

**PENDEKATAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ*
ATAS AL-QUR'AN DAN HADIS:
MENJAWAB PROBLEMATIKA
SOSIAL KEAGAMAAN
DI ERA KONTEMPORER**

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

1. Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

PENDEKATAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* ATAS AL-QUR'AN DAN HADIS: MENJAWAB PROBLEMATIKA SOSIAL KEAGAMAAN DI ERA KONTEMPORER

Sahiron Syamsuddin - Abdul Muiz Amir - Muh. Muads Hasri
Reni Nur Aniroh - Muhammad Irsad - Luqman Hakim
Ghufron Hamzah - Muhammad Alwi HS - Althaf Husein Muzakky
Haris Fatwa Dinal Maula - Mayadina Rohmi Musfiroh
Ahmad Muttaqin - Zainal Abidin - Aizul Maula
Misbah Hudri - Fitriana Firdausi - M. Zia Al-Ayyubi
Ahmad Solahuddin - Yumidiana Tya Nugraheni
Abdul Mustaqim - Ali Imron - Althaf Husein Muzakky
Egi Tanadi Taufik - Mida Hardianti - Neny Muthiatul Awwaliyah

Editor: **Sahiron Syamsuddin**



ASOSIASI ILMU ALQURAN & TAFSIR se-INDONESIA

**PENDEKATAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* ATAS AL-QUR'AN DAN HADIS:
MENJAWAB PROBLEMATIKA SOSIAL KEAGAMAAN
DI ERA KONTEMPORER**

©2020, Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia

Cetakan Pertama, Juli 2020

ISBN: 978-623-7089-68-1

xii + 592 hlm, 16 x 24cm

Editor: **Sahiron Syamsuddin**

Penyelarar Bahasa: **Fitriana Firdausi**

Desain Sampul & Tata Letak Isi: **Hanania Alfia Lathif**

Diterbitkan atas kerjasama antara Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia dengan Lembaga Ladang Kata.

Lembaga Ladang Kata

Jl. Garuda, Gang Panji 1, No. 335

RT 7 RW 40 Kampung Kepanjen, Banguntapan, Bantul

Email: ladangkata@mail.com

Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia

Krapyak Kulon RT 07, Panggungharjo, Sewon, Bantul, D.I. Yogyakarta

e-mail: aiat.indonesia@gmail.com

website: www.aiat.or.id

KATA SAMBUTAN

Prof. Dr.phil. Kamaruddin Amin, M.A.

*Direktur Jenderal Pendidikan Islam
Kementerian Agama RI*

Di era digital ini berbagai permasalahan sosial keagamaan bermunculan begitu cepatnya. Berkembangnya kelompok radikal dalam memahami agama, misalnya, merupakan fenomena dan fakta yang tidak bisa kita ingkari. Mereka lebih menekankan makna literal daripada makna substantif dari teks-teks keagamaan. Lebih dari itu, mereka memandang bahwa hanya pemahaman mereka sajalah yang benar. Pada umumnya, mereka sebenarnya tidak memiliki ilmu keagamaan yang mendalam, namun mereka memiliki semangat beragama yang sangat kuat. Mereka tidak sadar bahwa teks-teks keagamaan itu sering sekali dipahami oleh para ulama secara beragam. Lebih lanjut, mereka juga tidak mengetahui bahwa mazhab dan aliran keagamaan itu sangat banyak dan masing-masing memiliki argumentasinya sendiri-sendiri. Radikalisme pemahaman keagamaan semacam itu merupakan salah satu problem yang kita hadapi sekarang di Indonesia dan memerlukan solusi, baik yang bersifat teoretis maupun praktis.

Problem lain yang kita hadapi adalah bahwa sebagian kecil umat Islam saat ini berkeinginan mendirikan *Khilāfah Islāmīyah* (negara Islam). Sebelum dibubarkannya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), pengusung dan pendukung *Khilāfah Islāmīyah* tergabung dalam organisasi tersebut. Meskipun HTI telah dibubarkan, kegiatan-kegiatan eks-HTI, seperti propaganda publik dan *halaqah* yang berbasis gerakan, masih tetap berlangsung hingga saat

ini. Pandangan dan aksi semacam itu lagi-lagi disebabkan, antara lain, oleh pemahaman yang tidak mendalam terhadap teks-teks keagamaan Islam. Hal ini tentunya bertentangan dengan konsensus bangsa Indonesia yang diwakili oleh *founding fathers* Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Karena itu, problem ini harus diatasi secara efektif dan bijak. Dalam hal ini para akademisi muslim diharapkan memberikan kontribusi pemikiran tentang pentingnya menjaga NKRI dan Pancasila.

Dalam bidang ekonomi, di era digital ini terdapat berbagai macam transaksi bisnis yang memelukan respons dari kalangan akademisi. Transaksi online, misalnya, telah diimplementasikan oleh masyarakat dunia, termasuk umat Islam di Indonesia. *Short selling* di bursa efek juga dilakukan oleh sebagian masyarakat. Aspek ekonomi ini tentunya memerlukan jawaban dari para ilmuwan. Pertanyaan yang muncul adalah: Apakah transaksi online itu dibenarkan oleh Islam atau tidak? Bolehkah *short selling* tersebut? Argumentasi semacam apa yang perlu dibangun dalam merespons realita tersebut? Pertanyaan-pertanyaan ini perlu mendapat jawaban.

Melihat problematika sosial keagamaan tersebut di atas, saya sebagai Direktur Jenderal Pendidikan Islam menyambut baik terbitnya buku *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Karya ini merupakan kumpulan artikel yang ditulis dengan cukup serius dalam bidang Kajian Al-Qur'an dan Hadis, khususnya terkait dengan penafsiran ayat-ayat dan hadis-hadis dengan pendekatan yang, dari satu sisi, memperhatikan makna historis teks, dan di sisi lain, memperhatikan maksud utama/makna substantifnya. Dengan karya ini, para penulis artikel berusaha memberikan kontribusi pemikiran yang diharapkan bermanfaat bagi umat Islam di Indonesia, sehingga mereka memiliki pemahaman keagamaan yang moderat. Saya berterima kasih kepada Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir se-Indonesia (AIAT) yang sudah memiliki inisiatif yang sangat positif ini. Terakhir, saya mengucapkan: Selamat membaca buku ini!

KATA PENGANTAR EDITOR

Sahiron Syamsuddin

Ada banyak problematika di era kontemporer ini yang perlu menjawab jawaban dari Islam. Sementara itu, teks Al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad Saw jumlah terbatas. Karena itu, saat ini dibutuhkan model penafsiran terhadap teks-teks keagamaan tersebut, yang sesuai dan mampu merespons tantangan zaman. Buku yang berjudul *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* ini merupakan upaya dari para penulis untuk memberikan sekelumit kontribusi ilmiah dalam menjawab tantangan dan problematika tersebut.

Buku ini diawali dengan artikel saya yang mengelaborasi pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*, khususnya terkait dengan langkah-langkah metodenya. Artikel-artikel selanjutnya memuat aplikasi pendekatan tersebut terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi tertentu. Pilihan ayat dan hadis yang ditafsirkan itu diserahkan kepada para penulis masing-masing artikel. Sebagian artikel memuat refleksi atas pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* berdasarkan pada pemahaman para penulisnya. Adapun kualitas artikel-artikel yang ada tentunya beragam. Sebagian penulis menerapkan pendekatan tersebut secara komprehensif dan sebagian yang lain hanya mengimplementasikannya secara parsial. Meskipun demikian, saya menilai bahwa semua penulis telah memberikan kontribusi yang sangat luar biasa

untuk mengembangkan penafsiran atas kedua sumber Islam tersebut dalam rangka membuktikan bahwa Islam adalah agama yang penuh rahmat bagi umat manusia. Kritik dan saran dari pembaca selalu kami tunggu untuk meningkatkan kualitas tulisan kami. Akhirnya, saya mengucapkan, “Selamat membaca!”

DAFTAR ISI

Kata Sambutan	iii
<i>Prof. Dr.phil. Kamaruddin Amin, M.A.</i>	
Kata Pengantar Editor	v
<i>Sahiron Syamsuddin</i>	
Daftar Isi	vii
1. Metode Penafsiran dengan Pendekatan <i>Ma'nā-Cum-Maghzā</i>	1
<i>Sahiron Syamsuddin</i>	
2. Klaim Kebenaran Agama yang Eksklusif Menurut Al-Qur'an: Aplikasi Pendekatan <i>Ma'nā-cum-Maghzā</i> pada Q.S. 2: 111–113	19
<i>Sahiron Syamsuddin</i>	
3. Konsep <i>Milk al-Yamīn</i> : Penafsiran atas Q.S. 4: 24 dengan Pendekatan <i>Ma'nā-cum-Maghzā</i>	31
<i>Abdul Muiz Amir</i>	
4. Signifikansi Ayat tentang Anjuran Menikah dalam Q.S. al-Nur (24): 32 (Studi Analisis Hermeneutika <i>Ma'nā-cum-Maghzā</i>)	63
<i>Muh. Muads Hasri</i>	
5. Relasi Suami Istri: Nafkah dan Reproduksi dalam Q.S. al-Baqarah (2): 233	77
<i>Reni Nur Aniroh</i>	

6.	Membaca Ayat Poligami (Q.S. al-Nisā': 3) dengan Hermeneutika <i>Ma'nā-cum-Maghzā</i>	95
	<i>Muhammad Irsad</i>	
7.	Keabsahan <i>Short Selling</i> di Bursa Saham dan Forex: Studi Analisis <i>Ma'nā-cum-Maghzā</i>	121
	<i>Luqman Hakim</i>	
8.	Kontekstualisasi Ayat Hukum Potong Tangan: Pendekatan <i>Ma'nā –cum –Maghzā</i> terhadap Q.S. al-Mā'idah (5): 38	137
	<i>Ghufroon Hamzah</i>	
9.	Makna <i>Ahl</i> dalam Q.S. al-Nisā': 58 dan Relevansinya pada Otoritas Sarjana Al-Qur'an di Indonesia (Analisa <i>Ma'nā-cum-Maghzā</i>).....	159
	<i>Muhammad Alwi HS</i>	
10.	Larangan Ingkar Tanggung Jawab dalam Q.S. al-Şāffāt 148-139: Penafsiran Kontekstualis atas Kisah Nabi Yūnus	185
	<i>Althaf Husein Muzakky</i>	
11.	Meminta Jabatan Menurut Al-Qur'an: Interpretasi Kontekstualis atas Q.S. Yusuf: 55.....	215
	<i>Haris Fatwa Dinal Maula</i>	
12.	Kepemimpinan Perempuan dalam Al-Qur'an: Kajian Komparasi antara Pendekatan Semiotika Signifikansi dan <i>Ma'nā-cum-Maghzā</i> dalam Penafsiran Q.S. al-Naml: 22-41	247
	<i>Mayadina Rohmi Musfiroh</i>	
13.	Ayat tentang Mati <i>Syahīd</i> dan Pesan Aktif Menjaga Kemaslahatan: Aplikasi Pendekatan <i>Ma'nā-cum-Maghzā</i> pada Q.S. Āl 'Imrān (3): 140	281
	<i>Ahmad Muttaqin</i>	

14. Kepemimpinan Publik Perempuan:
Penafsiran Berbasis *Ma'nā-cum-Maghzā* atas Q.S. al-Nisā' (4): 34. 309
Zainal Abidin
15. Kontekstualisasi Makna Jilbab dalam Al-Qur'an:
Aplikasi *Ma'nā-cum-Maghzā* pada Q.S. (33): 59 331
Aizul Maula
16. *Agency* Perempuan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 223:
Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* 353
Misbah Hudri
17. Kontekstualisasi Ayat *Tddah*..... 365
Fitriana Firdausi
18. Penafsiran Ayat Penolakan Ketuhanan Maryam QS. Al-Māidah: 116
(Aplikasi *Historical dan Meaning Function*, Jorge J. E. Gracia) 395
M. Zia Al-Ayyubi
19. Ideal Moral di Balik Ayat Nikah Beda Agama:
Aplikasi *Ma'nā-Cum-Maghzā* dalam Q.s. Al-Baqarah (2): 221..... 425
Ahmad Solahuddin
20. Kisah Penghancuran Berhala oleh Ibrahim dalam QS. 21: 57-58... 449
Yumidiana Tya Nugraheni
21. Jihad dalam Membela Negara (Perspektif Tafsir Al-Qur'an) 463
Abdul Mustaqim
22. Antara Virus Corona, Hadis Membunuh Cicak,
dan Wabah Penyakit Menular di Era Nabi:
Penerapan Hermeneutika *Ma'na-cum-Maghza* Sahiron
untuk Memahami Hadis dan Kontekstualisasinya Era Sekarang.. 483
Ali Imron

23. Fatwa dalam al-Qur'an:
Studi Komparatif Interpretasi Hermeneutika Yūsuf Qarḍāwi
dan *Ma'nā Cum Maghzā* Sahiron Syamsuddin 539
Althaf Husein Muzakky
24. Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* dalam Perbincangan 569
Egi Tanadi Taufik, Mida Hardianti, dan Neny Muthiatul Awwaliyah

Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*

Sahiron Syamsuddin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

sahironSyamsuddin68@gmail.com

sahiron@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan: Tipologi Pemikiran Tafsir Al-Qur'an pada Masa Kontemporer¹

Terkait dengan tipologi pemikiran tafsir pada masa sekarang ini, para peneliti studi tafsir Al-Qur'an berbeda-beda. Rotraud Wielandt, seorang profesor Kajian Islam dan Sastra Arab (*Islamkunde und Arabistik*) di Otto-Friedrich Universität Bamberg, Jerman, yang dulu menjadi pembimbing saya ketika mengambil program S3 di universitas tersebut, membagi pemikiran tafsir modern dan kontemporer ke dalam enam macam, yakni (1) penafsiran yang didasarkan pada rasionalisme Pencerahan (*Enlightenment*), seperti penafsiran yang disusun oleh Sayyid Ahmad Khan dan Muḥammad 'Abduh, (2) penafsiran yang didasarkan pada sains modern dan kontemporer, seperti penafsiran Ṭanṭāwī Jawharī, (3) penafsiran yang

¹ Untuk mendapat pembahasan yang lebih detail tentang hal ini, lihat Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muhammad Šahrūs und ihre Beurteilungen aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung* (Würzburg: Ergon Verlag, 2009), 43-78 dan *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017), 51-58.

berangkan dari perspektif ilmu sastra, seperti penafsiran Amīn al-Khūlī, Ahmad Muhammad Khalafallah dan ‘Ā’isyah Abdurrahmān (Bint al-Syāṭī’), (4) penafsiran dengan perspektif historisitas teks al-Qur’an, seperti penafsiran Fazlur Rahman dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, (5) penafsiran yang bernuansa kembali ke pemahaman generasi awal Islam, seperti penafsiran Sayyid Quṭb dan Abū al-Aḥlā al-Mawdūdī, dan (6) penafsiran secara tematik, seperti pemikiran tafsir Ḥasan Ḥanafī.²

Berbeda dengan Wielandt, Abdullah Saeed dalam bukunya *Interpreting the Qur’an* membagi model dan pendekatan penafsiran Al-Qur’an pada masa kini ke dalam tiga macam, yakni tekstualis (*textualist approach*), semi-tekstualis (*semi-textualist approach*) dan kontekstualis (*contextualist approach*). Dalam hal ini, Saeed lebih menekankan bagaimana model pemahaman dan sikap para penafsir terhadap teks Al-Qur’an. Dengan lebih spesifik, Saeed mengatakan,

The classification is based on the degree to which the interpreters (1) rely on just the linguistic criteria to determine the meaning of the teks, and (2) take into account the socio-historical context of the Qur’an as well as the contemporary context of today.³

(Klasifikasi tersebut didasarkan pada sejauhmana para penafsir itu (1) bersandar hanya pada kriteria bahasa untuk menentukan makna teks, dan (2) memperhatikan konteks sosio-historis Al-Qur’an dan konteks kekinian)

Menurut Saeed, para penafsir tekstualis adalah mereka yang “mengikuti secara rigid/kaku teks Al-Qur’an dan mengambil makna literalnya.” Ada dua alasan yang mereka kemukakan. Pertama, Al-Qur’an harus dijadikan pandangan hidup umat Islam dari masa ke masa, termasuk di dalamnya mereka yang hidup pada masa sekarang ini. Jadi, bagi mereka, ‘kebutuhan modern’ tidak boleh dijadikan patokan untuk kehidupan mereka. Kedua, makna teks Al-Qur’an itu sudah *fixed* dan bersifat universal untuk

2 Lihat Rotraud Wielandt, “Exegesis of the Qur’an: Early Modern and Contemporary,” dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’an* (Leiden: Brill, 2002), 2: 124-142.

3 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 3.

diaplikasikan oleh umat Islam sepanjang masa. Sebagai contoh, poligami, menurut mereka, sebaiknya atau boleh diaplikasikan sampai kapanpun, tanpa harus memperhatikan konteks historis dimana ayat Al-Qur'an tentang poligami itu diwahyukan. Yang tergolong dalam aliran tekstualis tersebut, menurut Saeed, adalah kaum 'Tradisionalis' dan 'Salafi'.⁴ Adapun aliran semi-tekstualis, menurut Saeed, pada dasarnya sama dengan aliran tekstualis dalam hal penekanan mereka pada aspek bahasa dan ketidaktertarikan mereka untuk memperhatikan konteks historis turunnya sebuah ayat. Namun, aliran semi-tekstualis menggunakan 'idiom-idiom modern' dalam mempertahankan makna literal kandungan Al-Qur'an. Yang tergabung dalam aliran ini, tegas Saeed, adalah mereka yang tergabung dalam gerakan-gerakan neo-revivalis, seperti al-Ikhwan al-Muslimun (di Mesir) dan Jama'at Islami (di India). Aliran yang ketiga, menurut Saeed, adalah kontekstualis. Aliran ini sangat menekankan pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dalam proses pemahaman dan penafsiran terhadap teks Al-Qur'an. Kondisi dan situasi politik, sosial, historis, kultural dan ekonomi, baik pada masa Nabi Saw maupun pada masa ketika teks itu ditafsirkan, menjadi sangat penting untuk diperhatikan. Hal ini dilakukan untuk menentukan mana yang termasuk dalam kategori *al-sawābit* (aspek-aspek yang tetap/tidak berubah) dan *al-mutaghayyirāt* (aspek-aspek yang bisa berubah). Yang tergolong aliran ini adalah Fazlur Rahman, Ijtihadi, Muslim Progresif dan Muslim Liberal.⁵

Klasifikasi dan elaborasi Saeed terhadap ketiga aliran tersebut di atas sangat bagus dan membantu kita untuk menganalisis model-model penafsiran Al-Qur'an pada masa sekarang ini. Namun, menurut penulis, klasifikasi tersebut belum meng-cover seluruhnya. Melihat kekurangan yang ada pada klasifikasi Saeed di atas, penulis berpendapat bahwa ada tiga macam aliran tafsir Al-Qur'an bila dipandang dari segi pemaknaan. Aliran pertama adalah aliran quasi-obyektivis konservatif. Yang dimaksud dengan pandangan quasi-obyektivis konservatif adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan

4 Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3.

5 Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3.

pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam, berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu asbab al-nuzul, ilmu munasabat al-ayat, ilmu tentang ayat-ayat muhkam dan mutashabih dll. dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat tertentu. Pandangan ini mempunyai tendensi utama memegangi pemahaman literal terhadap Al-Qur'an. Ketetapan-ketetapan hukum (juga ketetapan-ketetapan yang lain) yang tertera secara tersurat di dalam Al-Qur'an dipandanginya sebagai esensi pesan Tuhan, yang harus diaplikasikan oleh umat Islam di manapun dan kapanpun. Hal ini mengarah kepada satu kenyataan, bahwa tujuan-tujuan pokok atau alasan-alasan yang melatarbelakangi penetapan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) tidak diperhatikan secara prinsipil. Para ulama yang memegang teguh pandangan ini memang menjelaskan beberapa tujuan hukum yang mungkin merupakan dasar ketetapan-ketetapan hukum Al-Qur'an, namun penjelasan mereka itu tidak dimaksudkan untuk memberikan penekanan pada tujuan-tujuan penetapan hukum itu sendiri, melainkan bertujuan untuk menunjukkan bahwa ketetapan-ketetapan dalam Al-Qur'an itu rasional dan sebaiknya atau seharusnya diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam sepanjang masa. Singkat kata, apa yang dimaksud dengan moto *Al-Qur'ān ṣāliḥ li-kulli zamān wa-makān* adalah arti literal dari apa yang tersurat secara jelas dalam Al-Qur'an. Kelemahan dari pandangan ini adalah, antara lain, bahwa mereka tidak memperhatikan kenyataan, bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) diaplikasikan dalam kehidupan. Kelemahan yang lain adalah bahwa para ulama yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk memperbarui pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat menyolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini.

Aliran kedua adalah aliran subyektivis. Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini, antara lain, dianut oleh Ḥasan Ḥanafī dan Muḥammad Syaḥrūr. Ḥasan Ḥanafī berpendapat bahwa setiap penafsiran terhadap Al-Qur'an itu pasti sangat terpengaruh oleh kepentingan dan ketertarikan penafsirnya, dan karenanya penafsiran bisa beragam/pluralistik. Dia bahkan mengatakan, "There is no true and false interpretation, right or wrong understanding. There are only different efforts to approach the text from different angles with different motivations"⁶ (Tidak ada penafsiran atau pemahaman yang benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan upaya mendekati teks dari sisi-sisi yang berbeda-beda dengan motivasi-motivasi yang berbeda pula). Penafsiran yang obyektif, menurutnya, hampir tidak mungkin terjadi. Semua penafsiran merupakan cerminan dari 'komitmen sosial politik' penafsir tertentu dan 'kebenaran' penafsiran hanya diukur dengan 'power' yang dimiliki oleh penafsir, baik untuk mempertahankan status quo atau untuk melakukan perubahan dalam masyarakat.⁷

Sementara itu, Muḥammad Syaḥrūr bisa dipandang sebagai pemikir yang paling subyektifis. Dia sama sekali tidak tertarik untuk menguak kembali makna orisinal/historis dari Al-Qur'an. Al-Qur'an, baginya, harus ditafsirkan dalam konteks kekinian. Karena itu, dalam hal menafsirkan Al-Qur'an, Syaḥrūr secara prinsipil tidak merujuk pada pemahaman dan penafsiran ulama-ulama terdahulu, bahkan dia tidak merujuk pada penafsiran Nabi yang didokumentasikan dalam kitab-kitab hadis. Penafsiran Nabi terhadap Al-Qur'an hanya dipandang sebagai "penafsiran awal", dan tidak mengikat umat Islam. *Asbāb al-nuzūl* sebagai salah satu metode untuk merekonstruksi makna historis pun sama sekali tidak mendapat perhatian

6 Ḥasan Ḥanafī, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden: Brill, 1996), 203.

7 Ḥanafī, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," 203.

Syaḥrūr. Penafsiran yang berbasis kekinianlah yang dilakukan olehnya. Subyektivitas semacam ini tercermin dalam istilah yang dipakainya, yakni *qirā'ah mu'āṣirah* ('pembacaan kontemporer'), yang dijadikan bagian dari judul karyanya yang pertama, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah*.⁸ Penafsir al-Qur'an pada masa kontemporer, menurutnya, seharusnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu kontemporer, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Dia menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: *ṣabāt al-naṣṣ wa-ḥarakat al-muḥtawā*⁹ (teks Al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang).

Aliran ketiga adalah aliran quasi-obyektivis progresif. Aliran ini memiliki kesamaan dengan pandangan quasi-obyektivis konsermatif dalam hal bahwa penafsir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi-obyektivis progresif yang di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman dengan konsepnya *double movement*,¹⁰ Muḥammad al-Ṭālibī dengan konsepnya *al-tafsīr al-maqāṣidī* (tafsir berbasis pada tujuan utama penetapan hukum)¹¹ dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dengan konsepnya *al-tafsīr al-siyāqī* (tafsir kontekstualis),¹² memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an. Bagi mereka, sajana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis*, dinamakan oleh al-Ṭālibī dengan *maqāṣid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abū Zayd dengan *maghẓā* (signifikansi ayat). Makna di

8 Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahālī, 1990).

9 Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an*, 36.

10 Lihat Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: Chicago University Press, 1982), 5-7.

11 Lihat al-Ṭālibī, *Tyāl Allāh* (Tunis: Sarās li-l-Nasyr, 1992), 142-144.

12 Lihat Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1995), 116.

balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

Dari tiga aliran penafsiran tersebut di atas, pandangan quasi-obyektivis progresif lebih dapat diterima dalam rangka memproyeksikan pengembangan metode pembacaan Al-Qur'an pada masa kini. Kelemahan pandangan quasi-obyektivis-konservatif terletak pada beberapa kelemahan. *Pertama*, mereka tidak memperhatikan kenyataan bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat dalam Al-Qur'an, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) dapat diaplikasikan dalam kehidupan. *Kedua*, mereka tidak membedakan antara pesan inti Al-Qur'an dan pesan superfisial (bukan inti). *Ketiga*, pandangan ini tidak memberikan peran akal yang signifikan. *Keempat*, mereka yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk melakukan pembaharuan pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat menyolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini. Keterkungkungannya pada makna asal yang literal mendorong mereka untuk mengenyampingkan pesan dibalik makna literal sebuah ayat atau kumpulan ayat. Sementara itu, pandangan subyektivis cenderung menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kemauan pembaca, padahal tugas pertama seorang penafsir adalah membiarkan teks yang ditafsirkan itu berbicara dan menyampaikan pesan tertentu, dan bukan sebaliknya. Akseptabilitas pandangan quasi-obyektivis modernis terletak pada apa yang bisa disebut dengan "keseimbangan hermeneutik", dalam arti bahwa ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣlī*) dan pesan utama (signifikansi; *al-maghzā*) di balik makna literal.

Namun, kelompok quasi-obyektivis progresif tidak memberikan keterangan secara panjang lebar tentang 'signifikansi'. Pertanyaannya adalah: Apakah signifikansi yang dimaksud adalah signifikansi yang dipahami pada masa Nabi ataukah pada saat ayat tertentu diinterpretasikan? Menurut penulis, ada dua macam signifikansi. *Pertama*, 'signifikansi fenomenal', yakni pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai pada masa Nabi hingga saat ayat ditafsirkan dalam periode tertentu. Dari definisi ini, kita dapat membagi signifikansi fenomenal ke

dalam dua macam, yakni 'signifikansi fenomenal historis' dan 'signifikansi fenomenal dinamis'. Signifikansi fenomenal historis adalah pesan utama sebuah ayat atau kumpulan ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa pewahyuan (masa Nabi), sedangkan signifikansi fenomenal dinamis adalah pesan Al-Qur'an yang dipahami dan didefinisikan pada saat ayat atau kumpulan ayat tertentu ditafsirkan, dan setelah itu diaplikasikan dalam kehidupan. Untuk memahami signifikansi fenomenal historis, diperlukan pemahaman terhadap konteks makro dan mikro sosial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan. Informasi-informasi historis yang terkandung dalam *asbāb an-nuzūl* menjadi sangat penting. Sementara itu, untuk memahami signifikansi fenomenal dinamis, diperlukan pemahaman terhadap perkembangan pemikiran dan *Zeitgeist* ('spirit-masa') pada saat penafsiran teks. *Kedua*, 'signifikansi ideal', yakni akumulasi ideal dari pemahaman-pemahaman terhadap signifikansi ayat. Akumulasi pemahaman ini akan diketahui pada akhir/tujuan peradaban manusia yang dikehendaki oleh Allah Swt. Dari sini, dapat diketahui bahwa sesuatu yang dinamis dari penafsiran bukan terletak pada makna literal teks, melainkan pada pemaknaan terhadap signifikansi (pesan utama) teks, karena makna literal adalah monistik (satu), obyektif, dan historis-statis, sementara pemaknaan terhadap signifikansi teks bersifat plural, subyektif (juga intersubyektif) dan historis-dinamis sepanjang peradaban manusia. Pendekatan semacam ini merupakan gabungan antara obyektivitas dan subyektifitas dalam penafsiran, antara wawasan teks dan wawasan penafsir, antara masa lalu dan masa kini, dan terakhir antara aspek ilahi dan aspek manusiawi. Dalam pembacaan yang didasarkan pada perhatian yang sama terhadap makna dan signifikansi (*ma'nā-cum-maghzā*) terletak '*balanced hermeneutics*' (hermeneutika yang seimbang/hermeneutika keseimbangan).

B. Langkah-langkah Metodis Penafsiran Berbasis *Ma'nā-cum-Maghzā*

Sebelum langkah-langkah metodis diuraikan, penulis terlebih dahulu menegaskan kembali bahwa pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* adalah pendekatan di mana seseorang menggali atau merekonstruksi makna dan pesan utama historis, yakni makna (*ma'nā*) dan pesan utama/signifikansi (*maghzā*) yang mungkin dimaksud oleh pengarang teks atau dipahami

oleh audiens historis, dan kemudian mengembangkan signifikansi teks tersebut untuk konteks kekinian dan kedisinian. Dengan demikian, ada tiga hal penting yang seyogyanya dicari oleh seorang penafsir, yakni (1) makna historis (*al-ma'nā al-tārikhī*), (2) signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārikhī*), dan (3) signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaharrik*) untuk konteks ketika teks Al-Qur'an ditafsirkan.

Penggalian Makna Historis (*al-ma'nā al-tārikhī*) dan Signifikansi Fenomenal Historis (*al-maghzā al-tārikhī*)

Untuk menggali makna historis (*al-ma'nā al-tārikhī*) dan signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārikhī*), seorang penafsir melakukan langkah-langkah berikut ini:

- (a) Penafsir menganalisa bahasa teks Al-Qur'an, baik kosakata maupun strukturnya. Dalam hal ini, dia harus memperhatikan bahwa bahasa yang digunakan dalam teks Al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 M. yang mempunyai karakteristiknya sendiri, baik dari segi kosa kata maupun struktur tata bahasanya. Al-Syāṭibī, misalnya, menegaskan bahwa untuk memahami Al-Qur'an seseorang harus mencermati bagaimana bahasa Arab saat itu digunakan oleh bangsa Arab.¹³ Pernyataan senada dikemukakan juga oleh Friedrich Schleiermacher, salah seorang ahli hermeneutika umum: "Everything in a given utterance which requires a more precise determination may only be determined from the language area which is common to the author and his original audiences"¹⁴ (Segala hal yang ada dalam ungkapan tertentu yang menuntut penentuan [makna] yang lebih tepat hanya dapat ditetapkan melalui bidang bahasa yang telah diketahui oleh pengarang dan audiens orisinal/aslinya). Hal ini sangat ditekankan karena, menurut para ahli bahasa, bahasa apapun, termasuk Bahasa Arab itu mengalami diakroni (perkembangan dari masa ke masa), baik dalam hal struktur maupun makna lafal. Karena

13 Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Fiqh*, 255.

14 Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings*, terj. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 30. Lihat juga Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 66.

itu, ketika menerjemahkan atau menafsirkan kosakata dari Al-Qur'an, seseorang harus memperhatikan penggunaan dan makna kosakata tersebut saat diturunkannya. Sebagai contoh, kata Arab *ikhhlāṣ* yang mempunyai makna dasar "memurnikan sesuatu" mengalami diakroni atau perkembangan makna. Dalam tradisi pra-Islam, kata tersebut merujuk pada tindakan membuat sesuatu secara murni, tidak bercampur dengan yang lain, dalam konteks sekuler. Sementara itu, dalam Al-Qur'an ia digunakan dengan tetap membawa makna dasar tersebut, baik dalam konteks sekuler maupun dalam konteks agama. Dalam konteks keagamaan, ia berarti 'keyakinan pada satu Tuhan' (monoteisme), sehingga maknanya sama dengan *tawḥīd* (keesaan Allah), yang belum digunakan untuk makna tersebut pada saat diturunkannya Al-Qur'an. Salah satu bukti yang dapat mendukung hal ini adalah bahwa surat yang ayat-ayatnya berbicara tentang tauhid disebut dengan Sūrat al-Ikhlāsh. Adapun di antara contoh penggunaan kata *ikhhlāṣ* atau derivasinya dengan makna tauhid adalah penyebutan kata *mukhliṣīna lahu l-dīn* pada Sūrat al-Bayyinah: 5 yang berbunyi: *wa mā umirū illā liya'budū l-Lāha mukhliṣīna lahu l-dīn ...* Ayat ini diterjemahkan oleh sebagian orang dengan: "Mereka (orang-orang musyrik) hanya diperintah untuk menyembah Allah, dengan ikhlas mentaatinya ..." Terjemahan ini tidak logis karena bagaimana mungkin orang-orang musyrik itu diperintah menyembah Allah dengan ikhlas, sementara mereka belum masuk Islam. Dengan demikian, ayat ini lebih tepat diterjemahkan: "Mereka (orang-orang musyrik) hanya diperintah untuk menyembah Allah dengan memurnikan penyembahan (semata-mata) kepada-Nya ..." Terlebih lagi, ayat ini *makkīyah* (diturunkan sebelum hijrah Nabi ke Madinah), dimana pada periode ini belum muncul konsep ikhlas, dalam arti melaksanakan amal ibadah hanya karena ingin mendapatkan ridla dan pahala dari Allah. Atas dasar prinsip ini, Ibn Kaṣīr ketika menafsirkan Q.S. al-Zumar: 2, yang memuat ungkapan: *fa-'budi l-Lāha mukhliṣan lahū l-dīn* (yang sering diterjemahkan dengan: "Maka sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya"), beliau menafsirkannya, sebagai berikut: *fa-'budi l-Lāha waḥdahū lā syarīka lahū wa-d'u al-khalq ilā zālika wa-a'limhum annahū lā taṣluḥu*

*lahu l-'ibādatu illā lahū*¹⁵ (Sembahlah Allah semata, yang tiada sekutu bagi-Nya, ajaklah makhluk kepada hal tersebut, dan ajarkanlah mereka bahwa penyembahan itu hanya patut kepada-Nya). Demikianlah contoh kecil terkait dengan makna kosa kata. Lebih dari itu, aspek-aspek bahasa lainnya, seperti struktur kalimat dan aspek-aspek sastra yang berlaku ketika Al-Qur'an diturunkan harus dicermati secara seksama.

- (b) Untuk mempertajam analisa ini penafsir melakukan intratektualitas, dalam arti membandingkan dan menganalisa penggunaan kata yang sedang ditafsirkan itu dengan penggunaannya di ayat-ayat lain. Sebagai contoh, ketika seorang penafsir ingin lebih meyakinkan bahwa kata *ikhlaṣ* dan derivasinya dalam Al-Qur'an itu bermakna *tawḥīd* (iman kepada Allah sebagai satu-satunya Tuhan), dia mengumpulkan penggunaan kata tersebut di semua ayat dan memperhatikan konteks tekstualnya (*siyāq al-kalām*) dalam masing-masing ayat. Kata *mukhlis lahū al-dīn* di Q.S. al-Zumar: 2, misalnya, dapat bisa dipastikan berarti "orang yang memurnikan penyembahan hanya kepada Allah" dengan memperhatikan hubungan ayat tersebut dengan ayat-ayat berikutnya (yakni: Q.S. al-Zumar: 3-6) yang berbicara tentang ketauhidan dan larangan syirik (menyekutukan Allah). Selanjutnya, bila diperlukan, penafsir mengelaborasi sejauhmana kosa kata dalam Al-Qur'an itu memiliki makna dasar (*basic meaning*) dan mengalami dinamisasi makna (dalam bentuk *relational meaning*). Untuk mengetahui makna dasar kata, seseorang seyogyanya menggunakan kitab kamus Arab klasik, seperti *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manẓūr. Penting juga bahwa setiap kata/istilah yang sedang ditafsirkan dianalisa secara sintagmatik dan paradigmatis. Analisa sintagmatik adalah analisa linguistik dimana seorang penafsir dalam menafsirkan sebuah kata/istilah memperhatikan makna kata/istilah yang ada sebelum dan sesudahnya dalam sebuah kalimat atau lebih yang masih berhubungan. Di antara contoh-contoh

15 Ismā'īl ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Jizah: Mu'assasat Qurṭubah, t.t.), 12:111.

hasil dari analisa semacam ini adalah karya-karya para ulama, seperti *al-Wujūh wa al-Nazā'ir*.¹⁶

- (c) Apabila dibutuhkan dan memungkinkan, penafsir juga melakukan analisa intertekstualitas, yakni analisa dengan cara menghubungkan dan membandingkan antara ayat Al-Qur'an dengan teks-teks lain yang ada di sekitar Al-Qur'an. Analisa intertekstualitas ini biasa dilakukan dengan cara membandingkannya dengan hadis Nabi, puisi Arab, dan teks-teks dari Yahudi dan Nasrani atau komunitas lain yang hidup pada masa pewahyuan Al-Qur'an. Dalam hal ini, dia menganalisa sejauhmana makna sebuah kosa kata dalam Al-Qur'an bisa diperkuat oleh teks di luar Al-Qur'an. Selain itu, penafsir seyogyanya menganalisa apakah ada perbedaan arti dan konsep kata/istilah yang ada dalam Al-Qur'an dengan arti dan konsep kata/istilah yang digunakan di sumber-sumber lain. Hal yang penting juga, meskipun tidak harus, adalah bahwa penafsir juga memberikan keterangan apakah konsep Qur'ani itu mengalami dinamisasi atau tidak di masa-masa setelah diturunkannya Al-Qur'an (*pasca-Qur'ani/post-Qur'anic*).
- (d) Penafsir memperhatikan konteks historis pewahyuan ayat-ayat Al-Qur'an, baik itu yang bersifat mikro ataupun bersifat makro. Konteks historis makro adalah konteks yang mencakup situasi dan kondisi di Arab pada masa pewahyuan Al-Qur'an, sedang konteks historis mikro adalah kejadian-kejadian kecil yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat, yang biasa disebut dengan *sabab al-nuzūl*.¹⁷ Tujuan utama memperhatikan konteks historis penurunan ayat tertentu adalah, selain memahami makna historis dari kosa kata dalam ayat tertentu, juga menangkap apa yang disebut dengan "signifikansi fenomena historis", atau maksud utama ayat (*maqṣad al-āyah*) itu ketika diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw.

16 Lihat, misalnya, Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī, *al-Wujūh wa al-Nazā'ir fi al-Qur'ān al-'Azīm* (Dubai: Markaz Jum'at al-Majid, 2006); dan al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Dāmaghānī, *Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Nazā'ir fi al-Qur'ān al-Karīm* (Bairut: Dār al-'Ilm, 1980).

17 Terkait dengan hal ini, lihat Wali Allāh al-Dihlawī, *al-Fawz al-Kabīr fi Uṣūl al-Tafsīr*, 31.

- (e) Penafsir mencoba menggali *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* (tujuan/pesan utama ayat yang sedang ditafsirkan) setelah memperhatikan secara cermat ekspresi kebahasaan dan atau konteks historis ayat Al-Qur'an. *Maqṣad* atau *maghzā al-āyah* ini terkadang disebutkan secara eksplisit di dalam ayat dan sering sekali tidak disebutkan. Apabila ia disebutkan secara eksplisit, maka penafsir melakukan analisa terhadapnya. Adapun apabila ia tidak disebutkan dalam ayat, maka konteks historis, baik mikro maupun makro, kiranya dapat membantu penafsir untuk menemukan *maqṣad* atau *maghzā al-āyah*. Sekali lagi, pada tahapan metodis ini, yang dicari adalah *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* yang ada pada masa Nabi Saw. Terkait dengan ayat hukum, maksud utama ayat disebut oleh al-Syātibī dengan *maqāṣid al-sya'āh* dan oleh Fazlur Rahman dengan *ratio legis* (alasan penetapan hukum). Adapun selain ayat hukum, kita bisanya menyebutnya dengan *al-maghzā*.

Membangun/Kontruksi Signifikansi Fenomenal Dinamis

Selanjutnya, penafsir mencoba mengkontekstualisasikan *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* untuk konteks kekinian, dengan kata lain seorang penafsir berusaha mengembangkan definisi dan kemudian mengimplementasi signikansi ayat untuk konteks ketika teks Al-Qur'an itu ditafsirkan. Adapun langkah-langkah metodisnya adalah sebagai berikut:

- (a) Penafsir menentukan kategori ayat. Sebagian ulama membagi kategori ayat menjadi tiga bagian besar, yakni: (1) ayat-ayat tentang ketauhidan, (2) ayat-ayat hukum, dan (3) ayat-ayat tentang kisah-kisah nabi dan umat terdahulu.¹⁸ Terkait dengan ayat-ayat hukum, Abdullah Saeed membaginya ke dalam lima hirarki nilai: (1) *obligatory values* (nilai-nilai kewajiban), seperti ayat-ayat tentang shalat, puasa, zakat dan haji, (2) *fundamental vealues* (nilai-nilai dasar kemanusiaan), seperti ayat-ayat tentang perintah menjaga kehormatan manusia, menjaga jiwa dan harta, menunaikan keadilan dan berbuat baik kepada sesama, (3) *protectional values* (nilai-nilai proteksi), yakni ayat-ayat yang berisi

18 Lihat Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972), 1: 18.

proteksi atas nilai-nilai fundamental, seperti ayat-ayat tentang larangan membunuh orang, larangan mengurangi timbangan ketika berjualan, larangan mengkonsumsi makanan dan minuman yang merusak akal pikiran dan lain-lain, (4) *implementational values* (nilai-nilai yang implementasikan), yakni ayat-ayat yang berisi tentang pelaksanaan hukuman tertentu ketika seseorang itu merusak atau melanggar nilai-nilai dasar kemanusiaan, seperti ayat-ayat tentang hukuman qisas bagi pembunuh, hukuman potong tangan bagi pencuri, hukuman rajam bagi orang yang melakukan perzinaan, dan (5) *instructional values* (nilai-nilai instruksi), yakni ayat-ayat yang berisi instruksi Allah kepada Nabi Muhammad Saw dan Sahabatnya dalam rangka menyelesaikan problem tertentu, seperti ayat poligami diturunkan untuk mengatasi problem anak yatim dan problem ketidakadilan dalam keluarga.¹⁹ Tiga hirarki yang pertama (yakni *obligatory values, fundamental values dan protectional values*) bersifat universal dan tidak memerlukan kontekstualisasi, sedangkan dua nilai terakhir (yakni *implementational values dan instructional values*) membutuhkan reaktualisasi dan kontekstualisasi dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, karena kedua macam nilai ini terkait erat dengan aspek budaya Arab dan situasi serta kondisi yang ada saat itu. Kategorisasi ini sangat penting dalam rangka menentukan sejauhmana seseorang bisa melakukan kontekstualisasi dan merekonstruksi 'signifikansi fenomenal dinamis'. Sebagai contoh, Q. 5:51 dapat digolongkan ke dalam ayat dengan hirarki nilai yang kelima (yakni: *instructional values*), karena saat itu Nabi Muhammad Saw dan Sahabat diperintahkan oleh Allah untuk tidak menjadikan sekelompok Yahudi dan Nasrani di Madinah sebagai *awliyā'* (teman-teman setia) dalam rangka mengatasi problem pengkhianatan mereka terhadap Piagam Madinah.

- (b) Penafsir mengembangkan hakekat/definisi dan cakupan "signifikansi fenomenal historis" atau *al-maghzā al-tārikhī* untuk kepentingan dan kebutuhan pada konteks kekinian (waktu) dan kedisinian (tempat),

19 Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 126-144.

di mana/ketika teks Al-Qur'an itu ditafsirkan. Sebagai contoh, seorang menafsirkan Q.S. al-Mā'idah: 51 yang berisi larangan mengangkat kaum Yahudi dan Kristiani sebagai *awliyā'* (teman setia) untuk membela dan mempertahankan Madinah pada masa Nabi Muhammad Saw. Dia menganalisa aspek-aspek bahasa pada ayat tersebut dan memperhatikan konteks sejarah diturunkannya. Singkat kata, ia menemukan bahwa alasan larangan tersebut adalah bahwa karena sekelompok Yahudi mengkhianati kesepakatan bersama penduduk Madinah saat itu, yakni "Piagam Madinah".²⁰ Peristiwa pengkhianatan Yahudi yang menjadi dasar pelarangan menjadikan mereka sebagai "teman setia" atau "pembela Madinah" adalah "signifikansi fenomenal historis". Hal ini lalu dikonstruksi secara lebih luas untuk konteks kekinian dan kedisinian, sebagai berikut: (1) semua orang tidak boleh mengkhianati kesepakatan bersama, baik dalam bidang politik, kemasyarakatan maupun bisnis, dan (2) siapapun yang melakukan pengkhianatan harus siap untuk tidak dipercaya lagi oleh orang yang dikhiyanati. Kedua poin inilah kita sebut dengan "signifikansi fenomenal dinamis." Dalam mengembangkan "signifikansi fenomenal dinamis", seseorang memperhatikan perkembangan nilai sosial (yang sudah menjadi kesepakatan bersama dalam komunitas tertentu atau bahkan masyarakat dunia) pada saat teks Al-Qur'an itu ditafsirkan. Dengan demikian, signifikansi fenomenal dinamis ini akan terus berkembang pada setiap masa dan bisa saja bervariasi implementasinya. Di sinilah terdapat sisi subyektivitas penafsir dalam mengkomunikasikan apa yang terdapat di dalam teks Al-Qur'an dengan realita kehidupan dan nilai sosial yang ada. Yang pasti adalah bahwa hal ini dilakukan untuk menunjukkan bahwa teks Al-Qur'an itu *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (sesuai untuk segala zaman dan tempat) dan kitab suci ini diturunkan untuk kemaslahatan manusia dan alam semesta.

- (c) Penafsir menangkap makna-makna simbolik ayat Al-Qur'an. Sebagian ulama berpandangan bahwa makna lafal dalam Al-Qur'an itu memiliki empat level makna: (1) *zāhir* (makna lahiriah/literal), (2) *bāṭin* (makna

20 Lihat Sahiron Syamsuddin, "Ma'nā-cum-Maghzā Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 137 (2017): 131-136.

batin/symbolik), (3) *ḥadd* (makna hukum), dan (4) *maṭlaʿ* (makna puncak/spiritual).²¹ Ketiga level makna yang disebutkan terakhir (yakni: *bāṭin*, *ḥadd* dan *maṭlaʿ*) merupakan makna-makna simbolik yang dimaksud di sini. Sebagai contoh, pendekatan dialogis merupakan makna simbolik dari Q.S. al-Ṣaffāt: 102:102: “Maka ketika anak itu sampai (pada umur) sanggup berusaha dengannya, (Ibrahim) berkata, “Wahai anakku! Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu!” Dia (Ismaʿil) menjawab, “Wahai ayahku! Lakukanlah apa yang diperintahkan (Allah) kepadamu; Insha Allah engkau akan mendapatiku termasuk orang yang sabar.” Dari cerita singkat di atas, dapat kita pahami bahwa meskipun Nabi Ibrahim yakin bahwa mimpi menyembelih anaknya adalah wahyu Allah, namun beliau tetap mendialogkannya dengan Ismail. Ungkapan Nabi Ibrahim “Wahai anakku! Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu!” mengajarkan kepada kita untuk melakukan pendekatan dialogis dalam menyampaikan pesan atau ajaran apapun, termasuk di dalamnya pesan dan ajaran yang telah diyakini kebenarannya. Contoh lain, kisah Ratu Balqis setelah mendapatkan surat dari Nabi Sulaiman As yang mengajaknya untuk tunduk kepada Allah Swt (termaktub di dalam Q.S. al-Naml: 29-35) mengandung makna simbolik adalah pemimpin yang baik adalah pemimpin yang memiliki karakteristik, sebagai berikut: (1) sikap bijaksana dan demokratis, (2) perhatian terhadap ketentraman dan kemaslahatan umatnya, (3) menyukai diplomasi dan perdamaian, dan (4) cerdas, teliti dan memiliki kekuatan mental.²² Makna-makna simbolik tersebut bisa kita kembangkan menjadi “signifikansi fenomenal dinamis”.

- (d) Penafsir mengembangkan penafsiran dengan menggunakan perspektif yang lebih luas. Agar bangunan “signifikansi fenomenal dinamis” yang merupakan pengembangan dari *maghẓā* (signifikansi) atau maksud utama ayat untuk konteks kekinian (waktu) dan kedisinian (tempat)

21 Lihat al-Zarkasyī, *al-Burhān fi ʿUlūm al-Qurʾān*, 1: 17.

22 Lihat Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qurʾan*, 161-162.

lebih kuat dan meyakinkan, maka seorang penafsir selanjutnya memperkuat argumentasinya dengan menggunakan ilmu-ilmu bantu lain, seperti Psikologi, Sosiologi, Antropologi dan lain sebagainya dalam batas yang cukup dan tidak terlalu berpanjang lebar.

C. Kesimpulan

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* merupakan bentuk penyederhanaan dan sekaligus pengembangan dari aliran quasi-obyektivis progresif yang diusung, antara lain, oleh Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Abdullah Saeed dan Muḥammad al-Ṭālibī dalam bukunya masing-masing. Tujuan utama pendekatan ini adalah menggali makna dan signifikansi historis dari ayat yang ditafsirkan dan kemudian mengembangkan signifikansi historis tersebut menjadi signifikansi dinamis (signifikansi kekinian dan kedisisian). Adapun langkah-langkah metodisnya adalah sebagai berikut. Untuk mendapatkan makna dan signifikansi historis, seseorang melakukan: (a) analisa bahasa teks, (b) intratekstualitas, (c) intertekstualitas, (d) analisa konteks historis turunnya ayat, dan (e) rekonstruksi signifikansi/pesan utama historis ayat. Adapun untuk membentuk signifikansi dinamis dari ayat, langkah-langkah yang ditempuh adalah: (a) menentukan kategori ayat, (b) reaktualisasi dan kontekstualisasi signifikansi ayat, (c) menangkap makna simbolik ayat, dan (d) memperkuat konstruksi signifikansi dinamis ayat dengan ilmu bantu lainnya.

Bibliografi

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah*. Beirut: al-Markaz al-Ṣāqafī al-'Arabī, 1995.
- al-Dāmaghānī, al-Ḥusain ibn Muḥammad. *Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Nazā'ir fi al-Qur'an al-Karīm*. Bairut: Dār al-'Ilm, 1980.
- Al-Dihlawī, Walī Allāh. *Al-Fawz al-Kabīr fi Uṣūl al-Tafsīr*.
- Ḥanafī, Ḥasan. "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an." Dalam Stefan Wild (ed.). *The Qur'an as Text* (Leiden: Brill, 1996), 203.
- Ibn Kaṣīr, Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. Jizah: Mu'assasat Qurṭubah, t.t.

- Ibn Sulaymān, Muqātil al-Balkhī. *Al-Wujūh wa al-Nazā'ir fi al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Dubai: Markaz Jum'at al-Majid, 2006.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London dan New York: Routledge, 2006.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings*. Terj. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Syaḥrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: al-Ahālī, 1990.
- Syamsuddin, Sahiron. *Die Koranhermeneutik Muhammad Šahrūrs und ihre Beurteilungen aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung*. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.
- . *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017.
- . "Ma'nā-cum-Maghzā Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 137 (2017): 131-136.
- Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Fiqh*.
- al-Ṭālibī, Muḥammad. *Ṭyāl Allāh*. Tunis: Sarās li-l-Nasyr, 1992.
- Wielandt, Rotraud. "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary." Dalam Jane D. McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden: Brill, 2002): 2: 124-142.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972.