

PROBLEMATIKA *TAFSÎR BI AL-RA'Y* DALAM LINTAS MAZHAB DAN GENERASI

Danial Achmad

Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Universitas Yudarta, Pasuruan
danialachmad@gmail.com

Abstract: Attempts to interpret the Koran according to God's will done many Muslim scholars in order to make the Koran as a guide to life. Diverse products that leave the interpretation of the rationale, methods and background exegetes in different ranges of time and place are emerging in all generations. The diversity of interpretations of this product is reasonable conditions on the way the dynamics of history. Al-Ṭabarî, 'Abduh, al-Zamakhsharî, and al-Ṭabâṭabâ'î is most commentators who have given a big hand in developing the methodology of interpretation and unravel the meanings contained in the Koran. Similarly, the Shahrûr, although it only partially interpret the Koran as interpreted thematic (*maudû'î*). Therefore, an important step to be taken is the objectivity of studies related *ittijâh*, *manhaj*, and results interpretation to then be selected and distinctions, in order to know whether that interest is already making an interpretation of the purpose of an examination rulings or rulings which is allowed, such as *ijtihad* of the Prophet, his companions, *tâbi'in*, or imams schools.

Keywords: Methods of interpretation, *al-ra'y*, *al-rivâyah*.

Pendahuluan

Upaya menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan kehendak Allah banyak dilakukan sarjana Islam dalam rangka menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup. Beragam produk tafsir yang berangkat dari dasar pemikiran, metode dan latar belakang para mufasir dalam rentang masa dan tempat berbeda banyak bermunculan di semua generasi. Beragamnya produk tafsir ini merupakan kondisi yang wajar dalam perjalanan dinamika sejarah.

Seorang mufasir dengan ilmu pengetahuan yang dimilikinya akan berusaha menyingkap dan menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an. al-Ṭabarī, 'Abduh, al-Zamakhsharī, dan al-Ṭabāṭabā'ī merupakan sebagian mufasir yang memberikan andil besar dalam membangun metodologi penafsiran al-Qur'an. Begitu pula dengan Shaḥrūr, sekalipun ia hanya menafsirkan sebagian al-Qur'an karena penafsirannya bersifat tematik.

Kelima mufasir ini merupakan representasi figur mazhab dan generasi yang mempunyai kapabilitas keilmuan yang memadai. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (224-310 H) dipandang sebagai pewaris terpenting dalam tradisi keilmuan klasik.¹ Dengan keilmuannya yang ensiklopedis, ia banyak menelorkan karya yang dijadikan referensi oleh generasi setelahnya. Berkat kemampuannya itu pula, ia dipandang sebagai mujtahid independen,² padahal sebelumnya ia bermazhab Shāfi'ī.

al-Zamakhsharī (467-538 H)³ pun tidak berbeda. Penguasaannya dalam berbagai bidang ilmu⁴ telah mengantarkannya menjadi pemikir yang dijadikan rujukan kaum Mu'tazilah.⁵ Orang-orang Sunnī pun banyak mengekor kepadanya dalam bidang linguistik. Bahkan, dua tokoh Sunnī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan al-Bayḍāwī setelah mengkaji *al-Kashshāf*, mengakui kualitas karya al-Zamakhsharī tersebut. Mufasir lain yang tak kalah berkualitasnya adalah Muḥammad 'Abduh (1265-1323 H)⁶ dan al-

¹Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabat al-Wahbah, 2003), 147.

²Ibid., 148.

³Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrīn Hayātuhum wa Manbājuhūm* (Teheran: Wuzārah Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1373), 574.

⁴Saat di Khawarizm, al-Zamakhsharī berguru kepada Abū Muḍār Naḥwī yang menguasai bahasa dan sastra Arab, ilmu logika, filsafat, dan ilmu kalam. Shihāb al-Dīn b. 'Abd Allāh Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Bulḍān*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ṣadr, t.th), 148.

⁵Beberapa guru yang berpengaruh pada konstruk berfikir, produktivitas, serta kualitas karya ilmiahnya seperti Abū Sa'd al-Ṭaqqanī, Abū Manṣūr al-Harīṭī, dan 'Alī b. al-Muḍaffar. Muḥammad al-Sayyid Jibrīl, *Madkhal ilā Manāhij al-Mufasssīrīn* (Kairo: al-Bāb al-Akhḍār al-Mashhad al-Ḥusaynī, 1987), 186. Beberapa tokoh Mu'tazilah yang juga berperan membangun karakteristik berfikir al-Zamakhsharī adalah Maḥmūd b. Jarīr al-Aṣfahānī, Abū 'Alī al-Ḍarīr, al-Sadīd al-Khayatī, al-Ḥakīm al-Ju'fī al-Zayadī al-Mu'tazilī, dan Rukn al-Dīn Muḥammad al-Uṣūlī. Iyāzī, *al-Mufasssīrīn Hayātuhum*, 574.

⁶Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Quran* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), 44-45. Syurbasi, *Sejarah Perkembangan Tafsīr* (Jakarta: Kalam Mulia, 1999), 147.

Ṭabāṭabāʾī (1321 H).⁷ Keduanya mampu melakukan penggalian makna al-Qurʾan secara mandiri dengan menggunakan teori baru sebagai pembuka jalan bagi munculnya tafsir modern dan kontemporer, termasuk diantaranya tafsir yang diproduksi Muḥammad Shaḥrūr.

Muḥammad Shaḥrūr (1938 M),⁸ yang basic pendidikannya teknik sipil, telah mampu mempelajari keilmuan Islam yang berkaitan dengan penafsiran al-Qurʾan. Sebagai pemikir independen, Shaḥrūr telah membuat metode yang diklaimnya berbeda dengan para mufasir lain.⁹ Penafsirannya dengan metode berbasis sains menelorkan produk tafsir yang mempunyai perbedaan mencolok dengan penafsiran para pendahulunya.

Sekalipun diketahui bahwa berbagai macam latar belakang keilmuan dan dasar pemikiran mereka memiliki perbedaan, tapi mempunyai misi yang sama, yakni menyingkap kandungan al-Qurʾan. Meski demikian, kesamaan misi tersebut masih menyisakan sisi kekurangan dalam beberapa hal yang dianggap fatal. Al-Ṭabarī misalnya, meski dianggap mujtahid independen, sebagian penafsirannya dipandang masih menyisakan ketidakobjektifan, karena masih melakukan pembelaan terhadap paham Sunnī.¹⁰ Selain itu, penafsirannya juga dipandang tidak universal, *practicable* dan *realizable* sehingga tidak bisa diterapkan dalam berbagai persoalan masyarakat di semua generasi.¹¹ Akibatnya, baik ʿAbduh ataupun Shaḥrūr menilai penafsiran al-Ṭabarī mengalami

⁷Ahmad Baidlowi, *Mengenal al-Ṭabāṭabāʾī dan Kontroversi Nasikh-Mansukh* (Bandung: Penerbit Nuansa, 2005), 38, 44.

⁸Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʾāṣirah* (Damaskus: Dār al-Aḥālī, 1990), 657.

⁹Metode Intratektualitas dan analisis paradigmatis dan sintagmatis. Metode intratektualitas merupakan upaya mengumpulkan dan mengkomparasikan seluruh ayat yang bertopik sama untuk mendapatkan gambaran komprehensif dan afirmatif suatu topik. Sedangkan analisis paradigmatis adalah suatu analisis pencarian dan pemahaman terhadap konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkan dengan konsep-konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan berlawanan. Tentang metode Shaḥrūr yang lain dan lebih lengkap baca Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʾāṣirah* (Damaskus: Dār al-Aḥālī, 1990).

¹⁰Muhammad Yusuf, “*Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* Karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī” dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsīr* (Yogyakarta: Teras, 2004), 30-31.

¹¹Rosihan Anwar, *Samudera al-Quran* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 200.

penyimpangan orientasi, sehingga perlu ada penafsiran ulang terhadap al-Qur'an tanpa terbelenggu dengan gaya dan prinsip tafsir al-Ṭabarī. Bagi kedua tokoh ini, pembaharuan terhadap tafsir masa lampau yang cenderung tekstual, dogmatis dan teologis menjadi kontekstual merupakan keniscayaan agar dapat mencapai tujuan al-Qur'an, yakni menunjukkan manusia menuju kebahagiaan dunia dan akhirat.

Penilaian balik juga dilakukan pendukung aliran Sunnī. Mereka memandang *al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī¹² dan *al-Mîẓân* karya al-Ṭabāṭabā'ī¹³ sebagai karya yang menyimpang dari kebenaran ajaran Islam, karena dominasi aliran mazhabnya begitu kuat dan banyak bertentangan dengan hadis *ṣahîḥ*. Orang yang kontra dengan 'Abduh juga menilai bahwa 'Abduh hanya menyandarkan penafsirannya kepada akal dan menolak hadis yang tidak sesuai dengan rasionya sekalipun *ṣahîḥ*. Begitu pula tuduhan sinis kepada Shahrûr yang menyandarkan kebenaran penafsirannya yang harus sesuai dengan realitas empirik dan sains.

al-Zamakhsharī dan al-Ṭabāṭabā'ī juga ikut serta menyemarakkan penilaian. Bahkan penilaian keduanya sangat ekstrim. al-Zamakhsharī melihat orang-orang yang berbeda dengan paham Mu'tazilah diklaim sebagai orang yang keluar dari Islam dan kafir.¹⁴ Sementara al-Ṭabāṭabā'ī menilai bahwa mufasir yang fikih *oriented* dan teologis dipandang sebagai penafsir yang tendensius. Begitu pula dengan penafsiran *muhaddithîn*.¹⁵ Menurutnya, penafsiran tidak perlu didasarkan pada riwayat ulama *salaf*, *tâbi'in*, dan bahkan sahabat sekalipun, karena tanpa hal tersebut al-Qur'an sudah dapat mengenalkan dirinya untuk menjadi penerang jalan hidup.

¹²Mannâ' Khalîl al-Qaṭṭân, *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), 525.

¹³Terhadap ayat-ayat tentang kepemimpinan (QS. al-Baqarah [2]: 124, QS. al-Nisâ' [4]: 59, QS. al-Mâ'idah [5]: 3, 55, 67) al-Ṭabāṭabā'ī terpengaruh pada mazhabnya. Lihat Baidlowi, *Mengenal al-Ṭabāṭabā'î*, 48.

¹⁴Dalam menafsirkan QS. Âl 'Imrân [3]: 105 yang kandungan ayatnya ditujukan kepada Yahudi dan Nasrani, al-Zamakhsharī juga mengarahkan kepada para ahli bid'ah, seperti Mushâbihah, Jabbâriyah, Ḥashwîyah, dan golongan yang sejenisnya. 'Abd al-Qâsim Mahmûd b. Muḥammad b. 'Umar al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf 'an Ḥaqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 319, 397-398. Bahkan menurut al-Dhahabî, al-Zamakhsharî juga mengalamatkan kepada orang Sunnî. al-Dhahabî, *al-Taḥfîr al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 465.

¹⁵Ahmad Baidlowi, "Al-Ṭabāṭabā'î dan Kitab Tafsirnya, *al-Mîẓân fî Tafsîr al-Qur'ân*" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Quran dan Hadis*, Vol. 5, No. 1 (Januari, 2004), 37.

Berbagai pendapat yang saling mencela itu muaranya didasari oleh kepentingan masing-masing mufasir atau pendukungnya. Namun, jika pandangan minor tersebut digeneralisir kepada semua karya dan prinsip mereka, hal itu tidak dibenarkan, karena sebagian dari *ittijâh* dan *manhaj* yang dipegang masing-masing mufasir mempunyai beberapa kesamaan yang nilai akurasi diakui oleh satu sama lain. Contoh kongkretnya adalah pengakuan ‘Abduh terhadap rasionalitas dan manfaat tafsir al-Zamakhsharî pada kehidupan sosial keagamaan, meski terkontaminasi fanatisme pembelaan mazhab Mu‘tazilah. Sebagai pengikut Sunnî, al-Dhahabî juga mengecam penafsiran al-Zamakhsharî, tapi ia mengakui kebenaran dan kehebatan pendekatan linguistik yang digunakan al-Zamakhsharî, sehingga dijadikan referensi orang-orang Sunnî.¹⁶

Ini artinya, jika alasan sebuah tafsir dianggap tidak akuntabel dan menyimpang berdasarkan keberpihakan mufasir terhadap golongan tertentu atau bersifat tendensius, maka tuduhan-tuduhan tersebut telah dilakukan semua pihak, karena semua mufasir mempunyai keberpihakan terhadap kepentingannya. Padahal sisi ini merupakan bagian yang tidak selalu menyertai gerak penafsiran dan pemikiran mereka. Namun, hal ini menjadi problem yang memicu perselisihan, bahkan perseteruan.

Oleh karena itu, langkah penting yang harus diambil adalah mengkajian obyektivitas terkait *ittijâh*, *manhaj*, dan hasil penafsiran untuk kemudian dilakukan seleksi dan pemilahan-pemilahan, agar dapat diketahui apakah kepentingan tersebut telah membuat suatu penafsiran jauh dari tujuan syariat atau merupakan ijtihad yang diperbolehkan, seperti ijtihad Nabi, para sahabat, *tâbi‘în*, atau imam-imam mazhab.

Nilai Kebenaran dalam Tafsîr al-Qur’an

Kebenaran merupakan nilai sebuah perbuatan dan pemikiran yang telah mendapatkan justifikasi sah dari al-Qur’an dan hadis serta tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah yang dijadikan sebagai *hujjah*. Dalam konteks tafsir al-Qur’an, kebenaran penafsiran suatu ayat tidak boleh bertentangan dengan ayat lain, hadis *ṣahîh* serta dapat diterima akal sehat.

Penafsiran yang membawa pertentangan dengan ayat lain akan mengakibatkan kebenaran absolut al-Qur’an ternodai. Oleh karena itu,

¹⁶al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 433.

jika hasil penafsiran salah, dapat dipastikan itu merupakan akumulasi dari ketidakmampuan mufasir dalam memahami maksud al-Qur'an. Ini sama halnya dengan penafsiran yang bertentangan dengan hadis *sahih* akan berimplikasi pada runtuhnya otoritas *risalah* Nabi Muhammad, sebab segala sesuatu yang keluar dari Nabi dituntun oleh wahyu.¹⁷ Penafsiran al-Qur'an pun tidak boleh bertentangan dengan akal sehat, karena prinsip-prinsip logis akal merupakan sunatullah, yang sama-sama sempurna kerangka alurnya sebagaimana al-Qur'an.¹⁸

Meski standar ini terpenuhi, penilaian kebenaran penafsiran tidak dapat begitu saja disepakati, sebab tolak ukur kebenaran tidak dapat dilihat dari satu sudut pandang. Tafsir dalam kapasitasnya sebagai bagian dari ilmu pengetahuan, secara epistemologi mempunyai beberapa teori yang bisa dijadikan standar nilai kebenarannya, yakni teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme.¹⁹ Teori koherensi menilai suatu penafsiran dianggap benar apabila terdapat konsistensi logis filosofis antara proposisi-proposisi yang dinyatakannya. Bagian-bagian proposisi yang digunakan dalam sebuah penafsiran tidak terjadi pertentangan antara satu sama lainnya, sehingga proposisi-proposisi tersebut sampai kepada suatu kesimpulan logis yang dapat diterima oleh akal sehat lantaran sesuai dengan proposisi yang dibangun sebelumnya.

Teori korespondensi menitikberatkan kebenaran penafsiran, jika sesuai dengan kenyataan empiris. Artinya, selain mempertimbangkan validitas pada tataran idealis metafisis, teori ini juga harus melihat realitas empiris yang sesuai dengan ilmu pengetahuan. Selain itu, cakupan penerapannya hanya pada ayat-ayat yang berkaitan dengan realitas ilmiah.

Berbeda dengan teori pragmatisme yang mengukur kesahihan penafsiran dengan mendasarkan kepada asas fungsi dalam menawarkan alternatif solusi terhadap persoalan realitas. Konsekuensinya, apabila suatu penafsiran tidak dapat menjadi solusi terhadap pemecahan persoalan yang dihadapi masyarakat, maka penafsiran tersebut dinyatakan tidak absah, sehingga perlu ditinjau ulang atau direvisi. Dari sini dapat dinyatakan bahwa penafsiran yang mencapai tingkat kesahihan tidak

¹⁷al-Qur'ân, 53 (al-Najm): 4; 59 (al-Hashr): 7; 33 (al-Ahzâb): 21.

¹⁸Lihat al-Qur'ân, 10 (Yûnus): 24; 13 (al-Ra'd): 3; 16 (al-Nahl): 11.

¹⁹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Lkis Group, 2012), xii-xiii. Lois. O. Kattsoff, *Unsur-unsur Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), 243-244.

boleh hanya bersifat idealis metafisis saja, akan tetapi juga harus realistik empiris dan solutif terhadap persoalan yang dihadapi oleh masyarakat.

Keabsahan *al-Ittijâh fî al-Tafsîr*

Dibalik penafsiran, mufasir memiliki pandangan dan ketentuan-ketentuan yang sedikit banyak mempengaruhi aktifitasnya dalam menggali kandungan al-Qur'an. Misalnya, pemilahan para mufasir terhadap ayat-ayat *qat'î*²⁰ mengindikasikan bahwa mereka tidak menabrak batas wilayah yang dilarang oleh ketentuan syariat, karena perselisihan mereka hanya pada ayat-ayat *dhannî*.²¹

Begitu juga dengan adanya ayat *muḥkamât* dan *mutashâbihât*, mengindikasikan tidak semua ayat al-Qur'an dapat digali melalui *ra'y*. Ini merupakan kesadaran para mufasir terhadap peran akal yang terbatas,²² sekalipun al-Zamakhsharî dan 'Abduh mempunyai keyakinan bahwa akal mampu menyingkap segala hal. Bahkan, al-Ṭabâṭabâ'î dan Shahrûr menyatakan semua ayat al-Qur'an termasuk ayat *mutashâbihât* dapat diketahui akal manusia. Walaupun demikian, al-Ṭabâṭabâ'î masih menyerahkan pemaknaannya kepada Allah, karena ia memandang ayat itu sebagai isyarat Allah kepada Nabi yang tidak pernah diketahui maknanya oleh orang lain. Sementara Shahrûr masih menunggu kemungkinan tersingkapnya ayat *mutashâbihât* sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Ini artinya, semua mufasir memandang bahwa ayat *mutashâbihât* merupakan ayat yang tidak diketahui maknanya, dan secara

²⁰Ayat-ayat *qat'î* adalah suatu ayat yang lafalnya menunjukkan pengertian pasti dan jelas tanpa mengarah kepada pengertian lain. Secara umum ayat-ayat *qat'î* tersebut berkaitan dengan susunan kata-kata yang menyebutkan angka, jumlah atau bilangan tertentu, sifat, nama, dan jenis. Şafî Ḥasan Abû Ṭâlib, *Tatbî' al-Sharî'ah al-Islâmîyah fî al-Bilâd al-'Arabî* (Kairo: Dâr al-Nahḍah al-'Arabîyah, 1990), 62. Ramli, *Muqâranat Madhâbib fî al-Uṣûl* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), 63.

²¹Ayat-ayat *zannî* merupakan ayat yang penunjukan maknanya tidak jelas dan tegas, tertentu kepada satu makna, sehingga kepastian maknanya tidak sampai kepada *qat'î*. Ibid.

²²Dalam QS. al-Isrâ' [17]: 85, Allah melarang manusia memikirkan masalah ruh. Larangan itu bukan karena perkara tersebut tidak rasional, tapi karena ia bersifat meta-rasional. Ini artinya, akal mempunyai peran menemukan berbagai hal secara rasional, tapi tidak semua dapat dirasionalkan, karena ada wilayah yang tidak dapat dijangkau akal.

implisit jika mereka melakukan penafsiran ayat *mutashâbihât* dengan memanfaatkan potensi akal sehingga mengalahkan al-Qur'an atau hadis, maka akuntabilitas mereka tidak dapat diterima.

Sementara penolakan taklid yang disertai ijtihad dalam menggali kandungan al-Qur'an dari masing-masing mufasir, merupakan indikasi kapabilitas mereka sebagai orang yang mumpuni. Jika kapabilitas ini merupakan salah satu sertifikat untuk dapat meraih legalitas sebagai seorang mufasir, maka para mufasir di sini telah memenuhi kriteria tersebut.²³

Demikian juga dengan kebenaran tafsir tekstual dan kontekstual, keduanya bersifat relatif. Kategori al-Ṭabarî dan al-Zamakhsharî sebagai mufasir tekstual misalnya, secara akademis tidak lantas dapat menyangsikan akurasi keduanya sebagai mufasir, karena *ra'y* yang disertai ilmu dan pemahaman dapat menjamin perolehan makna yang akuntabel. Terlebih lagi, secara historis keduanya berada pada situasi maraknya pertarungan pemikiran keagamaan yang mengedepankan idealis-metafisis sebagai spirit penafsiran mereka. al-Ṭabarî berupaya memilah dan memilih riwayat-riwayat yang bisa dipertanggungjawabkan dan menjaga orisinilitas makna al-Qur'an agar lebih dekat kepada pemaknaan Nabi, sahabat, dan *tâbi'in*.²⁴

Sementara al-Zamakhsharî berupaya menulis tafsir atas desakan orang-orang yang menginginkan agar dia menyingkap hakikat makna al-Qur'an, kisah-kisah, dan segi penakwilannya. Ini artinya, kebutuhan masyarakat dapat dikatakan sebagai kondisi lingkungan yang secara implisit merupakan konteks dari penafsiran. Oleh karena itu, penafsiran keduanya dalam konteks kesejarahannya sangat relevan dengan kondisi yang mereka hadapi, sebab kebutuhan tafsir pada masa itu lebih cenderung kepada bentuk penafsiran idealis-metafisis. Ini sama saja dengan tuntutan kondisi sosial yang mengitari 'Abduh, al-Ṭabâtabâ'î, dan Shahrûr yang menuntut penafsiran harus sesuai dengan gerak laju ilmu pengetahuan dan kondisi zaman. Jadi, penafsiran al-Ṭabarî dan al-

²³Semua mufasir memandang hadis sebagai sumber ijtihad, kecuali Shahrûr, yang menganggap hadis merupakan produk ijtihad dari Nabi. Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'an*, 543.

²⁴Yusuf, "*Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'an* Karya Ibn Jarîr al-Ṭabarî", 27-28.

Zamakhsharî jika dikatakan tidak kontekstual pada masa ‘Abduh, al-Ṭabāṭabā’î, dan Shahrûr tidak cukup kuat dan tepat, karena sama halnya dengan menyamakan sesuatu yang bersifat teritorial dan temporal. Jika itu tetap dipaksakan, maka tidak logis dan bukan pada tempatnya, karena dalam logika tafsir, penafsiran itu bersifat kondisional dan tentatif.

Demikian halnya dengan pendekatan dalam memahami al-Qur’an yang membutuhkan ilmu yang berkaitan dengannya. Setiap mufasir dituntut untuk menguasai gramatika bahasa Arab dengan baik, di samping ilmu-ilmu al-Qur’an dan nilai-nilai universal ajaran Islam, sebab penafsiran yang tidak sejalan dengan tatanan sumber al-Qur’an dan hadis Nabi sama halnya tidak sesuai dengan kehendak Allah. Jadi, penafsiran al-Qur’an dengan memanfaatkan pendekatan bahasa, ilmu-ilmu al-Qur’an serta pemahaman terhadap nilai-nilai al-Qur’an dan hadis akan mampu mencapai nilai validitas yang kuat dan akuntabel. Validitas dan akuntabilitas ini pun dapat disematkan kepada penafsiran dari riwayat sahabat, sebab sahabat adalah orang yang ikut mengalami saat turunnya al-Qur’an, sehingga mereka tahu yang dimaksud dalam al-Qur’an.

Filsafat pun kerap kali dijadikan pendekatan dalam memahami al-Qur’an, seperti yang dilakukan al-Ṭabāṭabā’î dalam rangka melawan dan membongkar pemikiran-pemikiran materialistik filsafat Barat,²⁵ Marxisme yang menggejala di masyarakat Iran. Meskipun pendekatan filsafat begitu mewarnai *al-Mizân*, penafsirannya juga didasari ilmu tasawuf, *uṣûl al-fiqh*, dan ilmu *kebuduri*, sehingga filsafatnya masih tetap dalam koridor semangat al-Qur’an dan hadis. Apalagi dalam mencapai kebenaran, ia memakai pembuktian ilmiah dan *bâṭinîyah*. Kalaupun ada pendapatnya yang cenderung membela aliran Shî’ah, hal itu lebih dikarenakan oleh belenggu fanatismenya terhadap mazhab tersebut, bukan karena filsafatnya.

Upaya para mufasir dalam menggali makna al-Qur’an agar maksud kandungannya menjadi hidayah bagi umat manusia, dalam karya tafsir klasik dipandang berbeda oleh ‘Abduh. Ia menilai, mayoritas tafsir klasik cenderung mengupas teknis kebahasaan, kecuali karya al-Ṭabarî dan al-

²⁵Salah satu paham materialisme adalah alam semesta berasal dari materi, tapi tidak diciptakan sebagaimana dalam pemahaman filsafat Islam.

Zamakhshari.²⁶ Penilaian negatif ‘Abduh terhadap kitab klasik selain karya al-Ṭabarî dan al-Zamakhshari ini secara logika tidak dapat dijadikan dasar justifikasi bahwa karya-karya itu telah keluar dari garis tafsir *ṣaḥīḥ*, karena uraian tentang teknis kebahasaan bukanlah bentuk karya yang salah, kecuali jika telah menyalahi tata aturan kaidah-kaidah bahasa.

Pertimbangan lain yang tak kalah penting terhadap kebenaran penafsiran adalah tidak bertentangan dengan akal dan ilmu pengetahuan. Artinya, al-Qur’an dijadikan sebagai sandaran terhadap kebenaran akal dan ilmu pengetahuan, bukannya al-Qur’an dimaknai agar dapat sesuai dengan akal dan ilmu pengetahuan. Diktum ini perlu ditegaskan, karena tidak semua informasi yang terkandung di dalam al-Qur’an dapat dijangkau akal (meta-rasional) dan ilmu pengetahuan. al-Ṭabarî sendiri mengakui kebenaran diktum tersebut dengan meletakkan *nayy* al-Qur’an di atas akalnya, karena keterbatasan akal tidak akan mampu merasionalkan kandungan al-Qur’an yang bersifat meta-rasional.

Keabsahan *Manhaj al-Tafsir*

Tafsir ayat dengan ayat menempati peringkat tertinggi dalam metode penafsiran. Nabi sendiri mengaplikasikan cara ini, meski tidak pada semua ayat.²⁷ Penafsiran demikian sangat valid sekali, karena antara ayat yang ditafsirkan dan yang menafsirkan sama-sama bernilai absolut. Validitas penafsiran setelah itu adalah menggunakan hadis. Klaim ini sangat beralasan mengingat Nabi Muḥammad adalah utusan Allah yang ditugaskan menjelaskan kandungan al-Qur’an²⁸ serta dituntun wahyu.²⁹

Selain itu, analisa sebuah ayat yang kelihatannya kontradiktif untuk menemukan titik temunya merupakan salah satu cara yang ditempuh mufasir. Langkah ini diambil karena pertentangan antar ayat dalam al-Qur’an sangat mustahil, karena selain al-Qur’an redaksinya disusun Allah, dalam al-Qur’an ditegaskan tidak adanya pertentangan antara ayat satu

²⁶Muḥammad ‘Abduh, *Fatīḥat al-Kitâb* (Kairo: Kitâb al-Taḥrîr, 1382), 12.

²⁷Nabi menafsirkan maksud kata *ẓulm* dalam al-Qur’an, 6 (al-An‘âm): 82 dengan *al-shirk* yang terdapat pada al-Qur’an, 31 (Luqmân): 13. Juga menafsirkan al-Qur’an, 41 (Ibrâhîm): 229 dengan al-Qur’an, 47 (Muḥammad): 15 dan 18 (al-Kahf): 29.

²⁸al-Qur’an, 16 (al-Naḥl): 44.

²⁹Ibid., 53 (al-Najm): 3-4.

dengan lainnya.³⁰ Oleh karena itu, jika terdapat pertentangan antar ayat, biasanya itu hanya secara lahir saja. Kompromi makna dapat melalui jalan selain pemaknaan literal, karena makna yang dikehendaki dari ayat adalah makna *majāzī*. Penafsiran dengan metode ini merupakan suatu keharusan, karena makna-makna yang dimuat dan dikehendaki dalam *lafaz-lafaz* al-Qur'an tidak seluruhnya disampaikan dalam bentuk kandungan literal saja,³¹ sehingga membutuhkan cara lain dalam menggali maknanya, seperti melalui jalan takwil karena adanya indikasi yang menunjukkan bahwa makna yang dimaksud bukanlah *ḥakikī* tapi *majāzī*. Langkah ini seperti yang dilakukan oleh al-Zamakhsharī dalam menafsirkan kata *kursī* pada QS. al-Baqarah [2]: 255 dengan kekuasaan, karena menyucikan penyerupaan Allah dengan makhluknya.

Selain takwil, mengetahui maksud al-Qur'an dapat ditemukan melalui *asbāb al-nuzūl*, melalui pemahaman redaksi (*shiyāq al-kalām*), atau melalui tujuan inti pesan syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*). Di antara lima dari mufasir di atas yang tidak menerima penafsiran dengan menggunakan *asbāb al-nuzūl* adalah 'Abduh, al-Ṭabāṭabā'ī, dan Shaḥrūr, karena menurutnya teks al-Qur'an bersifat otonom dan dapat diketahui melalui struktur linguistiknya. Bahkan menurut al-Ṭabāṭabā'ī, al-Qur'an dapat memperkenalkan dirinya sendiri dan bisa berfungsi menjadi penerang jalan hidup tanpa harus memakai riwayat-riwayat dahulu. Namun walaupun begitu, pandangan mereka yang berbeda mempunyai sisi pandang yang mirip antara satu dengan lainnya. Menafsirkan dan memahami al-Qur'an tidak harus bergantung kepada *asbāb al-nuzūl*, karena *asbāb al-nuzūl* hanya dipahami sebagai salah satu perangkat yang dapat membantu untuk mengetahui maksud ayat. Jika diasumsikan suatu ayat tidak dapat dipahami tanpa *asbāb al-nuzūl*, berarti ayat-ayat yang tidak mempunyai *asbāb al-nuzūl* tidak akan dapat dimengerti maksudnya.

³⁰Ibid., 4 (al-Nisā'): 82.

³¹Hal ini dapat dilihat semisal pada ayat-ayat yang menyebutkan Allah secara literal mempunyai kesamaan dengan makhluk, semisal ayat *yad Allāh fawq aydihim*. Kata *yad* di sini oleh ulama tidak ditafsirkan dengan tangan, tapi ditafsirkan dengan kekuasaan karena bila *yad* dimaknai dengan tangan, maka Allah akan serupa dengan makhluk dan ini mustahil karena bertentangan dengan sifat-Nya yang dijelaskan dalam ayat *lays kamithlih shay'* (QS. al-Shūrâ [42]: 11).

Pandangan ini tidak dapat diterima, karena dari sekian banyak ayat al-Qur'an yang tidak mempunyai *asbâb al-nuzûl* tetap dapat digali maknanya.

Pertimbangan lainnya untuk memaknai maksud al-Qur'an adalah melihat kepada *lafaz* ayat itu sendiri, karena banyak sekali ayat-ayat yang memiliki *asbâb al-nuzûl* tetap dimaknai sesuai dengan keumuman *lafaz*-nya bukan kekhususan *sabab*-nya. Ini artinya, prinsip kedua tehnik penafsiran tersebut dipandang sangat memadai untuk menggali makna dan mampu menemukan maksud al-Qur'an secara akurat.

Cara penggalan makna semacam ini dapat dilakukan lebih jauh lagi dengan mendasarkan kepada tujuan maksud syariat (*maqâsid al-shari'ah*), yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Metode ini memberi ruang kepada mufasir untuk melakukan *istinbât* dalam mengali kandungan ayat al-Qur'an yang terkadang menyertakan pemaparan beberapa pendapat dari para mufasir (sintesa), seperti yang dilakukan oleh al-Ṭabarî atau 'Abduh.

Hal yang membedakan al-Ṭabarî dengan mufasir lainnya adalah meskipun ia menggunakan *ra'y*, tapi langkah itu diambil jika sudah tidak ada lagi penjelasan dari ayat lain atau hadis. Prinsip metode penafsirannya dilakukannya dengan sangat hati-hati, sehingga ia baru akan menafsirkan al-Qur'an dengan *ra'y* setelah menafsirkan dengan cara *ma'thûr*. Hadis dipandang sebagai salah satu perangkat penafsiran yang menempati posisi kedua setelah al-Qur'an yang bersifat transenden, karena hadis merupakan wahyu dari Allah seperti al-Qur'an. Kapasitas hadis tersebut menurut al-Ṭabarî menempatkan posisinya berada di atas akal. Konsekuensinya, akal tidak dapat melampaui hadis, sehingga dalam menafsirkan al-Qur'an al-Ṭabarî lebih dahulu menggunakan penjelasan Nabi, ketimbang akal.

Terhadap riwayat-riwayat *qirâ'ah*, al-Ṭabarî mengikuti *qirâ'ah* konsensus ulama dan mengoreksinya untuk mendapatkan riwayat yang kuat. Ini artinya, al-Ṭabarî berupaya menjaga penafsirannya dengan mengambil ayat-ayat dengan bacaan yang dapat dipertanggungjawabkan dan diakui oleh konsensus ulama, sehingga dari segi ini tidak ada masalah yang memunculkan kesangsian terhadap *qirâ'ah*-nya. Pedoman ini sangat penting, karena *qirâ'ah* merupakan salah satu unsur vital yang menjadi dasar sumber validitas ayat al-Qur'an. Jika sebuah dasar itu validitasnya disangsikan seperti *qirâ'ah shâdah* atau bahkan *qirâ'ah* yang tidak

mempunyai *sanad*, maka noda al-Qur'an yang satu titik ini akan membuyarkan predikat kitab wahyu Tuhan yang mempunyai kebenaran absolut (*qaṭ'ī al-dalālah*).

Selain itu, dalam rangka mendapatkan makna akurat, al-Ṭabarī mencari rujukan dari syair atau prosa Arab kuno, karena bahasanya di pandang mempunyai tingkat kemurnian tinggi dan orisinil. Ia juga melakukan penelusuran makna melalui kisah-kisah *isrā'ilīyāt* yang notabenenya memang diperbolehkan karena dipandang sesuai dengan Islam.³² Langkah koreksi al-Ṭabarī berguna untuk memastikan bahwa makna-makna yang dimaksud ayat al-Qur'an benar-benar sudah tidak tepat dan tidak mungkin dipertahankan dari segi makna literalnya (*ẓāhir*), sehingga perlu ditakwilkan. Jadi upaya al-Ṭabarī dalam menemukan makna mempunyai prosedur yang ketat dan selektif, terutama terhadap ayat-ayat yang teridentifikasi mengarah kepada takwil.

Bagi mufasir yang anti terhadap kisah-kisah *isrā'ilīyāt* melihat bahwa kemungkinan besar *isrā'ilīyāt* tidak dapat dipertanggungjawabkan, karena berasal dari cerita orang-orang yang bisa saja keliru atau berbohong. Terlebih lagi para mufasir di atas termasuk dari kalangan yang lebih memenangkan peran akal daripada hadis. Jika hadis saja masih tidak dapat diterima sebagai pendukung dalam menafsirkan al-Qur'an, apalagi terhadap *isrā'ilīyāt* yang diriwayatkan oleh orang-orang yang sebelumnya memeluk agama Yahudi dan Nasrani. Oleh karena itu, kehati-hatian mereka menyebabkan *isrā'ilīyāt* tidak digunakan untuk mendukung menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, agar kemungkinan kesalahan yang berkaitan dalam menjelaskan al-Qur'an dapat diminimalisir dan diantisipasi. Dua pandangan tersebut kalau dicermati sama-sama dapat diterima. al-Ṭabarī menggunakan *isrā'ilīyāt* berdasarkan hadis Nabi yang tidak melarang asalkan sesuai dengan Islam, sementara yang lain mengambil langkah hati-hati karena mengantisipasi kemungkinan terjadi kesalahan dalam mengambil *isrā'ilīyāt*.

³²Pengutipan *isrā'ilīyāt* ini mendapat legitimasi dari Nabi sebagaimana hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī: *'An al-nabī ṣallā Allāh 'alayh wa sallam qāḥ: Ballighū 'annī wa law āyah wa ḥaddithū 'an banī isrā'īl wa lā ḥaraj wa man kadhbab 'alayyā muta'ammid falyatabanwa' maq'adah min al-nār*. Muḥammad b. Ismā'īl b. Ibrāhīm b. al-Jū'fī al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 174. Bandingkan dengan Abū Dāwud Sulaymān b. Ash'ash al-Sijistānī, *al-Sunan*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub, t.th), 355.

Perangkat lain yang digunakan para mufasir dalam memahami al-Qur'an adalah *Ilm Balāghah* yang meliputi *Ilm Ma'ânî*, *Ilm Bayân*, dan *Ilm Badî'*.³³ Tiga unsur tersebut sangat penting untuk menggali rahasia kandungan al-Qur'an. Seorang mufasir sangat membutuhkan *Ilm Ma'ânî*, karena dengan menguasai ilmu ini akan mudah baginya memahami ungkapan makna dan kalimat bahasa Arab dengan baik.³⁴ Dengan *Ilm Bayân*, akan diketahui maksud ayat yang disampaikan dengan variasi pola kalimatnya, seperti *kinâyah*, *majāz*, atau *tashbih*.³⁵ Kemudian dengan *Ilm Badî'* dapat diketahui keserasian dan keindahan ayat al-Qur'an.³⁶ Dari sini dapat dikemukakan bahwa *Ilm Balāghah* mempunyai implikasi besar terhadap pemahaman ayat-ayat al-Qur'an. Tidak berlebihan jika al-Dhahabî menjadikannya sebagai salah satu syarat yang harus dimiliki seorang mufasir.³⁷

Selain memanfaatkan *Ilm Balāghah*, metode 'Abduh mengacu kepada ilmu sosial kemasyarakatan. Faktor pertimbangan 'Abduh secara historis berangkat dari hukum Eropa yang diterapkan untuk mengatasi persoalan masyarakat Mesir yang berbasis Islam dipandang tidak relevan

³³*Ilm Ma'ânî* merupakan ilmu yang pembahasannya fokus pada makna yang dikandung dalam ungkapan atau kalimat yang disampaikan. Sedangkan pembahasan yang fokus kepada penyampaian suatu maksud dengan berbagai variasi pola kalimat dinamakan *Ilm Bayân*. Tapi bila yang dikaji fokus kepada pola penyusunan keindahan bahasa dibahas dalam *Ilm Badî'*. Ahmad al-Hâshimî, *Jawâbir al-Balāghah fî al-Ma'ânî wa al-Bayân wa al-Badî'* (Mesir: Dâr al-Fikr, 978), 45-46.

³⁴Contohnya dalam QS. Yâsîn [36]: 14 terdapat redaksi *innâ ilaykum mursalûn* dan pada ayat 16 ada redaksi *rabbunâ ya'lam innâ ilaykum lamursalûn*. Sepintas kedua redaksi tersebut mirip, tapi dengan *Ilm Ma'ânî* dapat diketahui, bahwa ayat 14 disampaikan untuk umat yang ragu, sehingga cukup dengan menggunakan huruf penguat *innâ*. Sedang dalam ayat 16 menjelaskan mereka yang ingkar, maka redaksinya ditambah dengan tiga "kata penguat" sekaligus, yakni sumpah (*rabbunâ*) dan dua *lafaz ta'kid* (*innâ* dan *lam*).

³⁵Salah satu contoh *'ilm bayân* adalah dalam QS. al-Zukhruf [43]: 18; *Awaman yunashsha' fî al-hilyah wa huw fî al-kihîâm ghayr mubîn*. Kata *fî al-hilyah* merupakan *kinâyah* yang dimaksud adalah anak perempuan.

³⁶Dalam QS. al-Rahmân [55]: 6 disebutkan; *wa al-najm wa al-shajar yasjudân*. Di sini Allah menyebut tumbuh-tumbuhan tidak menggunakan kata *al-nabat*, tapi memilih kata *al-najm*. Ini dipilih karena erat pemakaiannya dengan ayat sebelumnya (ayat 5) yang memuat kata *al-shamsh* dan *al-qamar*, yang serasi dan akrab dengan *al-najm* meskipun bukan dalam arti bintang tapi tumbuhan.

³⁷al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 267.

dan membuat kondisi lebih buruk. Melihat hal ini, ‘Abduh melakukan ijtihad dalam al-Qur’an untuk menghadirkan hukum yang sesuai dengan kondisi sosial masyarakat Mesir untuk memecahkan persoalan yang dihadapi (ilmiah empiris). Langkah ini pun dilakukan al-Ṭabāṭabā’ī, namun ia melibatkan filsafat dengan metode *burhān*, yakni membuktikan kebenaran berdasarkan premis-premis yang secara universal diterima akal sehat (ideal-metafisis) dan *jadal* yang mengacu kepada dialektika.³⁸ Selain itu al-Ṭabāṭabā’ī juga melihat kepada susunan redaksi ayat al-Qur’an (*shiyāq al-kalām*). Metode ini dapat dipahami dan diterima, karena pembentukan makna suatu kata juga bergantung kepada tempat dan posisinya dalam sebuah kalimat.

Anomali *Tafsîr bi al-Ra’y*

Anomali diukur dengan standar tidak terpenuhinya persyaratan seorang mufasir dalam *ittijāh* dan *manhaj* dari segi kualitas maupun etika. Sedangkan pada penafsiran mempertimbangkan tidak ada pertentangan penafsirannya dengan ayat al-Qur’an, hadis dan akal sehat. Jika standar ini tidak terpenuhi, maka akan menyebabkan kualitas penafsiran masuk dalam katagori anomali.

Dalam khazanah tafsir, upaya menggali dan menjelaskan makna al-Qur’an dengan bentuk *tafsîr bi al-ra’y* telah banyak dilakukan para mufasir, di antaranya adalah al-Zamakhsharî, ‘Abduh, al-Ṭabāṭabā’ī, dan Shahrûr. Sekalipun al-Zamakhsharî memandang al-Qur’an sebagai kitab suci sumber pedoman umat Islam yang absolut kebenarannya, tetapi ia memandang akal sebagai perangkat tertinggi untuk melakukan penilaian dan dapat menjadi hakim dalam menetapkan sesuatu. Statemen ini mempunyai relevansi dengan paham Mu’tazilah yang memahami bahwa kebaikan dan keburukan dapat diketahui dengan akal meskipun tanpa ditunjukkan dan dituntun oleh wahyu. Artinya, kerangka kebaikan atau keburukan yang dipandang akal akan sesuai dengan wahyu. Atas keselarasan itu, golongan Mu’tazilah atau al-Zamakhsharî memandang bahwa akal tidak akan mungkin bertentangan dengan wahyu.

³⁸Dalam masalah politik, al-Ṭabāṭabā’ī menyimpulkan bahwa perilaku politik dalam kehidupan Nabi merupakan idealitas sistem politik Islam. al-Ṭabāṭabā’ī, *Nazariyât al-Siyâsah wa al-Hukm* (Teheran: t.p., 1402), 50.

Pandangan ini sejalan dengan mayoritas mufasir, dengan alasan bahwa akal dan wahyu yang sama-sama ciptaan Allah saling mendukung satu sama lainnya. Jika terjadi pertentangan antara keduanya, perlu perenungan dalam melihat keduanya. Pertimbangan ini diperlukan, dengan tidak lantas menjustifikasi kemenangan wahyu atas akal, karena al-Zamakhsharî bukan orang yang beraliran rasionalis-materialis, akan tetapi seorang Muslim militan yang berpegang teguh kepada al-Qur'an dan mempunyai banyak pengetahuan tentang ajaran Islam. Tentunya pilihan al-Zamakhsharî mengutamakan akal daripada wahyu, bukan tanpa alasan dan tanpa dasar-dasar yang kuat.

Jika direnungkan, secara fitrah akal mempunyai kekuatan dan mampu menelaah berbagai hal yang terkadang tidak mungkin, sekalipun terhadap sesuatu yang bersifat metafisik. Banyak hal yang telah ditemukan dan dipetakan akal, padahal sebelumnya dipandang mustahil. Dalam hal ini, jika akal mengkaji ayat-ayat al-Qur'an yang tidak dicegah Allah untuk memikirkannya (*ijtihâd*), hasil yang diperolehnya akan mendapatkan nilai kebenaran (pahala) sekalipun ada kemungkinan tidak sesuai dengan yang dikehendaki-Nya. Namun, bila akal tetap berusaha menjelaskan suatu ayat sementara Allah sendiri mencegah manusia untuk memikirkannya, maka akal secara pasti tidak akan mampu mencapai pada substansinya. Secara riil, sampai saat ini dan seterusnya substansi ruh dan datangnya hari kiamat tidak akan mampu ditetapkan akal, karena itu urusan Allah dan hanya Dia yang mengetahuinya. Jika kekuatan akal tetap dipaksakan untuk hal seperti ini, maka penafsiran yang dilakukan akan rentan mengalami kekeliruan.

Al-Zamakhsharî, 'Abduh, al-Ṭabâṭabâ'î, dan Shahrûr yang mengedepankan akal daripada *naṣṣ* patut dicurigai mengalami preseden ini. Apalagi dasar penafsiran itu dilatarbelakangi kepentingan aliran yang mereka dukung, sehingga kemungkinan besar akan menjerumuskan ke dalam dugaan yang keliru yang tidak dapat dibenarkan. Jika demikian yang terjadi, penafsiran yang muncul lebih kepada penarikan secara paksa terhadap ayat-ayat al-Qur'an untuk melegitimasi kepentingan masing-masing mufasir. Ini dapat dilihat pada al-Zamakhsharî yang mencoba merasionalisasikan ayat al-Qur'an agar sesuai dengan prinsip aliran Mu'tazilah. Demikian pula al-Ṭabâṭabâ'î yang melakukan pembelaan terhadap paham Shî'ah, terutama dalam masalah kepemimpinan umat

Islam (*imāmah*).³⁹ Termasuk al-Ṭabarî yang membela paham Sunnî, meskipun ia sendiri mencela fanatisme mazhab dan menyandarkan akalanya pada *nasy*. Hal itu pun menjangkiti ‘Abduh yang rasional, sekalipun ia mencela fanatisme mazhab dan Shaḥrûr yang memaksa al-Qur’an dan penafsirannya agar mengikuti ilmu pengetahuan.

Jadi pengultusan akal ataupun ide sebagai penguasa dalam menafsirkan al-Qur’an, akan menjadikan produk tafsir mengalami manipulasi dan monopoli kepentingan. Begitu pula, bila dipengaruhi oleh kepentingan melegitimasi ilmu pengetahuan atau fanatisme mazhab. Shaḥrûr sebagai cendekiawan Muslim kontemporer yang telah mengklaim dirinya terbebas dari subyektifitas penafsiran pun, tidak dapat lepas dari jerat kepentingan melegitimasi sains dengan al-Qur’an. Hal ini terindikasi dengan upaya Shaḥrûr yang cenderung ingin menarik dan membuktikan kebenaran al-Qur’an dengan teori ilmiah. Menurutnya tidak ada pertentangan antara al-Qur’an dengan rasio dan ilmu pengetahuan. Dari prinsipnya ini elastisitas hukum al-Qur’an dituntut untuk menyesuaikan dengan realitas empirik dalam ilmu pengetahuan. Adaptasi al-Qur’an tersebut dapat dikatakan sebagai suatu keharusan, karena dalam statemennya ia menyampaikan bahwa penafsiran atau hukum bisa berubah karena perubahan sistem pengetahuan.⁴⁰

Bukti itu pun dapat dilihat, bahwa Shaḥrûr terkadang melakukan pemaknaan terhadap terminologi al-Qur’an menurut perspektif teori ilmu pengetahuan, seperti ketika ia menjelaskan hukum dialektika alam (*jadal al-kawn*). Ia memandang pemaknaan *ra‘ad* (kilat) pada surat al-Ra‘d ayat 13 yang di jelaskan hadis Nabi dengan “malaikat yang menggiring mendung dan angin ke arah yang dikehendaki Allah” sebagai pemaknaan yang sangat dangkal bila ditinjau dari sudut pandang sains modern.

³⁹Tafsir Shî‘ah muncul dengan tujuan melegitimasi doktrin teologis mereka, terutama doktrin *imāmah*. Hal ini diperkuat dengan pernyataan al-Dhahabî bahwa tafsir simbolik muncul pertama kali di kalangan Shî‘ah Ismâ‘îliyah, yakni setelah wafatnya Ja‘far Šâdiq tahun 147 H., adapun doktrin *imāmah* muncul sebelum Ja‘far meninggal. Selain itu, menurut para teolog Muslim, benih-benih doktrin teologi Shî‘ah dimunculkan ‘Abd Allâh b. Saba’ yang terinspirasi dari ajaran Kristen dan Yahudi, di antara doktrin *imāmah*. Ibn Saba’ sendiri hidup pada masa ‘Uthmân b. ‘Affân dan ‘Alî b. Abî Ṭâlib. Lihat Rosihan Anwar, *Samudera al-Quran* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001), 249.

⁴⁰Shaḥrûr, *al-Kitâb wa al-Qur‘ân*, 105.

Menurut Shaḥrūr, untuk mendapatkan kesesuaian al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan harus selalu dilakukan penakwilan. Bahkan takwil harus berkembang terus-menerus tiada henti seiring dengan perkembangan dan kemajuan teori ilmu pengetahuan.⁴¹ Dari sini tampak bahwa takwil dalam perspektif Shaḥrūr sangat bergantung kepada kemajuan sains. Menurutnya, dengan teori takwil, seorang ilmuwan dapat merumuskan teori ilmiah, termasuk Carles Darwin yang dikenal dengan teori evolusinya, yang dipandang sebagai seorang penakwil sekalipun dia tidak pernah membaca al-Qur'an.⁴² Bila dicermati, dalam hal ini sains atau ilmu pengetahuan dijadikan tolok ukur Shaḥrūr dalam memandang kebenaran. Pembacaan dan pemaknaan al-Qur'an dengan melakukan penakwilan sedemikian rupa agar sesuai dengan sains merupakan sesuatu yang harus dilakukan karena menurutnya, pemaknaan tersebut tidak akan mungkin dilakukan tanpa bantuan teori sains modern. Dengan ini Shaḥrūr ingin mengatakan, bahwa takwil sebagai pemaknaan al-Qur'an hanya bisa dilakukan melalui ilmu pengetahuan.

Melihat kepada pemaknaan yang dilakukan Shaḥrūr, terdapat beberapa terminologi dalam ilmu pengetahuan yang diterapkan ke dalam penafsiran al-Qur'an. Ia mencoba menyeret makna al-Qur'an agar sesuai dengan penemuan-penemuan baru yang dicapai ilmu pengetahuan. Padahal terminologi ilmu pengetahuan yang digunakannya, tergolong sebagai terminologi non-Qurani, karena bukan dari kajian al-Qur'an yang mempertimbangkan konteks diturunkannya al-Qur'an dengan berbagai aspeknya. Artinya, terminologi atau pemaknaan yang diterapkan di dalam al-Qur'an pada awalnya merupakan kajian independen yang tidak melibatkan perangkat pemahaman al-Qur'an sama sekali, tapi murni kajian ilmu pengetahuan. Cara seperti ini, dapat dianggap mengabaikan pemaknaan dengan mempertimbangkan historisitas sosial-masyarakat tempat turunnya al-Qur'an. Padahal untuk memahami makna al-Qur'an sangat penting mengetahui kondisi dan situasi dimana al-Qur'an diturunkan, agar pemaknaannya tidak kehilangan arti dasar dari tema awal historisnya yang akan mengantarkan kepada pemaknaan selanjutnya,

⁴¹Ibid., 60.

⁴²Ibid., 194.

karena jika tidak demikian pemaknaannya akan rentan mengalami misinterpretasi.

Pada segi ini dapat dikatakan, bahwa pemaknaan Shaḥrûr tampak berusaha menempatkan gagasan non-Quraninya masuk ke dalam al-Qur'an. Padahal tindakan semacam ini merupakan pemaksaan yang berarti kesewenang-wenangan terhadap pemaknaan teks dan dipandang ahistoris. Konsekuensinya, upaya memasukkan gagasan non-Qurani yang dilakukan dapat disebut sebagai bentuk justifikasi dari prakonsepsi dan asumsi Shaḥrûr yang dibangun dari latar belakangnya sebagai orang tehnik sipil dan seorang ahli fisika.

Klasifikasi terminologi Shaḥrûr yang lain pun perlu dikritisi. Munculnya pandangan untuk membedakan *al-Kitâb al-Risâlah* dan *al-Kitâb al-Nubuwwah* sebagai akibat dari pembedaan istilah *al-Qur'ân* dan *al-Kitâb* merupakan implikasi dari pandangannya tentang tidak adanya sinonimitas dalam al-Qur'an. Prinsip ini muncul karena menurutnya setiap ada perbedaan istilah atau kata pasti juga terdapat aksentuasi makna yang berbeda. Pembedaan yang telah dilakukan melalui kajian mendalam tentang *al-Qur'ân* dan *al-Kitâb* ini, dimaksudkan untuk membedakan metode yang harus digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an. *al-Kitâb* yang didalamnya memuat ayat-ayat *muḥkamât* (ayat-ayat hukum sebagai *al-Kitâb al-Risâlah*) menurut Shaḥrûr harus dipahami dengan metode *ijtihâd* yang sesuai dengan konteks dan perkembangan zaman. Sementara ayat-ayat *al-Qur'ân* (ayat-ayat *mutashâbihât* sebagai *al-Kitâb al-Nubuwwah*) dipahami dengan menggunakan *ta'wîl* yang pemahamannya bisa tunduk kepada perkembangan ilmu pengetahuan yang bersifat nisbi (relatif).⁴³ Asumsi Shaḥrûr ini dapat dipandang sebagai konsistensi logis antara proposisi satu dengan proposisi lainnya dan masuk dalam teori koherensi.

Dilihat dari ini, tampaknya Shaḥrûr ingin melakukan dekontruksi terhadap beberapa metodologi dan penafsiran yang dianut mayoritas umat Islam. Bagi Shaḥrûr pembedaan ini merupakan langkah yang harus dilakukan dan tidak dapat ditawar lagi, karena pemahaman teks tidak ditentukan oleh latar ideologis dan geneologis sebuah metode, tapi oleh kontemporeritas dan relevansi metode, dengan karakter teks secara umum. Tapi yang tidak dapat dielakkan dari pembedaan ini ternyata

⁴³Ibid.

menyisakan persoalan. Dalam tulisan Shahūr tidak dijumpai penjelasan secara mendetail tentang bagaimana cara pembacaan ayat-ayat *Tafsīl al-Kitāb* yang bukan *muḥkamāt* dan bukan pula *mutashābihāt*. Hal ini, mungkin dapat disebabkan oleh ketidakmampuan Shahūr sendiri dalam menguraikannya, karena akan mengalami benturan dan pertentangan dengan terminologi lain yang dibuatnya, seperti pemaknaan kata sebuah ayat al-Qur'an yang mengalami kontradiksi dengan ayat lain.⁴⁴ Dengan begitu, ini merupakan salah satu anomali metode Shahūr dalam dikotomi *al-Kitāb al-Risālah* dan *al-Kitāb al-Nubuwwah*.

Selain itu, Shahūr menilai bahwa sunnah Nabi dipandang sebagai metode *ijtihād*. Baginya hadis adalah produk *ijtihād* Nabi yang dinamis dan relatif sesuai dengan zamannya.⁴⁵ Ini berarti, hukum halal dan haram dalam ayat-ayat *al-Kitāb al-Risālah* yang dijelaskan maksudnya oleh Nabi merupakan hasil varian sejarah yang tidak terlepas dari konteknya yang bersifat nisbi, tidak final dan bisa berubah. Oleh karena itu, menurut Shahūr hadis bukan menjadi sumber hukum, melainkan *ijtihād* yang dijadikan sebagai metode yang dicontohkan dalam menjelaskan al-Qur'an. Kalau pemahaman terhadap hadis demikian, logikanya seseorang boleh melakukan *ijtihād* sebagaimana yang telah dicontohkan Nabi dan hasil *ijtihād* tersebut boleh berbeda dengan hasil *ijtihād* Nabi. Sebagai contohnya dapat dikatakan, bahwa hadis yang menjelaskan tentang cara

⁴⁴Menurut Shahūr, terdapat dua jenis manusia, *bashar* dan *insān*. *Bashar* merupakan manusia yang mempunyai perikehidupan hewani, sedangkan *insān* mempunyai perikehidupan manusia yang berkesadaran dan berakal. *Bashar* akan meningkat levelnya menjadi *insān* apabila ditiupkan ruh, sebagaimana dijelaskan dalam QS. Āl 'Imrān ayat 33; *Inn Allāh iṣṭafā ādam wa nūh wa āl ibrahīm wa āl 'imrān 'alā al-'ālamīn* (Sesungguhnya Allah telah memilih Adam, Nūh, keluarga Ibrāhīm dan keluarga Imrān melebihi segala umat). Dalam menjelaskan perubahan *bashar* menjadi *insān*, Shahūr hanya mengambil contoh Adam dan pasangannya tanpa menjelaskan ayat secara utuh. Menurutinya, Adam dan pasangannya pada awalnya adalah *bashar*, kemudian berubah menjadi *insān* setelah dipilih untuk menerima tiupan ruh. Sedangkan kera tidak menerima tiupan ruh, sehingga sampai sekarang masih berperikehidupan hewani (*bashar*). Lihat Shahūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an*, 108. Jika ayat ini dijelaskan secara lengkap dan konsisten, maka Nūh, keluarga Ibrāhīm, dan Imrān sebelumnya juga termasuk *bashar* sampai mereka ditiupkan ruh kemudian menjadi *insān*. Demikian juga Nabi Muḥammad yang disebut dalam QS. al-Kahf ayat 110 dengan *bashar*.

⁴⁵Ibid., 60.

salat, yang tidak ada penjelasannya secara rinci di dalam al-Qur'an bisa berubah sesuai dengan *ijtihad* seseorang ketika ia membuat *ijtihad* baru.

Jika ditelusuri, secara historis Nabi memang pernah melakukan *ijtihad*,⁴⁶ tapi itu sedikit sekali dan lebih berkaitan dengan masalah duniawi saja. Jika dipahami, bahwa hadis merupakan produk *ijtihad* Nabi, akan ditemui kejanggalan karena prinsip itu bertentangan dengan firman Allah yang menyatakan tiada sesuatupun yang diucapkan Nabi, melainkan wahyu yang diwahyukan.⁴⁷ Dengan demikian, pandangan yang dijadikan prinsip Shaḥrūr sulit untuk diterima, karena selain tidak didasari oleh argumen yang kuat, juga bertentangan dengan al-Qur'an.

Anomali *Manhaj Tafsīr bi al-Ra'y*

Penguasaan seorang mufasir terhadap ilmu-ilmu yang dapat membantu dalam menafsirkan sangatlah penting. Dari penguasaan itu, al-Qur'an dapat ditelaah dan dikaji sehingga penjelasan makna dan maksudnya dapat dipertanggungjawabkan. Penguasaan gramatika bahasa Arab merupakan dasar yang dapat menentukan akurasi posisi suatu kata atau kalimat yang saling berhubungan dalam struktur ayat al-Qur'an. Setelah posisi kata dapat diketahui, barulah kepastian makna sebenarnya bisa ditemukan dengan bantuan lain, seperti dari runtutan redaksi (*shiyāq al-kalām*) atau pun *asbāb al-nuzūl*.

Dari sekian mufasir yang dibahas dalam artikel ini, Shaḥrūr ditemukan sebagai seorang yang penguasaan gramatika belum cukup memadai, meskipun ia sendiri mengklaim telah menggunakan linguistik al-Jurjānī, Ibn al-Jinnī, dan Ibn al-Fāris. Ini dapat dilihat dari uraiannya dalam QS. al-Baqarah [2]: 185; *Shahr ramadān al-ladhi unẓila fih al-qur'ān budan li al-nās wa bayyināt min al-budā wa al-furqān*. Menurut Shaḥrūr, kata *al-Furqān* tersambung (*ma'tūf*) dengan kata *al-Qur'ān*. Artinya, *al-Furqān* bukanlah *al-Qur'ān*.⁴⁸ Penjelasan Shaḥrūr ini jika dilihat dari gramatikal Arab telah terjadi kontradiksi, karena mestinya, *ma'tūf* kata *al-Furqān* seharusnya dibaca *rafa'* (*ḍammah*) mengikuti kata *al-Qur'ān*. Tapi ternyata

⁴⁶Di antaranya adalah dalam perkara tawanan perang (QS. al-Anfāl [8]: 67), mensalati jenazah orang munafik (QS. al-Tawbah [9]: 84) dan sikapnya yang bermuka masam terhadap 'Abd Allāh b. Umm Maktūm (QS. 'Abasa [80]: 1-11).

⁴⁷al-Qur'ān, 53 (al-Najm): 3-4

⁴⁸Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 65.

kata *al-Furqân* dibaca *kasrah (majrûr)* karena tersambung dengan kata *al-budâ* yang *majrûr* oleh huruf *min*. Dari sini, *Shahrûr* terindikasi menyeleweng dari kaidah tata bahasa Arab.

Pencarian makna *Shahrûr* juga tidak konsisten dengan cara yang disebutkan dengan intratekstual-sintagmatis. Jika *Shahrûr* konsisten, dalam pencarian makna *insân* dan *basbar* untuk kata Adam dalam surat *Âl ‘Imrân* ayat 33 tidak akan mengalami tumpang tindih, karena pemaknaan terhadap satu kata dalam sebuah ayat kelihatan rancu ketika dikomparasikan dengan ayat lain.

Dalam masalah hadis yang dijadikan dasar dalam menggali makna al-Qur’an para mufasir juga perlu dicermati kembali. Dari kelima mufasir yang menjadi pembahasan tulisan di sini, tampaknya hanya al-Ṭabarî yang menerima hadis dengan bulat sebagai salah satu dasar penafsiran al-Qur’an, tanpa harus dikalahkan oleh akal. Sementara empat lainnya masih mempertimbangkan menggunakan hadis sebagai penafsiran al-Qur’an sesuai dengan kepentingan mereka, karena lebih mengunggulkan akal. al-Zamakhsharî dan Ṭabâṭabâ’î lebih cenderung memakai hadis, apabila dapat memperkuat mazhab yang mereka ikuti. Sedangkan ‘Abduh akan menggunakan hadis jika menurutnya hadis tersebut logis sesuai dengan akal pikirannya, sekalipun menurut *muhaddithîn*, hadis tersebut dinilai *da‘îf*. Perbedaan yang ekstrim mengenai hadis tampak dilakukan *Shahrûr*, karena ia memandang hadis sebagai produk *ijtihâd* dari Nabi, bukan sebagai sumber Islam kedua setelah al-Qur’an.

Namun demikian, jika diamati secara implisit sikap al-Zamakhsharî, al-Ṭabâṭabâ’î dan ‘Abduh tampak masih sepakat dan mengakui peran otoritas hadis dalam kapasitasnya sebagai sumber ajaran Islam. Ini terbukti mereka masih menggunakan hadis sebagai penguat untuk melegitimasi kebenaran akal dalam menafsirkan al-Qur’an. Pengesampingan mereka terhadap hadis disebabkan sikap emosional yang lebih mementingkan keinginan mempertahankan ideologi mazhab. Hal ini bisa disikapi lebih kepada ego fanatisme golongan yang menjadi bagian dari para mufasir.

Sikap seperti ini mempunyai implikasi yang sangat besar terhadap sebuah penelitian atau kajian apapun, terlebih lagi dalam penafsiran al-Qur’an. Di antaranya, seorang mufasir akan mendramatisasi sebuah penafsiran, penakwilan bahkan sampai kepada perubahan-perubahan

qir'ah, karena semua penggalian makna dan pemahaman ayat al-Qur'an akan selalu disesuaikan dengan pembenaran menurut selera pribadi dan alirannya. Sikap demikian dari sudut manapun tidak dapat dibenarkan. Apalagi kalau ditinjau dari sudut pandang *'Ulūm al-Hadīth*, sikap mereka itu akan tertolak karena peniadaan fungsi hadis sebagai alat penafsiran tidak berdasarkan kajian *sanad* dan *matn*, padahal itu sebagai perangkat yang akurat dan otoritatif untuk menetapkan sebuah hadis dapat digunakan atau tidak untuk menafsirkan al-Qur'an.

Menguji dengan Teori Kebenaran

Identifikasi *ittijāh* dan *manhaj* para mufasir sampai pada titik, bahwa masing-masing mempunyai persamaan dan perbedaan yang secara keseluruhan tidak dapat terlepas dari bagian kualitas dan kelemahan. Bagian kualitas dapat mengangkat posisi penafsiran bernilai *ṣaḥīḥ*. Sedangkan bagian kelemahannya dapat menurunkan ke level anomali.

Sisi ini dapat membantu memetakan kategori kriteria mufasir, persoalan lain yang masih muncul, berkaitan dengan validitas penilaian sebuah produk penafsiran yang bersifat relatif intersubyektif. Hal ini wajar terjadi, karena produk penafsiran biasanya dibuat mufasir dan dijadikan pedoman hidup masyarakat yang berada pada suatu tempat dan kurun waktu yang berbeda sehingga sulit untuk menilai secara objektif. Terlebih jika penilaian itu didominasi ideologi tertentu, subyektifitas penilaian akan semakin mencolok.

Permasalahan yang muncul kemudian berkaitan dengan perbedaan klaim terhadap produk tafsir, disebabkan perbedaan tempat, waktu dan teologi yang berbeda. Sudut pandang ini, dapat disinyalir menengarai munculnya tolok ukur yang mereka gunakan dalam penilaian ilmu pengetahuan manusia sulit untuk ditoleransi, karena berangkat dari subyektifitas personal. Sebagai solusinya perlu sekali penilaian tersebut didasarkan kepada kajian epistemologi, karena penafsiran berhubungan dengan ilmu pengetahuan manusia. Oleh karena itu, untuk menilai validitas produk tafsir dalam posisinya sebagai pengetahuan, tolok ukur yang digunakan dalam hal ini adalah teori kebenaran epistemologis yang terdiri dari teori koherensi, teori korespondensi dan teori pragmatisme.

Dalam teori koherensi yang mengacu kepada konsistensi logis dari hubungan internal antar proposisi masing-masing penafsiran para

mufasir, maka al-Ṭabarî, ‘Abduh, Shahrûr, al-Zamakhsharî, dan al-Ṭabâtabâ’î termasuk memakai teori ini. Penegasan ini dikarenakan dalam teori koherensi tidak memandang kelima produk mufasir tersebut dari sisi antar mufasir, melainkan melihat kepada konsistensi logis proposisi penafsiran, *ittijâh* dan *manhaj* mereka sendiri secara keseluruhan tanpa melibatkan yang lain. Artinya, al-Ṭabarî dilihat dari proposisi penafsiran, *ittijâh* dan *manhaj* tampak saling mendukung, menguatkan dan logis sehingga dalam penafsiran al-Ṭabarî, jika dilihat dari sudutnya sendiri tidak ada pertentangan antara satu sama lainnya. Begitu pula dengan para mufasir lain.

Namun, teori ini mempunyai kelemahan karena apabila ada kesalahan atau kebenaran dalam penafsiran akan sulit atau bahkan tidak dapat membedakan antara kesalahan konsisten atau kebenaran konsisten. Dalam konteks kelima mufasir di atas, sekalipun dalam penafsiran mereka dibangun dari asumsi yang mungkin salah, namun karena terdapat konsistensi antar proposisinya maka dapat dipandang benar secara koherensi. Dalam kasus al-Ṭabarî, al-Zamakhsharî, al-Ṭabâtabâ’î yang dipandang oleh mufasir lain dalam penafsirannya ada sisi pembelaan mazhab masing-masing, tidak dapat menyeret penafsiran mereka sebagai sebuah anomali penafsiran. Begitu pula penafsiran ‘Abduh yang mengesampingkan sebagian besar hadis ataupun Shahrûr yang memandang hadis sebagai metode *ijtihâd* Nabi, tidak lantas menjadikan penafsiran mereka jatuh dalam sebuah anomali. Hal ini disebabkan sorotan dalam teori koherensi adalah konsistensi logis proposisinya, bukan dari faktor pembelaan mazhab atau menegaskan penggunaan hadis.

Hanya saja terdapat kasus inkonsisten dari beberapa mufasir, meskipun dalam banyak hal mereka relatif konsisten dalam *ittijâh*, *manhaj* dan penafsirannya. Ini dapat dilihat dari al-Ṭabarî yang mengecam adanya sebuah penafsiran yang didasari oleh fanatisme mazhab, tapi ia sendiri tampak melakukan pembelaan terhadap mazhab Sunnî dari Mu’tazilah. Begitu juga ‘Abduh yang mempunyai prinsip tidak merinci terhadap ayat-ayat yang *mubhâm*, namun dalam QS. al-Fîl [105]: 3-4 ia melakukan perincian tentang burung yang menghancurkan pasukan Gajah dengan mikroba.

al-Ṭabāṭabā'ī pun demikian. Ia memandang semua ayat al-Qur'an dapat dipahami tanpa terkecuali dengan berlandaskan QS. Muḥammad [47]: 24 dan QS. al-Nisā' [4]: 82. Tapi hal ini kontradiksi dengan pandangannya terhadap huruf *muqāṭṭa'ah*. Menurutnya huruf itu adalah kode khusus antara Allah dan Rasul-Nya yang tidak dapat diketahui oleh manusia selain menduga saja. Inkonsistensi itu juga dilakukan Shaḥrūr, karena dalam uraian penafsirannya tentang makna *insân* dan *basḥar* dalam QS. Âl 'Imrân [3]: 33, ia hanya fokus pada Adam saja, padahal di sana terdapat Nūḥ, keluarga Ibrâhîm dan keluarga 'Imrân yang berkaitan pula dengan ayat lain di dalam al-Qur'an atau nama-nama lain yang disebutkan sebagai *basḥar* dalam al-Qur'an, seperti Muḥammad. Ini artinya, ia inkonsisten karena tidak benar-benar memakai metode intratektualitas dan sintagmatisnya dalam mengurai makna sebuah tema dalam al-Qur'an. Padahal Shaḥrūr sendiri menyatakan bahwa untuk mendapatkan makna yang utuh dan komprehensif dalam memahami al-Qur'an membutuhkan metode intratektualitas sintagmatis.

Sementara, teori korespondensi lebih menitikberatkan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar jika sesuai dengan realitas. Kelima mufasir di atas diidentifikasi mengikuti teori ini, karena mereka semua dalam menafsirkan al-Qur'an berupaya untuk menggali kandungan al-Qur'an agar sesuai dengan kondisi dan situasi yang ada di alam realitas masyarakat mereka hidup. Adagium al-Qur'an *ṣāliḥ li kull ḡamân wa makân* benar-benar menjadi pertimbangan urgen dalam penafsiran mereka. Hal ini dapat dilihat dalam penafsiran al-Ṭabarî pada ayat *ḡawnîyah* dalam QS. Yâsîn [36]: 38 tentang perputaran Matahari (Heleosentris). Di situ ia menjelaskan, bahwa Matahari berputar pada garis edar dan porosnya,⁴⁹ yang saat ini dipahami sebagai pandangan realitas empiris ilmu pengetahuan. al-Zamakhsharî meskipun menafsirkan surat di atas berbeda dengan al-Ṭabarî, tapi juga relevan dengan realitas empiris. Menurut al-Zamakhsharî peredaran Matahari dapat menunjukkan hitungan waktu. Terbit dan tenggelamnya Matahari menjadi hitungan hari bagi manusia.⁵⁰

⁴⁹al-Ṭabarî, *Jamî' al-Bayân*, Vol. 20, 516.

⁵⁰al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, Vol. 5, 434.

Dalam penafsiran ‘Abduh, tampaknya tidak perlu dipertanyakan lagi tentang katagorinya sebagai penafsiran yang sesuai dengan realitas. Penegasan itu tampak logis, karena pola penafsiran *al-adabî al-ijtimâ’î* ‘Abduh memang menggandengkan kondisi sosial masyarakat sebagai kajian ilmiah penafsirannya yang menjadi bagian dari basis teori korespondensi, walaupun ia tidak menggunakan istilah-istilah ilmiah. Sebut saja penafsirannya yang berusaha menghubungkan QS. al-Ra’d [13]: 17 dengan beberapa prinsip teori Darwin yang menyangkut *struggle for life* (evolusi *organism* menggambarkan proses linear dari perjuangan hidup yang keras) menuju *survival of the fittest* (ketahanan melawan rintangan yang kuat), yang dikemukakannya saat menafsirkan QS. al-An‘âm [6]: 123.⁵¹ Begitu juga al-Ṭabâṭabâ’î melakukan penafsiran dengan menyesuaikan terhadap realitas empiris pada surat al-Ra’d tersebut.

Shahrûr dalam mengurai ayat al-Qur’an yang berkaitan dengan realitas, menyingkap kata *tasbîḥ* yang semula dimaknai membaca *Subḥân Allâh*, ditafsirkannya dengan gerak dan dialektika antara dua unsur yang saling bertentangan, sehingga memungkinkan adanya perkembangan dan perubahan di alam semesta. Tafsir ini memungkinkan adanya gerak dan dialektika alam semesta sepanjang masa sebagaimana yang ditemukan oleh para ilmuwan tentang prosesnya yang terus mengalami evolusi.⁵² âû

Hal yang membedakan antara empat mufasir lainnya dengan Shahrûr dalam penafsiran ini, Shahrûr menggunakan pendekatan induktif dengan melakukan pencocokan penemuannya kepada ayat-ayat *kaunîyah* al-Qur’an. Sementara keempat mufasir lainnya menggunakan cara deduktif dengan menafsirkan teks al-Qur’an yang mempunyai relevansi kepada dunia realitas ilmiah.

Dalam teori pragmatisme pun, kelima mufasir di atas termasuk dalam katagori orang-orang yang membuat karyanya dapat menjadi solusi permasalahan yang dihadapi masyarakat masa mereka. al-Ṭabarî menyusun tafsir untuk memberikan jawaban persoalan yang sedang menyelimuti periwayatan hadis dan pertikaian pemikiran ideologi antar aliran. al-Zamakhsharî juga berupaya memberikan jawaban dan solusi terhadap masalah teologi yang dihadapi masyarakatnya. Begitu pula al-

⁵¹Rashîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. 8, 36.

⁵²Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*, 223.

Ṭabâtabâ'î yang berusaha menentang dan membersihkan filsafat materialisme Barat yang sedang menggejala dan menyerang keyakinan masyarakat Qûm, dengan filsafat Islam yang tidak menolak ruang transenden.

‘Abduh juga merespon persoalan umat Islam yang mengalami keterbelakangan, keterkungkungan dan tertinggal jauh dari kemajuan masyarakat Eropa dengan memberikan tafsir ulang terhadap al-Qur’an agar sesuai dengan masa modern. Pandangan sakralitas al-Qur’an telah mengebiri masyarakat Islam tradisional di Mesir sehingga mereka tidak berani melampaui garis penafsiran ulama salaf, sedangkan masyarakat lainnya cenderung mengadopsi pemikiran Barat tanpa melakukan filter terlebih dahulu sehingga mengakibatkan mereka sekuler. Langkah ‘Abduh untuk menjembatani tradisionalitas dan sekuleralitas dengan meninggalkan taklid menjadi jalan keluar masyarakat Mesir untuk memajukan masyarakatnya. Kemudian Shahrûr menawarkan teori batas minimal dan maksimalnya dalam masalah hukum. Disini bisa dilihat bahwa penafsiran masing-masing mufasir mencoba memberikan manfaat kepada masyarakatnya.

Namun, teori pragmatisme juga tidak lepas dari kritik. Jika dicermati teori ini terkadang kabur dalam memberikan standar ukuran manfaatnya, karena sesuatu yang berguna bagi seseorang belum tentu berguna bagi orang lain. Lihat saja produk tafsir dahulu belum tentu berguna bagi orang liberal, walaupun berguna bagi masyarakat pengikut ulama salaf tradisional. Tafsir Mu‘tazilah tidak akan berguna bagi masyarakat Sunnî atau Shî‘ah, walaupun berguna bagi orang Mu‘tazilah sendiri. Jadi asas manfaat yang menjadi misi utama teori pragmatisme tidak dapat diukur secara general disemua orang dan era. Tapi justru disinilah letak relativitas dan tentatistitas penafsiran yang diakui para mufasir mendapatkan buktinya. Ini berarti kebenaran tafsir bukanlah sesuatu yang bersifat final dan absolut adalah benar. Produk tafsir yang cocok untuk sebuah masyarakat belum tentu cocok digunakan oleh masyarakat lain.

Dengan demikian, suatu penafsiran yang sesuai dengan realitas empiris dan memberikan manfaat serta solusi bagi masyarakat dapat dikatakan benar secara pragmatis. Sebaliknya, jika tidak dapat

memberikan manfaat atau solusi kepada masyarakat maka sebuah tafsir tidak dapat dikatakan benar dari sudut pandang pragmatisme.

Kesimpulan

Semua produk tafsir mempunyai masalah tersendiri jika dilihat dari perspektif yang berbeda. Padahal perspektif tersebut seharusnya dapat didudukkan sebagaimana mestinya, kalau saja produk tafsir tersebut dilihat dari mufasirnya, sejarah dan kebutuhan yang menyertai dibuatnya sebuah penafsiran. Konsensus mufasir yang menyatakan semua produk tafsir bersifat tentatif dan relatif merupakan kejujuran yang tidak dapat digunakan oleh semua orang untuk menjustifikasi kebenaran dan kesalahan produk tafsir, karena masing-masing tidak dapat dinilai secara general, melainkan harus ditempatkan dan lihat secara proporsional dari perspektifnya.

Dengan demikian, status tafsir tidak bisa dapat begitu saja dijustifikasi dari satu sudut pandang, karena akan menyebabkan unsur-unsur lain yang menjadi bagian validitasnya terabaikan. Penilaian penafsiran dari perspektif tidak adanya pertentangan bagian penafsiran antara ayat al-Qur'an, tidak adanya pertentangan dengan hadis dan akal sehat tidak lantas melepaskannya dari justifikasi anomali, karena anomali tersebut bisa tampak dari perspektif temporal dan teritorial. Begitu pula bisa tampak jika dilihat dari teori koherensi, korespondensi dan pragmatismenya. Hal ini menjadi penting untuk menjadi pertimbangan, agar tidak terges-gesa dalam memberikan penilaian status mufasir dan penafsiran yang sangat mempengaruhi relevansinya, sehingga statusnya tidak bebas kritik.

Namun demikian, penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang bertentangan dengan ayat lain seperti yang dilakukan oleh Shahrûr perlu ditanggihkan, bahkan ditolak. Begitu juga dengan penafsiran al-Zamakhsarî, al-Ṭabâtabâ'î, dan 'Abduh yang menegasikan dan mengabaikan hadis atau menafsirkan ayat al-Qur'an yang bertentangan dengan hadis. Ini sama juga menyalahi informasi dan ketentuan Allah yang disampaikan melalui Nabi disebabkan lebih mengutamakan akal yang mempunyai keterbatasan dan rentan terhadap kekeliruan.

Hanya satu mufasir yang menggunakan akal dengan sekuat tenaga dalam penafsiran tanpa mengabaikan al-Qur'an atau hadis, yakni al-

Ṭabarî. Dengan penuh kesadaran ia mendasarkan akal tanpa melampaui *nasy*, sehingga ia tidak terlempar jauh dari pengetahuan Nabi sebagai Rasulullah yang lebih tahu kandungan al-Qur'an setelah Allah, dalam mengungkap makna Firman-Nya.

Daftar Rujukan

- ‘Abduh, Muḥammad. *Fâtihat al-Kitâb*. Kairo: Kitâb al-Taḥrîr, 1382.
- Anwar, Rosihan. *Samudera al-Quran*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Baidlowi, Ahmad. “al-Ṭabâtabâ’î dan Kitab Tafsirnya, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur’ân*” dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Quran dan Hadis*, Vol. 5, No. 1, Januari, 2004.
- . *Mengenal al-Ṭabâtabâ’î dan Kontroversi Nasikh-Mansukh*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2005.
- Bukhârî (al), Muḥammad b. Ismâ’îl b. Ibrâhîm b. al-Jû’fî. *Al-Jâmi‘ al-Ṣabîḥ*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1. Kairo: Maktabat al-Wahbah, 2003.
- Ḥamawî (al), Shihâb al-Dîn b. ‘Abd Allâh Yâqûṭ. *Mu’jam al-Bulḍân*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Ṣadr, t.th.
- Hâshimî (al), Aḥmad. *Jawâhir al-Balâghah fî al-Ma‘ânî wa al-Bayân wa al-Badî‘*. Mesir: Dâr al-Fikr, 978.
- Iyâzî, Muḥammad ‘Alî. *Al-Mufasssîrîn Hayâtubum wa Manbâjubum*. Teheran: Wuzârah Thaqâfah wa al-Irshâd al-Islâmî, 1373.
- Jibrîl, Muḥammad al-Sayyid. *Madkhal ilâ Manâbij al-Mufasssîrîn*. Kairo: al-Bâb al-Akḥḍâr al-Mashhad al-Ḥusaynî, 1987.
- Kattsoff, Lois. O. *Unsur-unsur Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Mustaqîm, Abdul. *Epistemologi Tafsîr Kontemporer*. Yogyakarta: Lkis Group, 2012.
- Qaṭṭân (al), Mannâ‘ Khalîl. *Mabâḥith fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1973.
- Ramli. *Muqâranat Madhâbih fî al-Uṣûl*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999.
- Shahrûr, Muḥammad. *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âṣirah*. Damaskus: Dâr al-Aḥâlî, 1990.
- Sijistânî (al), Abû Dâwud Sulaymân b. Ash‘ash. *Al-Sunan Abî Dâwud*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutub, t.th.

- Suma, Amin. *Studi Ilmu-ilmu al-Quran*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Syurbasi. *Sejarah Perkembangan Tafsir*. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Ṭabāṭabāʾī (al). Muḥammad Ḥusayn. *Naẓarīyah al-Siyāsah wa al-Ḥukm*. Teheran: t.p., 1402.
- _____. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Beirut: Muʾasasah li al-ʿAlam al-Maṭbūʿah, 1972.
- _____. *Inilah Islam: Upaya Memahami Islam Secara Mudah*, terj. Ahsin Muhammad. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- Ṭālib, Ṣafī Ḥasan Abū. *Tatbīʿ al-Sharīʿah al-Islāmīyah fī al-Bilād al-ʿArabī*. Kairo: Dār al-Naḥḍah al-ʿArabīyah, 1990.
- Yusuf, Muhammad. “Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān Karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī” dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Zamakhsharī (al), Mahmūd b. Muḥammad b. ʿUmar. *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-ʿAqāwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*, Vol. 1. Bairut: Dār al- Fikr, t.th.