangnya sebagai upaya untuk memahami teks dengan lebih baik. Bahkan, mengajukan gagasan tentang kemungkinan penafsir dapat memahami lebih baik dari pengarangnya. Jika gagasan ini diterapkan untuk al-Qur'ān, siapakah yang mampu memahami al-Qur'ān lebih baik dari Allah SWT atau Rasul-Nya

Hal ini berbeda dengan hermeneutik yang berusaha menghapus otoritarianisme sebuah teks, seperti yang diungkapan oleh Khaled M. Abou El-Fadl, "hermeneutik menghapus otoritas yang dilakukan oleh penafsir, pembaca penafsiran seorang penafsir, maupun sikap selektif terhadap penggunaan bukti atau dalil atas suatu permasalahan. [326]

[326] Supriatmoko, "*Konstruksi Otoritarianisme Khaled M. Aboe El Fadl*", dalam Hermeneutika al-Qur'*ā*n dan Hadis, (ed) Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 284 .

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hermeneutik dan Tafsīr adalah sama-sama ilmu tentang penafsiran dan dapat dikatakan bahwa metode hermeneutik merupakan perkembangan dari metode Tafsīr klasik *(tahlily, ijmali, muqaran dan maudhu'i*) dimana metode hermeneutik lebih sistematis dan kritis.

Hermeneutik dalam bahasa Arab yang diterjemahkan dengan *ilmu at- takwil* tapi ada juga yang langsung memahaminya sebagai ilmu Tafsīr karena berfungsi untuk menjelaskan maksud teks yang diteliti. Al-Qur'ān dapat dipandang sebagai teks karena ia hadir kepada manusia dalam bentuk teks. Al-Qur'ān sebagai teks saat ini berhadapan dengan realitas umat Islam kontemporer yang penuh dengan kompleksitas persoalan sosial dan kemanusiaan. Al-Qur'ān mengandung ungkapan-ungkapan simbolik metaforis dan berbagai kiasan yang memerlukan penafsiran dan penafsiran memerlukan metode.

Tiap metode memiliki kriteria dan aturan-aturannya sendiri, bila dianggap suatu metode tidak memuaskan dapat dipilih metode lain yang dapat menjawab persoalan, karena metode Tafsīr klasik dipandang sangat *simple* (ringkas), tidak memadai lagi menangkap pesan-pesan moral dari al-Qur'ān maka hermeneutik di anggap sebagai metode yang lebih sistimatis dan kritis dapat dijadikan pilihan apalagi ketika penafsiran al-Qur'ān dengan metode hermenutik dipandang lebih mampu menyajikan dimensi-dimensi humanistik al-Qur'ān yang selama ini dipandang tersembunyi di balik kekakuan penafsiran teks al-Qur'ān maka penggunaaan hermeneutik sebagai metode Tafsīr al-Qur'ān terus dikembangkan oleh para intelektual Islam kontemporer.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Qur'ān sudah jelas riwayat dan sanadnya serta telah dihafal oleh para sahabat di bawah bimbingan Rasulullah SAW. Al-Qur'ān memiliki banyak jalur periwayatan. Sedangkan Bibel selain riwayatnya *ahad* yang dibawa oleh seorang saja, periwayatan Bibel juga *mursal*, sanadnya terputus karena tidak pernah bertemu dengan Nabi Isa secara langsung.[327]

Berdasarkan peroblem di atas maka terjadi pro dan kontra dalam penggunaan pendekatan penafsiran terhadap al-Qur'ān. Ada yang beranganggapan perlu penggunaan hermeneutik terhadap al-Qur'ān karena al-Qur'ān sebagai wahyu Allah swt yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, sepantasnya dipergunakan untuk kemaslahatan umat sepanjang masa.

Memang benar kalaulah ditinjau dari aspek historis, hermeneutik muncul dari adanya keraguan atas keotentikan Bibel sehingga timbul desakan rasionalisasi yang dipelopori oleh filsafat Yunani waktu itu. Mereka meyakini bahwa Bibel bukan ditulis oleh Nabi Isa yang dipercayai sebagai Yesus dan bukan pula ditulis oleh murid-muridnya tetapi ditulis oleh orang-orang yang tidak pernah bertemu dengan Nabi Isa. Dengan demikian Bibel merupakan hasil karya para penulisnya, dan Tuhan menurunkan wahyu Nya kepada mereka dalam bentuk inspirasi. Hal ini yang membedakannya dengan al-Qur'ān yang tidak pernah mengalami permasalahan dari segi sejarah.

Dengan demikian al-Qur'ān mampu menjawab berbagai problem yang terjadi di masyarakat, pendekatan hermeneutik terhadap al-Qur'ān dimaksudkan bahwa hermeneutik dalam memahami al-Qur'ān selalu memperhatikan aspek

---

[327].http://arifinmalay.blogspot.com/2011/12/*permasalahan-hermeneutika-dalam*-Tafsīr.html, diunduh pada tanggal 30 November 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosio-historis pada saat al-Qur'ān diturunkan. Dari pandangan umum atas pesan yang ingin disampaikan al-Qur'ān kemudian dibawa ke dalam konteks sosio-historis kongkret saat ini agar dapat mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'ān secara aktual.[328] Hermeneutik meskipun merupakan topik tua akhir-akhir ini telah muncul sebagai sesuatu yang baru yang menarik dalam bidang ilmu Tafsīr. Hermeneutik seakan-akan telah bangkit kembali dari masa lalunya dan dianggap penting .

Adapun tokoh-tokoh yang menggunakan hermeneutik dalam penafsiran al-Qur'ān, yaitu: Hasan Hanafi, Abu Hamid al-Ghazali, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrūr, Muhammad Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zayd, Nurcholish Madjid, Mohammad Mojtahed Shabestari, Khaled M. Abou El-Fadl, Amia Wadud Muhsin, Abdullah Saeed, Muhammad Talbi, dan lainnya.

Di antara tokoh-tokoh yang menolak penggunaan hermeneutik yaitu: Muhammad Said Ramadhan al-Buti dalam Majalah *Nahj Islam*, berjudul *al-Khalfiyyat al-Yahudiyyah li Syi'ar Qira'ah Mu'ashirah*, Syauqi Abu Khalil dalam tulisannya berjudul *Taqathu'at Khathirah fi Darb al-Qira'ah al-Mu'ashirah* dalam Majalah *Nahj Islam*.[329]

Mereka berpendapat bahwa penggunaan hermeneutik sebagai metode penafsiran al-Qur'ān dapat mengaburkan substansi al-Qur'ān, karena Tafsīr hermeneutik bermuatan pemikiran subjektif dan kondisional. Disamping itu, hemeneutik merupakan studi prinsip-prinsip umum tentang interpretasi Bible yang

---

[328] Mawardi, *Hermeneutika al-Qur'ān Fazlur Rahman (Teori Doble Movement),* dalam Hermeneutika al-Qur'*ā*n dan Hadis, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 71.
[329] http://www.ruqayah.net/print.php?id=404, diunduh pada tanggal 30 November 2014.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertujuan untuk menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam Bible, sehingga tidak bisa digunakan untuk menafsirkan al-Qur'ān

Menurut Quraish Shihab ada konsep-konsep dalam hermeneutik yang dapat dimanfaatkan untuk memperkaya penafsiran al-Qur'ān, karena itu adalah tidak wajar menolak mentah-mentah kehadiran hermeneutik sebagai metode penafsiran al-Qur'ān, tujuan utama dari hermeneutik adalah untuk menafsirkan dan memahami makna kata dan konteks yang terdalam dan tersembunyi dari teks, oleh sebab itu hermeneutik diperlukan untuk pemahaman al-Qur'ān. [330]

Ada dua pendapat tentang bisa tidaknya hermeneutik digunakan sebagai metode dalam menafsirkan al-Qur'ān. Pertama hermeneutik tidak bisa digunakan untuk menafsirkan al-Qur'ān Sebab dalam menafsirkan al-Qur'ān seorang *mufassir* dituntut menguasai beberapa cabang ilmu sesuai kaidah Tafsīr yang disepakati oleh ahli ilmu Islam. Seseorang tidak punya kewenangan untuk menafsirkan kalamullah jika tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk menjadi seorang *mufassir,* metodologi Tafsīr yang digunakan pun harus sesuai tuntunan Rasulullah, para sahabat, tabi'in, serta para ulama yang mumpuni, dengan kata lain merekalah rujukan utama dalam menafsirkan al-Qur'ān.

Sejarah perkembangan Tafsīr al-Qur'ān berbeda dengan sejarah perkembangan hermeneutik Bibel antara lain teks al-Qur'ān sejak diwahyukan kepada Nabi Muhammad sampai sekarang tidak ada masalah yakni tetap dalam bahasa Arab, berbeda dengan Bible berbahasa Hebrew (atau materi-materi yang membentuk Perjanjian Lama), menurut para cendekiawan mereka Bible tidaklah

[330]M Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Mizan, 2009), 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dibangun sepenuhnya atas dasar ilmiah historis yang menunjukkan keasliannya, tapi berdasarkan pada keimanan belaka, dan jika ada kesalahan yang seperti itu ia dapat dikoreksi hanya dengan pembetulan spekulatif (yang bahayanya). Kitab Perjanjian Baru juga mempunyai masalah yang sama dengan Bible Hebrew. Kitab-kitab ini, khususnya gospel, ditulis setelah zaman Yesus dalam bahasa Yunani (bukan bahasa Armaic, yang merupakan bahasa asli Yesus yang historis). Lagi pula, hal ini diakui oleh pihak yang berwenang dan terkenal dalam Kristen bahwa tujuan penulis-penulis gospel tidak untuk menulis sejarah yang obyektif tapi untuk tujuan-tujuan penyebaran agama Nasrani (evangelisme) yang sebahagiannya mengakibatkan kepada penafsiran-penafsiran allegoris yang berlebihan, diakui pula bahwa salinan-salinan literatur Bible selanjutnya mengalami penyuntingan-penyuntingan reguler agar sesuai dengan kebutuhan dan zaman yang berubah.

Disini jelas bahwa pengetahuan tentang pengertian-pengertian yang orisinil dalam kitab-kitab suci Yahudi dan Kristen tidak dapat diperoleh, dan pada gilirannya akan memberikan jalan bagi suatu perkembangan yang oleh Gray disebut dengan metode yang tidak sehat dalam penafsiran. Disamping itu ada metode dogmatis yang berusaha untuk menghukumi dan mengevaluasi semua interpretasi kitab suci menurut tradisi-tradisi gereja yang diberi otoritas dengan mudah tanpa cacat. Hermeneutik juga lahir dan berkembang dari suatu peradaban dan pandangan hidup masyarakat penemunya. Setiap ilmu, konsep atau teori termasuk Hermeneutik, pasti merupakan produk dari masyarakat, atau bangsa yang memiliki peradaban dan pandangan hidup sendiri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan kelompok yang menolak hermeneutik dalam kajian Islam, memiliki alasan sebagai berikut:

1. Hermeneutik berlandaskan pada pedoman bahwa segala penafsiran al-Qur'ān itu relatif. Padahal, fakta menunjukkan bahwa para mufassir sepanjang masa tetap memiliki pedoman-pedoman pokok dalam menafsirkan al-Qur'ān.
2. Para hermeneut berpendapat bahwa penafsir bisa lebih mengerti lebih baik daripada pengarang, mustahil dapat terjadi dalam al-Qur'ān. Tidak pernah ada seorang mufassir al-Qur'ān yang mengklaim bahwa dia lebih mengerti dari pencipta atau pengarang al-Qur'ān, yaitu Allah swt.
3. Konsep hermeneutik yang berpedoman bahwa interpretasi teks yang berdasarkan doktrin dan bacaan yang dogmatis harus ditinggalkan dan dihilangkan (deabsolutisasi) juga tidak sesuai dengan ajaran Islam. Sebagai umat Islam, kita harus meyakini bahwa al-Qur'ān adalah sebuah mukjizat dan berbeda dengan teks-teks biasa. Doktrin kebenaran al-Qur'ān semuanya bersumber kepada Allah dan menjadi syarat keimanan umat Islam.
4. Hermeneut yang mengatakan bahwa pengarang tidak mempunyai otoritas atas makna teks, tapi sejarah yang menentukan maknanya juga tidak mungkin diaplikasikan pada al-Qur'ān. Seluruh umat Islam sepakat bahwa otoritas kebenaran al-Qur'ān tetap dipegang oleh Allah SWT sebagai penciptanya. Realita juga menunjukkan bahwa Allah melalui al-Qur'ān justru mengubah sejarah, bukan dipengaruhi atau ditentukan oleh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sejarah. Diantara pengaruh al- al-Qur'ān adalah fakta bahwa al-Qur'ān telah melahirkan sebuah peradaban baru yang disebut sebagai "peradaban teks" (hadarah al-nash).[331]

5. Tradisi hermeneutik dalam Bible memang memungkinkan. Terdapat berbagai macam Bible dan tiap-tiap Bible ada pengarangnya. Tapi teks al-Qur'ān pengarang adalah hanya Allah. Karena itu metode hermeneutik yang diaplikasikan pada Bible tidak mungkin digunakan dalam al-Qur'ān.[332]
6. Bible diliputi serangkaian mitos dan dogma yang menyesatkan. Hal tersebut yang memicu digunakannya hermeneutik terhadap Bible. Sedangkan al-Qur'*ā*n itu pasti dan terjaga status keasliannya. Begitu pula sejarah dan tradisi Tafsīr al-Qur'ān Karena al-Qur'ān diciptakan oleh dzat yang maha sempurna dan diTafsīrkan oleh makhluk yang penuh keterbatasan, maka tidak akan pernah ada kata sempurna tentang penafsirannya.[333]
7. Orang yang ingin menafsirkan al-Qur'ān harus memenuhi beberap ketentuan sperti: menguasai as-Sunnah, yang dalam hal ini adalah memahami sepenuhnya nash (teks) as-Sunnah, mengetahui dan memahami kisah-kisah sejarah di dalam al-Qur'ān atau berita tentang berbagai umat manusia pada zaman dulu yang bersumber dari

---

[331]Ahmad Sadzali, *Hemeneutika Tak Bisa Menggantikan Tafsīr Al-Qur'ān*, http:// Ahmad Sadzali.wordpress.com/2010/04/21/*Kitab Al-Qur'ān tidak bisa digantikan dengan Tafsīr Hermeutika*.htm , diunduh pada hari Jum'at 17 Mei 2017; 01:36 PM.
[332]Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran-Bab Hermenutika dan Tafsīr Al-Qur'ān* (Jakarta : Gema Insani Press, 2008), 179.
[333] Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistimologi Tafsīr,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 40-50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rasulullah. Menguasai ilmu Tauhid, ilmu Fiqih, ilmu *I'rāb* (gramatika), ilmu Balaghah, ilmu sejarah dan lain sebagainya. Hal ini tidak berlaku untuk hemeneutik

Hermeneutik sebagai disiplin ilmu terus mengalami perkembangan dan turut mewarnai khasanah keilmuan, perjalanan sejarahnyapun mengalami perubahan, ia sebelumnya diposisikan sebagai ilmu interperetasi, lalu kemudian merambah jadi ilmu bantu (metodologi), hingga akhirnya banyak dimanfaatkan sebagai bagian dari pendekatan analisis dalam berbagai disiplin keilmuan, baik kaitannya dengan ilmu hukum, sosial, teologi, Tafsīr, politik dan lain-lain. Meski demikian, proses sejarah diskursus hermeneutik yang khas dengan orientasi kritis yang ditawarkan kaitannya dengan pemaknaan sesuatu, telah melahirkan beragam reaksi dari para pemikir

Gagasan perlunya penerapan metode hermeneutik dalam studi al-Qur'ān begitu marak. Seruan itu serempak disuarakan oleh para sarjana muslim kontemporer, baik di negara-negara Timur Tengah maupun belahan dunia Islam lainnya, termasuk juga di Indonesia. Sebagai contoh para tokoh Arab kontemporer yang getol menyuarakan gagasan ini antara lain; Fazlur Rahman, Muhammad Syahrūr, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Riffat Hasan, Amina Wadud dan para tokoh lain dengan konsep-konsep barunya yang cenderung berbeda dengan konsep para ulama terdahulu.[334]

Dewasa ini ada kecenderungan di kalangan para pemikir muslim kontemporer untuk menjadikan hermeneutik sebagai mitra, kecenderungan ini,

---

[334]Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi,* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), 134, 142.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilatar belakangi oleh beberapa alasan, seperti, al-Qur'ān dikatakan merupakan refleksi dari dan respon atas kondisi sosial, budaya, ekonomi dan politik masyarakat Arab Jahiliyah abad ke-7 Masehi yang primitif dan patriarkis, Ulûmul Qur'ān, dianggap tidak punya variabel kontekstualisasi.[335]

Metodologi Tafsīr ulama klasik diasumsikan terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik, terlalu memberhalakan teks dan mengabaikan realitas, Tafsīr klasik, dinilai tidak memiliki teori solid yang mempunyai prinsip-prinsip yang teruji dan terseleksi.[336]

Paradigma Tafsīr klasik dianggap memaksakan prinsip-prinsip universal al-Qur'ān dalam konteks apapun ke dalam teks al- Qur'ān, akibatnya, pemahaman yang muncul cenderung tekstualis dan literalis, Tafsīr-Tafsīr klasik, dinilai tidak lagi memberi makna dan fungsi yang jelas dalam kehidupan umat Islam dan telah turut melanggengkan *status quo* dan kemerosotan umat Islam secara moral, politik, dan budaya.[337]

Dengan demikian menurut mereka, dekonstruksi sekaligus rekonstruksi metodologi penafsiran al-Qur'ān perlu dilakukan. Dan menurutnya, hermeneutik merupakan sebuah keniscayaan dan satu-satunya pilihan (*the only alternative*), sebagai solusi untuk menjembatani 'kebuntuan' dan 'krisis' Ulumul Qur'ān dan Tafsīr klasik yang sudah tidak relevan lagi dengan konteks dan semangat zaman sekarang ini.[338]

---

[335] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'ān*: Tema-Tema Kontroversial, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 19.
[336] Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an terj. Yudian Wahyudi,* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2010), 80.
[337] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsīr Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 55.
[338]M Amin Abdullah dalam kata pengantar buku, Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsīr* "*Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'ān Periode Klasik Hingga Kontemporer",* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), xii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Qur'ān memang perlu untuk selalu dikontekstualisasi dan diaktualisasikan untuk merespon persoalan yang berkembang. Sebenarnya, upaya tersebut telah dilakukan oleh para ulama Muslim seperti dalam masalah-masalah fiqih, khususnya dalam bidang ekonomi Islam. Isu seperti investasi waqaf, zakat profesi, dan lain-lain merupakan bukti bagaimana Tafsīr para ulama merespon perkembangan masyarakat. Sejatinya, ruang untuk melakukan kontekstualisasi masih terbuka lebar. Banyak masalah-masalah kontemporer yang sesungguhnya menantikan ijtihad-ijtihad segar. Tapi sayangnya sejumlah pemikir Muslim kontemporer hanya sibuk berkutat pada isu-isu lama seperti poligami, hak warisan wanita, hukum hudud, dan qisas yang sesungguhnya tidak memberikan dampak besar dalam perubahan masyarakat Muslim hari ini. Apakah dengan diharamkannya poligami, disamakannya bagian warisan anak laki-laki dan perempuan, dihapuskannya hudud dan qisas, seperti yang diinginkan mereka, masyarakat Islam akan menjadi lebih terhormat dan dihargai, menjadi lebih maju dan berkembang. Sudah sejak lama, hukum hudud dan qisas tidak diterapkan tanpa harus ada reinterpretasi dan sejenisnya. Tapi nyatanya, tetap saja umat Islam terbelakang dan mundur.[339]

Dari uraian tersebut kita dapat mengetahui dasar hermeneutik dan penerapannya yang cukup luas pada ilmu-ilmu kemanusiaan, sejarah, hukum agama, filsafat, seni, kcsusastraan maupun linguistik atau semua yang termasuk dalam ilmu-ilmu pengctahuan kemanusiaan atau ilmu pengetahuan tentang kehidupan (life sciences) sebagai dinyatakan oleh Wilhelm Dilthey memerlukan

[339] Nirwan Syafrin. *Kritik terhadap Paham Liberalisme Syari'at Islam*, Tsaqafah, vol. 4, no. 2, Maret 2009, 296.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hermeneutik. Jika pcngalaman manusia yang diungkapkannya dalam bentuk bahasa tampak asing bagi pembaca berikutnya maka perlulah untuk diTafsīrkan secara benar. Disiplin ilmu yang pertama yang banyak menggunakan Hermeneutik adalah ilmu Tafsīr dan kitab suci. Sebab semua kitab suci tersebut adalah datang dari ilahi

Selanjutnya sebagai sebuah metodologi penafsiran hermeneutik bukan hanya sebuah bentuk yang tunggal melainkan terdiri atas berbagai model dan varian. Paling tidak ada tiga bentuk atau model hermeneutik yang dapat kita lihat. *Pertama*, hermeneutik objektif yang dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968) Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti juga disebutkan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau Tafsīran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat intruktif.[340]

Untuk mencapai tingkat seperti itu, menurut Schleiermacher ada dua cara yang dapat ditempuh lewat bahasanya yang mengungkapkan hal-hal baru atau lewat karakteristik bahasanya yang ditransfer kepada kita. Ketentuan ini didasarkan atas konsepnya tentang teks.

Menurut Schleiermacher, setiap teks mempunyai dua sisi: (1) sisi linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami

---

[340] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas, terj. Ahsin Muhammad*, (Bandung, Pustaka, 1985), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi mungkin, (2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran si pengarang yang termanifestasikan pada *style* bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang pembaca kemudian mengkonstruksinya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya. Menurut Abu Zaid diantara dua sisi ini, Schleiermacher lebih mendahulukan sisi linguistik dibanding analisa psikologis, meski dalam tulisannya sering dinyatakan bahwa penafsir dapat memulai dari sisi manapun sepanjang sisi yang satu memberi pemahaman kepada yang lain dalam upaya memahami teks. [341]

Selanjutnya, untuk dapat memahami maksud pengarang sebagaimana yang tertera dalam tulisan-tulisannya, karena style dan karakter bahasanya berbeda, maka tidak ada jalan bagi penafsir kecuali harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk kedalam tradisi dimana si penulis teks tersebut hidup, atau paling tidak membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Sedemikian sehingga dengan masuk pada tradisi pengarang, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, penafsir akan mendapatkan makna yang *objektif* sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang.[342]

Dalam aplikasinya pada teks keagamaan, penafsiran atas teks-teks al-Qur`an misalnya harus mengusai persyaratan-persyaratan yang harus ditempuh yaitu: (1) harus mempunyai kemampuan gramatika bahasa Arab (*nahw-sharaf*) yang memadai, (2) memahami tradisi yang berkembang di tempat dan masa turunnya ayat, sehingga dengan demikian kita dapat benar-benar memahami apa

[341] Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykāliyāt al-Ta`wīl wa Aliyāt al-Qirā'ah*, (Kairo, al-Markaz al-Tsaqafi, tt), 11.
[342] Sumaryono, *Hermeneutik*, (Yogya, Kanisius, 1996), 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dimaksud dan diharapkan oleh teks-teks tersebut. Selain memahami karakter bahasa dan istilah-istilah yang biasa digunakan, kita juga harus paham tempat dan tradisi dimana karya-karya tersebut ditulis. *Qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd.*[343] Tanpa pendekatan-pendekatan tersebut pemahaman yang salah menurut Schleiermacher tidak mungkin terelakkan.

Kedua, hermeneutik subjektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern khususnya Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derida [344].

Menurut model kedua ini hermeneutik bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud si penulis seperti yang diasumsikan model hermeneutik objektif melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri Stressing mereka adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis. Inilah perbedaan mendasar antara hermeneutik objektif dan subjektif.

Dalam pandangan hermeneutik subjektif teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Karena itu, sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri. Bahkan, penulis telah mati dalam pandangan kelompok ini. Karena itu pula, pemahaman atas tradisi si pengarang seperti yang disebutkan dalam hermeneutik objektif, tidak diperlukan lagi.

Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi si penulis dalam upaya menafsirkan

---

[343] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, 13.
[344] Khudori Soleh, *Pemikiran Islam Kontemporer*, 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teks. Bahkan, hal itu adalah sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan kreativitas. Sebaliknya justru seseorang harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*). Jelasnya sebuah teks diinterpretasikan justru berdasarkan pengalaman dan tradisi yang ada pada si penafsir itu sendiri dan bukan berdasarkan tradisi si pengarang, sehingga hermeneutik tidak lagi sekedar *mereproduksi* ulang wacana yang telah diberikan pengarang melainkan *memproduksi* wacana baru demi kebutuhan masa kini sesuai dengan subjektifitas penafsir.[345]

Meski demikian menurut Sumaryono, Gadamer sebenarnya tidak sepenuhnya menganggap salah pertimbangan-pertimbangan atas tradisi sebelumnya seperti dalam hermeneutik objektif, meski ia menganggap sebagai negatif atau rendah. Sebab, memang ada beberapa pertimbangan yang dianggap berlaku, yang menentukan realitas historis eksistensi seseorang, seperti *bildung,* misalnya. Namun, realitas historis masa lalu tersebut tidak dianggap sebagai sesuatu yang terpisah dari masa kini melainkan satu kesatuan atau tepatnya sebuah kesinambungan. Bagi Gadamer, jarak antara masa lalu dan masa kini tidak terpisahkan oleh jurang yang menganga melainkan jarak yang penuh dengan kesinambungan tradisi dan kebiasaan yang dengannya semua yang terjadi di masa lalu menampakkan dirinya di masa kini. Inilah yang membentuk kesadaran kita akan realitas historis.[346]

---

[345] Adian Husaini dan Henri Salahuddin, *Studi Komparatif* : *Konsep Al-Qur'ān Nashr Hamid Abu Zayd dan Mu'tazilah*, Jurnal ISLAMIA, Tahun I No.2/Juni-Agustus 2004, 36.
[346] M. Zainal Abidin, "*Ketika Hermeneutika Menggantikan Tafsīr Al-Qur'ān" dalam Republika*, 24 Juni 2015.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga hermeneutik pembebasan yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer khususnya Hasan Hanafi (1935) dan Farid Esack (1959) Hermeneutik ini sebenarnya didasarkan atas pemikiran hermeneutik subjektif, khususnya dari Gadamer. Namun, menurut para tokoh hermeneutik pembebasan ini, hermeneutik tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau metode pemahaman tetapi lebih dari itu adalah aksi Menurut Hanafi, dalam kaitannya dengan al-Qur`ān, hermeneutik adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga tranformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. Hermeneutik sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutik. Yang pertama adalah kritik historis untuk menjamin keaslian teks dalam sejarah. Ini penting, karena tidak akan terjadi pemahaman yang benar jika tidak ada kepastian bahwa yang difahami tersebut secara historis adalah asli. Pemahaman atas teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan.[347]

Setelah diketahui keaslian teks suci tersebut dan tingkat kepastiannya benar-benar asli, relatif asli atau tidak asli baru difahami secara benar, sesuai dengan aturan hermeneutik sebagai ilmu pemahaman, berkenaan terutama dengan bahasa dan keadaan-keadaan kesejarahan yang melahirkan teks. Dari sini kemudian melangkah pada tahap ketiga, yakni menyadari makna yang difahami tersebut dalam kehidupan manusia, yaitu bagaimana makna-makna tersebut berguna untuk memecahkan persoalan-persoalan kehidupan modern. Dalam bahasa fenemenologis, hermeneutik ini dikatakan sebagai ilmu yang

[347] A. Lutfi Assyaukani, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer, dalam Jurnal Pemikiran Islam Para Madina*, vol. I. No. 1, Juli – Desember, 2015, 58 – 95.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menentukan hubungan antara kesadaran manusia dengan objeknya, dalam hal ini teks suci al-Qur`ān; (1) memiliki kesadaran historis yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya, (2) memiliki kesadaran eiditik yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional, (3) kesadaran praxis yang menggunakan makna-makna tersebut sebagai sumber teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.[348]

Secara lebih luas, hermeneutik Hasan Hanafi dapat dijelaskan sebagai berikut. *Pertama* kritik historis untuk menjamin keaslian teks suci. Menurut Hanafi, keaslian teks suci tidak ditentukan oleh pemuka agama, tidak oleh lembaga sejarah, tidak oleh keyakinan, dan bahkan keaslian teks suci tidak dijamin oleh takdir. Takdir Tuhan tidak menjamin keaslian teks suci dalam sejarah, apalagi lembaga sejarah atau keyakinan bahkan keyakinan dan lembaga sejarah bisa menyesatkan. Keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik sejarah, dan kritik sejarah ini harus didasarkan aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.[349]

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut; (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama

---

[348] Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika al-Qur'ān ala Pesantren*: *Analisis terhadap Tafsīr Marah Labid karya K.H. Nawawi al-Bantani*, (Yokyakarta: UII Press 2006), 55.
[349] Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernism dan Postmodernisme*: Telaah kritis pemikiran Hassan Hanafi, cet. III, (Yokyakrta: LKiS, 2000), 68.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan kata- kata yang diucapkan pertama kali). (2) Adanya keutuhan teks. Semua yang di sampaikan oleh narator atau Nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau berlebih. (3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari fihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika Nabi hanya sekedar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi *in verbatim*, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan.[350]

Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana diatas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa hanya al-Qur`ān yang bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti al-Qur`ān.

Kedua, proses pemahaman terhadap teks. Sebagaimana yang terjadi pada tahap kritik sejarah, dalam pandangan Hanafi pamahaman terhadap teks bukan monopoli atau wewenang suatu lembaga atau agama, bukan wewenang dewan pakar, dewan gereja, atau lembaga-lembaga tertentu, melainkan dilakukan atas aturan-aturan tata bahasa dan situasi-situasi kesejarahan yang menyebabkan munculnya teks.

[350] Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, 89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam proses pemahaman teks ini, Hanafi mempersyaratkan, (1) penafsir harus melepaskan diri dari dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh ada keyakinan atau bentuk apapun sebelum menganalisa linguistis terhadap teks dan pencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisa linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami perkembangan, harus difahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-masing harus difahami dan dimengerti dalam kesatuanya, dalam keutuhannya dan dalam intisarinya.

Ketiga, kritik praksis. Menurut Hanafi, kebenaran teoritis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Sebuah dogma akan diakui sebagai sistem ideal jika tampak dalam tindakan manusia. Begitu pula hasil Tafsīran, akan dianggap positif dan bermakna jika dapat dikenali dalam kehidupan, bukan atas dasar fakta-fakta material. Karena itu, pada tahap terakhir dari proses hermeneutik ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, disinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.[351]

Dengan demikian, ada tiga model hermeneutik yang berbeda. *Pertama*, hermeneutik objektif yang berusaha memahami makna asal dengan cara

[351] Muzairi, *Hermeneutik Dalam Pemikiran Islam*, Hermeneutik Mazhab Yogya, (Yokyakarta: Islamika, 2012), 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengajak kembali ke masa lalu; *kedua*, hermeneutik subjektif yang memahami makna dalam konteks kekinian dengan menepikan masa lalu; *ketiga*,tanpa menghilangkan masa lalu dan yang terpenting pemahaman tersebut tidak sekedar berkutat dalam wacana melainkan benar-benar mampu menggerakan sebuah aksi dan perubahan sosial.

Berdasarkan definisi diatas, aapa yang dimaksud hermeneutik sesungguhnya tidak berbeda dengan *tafsīr* dalam tradisi Islam. Menurut Dzahabi, Tafsīr adalah seni atau ilmu untuk menangkap dan menjelaskan maksud-maksud Tuhan dalam al-Qur`ān sesuai dengan tingkat kemampuan manusia (*bi qadr al-thâqah al-basyariyah*). Dalam tradisi keilmuan Islam, Tafsīr ini kemudian berkembang menjadi dua aliran *tafsīr bi al-ma'tsūr* dan *tafsīr bi al-ra'y*. *Tafsīr bi al-ma'tsūr* adalah interpretasi al-Qur`ān yang didasarkan atas penjelasan al-Qur`ān dalam sebagian ayat-ayatnya, berdasarkan atas penjelasan Rasul, para shahabat atau orang-orang yang mempunyai otoritas untuk menjelaskan maksud Tuhan, sementara *tafsīr bi al-ra'y* adalah interpretasi yang didasarkan atas ijtihad

Dalam perbandingan diantara keduanya, model Tafsīr *bi al-ma`tsūr* sesuai dengan model hermeneutik objektif. Sebagaimana hermeneutik objektif yang berusaha memahami maksud pengarang dan masuk dalam tradisinya, Tafsīr *bi al-ma`tsūr* juga berusaha menangkap maksud Tuhan dalam al-Qur`an dengan cara masuk pada kondisi realitas historisnya saat turunnya ayat.Dalam pandangan Tafsīr *bi al-ma`tsūr,* yang paling mengetahui maksud Tuhan adalah Rasul, para shabat dan mereka yang sezaman. Kita tidak akan dapat menangkap maksud al-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur`an tanpa bantuan mereka dan memahami realita historis yang melingkupinya. Karena itu metode Tafsīr *bi al-ma'tsūr* senantiasa mengikatkan dan menyandarkan diri pada tradisi masa Rasul, shahabat dan yang berkaitan dengan periode awal turunnya al-Qur`an.

Sementara itu, Tafsīr *bi al-ra'y* sesuai dengan model hermeneutik subjektif. Sebagaimana konsep hermeneutik subjektif, Tafsīr *bi al-ra'y* tidak memulai penafsirannya berdasarkan realitas-realitas historis atau analisa-analisa linguistik melainkan memulai dari prapemahaman si penafsir sendiri kemudian berusaha mencari legitimasinya atau kesesuaiannya dalam teks tersebut.

E. Implikasi Penggunaan Tafsīr Klasik dan Kontemporer Terhadap Hukum Islam

Menggunakan metode Tafsīr klasik terhadap hukum potong tangan bagi pencuri secara sepintas memang terkesan sadis sebab akan berimplikasi kehilangan anggota tubuh bagi si pencuri dan akan menghilangkan kesempatan kerja untuk menyambung hidup baginya, tujuan dari hukuman ini adalah pemberian efek jera kepada si pencuri, akan tetapi hukuman ini tidak serta merta di terapkan, tentu harus ada pertimbangan-pertimbangan tertentu dan kadar barang yang di curinya pun harus jelas, begitu juga dengan tangan yang akan di potong, kalaulah hukuman ini di terapkan maka akan membuat efek jera bukan hanya efek jera

Tentang larangan poligami yang di terapakan oleh metode penafsiran hermeneutik ini bisa berdampak Pelanggaran terhadap Hak Azasi Manusia sebab dapat memunculkan persoalan sosial kemasyarakatan, larangan tersebut dapat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berdampak seperti terjadinya perselingkuhan, perzinahan dan lain-lain, sebab dalam setiap pernikahan tentu ada saja ketidak cocokan, ketidak harmoNisān, ketidak nyambungan, bahkan bisa saja ketidak nyambungan tersebut karena seorang isrti tidak dapat memberikan keturunan pada suaminya

Tentang diperbolehkankannya seorang muslimah nikah dengan laki-laki non muslim dengan menggunakan metode hermeneutik, hal ini mempunyai implikasi yang sangat besar di tengah-tengah masyarakat sebab bisa saja sang suami dapat mempengaruhi agama istrinya, di perbolehkannya laki-laki muslim menikah dengan perempuan non muslim sebagaimana metode Tafsīr klasik juga mempunyai implikasi besar sebab di zaman sekarang ini banyak juga suami-suami yang terpengerauh oleh istri-istrinya sehingga bisa saja sang suami mengikuti jejak istrinya

Implikasi hasil penafsiran dengan metode hermeneutik terhadap ayat-ayat ahkam adalah berimplikasi terjadinya kesataraan gender dalam segala bentuk hukum, bisa saja akan meluas dan berpengaruh ke dalam hukum pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan sama

Implikasi kedua dari hasil penafsiran dengan menggunakan metode hermeneutik ini adalah akan menyebabkan kebenaran al-Qur'ān tidak lagi menjadi kebenaran yang haqiqi akan tetapi kebenaran yang bersifat teoritis, kebenaran haqiqi tidak akan berubah akan tetapi kebenaran teoritis dapat berubah-rubah.

Implikasi ketiga dengan menggunakan metode Tafsīr hermeneutik ini adalah akan menyebabkan kebebasan dalam menafsirkan al-Qur'ān tanpa adanya latar

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

belakang ilmu agama, bahan seseorang yang tidak bisa membaca al-Qur'ān pun akan menjadi berani menafsirkan ayat-ayat hukum dalam al-Qur'ān dengan hanya dengan berlandaskan teori dan akal pikirannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Penafsiran dengan metode klasik berpendapat bahwa bagi pencuri laki-laki maupun perempuan hukumannya adalah potong tangan, hukuman potong tangan tersebut di sesuaikan dengan nisab atau batas ukuran barang yang di curinya. Berkaitan dengan tobatnya pencuri, menurut penafsiran dengan metode klasik, hukum potong tangan tidak bisa gugur dengan bertaubat sebab tobat seorang pencuri hanya akan menggugurkan hukuman di akherat saja sebagian lagi berpendapat taubat dapat menggugurkan hukuman potong tangan sebelum diserahkan kepada hakim.

   Berbeda halnya dengan menggunakan metode penafsiran kontemporer, menurut penafsiran dengan metode ini hukun potong tangan adalah tradisi sebelum datangnya agama Islam, tujuan di syariatkannya potong tangan ini adalah untuk memberikan efek jera kepada pencuri agar tidak mencuri lagi. Akan tetapi potong tangan akan berdampak merugikan kepada yang di potong tangannya sebab pencuri yang di potong tangannnya akan tidak bisa bekerja lagi untuk mencari nafkah untuk menyambung hidupnya, oleh sebab itu penafsiran dengan metode ini menawarkan tafsir baru hukuman bagi pencuri adalah di penjara atau di pangkas kebebasannya dalam pencara lalu di berikan keterampilan di dalam penjara sehingga begitu keluar dari penjara dia bisa meneruskan kehidupannya dengan bekerja

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggunakan tangan terampil yang di miliknya, penafsiran dengan metode ini menolak hukum potong tangan bagi pencuri.

Pendapat yang kedua dari metode ini adalah potong tangan adalah opsi paling berat dan paling akhir dari hukuman terhadap para pencuri, kalaulah masih ada hukuman yang lebih ringan maka hendakalah menggunakan hukuman yang lebih ringan dengan memberikan maaf kepadanya tampa hukuman memotong tangannya

2. Hukum poligami dengan menggunakan metode tafsir klasik adalah di bolehkan berpoligami selama dapat berlaku adil, akan tetapi hanya terbatas pada empat istri saja, berlaku adil disini maksudnya, adil terhadap isteri-isterinya dalam masalah makanan, tempat tinggal, dan pakaian dan giliran bermalam bersama masing-masing mereka dan kewajiban-kewajiban yang bersifat materi lainnya bukan adil pada membagi perasaan

   Berbeda halnya dengan metode penafsiran kontemporer metode ini mengatakan bahwa poligami di larang dalam Islam sebab Rasululloh telah melarang Ali untuk menikah lagi, Rasululloh tidak setuju Fatimah di madu oleh Ali, ini menunjukan bahwa hukum poligami di larang dalam Islam. Alasan yang kedua adalah satu ayat membolehkan poligami, sementara dua ayat justru (seakan-akan) menafikan terwujudnya syarat pokok berpoligami yaitu masalah keadilan. Kalau menggunakan proporsi seperti tadi, akan dihasilkan perbandingan dua ayat banding satu. Maka yang menang adalah yang dua ayat, sehingga poligami di larang dalam Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Tentang nikah beda agama dalam metode penafsiran klasik berpendapat pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan Ahli Kitab di bolehkan dalam syari'at Islam.

   Mengenai pernikahan laki-laki non-muslim (Ahli Kitab) dengan perempuan muslimah, para ulama pun bersepakat mengharamkannya.

   Berbeda halnya dengan metode penafsiran kontemporer, dengan menggunakan metode ini berpendapat membolehkan perkawinan antara laki-laki non muslim dengan wanita muslimah dengan alasan masalah ini adalah masalah ijtihadi bukan masalah qot'i sebab setiap orang bebas menentukan pasangannya masing-masing

   Dasar-dasar yang melatar belakangi hasil penafsiran metode klasik tentang hukum potong tangan bagi pencuri, hukum poligami dan nikah beda agama adalah berdasarkan metodelogi tafsir baik dengan cara tafsir bil ma'tsur maupun dengan metode tafsir bil al-ro'yi yaitu menafsirkan ayat dengan ayat atau ayat dengan hadist ataupun menafsirkan al-Qur'ān dengan akal pikiran tanpa melupakan peran al-ur'an dan hadist. Sementara dasar-dasar yang melatar belakangi hasil penafsiran metode kontemporer tentang hukum potong tangan bagi pencuri, hukum poligami dan nikah beda agama adalah berdasarkan teori-teori sebagai dasar dalam metode penafsirannya, teori tersebut disesuaikan dengan teks dan konteks, dan dari dasar inilah author (penafsir) dalam metode tafsir kontemporer ini menafsirkan al-Qur'an

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Persamaan dari kedua metode tafsir ini adalah sama-sama mempunyai tujuan pokok untuk kemaslahatan umat manusia sesuai dengan *maqosid syari'ah*, akan tetapi di antara keduanya terjadi perbedaan yang menjadi sumber dasar acuan dalam metode penafsirannya

Menggunakan metode tafsir klasik terhadap hukum potong tangan bagi pencuri secara sepintas memang terkesan sadis sebab akan berimplikasi kehilangan anggota tubuh bagi si pencuri dan akan menghilangkan kesempatan kerja untuk menyambung hidup baginya, tujuan dari hukuman ini adalah pemberian efek jera kepada si pencuri, akan tetapi hukuman ini tidak serta merta di terapkan, tentu harus ada pertimbangan-pertimbangan tertentu dan kadar barang yang di curinya pun harus jelas, begitu juga dengan tangan yang akan di potong, kalaulah hukuman ini di terapkan maka akan membuat efek jera bukan hanya efek jera

Tentang larangan poligami yang di terapakan oleh metode penafsiran kontemporer ini bisa berdampak Pelanggaran terhadap Hak Azasi Manusia sebab dapat memunculkan persoalan sosial kemasyarakatan, larangan tersebut dapat berdampak seperti terjadinya perselingkuhan, perzinahan dan lain-lain, sebab dalam setiap pernikahan tentu ada saja ketidak cocokan, ketidak harmonisan, ketidak nyambungan, bahkan bisa saja ketidak nyambungan tersebut karena seorang isrti tidak dapat memberikan keturunan pada suaminya.

Tentang diperbolehkannya seorang muslimah nikah dengan laki-laki non muslim dengan menggunakan metode kontemporer, hal ini mempunyai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

implikasi yang sangat besar di tengah-tengah masyarakat sebab bisa saja sang suami dapat mempengaruhi agama istrinya, di perbolehkannya laki-laki muslim menikah dengan perempuan non muslim sebagaimana metode tafsir klasik juga mempunyai implikasi besar sebab di zaman sekarang ini banyak juga suami-suami yang terpengerauh oleh istri-istrinya sehingga bisa saja sang suami mengikuti jejak istrinya.

Implikasi hasil penafsiran dengan metode kontemporer terhadap ayat-ayat ahkam adalah :

1. Berimplikasi terjadinya kesataraan gender dalam segala bentuk hukum, bisa saja akan meluas dan berpengaruh ke dalam hukum pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan sama
2. Implikasi kedua dari hasil penafsiran dengan menggunakan metode kontemporer ini adalah akan menyebabkan kebenaran al-Qur'an tidak lagi menjadi kebenaran yang haqiqi akan tetapi kebenaran yang bersifat teoritis, kebenaran haqiqi tidak akan berubah akan tetapi kebenaran teoritis dapat berubah-rubah
3. Implikasi ketiga dengan menggunakan metode tafsir kontemporer ini adalah akan menyebabkan kebebasan dalam menafsirkan al-Qur'an tanpa adanya latar belakang ilmu agama, bahan seseorang yang tidak bisa membaca al-Qur'an pun akan menjadi berani menafsirkan ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an dengan hanya dengan berlandaskan teori dan akal pikirannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Implikasi Teoritik

Siapa saja yang ingin menafsirkan al- Qurãn harus memenuhi syarat-syarat tertentu dan dituntut menguasai beberapa cabang ilmu sesuai kaidah tafsir yang telah disepakati oleh para ulama.. Adanya persyaratan ini merupakan suatu hal yang wajar dalam semua bidang ilmu. Sebagai contoh dalam bidang kedokteran misalnya, seseorang tidak diperkenankan menangani pasien jika tidak menguasai ilmu kedokteran dengan baik, bahkan jika ia nekad membuka praktek dan ternyata pasien malah bertambah sakit, ia akan dituduh melakukan malpraktek sehingga bisa dituntut ke pengadilan. Demikian juga halnya dengan tafsir al- Qurãn, syarat yang ketat mutlak diperlu kan agar tidak terjadi kesalahan atau kerancuan dalam penafsiran

Penafsiran dengan menggunakan metode kontemporer sangat tidak sebanding dibandingkan dengan menggunakan metode tafsir klasik. Metode penafiran dengan menggunakan metode klasik yaitu dengan menggunakan tafsir bi al-Ma'sur atau bi al-Ro'yi jauh lebih unggul daripada dengan menggunakan mentode kontemporera yang menjadikan teori-teori sebagai dasar dalam penafsirannya.

C. Saran

Penelitian ini sebagai dasar untuk melihat lebih jauh tentang hukum islam dalam tinjauan metode tafsir klasik dan metode tafsir kontemporer, khususnya perihal hukum pencurian, poligami dan nikah beda agama.

Sebagai sebuah tulisan yang merupakan hasil analisis kajian pustaka, rasanya tidak berarti apa-apa bila tidak ditindak lanjuti oleh para ulama dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikir Islam, terutama yang berkecimpung dalam kebijakan negara ini. Diharapkan serpihan tulisan ini menjadi pijakan awal melangkah dalam melindungi hak-hak masyarakatnya yang terkait dengan ideologi agama dan keamanan jiwa dan hartanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Abidu, Yunus Hasan. *Tafsīr Al-Qur'ān, Sejarah Tafsīr dan Metode Para Mufasir.* Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007

Ahmad Fauzān Zayn Muhammad. *al-Qawā'id al-Sharfiyyah*. Kudus: Menara Kudus, 1963

Ahmad Zaki, Mubarok. *Pendekatan Strukturalisme linguistic dalam Tafsīr Al Qur'ān ala M. Syahrūr*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2007

Ajdis, Chairil, dan Dudi Akasyah. *Kriminologi Syariah*. Jakarta: Ambooks. Cet. I. 2007

Ali, Zainudin. *Hukum Pidan Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 2007

Amal, Taufiq Adnan. *Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neo Modernisme Islam Dewasa ini,* dalam pendahuluan buku "Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam", disunting dari karya Fazlurrahman. Bandung: Mizan, 1993

Amin Qasim. *Al-Mar'ah Al-Jadīdah.* Kairo: Majlis Al-A'l*ā* Li Al-Tsaq*ā*fah, 1999

Anshori. *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan.* Jakarta: Rajawali Pres, 2000

Anwar, Rosihon. *Ilmu Tafsīr*, Bandung: Pustaka Setia, 2005

----------, *Penafsiran Al-Qur'ān Dalam Perspektif Nabi Muhammad SAW,* Bandung: Pustaka Setia, 1999

Anwar Abu. *Ulumul Qur'an.* Jakarta: Amzah, 2009

Arif, Syamsuddin. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran-Bab Hermenutika dan Tafsīr Al-Qur'ān.* Jakarta: Gema Insani Press, 2008

Arkoun, Mohammad. *al-Fikr al-Islāmi Qiroah Ilmiyah.* Beirut: Markaz al-Inma` al-Qaumi, 1987

Aridhi (al) Ali Hasan. *Tarikh Ilmi at-Tafsīr wa Manahijul al-Mufasirun*. Beirut: Dārul al-I'tisham, 1993

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Assyaukani A. Lutfi. *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer, dalam Jurnal Pemikiran Islam Para Madina*, vol. I. No. 1, Juli – Desember, 2015

Assidqi, Hasbi. *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an.* Jakarta: Bulan Bintang,1992

Asy'arie, Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an.* Yogyakarta: LESFI, 1996

Aziz, Dahlan Abdul. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996

Azra, Azumardi. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalis. Modernis Hingga PostModernis,* Jakarta: Paramadina, 1996

Azami. *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi.* Jakarta: Gema Insani, 2005

Baihaqi (al) Ahmad bin Hasan. *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*. Makkah: Maktabah Dār al-Baz, 1994

Barry Pius A. Partanto dan M. Dahlan. *Kamus Ilmiah Populer.* Surabaya: Arkola

Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI. *Pembangunan Ekonomi Umat; Tafsir Al-Qur'ān Tematik.* Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al- Qur'ān, 2009

Baidan, Nashiruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'ān.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002

----------, *Metodologi Penafsiran al-Qur'ān.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998

Bakti, Hasan. *Ensiklopedia Aqidah Islam*. Jakarta: Prenada Media. 2003

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics*. London: Routlege & Kegan Paul, 1980

Boullatta, Issa J. *Hasan Hanafi Terlalu Teoritis Untuk Dipraktekkan*. terjemah: Saiful Mujani, dalam *Islamika*, Edisi, I, Juni-Sept, 1993

Budiman, Kris. *Kosakata Semiotika.* Yogyakarta, LkiS,1999

Burhanuddin, Mamat S. *Hermeneutika al-Qur'ān ala Pesantren*; Analisis terhadap Tafsīr Marah Labid karya K.H. Nawawi al-Bantani. Yogyakarta: UII Press 2006

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

----------, *hermeneutika al-Qur'ān ala pesantren; Analisis terhadap Tafsir Marah Labid karya K.H. Nawawi al-Bantani* Yogyakarta: UII Press, 2006

Bukharī (al) Muhhammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn Al-Mughayyar. *Al-Jāmi' Al-Shahīh*. Kairo: Dār al-Syi'bi, 1987

Bukharī (al). *Shahih al-Bukhari.* Kairo: Dār al-Sya'ab cet. I, juz 8

Crasnow, Ellman. *Hermeneutics* dalam *A Dictionary of Modern Critical Terms, Roger Flower.* New York: Routledge and Paul Kegan, 1987

Departemen Agama Repubik Indoenesia. *Al- Qur'ān Dan Terjemahan*. Semarang : Toha Putra 1998

----------, *Ensiklopedi Islam di Indonesia,* Jakarta: Anda Utama, 1993, jilid III

Dilaga, M. Fatih Surya. *Metodologi Ilmu Tafsīr*. Yogyakarta: Teras, 2010

Djalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudhu'i Pada Masa Kini,*Jakarta: Kalam Mulia, 1990

----------, *Urgensi Tafsir Maudhu'i Pada Masa Kini* Jakarta *:* Kalam Mulia, 1990

Dostal, Robert J., "Gadamer: The Man and His Work," dalam Robert J. Dostal, ed., *The Cambridge Companion to Gadamer* Cambridge: Cambridge University Press, 2000

Dimasyqī (al) Imām Abū al-Fidā' al-hāfiz Ibn Katsīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2008

Dzahabi (al) Muhammad Husain. *Al-Israiliyāt fī tafsir wa al-hadīts.* Beirut: Dārul Makrifah, 1992 cetakan ke 5

----------, *al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn*. Kairo: Dārul hadīst cetakan ke 8

Mazni, Aunur Rafiq. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010

Esack, Farid. *Qur'ān liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression,* London: One World Oxford, 1997, Edisi Indonesia, *Al-Qur'ān, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas,* Bandung: Mizan, 2000

Esha, M. In'am. "Muhammad Syahrur: Teori Batas" *dalam Khudori Soleh dkk, Pemikiran Islam Kontemporer.* Yogyakarta: Jendela, 2003

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Farmawi (al) Abd al-Hayy. *Al-Bidāyah Fī Al-Tafsīr Al-Maudhū'i.* Kairo: Dirāsat Manhajiyyah Maudhu'iyyah, 1997

Fadulullah, Mahdi. *Titik Temu Agama dan Politik Analisa Pemikiran Sayyid Quthb,* Solo: Ramadhaani 1991

Faiz,Fahruddin. *Hermeneutika Al-Qur'ān; Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005

Farrugia S, Gerald D. Collins, SJ. Edward G. *Kamus Teologi*. Yogyakarta: Kanisius,1991

Fatchurrahman. *Ayat-ayat Hukum Al-Qur'an.* Surabaya: Apollo, 1993

Fazlurrahman. *Islam and Modernity* Chicago: University of Chicago Press, 1982

Fitria, Riri, "*Pemetaan Karya Tafsīr di Arab Saudi*", *Jurnal Mutawatir,* Vol. 1, Nomor 2, Desember 2011

Friedrich, D. E. Schleiermacher *The Hermeneutic: Outline of the 1819 Lectures*, New York: Sunny, 1990

Ghazaly, Abdurrahman. *Fiqih Munakahat*. Jakarta: Prenada Media, 2003. cet.1

Gusmian, Islah. *Khasanah Tafsir Indonesia.* Bandung: Teraju 2003

Habsyi Muhammad Bagir. *Fiqih Praktis Menurut Al-Qur'ān, as-Sunah, dan Pendapat Para Ulama.* Bandung: Mizan Media Utama, 2003

Hasīnī (al) Imām Taqī al-Dīn Abī Bakr bin Muhammad. *Kifāyat al-Akhyār*. tt

Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research* Yogyakarta: Psycology UGM, 1990

Hanafi, Hasan, *Al-Dîn wa al-Tsaurah fî Misri 1952-1981*. Mesir : Maktabah Madbuli , tt

Harahap, Syahrin. *Metodologi studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin*. Jakarta: Raja Grafindo 2000

Husaini, Adian dkk. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006

----------, Studi Komparatif : *Konsep Al-Qur'ān Nashr Hamid Abu Zayd dan Mu'tazilah*, Jurnal ISLAMIA, Tahun I No.2/Juni-Agustus 2004.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Katsīr, *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Ibnu Jarir, Al-Thabari, *Jami' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān.* Beirut: Dār al-Fikr, 1978), III/574.

Jawad, Haifaa A. *Otentisitas Hak-Hak Perempuan*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.

Kahlaniy (al) Muhammad Bin Ismail. *Subul Al-Salam.* Bandung: Dahlan, t.t

Kaltsum, Lilik Ummi, *Mendialogkan Realitas Dengan Teks, (*Surabaya: Putra Media Nusantara, 2010)

Kata *Mamlūk* berassal dari Bahasa Arab yang berarti bdak belian, yaitu budak-budak yang berasala dari Kaukakus, daerah perbatasan Turki-Rusia.

Misri (al) Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manzur al-Afriqi, *Lisān al-'Arab,* Beirut: Dār Sadr, 1990

Madjid, Nurcholish. *Pintu-Pintu Menuju Tuhan.* Jakarta: Paramadina, 1995.

Mahali, Mudjab. *Asbabun Nuzul Studi Al-Qur'an al-Fatihah an-Nisa'* Jakarta:Rajawali 1989

Mansur, M. *Studi Al-Qur'ān Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir.* Yogyakarta, Tiara Wacana, 2002

Maswan, Nur Faizin. *Kajian Deskriptif Tafsīr Ibnu Katsīr.* Yogyakarta: Menara Kudus, 2002

Mawardi. *Hermeneutika al-Qur'ān Fazlur Rahman (Teori Doble Movement),* dalam Hermeneutika al-Qur'*ā*n dan Hadis. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010

Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme linguistic dalam Tafsīr Al Qur'ān ala M. Syahrur*. Yogyakarta Elsaq Press, 2007

Mufrodi, Ali. *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*. Edisi Revisi Surabaya: Anika Bahagia, 2010

Muhammad 'Ajjāj al-Khātib. *Ushūl al-Hadīst,* Beirut: Dār al-Fikr, 1409

Muhammad, Ahsin Sakho. *Ensiklopedi Tematis Al-Qur'ān.* Jakarta: PT Kharisma Ilmu, 2005

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mustaqim, Abdul (ed). *Studi Al-Qur'ān Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsīr.* PT. Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta, 2002

----------, *Epistemologi Tafsīr Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010

----------, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir.* Yogyakarta: Idea Press, 2014

----------, *Pergeseran Epistimologi Tafsīr.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Munawar (al) Said Agil Husain. *Al-Qur'ān Membangun Tradisi Kesalehan Hakik.,* Ciputat: Ciputat Press, 2005

Nasir, M Ridlwan. *Persfektif Baru Metode Tafsir Muqorin Dalam Memahami Al-Qur'an.* Surabaya: Imtiyaz 2011

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003

Nawawi, Rif'at Syauqi. *Pengantar Ilmu Tafsīr.* Jakarta: Bulan Bintang, 1992, Cerakan ke 2

Qaththan (al) Manna' ' khalil. *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Riyād: al-'Asr al-Hadīs al-'Arabiiyyah, 1973

Qurthubi (al), Imam Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad. *Al Jāmi' Lil Ahkām Al Qur'ān*. Kairo: Dārus Sab'i, tt, Jilid 2

Razi (al), Imam Fahruddin. *Mafātihu al-Ghoib*. Beirut: Dār Kutub al-Islamiyyah, 2000

----------, *Tafsīr al-Kabāir*. Beirut: Dār Azkar, 1990

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity* Oxford University Press: Oxford, 1979, page. 2

Rahtikawati, Yayan, Dadan Rusmana. *Metodologi Tafsīr al-Qur'ān.* Bandung: Pustaka Setia, 2013

Razi, Muhammad. *50 Ilmuwan Muslim Populer*. Jakarta: Qultum Media, 2005 Cetakan ke-1

Rohimin. *Metodologi Ilmu Tafsīr Dan Aplikasi Model Penafsiran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sa'labi (al), Abdur Rahman. *Al-Jawāhir Al-Hisan fi Tafsīr Al-Qur'ān.* Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyah, t.th.

Sadr (al), Muhammad Bāqir. *Pendekatan Tematik Terhadap Tafsīr Al-Qur'ān.* dalam '*Ulūm Al-Qur'ān,* Vol. I/1990

Shabuni (al), Muhammad Ali. *At-tibyān fi 'Ulŭm al-Qur`ān.* Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 2003

Syirbashi (al) Ahmad. *Sejarah Tafsīr al-Qur'ān.* Jakarta: Firdaus, 2001

Sayis (al) Muhammad 'Ali. *Tafsīr Ayat al-Ahkām*. Mesir: Matba'ah 'Ali Subih 1953

Suyuti (al) Jalaluddin. *Al-Itqān fī Ulûm al-Qur'ān.* Beirut: Muassisah Ar-risālah, 2012

Saenong, Ilham. *Hermeneutika Pembebasan Metodologi Tafsīr Al-Qur'ān Menurut Hasan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002

Sagiv. David *Islam Otentitas Liberalisme*. Alih bahasa: Yudian W. Asmin. Yogyakarta: LKiS,1997

Saleh Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jakarta: Gaung Persada press, 2007)

Salih, Abd al-Qadir Muhammad *al-Tafsīr wa al-Mufassirŭn fī al-Asr al-Hadīth* Beirut: Dar al-Ma`rifah,tt

----------, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fi al-Asr al-Hadith* Beirut: Dār al-Ma`rifah, 1992

Sanaky, Hujair. *"Metode Tafsir Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirīn",* dalam Jurnal *al-Mawarid* Edisi XVIII Tahun 2008.

Shadily, Hasan. *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve dan Elsevier Publishing Project, 1994

Shalih, Abdul Qadir Muhammad. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirun fī al-'Ashri al-Hadith.* Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2003

Shcacht, Josep. *The Origins of Muhammadan Law*. London: Oxford University Press, 1975

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shihab, M Quraish. Membumikan Al-Qur'*ā*n: *Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Mizan, 2009

----------, Sejarah dan Ulumul Qur'an. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003

----------, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1994

----------, *Wawasan alQur'an: Tafsir Maudu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Vol. I. Bandung: Mizan, 2005

Shihab, M. Umar. *Kontekstualitas Al-Qur'ān Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum Dalam al-Qur'ān*. Jakarta: Penamadani, 2005

Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam Antara Modernism dan Postmodernisme*: Telaah kritis pemikiran Hassan Hanafi, cet. III. Yokyakarta: LKiS, 2000

Sirry, Mun'in. *Fikih Lintas Agama*: Membangun Masyarakat Inklusif-pluralis. Jakarta: Paramadina, 2004

Subekti. *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata.* Jakarta: Pradnya Paramita. 2008

Sudarto. *Metodelogi Penelitian Filsafah.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996

Suma, Muhammad Amin, *Ulumul Quran.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014

----------, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001

Sumaryono. *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta : Kanisius, 1999

Supiana. *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir.* Bandung: Pustaka Islamika

Suryadilaga, Alfatih. *Metodologi Ilmu Tafsīr*. Yogyakarta: Teras, 2005

Syafi'i, Rachmat, *Pengantar Ilmu Tafsīr* Bandung: Pustaka Setia, 2006

Syafrin, Nirwan. *Kritik terhadap Paham Liberalisme Syari'at Islam*, Tsaqafah, vol. 4, No. 2 Maret 2009

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān : Qira'ah Muashirah.* Kairo: Sina Publisher, tt Cetakan ke 1

----------, A*l-Kitab wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'ashirah*. Damaskus: Dār al-Ahali, 1990

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Syamsuddin, Sahiron. *Hermenutika Al-Qur'ān Madzhab Yogya.* Yogyakara: Islamika, 2003

Thabari (al), Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid bin Katsir bin Ghalib. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wil al-Qur'ān.* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1999

Umar, Nasaruddin. *Menimbang Hermeneutika sebagai Manhaj Tafsīr*, Jurnal Studi Al qur'ān vol.1 No.1 Januari 2006

Wahid, Abdurrahman. *Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya.* Yogjakarta: LkiS, 2007, Cetakan Ke-7

Yanggo, Khuzaimah Tahido. *Masāil Fiqhiyah.* Jakarta: Lentera, 2002

Yaqub, Ali Mustafa. *Nikah Beda Agama dalam Al-Qur'ān dan Hadits*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2007

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1989

Zarkasyi (al). *Burhān fi 'Ulūm al- Qur'ān*. Kairo: Isa al-Bābi al-Halabi, 1972

Zarqānī (al), Muhammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-fikr, 1998

Zuhaili (al) Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islāmi Wa Adillatuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989 cet ke-3

----------, Wahbah, *al-Tafsīr al-Munir*, Beirut : Dār al-Fikr al-Mu'asir, 1418 H

----------, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an,* Yogyakarta: Forum Kajian Agama dan Budaya, 2001, 154

----------, *Hermeneutik dan Pengembangan Ululumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id