

DR. NASAIY AZIZ, MA

*Membumikan Al-Quran*  
Melalui Penafsiran  
Bahasa dan Sastra  
Bint As-Syati'

**LKKI** Publisher  
2020

# **Membumikan Al-Quran**

Melalui Penafsiran Bahasa dan Sastra Bint As-Syati'

## **LKKI Publisher**

iv + 190 hlm. 14,5 x 21 cm.

ISBN. 978-623-92554-8-0

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

*All rights Reserved*

**Penulis** : Dr. Nasiy Aziz, MA  
**Editor** : Drs. Burhanuddin Abdul Gani, MA  
**Tata Letak Isi** : Muhammad Sufri  
**Desain Cover** : Syah Redha

## **Diterbitkan oleh:**

### **LKKI Publisher**

#### **SEKRETARIAT LEMBAGA KAJIAN KONSTITUSI INDONESIA (LKKI)**

Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry

Jl. Syekh Abdul Rauf, Kopelma Darussalam, Banda Aceh,

Provinsi Aceh. Kode Pos: 23111 Telp/Fax: 0651-7557442

Email: ikki@ar-raniry.ac.id

## **UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19 TAHUN 2002 TENTANG HAK CIPTA PASAL 72**

### **KETENTUAN PIDANA SANKSI PELANGGARAN**

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000,00 (lima ratus juta rupiah).

# Daftar ISI

Daftar Isi ~ iii

**BAGIAN PERTAMA PENDAHULUAN ~ 1**

**BAGIAN KEDUA METODE PENAFSIRAN BINT AS-SYATI'  
DAN APLIKASINYA ~ 17**

- A. Kehidupan Bint asy-Syati' ~ 17
  - 1. Riwayat Hidup dan Karya Intelektual ~ 17
  - 2. Latar Belakang Metode Penafsiran ~ 27
- B. Metode Penafsiran Bint asy-Syati' ~ 50
  - 1. Pendekatan Filologi ~ 52
  - 2. Pendekatan Sastra ~ 58
- B. Tema-Tema Penafsiran Bint Asy-Syati' ~ 66
  - 1. Ayat-Ayat Ketuhanan. ~ 67
  - 2. Ayat-Ayat Kemanusiaan ~ 83
- C. Analisis Metode Penafsiran ~ 104
  - 1. Asumsi Dasar ~ 105

2. Sumber Penafsiran ~ 112
3. Corak Penafsiran ~ 113
4. Signifikansi Pendekatan ~ 115

**BAGIAN KETIGA IMPLIKASI METODE PENAFSIRAN BINT  
ASY-SYATI' DALAM PENGEMBANGAN TAFSIR ~  
119**

- A. Pengembangan *Tafsir bi ar-Ra'yi* ~ 119
- B. Pengembangan Syarat-Syarat Mufasir dan Ilmu Bantu ~ 138
- C. Pembumian Al-Qur'an ~ 154

**BAGIAN KEEMPAT PENUTUP ~ 165**

**DAFTAR PUSTAKA ~ 169**  
**TENTANG PENULIS ~ 189**

# Bagian Pertama

## PENDAHULUAN

*Al-Qur'an adalah Kitab yang telah Kami turunkan kepadamu (hai Muhammad) dengan berkah agar mereka "memikirkan ayat-ayatnya" dan agar orang-orang yang berakal dapat memperoleh pelajaran. (Q.S. S\$d [38]: 29)*

Adanya keinginan umat Islam yang meningkat untuk selalu memahami dan mendialogkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai teks yang terbatas dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan sebagai konteks yang tak terbatas merupakan spirit tersendiri bagi dinamika kajian tafsir Al-Qur'an. Hal ini mengingat betapapun Al-Qur'an turun di masa lalu, dengan konteks dan lokalitas sosial dan budaya tertentu, tetapi ia mengandung nilai-nilai universal yang sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat. Di era kontemporer,<sup>1</sup>

1 Istilah "kontemporer" berarti era masa kini, zaman sekarang, atau yang bersifat kekinian. Kontemporer lahir dari modernitas. Itulah mengapa antara istilah modern dan kontemporer, meskipun merujuk kepada dua era, tetapi keduanya tidak memiliki penggalan yang pasti. Adapun batasan pemikiran kontemporer (terutama di dunia Arab) dimulai sejak tahun 1967, yaitu sejak kekalahan bangsa Arab dari Israel. Saat itu pula Arab mulai sadar akan dirinya, lalu muncul berbagai kritik diri (*an-naqd az-zati*) di sana-sini untuk melakukan reformasi diri, antara lain dengan menjelaskan faktor-

Al-Qur'an perlu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan zaman yang dihadapi umat manusia. Dengan kata lain, sebagai seorang mufasir yang hidup di era kontemporer, tidak perlu menggunakan kaca mata masa lalu dalam penafsiran Al-Qur'an, mengingat problem dan tantangan yang dihadapi berbeda dengan mereka.<sup>2</sup>

Di era modern, para mufasir berusaha membangkitkan jiwa umat Islam agar hidayah Al-Qur'an (isi dan kandungannya) dapat diwujudkan untuk mengatasi persoalan yang melanda dunia Islam. Oleh karena itu, dalam era ini muncul ulama-ulama yang mengembangkan tafsir *bi ar-ra'y* dengan berbagai pendekatan keilmuan yang relevan dengan kemajuan modern yang bersifat kontekstual dan berorientasi pada realitas kehidupan (*al-adab al-ijtima'i*) yang dihadapi umat. Menurut Abduh, metode Al-Qur'an dalam memaparkan ajaran-ajaran agama berbeda dengan metode yang ditempuh oleh kitab-kitab suci sebelumnya. Al-Qur'an tidak menuntut begitu saja apa yang disampaikan, tetapi memaparkan masalah dan membuktikannya dengan argumentasi-argumentasi, bahkan menguraikan pandangan-pandangan penentangannya seraya membuktikan kekeliruan mereka.<sup>3</sup> Dalam hubungannya dengan kondisi sosial, Abduh berpendapat, ajaran agama terbagi dua, yaitu yang "rinci" dan yang "umum". Yang rinci ialah sekumpulan ketetapan Tuhan dan Nabi-Nya yang tidak dapat mengalami perubahan atau perkembangan, sedangkan

---

faktor penyebab kealahannya. Lihat A.S. Hombi.

- 2 Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: Ahali li an-Nasyr wa al-Faudi, 1992, hlm. 33.
- 3 M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm. 22.

yang umum merupakan prinsip-prinsip yang dapat berubah penjabaran dan perinciannya sesuai dengan kondisi sosial. Oleh karena itu, Abduh melihat bahwa sikap ulama yang mewajibkan umat untuk mengikuti pendapat-pendapat ulama terdahulu tanpa mempertimbangkan perbedaan kondisi masyarakatnya adalah hal yang menyebabkan kesukaran bagi umat sehingga mereka mengabaikan ajaran agama. Seharusnya para ulama tidak sekadar mengulas soal-soal redaksi lafal-lafal ayat, tetapi juga memerhatikan ruh/jiwa dari ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri. Menurutnya, dalam menetapkan hukum hendaklah mencari dan menjelaskan 'illat dari kondisi masyarakat. Jika 'illatnya berubah, maka hukum itu pun dapat berubah.<sup>4</sup>

Proses perkembangan metode penafsiran kontemporer merupakan keniscayaan sejarah yang tidak dapat dihindari. Apalagi dalam peta ilmu-ilmu keislaman (*Islamic Studies*), persoalan metodologi tafsir—yang merupakan seperangkat konsep, teori, proses, dan prosedur untuk mengembangkan tafsir—merupakan ilmu yang belum matang, sehingga selalu terbuka untuk diperbarui dan dikembangkan.<sup>5</sup> Dengan demikian, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa merumuskan metodologi tafsir “baru” di era kontemporer dapat dipandang sebagai upaya pengembangan tafsir dalam rangka merespons tantangan zaman, mengingat perkembangan tafsir tidak dapat dilepaskan dari persoalan metodologi itu sendiri.

---

4 M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an*. . . ., hlm. 23-24.

5 Amin al-Khuli, *Manahij at-Tajdid fi an-Nahw wa al-Balagh wa at-Tafsir wa al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961), hlm 302.

Mengacu kepada uraian di atas, penulis tertarik untuk mengkaji lebih jauh metode penafsiran yang digagas oleh Bint asy-Syati' dari Mesir, mengingat tokoh tersebut tampak lebih aplikatif dalam merumuskan metodologinya untuk pengembangan penafsiran sesudahnya. Berangkat dari semangat yang tak henti-hentinya, yakni ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai landasan moral-teologi bagi umat manusia dengan mengembangkan amanah Tuhan, dan membuktikannya bahwa ia selalu sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat. Di samping itu, beliau juga menganggap penting memerhatikan perkembangan sejarah untuk memaknai teks suci Al-Qur'an tersebut. Sebab, teks dimaksud memiliki konteks sosio-historis yang melingkupinya, sehingga penafsirannya lebih rasional dan dapat dijabarkan dalam konteks sosial masyarakat.

Bint asy-Syati' sebagai penafsir perempuan pertama di era modern dunia Islam, dalam prinsip metodologinya, menyatakan bahwa karena Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, maka untuk memahaminya harus dengan bahasa yang dipakai Al-Qur'an. Mengikuti konteks dalam Al-Qur'an, baik dengan berpegang pada makna *nas* maupun semangatnya, merupakan hal penting yang harus diperhatikan oleh mufasir, dan bahkan berpegang pada petunjuk umum *lafz*, bukan pada kekhususan sebab, hampir menjadi syarat utama dalam pemaknaan Al-Qur'an.<sup>6</sup>

Akibat dari ketidakpuasan penafsiran tradisonal yang

---

6 Isa J. Boullata, "Tafsir Al-Qur'an Modern: Studi atas Metode Bint asy-Syati', terj. Ihsan Ali Fauzi, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, No. 3, Dzulhijjah 1411-Rabi'ul Awwal 1412.



mengklasifikasi metode penafsiran Al-Qur'an kepada *tafsir bi al-ma'sur* dan *tafsir bi ar-ra'y*, serta sekaligus untuk membawa Al-Qur'an keluar dari kungkungan eksklusif tafsir tradisional yang dirasa sempit, penafsiran secara "kebahasaan" dan "kesusastraan" diperlukan. Dengan penafsiran kebahasaan dan kesusastraan, wilayah kajian Al-Qur'an tergeser ke wilayah bahasa dan sastra.<sup>7</sup>

Untuk terhindar dari pemberlakuan terhadap Al-Qur'an secara atomistik, demikian tambah Bint asy-Syati', seperti yang terjadi pada tafsir Al-Qur'an secara *tartil*, penggunaan perangkat linguistik yang tepat untuk memahami Al-Qur'an perlu mendapat perhatian, di samping penolakannya terhadap materi-materi *isra'iliyyat* (sumber-sumber Nasrani dan Yahudi), rekaman Arab atau non-Arab dengan perkembangan ilmu dan teknologi modern.<sup>8</sup>

Dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an, pendekatan linguistik (dalam arti kebahasaan) bukan hal yang sama sekali baru digunakan, lalu apa yang menspesifikasikan model pendekatan linguistik Bint asy-Syati'?

Sudah barang tentu deskripsi kerja metodologis dengan asumsi dasar yang membanggunya mesti dikembangkan dan dikaji secara elaboratif untuk menjawab pertanyaan tersebut di atas untuk dapat melihat signifikansinya bagi penafsiran Al-Qur'an. Kajian model penafsiran tersebut diharapkan akan dapat memberikan gambaran yang lebih tajam dan spesifik yang dimiliki oleh metode tersebut.

---

7 Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990), Vol. II, hlm. 5.

8 Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani*. . . , hlm. 6.

Kajian ini bukanlah kajian yang pertama dilakukan. Para peneliti sebelumnya telah melakukan penelitian terhadap pemikiran tokoh tersebut, baik dalam bentuk disertasi, tesis, maupun artikel.<sup>9</sup> Salah satu karya yang cukup komprehensif membedah tentang tradisi penafsiran di kalangan para sarjana adalah Kanneth Cragg dalam *The Mind of the Qur'an: Chapter in Reflection* (1971). Kemudian dilanjutkan oleh Issa J. Boullata, yang secara khusus mengupas tentang tradisi penafsiran Al-Qur'an pada era modern yang memfokuskan pada pemikiran Bint asy-Syati', tepatnya pada tahun 1974 dan 1998. Karya tersebut pertama dimuat dalam jurnal *The Muslim World* yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dalam *Jurnal Al-Hikmah*. Pengembangan tulisan Boullata ini juga dapat dibaca sebagai bab di dalam buku *Approches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (1998).<sup>10</sup> Karya Boullata menjadi pembuka awal bagi kajian tafsir modern dengan menitikberatkan pada tokoh-tokoh kontemporer.

Adapun karya berikutnya adalah studi yang dilakukan oleh J.J.G. Jansen (disertasi), *The Interpretation of the Koran in the Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974) dan hasil penelitian Muhammad Ata' as-Sid (disertasi), *The Hermeneutical*

9 Kanneth Cragg, *The Mind of the Qur'an: Chapter in Reflection* (London: George Allen and Unwin, 1971), hlm. 70-74.

10 Issa J. Boullata, "Modern Qur'an Exegesis: a Study of Bint asy-Syati' Method", dalam *The Muslim World* 64, 1974, hlm. 103-113, terjemahan bahasa Indonesia diterbitkan dalam *Jurnal al-Hikmah*, Edisi No. 3, Dzulhijjah 1411-Rabi'ul Awwal 1412, hlm. 5-18; Issa J. Boullata, "The Rethorical Interpretation of the Qur'an: I'jaz and Related Topic", dalam *Approches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1998), hlm. 139-157.

*Problem of the Qur'an in Islamic History* (Temple: Temple University, 1975). Disertasi ini membahas pola hermeneutika Bint asy-Syati', persoalan konsistensi bahasa Al-Qur'an, dan *asbab an-nuzul* (sebab-sebab turunnya Al-Qur'an atau peristiwa yang melatarbelakangi turunnya Al-Qur'an). Selanjutnya studi mengenai Bint asy-Syati' dilakukan oleh Muhammad Amin dalam tesisnya "A Study of Bint asy-Syati' Exegesis" (1992). Di kalangan mahasiswa di Indonesia juga muncul beberapa studi mengenai tokoh wanita ini, yaitu Muhammad Jad al-Mawla, "*Min al-Bayan 'An ila al-Bayan Anawi: Dirasah Tahliliyyah Hirminitqiyyah wa Bunyawiiyyah 'an at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim li ad-Dukturah Bint asy-Syati'*" (1996), dan Nancy Saputri, "*I'jaz al-Bayan: Studi Pemikiran Bint asy-Syati' Tentang I'jaz Al-Qur'an*" (2001). Fokus studi terhadap Bint asy-Syati' tersebut memang telah menunjukkan adanya minat serius di kalangan para peneliti untuk menempatkan tokoh wanita ini dalam lintasan sejarah penafsiran Al-Qur'an pada era modern.

Pada dasarnya, metode tafsir Al-Qur'an pendekatan linguistik dan sastra ala Bint asy-Syati' telah diteliti secara kritis oleh beberapa orang. Di antara sekian banyak kajian para peneliti sebelumnya tentang metode tafsir yang digunakan Bint asy-Syati', ada beberapa bagian penting untuk dilihat dan ditelusuri lebih lanjut.

Fokus kajian Kenneth Cragg dalam bukunya *The Mind of the Qur'an: Chapter in Reflection*, misalnya, terletak pada keberanian Bint asy-Syati' memberlakukan kritik dalam perspektif linguistik Arab kepada para mufasir dari generasi

sebelumnya, di mana Cragg menampilkan contoh penafsiran Surat ad-Duha dan persoalan penggunaan huruf *qasam* (sumpah) di dalamnya. Meneliti Bint asy-Syati', menurut Cragg, harus dimulai dengan melihat proses seleksi surat-surat Makiyah dalam *at-Tafsir al-Bayani*-nya sebagai pertimbangan awal yang menampilkan sebagian besar bentuk perlengkapan alami Al-Qur'an. Proses seleksi filologis mencakup makna dan nilai relatif yang dapat dijadikan sebagai wilayah yang ingin diaktualisasikan.<sup>11</sup>

Sahiron Syamsuddin<sup>12</sup> dalam tesisnya, "An Examination of Bint asy-Syati' Method of Interpreting the Qur'an", menjelaskan bahwa secara garis besar ada dua model sistematika studi Al-Qur'an yang dilakukan oleh Bint asy-Syati'. *Pertama*, studi Al-Qur'an model klasik yang menafsirkan Al-Qur'an sebagaimana para mufasir terdahulu menurut klasifikasi surat-suratnya. *Kedua*, studi Al-Qur'an dalam hubungan dengan tema-tema tertentu (*tematik/maudu'i*), seperti tercermin antara lain dalam tiga karyanya, yaitu *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah, al-Qur'an wa al-Qadaya al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah*, dan *Al-Qur'an wa at-Tafsir al-'Asri Haza Balag li an-Nas*.

Tulisan Sahiron Syamsuddin di atas hanya menjelaskan konsep dasar metodologi Bint asy-Syati' dalam memaknai Al-Qur'an, belum menjelaskan secara mendetail. Begitu juga

11 Kannah Cragg, *The Min of the Qur'an*, hlm. 70-72. Hal yang sama juga dilakukan oleh Muhammad Amin Tawfiq dalam "Interpretation and Lessons of Surah ad-Duha", dalam *Majallah al-Azhar*, 1974, hlm. 7-16.

12 Sahiron Syamsuddin, "An Examination of Bint asy-Syati' Method of Interpreting the Qur'an", *Tesis*, Montreal Kanada: Institut of Islamic Studies, McGill University, 1998.

halnya ketiga kitab *Bint asy-Syati'* di atas, secara khusus telah menjelaskan bentuk-bentuk penafsirannya, lebih khusus lagi berkenaan dengan kebebasan manusia dalam Al-Qur'an.

Mohammed Arkoun dalam bukunya *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an* (terj. Machasin) menjelaskan bahwa untuk memahami makna Al-Qur'an secara sempurna diperlukan tiga momentum. *Pertama*, momentum linguistik, yang diperlukan untuk mengungkapkan suatu tatanan terpendam di bawah suatu ketakteraturan yang gamblang. *Kedua*, momentum antropologis, yang akan konsisten mengenali kembali bahasa struktur mistis dalam Al-Qur'an. *Ketiga*, momentum historis, di mana jangkauan dan batas-batas penafsiran logika-leksikografis dan penafsiran imajinatif yang sampai saat ini dicoba oleh kaum muslim.<sup>13</sup> Pemaduan ketiga bentuk momentum inilah yang sedang digalakkan dalam penafsiran ayat Al-Qur'an. Ketiga bentuk momentum yang dikembangkan oleh Arkoun belum begitu jelas terhadap sasaran yang dituju dalam memaknai Al-Qur'an itu sendiri.

Dalam perjalanan sejarah berikutnya, muncul pula model penafsiran sufistik yang menggunakan nalar *'irfani* (illuminatif). Asumsi dasarnya adalah bahwa Al-Qur'an itu memiliki makna lahir dan makna batin. Menafsirkan teks Al-Qur'an berdasarkan analisis kebahasaan saja dipandang baru memasuki pada tataran makna lahir (eksoteris), yang oleh para sufi dinilai baru pada tataran *badan al-'aqidah* (tubuh akidah). Sementara, model tafsir sufi menempati posisi ruhnya (esoteris). Lalu bagaimana mungkin tubuh itu

---

13 Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 53.

akan hidup tanpa ruh? Demikian kurang lebih episteme yang dipakai untuk menegaskan eksistensi tafsir sufi.<sup>14</sup>

Dari perjalanan sejarah tersebut, dapat dilihat bahwa hakikat tafsir telah mengalami pergeseran paradigma dan epistemologi, di mana tafsir tidak hanya berdasarkan riwayat dan akal, tetapi juga merupakan pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an yang berdasarkan isyarat-isyarat dan simbol (*rumz*) melalui *riyadah ruhiyyah* (latihan ruhani) yang kemudian melahirkan pengalaman *kasyf*, sebagaimana yang dilakukan oleh para sufi.

Di samping teori yang dikemukakan oleh Ignaz Goldziher di atas, terdapat teori lain yang juga dapat digunakan sebagai tolok ukur dalam memahami pesan Al-Qur'an, yakni apa yang disebut oleh Muh}ammad 'Abi>d al-Ja>biri> dengan epistemologi *bayani*, *'irfani*, dan *burhani*.

Menurut al-Jabiri, corak epistemologi *bayani* didukung oleh pola pikir fikih dan kalam. Dalam tradisi keilmuan agama Islam di IAIN dan STAIN, mungkin juga pengajaran agama Islam di perguruan tinggi umum negeri dan swasta, dan lebih-lebih di pesantren-pesantren, corak pemikiran keislaman model *bayani* sangatlah mendominasi dan bersifat hegemonik sehingga sulit berdialog dengan tradisi epistemologi *'irfani* dan *burhani*.

Corak pemikiran *'irfani* (tasawuf) kurang begitu disukai oleh tradisi berpikir keilmuan *bayani* (fikih dan kalam) yang murni, lantaran bercampur aduknya bahkan dikaburkannya tradisi berpikir keilmuan *'irfani* dengan kelompok-kelompok

---

14 Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, hlm. 201-285.

atau organisasi-organisasi tarekat dengan *syatahat-syatahat*-nya serta memang kurang dipahaminya struktur fundamental epistemologi dan pola pikir *'irfani* berikut nilai manfaat yang terkandung di dalamnya. Sebab, pola pikir *'irfani* lebih bersumber pada intuisi, bukan teks. Status dan keabsahan *'irfani* selalu dipertanyakan baik oleh pola pikir *bayani* maupun *burhani*. Epistemologi *bayani* mempertanyakan keabsahannya karena dianggap terlalu liberal disebabkan tidak mengikuti pedoman-pedoman yang diberikan teks. Adapun epistemologi *burhani* mempertanyakan keabsahan karena tidak mengikuti aturan-aturan yang berdasarkan logika.<sup>15</sup>

Sementara, tolok ukur epistemologi *burhani* yang ditekankan adalah korespondensi (*al-mutabaqah bain al-'aql wa nizam al-tabi'ah*), yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam serta aspek koherensi (keruntuhan dan keteraturan berpikir logis). Akhirnya, kita perlu sampai pada kesimpulan sementara bahwa kebudayaan ilmu (*hadarah al-'ilm*) dibangun di atas fondasi tata kerja nalar *burhani*, sedang kebudayaan fikih (*hadarah al-fiqh*) dibangun di atas otoritas teks dan otoritas salaf dengan qiyas sebagai metode kerja yang utama, sedangkan filsafat (*had}arah al-falsafah*) dibangun di atas koherensi argumen-argumen logika.

Teori Muhammad Syahrur tentang *sabat an-nass wa harakah al-muhtawa* (teks itu statis, sedangkan kandungannya

---

15 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCISoD, 2003), hlm. 309-464.

dinamis) juga penting sebagai landasan mengembangkan penafsiran. Teori ini memberikan ruang gerak dinamis bagi proses penafsiran seiring dengan dinamika zaman.

Berangkat dari penjelasan-penjelasan tersebut, hemat penulis, secara epistemik perkembangan tafsir dapat dipetakan menjadi tiga era, yaitu: 1) era formatif dengan nalar quasi kritis, 2) era afirmatif dengan nalar ideologis, dan 3) era reformatif dengan nalar kritis. Ketiga istilah tersebut sebenarnya hasil ramuan dari beberapa pemikiran tokoh yang penulis baca dari Kuntowijoyo, Jürgen Habermas, dan Hamim Ilyas.

Pengertian nalar quasi kritis adalah bahwa pada waktu itu Nabi saw. seolah “dimitoskan” menjadi satu-satunya pemegang otoritas kebenaran tafsir, sehingga segala bentuk produk tafsir yang tidak ada sumbernya dari Nabi saw. atau tokoh-tokoh sahabat yang mendapat pengajaran tafsir dari Nabi saw. dipandang bukan sebagai era klasik di mana tafsir sedang dalam proses pembentukan awal (baca: era formatif).

Adapun nalar ideologis adalah cara berpikir dalam penafsiran yang berbasis pada ideologi mazhab atau sekte keagamaan tertentu atau keilmuan tertentu, yang dalam sejarahnya era itu muncul pada abad pertengahan. Kemudian di era modern, penggunaan nalar kritis, yang dimulai oleh Ahmad Khan, Muhammad Abduh, dan kawan-kawannya, mulai mengemuka untuk menampilkan wajah tafsir yang lebih kritis terhadap mazhab-mazhab dan non-sektarian, yang hal itu berlanjut hingga era kontemporer, seperti yang diusung oleh Bint asy-Syati’.



Tokoh tersebut di atas, dapat dikategorikan dalam model nalar kritis, bahkan liberal, karena telah melakukan kritik terhadap produk-produk tafsir yang dinilai berbau ideologis. Di samping itu dia juga berani keluar dari kungkungan tradisi dan ideologi yang menghegemoninya, serta menginginkan Al-Qur'an selalu kontekstual dan sesuai dengan era kontemporer. Untuk itu, teori-teori linguistik, hermeneutika, filsafat, sosial, dan sains modern juga menjadi perangkat metodologi dalam melakukan penafsiran.

Para penafsir kontemporer, seperti Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman,<sup>16</sup> Muhammad Syahrur, Nasr Hamid Abu Zaid,<sup>17</sup> Hassan Hanafi, dan Farid Esack—untuk menyebut beberapa tokoh saja—menegaskan bahwa Al-Qur'an harus terus-menerus ditafsirkan. Sebab, tak satu pun yang berhak menutup *new possibilities* kemungkinan pemaknaan baru dalam penafsiran Al-Qur'an. Walaupun selama ini telah terdapat banyak produk penafsiran, maka hal itu jangan menjadi penghalang untuk terus melakukan penafsiran yang kritis dan kreatif sesuai dengan tuntutan dan problem sosial keagamaan kontemporer.

Berdasarkan prinsip di atas, Taufiq Adnan Amal dan Samsul Rizal Penggabean mengajukan dua kerangka konseptual untuk menafsirkan Al-Qur'an. *Pertama*, memahami Al-Qur'an dalam konteks kesejarahan dan harfiahnya (baca:

---

16 Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).

17 Nasr Hamid Abu Zaid, *Falsafah at-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil Al-Qur'an 'inda Muhyi ad-Din Ibn 'Arabi* (Beirut: al-Markaz as-S|aqaqi al-'Arabi, 1996).

linguistiknya) dan memproyeksikan dalam situasi kekinian. *Kedua*, membawa fenomena sosial ke bawah naungan Al-Qur'an.<sup>18</sup>

Melihat kepada dua kerangka konseptual tersebut, maka ada benarnya model penafsiran Al-Qur'an yang diaplikasikan oleh Bint asy-Syati', lebih bersifat linguistik. Maka, kerangka konseptual pertama yang lebih cocok adalah model pertama.

metode yang digunakan oleh Bint asy-Syati' adalah metode kebahasaan dan sastra. Metode ini bertujuan untuk mengeksplorasi pemaknaan yang lebih kaya terhadap pesan-pesan Al-Qur'an dan menemukan makna asli (*al-ma'na al-asli, the original meaning*) ketika Al-Qur'an diturunkan. Adapun melalui pendekatan historis, dapat dipahami bahwa logika bahasa yang menjadi cermin dari logika sejarah yang berlaku pada saat kitab suci diturunkan berbeda dengan kenyataan dan lingkungan yang dirasakan dan dialami oleh pembacanya sekarang.

Adapun data primer dari Bint asy-Syati' adalah berupa karya-karya utama yang dijadikan pijakan dalam pemaknaan Al-Qur'an. Karya Bint asy-Syati' yang terpenting adalah: *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*, Vol. I dan II (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990); *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969); dan *Al-Qur'an wa at-Tafsir al-'Asri Haza Balag li an-Nas* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1970).

Karya pertama menjelaskan pendekatan linguistik dan sastra, yang tidak memihak pada aliran mazhab atau sekte teologis tertentu, yang diaplikasikan secara baik. Karya

---

18 Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, hlm. 14.

kedua fokus pembicaraannya tentang sebuah kata kunci, hampir selalu diawali dengan pengumpulan ayat lain yang menggunakannya, lalu menjelaskan pengertiannya, baik dalam konteks makna aslinya maupun dalam kontes Al-Qur'an. Sementara, perbincangan tentang satu judul atau tema tertentu selalu diawali dengan pengutipan ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar pemikiran dari tema tersebut. Adapun karya ketiga hampir serupa dengan karya yang disebutkan terakhir, di mana dalam menguraikan pandangannya tentang tema-tema tertentu, Bint asy-Syati' senantiasa mengutip ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar pemikiran dari ide-ide yang akan ditulisnya, ditambah dengan kata-kata para ulama dan ahli tafsir pada masa sebelumnya, bila dianggap perlu.

Ketiga karya tersebut dijadikan sebagai sumber primer, karena ketiganya merupakan karya-karya tulis terpenting yang diterbitkan dalam bentuk buku dan sekaligus menggambarkan metodologi *tematis-kronologis* yang diaplikasikan dalam bentuk bahasa dan sastra.

Di samping tiga karya tersebut, ada satu karya yang juga dapat dijadikan sumber primer yang ditulis oleh Amin al-Khuli, yaitu *Manahij at-Tajdid fi an-Nahw wa al-Balagh wa at-Tafsir wa al-Adab* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1961). Dalam karya tersebut, Amin al-Khuli menjelaskan bahwa dalam sejarah, Al-Qur'an terbukti memelihara dan melestarikan eksistensi bahasa Arab, sehingga dengan demikian, melibatkan Al-Qur'an dalam studi kearaban merupakan keniscayaan yang melintasi batasan-batasan agama, ras, dan kelompok masyarakat. Untuk itu, Al-Qur'an harus ditafsirkan menurut

tema-tema tertentu secara utuh dengan mengumpulkan ayat-ayatnya secara khusus dan mengetahui urutan waktu turunnya serta peristiwa yang melatarbelakanginya, sehingga penafsiran tersebut menghasilkan makna dan pengertian yang lebih tepat. Adapun data sekundernya adalah buku-buku dan karya-karya lain yang berisi komentar para pakar tentang pemikiran Bint asy-Syati'.

Terakhir, tulisan ini dijabarkan dalam empat bagian. Vagian pertama adalah pendahuluan. Pada bagian kedua, uraian difokuskan pada metode penafsiran Bint asy-Syati' dan aplikasinya. Pembahasan diawali dengan penjelasan tentang kehidupan Bint asy-Syati'. Sebelum uraian terfokus pada pengkajian model-model penafsiran yang dikembangkan oleh tokoh tersebut, uraian atau penjelasan dilengkapi dengan biografi dan karya-karya intelektual serta latar belakang pemikiran menuju kepada metode penafsiran yang digagas oleh Bint asy-Syati'. Bagian ketiga berisi uraian tentang implikasi penafsiran Bint asy-Syati' terhadap pengembangan tafsir. Kajian pada bagian ini terfokus pada pengembangan *tafsir bi ar-ra'y*, pengembangan syarat-syarat mufasir, dan pembumian Al-Qur'an. Hal ini diperlukan untuk mengetahui perkembangan syarat-syarat seorang mufasir dan ilmu bantu yang sesuai dengan tuntutan era modern. Di samping itu, uraian juga dilengkapi dengan pembumian Al-Qur'an, sehingga jelas bahwa isi dan penerapan Al-Qur'an betul-betul relevan dengan semangat perkembangan zaman. Pembahasan dalam tulisan ini diakhiri dengan penutup yang berisi kesimpulan-kesimpulan sebagai inti dari semua pembahasan.

# *Bagian Kedua*

## METODE PENAFSIRAN BINT ASY-SYATI' DAN APLIKASINYA

### **A. Kehidupan Bint asy-Syati'**

#### **1. Riwayat Hidup dan Karya Intelektual**

Sebelum menjelaskan karya-karya yang ditulis oleh Bint asy-Syati' selama beliau masih hidup, kiranya perlu dijelaskan mengenai identitasnya. Bint asy-Syati' terlahir bernama 'Aisyah 'Abdurrahman pada tanggal 6 November 1913 di sebuah desa bernama Damietta Dumyat), sebuah kota pelabuhan di Delta Sungai Nil, bagian utara Mesir. Ayahnya, Syeikh Muhammad 'Ali 'Abdurrahman, adalah seorang ulama sekaligus pengikut ajaran sufi yang sangat konservatif, alumnus Universitas al-Azhar, sekaligus pengajar di Dumyat Religious Institute, sebuah sekolah di desanya.

Saat berusia 5 tahun (1918), 'Aisyah mulai belajar tulis baca pada Syeikh Mursi di Subra Bakhum, desa kelahiran ayahnya. Pada liburan musim dingin dan musim gugur, dia kembali ke Damietta untuk belajar tata bahasa Arab dan materi keislaman dari sang ayah yang harus dihafalnya secara keseluruhan. Pelajarannya pada Syeikh Mursi berakhir saat dia menyelesaikan hafalan keseluruhan Al-Qur'an.

Disebabkan kefanatikan ayahnya, dia tidak diizinkan belajar di sekolah formal, bahkan menolak keras. Sebab, menurut ayahnya, sekolah formal identik dengan sekolah sekuler dan tidak cocok bagi putri seorang syekh. Namun, ayahnya memberikan izin kepada 'Aisyah untuk melanjutkan studinya di tingkat dasar setelah sang ibu meminta kakeknya, Damhu>ji, untuk mendukung keinginan cucunya.<sup>19</sup>

Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya pada usia 10 tahun, 'Aisyah didaftarkan ibunya di sekolah umum selama tiga tahun di al-Mansoura<sup>20</sup> dan sekolah guru di Tanta. Pada 1934, dia meraih gelar Sarjana Muda (*Baccaloureat of Art/BA*) di bidang sastra Arab. Karena gelar BA yang diperolehnya itu, Bint asy-Syati' dinominasikan menjadi asisten di Fakultas Seni (*Faculty of Art*) dan dipromosikan menjadi sekretaris Universitas Putri dan pimpinan Governmental Institute Forthe High Class Girl.

Selanjutnya dia melanjutkan studi di Universitas Fuad I (sekarang Universitas Kairo) dan mengambil spesialisasi bahasa dan sastra Arab hingga meraih gelar sarjananya (Lc., *Licence*) pada tahun 1939. Adapun gelar MA (*Master of Art*) diraih pada tahun 1941, dengan tesis berjudul "Kehidupan Penyair Abul A'la al-Ma'arri (w. 1058)". Dia sempat berkarier sebagai pengawas pengajaran sastra Arab pada Kementerian Pendidikan Mesir pada tahun 1942. Kemudian pada tahun 1950, 'Aisyah berhasil meraih gelar Ph.D. (*Doctor of*

19 Bint asy-Syati', *Ala al-Jirs bayn al-Hayah wa al-Mawt* (Kairo: al-Hayah al-Mis}riyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1986), hlm. 35-45.

20 Informasi lain menyatakan bahwa Bint asy-Syati' tinggal di al-Mansoura sejak menjadi siswa di Sekolah Guru, saat berusia 13 tahun. Bint asy-Syati', *Ala. . .*, hlm. 35-45.

*Philosophy*), lulus dengan pujian. Sementara itu, disertasi 'Aisyah mengangkat tema tentang "*Critical Research on Reesalat al-Gufran (Treatise on Forgiveness)*". Akhirnya, dia menjadi guru besar bahasa Arab pada fakultas khusus untuk perempuan di Universitas 'Ain asy-Syams.

Karier penulisannya di bidang sastra telah dirintisnya sejak lama, dengan menulis puisi dan esai sastra di majalah wanita *an-Nahdah an-Nisa'iyah (Women Awakening Magazine)*.<sup>21</sup> Pada tahun 1929, dia menjadi guru di Sekolah Dasar khusus wanita di al-Mansoura. Setelah mendapat kesempatan belajar bahasa Inggris dan Perancis, pada akhir tahun 1932, karena pemindahan tempat tugasnya oleh pengawas guru pada Departemen Pendidikan, dia bekerja sebagai juru tulis di staf sekretaris di Institut Quija (Quija College).<sup>22</sup>

Pada tahun 1939, 'Aisyah diangkat menjadi asisten dosen di Universitas Kairo. Selanjutnya pada tahun 1942, karena berbagai karya tulisnya, dia dipromosikan sebagai pengawas bahasa dan sastra Arab pada Departemen Pendidikan. Pada tahun 1957-1962, di samping menjadi dosen bahasa Arab di Universitas 'Ain asy-Syams, dia dipromosikan sebagai asisten profesor. Puncak karier 'Aisyah terjadi pada tahun 1967, ketika menjadi profesor penuh di Universitas 'Ain asy-Syams.<sup>23</sup>

21 Sejak Oktober 1933, Bint asy-Syati' dipercaya menjadi pengasuh tetap rubrik editorial di majalah tersebut dan mendapat sejumlah honor. Bint asy-Syati', *'Ala. . .*, hlm. 78-79.

22 Bint asy-Syati', *'Ala. . .*, hlm. 78-79..

23 Lihat Valerie J. Hoffman Ladd, dalam John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedia Oxford Dunia Islam Modern*, Vol. I, terj. Eva Y.N., et al. (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 4-6; Bint asy-Syati', *'Alaal-Jirs*, hlm. 80.

Bint asy-Syati' meninggal dunia pada hari Selasa, 1 Desember 1998 dalam usia 85 tahun, karena serangan jantung mendadak. Kematianannya meninggalkan banyak tanda tanya bagi generasi penerusnya. Sebab, tidak banyak informasi tentang pribadinya yang dapat diketahui.<sup>24</sup>

Menyangkut pelbagai karya yang dihasilkan oleh Bint asy-Syati' dalam memahami pesan Al-Qur'an, dapat disimak uraian berikut. Sampai dengan *Ensiklopedia Oxford* yang diedit oleh John L. Esposito<sup>25</sup> terbit, Valerie J. Hoffman Ladd mencatat bahwa karya yang dihasilkan oleh Bint asy-Syati' tidak kurang dari 30 buku dalam berbagai bidang kajian. Muhammad Amin dalam tesisnya juga mencatat lebih dari 60 buku dan ratusan artikel yang ditulisnya tentang studi Islam, bahasa dan sastra Arab, serta isu-isu sosial dan emansipasi wanita.<sup>26</sup> Ada juga yang memandang karya-karya Bint asy-Syati' terbagi ke dalam enam perspektif, yaitu studi Ulumul Qur'an, studi sastra Arab, studi biografi tentang para wanita di kediaman Rasulullah saw., studi biografi tokoh sastra, studi Ulumul Hadis, dan studi atas berbagai persoalan aktual di zamannya.

Secara umum, ada empat bidang kajian yang digeluti oleh Bint asy-Syati' dan dapat dirangkumkan sebagai berikut.

- 
- 24 Issa J. Boullata, "Modern Qur'an Exegesis: a Study of Bint asy-Syati' Method", dalam *The Muslim World*, 64 (1974), hlm. 103.
  - 25 Valerie J. Hoffman Ladd, dalam John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedia Oxford*, Vol. I, hlm. 5-6.
  - 26 Muhammad Amin, "A Study of Bint asy-Syati' Exegesis", *Tesis*, Montreal Kanada: Institut of Islamic Studies, McGill University, 1992, hlm. 18. Lihat juga Andrew Rippin, *Muslim: Their Religions Belief and Practice, Contemporary Period* (London dan New York: Routledge, 1993), Vol. II, hlm. 94.



- a. Studi Islam, termasuk di dalamnya studi tentang perempuan secara umum dari perspektif Islam dan studi tentang peran perempuan di sekitar Rasulullah saw.
- b. Studi Al-Qur'an dan hadis.
- c. Studi bahasa dan sastra Arab, termasuk di dalamnya studi tokoh sastra Arab, kamus bahasa Arab, seri autobiografi, karya-karya sastra (cerpen dan novel yang bercorak realisme),<sup>27</sup> serta buku dan artikel yang memuat analisis kebahasaan dan kesusastraan lainnya secara umum.
- d. Studi tentang berbagai persoalan umum dan aktual, termasuk di dalamnya berbagai artikel yang ditulisnya karena undangan menjadi narasumber seminar-seminar di berbagai negara.

Untuk lebih jelas tentang karya-karya Bint asy-Syati' dalam hubungannya dengan metode yang digunakan dalam memahami pesan-pesan Al-Qur'an, setidaknya dapat dilihat, seperti yang dijelaskan Sahiron Syamsuddin<sup>28</sup> dalam tesisnya yang berjudul "An Examination of Bint asy-Syati's Method of Interpreting the Qur'an", di Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal Kanada, pada tahun 1998. Menurutnya, ada dua model sistematika studi Al-Qur'an yang dilakukan

27 Dikatakan demikian, karena sebagian besar karyanya dalam genre ini lebih banyak menceritakan dan mengkritik realitas sosial yang terjadi dalam masyarakat Arab-Mesir sebagai satu bentuk penghayatan atas pengalaman hidup naluri dalam menyelesaikan penulisannya.

28 Sahiron Syamsuddin, "An Examination of Bint asy-Syati's Method of Interpreting the Qur'an", Tesis, Montreal Kanada: Institut of Islamic Studies, McGill University, 1998, hlm. 46.

oleh Bint asy-Syati' yang terepresentasikan dalam karya-karya yang ditulisnya.

*Pertama*, studi Al-Qur'an model klasik, yang menafsirkan Al-Qur'an sebagaimana para mufasir terdahulu menurut klasifikasi surat-suratnya. Model ini termasuk dalam *magnum opus*nya, yaitu *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*, yang terbit dalam dua volume.

*Kedua*, studi Al-Qur'an dalam hubungannya dengan tema-tema tertentu (model tematik), seperti tercermin antara lain dalam tiga karyanya, yaitu *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah*, *Al-Qur'an wa al-Qadaya al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah*, dan *Al-Qur'an wa at-Tafsir al-'Asri Haza Balag li an-Nas*, serta karya-karya Bint asy-Syati' lainnya. Sistematika pembahasan dan uraian-uraian yang terkandung di dalamnya sebagai berikut.

#### a. *At-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*

Karya yang oleh para peneliti dianggap sebagai *magnum opus* Bint asy-Syati' ini terbit dalam dua jilid. Jilid I terbit untuk pertama kalinya tahun 1962 dan jilid II untuk pertama kalinya terbit tahun 1969. Ada 14 surat yang ditafsirkan di sini dengan seleksi yang dilakukan oleh penulisnya sendiri dan keseluruhannya merupakan surat-surat dari juz 30 yang turun prahijrah, kecuali satu surat pada jilid II, dengan perincian tujuh surat pada jilid I dan tujuh surat pada jilid II.

Jansen mengatakan bahwa ke-14 surat tersebut dipilih oleh Bint asy-Syati', karena dia tidak ingin terjebak dalam perdebatan-perdebatan teologis yang terjadi antarmazhab

dan sekte umat Islam yang bersumber dari berbagai penafsiran mereka yang berbeda atas ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya ayat yang turun pada masa pascahijrah (*madaniyyah*). Karya tersebut diharapkan oleh seluruh kalangan umat Islam sesuai dengan pendekatan linguistik dan sastra yang tidak memihak pada aliran mazhab atau sekte teologis tertentu, tanpa berniat mengesampingkan peran Amin al-Khuli dalam merumuskan pendekatan bahasa dan sastra yang diaplikasikan secara baik dalam karya ini.

*b. Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah*

Bertolak dari pemikiran bahwa manusia menempati posisi sentral dalam Al-Qur'an, karya-karya Bint asy-Syati' di bidang studi Al-Qur'an dengan perspektif dan kandungannya senantiasa dikaitkan dengan manusia dalam Al-Qur'an. Karya ini dianggap sebagai persembahan dia kepada Amin al-Khuli, sang pembuka mata hati, penulisannya mengedepankan pendekatan semantik<sup>29</sup> dan retorik. Hal ini sesuai dengan pernyataan Bint asy-Syati' sendiri pada paragraf pertama dari wacana yang membedakan makna kata kunci *al-basyar*, *al-ins*, dan *al-insa>n*. Bahkan, ungkapan tersebut juga mengesankan penggunaan perspektif lain, yaitu semiotik. Kutipan

29 Terminus semantik sendiri secara semantik banyak memiliki arti. Ia bisa berarti aspek tertentu dalam objek penelitian ilmu bahasa itu sendiri, seperti ketika orang mengatakan semantik kosa kata, demikian teori dalam penelitian bahasa. Yang paling banyak dianut dalam ilmu bahasa adalah semantik dalam pengertian kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual dari masyarakat pengguna bahasa tersebut. Pandangan ini tidak saja sebagai alat berbicara dan berpikir, tetapi lebih penting lagi, pengonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.

pernyataan Bint asy-Syati' dimaksud sebagai berikut.

... ketika mulai merenungkan ayat-ayat Al-Qur'an tentang manusia, saya tertarik dengan keindahan retorisnya yang memesona dan rahasia-rahasia pemaknaan yang mengagumkan, sehingga hal tersebut membuat maksud saya semakin mantap dalam rangka berusaha mengungkap pandangan Al-Qur'an tentang manusia dalam perjalanannya, baik asal usul maupun proses perkembangannya. Bagian pertama dari persoalan manusia dalam Al-Qur'an yang menyita perhatian saya adalah bahwa Al-Qur'an mengandung model pemaknaan (*dalalah*) yang khusus berbeda dengan kata yang lain ....

Kajian tentang sebuah kata kunci hampir selalu diawali dengan pengumpulan ayat lain yang menggunakannya, lalu menjelaskan pengertiannya, baik dalam konteks makna aslinya maupun dalam konteks Al-Qur'an. Adapun perbincangan tentang satu judul atau tema tertentu selalu diawali dengan pengutipan ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar pemikiran dari tema tersebut.

Menurut Bint asy-Syati', Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa manusia dengan segala dimensinya senantiasa berkaitan dengan *amanah*, *taklif*, dan tanggung jawab, karena potensi yang dimilikinya untuk melakukan pengamatan (*tabassur*), berpikir (*ta'aqqul*), serta membedakan antara yang baik dan yang buruk (*tamyiz*).

c. *Al-Qur'an wa at-Tafsir al-'Asri Haza Balag li an-Nas*

Karya ini sebenarnya merupakan kumpulan artikel

yang pernah ditulis oleh Bint asy-Syati' sekaligus merupakan tanggapan atas kecenderungan lahirnya karya-karya tafsir pada zamannya yang dianggap menyimpang dari yang seharusnya, terutama tafsir yang dianggap menjadi representasi aliran modernis—seperti model tafsir sains atau tafsir keilmuan (*at-tafsir al-'ilmi*) Mustafa Mahmud—yang sarat dengan pendekatan fisika dan kedokteran.<sup>30</sup> Pertanyaan yang ingin dijawab oleh Bint asy-Syati' adalah apakah Al-Qur'an itu dipahami sebagaimana dijelaskan Rasulullah saw. atau sebagaimana dipahami oleh para penafsir di zamannya?<sup>31</sup> Untuk itu, karya ini dapat dijadikan sebagai jawaban alternatif bagi mereka yang mempertanyakan dan meragukan ketetapan pemahaman kita terhadap Al-Qur'an sebagaimana yang dipahami oleh para pendahulu sekitar 14 abad silam, sementara mereka hidup dengan rasionalitas zamannya yang belum mengenal term-term ilmu pengetahuan modern, seperti biologi, geologi, kimia, dan antropologi.<sup>32</sup>

Karya ini serupa dengan dua karya lain yang telah diulas sebelumnya dalam sistematika, di mana dalam menguraikan pandangannya tentang tema-tema tertentu, penulis senantiasa mengutip ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar pemikiran dari ide-ide yang akan ditulisnya dan ditambah dengan kata-kata para ulama dan ahli tafsir pada masa sebelumnya, bila dianggap perlu.

---

30 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), hlm. 175.

31 Valerie J. Hoffman Ladd, dalam John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedia Oxford*, Vol. I, hlm. 6.

32 Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa at-Tafsir al-'Asri Haza Balag li an-Nas* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1970), hlm. 11-12.

d. *Al-Qur'an wa al-Qadaya al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah*

Secara sistematis, tidak ada yang berbeda antara karya ini dengan dua karya Bint asy-Syati' sebelumnya, karena karya ini hanya merupakan edisi cetak ulang dan gabungan serta sekaligus merupakan ringkasan dari dua karya yang disebutkan terakhir, kecuali tiga sub bab terakhir pada bagian kedua yang merupakan hal baru yang tidak pernah dipertimbangkan dan dijelaskan dalam kedua karyanya terdahulu.<sup>33</sup> Bagian pertama sama dengan bagian yang ditulisnya dalam *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah*, sedangkan bagian kedua sama dengan yang ditulisnya dalam *Al-Qur'an wa at-Tafsir al-'As}ri*.

Ketiga karya tersebut terakhir dipandang representatif untuk mewakili karya-karya Bint asy-Syati' yang lain, karena ketiganya merupakan karya-karya tulis terpenting yang diterbitkan dalam bentuk buku dan sekaligus menggambarkan metodologi *tematis-kronologis*. Bint asy-Syati' menyatakan sendiri bahwa keempat karyanya di atas merupakan karya-karya terpenting dalam studi Al-Qur'an selain tiga karya lainnya, yaitu: *asy-Syakhsiyyah al-Islamiyyah: Dirasah Qur'aniyyah* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin), *Min Asrar al-Bayan Qur'ani* (Mansurat: Jami'ah Bairut al-'Arabiyyah), dan *Kitabuna al-Akbar* (Mansurat: Jami'ah Umm Durman al-Islamiyyah).<sup>34</sup>

---

33 Masing-masing berjudul, *al-Iman wa al-'Ilm*, *Mantiq al-'Ilm bayn al-Asalah wa al-Iddifa'*, dan *La Adri wa Allah A'lam*.

34 Lihat Bint asy-Syati', *al-I'jaz al-Bayani li Al-Qur'an wa Masa'il Ibn al-Azraq: Dirasah Qur'aniyyah, Lugawiiyyah, wa Bayaniyyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.), hlm. 12.

## 2. Latar Belakang Metode Penafsiran

*At-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim* merupakan *magnum opus* Bint asy-Syati'. Para peneliti menganggap karya tersebut sebagai representasi terbaik dari metodologi tafsir Al-Qur'an yang digagas oleh Amin al-Khuli. Apalagi kenyataan membuktikan bahwa Bint asy-Syati' lebih produktif menulis dari sang gurunya.<sup>35</sup> Karya tafsir tersebut memberikan sebuah tawaran metodologi baru yang berupaya membawa Al-Qur'an keluar dari kungkungan eksklusif tafsir tradisional dengan menempatkannya sebagai bagian dari kajian kebahasaan dan kesusastraan. Bagi Bint asy-Syati', tafsir Al-Qur'an hanya mengizinkan tafsir tunggal yang mengandung konteks keseluruhan dan keutuhan Al-Qur'an. Konsekuensinya adalah penolakan sumber-sumber non-Qur'ani, seperti sumber-sumber Nasrani dan Yahudi (*isra'iliyyat*), termasuk tafsir ilmiah.

Ketidakterlepasan al-Khuli dalam memberikan warna tafsir Bint asy-Syati' dapat digambarkan seperti berikut.<sup>36</sup>

- a. Kenyataan menunjukkan bahwa Bint asy-Syati' adalah mahasiswi dan sekaligus istri al-Khuli.
- b. Secara eksplisit, Bint asy-Syati' menyebutkan pada halaman persembahan (*al-Ihda'*) dari *at-Tafsir al-Bayani* bahwa ia mendedikasikan karya itu kepada

---

35 Issa J. Boullata, "Introduction", dalam Sahiron Syamsuddin, *An Examination of Bint asy-Syati's Method of Interpreting the Qur'an*, Tesis, Montreal Kanada: Institut of Islamic Studies, McGill University, 1998, hlm. 2.

36 Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*, Vol. II (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990), hlm. 5.

sang suami sekaligus dosennya itu.

- c. Pernyataan langsung dari Bint asy-Syati' bahwa tafsir yang ditulisnya merupakan implementasi dari metode tafsir yang digagas oleh al-Khuli.

Sebagaimana al-Khuli, Bint asy-Syati' merasa tidak puas dengan pendekatan tradisional dalam tafsir Al-Qur'an yang dirasa terlalu sempit. Sebagai kitab terbesar dalam bahasa dan sastra Arab, Al-Qur'an harus ditafsirkan dengan pendekatan bahasa dan sastra, sehingga wilayah kajiannya dapat digeser ke dalam wilayah kajian studi bahasa dan sastra Arab bersama dengan *al-mu'allaqat*, *al-mufaddaliyyat*, *an-naqa'id*, dan lain sebagainya.<sup>37</sup>

Tentang metode tafsir model ini, Bint asy-Syati' menyatakan:

Seperti yang saya terima dari guru saya (Amin al-Khuli), yang menjadi dasar dari metode ini adalah pemahaman objektif yang terfokus pada studi tematik (studi tentang satu tema), yang mengumpulkan keseluruhan ayat Al-Qur'an dan mengambil petunjuk dari penggunaan kata-kata dan stilistikanya, setelah sebelumnya mendefinisikan seluruh makna linguistiknya. Metode dan prosedur ini berbeda dengan penafsiran Al-Qur'an surat demi surat yang melibatkan kata atau ayat tertentu secara terpisah dari konteksnya secara umum dalam Al-Qur'an dan kata-kata yang digunakannya, atau menggali fenomena-fenomena stilistika serta karakteristik retorisnya.<sup>38</sup>

---

37 Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani*. . . , hlm. 13.

38 Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani*, hlm. 17-18.



Metode tafsir<sup>39</sup> yang digagas al-Khuli secara rinci terdapat dalam karyanya yang berjudul *Manahij at-Tajdid fi an-Nahw wa al-Balagah wa at-Tafsir wa al-Adab*. Dalam kitab tersebut dijelaskan tentang makna tafsir, sejarah pertumbuhan dan proses perkembangannya, metodologi, sikap al-Khuli terhadap tafsir ilmiah terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, corak penafsiran, proses dan prosedur, serta tawaran pendekatannya dalam melakukan penafsiran secara linguistik sastra.

Pada dasarnya, al-Khuli bertolak dari pemikiran bahwa Al-Qur'an adalah kitab terbesar yang tertulis dalam bahasa Arab dan berada dalam wilayah kajian kesusastraan Arab, sehingga untuk melakukan studi terhadapnya, pendekatan bahasa dan sastra menempati posisi yang sangat signifikan. Bagi al-Khuli, konsep tersebut merupakan kritik terhadap tujuan terpenting dari penafsiran Al-Qur'an ala Muhammad Abduh, yakni sebagai upaya pembuktian dari petunjuk dan rahmat Al-Qur'an, sekaligus sebagai penjelasan atas *hikmah at-tasyri'* dalam persoalan-persoalan akidah, akhlak, dan hukum. Dalam sejarah, Al-Qur'an terbukti memelihara dan melestarikan eksistensi bahasa Arab. Dengan demikian, melibatkan Al-Qur'an dalam studi kearaban merupakan keniscayaan yang melintasi batasan-batasan agama, ras, dan kelompok

---

39 Secara etimologis, al-Khuli memaknai kata tafsir sebagai proses pengungkapan dan pembangunan makna (*kasyf al-ma'na wa ibanatuh*). Adapun secara terminologis, tafsir adalah penjelasan dari firman Allah swt. atau semua keterangan tentang lafal-lafal Al-Qur'an dan segala konsepnya (*al-mubayyan li Alfaz} Al-Qur'an wa mafhumatiha*). Lihat Amin al-Khuli, *Manahij at-Tajdid fi an-Nahw wa al-Balagah wa at-Tafsir wa al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961), hlm. 127.

masyarakat. Untuk itu, Al-Qur'an harus ditafsirkan menurut tema-tema tertentu secara utuh dengan mengumpulkan ayat-ayatnya secara khusus dan mengetahui urutan waktu turunnya serta peristiwa yang melatarbelakanginya, sehingga penafsiran tersebut menghasilkan makna dan pengertian yang lebih tepat.<sup>40</sup>

Keterangan di atas menunjukkan bahwa penafsiran teks digeser dari yang sakral ke wilayah sastra, tanpa bermaksud menyejajarkan Al-Qur'an dengan teks sastra biasa,<sup>41</sup> seperti yang dilakukan oleh murid al-Khuli lainnya, Nasr Hamid Abu Zaid. Metode tafsir sastrawi yang digagas al-Khuli menawarkan dua jenis pendekatan dan kritik, yaitu kritik eksternal dan kritik internal. Kedua kritik ini ia namakan dengan *dirasah ma fi Al-Qur'an* (kajian dalam Al-Qur'an) dan *dirasah ma hawl Al-Qur'an* (kajian sekitar Al-Qur'an).<sup>42</sup>

40 Amin al-Khuli, *Manahij at-Tajdid fi ....*, hlm. 271.

41 M. Nur Kholis Setiawan, pengantar dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an*, hlm. xv.

42 Studi Al-Qur'an secara eksternal mencakup dua hal, yaitu studi yang bersifat khusus dan dekat dengan Al-Qur'an, dan studi yang bersifat umum dan jauh dengan Al-Qur'an. Al-Khuli mengklasifikasikan pengetahuan tentang proses turunnya Al-Qur'an, pengumpulan, cara membacanya, dan segala hal yang diketahui historis sejak abad ke-6 H serta dikenal dengan Ulumul Qur'an ke dalam kelompok studi yang bersifat khusus dan dekat dengan Al-Qur'an. Studi dalam wilayah ini juga mencakup model pembacaan Al-Qur'an dari zaman ke zaman yang bersifat diakronik di sepanjang sejarah perkembangan bahasa Arab. Adapun studi umum eksternal Al-Qur'an mencakup segala hal yang berhubungan dengan lingkungan material dan maknawi, saat Al-Qur'an turun, dikumpulkan, ditulis, dibaca, dihafalkan, dan disampaikan kepada manusia. Aspek-aspek di atas berorientasi kepada dimensi historis, kultural, religius, dan sosial secara mendalam serta mengomparasikan antara masing-masing dimensi. Singkatnya, studi Al-Qur'an secara eksternal menyangkut dua hal. *Pertama*, aspek filologis, penetapan teks, dan

Di antara hal yang sangat penting dari tafsir *Bint asy-Syati'* adalah metode yang digunakannya, yang telah menancapkan pengaruh luas di kalangan banyak orang. Secara jujur, ia mengakui bahwa metode tersebut diperoleh dari guru besarnya di Universitas Fuad I, yaitu Amīn al-Khulī (w. 1966). *Bint asy-Syati'* mengikhtisarkan prinsip-prinsip metode itu sebagai berikut.

- a. Basis metodenya adalah memperlakukan apa yang ingin dipahami dari Al-Qur'an secara objektif, dan hal ini dimulai dengan pengumpulan semua surat dan ayat mengenai topik yang ingin dipelajari.
- b. Untuk memahami gagasan tertentu yang terkandung dalam Al-Qur'an, menurut konteksnya, ayat-ayat di sekitar gagasan itu harus disusun menurut tatanan kronologis pewahyuannya, sehingga keterangan-keterangan mengenai wahyu dan tempat dapat diketahui. Riwayat-riwayat tradisional mengenai peristiwa pewahyuan dipandang sebagai sesuatu yang perlu dipertimbangkan hanya sejauh dan dalam pengertian bahwa peristiwa-peristiwa itu merupakan keterangan-keterangan kontekstual yang berkaitan dengan pewahyuan suatu ayat. Sebab, peristiwa-peristiwa itu bukanlah tujuan atau sebab atau syarat mutlak kenapa pewahyuan terjadi. Pentingnya pewahyuan terletak pada generalitas kata-kata yang digunakan, bukan pada kekhususan peristiwa pewahyuannya (*bi 'umum al-lafz, la bi*

---

sejarah kelahirannya. *Kedua*, setting sosial-historis dan geografis yang melahirkan teks dan memproduksi maknanya.

*khusus as-sabab*).

- c. Karena bahasa Arab adalah bahasa yang digunakan dalam Al-Qur'an, maka untuk memahami arti kata-kata yang termuat dalam Kitab Suci itu harus dicari arti linguistik aslinya yang memiliki rasa kearaban kata tersebut dalam berbagai penggunaan material. Dengan demikian, makna Al-Qur'an dikaji melalui pengumpulan seluruh bentuk kata dalam Al-Qur'an. Di samping itu, Al-Qur'an kemudian dipelajari dari sisi konteks spesifik kata yang ada dalam ayat-ayat dan surat-surat tertentu serta konteks umumnya.
- d. Untuk memahami pernyataan-pernyataan yang sulit, naskah yang ada dalam susunan Al-Qur'an itu dipelajari untuk mengetahui kemungkinan maksudnya, baik bentuk lahir maupun semangat teks itu harus diperhatikan. Dengan demikian, apa yang dikatakan oleh para penafsir diuji kaitannya dengan naskah yang sedang dipelajari, dan hanya yang sejalan dengan naskah yang diterima. Seluruh penafsiran yang didasarkan kepada materi-materi Yahudi dan Kristen (*isra'iliyyat*) yang mengacaukan, yang biasanya dipaksakan masuk ke dalam tafsir Al-Qur'an, harus disingkirkan. Dengan cara yang sama, penggunaan tata bahasa dan retorika harus dinilai, bukan sebaliknya. Sebab, bagi kebanyakan ahli, bahasa Arab merupakan hasil capaian dan bukan bersifat alamiah.<sup>43</sup>

---

43 Bint asy-Syati', *at-Tafsi'r al-Baya'ni*, Vol. I, hlm. 18-20.

Dari penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa yang menjadi dasar metode tafsir ini adalah diktum yang telah dikemukakan para mufasir klasik di masa lalu, di mana Al-Qur'an menjelaskan dirinya dengan dirinya sendiri (tafsir ayat dengan ayat), meskipun para mufasir tersebut tidak menerapkan diktum itu secara sistematis. Selain itu, ada juga yang menjadi dasar metode tersebut adalah prinsip bahwa Al-Qur'an harus dipelajari dan dipahami secara keseluruhan sebagai suatu kesatuan dengan karakteristik-karakteristik ungkapan dan gaya bahasa yang khas. Terakhir, yang menjadi dasar pula adalah penerimaan atas keterangan sejarah mengenai kandungan Al-Qur'an tanpa meghilangkan keabadian nilainya.

Tafsir sastra (*tafsir al-adabi*) yang dikedepankan al-Khulimemberikan pengaruh yang cukup luas terhadap diskursus studi Al-Qur'an. Sayyid Qutb, misalnya, dalam dua karyanya, yaitu *at-Taswir al-Fanni fi Al-Qur'an* (1956) dan *Masyahid al-Qiyamah fi Al-Qur'an* (1962), memberikan ulasan-ulasan yang menonjol tentang pendekatan sastra. Dalam karya pertama, Qutb mengelaborasi doktrin *i'jaz Al-Qur'an* seperti yang telah dilakukan oleh sarjana-sarjana pendahulu. Tentang kisah dalam Al-Qur'an, Qutb berkeyakinan bahwa aspek terpenting dari kisah-kisah tersebut bukanlah faktualitas historisnya. Kisah-kisah tersebut merupakan simbol keagamaan yang harus ditangkap pesan moral dan hidayahnya. Sementara, dalam karya kedua, Qutb mengoleksi teks-teks Al-Qur'an yang berbicara tentang eskatologi dan memberikan pemaknaan terhadapnya. Ia sampai pada kesimpulan bahwa eskatologi Al-Qur'an bukan

semata-mata bersifat material, akan tetapi lebih merupakan spirit keagamaan berupa peringatan dan berita gembira. Gambaran-gambaran nikmat dan siksa tidak dipahami sebagai bentuk fisik, tetapi lebih bersifat spritual. Perhatian Qutb yang demikian merupakan bukti bahwa dia merupakan salah seorang sarjana yang turut andil dalam menerapkan tafsir secara sastra. Hanya saja, karena dalam perjalanan kehidupannya ia menjadi ideolog gerakan Ikhwanul Muslimin yang terkesan “radikal”, reputasinya sebagai penopang tafsir sastra tidak banyak diperhatikan oleh para peneliti.<sup>44</sup>

Banyak murid yang mengembangkan tafsir susastra Bint asy-Syati’, sebut saja misalnya, Khalafallah (w. 1998), melalui disertasi yang dibimbingnya yang kemudian diterbitkan berjudul *al-Fann al-Qasasi fi Al-Qur’an Al-Karim*. Dalam disertasi ini, Khalafallah mengulas historisitas kisah-kisah kenabian yang termaktub dalam teks Al-Qur’an. Dengan metode induktif (*istiqra’*), Khalafallah berasumsi bahwa kisah-kisah yang tertera dalam Al-Qur’an bukan semata-mata data historis, melainkan narasi yang bisa dimasukkan dalam bingkai sastra yang sarat dengan simbol-simbol keagamaan berupa *‘ibrah*, *maw’izah*, *hidayah*, dan *irsyad*. Investigasi yang ia lakukan membuahkan hasil yang berbeda dengan karya-karya sebelumnya.<sup>45</sup>

Penelitian yang dilakukan oleh Khalafallah ini benar-benar merupakan elaborasi dari metode *al-adabi* dan *al-mawdu’i* yang ditawarkan al-Khuli. Bukti dari statemen ini

---

44 Stefan Wild, *The Qur’an a Text* (Leiden: E.J. Brill, 1994), hlm. ix.

45 Diterbitkan perdana tahun 1950 dan dicetak ulang tahun 1957, 1965, dan 1972.

adalah pengakuan Khalafallah sendiri yang ditawarkan al-Khulidalam pendahuluan. Metode Khalafallah di antaranya adalah mengumpulkan teks-teks yang berbicara tentang kisah, kemudian mengurutkannya sesuai kronologi turunnya (*tartib an-nuzul*) dan disusun dengan memberikan pemaknaan terhadap teks tersebut melalui jalur *al-adabi* (sastra).<sup>46</sup>

Khalafallah bukan satu-satunya murid al-Khuliyang mengembangkan metode penafsirannya. Selain Bint asy-Syati', salah seorang penafsir yang dikaji dalam tulisan ini, juga termasuk murid al-Khuli, adalah Syukri Ayyad. Dalam bukunya yang berjudul *Yawm ad-Din wa al-Hisab: Dirasah Qur'aniyyah*, di samping dia menggunakan metode analisis sastra seperti yang dikembangkan gurunya (al-Khuli), juga menyatakan bahwa persoalan eskatologis yang ada dalam Al-Qur'an merupakan simbol keagamaan dalam kemasannya sastra yang hendaknya dipahami hidayahnya. Ia sampai kepada asumsi seperti ini dikarenakan ketidakpuasannya terhadap kesimpulan dan hasil interpretasi para pengkaji Al-Qur'an terdahulu tentang eskatologis. Para mufasir, kata Ayyad, mayoritas berlebihan dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan eskatologis dengan menghadirkan cerita-cerita yang acap kali tidak relevan, sehingga interpretasi tersebut kurang bermanfaat.<sup>47</sup> Pada saat yang sama, para pengkaji Al-Qur'an non-muslim, yang lebih dikenal dengan sebutan para orientalis, memahami ayat eskatologis secara

---

46 Khalafallah, *al-Fann al-Qasasi fi Al-Qur'an Al-Karim* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1965), hlm. 44.

47 Ayyad menyebutkan beberapa contoh dari tafsir at-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an*, di antaranya adalah penafsiran Q.S. al-Anbiya' [21]: 100. Syukri Ayyad, *Yawm ad-Din wa al-Hisab: Dirasah Qur'aniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 14.

bias. Hal ini didasarkan pada asumsi mereka bahwa uraian Al-Qur'an, misalnya tentang surga dan neraka serta isinya, seperti *al-hur*, merupakan duplikasi dan bahkan hanya imitasi dari konsep Biblikal.<sup>48</sup>

Baik mufasir muslim maupun pengkaji Al-Qur'an di Barat, menurut Ayyad, gagal memahami eskatologi Al-Qur'an karena mereka tidak menaruh perhatian terhadap kekhususan stilistik Al-Qur'an. Hal ini pulalah yang melatar-belakangi Ayyad untuk menganalisis ayat-ayat tersebut dengan metode susastra, model yang dikembangkan oleh al-Khuli.

Nasr Hamid Abu Zaid (l. 1942) merupakan generasi al-Khuliyang produktif dan bahkan gigih mengembangkan metode *al-adabi* dalam kajian Al-Qur'an. Dalam beberapa paragraf buku autobiografi yang ditulis sahabatnya yang berkebangsaan Jerman, seperti yang dikutip oleh M. Nur Kholis Setiawan dalam bukunya *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Abu Zaid berujar:

Al-Qur'an adalah "karya keagamaan", kitab petunjuk, seperti yang pernah dikatakan Abduh. Tetapi, bagaimana kita bisa mencapai petunjuk itu? Bagaimana kita seharusnya memahami teks, agar petunjuk tersebut bisa diraih? Kita harus "menafsirkannya". Al-Qur'an adalah pesan Tuhan yang memiliki kode dan "saluran", yakni berupa bahasa Arab. Untuk meretas kode yang digunakan, saya membutuhkan analisis teks yang lebih dari sekadar disiplin filologi. Analisis ini menempatkan Al-Qur'an sebagai teks yang poetik yang terstruktur. Oleh karenanya, Al-Qur'an tidak masuk kategori teks puisi, sebaliknya ia tetap sebagai

---

48 *Ibid.*, hlm. 20.



teks keagamaan yang memiliki banyak fungsi.<sup>49</sup>

Kutipan di atas menunjukkan bahwa Abu Zaid memiliki keterkaitan yang sangat erat terhadap pendekatan susastra Al-Qur'an. Baginya, Al-Qur'an adalah teks yang memiliki pesan-pesan etik, moral spiritual, dan juristik. Pada saat yang sama, ia juga merupakan "untaian musik" yang sangat menakjubkan sekaligus sebagai pengemas pesan-pesan religius spiritual tersebut.

Abu Zaid mengawali dengan penetapan hubungan atau relasi antara teks dan interpretasi. Keduanya ibarat dua sisi mata koin yang tidak bisa dipisahkan. Dengan demikian, teori interpretasi tidak bisa dipisahkan dari teori teks. Dalam diskursus interpretasi klasik, keduanya dipisahkan, mengingat teks diyakini sebagai kepastian religius yang tidak membutuhkan interpretasi atau *ta'wil*, sementara yang kedua, yakni *ta'wil*, dianggap sesuatu yang tidak berguna. Ia menempatkan Al-Qur'an sebagai teks dalam pengertian aslinya dengan menolak teori tradisional tentangnya sebagai teks tertutup, sebaliknya, menjadikannya sebagai teks terbuka yang menuntut adanya interpretasi. Penggunaan metode susastra dengan analisis linguistik diharapkan mampu meminimalisasi subjektivitas dan tarikan kepentingan.<sup>50</sup>

Adalah Bint asy-Syati' di antara murid al-Khuliyang paling banyak mengembangkan metode tafsir gurunya. Dalam pendekatan yang diusulkan oleh Bint asy-Syati' ini

---

49 M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), hlm. 42.

50 Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nass: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1994), hlm. 12-13.

terdapat suatu metode tafsir modern Al-Qur'an. Perlu diingat pula bahwa tafsir-tafsir Al-Qur'an, dari karya-karya paling pertama pada abad ke-9 M hingga sebagian besar yang ditulis belakangan pada abad ke-20 M ini, kebanyakan mengikuti pola suatu penafsiran Al-Qur'an secara *tartil*. Al-Qur'an diuraikan secara berurutan ayat demi ayat, dan mufasir menyiapkan terlebih dahulu sebuah ayat atau bagian ayat itu dan kemudian menafsirkannya bagian tersebut. Metode semacam ini mengandung risiko memperlakukan Al-Qur'an secara atomistik, dengan memperlakukan kata-kata dan penggunaan-penggunaan yang bersifat individual dalam Al-Qur'an dan telah terlepas dari konteks umumnya sebagai satu kesatuan, walaupun beberapa mufasir telah menyertakan rujukan silang terhadap kata-kata dan penggunaan-penggunaan Al-Qur'an yang lain dalam tafsir mereka.

Dalam metode yang dikembangkan Bint asy-Syati' tampak jelas kehati-hatian yang sengaja dipatok agar dapat membiarkan Al-Qur'an berbicara mengenai dirinya sendiri, dan agar Kitab Suci itu dipahami dengan cara-cara yang paling langsung sebagaimana orang-orang Arab pada masa kehidupan Nabi Muhammad saw. Rujukan-rujukan Al-Qur'an kepada orang-orang yang hidup pada masa itu diminimalkan hanya data sejarah, maksudnya agar signifikansi religius orang-orang ataupun kejadian-kejadian tersebut dipahami pada konteks pesan Al-Qur'an dalam totalitasnya. Dengan demikian, tekanan diletakkan pada apa yang menjadi maksud Tuhan dengan sebuah pewahyuan, yang melampaui dan berada di atas peristiwa sejarah tertentu yang menjadi latar belakangnya.

Pandangan-pandangan para mufasir masa lampau, terutama at-Tabari, az-Zamakhshyari, Fakhr ad-Din ar-Razi, ar-Ragib al-Isfahani, Nizam ad-Din an-Naysaburi, Abu Hayyan al-Andalusi, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, as-Suyuti, dan Muhammad Abduh, kerap sekali dikutip untuk menunjukkan kekeliruan mereka dan untuk menolak penjelasan-penjelasan yang selalu dibuat-buat yang tidak mereka sepakati sendiri atau tidak sejalan dengan naskah Al-Qur'an sebagaimana yang ia pahami lewat metode yang dikembangkannya. Atau, pada kesempatan-kesempatan lain yang lebih jarang, ia mengutip pandangan-pandangan para mufasir itu dan memilih pandangan-pandangan yang mendukung atau yang bersepakat dengan pemahamannya sendiri, sehingga dapat mendukung pandangannya. Pandangan-pandangan tersebut entah mengenai masalah-masalah tata bahasa atau linguistik, atau mengenai fenomena di sekitar retorika dan gaya, atau mengenai makna kandungan Al-Qur'an. Semuanya diletakkan sebagai subjek analisis mendalam di bawah cahaya temuan-temuannya sendiri, yang dihasilkan dari suatu survei deduktif dan bahan-bahan Al-Qur'an tentang masalah-masalah tertentu.<sup>51</sup>

Dalam usahanya menyingkirkan unsur-unsur luar dan asing terhadap pemahamannya atas Al-Qur'an, dalam kitab tafsirnya, Bint asy-Syati' menolak terlibat pada pembahasan-pembahasan mendetail mengenai materi-materi yang berhubungan dengan Kitab Injil dan rekaman-rekaman Arab serta non-Arab yang bersifat mistis atau historis,

---

51 Bint asy-Syati', *Tafsir Bint asy-Syati'*, terj. Muzakkir Abdussalam (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 17-18.

jika dalam Al-Qur'an terdapat rujukan materi-materi atau rekaman-rekaman tersebut. Ia menyatakan bahwa jika Al-Qur'an memang bermaksud mengungkapkan sejarah secara mendetail, Kitab Suci itu pasti akan melakukannya. Namun, Al-Qur'an menggunakan materi-materi semacam itu dalam bentuk ringkasan biasa, maksudnya agar teladan-teladan moral yang harus ditelaah dan pelajaran-pelajaran moral yang harus diturunkan dari Al-Qur'an diperhatikan. Ia tidak ingin terperangkap pada kesalahan para mufasir masa lalu yang menerima *isra'iliyyat* dan materi-materi asing dari *muallaf*, sehingga mereka memasukkannya ke dalam tafsir mereka, padahal Al-Qur'an sendiri tidak memasukkannya.

Demikian pula, ia menolak terlibat dalam pembahasan-pembahasan mendetail mengenai keterkaitan ayat-ayat tertentu Al-Qur'an dengan ilmu dan teknologi modern. Sebab, menurutnya, hal ini juga tidak pernah dimaksudkan oleh Al-Qur'an. Ayat-ayat tersebut yang menjabarkan fenomena alam, manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, aspek ruang angkasa, dan hal-hal lain yang menakjubkan tidak dimaksudkan sebagai pelajaran pada berbagai ilmu modern yang berbeda-beda atau sebagai buku-buku tekstual yang sejalan dengan teori-teori mutakhir di berbagai lapangan pengetahuan empirik modern. Akan tetapi, ayat-ayat dimaksud memiliki makna-makna intrinsik Qur'ani dan religiusnya sendiri, yang hanya dapat ditemukan dengan mempelajari konteksnya.

Ketidaksetujuan Bint asy-Syati' dengan *tafsir 'asri* dapat dilihat dalam penulisan serangkaian artikel yang diterbitkan pada bulan Maret dan April 1970, pada edisi jurnal harian *al-*

*Ahram* Kairo, yang sekaligus sebagai jawaban atau tanggapan atas serangkaian artikel yang ditulis oleh Dr. Mustafa Mahmud dan diterbitkannya pada saat yang sama di koran *Sabah al-Khayr* Kairo.<sup>52</sup>

Dr. Mustafa Mahmud adalah seorang ahli fisika, dengan mengadopsi beberapa gagasan sains modern, mencoba menemukan gagasan-gagasan tersebut dalam pemahamannya atas sejumlah konsep Al-Qur'an seperti ditunjukkan dalam beberapa ayat yang ditelaahnya. Bint asy-Syati' tidak saja mengkritik kesengajaan Mustafa Mahmud yang memasukkan bahan-bahan asing, yang disebut ilmiah dan materi-materi *isra'iliyyat* untuk memahami Al-Qur'an, tetapi juga mempertanyakan pengetahuannya mengenai bahasa Arab dan ilmu-ilmu keislaman dalam konteks kajian-kajian Al-Qur'an, dan di sana sini mengecam pendapat-pendapat pribadinya yang tidak didasarkan pada argumen kuat yang dengan seenaknya disebarluaskan.<sup>53</sup>

52 Artikel-artikel Bint asy-Syati' dikumpulkan dalam buku *Al-Qur'an wa at-Tafsir al-Asri*. Artikel-artikel Mustafa Mahmud dikumpulkan dalam buku *Al-Qur'an Muhawalah li Fahm 'Asri li Al-Qur'an* (Kairo: Ruz al-Yusuf Press, 1970). Mahmud lebih luas dikenal karena berbagai novel yang dikarangnya. Untuk mengenal lebih luas mengenai orang-orang ini, lihat 'Atif Ahmad, *Naqd al-Fahm al-Asri li Al-Qur'an* (Beirut: Dar at-Taliyyah, 1972).

53 Misalnya, pandangannya bahwa dalam Q.S. Taha [20]: 12 (*Maka, tanggalkanlah terompahmu, sebab engkau berada di lembah suci Tuwa*), kata terompah berarti jiwa dan raga. Lihat Mustafa Mahmud, *Al-Qur'an Muhawalah*, hlm. 104. Atau, pandangannya bahwa dalam Q.S. an-Nur [24]: 30-31 (*yang memerintahkan kaum beriman, baik laki-laki maupun perempuan, untuk menundukkan pandangannya dan berlaku sopan*), yang pada masa itu rok-rok tinggi bertebaran dan buah dada menonjol terbuka, dan bahwa memandangnya tidaklah diharamkan asalkan tanpa maksud-maksud nakal. *Ibid.*, hlm. 86. Untuk kritik-kritik Bint asy-Syati' atas pandangan-

Selanjutnya Bint asy-Syati' mengajukan satu masalah yang lebih penting sehubungan dengan sejauhmana orang dapat membuat tafsir. Ia sendiri ber-pandangan bahwa semua orang berhak memahami Al-Qur'an sesuai dengan kemampuan mental dan pengetahuan yang dimilikinya.<sup>54</sup> Tetapi, menerbitkan sebuah tafsir ke khalayak umum, hanya para spesialis di bidang tafsirlah yang mempunyai hak untuk melakukannya. Seorang mufasir dituntut berpengetahuan luas dalam ilmu-ilmu bahasa Arab, seperti tata bahasa, retorika, dan gaya bahasa, juga dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an, seperti ragam bacaan Al-Qur'an, sebab-sebab pewahyuan, mengenai ayat-ayat yang jelas (*muhkam*) dan ayat-ayat yang samar (*mutasyabih*), dan lain sebagainya. Ia juga harus berpengetahuan luas dalam ilmu-ilmu hadis, teologi, hukum, ilmu-ilmu tentang bid'ah, dan sejarah Islam.<sup>55</sup> Ia menolak pernyataan-pernyataan 'Usman Amin, yang pernah menjadi Guru Besar Filsafat Islam pada Universitas Kairo, yang memberikan dukungan kepada Dr. Mustafa Mahmud dengan menyatakan bahwa saudara sepupu Nabi Muhammad saw. sendiri, Ibn 'Abbas, dipandang otoritatif dalam bidang tafsir Al-Qur'an, walaupun ia sesungguhnya bukan spesialis dalam bidang itu. Menurut Dr. Amin, satu-satunya kualifikasi saudara sepupu Nabi saw. tersebut adalah *common sence* alamiah, yang juga dimiliki oleh Mustafa Mahmud.<sup>56</sup>

Bint asy-Syati' menolak argumentasi ini dengan

---

pandangan ini dapat dilihat dalam *Al-Qur'an wa at-Tafsir al-'Asri*, hlm. 52 dan 57.

54 *Ibid.*, hlm.46-48.

55 *Ibid.*, hlm. 32-36.

56 *Ibid.*, hlm. 68.

mengemukakan bahwa Ibn 'Abbas dan sahabat-sahabat Nabi saw. lainnya telah dididik dalam bidang studi tafsir yang dalam perguruan disebut Mazhab Nabawi (*school of prophecy*), sedangkan gurunya adalah Nabi Muhammad saw. sendiri, dan mereka memiliki basis pengetahuan sangat kukuh dan luas pada bahasa Arab. Dengan demikian, atas nama kemodernan dan ilmu yang sangat menghormati spesialisasi, Bint asy-Syati', menolak keabsahan tafsir Al-Qur'an manapun apabila dikemukakan oleh seseorang yang bukan spesiaslis dalam bidang studi ini.<sup>57</sup>

Demikianlah beberapa syarat keabsahan seorang mufasir yang dikemukakan oleh Bint asy-Syati' dalam pemaknaan Al-Qur'an.

Berdasarkan perspektif di atas, setidaknya penafsiran teks digeser dari sesuatu yang sakral (*unthinkable*) ke wilayah sastra (*thinkable*), tanpa bermaksud menyejajarkan Al-Qur'an dengan teks sastra biasa,<sup>58</sup> seperti yang dilakukan oleh murid al-Khuli lainnya, seperti Nasr Hamid Abu Zaid. Tawaran al-Khuli terhadap metode tafsir sastra yang digagasnya dapat dibedakan dalam dua jenis pendekatan dan kritik, yaitu kritik eksternal (*al-khariji*) dan kritik internal (*ad-dakhili*).

Studi Al-Qur'an secara eksternal mencakup dua hal, studi yang bersifat khusus yang dekat dengan Al-Qur'an dan studi yang bersifat umum dan jauh dari Al-Qur'an. Studi yang bersifat khusus, al-Khulimengklasifikasikan pengetahuan tentang proses turunnya Al-Qur'an, pengumpulannya, cara

---

57 *Ibid.*, hlm. 82-88.

58 M. Nur Kholis Setiawan, pengantar dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an*, hlm. xv.

membacanya, dan segala hal yang telah diketahui secara historis sejak abad ke-6 H, serta dikenal dengan Ulumul Qur'an. Hal itu termasuk ke dalam kelompok studi yang bersifat khusus dan dekat dengan Al-Qur'an. Studi dalam wilayah ini juga mencakup model pembacaan Al-Qur'an dari zaman ke zaman yang diakronik, di samping sejarah perkembangan bahasa Arab.

Sementara itu, studi yang bersifat umum mencakup segala hal yang berhubungan dengan lingkungan di saat Al-Qur'an turun, yang dikumpulkan, ditulis, dibaca, dihafal, dan disampaikan kepada manusia yang berorientasi kepada historis, kultural, dan sosial secara mendalam, serta mengompromikan antara masing-masing dimensi tersebut. Jelasnya, studi Al-Qur'an secara eksternal mencakup dua hal. *Pertama*, aspek filosofis, penetapan teks, dan sejarah kelahiran. *Kedua*, setting sosial-historis-geografis yang melahirkan teks dan melahirkan maknanya.<sup>59</sup>

Adapun studi Al-Qur'an yang bersifat internal membahas tentang kosakata (*al-mufradat*), bagaimana makna dibangun, proses perubahan maknanya dalam lintas generasi sosial, serta elemen-elemen peradaban umat manusia yang dialami langsung oleh sejarah perkembangan bahasa Arab, termasuk pengalaman kesejarahan dinasti-dinasti Islam, kebangkitan Islam dalam politik, dan kebudayaan, serta aspek-aspek lainnya. Kalau hal itu tidak mungkin dilakukan, penafsir melihat sebuah kata yang digunakan dalam berbagai makna dalam Al-Qur'an menurut urutan turunnya ayat. Di sini penafsir harus menggunakan perangkat ilmu nahwu

59 Amin al-Khuli, *Manahij at-Tajdid*, hlm. 310-312.



(sintaksis Arab) dan balagh. Ilmu nahwu digunakan sebagai sarana untuk menjelaskan dan membatasi makna serta melihat kesesuaian makna-makna dari berbagai bacaan yang berada pada satu ayat atau pengertian yang mirip dalam Al-Qur'an dalam suatu kesatuan yang utuh. Sementara, ilmu balagh merupakan teropong sastra-arstistik yang berusaha mengungkapkan keindahan literal dalam stilistik Al-Qur'an, yang menjadi karakteristik tipikal dari struktur bahasa Arab.<sup>60</sup>

Kedua model pendekatan terhadap Al-Qur'an tersebut (eksternal dan internal) melahirkan dua model pemikiran baru tentang tafsir, yakni *at-tafsir an-nafsi* (tafsir psikis/psikologis) dan *at-tafsir al-ijtima'i* (tafsir sosial) Al-Qur'an. *At-tafsir an-nafsi* diperkirakan lahir karena asumsi bangunan ilmu balagh dalam penafsiran Al-Qur'an dengan psikologi (ilmu jiwa). Model penafsiran ini berdiri di atas dasar yang kokoh dalam hubungan antara seni ucapan (*al-fann al-qawli*) dengan jiwa manusia (*an-nafs al-insaniyyah*).<sup>61</sup>

Sementara itu, *at-tafsir al-ijtima'i* Al-Qur'an lahir berdasarkan ke-sepahaman antara al-Khulidengan pemikiran pendahulunya, Muhammad Abduh, sebagaimana tertuang dalam *Muqaddimah Tafsir al-Fatih}ah*, yang menyatakan bahwa tafsir Al-Qur'an meniscayakan adanya pengetahuan berupa ilmu tentang keadaan manusia, perkembangannya, dan peran-peran yang dimainkannya.<sup>62</sup>

Selain yang telah disebutkan di atas, ada beberapa hal penting lainnya yang dijelaskan Amin al-Khuli dalam

---

60 *Ibid.*, hlm. 314-315.

61 *Ibid.*, hlm. 315-316.

62 *Ibid.*, hlm. 316-317.

menafsirkan Al-Qur'an, yaitu:<sup>63</sup>

- a. Bentuk tafsir Al-Qur'an dalam klasifikasi tradisional menyebutkan dua jenis tafsir, yaitu *tafsir bi al-ma'sur* dan *tafsir bi ar-ra'y*. Tanpa bermaksud menolak klasifikasi tersebut, al-Khuli mempertegas perbedaan keduanya dalam bahasa yang berbeda, yakni *tafsir ar-riwayah an-naqli* dan *tafsir ad-dirayah al-'aqli*. Tafsir pertama disebutkan sama dengan *at-tafsir al-asari*, yaitu model tafsir yang lahir untuk pertama kalinya di tangan para tokoh hadis dan periwayatan, sehingga dapat disimpulkan bahwa pertumbuhan tafsir berkaitan erat dengan sejarah kodifikasi hadis.
- b. Dalam praktiknya, kedua bentuk tafsir tersebut sulit untuk dibedakan satu sama lain karena unsur subjektif penafsirnya. Subjek penafsir teks terbatas oleh kepribadian, pemikiran, dan pengetahuan yang dikuasainya dalam melakukan aktivitas penafsiran yang mencakup makna dan batasan-batasan teks.
- c. Al-Khuli menolak tafsir sains atau tafsir keilmuan (*at-tafsir al-'ilmi*) dalam ilmu-ilmu kealaman atas Al-Qur'an. Sebab, pola interpretasi sains, menurut al-Khuli, merupakan bentuk pemaksaan teks-teks sakral pada penemuan mutakhir kontemporer dan desakralisasi wahyu verbal Tuhan. Selain mengungkapkan bantahan atas para pendukung mazhab penafsiran ini dengan mengutip sumber-sumber lama, yakni asy-Syatibi, yang ditarik oleh

---

63 *Ibid.*, hlm. 273-293.

para peminat studi Al-Qur'an selanjutnya, al-Khuli sendiri menyebutkan alasan dalam penolakannya itu berdasarkan tiga dimensi berikut: (1) dimensi kebahasaan, (2) dimensi kesusastraan dan balaghah, dan (3) dimensi keagamaan (religius).

Terhadap metodologi penafsiran yang digagas oleh Bint asy-Syati', J.J.G. Jansen<sup>64</sup>, dalam hal ini menyebutkan bahwa pendekatan bahasa dan sastra yang digunakan dalam menulis tafsirnya "cukup bersih" dari karakter normatif teologis dan keutamaan religius, namun pertimbangan dan kepentingan teologis masih dirasa cukup dominan. Terdapat beberapa alasan yang dapat dikemukakan, yaitu:

- a. Ketidakpuasan Bint asy-Syati' terhadap metodologi tafsir Al-Qur'an klasik dalam perspektif kebahasaan dan kesusastraan yang terlalu sempit, karena menurutnya metode tersebut tidak mampu menggali petunjuk Al-Qur'an yang sangat kaya.
- b. Pola penulisan tafsir yang cenderung transmisif dari generasi ke generasi, sehingga miskin metodologi baru untuk memahami stilistika, gaya bahasa, dan genre sastra Al-Qur'an yang spesifik dan tipikal.
- c. Pemahaman terhadap Al-Qur'an yang sepotong-sepotong atau parsial dapat menutupi atau bahkan menghilangkan sistem nilai yang lebih agung dan diinginkan Al-Qur'an. Oleh karena itu, bagi Bint asy-Syati', Al-Qur'an harus dipahami dalam kesatuan

---

64 M. Nur Kholis Setiawan, pengantar dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an*, hlm. 116.

yang utuh.

Sosok pribadi Bint asy-Syati', berdasarkan alasan tersebut, patut dicatat dan dibanggakan karena sangat konservatif dan religius, walaupun ia aktif dalam kehidupan publik dan termasuk ke dalam kelompok pemikir feminis, dengan bertolak dari pemahaman bahwa kebebasan perempuan yang benar tidak akan bertentangan dengan nilai-nilai Islam tradisional. Bint asy-Syati' setuju atas pengawasan dan penjagaan laki-laki atas perempuan, namun menolak keras pertanggungjawaban laki-laki atas perempuan. Pandangannya itu membuatnya senantiasa dihormati oleh rezim yang sedang berkuasa di Mesir saat itu.

Melihat pola pikir yang dikembangkan al-Khuli<sup>65</sup> di atas, tampaknya telah menunjukkan pola pikir tersendiri dalam hal penafsiran Al-Qur'an yang berbeda dengan yang lainnya. Sayangnya, gagasan besar metodologis yang dicetuskan oleh al-Khuli tidak banyak terimplementasikan dalam wilayah praktis dalam karya-karya tafsir Al-Qur'an yang ditulis dari tangannya sendiri, kecuali sedikit saja. Bint asy-Syati' adalah orang yang melanjutkan tugas besar ini dalam wilayah yang tidak banyak disentuh oleh al-Khuli.

Uraian atau penjelasan di atas, sedikit banyak, kalau

65 Metode tafsir Al-Qur'an yang digagas oleh Amin al-Khuli secara terperinci terdapat dalam karya yang berjudul *Manahij at-Tajdid fi an-Nahw wa al-Balagh wa at-Tafsir wa al-Adab*. Dalam buku tersebut, al-Khuli menjelaskan tentang makna tafsir, sejarah pertumbuhannya, proses perkembangannya, metodologinya, sikapnya terhadap tafsir ilmiah terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, corak penafsirannya, proses dan prosedurnya, serta tawaran pendekatannya dalam melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an secara linguistik sastra.

tidak dikatakan seluruhnya, al-Khuliturut memengaruhi pola pembentukan metodologi penafsiran Bint asy-Syati' yang belakangan dikembangkan dengan berbagai perluasan sesuai dengan keperluan. Keterpengaruhannya al-Khulitersebut tidak saja dalam memberikan warna metode penafsiran Al-Qur'an, tetapi juga sampai kepada pemaknaan kata tafsir sebagai proses pengungkapan dan pembangunan makna (*kasyf al-ma'na wa ibanatuha*). Adapun secara terminologis, tafsir adalah penjelasan dari firman Allah swt. (*bayan kalam Allah*), atau semua keterangan tentang lafal-lafal Al-Qur'an dan segala konsepsinya (*al-mubayyan li al-faz} Al-Qur'an wa mafhumatiha*).<sup>66</sup> Pada dasarnya, al-Khulibertolak dari pemikiran bahwa Al-Qur'an adalah Kitab Terbesar yang tertulis dalam bahasa Arab dan berada dalam wilayah kajian kesusastraan Arab, sehingga untuk melakukan studi terhadapnya, pendekatan bahasa dan sastra menempati posisi yang sangat signifikan. Bagi al-Khuli, konsep tersebut merupakan kritik terhadap tujuan terpenting dari penafsiran Al-Qur'an ala Muhammad Abduh, yakni sebagai upaya pembuktian dari petunjuk dan rahmat Al-Qur'an, sekaligus sebagai penjelasan atas *hikmah at-tasyri'* dalam persoalan-persoalan akidah, akhlak, dan hukum. Dalam sejarah, Al-Qur'an terbukti telah berhasil memelihara dan melestarikan eksistensi bahasa Arab, sehingga dengan demikian, melibatkan Al-Qur'an dalam studi kearaban merupakan sebuah keniscayaan yang melintasi batasan-batasan agama, ras, dan kelompok masyarakat. Untuk itu, Al-Qur'an harus ditafsirkan menurut tema-tema tertentu secara

---

66 Amin al-Khuli, *Manahij at-Tajdid*, hlm. 294-296.

utuh dengan mengumpulkan ayat-ayatnya secara khusus dan mengetahui urutan waktu turunnya serta peristiwa yang melatarbelakanginya. Sehingga, penafsiran tersebut menghasilkan makna dan pengertian yang lebih tepat.

## **B. Metode Penafsiran Bint asy-Syati'**

Pada bagian ini akan dijelaskan bagaimana pola penafsiran Bint asy-Syati'. Tentu saja, sebagaimana dijelaskan di atas, Bint asy-Syati' muncul dari generasi penafsiran yang menggunakan metode sastra yang dipengaruhi oleh gurunya. Namun, metode ini sebenarnya merupakan hermeneutika dengan menggabungkan dengan takwil. Penggabungan ini dikenal dengan pola penafsiran *spiritual hermeneutics* yang memadukan dua hal, yaitu teks dan spirit yang dimunculkan oleh teks itu sendiri, yang hendak ditangkap dalam memahami Al-Qur'an.

Melihat argumen-argumen dan penjelasan-penjelasan yang disampaikan Bint asy-Syati' lewat karya-karya yang telah diuraikan dalam memahami pesan Al-Qur'an dan penelitian-penelitian yang dilakukan Barat, sebagaimana telah dijelaskan di depan secara ringkas dan sederhana, dapat dikatakan bahwa metode penafsiran Al-Qur'an yang digulirkan Bint asy-Syati' adalah bahasa dan sastra. Penafsiran tersebut dielaborasi dalam bentuk tematis kronologis.<sup>67</sup> Artinya, penafsiran yang

---

67 Al-Farmawi menjelaskan bahwa corak penafsiran tematis (*al-maudu'i*) dapat dibedakan kepada dua model. Model *pertama*, pembahasan terhadap satu surat secara menyeluruh dan utuh dengan menjelaskan maksud yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan korelasi antara berbagai masalah yang dikandungnya, sehingga surat tersebut tampak dalam bentuknya yang utuh. Model *kedua*, dengan menghimpun sejumlah ayat dari berbagai surat yang

dilakukan dengan penggunaan bahasa (sastra) didasarkan kepada tematis, baik tematis yang berdasarkan pada satu surat tertentu maupun berdasarkan kepada tema-tema yang sengaja dipilih.

Sebelum melihat lebih jauh tentang penerapan Bint asy-Syati' terhadap pendekatan sastra yang bercorak tematis kronologis dalam memahami pesan Al-Qur'an, berikut ini dijelaskan pengertian bahasa (linguistik) itu sendiri.

Secara etimologi, kata linguistik berasal dari kata *lingua* (bahasa Latin) yang berarti lidah, suara, kata-kata, tutur, logat, lafal, dan bahasa. Dalam *Dictionary of Language and Linguistics*, linguistik diartikan dengan bidang studi yang pokok bahasanya bahasa. Maka, seorang ahli linguistik mempelajari bahasa sebagai ekspresi individual, sebagai warisan bersama atau masyarakat ujaran, sebagai bunyi-bunyi yang dapat diucapkan, sebagai teks tertulis, dan sebagainya.<sup>68</sup> Ronald Wardhaugh menekankan aspek ilmiah dalam memberikan batasan linguistik dengan studi ilmiah terhadap bahasa. Menurutnya, linguistik adalah studi ilmiah mengenai bahasa.<sup>69</sup>

Membicarakan cabang ilmu humaniora ini tidak bisa lepas dari nama Ferdinand de Saussure yang dianggap

---

sama-sama membicarakan satu masalah atau tema tertentu. Lihat Abd. al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudu'i: Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 33-334.

68 R.R.K. Hartman, *Dictionary of Language and Linguistics* (London: Applied Science Publishers Ltd., 1972), hlm. 132.

69 Ronald Wardhaugh, *Introduction to Linguistics* (New York: McGraw-Hill University, 1972), hlm. 213.

sebagai bapak linguistik modern. Dia memberikan batasan linguistik, sebagaimana disunting J.P. Allen dan Pit Corder dalam editorialnya, bahwa linguistik hanya mempunyai satu bahasa pokok, yakni sistem bahasa ditinjau dari sudut bahasa dan untuk bahasa itu sendiri.<sup>70</sup>

Secara lebih mudah, linguistik dapat dimengerti sebagai ilmu pengetahuan yang mempunyai objek formal bahasa lisan dan tulisan yang kajiannya dilakukan secara ilmiah, dalam arti sistematis, rasional, dan objektif, sebagai wujud dari realitas bahasa. Dalam hal ini, tidak ada prioritas suatu bahasa, melainkan bahasa apa saja. Kajiannya mencakup bagaimana struktur bahasa, pemakaiannya, hubungannya dengan bahasa lain, dan juga bagaimana bahasa itu berkembang.

Dengan demikian, secara umum, cakupan linguistik dibedakan antara linguistik praktis dan linguistik teoretis, dengan pembagian menurut cakupan kajiannya yang meliputi antara lain linguistik historis, linguistik perbandingan, psikolinguistik, fonetik, grammer (tata bahasa), semantik, dan semiotika.<sup>71</sup>

## 1. Pendekatan Filologi

Pada dasarnya, metode tafsir Al-Qur'an pendekatan filologi dan sastra<sup>72</sup> ala Bint asy-Syati' telah diteliti secara kritis

70 J.P. Allen dan Pit Corder (ed.), *Reading for Applied Linguistics* (Oxford: Oxford University Press, 1973), hlm. 148.

71 M.H. Bakaila, *Arabic Linguistics: an Introduction and Bibliography* (London: Mansell Publisher Limited, t.t.), hlm. xli.

72 Untuk menjelaskan kedua istilah filologi dan sastra, ada baiknya diikuti komentar John Wansbrough, seorang pengkaji sejarah tafsir klasik, yang dikutip oleh Ihsan Ali Fauzi, tentang klasifikasi karya tafsir klasik. Menurutnya, kajian tafsir-tafsir klasik bertumpu pada



oleh beberapa orang.<sup>73</sup> Di antara sekian banyak kajian para peneliti sebelumnya tentang metode tafsir yang digunakan Bint asy-Syati', ada beberapa bagian penting untuk dilihat dan ditelusuri lebih lanjut.

Fokus kajian Kanneth Cragg misalnya, terletak pada keberanian Bint asy-Syati' memberlakukan kritik dalam perspektif linguistik Arab kepada para mufasir dari generasi sebelumnya, di mana dalam kritik tersebut, Cragg mengaitkan pemahaman bentuk filologi dengan pemaknaan huruf *qasam* yang ada dalam Al-Qur'an, khususnya yang terdapat dalam surat ke-93 (ad-Duha) seperti yang akan dijelaskan dalam aplikasi penafsiran pada bab mendatang.<sup>74</sup> Meneliti Bint asy-Syati', menurut Cragg, harus dimulai dengan melihat proses

kajian linguistik yang bersifat "tekstual" dan "retorik". Penafsiran jenis pertama (tekstual), aktivitasnya terpusat pada pengkajian secara filologis di mana akitivitas penafsirannya tertuju pada aspek-aspek leksikon dalam ragam bacaan ayat-ayat Al-Qur'an. Satu di antara teks yang tertua dalam jenis tafsir ini adalah karya dari filolog al-Farra' (w. 822), *Ma'ani Al-Qur'an*, sebuah karya teknis yang terutama menjelaskan beberapa kemusykilan gramatikal dan tekstual ayat-ayat Al-Qur'an. Adapun jenis tafsir yang kedua (retorik), penafsirannya tertuju pada pengkajian sastra yang uraian-uraianya lebih terarah kepada aspek kekhasan-kekhasan atau gaya bahasa Al-Qur'an, dalam arti penafsiran tertuju pada persoalan i'jaz Al-Qur'an. Karya-karya yang berhubungan dengan pendekatan ini seperti *Majaz Al-Qur'an* karya Abu Ubaydah (w. 823) dan *Ta'wil Musykil Al-Qur'an* karya Ibnu Qutaybah (w. 889) yang menekankan persoalan i'jaz dan watak kemukjizatan Al-Qur'an dari aspek kebahasaan yang *typical*. Lihat Ihsan Ali Fauzi, "Kaum Muslimin dan Tafsir Al-Qur'an: Survei Bibliografi atas Karya-Karya dalam Bahasa Arab", dalam *'Ulumul Qur'an*, No. 5, Vol. II, 1990, hlm. 113-114.

73 Lihat *footnote* 9 pada Bagian Pertama Pendahuluan.

74 Kanneth Cragg, *The Mind of the Qur'an*, hlm. 70-72. Hal yang sama juga dilakukan oleh Muhammad Amin Tawfiq, "Interpretation and Lessons of Surah ad-Duha", hlm. 7-16.

seleksi surat-surat Makiyah dalam *at-Tafsir al-Bayani*-nya sebagai pertimbangan awal yang menampilkan sebagian besar pola atau bentuk perlengkapan alami Al-Qur'an. Proses seleksi filologis mencakup makna dan nilai relatif yang dapat dipahami sebagai wilayah yang ingin diaktualisasikan.<sup>75</sup>

Konstruksi metodologis literal ditetapkan Bint asy-Syati' melalui prosedur *munasabah al-ayah* dalam bingkai Ulumul Qur'an secara murni, karena ia menolak sumber non-Qur'ani, kecuali beberapa referensi makna dari puisi-puisi era jahiliyah. Walaupun demikian, unsur kreativitas dalam penggalan makna tetap terpelihara dengan baik, karena Bint asy-Syati' tetap mengutip dan menyertakan makna-makna sebuah kata secara literal dalam bahasa Arab sebagaimana kebiasaan metode klasik, namun dengan ukuran-ukuran linguistik, sehingga prinsip bahwa ayat-ayat Al-Qur'an itu saling menafsirkan satu sama lainnya (*al-ayah Al-Qur'an yufassir ba'duha ba'da*), atau menurut istilah Cragg *read for its self*, tetap dapat teraplikasi sebagai karakteristik dasar sebuah penafsiran.

Issa J. Boullata, dalam artikel yang ditulisnya, menggambarkan pengaruh besar al-Khulid dalam metode tafsir yang digunakan Bint asy-Syati', termasuk menganalisis beberapa temuan hermeneutik baru yang belum pernah ada pada pendekatan filologis dari generasi sebelumnya. Pembaruan metodologi yang diusung oleh Bint asy-Syati', menurut Boullata, dapat dirumuskan dalam empat konsep dasar, yaitu:

---

75 *Ibid.*, hlm. 71.

- a. Pemahaman Al-Qur'an secara objektif.
- b. Penyusunan Al-Qur'an menurut sistematika kronologis pewahyuan.
- c. Pemaknaan dialektika antara *siyaq al-'amm* (konteks umum) dan *siyaq al-khass* (konteks spesifik).
- d. Perhatian atas dimensi formal (bentuk lahir) dan dimensi isi (semangat) teks tersebut.<sup>76</sup>

Dalam artikel tersebut, Boullata juga mendeskripsikan tiga keberatan<sup>77</sup> atas metode tafsir dimaksud, sekaligus jawaban Bint asy-Syati' terhadap kebenaran. Tiga keberatan dimaksud berkisar pada:

- a. Perhatian atas urutan kronologis turunya ayat Al-Qur'an berarti menafikan dimensi historis bahwa Al-Qur'an diturunkan pada rentang waktu yang cukup lama (23 tahun).
- b. Ketidaksetujuan atau perbedaan pendapat para mufasir klasik tentang status *asbab an-nuzul* dalam tafsir Al-Qur'an.
- c. Bahasa Arab di zaman Nabi saw. yang tercatat dalam syair dan prosa ditulis kemudian, berbeda dengan gaya bahasa Al-Qur'an.

---

76 Issa J. Boullata, "Tafsir Al-Qur'an Modern: Studi atas Metode Bint asy-Syati'", terj. Ihsan Ali Fauzi, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, No. 3, Dzulhijjah 1411-Rabi'ul Awwal 1412., hlm. 7-8. Bandingkan dengan kata pengantar jilid kedua tafsirnya yang ditulis oleh Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*, hlm. 7-9.

77 Lihat Issa J. Boullata, "Tafsir Al-Qur'an Modern", hlm. 8-10.

Bint asy-Syati' menjawab ketiga keberatan tersebut sebagai berikut.

- a. Bahwa proses deduktif untuk menemukan fenomenologis dan stilistika Al-Qur'an adalah petunjuk paling memadai dan senantiasa bersifat konsisten.
- b. Bahwa perbedaan itu terjadi karena perbedaan sosial terhadap peristiwa yang terjadi dan, menurutnya, ia berstatus sebagai kondisi eksternal pewahyuan serta tetap menekankan pada universalitas makna, tidak pada kekhususan kondisi tersebut.
- c. Bint asy-Syati' menyepakati keberatan ketiga, walaupun tidak secara keseluruhan. Baginya, bahasa Arab di era tersebut tetap penting dan harus ditelesuri lebih lanjut dalam perspektif hubungan dengan materi-materi qur'anik.

Yang jelas, metode tafsir filologis modern yang digagas oleh Bint asy-Syati' merupakan sumbangan yang signifikan bagi penafsiran Al-Qur'an, yaitu:

- a. Terhindar dari pemberlakuan terhadap Al-Qur'an secara otomistik,<sup>78</sup> seperti yang terjadi pada tafsir Al-Qur'an secara *tartil*.<sup>79</sup>

---

78 Dimaksudkan dengan atomistik adalah pengambilan atau pemaknaan beberapa kata tertentu yang dipotong dari konteks umum Al-Qur'an secara utuh, walaupun terkadang beberapa tafsir mencakup dimensi *cross-references* dengan kosakata atau pemaknaan kata yang lain dalam Al-Qur'an tentang tafsir tersebut.

79 Di mana seorang penafsir menyajikan ayat-ayat sama dari dua kata yang berbeda dalam Al-Qur'an. Lihat Issa J. Boullata, "Tafsir Al-Qur'an Modern", hlm. 10-12.

- b. Aplikasi prinsip kehati-hatian, karena Al-Qur'an dianggap mampu berbicara sendiri tentang dirinya dan dipahami sebagaimana pemahaman para sahabat di masa Nabi saw.
- c. Penolakan terhadap materi-materi *isra'iliyyat* (sumber-sumber Nasrani dan Yahudi), rekaman Arab atau non-Arab dengan perkembangan ilmu dan teknologi modern.<sup>80</sup>
- d. Penggunaan perangkat linguistik yang tepat.<sup>81</sup>

Sementara itu, J.J.G. Jansen berpendapat bahwa Bint asy-Syati' mem-fokuskan model filologis Al-Qur'an pada dua hal, yaitu huruf *qasam* (huruf yang bermakna demi dan berfungsi untuk mengucapkan sumpah)<sup>82</sup> dan *asba>b an-nuzul*.<sup>83</sup> Huruf *qasam* mewarnai sebagian ayat-ayat Al-Qur'an dan dimaknai Bint asy-Syati' dengan makna yang lebih meyakinkan. Menurutnya, ia mengandung makna yang keluar atau menyimpang dari konotasi linguistik aslinya dan mengandaikan adanya fungsi *bayani* yang terfokus pada pesan yang terdapat pada kalimat setelahnya, objek yang digunakan untuk bersumpah (*muqsam bih*), serta harus diperhatikan dan diimani oleh si penerima pesan tersebut. Definisi retorik yang demikian tersebut lebih baik dan cocok dengan aksentuasi kumulatif dari sebuah surat untuk menunjukkan fokus kejutan yang tepat bagi pembacanya dan menyatakan kembali arti penting dari kalimat yang tertulis setelahnya

80 Lihat *ibid.*, hlm. 10-12.

81 Sebab, ternyata tidak ada pengertian yang sama dari dua kata yang berbeda dalam Al-Qur'an. Lihat *ibid.*, hlm. 13-16.

82 J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an*, hlm. 113-4 dan 120-22.

83 *Ibid.*

(*muqdam bih*). Hal senada juga dinyatakan oleh Muhammad Amin dalam tesisnya yang membahas fungsi sumpah dalam Al-Qur'an menurut pandangan Bint asy-Syati'.<sup>84</sup> Uraian lebih rinci akan dijelaskan pada sub bab berikutnya.

## 2. Pendekatan Sastra

Dalam tulisan kedua tentang *i'jaz Al-Qur'an*, Boullata memperkenalkan kritik Bint asy-Syati' atas *i'jaz* tersebut yang digagas oleh para mufasir pendahulunya.<sup>85</sup> Bertolak dari pemikiran bahwa kata dalam Al-Qur'an tidak dapat digantikan maknanya oleh kata lain yang berbeda, sebagaimana al-Khatibi dan al-Jarjani, Bint asy-Syati' melukiskan sedikitnya dua fungsi *i'jaz* Al-Qur'an, yaitu:

- a. Fokus pada fakta bahwa Al-Qur'an tersusun atas bahasa yang indah dan mengagumkan.
- b. Perkenalan Al-Qur'an sebagai wahyu kepada para penantangannya. Dalam studi induktifnya, Bint asy-Syati' menyimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah genre sastra dengan kefasihan tertinggi dan gaya bahasa

---

84 Tesis tersebut lebih merupakan studi biografis dengan pendekatan linguistik terhadap metode tafsir yang digagas oleh Bint asy-Syati' dalam studi Al-Qur'an. Sebab, selain menguraikan sketsa biografis dari kehidupan Bint asy-Syati', baik keluarga, lingkungan pendidikan yang mendukungnya, karier, maupun karya dan pemikirannya, termasuk saran al-Khuli dalam metode tafsir yang diaplikasikannya itu. Tesis ini juga menganalisis penggunaan bentuk pasif (bentuk ke-7 dan ke-8), ayat-ayat berirama dan ritme selaras, penggunaan huruf dan sinonim, serta sikap Bint asy-Syati' terhadap tafsir sains atau tafsir keilmuan (*at-tafsir al-'ilmi*).

85 Hal yang sama juga dinyatakan oleh Salahuddin Kafrawi, "The Duation of the Challenge in the Discussion of the Qur'an", hlm. 29-40.

yang paling sempurna.<sup>86</sup>

Sahiron Syamsuddin menulis tesis masternya untuk menjawab pertanyaan bagaimana Bint asy-Syati' mengonstruksi metode penafsirannya dalam hubungannya dengan sikap historis terhadap karya tafsir yang telah ada sebelumnya serta di mana posisinya dalam sejarah tafsir Al-Qur'an dan konsistensinya dalam menerapkan metodenya itu? Dengan telaah kritisnya, dia menyatakan bahwa metode tafsir sastra Bint asy-Syati' dapat dikelompokkan dalam dua motif umum.

*Pertama*,<sup>87</sup> sebagai kritik atas metode tafsir terdahulu

86 Issa J. Boullata, "The Rethorical Interpretation of Qur'an", hlm. 153-154. Juga dapat dilihat dalam Bint asy-Syati', *al-I'jaz al-Bayan li Al-Qur'an*, hlm. 99-135.

87 Hal senada dengan kalimat yang berbeda ditanyakan Mohammed Arkoun, yaitu mengapa wacana Al-Qur'an yang semula bersifat historis, terbuka, spritual-historis, toleran, luwes, dan lebih mengutamakan sisi ideologisnya daripada spritualitas keberagamaannya? Penjelasan atas pertanyaan di atas dapat dirumuskan dengan pertanyaan berikut, yakni: (a) Al-Qur'an telah melahirkan banyak tafsir dan interpretasi sepanjang abad dari dulu hingga sekarang seperti lapisan geologis bumi, sehingga untuk dapat menembus ke peristiwa pembentukan atau pembangunan pertama (*al-hadas at-tafsir al-awwal*) dalam keadaan segar dan kaya, maka lapisan geologis tersebut harus dibongkar; (b) generasi saat ini hanya mampu pada batas cita-cita refleksif yang menjadi cara pandang mereka dalam melihat persoalan; dan (c) khazanah tafsir dengan berbagai mazhab dan alirannya hanya "memperalat" Al-Qur'an untuk membangun teks lain yang dapat memenuhi masa tertentu pasca Al-Qur'an, sehingga dia ada dengan sendirinya dengan berbagai konteks kultur, lingkup sosial, dan aliran teologi yang lebih banyak daripada konteks Al-Qur'an sendiri. Lihat Mohammed Arkoun, *Tarikhyyat al-Fikr al-'Arabi al-Islami*, terj. Hasim Salih} (Beirut: Markaz al-Inha' al-Qawmi, 1980), hlm. 17 dan 38. Lihat juga Mohammed Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam: Wawancara Arkoun dengan Hasim Salih", dalam *'Ulumul Qur'an*,

yang menurut Bint asy-Syati' lebih banyak diproteksikan secara tendensius, bahkan kadang-kadang ditulis berdasarkan materi-materi non-Qur'ani dan sektarian. Fokus Bint asy-Syati' terhadap para mufasir terdahulu adalah karena kecenderungan mereka dalam menangkap pesan Al-Qur'an dengan menyertakan materi non-Qur'ani dan prejudik serta menafikan dimensi *i'jaz*-nya.<sup>88</sup>

*Kedua*, sebagai upaya untuk mengungkap dimensi *i'jaz* (*miraculous nature*) yang disalahpahami akibat model panafsiran yang pertama.<sup>89</sup> Kata kunci dari tafsir tendensius tersebut dikelompokkan dalam beberapa bidang, yakni tafsir dengan orientasi *isra'iliyyat*, teologis, mistik, filosofis, dan tafsir dengan pendekatan ilmiah-hermeneutis. Adanya penolakan terhadap model-model tafsir Al-Qur'an dengan pendekatan di atas, karena Bint asy-Syati' berpandangan bahwa Al-Qur'an adalah kitab keagamaan *an sich* (apa adanya), dan bukan kitab yang mengandung unsur ilmiah-filosofis, sehingga kosakata Al-Qur'an hanya memiliki makna tunggal dalam konteks keseluruhan Al-Qur'an serta harus ditafsirkan menurut pemahaman masyarakat Arab di masa Nabi saw. sebagai sasaran pertama turunnya Al-Qur'an.<sup>90</sup>

---

Edisi Khusus, No. 5 dan 6, Vol. V, 1994, hlm. 157-158.

88 Sahiron Syamsuddin, "An Examination of Bint asy-Syati's Method of Interpreting the Qur'an", hlm. 37-38.

89 *Ibid.*, hlm. 11.

90 *Ibid.*, hlm. 12. Untuk itu, Sahiron Syamsuddin menyimpulkan pandangan Bint asy-Syati' tentang para mufasir terdahulu bahwa mereka mencari dan menggunakan sumber eksternal Al-Qur'an untuk menafsirkannya dan hal ini tidak dapat dibenarkan. Sebab, memahami dan menafsirkan Al-Qur'an harus dimulai dari internal Al-Qur'an sendiri. Lihat *ibid.*, hlm. 26.



Memang harus diakui bahwa masih belum ada kesepakatan mengenai dimensi *i'jaz* Al-Qur'an. Namun, pengakuan dari kalangan non-muslim Arab yang menganggap bahwa Al-Qur'an laksana *sihr* (sihir), *syi'r* (puisi), dan *kahana* (perkataan seorang dukun) merupakan realitas keberadaan *i'jaz* Al-Qur'an yang tidak dapat dimungkiri. Fenomena tersebut diungkap Bint asy-Syati' dari setiap huruf,<sup>91</sup> kata, kalimat, struktur kalimat, dan gaya bahasa Al-Qur'an, yang menurutnya mengandung rahasia, sehingga dia berkesimpulan bahwa tak ada unsur Al-Qur'an apapun yang tidak mengandung makna.

Untuk itu, sekali lagi, Bint asy-Syati' sebagai aplikator pendekatan bahasa (linguistik-filologis) dan sastra Arab ala Amin al-Khuli,<sup>92</sup> dalam menafsirkan Al-Qur'an menggunakan proses dan prosedur metode induktif (*al-manhaj al-istiqrā'i*), dengan sedikitnya tiga metode berikut, yaitu: (a) penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (*Al-Qur'an yufassiru ba'duha ba'da*), (b) korelasi antarayat dan surat (*irtibat} al-ayah wa as-suwar*), dan (c) penyertaan *asbab an-nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur'an atau peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat Al-Qur'an). Aplikasi metode pertama dapat dijabarkan ke dalam tiga langkah, yaitu:

- 91 Di antaranya adalah fenomena *al-huruf al-muqatta'ah* yang secara kronologis pertama kali turun pada permulaan Surat al-Qalam dan dilanjutkan oleh Surat Qaf dan Surat al-Qasas. Lihat *ibid.*, hlm. 31-34.
- 92 Ketiganya memang merupakan metode tafsir yang sangat dikenal dan tidak asing lagi. Namun, karena diletakkan dalam kerangka kritik sastra, di mana dua langkah pertama adalah proses kritik intrinstik dan langkah terakhir adalah kritik ekstrinsik, maka metode Bint asy-Syati' ini dipandang bersifat kritis terhadap tafsir Al-Qur'an karya generasi sebelumnya.

(a) pengungkapan makna leksikal kata yang digunakan Al-Qur'an, (b) pengungkapan berbagai ayat yang berhubungan dengan subjek yang dibicarakan, dan (c) pembedaan konteks umum (*as-siyāq al-'amm*) dan konteks khusus (*as-siyāq al-khass*) dalam memahami kosakata dan konsepsi Al-Qur'an.<sup>93</sup>

Ada dua keuntungan penafsiran dari penggunaan metode ini, yaitu pengenalan makna asli kata (*al-ma'ani al-asilah*) yang selaras dengan prinsip dasar Al-Qur'an (*al-maqasid al-asilah*) serta membantu seseorang untuk memahami kompleksitas retorika Al-Qur'an yang tak tergantikan oleh kata atau unsur linguistik lain dengan makna yang sama.<sup>94</sup>

Kedua model pendekatan Bint asy-Syati' dalam menafsirkan Al-Qur'an dimaksud diaplikasikan dalam corak penafsiran tematis kronologis. Sebagaimana telah disebutkan di depan, seperti yang telah dijelaskan al-Farmawi, bahwa ada dua corak tematis yang terdapat dalam penafsiran Bint asy-Syati' (tematis berdasarkan surat dan tematis berdasarkan tema tertentu). Tematis dalam bentuk pertama, Bint asy-Syati' telah mengebolarasikannya dalam kitab *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*. Sementara itu, tematis dalam bentuk kedua, secara umum telah dijelaskan dalam tiga karya terakhir sebagaimana disebutkan di depan, berkaitan dengan bentuk-bentuk kebebasan manusia, sehingga Bint asy-Syati' menyimpulkan bahwa kebebasan manusia menurut Al-

---

93 Metode ini, menurut az-Zarkasyi, adalah disiplin dengan beberapa aspek tertentu yang menghubungkan ayat atau surat Al-Qur'an menurut ukuran rasio, persepsi, dan imajinasi. Sahiron Syamsuddin, *"An Examination of Bint asy-Syati's Method of Interpreting the Qur'an"*, hlm. 64.

94 *Ibid.*, hlm. 44-46.

Qur'an dapat dibagi kepada empat macam, yaitu: kebebasan dari perbudakan, kebebasan akidah, kebebasan berpikir dan mengeluarkan pendapat, serta kebebasan kehendak.

Selanjutnya bila dikaji lebih jauh, tampaknya penafsiran yang digunakan oleh Bint asy-Syati' dalam melihat dan melakukan studi terhadap Al-Qur'an, demikian tambah Sahiron, berkorespondensi dengan dialektika pendekatan hermeneutika kritis ala Emilio Betti dan E.D. Hirsch Jr. dengan proyeksi hermeneutika subjektif dan prejudistik ala Martin Heidegger dan Hans-Georg Gadamer.<sup>95</sup>

Penolakan Bint asy-Syati' terhadap tafsir sains atau tafsir keilmuan (*at-tafsir al-'ilmi*) yang ditulis antara abad ke-13 M sampai abad ke-17 M, dalam pandangan Andrew Rippin,

95 Terjadi perdebatan yang hangat antara Emilio Betti dengan Gadamer tentang peran subjek (penafsir/pembaca) dalam memahami objek (teks). Bagi Betti, objek interpretasi merupakan objektivasi spirit manusia yang diungkapkan dalam bentuk perasaan. Dengan demikian, interpretasi terutama adalah pengakuan dan rekonstruksi makna dengan menggunakan macam-macam kesatuan khusus dari materi-materi serta dapat dibentuk oleh pengarangnya. Dengan kata lain, seorang pembaca harus menerjemahkan dirinya ke dalam subjektivitas asing dan, melalui inverse proses kreatif, ia kembali lagi pada ide atau interpretasi yang ditubuhkan ke dalam objek tersebut. Jadi, objektivitas yang tidak melibatkan subjektivitas penafsir adalah sesuatu yang nihil. Menurut Betti, Gadamer gagal memberikan metode-metode normatif untuk membedakan antara interpretasi yang benar dan interpretasi yang salah, dan ia telah memotong bentuk-bentuk interpretasi yang berbeda sekaligus. Gadamer berpendirian sebaliknya, yakni karakter non-subjektivitas pemahaman. Gadamer melihat fungsi "kesadaran operatif historis" bukan sebagai "subjektif", tapi sebagai proses ontologis. Untuk mengetahui uraian lebih rinci tentang hal tersebut, lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 52-71.

sebagai mufasir yang mandiri secara metodologis.<sup>96</sup> Tafsir Al-Qur'an, bagi Bint asy-Syati', demikian komentar Rippin, mengandung tujuan-tujuan yang bersifat spritual-religius dan bukan historis, walaupun pada akhirnya tetap mengacu kepada data historis yang digunakan dalam disiplin ilmu *asbab an-nuzul* (ilmu tentang sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur'an).<sup>97</sup>

Dalam kerangka metodologi tafsir modern, metode yang diusung Bint asy-Syati' merupakan pendekatan yang terus terang atau pendekatan yang bergerak lurus ke depan. Hal ini karena beberapa sebab, yaitu:

- a. Berusaha menyelidiki makna orisinal Al-Qur'an.
- b. Memahami kata atau frase di dalamnya sebagai satu totalitas yang utuh.
- c. Tidak menggunakan materi ekstra Al-Qur'an, kecuali sedikit makna yang berasal dari puisi-puisi masa Jahiliah.
- d. Memahami Al-Qur'an menurut pemahaman ruang dan waktu ia diturun-kan.<sup>98</sup>

Keterangan Rippin di atas menunjukkan beberapa kesimpulan berikut.

- a. Tujuan utama dari model narasi Al-Qur'an adalah bimbingan moral dan spiritual bagi mereka yang memercayainya (orang-orang yang beriman) dan

---

96 Sahiron Syamsuddin, *An Examination of Bint asy-Syati's Method of Interpreting the Qur'an*, hlm. 26.

97 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefes and Practices*, Vol. 2, hlm. 94.

98 *Ibid.*

bukan paparan fakta-fakta historis.

- b. Pendekatan yang digunakan Bint asy-Syati' di satu sisi dapat digolongkan sebagai pendekatan konservatif kritis yang cocok bagi kalangan pemikir tradisional. Di sisi lain, pendekatannya dinilai sebagai pendekatan neo-tradisionalis yang sama kedudukannya dengan para modernis, karena lebih mengutamakan Al-Qur'an sebagai pedoman daripada fakta yang ada di dalamnya. Namun, di sisi lain, ia dipandang sebagai pendekatan anti neo-modernis, disebabkan menerapkan pemaknaan absolut terhadap teks, sebagaimana juga tercermin dalam karya-karya dan pemikiran-pemikirannya yang lain.

Tujuan utama dari model narasi Al-Qur'an sebagai kesimpulan penelitian Rippin adalah bimbingan moral dan spiritual serta bukan paparan fakta-fakta historis yang memosisikan metodologi tafsir Bint asy-Syati' seide dengan muridal-Khuliyanglain, yakni Muhammad Ahmad Khalafullah, yang seide dengan Muhammad Abduh dalam *Tafsir al-Manar*-nya dan menyatakan bahwa Al-Qur'an bukanlah sebuah kitab yang berisi data-data historis. Makna sejarah di dalamnya bukan sebuah kajian yang harus diikuti, namun lebih sebagai pelajaran dan contoh perbandingan, sehingga ia harus dikeluarkan dari ranah sejarah menuju ranah agama dan etika atau moral. Keyakinan di atas, menurut Khalafulla>h, dapat membuat nalar Islami mampu menyelesaikan problem besar dalam dunia tafsir, yakni kesalahan sejarah dalam kisah-kisah Al-Qur'an yang bersumber dari kepercayaan dari kisah-kisah tersebut sebagai realitas dan keyakinan akan adanya

kejanggalan sejarah dalam Al-Qur'an, yang pada akhirnya bermuara pada suatu kesalahan fatal, yakni ketidaktahuan akan hubungan antara sastra dan sejarah.<sup>99</sup>

### C. Tema-Tema Penafsiran Bint asy-Syati'

Sebagaimana telah dijelaskan di depan bahwa metodologi penafsiran Bint asy-Syati' adalah metode linguistik (bahasa), dengan pendekatan filologi dan sastra. Pendekatan pertama yang disebutkan, yakni pendekatan filologi, jelas menunjukkan bahwa pemahamannya lebih bersifat tekstual dengan mengkaji bentuk-bentuk kosakata yang ada dalam Al-Qur'an dan memahami maknanya secara langsung, ataupun dengan mencari padanan kata yang terdapat di surat-surat lain dalam Al-Qur'an dengan menghubungkan kepada makna kosakata yang sedang dipahami, sehingga menghasilkan suatu makna yang terpadu dan integral.

Sementara, pendekatan kedua, yakni pendekatan sastra, lebih ditujukan kepada pemaknaan yang dipengaruhi oleh gaya dan irama bahasa Al-Qur'an itu sendiri, yang tentunya

---

99 Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 40-44. Dalam persoalan ini, Khalafullah juga seide dengan Muhammad Iqbal yang menyatakan bahwa dongeng atau mitos dalam Al-Qur'an lebih bertujuan untuk menyampaikan sisi filosofis dan moral universal daripada pengungkapan sebuah fakta historis. Sebab, dalam penyampaian cerita, dongeng, atau mitos tersebut, Al-Qur'an tetap mempertahankan sebagai kecenderungan dan simbol dari sumber yang lebih lama dan kuno, namun secara material melakukan perubahan untuk memberikan arti dan makna yang sama sekali baru di dalamnya. Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah, dkk. (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 92-95.

mufasir lebih serius dan terfokus dibandingkan dengan jenis pendekatan pertama. Sebab, pemaknaannya bukan sekadar menjelaskan kosakata dan hubungan antara satu dan lainnya yang ada dalam Al-Qur'an, tetapi harus dapat menjelaskan maksud secara keseluruhan, dan biasanya dapat ditangkap oleh pengamatan atau indra manusia. Pemaknaan seperti ini, menurut Bint asy-Syati' lebih menyentuh pada persoalan kemukjizatan Al-Qur'an itu sendiri.

Kedua pendekatan tersebut diaplikasikan dalam dua corak tematis sebagai yang telah dijelaskan di depan, yaitu tematis berdasarkan surat-surat tertentu dalam Al-Qur'an dan tematis berdasarkan tema-tema yang sengaja dibuat untuk itu. Kedua bentuk tematis tersebut digunakan sebagai media untuk dapat masuk ke dalam pendekatan filologi dan sastra. Contoh-contoh penafsiran tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut.

## 1. Ayat-Ayat Ketuhanan

Salah satu bentuk panafsiran ayat-ayat ketuhanan yang dilakukan Bint asy-Syati' adalah penafsiran yang berkaitan dengan ayat-ayat sumpah. Penafsiran terhadap ayat-ayat sumpah tersebut yang dilakukan oleh Bint asy-Syati' lebih mengarah pada pendekatan bahasa dengan corak tematis berdasarkan surat-surat. Pemaknaan huruh-huruf *qasam* yang ada dalam Al-Qur'an seperti yang terdapat dalam surat ke-93 (Surat ad-Duha), penjelasannya sebagai berikut.

وَالضُّحَى ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى ﴿٣﴾  
 وَلَا آخِرَةَ حَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى ﴿٤﴾ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ﴿٥﴾ أَلَمْ

يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى ﴿٦﴾ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ﴿٧﴾ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأُعْتَى ﴿٨﴾ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴿٩﴾ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿١٠﴾ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴿١١﴾

Artinya: “Demi waktu matahari sepenggalahan naik, dan demi malam apabila telah sunyi. Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu, dan sesungguhnya akhir itu lebih baik bagimu dari permulaan. Dan, kelak Tuhanmu pasti memberikan karunia-Nya kepadamu, lalu (hati) kamu menjadi puas. Bukankah Dia mendapatimu sebagai seorang yatim, lalu Dia melindungimu. Dan, Dia mendapatimu sebagai seorang yang bingung, lalu Dia memberikan petunjuk. Dan, Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, lalu Dia memberikan kecukupan. Adapun terhadap anak yatim, maka janganlah kamu berlaku sewenang-wenang. Dan, terhadap orang yang minta-minta, maka janganlah kamu menghardiknya. Dan, terhadap nikmat Tuhanmu, maka hendaklah kamu menyebut-nyebutnya (dengan bersyukur).” (Q.S. ad-Duha [93]: 1-11)

Surat ini adalah surat Makiyah tanpa perbedaan pendapat ulama. Pendapat yang populer mengatakan bahwa surat ini adalah surat yang kesebelas dalam urutan turunnya ayat-ayat Al-Qur’an dan turun sesudah Surat al-Fajr.

Para mufasir sepakat bahwa latar belakang turunnya surat ini adalah keterlambatan turunnya wahyu kepada Rasulullah saw. Keadaan ini dirasakan berat oleh Rasulullah saw., sampai-sampai ada yang mengatakan, “Muhammad telah ditinggalkan Tuhannya dan dibencinya.” Meskipun demikian, para mufasir berbeda pendapat dalam beberapa hal.<sup>100</sup>

100 Penjelasan lebih rinci tentang perbedaan pendapat tersebut dapat dilihat dalam Fakh ad-Din ar-Razi, *at-Tafsir al-Kabir*, Vol. 8 (Beirut:



Secara umum, pengungkapan huruf *qasam* (sumpah) dalam Al-Qur'an, menurut Bint asy-Syati', melahirkan makna tersendiri. Dalam Surat ad-Duha, seide dengan Muhammad Abduh, penggunaan sumpah dipandang berhubungan dengan pelatihan Tuhan kepada Nabi Muhammad saw. untuk menanggukhan inspirasi baginya di masa awal kenabiannya yang benar-benar membutuhkan ketenteraman hati. Muhammad Abduh, dalam hal ini, demikian komentar Bint asy-Syati', sama sekali tidak menemukan kesulitan untuk menjelaskan aspek keagungan Tuhan dalam sumpah dengan waktu Duha. Menurutnya:

*Sumpah dengan cahaya dimaksudkan untuk menunjukkan pentingnya cahaya dan besarnya kadar kenikmatan di dalamnya, sekaligus untuk menarik perhatian kita bahwa yang demikian termasuk tanda-tanda kekuasaan-Nya yang besar dan nikmat-nikmat-Nya yang agung. Akan tetapi, di dalam sumpah dengan malam, dia terpaksa, karena dominasi gagasan tentang kebesaran pada sumpah tersebut, mencari segi keagungan yang ada di dalamnya, yang mampu menjelaskannya. Dia melihat bahwa pada malam hari ada sesuatu yang menyerupai keagungan Ilahi.<sup>101</sup>*

Muhammad Abduh lebih lanjut mengatakan, adapun sumpah dengan malam, membuat Anda takut dan memasukkan ke dalam diri Anda perasaan jiwa yang tertahan, terpaksa berhenti dari pekerjaan, dan ada kecenderungan untuk diam, yang tidak dapat Anda cari jalan keluarnya. Ini

---

Dar al-Fikr; 1978), hlm. 420; Ibnu Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Tafsir Al-Qur'an*, Vol. 30 (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), hlm. 148.

101 Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*, Vol. I, hlm. 50-53.

merupakan kekuasaan yang muncul dari rasa takut, yang tidak Anda pahami sebab-sebab dan rincian tahapan-tahapannya. Ini serupa dengan keagungan Ilahi yang menguasai Anda dari segala penjuru, sedang Anda tidak tahu dari mana Dia menguasai Anda. Ini adalah salah satu dari fenomenanya. Kemudian di dalam kesunyian ini terdapat ketenangan bagi tubuh dan akal serta pergantian dari sesuatu yang hilang karena lelah pada

siang hari yang manfaatnya tidak terhitung.<sup>102</sup>

Dapat dicatat di sini, demikian komentar Bint asy-Syati', bahwa para mufasir klasik dan modern sibuk dengan mencari keagungan secara mutlak, padahal dalam ayat tersebut ia terikat dengan *إذا سجي* (apabila telah sunyi). Dalam ayat-ayat yang lain, ia kemukakan dalam kaitan dengan firman-Nya yang berbunyi: *إذا أسعسى* (ketika telah berlalu), *إذا يسري* (ketika hampir meninggalkan gelapnya), *إذا يغشى* (apabila menutupi), dan *إذا يغشاها* (apabila menutupinya).<sup>103</sup>

Dalam ayat *الضحى* dan kebanyakan ayat-ayat *qasam* (sumpah) dengan *الواو*, tambah Bint asy-Syati', para mufasir mencampurkan keagungan dengan hikmah makhluk yang digunakan untuk bersumpah. Padahal, segala sesuatu yang lain juga makhluk Allah swt. yang diciptakan karena suatu hikmah, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Adapun keagungan bukanlah sesuatu yang mudah diungkapkan semata-mata untuk menjelaskan suatu aspek karena adanya hikmah yang tampak di balik objek sumpah.

102 *Ibid.*

103 *Ibid.*, hlm. 54.

Saya yakin sekali, demikian kata Bint asy-Syati', bahwa sesudah lama memikirkan dan merenungkan surat-surat yang dimulai dengan الواو ini, maka bersumpah dengannya mungkin telah keluar dari struktur kebahasaan, yaitu dari تعظيم (pengagungan) ke makna *bayani*, seperti keluarnya uslub-uslub *amr* (perintah), *nahyu* (larangan), dan *istifham* (pertanyaan) dari pengertian asal yang diperuntukkan baginya, karena pertimbangan keindahan bahasa. Sebab, الواو dalam ungkapan ini telah menarik perhatian yang kuat kepada hal-hal indrawi yang sama sekali tidak aneh, tidak perlu dipertentangkan, sebagai inisiasi ilustratif bagi hal-hal maknawi, gaib, dan tidak dapat dipahami oleh indra.

Uraian di atas menunjukkan bahwa *qasam* (sumpah) dengan الواو pada umumnya adalah gaya bahasa untuk menjelaskan makna-makna dengan penalaran indrawi. Keagungan yang tampak dimaksudkan untuk menciptakan daya tarik yang kuat. Adapun pemilihan *muqsam bih* (objek yang dijadikan sumpah) dilakukan dengan memerhatikan sifat yang sesuai dengan keadaan. Menelusuri sumpah-sumpah Al-Qur'an seperti yang terdapat dalam Surat ad-Duha mengandung makna sebagai *latifah* (penarikan perhatian) terhadap sesuatu gambaran materi yang dapat diindra, dan relatif yang dapat dilihat, sebagai inisiasi ilustratif bagi gambaran lain yang maknawi dan sejenis, tidak dapat dilihat dan diindra.

Dengan demikian, Al-Qur'an, dengan sumpahnya dengan waktu subuh ketika mulai terang dan menyingsing, siang ketika terang benderang, serta malam ketika hampir meninggalkan

gelapnya yang menutupi dan telah berlalu, menjelaskan makna-makna petunjuk dan kebenaran atau kesesatan dan kebatilan dengan meteri-meteri cahaya kegelapan. Penjelasan yang *ma'nawi* (abstrak) melalui yang *hissi* (konkret) dapat ditemukan pada sumpah-sumpah Al-Qur'an dengan الواو. Yang demikian, Bint asy-Syati' menjelaskan, dapat diterima dalam penakwilan ayat-ayat.<sup>104</sup>

Oleh karena itu, formula huruf *qasam* dalam Al-Qur'an, menurut Bint asy-Syati', merupakan prosedur artistik untuk menggerakkan makna ke wilayah yang dipikirkan, bukan sebaliknya. Menurut Cragg, tafsir Bint asy-Syati' bertolak dari kekaguman terhadap kewibawaan lama dari nuraninya yang mandiri dan bebas. Bint asy-Syati' berangkat dari kebebasan yang segar dari kompleksitas bahasa kreatif dan keinginan untuk melihat teks dengan konsisten dan alamiah dalam penafsiran, serta berbeda dengan model penelitian metaforis yang dibangun ar-Razi. Validitas kriteria literal yang dipraktikkan secara cerdas dapat dibenarkan, karena melihat Al-Qur'an dan berbagai data serta referensinya dengan kebebasan hati yang membaca dirinya sendiri (*reads for its self*).

Selanjutnya, penafsiran Bint asy-Syati' terhadap huruf *qasam* (sumpah) juga terdapat dalam Surat al-'Adiyat yang penjelasannya sebagai berikut.

وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا ﴿١﴾ ﴿٢﴾ فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا ﴿٣﴾ ﴿٤﴾ فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا ﴿٥﴾ ﴿٦﴾

104 Untuk mengetahui penjelasan lebih rinci terhadap masalah tersebut, dapat dilihat dalam Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*, Vol. I, hlm. 24-31.

فَأْتَرْنَ بِهِ نَفْعًا ﴿٤﴾ فَوْسَطْنَ بِهِ جَمْعًا ﴿٥﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ﴿٦﴾ وَإِنَّهُ  
 عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ﴿٧﴾ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي  
 الْقُبُورِ ﴿٩﴾ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ ﴿١٠﴾ إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ خَبِيرٌ ﴿١١﴾

Artinya: “Demi kuda perang yang berlari kencang dengan terengah-engah, dan kuda yang mencetuskan api dengan pukulan (kuku kakinya), dan kuda yang menyerang dengan tiba-tiba di waktu pagi, maka ia menerbangkan debu, dan menyerbu ke tengah-tengah kumpulan musuh, sesungguhnya manusia itu sangat ingkar tidak berterima kasih kepada Tuhannya, dan sesungguhnya manusia itu menyaksikan (sendiri) keingkarannya, dan sesungguhnya dia sangat bakhil karena cintanya kepada harta. Maka, apakah dia tidak mengetahui apabila dibangkitkan apa yang ada di dalam kubur, dan dilahirkan apa yang ada di dalam dada. Sesungguhnya Tuhan mereka pada hari itu Maha Mengetahui keadaan mereka.” (Q.S. al-‘Adiyat [100]: 1-11)

Surat Makiyah ini turun sesudah Surat al-‘Asr dan topiknya berkaitan dengan hari akhirat. Ia dimulai dengan gambaran sekilas tentang serangan keras, mendadak, dan mengintai kamu pada pagi hari. Namun, mereka tidak menyadari bahwa mereka telah dikumpulkan dalam keadaan cerai-berai di tengah angin kencang serta debu beterbangan.

Gambaran dahsyat ini sesudah *واو القسم* guna menarik perhatian, agar mereka mengenal serangan-serangan mendadak di pagi hari serta akibat yang ditimbulkannya berupa keberantakan, kebingungan, dan kekacauan. Kemudian, setelah itu gambaran lain tentang kegaiban yang tidak tampak tetapi benar-benar terjadi. Yaitu, kebangkitan secara tiba-tiba, tanpa ditentukan waktunya terlebih dahulu, sehingga kekacauan terjadi. Kuburan telah melemparkan

mereka pada hari akhir, sehingga mereka bagaikan anai-anai yang bertebaran. Segala yang ada dalam dada dimuntahkan, tanpa meninggalkan sesuatu pun, begitu juga yang terlipat dan menetap di lubuk hati.

Setiap kata, bahkan huruf, mengandung keterangan rahasia yang memukau berkenaan dengan maksud Al-Qur'an, baik pandangan tentang hari kebangkitan yang nyata, mengukuhkan peristiwa, maupun peringatan yang ditunggu manusia, yaitu perhitungan yang sangat teliti dan berat.

Huruf *الواو* yang terdapat pada *والعاديات ضبحا* (demi kuda perang yang berlari kencang dengan terengah-engah) menurut asal katanya menunjukkan kepada *qasam* (sumpah). Mayoritas ahli tafsir menggunakannya untuk menunjukkan dan mengukuhkan kebesaran yang dipakai dalam bersumpah tersebut. Gagasan dan pemikiran ini mendorong mereka, seperti yang terlihat, mempunyai berbagai aspirasi yang aneh dan penuh pemaknaan. Dalam hal *العاديات*, paling kurang terdapat dua pendapat. Jumhur ulama tafsir berpendapat, ia adalah kuda. Dengan *qasam* (sumpah) yang berarti kebesaran, sangat jelas bagi mereka yang kemudian menakwilkannya dengan kuda-kuda kaum muslimin dalam Perang Badar. Itulah pendapat Ibnu 'Abbas dan al-Hasan yang kemudian dijadikan pegangan oleh sejumlah mufasir.

Mereka juga mengemukakan riwayat Ibnu 'Abbas: Aku duduk di *al-Hijr*. Kemudian datanglah seorang lelaki menanyakan kepadaku tentang *العاديات ضبحا*. Aku menafsirkannya dengan kuda. Lalu orang tersebut pergi ke Ali yang berada di bawah *siqayah* (tempat air) zamzam.

Orang itu lalu menanyakan kepadanya tentang makna ayat dimaksud dan menceritakan apa yang telah kukatakan. Maka, Ali berkata, “Panggilah dia kepadaku.” Ketika aku berdiri dekat kepalanya, Ali berkata, “Apakah engkau memfatwakan kepada manusia apa yang tidak engkau ketahui? Demi Allah, sesungguhnya perang pertama dalam Islam adalah Perang Badar. Kami tidak mempunyai kuda, kecuali dua, satu milik Zubair dan satu lagi milik al-Miqdad. العاديات ضبحا adalah unta dari ‘Arafah. Yakni, unta haji yang bertolak dari ‘Arafah ke Muzdalifah kemudian ke Mina dan menerbangkan debu di lembah Muhassar.” ‘Abdullah bin Mas’ud juga menafsirkannya dengan unta. Penafsiran seperti ini diikuti oleh sejumlah penafsir, dengan memerhatikan makna kebesaran pada unta haji.

Para mufasir yang mengartikannya sebagai kuda menghubungkan dengan konteks ayat sesudahnya, yaitu العاديات صبحا فأثرن به نقعا, yang menunjukkan bahwa العاديات adalah kuda. Sebab, tidak akan timbul إراء (bunga api), kecuali karena ujung sepatu kuda. Adapun kuku unta itu lemah dan lunak. Sementara, para mufasir yang mengganti العاديات dengan unta memisahkan الموريات dari العاديات. Sehubungan dengan hal ini, Ibnu Qayyim berkata, “Setelah para mufasir mengetahui bahwa kuku-kuku unta tidak mungkin menimbulkan bunga api sedikit pun, mereka menakwilkan الموريات dengan takwilan-takwilan yang jauh.”<sup>105</sup>

Muhammad bin Ka’ab al-Qirzi mengatakan, “Mereka adalah jamaah haji yang menyalakan api pada malam hari di Muzdalifah. Pemahaman seperti ini menyelahi arti zahir yang

105 Ibnu al-Qayyim, *at-Tibyan fi Aqsam Al-Qur’an*, hlm. 78.

diberikan Ibnu Qayyim, yaitu العاديات, الموريات, dan المغيرات yang sama-sama berarti kuda penyerang.”<sup>106</sup>

Para mufasir yang memahami العاديات dengan unta menganggap sifat asal kuda sama dengan unta. Hal ini sebagaimana dituturkan oleh az-Zamakhsyari, “Jika riwayat ini benar, maka *ad-dabh* telah dipinjam untuk kuda sebagaimana belalai dan kuku binatang untuk manusia.”<sup>107</sup> Demikianlah perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan para mufasir dalam memahami kata العاديات.

Berbeda dengan pemahaman di atas, Bint asy-Syati’ memahami sebaliknya. Menurutnya, tidak ada penyebab yang mengarah kepada pengertian seperti itu, kecuali bertumpu pada kebesaran *muqsam bih* (objek sumpah) di atas segalanya. Sehingga, orang yang berpendapat العاديات itu kuda, mereka membatasinya pada kuda perang agar tampak kebesaran dalam *muqsam bih*. Begitu juga halnya mufasir yang memahami العاديات itu unta. Mereka membatasinya pada unta haji yang bertolak dari ‘Arafah ke Muzdalifah dan Mina untuk tujuan yang sama, yaitu kebesaran *muqsam bih*.

Ada juga sebagian mufasir yang berpendapat bahwa العاديات adalah kuda pada umumnya, juga tidak terlepas dari gagasan kebesaran dan kerja keras untuk menemukan penjelasan dan ketentuan yang rasional. Ibnu al-Qayyim, sehubungan dengan hal ini, menegaskan bahwa seseorang tidak perlu mengkhususkan العاديات dengan kuda perang, meskipun ia adalah jenis kuda yang paling baik. Sebab, maksud *qasam* yang dapat dipahami dari kata العاديات ini

106 *Ibid.*

107 Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, Surat al-‘Adiyat.



adalah perangai binatang yang paling mulia dan terhormat. Dengan demikian, Allah swt. mengingatkan mereka betapa nikmat memiliki binatang yang dapat menenangkan mereka dari musuh.<sup>108</sup>

Muhammad Abduh, seperti dikutip oleh Bint asy-Syati', memperluas penafsiran tentang sumpah Allah swt. terhadap kuda. Menurutny, sumpah Allah swt. tersebut tidak hanya untuk menunjukkan kebesaran Tuhan terhadap ciptaan-Nya, tetapi juga untuk mengingatkan orang yang beriman supaya bekerja keras dan melatihnya agar dapat mempergunakannya sebagai sarana transportasi dan bahkan sebagai alat untuk menyerang musuh. Dalam ayat-ayat yang mengetuk ini, juga dalam hadis-hadis yang sangat banyak, terdapat dorongan yang membuat seorang lelaki muslim berada di bagian depan sebagai kesatria, mahir mengendarai kuda, dan sekaligus menjadi peseni balap kuda yang dapat mengungguli seni-seni balap lainnya secara baik dan sempurna.<sup>109</sup>

Jika suatu penafsiran, demikian menurut Bint asy-Syati', membiarkan gagasan kebesaran pada *qasam* tersebut di satu sisi, tentu tampak jelas bahwa surat tersebut tidak menginspirasi, baik dekat maupun jauh, sesuatu pun penjelasan tentang kebesaran kuda dan manfaatnya serta dorongan untuk memperlombakan kekesatriaannya pada seni balap kuda. Tetapi, gambaran yang terdapat dalam surat ini adalah serangan mendadak pada pagi hari terhadap suatu kaum secara tiba-tiba tanpa mereka duga. Keadaan yang

---

108 Ibnu Qayyim, *at-Tibyan fi Aqsam Al-Qur'an*, hlm. 78.

109 Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*, Vol. I, hlm. 105.

mendadak sesuai dengan ayat-ayat pendek dapat dilihat pada adanya suatu kepastian, kecepatan berpindah, dan peristiwa yang berganti-ganti di antara musuh, nyala api, serta penyerangan pada pagi hari yang dapat menyerbu ke tengah musuh dan diselimuti debu yang beterbangan.<sup>110</sup>

Mungkin di sinilah perbedaan yang nyata antara penafsiran Bint asy-Syati' dengan mufasir lainnya. Dalam arti, penafsiran Bint asy-Syati' lebih mementingkan nilai-nilai rasional yang bermanfaat dan dapat dijangkau akal manusia terhadap maksud dan tujuan sumpah tersebut. Salah satu manfaat Allah swt. bersumpah dengan kuda di sini adalah supaya manusia bisa mengambil iktibar dari peristiwa-peristiwa dahsyat tersebut. Serangan yang mendadak dapat memberikan kesan bahwa di dalamnya ada suatu kepastian, kecepatan berpindah, dan peristiwa yang berganti-ganti di antara musuh. Semuanya menunjukkan kelebihan sifat kuda yang dapat digunakan sebagai sarana transportasi cepat. Oleh karena itu, manusia, dengan segala kelebihanannya, harus bisa mengambil manfaat dari sifat-sifat kuda tersebut. Pemahaman seperti ini didukung oleh penjelasan berikut.

Lafal العاديات dalam bentuk seperti ini tidak termuat dalam Al-Qur'an, kecuali dalam ayat ini. Kata العدو berarti "jauh" dan "melampaui batas". Misalnya kata العدو, menunjukkan "tempat yang jauh" dan juga berarti "melompat". Penggunaan kata العدو untuk lari kencang menampakkan kejauhan, lompatan, dan melampaui batas lari yang dikenal. Sama halnya juga penggunaan kata العدو (permusuhan) menampakkan saling menjauhi dalam kebencian. Penggunaan

110 *Ibid.*, hlm. 106.

kata العدوان (permusuhan) dan البغي (kezaliman) juga berarti melampaui batas kebenaran. Seorang kesatria terkadang dikatakan العاديات. Sementara, الضبح yang dimaksudkan di sini adalah kuda, bukan kesatria (penunggangnya). Sebab, ada isyarat yang mengkhususkan lafal الضبح kuda yang suara nafasnya ketika lari kencang.<sup>111</sup>

Namun, mereka berbeda pendapat mengenai kedudukan kata ضبحا dalam struktur kalimat (i'rab). Sebagian mufasir mengatakan bahwa kata tersebut berfungsi sebagai *masdar* dalam kalimat والخيل تذبح ضبحا, demi kuda yang terengah-engah, dan sebagian mufasir lain mengatakannya sebagai *hal* (keterangan keadaan) dengan merujuk pada lafal والعاديات ضبحا, demi kuda yang berlari kencang. Mereka tidak menjelaskan pengaruh masing-masing *masdar* atau *hal* terhadap makna. Mungkin *masdar* di sini lebih utama karena di dalamnya mengandung pengertian yang mutlak.

Penyambungan ('atf) الموريات قدحا dengan العاديات ضبحا melalui penggunaan الفاء (maka) mengandung alasan sebab-akibat. Sebab, الإراء (bunga api) adalah bekas dari lari kencang yang dapat menimbulkan bunga api yang muncul dari kuku kuda. Kata *qadh* tidak termuat dalam Al-Qur'an kecuali di tempat ini. Adapun إراء sebagai *fi'l mudari'* (kata kerja bentuk sekarang) dengan makna asalnya إراء النار (menyalakan api) terdapat dalam Q.S. al-Waqi'ah [56]: 71 yang berbunyi أفريتم النار التي تورون, yang artinya "maka, tidaklah kamu melihat api yang kamu nyalakan?"

Ayat dalam Surat al-Waqi'ah ini dijadikan dalil bagi

111 *Ibid.*

orang-orang yang mengatakan bahwa العاديات adalah unta haji, dan mereka menafsirkan الموريات sebagai jamaah haji ketika menyalakan api pada malam Muzdalifah. Itulah yang dimaksud oleh Ibnu al-Qayyim sebagai pemahaman yang jauh. Demikian menurut Bint asy-Syati'.<sup>112</sup>

Penyambungan (‘ataf) dengan الفاء (maka) menunjukkan alasan sebab-akibat dan kesinambungan tanpa selang, kelambatan, atau penundaan, dalam berlari dan terengah-engah dan serangan pada pagi hari. Secara bahasa, kata الغارة sering diartikan dengan kuda, meskipun tanpa menyebutkan lafal الخيل. Misalnya الغارالفرس (kuda yang berlari kencang waktu menyerang). Oleh karena itu, pengkhususan makna المغيرات dengan kuda, secara bahasa, mengacu kepada makna “kuda yang berlari kencang waktu menyerang” dan hal itu dapat dipertanggungjawabkan.

Adapun penggunaan atau pengkhususan الغارة dengan waktu pagi, banyak mufasir mengatakan, tidak mengandung arti “serangan pagi”. Sebab, dalam Al-Qur’an jelas disebutkan bahwa baru mengandung arti pagi kalau dilafalkan dengan kata الإصباح, الصباح, dan الصبح, seperti tersebut dalam ayat-ayat berikut ini.

فساء صباح المنظرين (maka, sangat buruklah pagi hari yang dialami oleh orang-orang yang diberi peringatan). (Q.S. as-Saffat [37]: 117)

أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين (bahwa mereka akan ditumpas habis pada waktu subuh). (Q.S. al-Hijr [15]: 66)

---

112 *Ibid.*

فأخذتهم الصيحة مصبحين (maka, mereka akan dibinasakan oleh suara keras yang mengguntur di waktu pagi). (Q.S. al-Hijr [15]: 83)

فأصبحت كالصريم فتنادوا مصبحين (Maka, jadikanlah kebun itu hitam seperti malam yang gelap gulita. Lalu mereka saling memanggil pada pagi hari). (Q.S. al-Qalam [68]: 20-21)

إن موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب (sesungguhnya saat jatuhnya azab kepada mereka adalah di waktu subuh, bukankah subuh itu dekat?). (Q.S. Hud [11]: 81)

Demikian pula penafsiran ayat فأترن به نغعا (maka, ia menerbangkan debu) dihubungkan (di-*ataf*-kan) dengan المغيرات صباحا untuk menunjukkan ketertiban dan pergantian peristiwa yang cepat dan terus-menerus.

Di sinilah kemurnian analisis Bint asy-Syati' dalam memaknai ayat-ayat Al-Qur'an yang berbeda dengan mufasir lainnya. Ada kemungkinan karena hal ini pula penelitian-penelitian Barat menganggap metode penafsiran yang diusung Bint asy-Syati', dengan ciri khasnya, dapat dianggap sebagai mufasir modern dan pemberani.

Pendekatan linguistik lainnya, di samping filologi seperti yang telah disebutkan di atas, dalam memahami pesan Al-Qur'an adalah pendekatan sastra, yang fokusnya terletak pada pengungkapan-pengungkapan yang erat kaitannya dengan persoalan kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jaz Al-Qur'an*). Di sini Bint asy-Syati' tentunya ekstra hati-hati dan memerlukan perhatian dan pengamatan lebih serius dibandingkan dengan pendekatan filologi.

Pemahaman dalam bentuk sastra, walaupun juga merupakan model penafsiran linguistik, perhatian Bint asy-Syati' agak lebih terfokus dan serius dibandingkan dengan pemahaman dalam bentuk filologi di atas. Sebab, ungkapan-ungkapan yang digunakan Al-Qur'an dalam bentuk sastra tentunya berbeda dengan ungkapan dalam bentuk biasa yang punya gaya bahasa tersendiri yang terkadang tidak ditemukan dalam bentuk ungkapan lainnya dan tidak bisa dengan mudah memaknainya. Sebut saja misalnya sebagai contoh pendekatan sastra dalam bentuk tematis berdasarkan pada surat ketika dia memahami kata-kata kerja dalam deskripsi Al-Qur'an di sekitar peristiwa-peristiwa yang terjadi pada hari kiamat, baik dalam bentuk pasif (*majhul*) maupun dalam bentuk lainnya. Tindakan pada kata-kata kerja tersebut dinisbahkan bukan kepada pelaku aktualnya, dengan menggunakan bentuk-bentuk ke-7 dan ke-8 (*mutawa'ah*) dan dengan menyifatkan metonimik (*isnad majazi*).<sup>113</sup> Misalnya dalam Q.S. az-Zalzalah [99]: 1, "Ketika bumi diguncangkan dengan guncangan yang dahsyat," kata *zulzilat* adalah pasif. Dalam Q.S. al-Infitar [82]: 1-2, "Ketika langit terbelah. Dan, ketika bintang-bintang jatuh berserakan," kata *infatarat* adalah bentuk ke-7 dan *intasarat* adalah bentuk ke-8. Dalam Q.S. at-Tur [52]: 9-10, "Pada hari ketika langit benar-benar berguncang. Dan, gunung benar-benar akan berjalan," kata *tamuru* dan *tasiru* merupakan kata-kata kerja yang disifatkan kepada langit dan gunung secara berurutan.

---

113 *Lisan al-'Arab*, Vol. VIII, hlm. 29-30; Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani*, Vol, I, hlm. 81-84; Bint asy-Syati', *al-I'jaz al-Bayani li Al-Qur'an wa Masa'il Ibn al-Azraq: Dirasah Qur'aniyyah, Lugawiyah, wa Bayaniyyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971), hlm. 222-225.

Di sini Bint asy-Syati' berkomentar,<sup>114</sup> para mufasir dan ahli retorika telah menyibukkan diri mereka dengan pertimbangan-pertimbangan tata bahasa di sekitar subjek-subjek tersebut di atas, dan dengan demikian melupakan fenomena penekanan gaya Al-Qur'an pada kepasifan alam raya pada hari kiamat, ketika semua ciptaan secara spontan tunduk kepada peristiwa-peristiwa yang dahsyat pada hari itu. Lebih jauh, bentuk kata kerja pasif mengonsentrasikan perhatian pada yang mengabaikan sang pelaku aktual. Bentuk ke-7 dan ke-8 secara kuat menunjukkan ketundukan ketika peristiwa berlangsung, dan penyifatan metonimik memberikan peristiwa itu semacam kepastian bahwa tidak ada kebutuhan mencatat sang pelaku, tindakan, dan yang terkena tindakan itu. Sebab, semuanya telah digambarkan secara tegas dalam peristiwa itu sekaligus. Perhatian Bint asy-Syati',<sup>115</sup> dalam pendekatan sastra ini, lebih tertuju kepada gaya penekanan Al-Qur'an, dalam hal ini peristiwa-peristiwa yang terjadi pada hari kiamat, bukan pada kosakata yang sifatnya spesifik seperti yang dilakukan oleh mufasir lainnya (tentang subjek-subjek pelaku peristiwa) yang lebih mengarah kepada pendekatan filologi. Sebab, yang penting di sini adalah tujuan dari peristiwa itu sendiri yang dapat dijadikan bahan renungan oleh manusia dalam menata kehidupan dunia demi kebahagiaan kelak di akhirat.

## 2. Ayat-Ayat Kemanusiaan

Ayat-ayat kemanusiaan yang menjadi pembahasan di sini adalah "Persoalan Kebebasan Manusia dalam Al-Qur'an".

114 Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani*, Vol, I, hlm. 81-84.

115 *Ibid.*, hlm. 85.

Persoalan kebebasan ini dalam metodologi penafsiran Bint asy-Syati' adalah salah satu bentuk persoalan yang dikategorikan dalam penafsiran yang didasarkan atas corak tematis kronologis yang berdasarkan kepada tema-tema tertentu.<sup>116</sup>

Berkaitan dengan corak tematis kronologis yang berdasarkan kepada tema-tema tertentu, seperti yang sedang dijelaskan asy-Syati', penggunaannya dengan bertolak dari pemikiran kesatuan tema (*wahdah al-maudu'*) surat Al-Qur'an, dengan terfokus pada penafsiran Al-Qur'an menurut urutan turunnya atau sistem kanonikalnya. Salah satu tema yang ditelusuri Bint asy-Syati' berkaitan dengan ayat-ayat kemanusiaan dan sekaligus dapat dianggap sebagai contoh corak tematis kronologisnya berkisar pada konsep "Kebebasan Manusia dalam Al-Qur'an".

Menyikapi penafsiran terhadap tema tersebut di atas, setidaknya ada dua persoalan pokok yang relevan untuk dijawab, yaitu bagaimana Al-Qur'an menyebutkan atau mengisyaratkan kebebasan dalam ayat-ayatnya dan bagaimana Bint asy-Syati' menangkap pesan Al-Qur'an tentang kebebasan manusia?

---

116 Al-Qur'an tidak pernah menyebutkan kata "kebebasan" (*al-hurriyyah*) secara eksplisit, karena memang kata kebebasan sendiri merupakan terminologi baru dalam persoalan kemanusiaan dan bagian dari isu modernitas. Richard K. Khuri menyatakan, seberapa banyak sumbangan modernitas dalam memberikan kontribusi pada kebebasan tergantung pada kondisi saat modernitas itu menemukan dirinya sendiri atas berbagai faktor kompleks. Selengkapnya, lihat bagian "Introduction" dalam Richard K. Khuri, *Freedom Modernity and Islam Toward a Creative Syntesis* (USA: Syracuse University Press, 1998), hlm. xviii.



Secara umum, Al-Qur'an menyebutkan term kebebasan dalam ayatnya secara negatif, karena tidak ada satu pun ayat Al-Qur'an yang menyebutkan kata حرية di dalamnya. Al-Qur'an hanya menyebutkan kata paksaan yang secara linguistik-etimologis merupakan antonim dari kebebasan dengan dua kata, yakni إكره dan كرهان. Keduanya merupakan derivasi dari kata dasar كره yang berarti membenci atau tidak suka. Kata كره disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 8 kali<sup>117</sup> dalam bentuk kata kerja (*fi'il*) dan 1 kali<sup>118</sup> dalam bentuk kata benda (*masdar*), yang berbunyi كره.<sup>119</sup> Adapun kata إكره hanya disebut 1 kali,<sup>120</sup> dan kata كرها disebut 4 kali.<sup>121</sup>

Penyebutan kata كرها dalam Al-Qur'an diposisikan sebagai antonim dari kata طوعا, yang berarti sukarela. Kata طوعا secara semantik berhubungan dengan keislaman makhluk langit dan bumi kepada Allah swt.<sup>122</sup> dan bersujud kepada-Nya,<sup>123</sup> menafakahkan harta dengan sukarela,<sup>124</sup> dan perintah Allah swt. kepada langit dan bumi untuk menghadap Allah swt.<sup>125</sup> Pemaknaan tersebut membuktikan bahwa Al-Qur'an memiliki logika dan cara pandang tersendiri yang bersifat spesifik, atau dalam pandangan Bint asy-Syati', hal ini

117 Q.S. al-Anfal [8]: 8; Q.S. at-Tawbah [9]: 10, 13, dan 46; Q.S. Yunus [10]: 82; Q.S. al-Mu'minun [23]: 14; dan Q.S. as-Saffat [37]: 8 dan 9.

118 Q.S. al-Baqarah [2]: 216.

119 Ada satu lagi dalam posisi *nasab*, yang berbunyi *kurhan*, dalam Q.S. al-Ahqaf [46]: 15.

120 Q.S. al-Baqarah [2]: 256.

121 Q.S. Ali 'Imran [3]: 83; Q.S. ar-Ra'd [13]: 15; Q.S. at-Tawbah [9]: 53; dan Q.S. Fussilat [41]: 11.

122 Q.S. Ali 'Imran [3]: 83.

123 Q.S. ar-Ra'd [13]: 15.

124 Q.S. at-Tawbah [9]: 53.

125 Q.S. Fussilat [41]: 11.

disebut dengan unsur *bayani* Al-Qur'an.

Tradisi pemikiran Arab-Islam tidak konsisten dalam menyebutkan istilah kebebasan berekspresi. Di antara berbagai istilah yang lazim digunakan adalah حرية الرأي (kebebasan berpendapat), حرية القول (kebebasan berbicara), حرية الفكر (kebebasan berpikir), حرية التعبير, dan حرية البيان (kebebasan berekspresi). Semua istilah yang digunakan oleh para penulis tersebut disebutkan dalam kategori yang terpisah dengan kebebasan beragama, yang mereka sebut juga dengan istilah حرية التدايون (kebebasan beragama), حرية العقيدة (kebebasan berkeyakinan), dan حرية الدينية (kebebasan agama).<sup>126</sup> Dalam konteks modern, kebebasan berekspresi juga mencakup kebebasan pers dan kebebasan mengomunikasikan gagasan dalam berbagai bentuk dan metode apapun.<sup>127</sup>

Menurut pandangan Bint asy-Syati', kebebasan manusia adalah persoalan kemanusiaan terbesar manusia zaman ini dan dalam setiap zamannya. Pesan Al-Qur'an tentang kebebasan harus dipahami sebagai sebuah sistem yang tak terpisahkan dengan status kekhalifahannya sebagai makhluk yang menerima amanah dari Allah swt.<sup>128</sup>

Status kekhalifahan manusia mencakup makna

126 Mohamad Hasyim Kamali, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam: Dilengkapi dengan Perbincangan Seputar Kasus Salman Rusydie dan Darul Arqom Arswendo Atmowiloto*, terj. Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 17-18.

127 *Ibid.*, hlm. 20.

128 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 23-29; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1978), hlm. 29-37; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa at-Tafsir al-'Asr: Haza Balag li an-Nas* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1970), hlm. 45.

keberadaan potensi positif dan negatif dalam diri manusia yang tidak dimiliki oleh makhluk selain dirinya. Al-Qur'an menyebutkan potensi positif itu dengan kemampuan Adam menyebutkan nama-nama sebagai hasil pembelajarannya dan berbuat kebaikan, yang berarti juga kemampuan berinisiatif yang kreatif dan membentuk konsep-konsep baru. Adapun potensi negatifnya digambarkan Al-Qur'an dengan potensi merusak dan menumpahkan darah yang disampaikan para malaikat dalam dialognya dengan Allah swt., yang juga mencakup makna potensi untuk durhaka dan ingkar kepadanya.<sup>129</sup>

Kedua potensi tersebut menjadi modal dasar kemanusiaan untuk menerima amanah dari Allah swt. yang sangat berat, sehingga langit, bumi, dan gunung tidak sanggup melakukannya, karena makhluk-makhluk tersebut tidak memiliki kedua potensi positif-negatif dimaksud. Alternatif-alternatif makna amanah yang disebutkan di atas mencerminkan fungsionalisasi kedua potensi tersebut yang berhubungan dengan sisi kebebasan manusia untuk melakukan pilihan dan perbuatannya sebagai penerima amanah.<sup>130</sup>

Berdasarkan uraian tersebut, sebelum membahas tentang tipologi kebebasan manusia dalam Al-Qur'an, perlu kiranya membahas tentang kekhalifahan manusia di muka bumi dan penerimaannya atas amanah Allah swt. sebagai dua variabel penting dari sebuah sistem pemahaman yang integral.

---

129 Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsep Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 8-9.

130 *Ibid.*, hlm. 18-19.

Kekhalifahan manusia bermula dari penciptaan Adam sebagai manusia pertama dari tanah liat.<sup>131</sup> Bint asy-Syati' menolak pembahasan lebih panjang tentang bagaimana proses penciptaan Adam dalam hubungannya dengan teori evolusi Darwin dan beragam takwil tentang bagaimana proses penciptaan itu terjadi,<sup>132</sup> sebagaimana penolakannya terhadap tafsir sains atau keilmuan, walaupun dia mengutip isyarat Tuhan dalam Q.S. Nuh [71]: 14 tentang fase-fase penciptaan manusia dan saat-saat pra-penciptaan manusia yang masih tak bernama dalam Q.S. ad-Dahr [76]: 1.<sup>133</sup> Proklamasi Adam sebagai khalifah Tuhan di muka bumi menurut Al-Qur'an merupakan sesuatu yang telah dijanjikan pada pra-penciptaannya, yakni saat alam semesta sedang dipersiapkan untuk menyambut datangnya penciptaan makhluk baru tersebut.<sup>134</sup>

---

131 Muhammad 'Ali as-Sabuni yang mengutip pendapat Ibnu 'Abbas menyatakan bahwa penamaan manusia pertama dengan kata Adam adalah karena dia diciptakan Tuhan dari tanah liat. Muhammad 'Ali as-Sabuni, *Safwah at-Tafasir*, Vol. II (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 304.

132 Untuk memahami proses penciptaan manusia dari tanah liat, pendekatan ilmu anatomi, menurut Bint asy-Syati' yang mengutip pandangan Muhammad Kamil Husain, tidak mutlak diperlukan. Selain karena adanya unsur tanah dalam tubuh manusia, logika sederhana tentang hal ini terjadi dengan sangat nyata dalam peristiwa bersatunya jasad manusia dengan tanah di kala ia dikuburkan dalam puseranya.

133 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 25; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 31.

134 Selain tentang penciptaan Adam dan proklamasi status kekhalifahannya, Q.S. al-Baqarah [2]: 30 juga mengandung beberapa tema lainnya, yaitu keberadaan makhluk selain Adam (malaikat dan iblis) dan cerita tentang iblis. Ayat ini, menurut Bint asy-Syati', secara implisit menerangkan bahwa malaikat adalah makhluk yang telah ada sebelum Adam diciptakan. Dia tak terjangkau oleh

Status kekhalifahan yang disandang Adam lebih karena ilmu pengetahuan yang dikuasainya, sehingga karena itulah Allah swt. memerintahkan para malaikat untuk sujud kepada Adam sebagai penghormatan, bukan sebagai penyembahan. Dari balik peristiwa sujud malaikat kepada Adam ini, setidaknya, menurut Bint asy-Syati', ada dua hikmah yang dapat dipetik, yaitu: (a) penghormatan kepada Adam sebagai

---

pengetahuan manusia dan hidup dalam dimensi yang berbeda dengan manusia. Karena bersifat statis (hanya tunduk dan patuh kepada Tuhan), maka malaikat tidak disiapkan berpengetahuan dan berbudi pekerti sebagaimana layaknya manusia, sehingga dia tidak diuji dengan kebebasan, kehendak, dan pilihannya. Karena itulah, ketika Al-Qur'an berbicara tentang diskusi Tuhan-malaikat tentang pengangkatan Adam sebagai khalifah (Q.S. al-Baqarah [2]: 30) dan malaikat mendemonstrasikan hak bertanya dan meminta penjelasan Tuhan, Bint asy-Syati' melihatnya sebagai satu-satunya "keanehan" fakta tentang malaikat dalam Al-Qur'an yang seolah bertolak belakang dengan pencitraan malaikat seperti yang dipahami di atas. Masa pra-penciptaan Adam dapat dimaknai dan dipahami sebagai masa persiapan terhadap datangnya makhluk baru bersama manusia. "Protes" malaikat itu juga merupakan sebuah isyarat yang "melompat" jauh dari watak dan tabiat aslinya serta menyerupai watak dan tabiat manusia, di mana hanya manusia yang dapat berpikir dan membantah dan sekaligus bertanggung jawab atas segala perbuatannya. Kedurhakaan yang dilakukan iblis karena tidak mau bersujud kepada Adam juga membuktikan ketidaktaatan total, pembangkangan, dan kesesatan. Iblis, sebagaimana malaikat, adalah makhluk statis yang selalu berbuat jahat, sehingga cerita tentang pembangkangan iblis ini memainkan peranan sebagai garis demarkasi antara dimensi baik dan buruk. Bint asy-Syati' menegaskan bahwa kebaikan manusia adalah karena kebebasannya untuk memilih, apakah akan menempuh jalan malaikat untuk menjadi baik atau jalan iblis untuk menjadi sesat. Bagi manusia, kejahatan adalah ujian bagi kemampuan dan budi pekertinya agar dia sanggup memikul amanah dan berhasil dalam menjalankan tugas kekhalifahannya. Lihat Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 26-29; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 32-37.

manusia pertama, karena kemampuannya untuk menggali pengetahuan yang tidak dimiliki oleh para malaikat; (b) kepemimpinan di muka bumi adalah amanat kemanusiaan yang harus dipertanggungjawabkan.<sup>135</sup> Namun, sayangnya Bint asy-Syati' tidak banyak membicarakan kata *khalifah* dalam Al-Qur'an sebagai status terhormat yang diberikan Allah swt. kepada manusia, seperti yang biasanya dilakukan dan dalam kerangka *cross-referential method*-nya.<sup>136</sup> Padahal, kata tersebut merupakan titik tolak dari pemikiran sekaligus kata kunci terpenting dalam objek bahasa yang sedang dibicarakan ini.

Dalam persoalan penciptaan Adam, status khalifah, dan penerima amanah Allah swt., Bint asy-Syati' berbeda dengan pandangan Muhammad Iqbal, yang memandangnya sebagai dongeng atau mitos belaka. Iqbal yang juga disepakati oleh Muhammad Ahmad Khlafallah memandang bahwa dongeng atau mitos dalam Al-Qur'an lebih bertujuan menyampaikan misi filosofis dan moral universal daripada pengungkapan sebuah fakta historis. Sebab, dalam penyampaian cerita, dongeng, atau mitos tersebut, Al-Qur'an tetap mempertahankan sebagian kecenderungan dan simbol dari sumber yang lebih lama dan kuno, namun secara material melakukan perubahan untuk memberikan arti dan makna

---

135 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 33 dan 40-41; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 41 dan 45.

136 Dalam perspektif literer-linguistik Al-Qur'an, perbincangan tentang hal tersebut dapat dibaca dalam Machasin, *Memahami Kebebasan Manusia*, hlm. 8-17. Selain itu, Machasin juga menambahkan hikmah lain dari pengangkatan Adam sebagai khalifah, yakni kemampuan berinisiatif dan potensi kreatif dalam aktivitas kemanusiaannya.

yang sama sekali baru di dalamnya.<sup>137</sup> Bagi Iqbal, keingkaran Adam yang memakan buah *khuldi* adalah perbuatan pertama untuk memilih secara bebas dan merdeka, serta bukan sebuah paksaan, sehingga karena itulah dia diampuni. Di dalamnya terkandung unsur penyerahan ego secara merdeka kepada cita-cita moral, karena kemerdekaan adalah syarat kebaikan.<sup>138</sup>

Adapun amanah, menurut Bint asy-Syati', merupakan salah satu keistimewaan dari dimensi atau simbol kemanusiaan *دلالة إنسانية* dalam *البيان القران*. Kata amanah disebutkan 6 kali dalam Al-Qur'an, yakni 2 kali berbentuk

---

137 Iqbal menyebutkan tiga alasan pernyataan itu dengan membandingkan cerita Al-Qur'an dengan paparan Perjanjian Lama, yaitu: (a) Al-Qur'an menghapus cerita Perjanjian Lama tentang ular dan tulang rusuk serta kedudukan manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi; (b) Al-Qur'an membagi cerita tersebut dalam dua episode yang jelas dan berbeda, yakni: "pohon kekekalan" dan "kekayaan yang tak pernah lapuk"; dan (c) Perjanjian Lama mengutuk bumi sebagai tempat pembuangan Adam karena pemberontakannya, sedangkan Al-Qur'an menyebutnya sebagai tempat tinggal dan sumber keuntungan manusia, sehingga untuk itu, manusia harus bersyukur (Q.S. al-A'raf [7]: 10). Selengkapnya baca Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah, Taufiq Ismail, dan Goenawan Muhammad (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 92-95. Lihat juga Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 40-41. Cerita kejatuhan Adam dari surga digambarkan Khalafullah dengan mengutip kisah Adam dalam Surat al-A'raf. Selengkapnya baca hlm. 167-168.

138 Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali*, hlm. 95-96.

tunggal (*mufrad*),<sup>139</sup> dan 4 kali dalam bentuk plural (jamak).<sup>140</sup> Penyebutan tunggal salah satunya berada dalam konteks penulisan utang piutang, yakni dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 283. Adapun penyebutan dalam bentuk plural dihubungkan dengan hak-hak Allah swt., Rasul-Nya, dan manusia. Fokus tafsir Bint asy-Syati' terhadap persoalan ini adalah pada penyebutan kata tersebut dalam Q.S. al-Ahzab [33]: 72, karena kata itu disebutkan dengan menggunakan huruf اللام التعريف والألف. Tentang ayat ini, Bint asy-Syati' menolak berbagai takwil para pendahulunya, seperti sehubungan dengan kedurhakaan Adam kepada Allah swt. yang membuat dia diusir dari surga, masa tinggal Adam di surga, kisah Qabil-Habil, dan takwil tentang amanah itu sendiri.<sup>141</sup> Berbagai takwil itu ditolak Bint asy-Syati', karena beberapa di antaranya tidak sesuai dengan konteks makna, termasuk terjadinya generalisasi makna yang sama, padahal penyebutannya nyata-nyata berbeda, yaitu berbentuk tunggal dan plural.

Oleh karena itu, Bint asy-Syati' menyatakan bahwa pemaknaan atas kata *amanah* dalam Al-Qur'an harus mencakup konteks makna yang ada di sekitarnya, termasuk

- 139 Q.S. al-Baqarah [2]: 283 dan Q.S. al-Ahzab [33]: 72. Iqbal menyebutkan bahwa amanah dalam Q.S. al-Ahzab [33]: 72 merupakan gambaran bahwa manusia harus siap memikul segala risiko kepercayaan kepada pribadinya. Dengan demikian, kemanusiaan sejati berada dalam kesabaran atas kejahatan dan penderitaan, yang pada akhirnya berbentuk kebaikan yang mewujudkan menjadi akidah keagamaan (QS. Yusuf [12]: 21). Lihat Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali*, hlm. 99.
- 140 Q.S. an-Nisa' [4]: 58; Q.S. al-Ahzab [33]: 27; al-Mu'minin [23]: 88; dan Q.S. al-Ma'arij [70]: 22.
- 141 Tentang makna amanah, Bint asy-Syati' menolak semua pandangan mufasir, baik at-Tabari, ar-Ragib al-Isfahani, maupun az-Zamakhshari.



di antaranya adalah pemahaman kata الحمل,<sup>142</sup> yang mendahuluinya dan mengamati berbagai konteks lain yang menjadi tempat munculnya kata tersebut di berbagai ayat yang berbeda dengan beragam gaya bahasanya.

Bint asy-Syati' menyimpulkan bahwa makna *amanah* adalah ujian, ابتلاء,<sup>143</sup> bagi manusia sebagai *taklif*.<sup>144</sup> Oleh karena itu, manusia memiliki kebebasan dalam kehendaknya dan bertanggung jawab atas pilihan-pilihan yang ditentukannya. Keengganan langit, bumi, dan gunung-gunung untuk memikul amanah itu merupakan gambaran metaforis yang menunjukkan betapa beratnya amanah yang dipikul oleh manusia, karena makhluk-makhluk selain manusia berada dalam dimensi hukum alam dan penuh keterpaksaan yang benar-benar berbeda dengan hukum alam dalam dimensi kemanusiaan. Namun sayang, dalam konteks *cross-referential method* tidak ada pembahasan yang lebih lanjut dari Bint asy-Syati' tentang latar belakang pemaknaan term *amanah* sebagai ujian bagi manusia.

Kedua problem pemaknaan di atas, tentang term

---

142 Dalam berbagai derivasinya, kata *al-haml* muncul sebanyak 63 kali dalam Al-Qur'an. Selengkapnya, lihat Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 54; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 68.

143 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 58; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 72.

144 Sebab itulah terdapat perbedaan pandangan dalam memaknai kata *taklif*, selain pembebanan. Ada yang memaknainya dengan kesempatan, kewajiban. Namun, seorang *mukallaf* bisa juga dimaknai sebagai orang yang terjebak pada hal yang tidak diinginkannya. Lihat Abu al-Fadl Jamal ad-Din Muhammad ibn Mukrim ibn Manzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab*, Vol. IX, hlm. 56.

*khalifah* dan *amanah*, menampakkan kelemahan metodologis dalam penerapan *cross-referential method* dari Bint asy-Syati', berupa kurangnya perhatian terhadap kata-kata kunci yang menjadi objek utama dari studi Al-Qur'an.

Dari sisi retorika Qur'ani, Bint asy-Syati' juga menyatakan bahwa pemilihan kata *amanah* berhubungan erat dengan rasa bahasa Arab yang orisinal dan murni, yang berarti rasa aman dari ketakutan menghindari terjadinya pengkhianatan. Itulah penyebab dari mengapa Allah swt. memilih kata tersebut dan tidak menggunakan kata lain yang sepadan dengannya, seperti *تبعة, تكليف, مسؤوليه*, *عهد* atau *عهد*. Mungkin karena itu juga kata tersebut mencakup pengertian yang luas dan dinamis serta meliputi kualitas-kualitas kemanusiaan beserta pertanggungjawabannya sebagai akibat dari kebebasan dan pilihan. Bahkan, Bint asy-Syati' memasukkan iman sebagian dari amanah dalam bidang akidah. Eksistensi amanah menunjukkan kedudukan religius manusia sebagai khalifah Allah swt. di muka bumi sekaligus hak-hak dan kewajiban-kewajibannya serta ujian-ujian yang akan ditemui oleh akal dan hatinya.<sup>145</sup>

Perspektif Al-Qur'an yang digunakan oleh Bint asy-Syati' dalam meneropong persoalan-persoalan kebebasan ini tidak berarti menafikan khazanah intelektual lain, seperti hadis Nabi dan pemikiran ulama salaf dalam koridor keilmuan Islam dan berbagai penelitian yang dilakukan oleh para ilmuwan, baik klasik maupun modern, di Barat ataupun di Timur.

Namun, karena persoalan ini memiliki cakupan yang

145 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 49-60; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 61-75.

sangat luas, Bint asy-Syati' lebih berkeinginan membahasnya dari sumber-sumber utama Islam secara langsung, yaitu Al-Qur'an.<sup>146</sup> Secara eksplisit, dia mengatakan:

*Saya ingin menyatakan dengan rendah hati bahwa persoalan ini merupakan bagian dari keterbatasan saya untuk memikirkannya secara keseluruhan. Bagi saya, tidaklah menjadi persoalan jika membicarakan tema kebebasan dalam Islam serta mengkhususkan ucapan saya dari sumber otentik yang dapat mengarahkan kita pada substansi pemikiran Islam tentang kebebasan.<sup>147</sup>*

Dari hasil pembahasan secara panjang lebar lewat corak penafsiran tematis kronologis yang didasarkan ada tema secara koheren, kohesif, padu, dan integral yang dilihat dari berbagai aspek, dapat disimpulkan bahwa kebebasan manusia dalam Al-Qur'an, menurut Bint asy-Syati', berkisar pada empat hal pokok, yakni kebebasan dari perbudakan, kebebasan akidah, kebebasan berpikir dan mengeluarkan pendapat, serta kebebasan kehendak.

Kesimpulan seperti ini lebih didasarkan pada pemahaman Al-Qur'an secara integral dengan fungsi kekhalifahan dan unsur amanah yang diemban manusia. Pemaknaan atas keempat tipologi kebebasan tersebut juga harus diposisikan dalam suatu sistem yang integral satu sama lain. Kesatuan total dan sistemik yang digagas Bint asy-Syati' agaknya terinspirasi oleh pemikiran Muhammad Abduh dalam bukunya *al-'Amal al-Kamilah*, Vol. III, seperti yang dikutip oleh Fahmi Huwaidi, yang menyatakan

---

146 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 61-64; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 77-80.

147 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 63.

bahwa kejumudan (stagnasi) pemikiran merupakan salah satu propaganda kezaliman dan egoistik, sehingga harus dilawan dengan menciptakan kebebasan berpikir.<sup>148</sup> Urutan penyebutan keempat tipologi tersebut, menurut Bint asy-Syati', bersifat hierarkis. Sebab, kebebasan dari perbudakan adalah kebebasan paling mendasar dan eksistensi,<sup>149</sup> lalu diikuti oleh kebebasan berakidah dan berpikir sebagai sistem nilai kemanusiaan, dan terakhir kebebasan kehendak sebagai amanah kemanusiaan. Dalam hal ini, Bint asy-Syati' menyatakan:

*Semua kebebasan itu, sebenarnya, tidak dapat dipisahkan, karena setelah perjuangan yang panjang, manusia mampu memproklamasikan dirinya bebas dari belunggu perbudakan dan dia akan terus berjuang demi kebebasannya secara sempurna, yakni berakidah, berpikir, dan berkehendak.<sup>150</sup>*

Dengan demikian, berarti penolakan atas eksistensi manusia, setidaknya, berarti penentangan atas kemuliaan

---

148 Lihat Fahmi Huwaidi, *Al-Qur'an wa as-Sultan: Humum al-Islamiyyah al-Mu'asirah* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1982), hlm. 22.

149 Bandingkan dengan pandangan Frans Magnis-Soeseno yang terinspirasi oleh pemikiran Martin Heidegger (1889-1976). Dia menyatakan, kebebasan eksistensi identik dengan kebebasan positif. Sebab dengannya, manusia bebas untuk melakukan apapun yang dikehendakinya. Kebebasan eksistensial dapat dipahami dalam dua tingkat definisi, yaitu kebebasan jasmani (kebebasan untuk melakukan apa saja secara fisik dan konkret sesuai dengan sifat kemanusiaan) dan kebebasan rohani sebagai sumbernya (kemampuan untuk menentukan sendiri segala hal yang dipikirkannya untuk melakukan sebuah tindakan secara terencana). Lihat Frans Magnis-Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 23-27.

150 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 63-64; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya> al-Insan*, hlm. 79-80.

martabatnya yang harus dijunjung tinggi sekaligus penolakan atas tanggung jawab manusia sebagai pengemban amanah.

Di antara bentuk-bentuk kebebasan manusia tersebut di atas, yang akan dikaji disini adalah “kebebasan kehendak”. Dengan bertolak pada Q.S. an-Najm [53]: 39-42, Bint asy-Syati’ menyatakan bahwa kebebasan kehendak adalah substansi kebebasan manusia seutuhnya dalam kapasitasnya sebagai pengemban amanah. Sembari mengutip Ibnu Rusydi dalam *Fasl al-Maqal*-nya, dia menyatakan bahwa di antara syarat *taklif* bagi manusia adalah adanya kemampuan untuk memilih dan menetapkan kehendak pilihannya. Bint asy-Syati’, sebagaimana dikutip ‘Abid al-Jabiri,<sup>151</sup> juga mengakui bahwa jenis kebebasan ini bersifat krusial dan membingungkan para pemikir Islam dan pemikir lain secara umum, tambah lagi jika dikaitkan dengan masalah keterpaksaan dan kebebasan

151 Muhammad ‘Abid al-Jabiri menyatakan bahwa hubungan antara kebebasan dan pertanggungjawaban moral menjadi persoalan biasa dan tidak mengundang polemik apapun, bila dilihat dalam konteks hubungan antara manusia dengan sesama, atau antara manusia dengan alam semesta. Namun, berbeda ketika Allah swt. diposisikan sebagai subjek pemikir dalam model berpikir dalam aliran agama, yakni bahwa tidak ada subjek yang berbuat, kecuali Allah swt. (*la fa’ila illan Allah*). Karena itu, setidaknya, menurut al-Jabiri, persoalan akan berkembang pada perasaan kemanusiaan bahwa ada situasi di mana terdapat beberapa peristiwa yang terjadi tidak seperti yang diinginkan dan berlangsung dengan tanpa paksaan dan intimidasi apapun. Persoalan tersebut menurut al-Jabiri berkedudukan dalam diskusi teologis dan filosofis, karena bergerak dari wilayah kemanusiaan menuju wilayah ketuhanan, yang dapat dirumuskan dalam pertanyaan: “apakah manusia itu memiliki hak memilih atau terpaksa? (*hal al-insan mukhayyar am muyassar?*). Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Naqd al-Aql al-‘Arabi, al-Aql al-Akhlaqi al-Adabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li an-Nazm al-Qiyam fi Saqafah al-‘Arabiyyah* (Maroko: Dar al-Bayda’, 2004), hlm. 79-80.

memilih. Dalam wilayah teologi Islam, perdebatan berkisar pada hubungan antara kehendak dengan kekuasaan Tuhan, penguasa semesta alam. Selain itu, Islam juga memutuskan pemberlakuan tanggung jawab manusia atas segala tindakannya dengan konsekuensi pahala dan siksa.<sup>152</sup>

Untuk menjelaskan persoalan-persoalan yang kompleks ini, demikian komentar asy-Syati', definisi kehendak (*al-iradah*) harus diluruskan lebih dahulu. Secara eksplisit asy-Syati' mengatakan:

*Kehendak terjadi ketika niat berpindah menjadi perbuatan, disertai dengan keteguhan hati untuk terus melakukan perbuatan itu, walaupun berbagai rintangan terjadi di depannya. Prinsip "segala perbuatan tergantung niat" tidak meniscayakan adanya tanggung jawab hanya karena niat semata, namun menegaskan adanya kesengajaan yang mendahului sekaligus membedakan antara perbuatan yang didahului kehendak dan keteguhan, dengan perbuatan yang terjadi begitu saja tanpa niat, meskipun kemudian karena terdapat halangan faktor-faktor dari luar dirinya, perbuatan tersebut tidak sempurna dilakukan.*<sup>153</sup>

Oleh karena itu, kata kunci yang harus dipahami oleh tafsir retoris Al-Qur'an adalah kesenangan, الرغبة, yang menjadi awal dari kehendak, الإرادة, dan keteguhan, العزم. Kata الرغبة disebutkan sebanyak 8 kali dan kata العزم sebanyak 9 kali. Kedua kata tersebut dengan berbagai derivasinya selalu digunakan dalam konteks makhluk dan tidak pernah ditemukan sekali pun dalam konteks Khalik (Pencipta).

152 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 101; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 125.

153 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 106-107.

Dari penelusuran ini, Bint asy-Syati', menyimpulkan harus ada perbedaan yang substantif antara kehendak Allah swt. dengan kehendak manusia. Sebab, kehendak Allah swt. mengandung makna hukum dan keputusan, sedangkan kehendak makhluk-Nya selalu bermakna kesenangan, pilihan bebas, dan implementasi.<sup>154</sup>

Kata الإرادة ditemukan sebanyak 140 kali (50 kali disandarkan kepada Allah swt. dan 90 kali lainnya kepada makhluk-Nya) dan digunakan hanya dalam bentuk kata kerja, baik *madi'* maupun *mudari'*, serta tidak dalam bentuk lain. Inilah yang diakui oleh Bint asy-Syati' sebagai hal yang menakjubkan dan mengandung rahasia *i'jaz*. Sebab, sejauh pengetahuannya, hal ini tidak pernah disinggung dan disadari oleh penafsir atau ahli teologi yang lain. Apakah makna dari penyebutan kata tersebut dalam dua genre di atas? Makna kata tersebut menunjuk pada perbuatan atau tindakan yang nyata, serta tidak sekadar gejolak hati, istilah, gambaran, sifat, pengakuan, perintah, atau anjuran belaka. Sebab, pada dasarnya, substansi kehendak adalah tindakan dan pilihan bebas.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan kehendak Allah swt. bersifat umum dan berlaku untuk segala sesuatu, sedangkan ayat yang menunjukkan kehendak makhluk-Nya senantiasa didahulukan oleh pilihan bebasnya. Lalu datanglah kehendak Allah swt. yang sejalan dengan kehendak mereka.<sup>155</sup> Selain pembedaan karakteristik kedua

154 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 107; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 133.

155 Seperti Q.S. al-Ahzab [33]: 28, Q.S. Ali 'Imran [3]: 125, Q.S. an-Nisa' [4]: 134, Q.S. asy-Syura [42]: 20, Q.S. Hud [11]: 15, dan Q.S. al-Isra'

jenis kehendak di atas, retorika Al-Qur'an juga merumuskan perbedaan lain. Kehendak manusia merupakan usaha yang disertai oleh keputusan dan didahului oleh pemikiran dan hasrat, sehingga ia harus diiringi oleh usaha keras untuk mewujudkannya.<sup>156</sup> Sementara, Allah swt. tidaklah demikian. Kehendak Allah swt. merupakan ketetapan yang mesti terlaksana, seperti kehancuran yang terjadi sebagai balasan dari perbuatan jahat dan dosa, serta kebaikan dibalas dengan pahala.<sup>157</sup>

Bint asy-Syati' juga menyertakan jawaban atas sanggahan Prof. Dr. Mustafa az-Zarqa' atas penafsirannya ini. Bint asy-Syati' menjawab bantahan itu dengan menyatakan bahwa kehendak Allah swt. yang pasti tersebut hanya berbentuk pembalasan dan siksaan saja.<sup>158</sup> Dia juga menghendaki kebebasan manusia untuk memilih yang baik atau yang buruk baginya, serta mengikuti petunjuk atau kesesatan.<sup>159</sup> Sesuatu yang baik dan disebutkan dalam Surat al-Lail sebagai الحسنى, kebaikan, juga mencakup segala hal yang menghasilkan atau mengakibatkan sesuatu yang baik

---

[17]: 18.

156 Q.S. Yasin [36]: 82 dan Q.S. an-Nahl [16]: 40.

157 Q.S. al-Isra' [17]: 15-16.

158 Sanggahan Mustafa az-Zarqa yang dimaksud adalah sanggahan terhadap ceramah Bint asy-Syati' berjudul "Al-Qur'an dan Kebebasan Kehendak", yang disampaikan di Kuwait pada November 1965. Menurut az-Zarqa, penafsiran Bint asy-Syati' telah dipengaruhi corak Jabariyah terhadap Q.S. Hud [11]: 34 dan Q.S. Yasin [36]: 23. Q.S. Hud [11]: 34 merupakan argumentasi bagi Jabariyah bahwa Allah swt. berkehendak untuk menyesatkan mereka. Adapun Q.S. Yasin [36]: 23 menyatakan keseimbangan antara kekuasaan (*qudrah*) dengan kehendak (*iradah*) Allah swt. yang mutlak, serta lemahnya pihak selain-Nya.

159 Q.S. al-Lail [92]: 5-10.



pula, menurut ukuran rasio, nurani, dan *syar'ī*.<sup>160</sup> Sebenarnya, Allah swt. Maha Mampu untuk berbuat adil ataupun zalim kepada hamba-Nya, namun Dia tidak akan menyesatkan atau menzalimi mereka serta tidak rela hamba-Nya menjadi kafir. Bukankah seseorang yang mampu melakukan sesuatu tidak berarti ia harus melakukan sesuatu tersebut?

Menurut Bint asy-Syati', kekuasaan dan kehendak Allah swt. untuk menghancurkan sesuatu senantiasa berada dalam koridor hukum alam yang ajeg. Dalam konteks tafsir retorik, ayat-ayat yang menyebutkan hal itu selalu didahului atau diiringi dengan huruf *syart* لَوْ (kalau), yang berfungsi untuk meniadakan jawab karena tidak ada syarat, atau dihubungkan dengan huruf *syart* إِنَّ (seandainya), yang berfungsi menunda (meniadakan) kejadian.<sup>161</sup> Itulah fakta yang menjadi bukti fungsional dari keterangan Bint asy-Syati' tentang kehendak Allah swt. dan kekuasaan-Nya.

Akhirnya, Bint asy-Syati' menyimpulkan bahwa perdebatan krusial tentang persoalan pembebasan kehendak ini baru muncul dalam khazanah sejarah pemikiran Islam pada era Dinasti Abbasiyah, setelah pada masa Rasulullah saw. dan al-Khalifah ar-Rasyidun, umat Islam memandang bahwa kehendak Allah swt. itu bersifat adil dan pasti terjadi tanpa menafikan peran kehendak manusia dan kebebasannya dalam memilih keyakinan dan perbuatannya. Pemahaman umat Islam terhadap Al-Qur'an dan era Abbasiyah telah dirasuki oleh carut-marutnya perubahan sosial politik, seperti cerita

160 Lebih lanjut, baca tafsir atas Q.S. al-Anbiya' [21]: 5-10 dalam Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*, Vol. II, hlm. 109.

161 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 107-116; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 134-146.

*isra'iliyyat*, persaingan antarmazhab, dan persinggungan dengan kultur asing dari berbagai bangsa, sehingga menjadi tidak jeli dan jernih lagi dalam memahami pesan Al-Qur'an. Maka dari itu, menurut Bint asy-Syati', harus dibedakan antara kehendak Tuhan dengan kehendak makhluk-Nya dalam Al-Qur'an.<sup>162</sup>

Selanjutnya penulis juga akan melihat penafsiran Bint asy-Syati' tentang kebebasan berpikir dan mengemukakan pendapat. Model atau tipe kebebasan ini merupakan pemaknaan Bint asy-Syati' dari perspektif sastra Qur'ani, dengan memahami struktur teks serta cerita dan kisah Al-Qur'an, seperti pencantuman Q.S. al-Baqarah [2]: 260 dan Q.S. al-Kahfi [18]: 54 sebagai dasar pemikirannya. Baginya, kebebasan berpikir dan mengemukakan pendapat adalah konsekuensi dari tipologi kebebasan manusia sebelumnya, di mana manusia memiliki hak bertanya dengan tujuan untuk memperoleh ketenangan hati, seperti yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim a.s. dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 260. Konsep ini sekaligus merupakan penolakan terhadap pandangan umum yang menyatakan bahwa bertanya menunjukkan arti sebuah "pemberontakan" atau "protes". Pertanyaan Nabi Ibrahim a.s. kepada Allah swt. bertujuan untuk ketenangan hati subjek penanya dan jauh dari anggapan negatif. Bahkan, Allah swt. memberikan gelar kepada Nabi Ibrahim a.s. sebagai "pecinta kejujuran" dan خليل الله (kekasih Allah swt.).<sup>163</sup>

Kisah Nabi Ibrahim a.s. dalam mendapatkan petunjuk

162 Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 116-117; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 150-151.

163 Q.S. Maryam [19]: 41; Q.S. an-Nisa' [4]: 125; Q.S. Ali 'Imran [3]: 95; Q.S. an-Nahl [16]: 120; dan Q.S. al-Hajj [22]: 78.

kebenaran bermula dari keraguan atau skeptisisme, dalam bahasa filsafatnya, yang merupakan tanda dari dinamika rasio dan kebebasan berpikir. Kebenaran yang menjadi tujuan merupakan pembebasan dari kecemasan dan pencapaian ketenangan hati dan keteguhan pemikiran.<sup>164</sup>

Bint asy-Syati' melontarkan pertanyaan, bagaimana Al-Qur'an berpesan kepada manusia tentang kebebasan berpendapat sebagai aplikasi dari hak untuk mempertanyakan persoalan-persoalan agama dan segala hal yang berkaitan dengannya? Menurut tafsir retorisnya, kata kunci dari persoalan ini adalah penyebutan kata *الجدال* dan semua derivasinya dalam Al-Qur'an. Kata yang mengandung pengertian "saling" ini bermakna asli benda-benda indrawi yang mengandung unsur yang keras (*as-salabah*). Namun, ia juga berarti pertentangan yang sengit dalam diskusi. Al-Qur'an menyebutnya dalam berbagai bentuk, seperti kata kerja *جادل* 25 kali, *جدل* 2 kali, dan *مجادلة* 1 kali, yang kesemuanya digunakan dalam konteks diskusi tentang persoalan-persoalan agama.<sup>165</sup> Bint asy-Syati'<sup>166</sup> menyimpulkan bahwa berbantahan dalam diskusi tentang persoalan agama ini merupakan fitrah kemanusiaan

164 Bertrand Russell bertolak pada hubungan yang erat antara kebebasan berpikir dan kebebasan individu dengan dimensi agama.

165 Salah satu contohnya, baca Q.S. al-Kahfi [18]: 54.

166 Sejarah Islam dan Al-Qur'an sendiri menyebutkan berbagai contoh tentang hal ini. Al-Qur'an menceritakan bantahan Nabi Ibrahim a.s. kepada Allah swt. tentang persoalan kaum Nabi Luth a.s. dalam Q.S. Hud [11]: 74-76 dan peristiwa *zihar* suami kepada istri di era Rasulullah saw. dalam Q.S. al-Mujadilah [58]: 1-2. Adapun sejarah Islam mencatat peristiwa bantahan para sahabat kepada Rasulullah saw. pada peristiwa Perjanjian Hudaibiyah dan protes seorang wanita atas kebijakan Umar bin Khattab yang melarang wanita mempermahal mahar. Bint asy-Syati', *Maqal fi al-Insan*, hlm. 95-98; Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*, hlm. 119-122.

yang harus dihormati dalam Islam. Sebab, seandainya hal itu bukan merupakan fitrah kemanusiaan, maka tidak mungkin Al-Qur'an menyebutkannya secara berulang-ulang.

Namun demikian, kebebasan berpikir dengan menggunakan akal merdeka atau akal murni dan kepercayaan murni tidak dapat dilakukan dalam Islam, karena masih banyak hal yang harus diterima tanpa bertanya (*bila kayfa*). Islam menganjurkan untuk menggabungkan keduanya secara harmonis dan sinergis dalam wilayah pemikiran dengan masing-masing objek persoalan yang menjadi fokusnya, sehingga dapat disesuaikan dengan proporsi yang sebenarnya. Tentang kebebasan berpikir ini, al-Kawakibi berpendapat bahwa seandainya para fuqaha memiliki kebebasan berpikir, niscaya mereka akan keluar dari perbedaan pendapat tentang definisi orang-orang miskin yang berhak menerima zakat.<sup>167</sup>

Uraian di atas menunjukkan bahwa dalam Islam, tidak semua persoalan agama dapat dipertanyakan, karena persoalan agama tersebut ada yang bersifat *ta'abbudi* dan ada pula yang bersifat *ta'aqquli*. Model pertama bermakna manusia hanya mengikuti perintah Allah swt. Sementara, model terakhir bermakna manusia boleh bertanya dan mengeluarkan pendapat.

#### **D. Analisis Metode Penafsiran**

Melihat metodologi penafsiran yang dikembangkan oleh Bint asy-Syati' di atas, ada beberapa hal yang perlu dianalisis, khususnya berkenaan dengan asumsi dasar,

---

167 M. Nasr, *Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: Giri Mukti Pustaka, 1998), hlm. 229-248.

sumber (referensi), dan corak penafsiran.

## 1. Asumsi Dasar

Berkaitan dengan persoalan asumsi dasar, secara umum dapat digambarkan bahwa setiap penafsiran dibangun atas asumsi dasarnya terhadap kitab suci ini. Asumsi dasar inilah yang menentukan corak dan kecenderungan suatu penafsiran. Setidaknya ada tiga asumsi dasar atas Al-Qur'an yang selama ini dijadikan landasan pijak para mufasir dalam menentukan langkah-langkah kegiatan penafsirannya. Ketiga asumsi dasar yang dimaksud sebagai berikut.

- a. Al-Qur'an diasumsikan sebagai Kalam Allah swt., wacana transendental, sebuah kitab langit, dan sebagainya.
- b. Al-Qur'an diasumsikan sebagai wacana bahasa. Asumsi ini sering kali dipahami dalam dua tingkatan. *Pertama*, bahasa sebagai bagian yang tak terpisahkan dari budaya yang melahirkannya. *Kedua*, bahasa memiliki jarak dengan budaya yang melahirkannya, sebagaimana bahasa dalam karya sastra adalah bagian tingkat kedua yang beranjak dengan realitas kehidupan (sebagai bahasa tingkat pertamanya), meski ia terlahir dari padanya.<sup>168</sup> Demikian pula Al-Qur'an. Ia sebagai sebuah "karya" telah menjadi fenomena bahasa yang beranjak dengan kenyataan kehidupan yang melingkupi "kelahirannya".
- c. Al-Qur'an diasumsikan sebagai wacana sosial, sebagai

---

168 Robert Scholes, *Semiotics and Interpretation* (New Haven and London: Yale University Press, 1982), hlm. 5.

suatu bagian dari fakta-faktanya yang menubuh dalam realitas kehidupan manusia yang dinamis yang sesuai dengan keadaan waktu dan tempat. Perwujudan kedinamisannya yang bisa sesuai dengan perkembangan kehidupan manusia sekarang tidak boleh dilepaskan atau ditinggalkan begitu saja terhadap proses kelahirannya pada masa yang lalu. Dalam proses kelahirannya (Al-Qur'an) sampai kepada saat kita sekarang tentunya telah melewati perjalanan panjang yang penuh dengan problematika yang harus disikapi ketika nilai-nilai sosial yang ada dalam Al-Qur'an mau diwujudkan dalam kenyataan yang ada sekarang.

Masing-masing asumsi ini bisa mempunyai posisi yang dominan di antara yang lainnya bagi suatu bangunan penafsiran, atau bisa pula di antara satu yang lainnya saling berbagi.

Dominasi asumsi pertama, yang melihat Al-Qur'an sebagai yang transendental, dari yang lainnya telah membawa kepada penafsiran yang menyandarkan pada keterangan-keterangan yang dianggap memiliki kaitan dengan transendentalitasnya. Yaitu, keterangan-keterangan dari yang mempunyai hak untuk itu karena sifat kesuciannya, yang tak lain adalah Nabi Muhammad saw. sendiri dan *ar-rasikhun*.<sup>169</sup>

169 Lihat Q.S. Ali 'Imran [3]: 7. Term *ar-rasikhun* tidak terlalu jelas diperuntukkan bagi siapa. Namun, dalam tafsir-tafsir biasanya dialamatkan kepada para ulama, wali, imam, dan sebagainya yang mendapat hikmah. Dalam hal ini, Sayyid Qutb memaknainya dengan orang-orang yang mengetahui fungsi akal dan pikiran serta menggunakannya dalam batas maksimal, namun sekaligus mengetahui batas-batasnya. Lihat Sayyid Qutb, *Fi Zilal Al-Qur'an*,

Kecenderungan pemikiran yang demikian ini kemudian diistilahkan dengan *tafsir bi al-ma'sur*, meski dalam batas tertentu, ia juga mencakup keterangan-keterangan dari para sahabat yang kadang juga bercampur dengan cerita-cerita *isra'iliyyat*.

Mengasumsikan Al-Qur'an sebagai fenomena bahasa berarti mendasarkan penafsirannya pada kenyataan bahasa yang menyuguhkan makna-makna, baik yang tampak secara eksplisit maupun yang tampak secara implisit, untuk dibaca. Penafsiran yang demikian menjadikan linguistik sebagai paradigmanya. Pada tingkatan pertama (secara eksplisit) dari asumsi ini, pemaknaan akan selalu mengacu kepada kebudayaan masyarakat bahasa Al-Qur'an, yakni kebudayaan Arab. Tidak demikian halnya dengan tingkatan yang kedua, penafsiran hanya didasarkan pada kenyataan bahasa apa adanya (*an sich*).

Asumsi ketiga, yang kesadaran mengenainya jauh lebih belakangan muncul, membawa pada kecenderungan untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kondisi-kondisi realitas sosial, ekonomi, politik, dan sebagainya pada saat kelahirannya. Demikian pula harus dibawa pada konteks kenyataan saat penafsiran (kontemporer), karena Al-Qur'an diyakini selalu menyatu dengan segala konteks zamannya. Dari sinilah lahir tafsir-tafsir kontekstual dengan berbagai macam ragam.

Meski ketiga asumsi dasar ini tidak cukup mawadahi semua kecenderungan penafsiran Al-Qur'an, setidaknya ia

---

Vol. I (Beirut: Ihya' at-Turas al-'Arabi, 1971), hlm. 542.

membawa pada gambaran bahwa cara pandang terhadap Al-Qur'an memengaruhi perlakuan terhadapnya.

Berangkat dari hal ini, dapat dikatakan bahwa metode penafsiran yang ditawarkan oleh Bint asy-Syati', sebagaimana telah dideskripsikan pada pembahasan-pembahasan sebelumnya, berangkat dari anggapan dasarnya terhadap Al-Qur'an sebagai fenomena bahasa pada tingkat pertama. Bint asy-Syati', yang mengatakan bahwa secara linguistik Al-Qur'an merupakan sebuah bahasa asli Arab, akan segera terlihat bahwa semua bahasa yang digunakan dalam Kitab Suci ini memiliki latar belakang budaya Arab pra-Islam. Oleh karena itu, untuk memahami arti kata-kata yang termuat dalam Al-Qur'an harus dicari arti linguistik aslinya yang memiliki rasa kearaban kata tersebut dalam berbagai penggunaan material dan figuratifnya. Makna Al-Qur'an diusut melalui pengumpulan seluruh bentuk kata yang ada dalam Al-Qur'an, dan mempelajari konteks spesifik kata itu dalam ayat-ayat dan surat-surat tertentu serta konteks umumnya dalam Al-Qur'an.

Untuk memahami pernyataan-pernyataan yang sulit, naskah yang ada dalam susunan Al-Qur'an itu dipelajari untuk mengetahui kemungkinan maksudnya. Baik bentuk lahir maupun semangat teks itu harus diperhatikan. Dengan demikian, apa yang dikatakan oleh para penafsir diuji kaitannya dengan naskah yang sedang dipelajari dan hanya yang sejalan dengan naskah yang diterima. Seluruh penafsiran yang didasarkan pada materi-materi Yahudi dan Nasrani (*isra'iliyyat*) yang mengacaukan, yang biasanya dipaksakan



masuk ke dalam tafsir Al-Qur'an, harus disingkirkan. Dengan cara yang sama, penggunaan tata bahasa dan retorika harus dinilai, bukan sebaliknya. Sebab, bagi kebanyakan ahli, bahasa Arab merupakan hasil capaian, dan bukan bersifat alamiah. Mencari padanan kata yang sedang dimaknai dengan kata lain yang terdapat dalam Al-Qur'an, baik dalam satu surat maupun dalam surat lainnya, menjadi perhatian utama, sehingga penafsirannya lebih padu, koheren, dan kohesif.

Berkaitan dengan orientasi penafsiran dua pendekatan, yakni filologi dan sastra, sebagai manifestasi dari metode linguistik yang ditawarkan Bint asy-Syati' sebagaimana yang telah diaplikasikan dalam penafsiran di atas, baik dalam bentuk tematis yang berdasarkan pada satu surat tertentu dengan mencari dan memahami kata kunci yang ada dalam surat tersebut maupun secara tematis yang berdasarkan pada tema (*maudu'*) yang sengaja dirumuskan untuk itu, secara gamblang menampakkan asumsi di atas. Dalam penafsiran atau pemahaman suatu persoalan dalam Al-Qur'an, Bint asy-Syati' menjadikan kosakata (*al-mufradah*) sebagai bagian terpenting dari penampakan bahasa sebagai faktor pokok yang harus diperhatikan. Tidak saja keberadaan kosakata-kosakata tersebut secara individual yang harus diperhatikan dalam pemaknaan dan kebersamaannya, melainkan juga kosakata-kosakata yang sama yang tersebar dalam berbagai ayat dengan ragam konteks gramatikalnya, dan yang lebih penting dari itu adalah eksistensi dan fungsinya dalam membentuk suatu jaringan bersama kosakata-kosakata lain. Penafsiran-penafsiran seperti ini, secara khusus Bint asy-Syati' lebih tertuju pada pengungkapan sumpah-sumpah

yang ada dalam Al-Qur'an dengan menggunakan huruf *wawu* sebagai bentuk sumpahnya.

Lebih jelas lagi, ketika Bint asy-Syati' bersentuhan dengan pendekatan sastra, pemahaman yang dilakukannya tidak hanya bertumpu pada ragam konteks gramatikal dan fungsinya dalam membentuk suatu jaringan bersama kosakata-kosakata lain seperti pada pendekatan filologi di atas. Akan tetapi, di samping pertimbangan tersebut, juga diperlukan pertimbangan khusus lainnya yang memerlukan perhatian yang serius dan penuh konsentrasi dalam memaknai pesan-pesan Al-Qur'an, seperti misalnya gaya, irama, dan seni pengungkapan bahasa Al-Qur'an itu sendiri. Sebab, pemaknaan-pemaknaan seperti ini lebih jelas terlihat ketika dia menaruh perhatian kepada pengungkapan persolan-persoalan yang berkaitan dengan kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jaz Al-Qur'an*). Di samping membentuk jaringan bersama tersebut yang kemudian akan dapat memberikan gambaran bagaimana pandangan dunia Al-Qur'an tentang pokok bahasan yang ditafsirkannya, juga pemaknaan kemukjizatan Al-Qur'an dimaksud sedapat mungkin dapat dimaknai dalam bentuk yang bisa diindra oleh manusia (rasionalitas maknanya), bukan mencari keagungan Tuhan sebagaimana pemaknaan yang dilakukan oleh kebanyakan mufasir lainnya, baik klasik maupun modern. Sebut saja misalnya sebagai contoh penafsiran yang dilakukan Muhammad Abduh ketika memahami sumpah dalam Surat ad-Duha sebagaimana telah dijelaskannya pada bagian aplikasi pendekatan filologi Bint asy-Syati' di depan.

Dengan pemahaman yang menyeluruh dan bersifat integral ini juga dia menyatakan keberatan atau tidak setuju ketika mufasir-mufasir klasik memahami atau menafsirkan Al-Qur'an secara *tartil* ayat demi ayat yang terdapat dalam satu surat dipahami secara berurutan tanpa mempertimbangkan kemungkinan-kemungkinan lain yang mungkin akan bersentuhan dengan penafsiran yang sedang ia lakukan. Malah menurutnya, pemahaman seperti ini akan menghasilkan sekatan-sekatan baru terhadap penafsiran Al-Qur'an yang lebih bersifat atomistik, tidak padu, tidak koheren, dan tidak kohesif.

Dengan kata lain, yang menjadi orientasi pemaknaan dalam pendekatan filologi dan sastra yang ditawarkan Bint asy-Syati' ini adalah konsep-konsep khas Al-Qur'an tentang berbagai persoalan kehidupan manusia, yang sudah barang tentu memiliki perbedaan-perbedaan dengan konsep lainnya.

Dalam perwujudan nilai-nilai tersebut, metode linguistik dengan pendekatan filologi dan sastranya Bint asy-Syati', pemaknaan kosakata menjadi sasaran utama, di samping unsur-unsur lain yang diperlukannya, seperti *asbab an-nuzul* dan sebagainya. Disebabkan Al-Qur'an berbahasa Arab, maka untuk menjelaskan kosakata dan hal-hal lain yang diperlukan dalam pemaknaannya, Bint asy-Syati' menggunakan Al-Qur'an dan hadis Nabi sebagai media utama dalam pemaknaan-pemaknaan tersebut, di samping keterangan-keterangan lain yang dianggap sudah baku dalam pemaknaan bahasa Arab itu sendiri. Dengan kata lain, untuk memaknai kata-kata yang ada dalam Al-Qur'an, dia sama sekali tidak terpengaruh

dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Sebab, menurutnya, Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, memaknainya harus dengan Al-Qur'an dan hadis Nabi atau keterangan lain yang dianggap baku dalam ilmu bahasa Arab (ilmu nahwu, ilmu sharaf, dan sebagainya). Bahkan, dia menolak penafsiran-penafsiran yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan modern (*tafsir al-'ilmi*) dan riwayat-riwayat yang sumbernya bukan dari ajaran Islam (*cerita-cerita isra'iliyyat*). Keterangan-keterangan para mufasir generasi awal saja yang menjadi rujukannya dalam pemaknaan Al-Qur'an, sedangkan selebihnya berupa penafsiran-penafsiran generasi sesudahnya dia tolak, kecuali pada hal-hal yang seprinsip dengannya.

## 2. Sumber Penafsiran

Dalam hubungan dengan sumber penafsiran, Bint asy-Syati', dalam pencapaian pandangan dunia Al-Qur'an, memusatkan metodenya pada pemaknaan kosakata-kosakata dalam Al-Qur'an yang saling menjelaskan antara satu dengan yang lain. Artinya, dalam metode linguistik (filologi dan sastra), pemaknaan dilakukan dengan menjadikan Al-Qur'an sendiri sebagai referensi utamanya. Dengan arti lain, pemaknaan kosakata-kosakata yang ada dalam Al-Qur'an harus dicari arti linguistik aslinya yang memiliki rasa kearaban kata tersebut dalam berbagai penggunaan material dan figuratifnya. Dengan demikian, makna Al-Qur'an diusut melalui pengumpulan seluruh bentuk kata tertentu serta konteks umum Al-Qur'an.

Untuk memahami suatu gagasan tertentu yang

terkandung dalam Al-Qur'an, menurut konteksnya, ayat-ayat di sekitar itu harus disusun menurut tatanan kronologis pewahyuan, sehingga keterangan-keterangan mengenai wahyu dan tempat dapat diketahui. Riwayat-riwayat tradisional mengenai peristiwa pewahyuan dipandang sebagai sesuatu yang perlu dipertimbangkan hanya sejauh dalam pengertian bahwa peristiwa-peristiwa itu merupakan keterangan-keterangan kontekstual yang berkaitan dengan suatu ayat, karena peristiwa-peristiwa itu bukanlah tujuan mutlak kenapa wahyu terjadi. Pentingnya pewahyuan terletak pada generalisasi kata-kata yang digunakan pada kekhususan peristiwa pewahyuannya.

### 3. Corak Penafsiran

Berkaitan dengan corak penafsiran Bint asy-Syati' sebagaimana yang telah dijelaskan di depan, tampaknya corak penafsiran yang digunakannya adalah tematik (tafsir *maudu'i*). Corak penafsiran ini, menurut al-Farmawi sebagaimana telah dijelaskan terdahulu, ada dua model penerapannya. *Pertama*, pembahasan pada satu surat tertentu secara menyeluruh dan utuh dengan menjelaskan maksudnya yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan korelasi antara berbagai masalah yang dikandungnya dengan mencari persoalan pokok dan kata kunci yang harus dipahami di dalamnya, sehingga surat tersebut tampak dalam bentuknya yang utuh. *Kedua*, dengan menghimpun sejumlah ayat dari berbagai surat yang sama-sama membicarakan suatu masalah atau tema tertentu yang telah dirumuskannya. Jika mengacu pada perbedaan dua model di atas, metode penafsiran yang dikembangkan Bint

asy-Syati' dan lebih mengarah pada kedua model tematik tersebut, seperti tersebut dalam *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim* dalam dua volume dan dalam 14 surat, merupakan contoh yang jelas pengaplikasian metode linguistik dalam corak penafsiran tematik pertama.

Bint asy-Syati' dalam menafsirkan Surat ad-Duha misalnya, setelah melihat kronologis turunnya surat (Makiah dan Madaniyah), dilanjutkan dengan penjelasan *asbab an-nuzul* (sebab pewahyuan). Sesuai dengan pendekatan filologi dan sastra yang dikembangkannya dalam penafsiran Al-Qur'an, perhatian selanjutnya kepada kata kunci yang terdapat dalam Surat ad-Duha tersebut. Kata kunci yang dia pahami dalam surat tersebut menyangkut dengan sumpah. Untuk melihat pandangan dunia Al-Qur'an, pemaknaan sumpah dimaksud tidak mencukupkan hanya pada apa yang terdapat dalam surat tersebut. Pengaitannya dengan ayat-ayat yang terdapat dalam surat lainnya dalam memaknai sumpah tersebut tetap diperlukannya untuk memperoleh pemahaman yang lebih menyatu, namun tidak terlepas dari prosedur penafsiran yang telah ditetapkannya. Pengaplikasiannya secara terperinci telah dijelaskan terdahulu.<sup>170</sup>

Adapun untuk model tematis yang kedua, penerapannya sebagaimana yang telah dijelaskan menyangkut dengan tema kebebasan manusia menurut konsep Al-Qur'an. Di sini Bint asy-Syati' mengumpulkan ayat yang ada hubungannya dengan tema kebebasan manusia dan memperlakukannya secara

---

170 Lihat penjelasan lebih rinci dalam Bint asy-Syati', *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*, Vol. I.

filologi dan sastra.<sup>171</sup> Uraian menyangkut masalah ini dapat dilihat dalam contoh penafsiran Bint asy-Syati' sebagaimana telah diulas di depan.

Bint asy-Syati' yang terikat dengan pendekatan filologi dan sastra, corak tematis yang diaplikasikannya sesuai dengan pola pendekatan tersebut. Dalam arti, pemaknaan Al-Qur'an terikat dengan linguistik pendekatan filologi dan sastra sebagaimana telah diaplikasikan pada contoh-contoh penerapan terdahulu.

Perumusan pandangan dunia Al-Qur'an dalam tematik yang didasarkan pada metode linguistik pendekatan filologi dan sastra Bint asy-Syati', walaupun dengan mencari padanan-padanan kosakata-kosakata lain atau tanda-tanda baca yang dapat membentuk jaringan bersama untuk memperoleh pemaknaan yang utuh, perwujudan nilai-nilai atau pesan-pesan moral Al-Qur'an tetap terikat pada pemaknaan bahasa tersebut.

#### **4. Signifikansi Pendekatan**

Persoalan ini akan dilihat pada dua aspek, objektivitas dan kedalaman serta keluasan penerapan metodologi. Berkaitan dengan persoalan pertama, signifikansi metodologis dari penggunaan metode linguistik, baik dengan pendekatan filologis maupun dengan pendekatan sastra, adalah kecenderungan pada objektivitas yang lebih besar, karena hanya mendasarkan penafsirannya pada kenyataan teks yang ada. Artinya, metode ini tidak memberikan

---

171 Uraian lebih rinci dapat dilihat dalam Bint asy-Syati', Maqal fi al-Insan dan Bint asy-Syati', *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan*.

kesempatan bagi hadirnya praanggapan-praanggapan yang akan mengarahkan pada subjektivitas tertentu. Padahal, sering kali dalam praanggapan-praanggapan yang mengawali kegiatan penafsiran tersebut tersembunyi di baliknya proyeksi-proyeksi mental, kepentingan-kepentingan sosial, politik, teologi, intelektual, dan sebagainya.

Lebih dari itu, yang dapat disimak dari deskripsi dengan pendekatan linguistik adalah upaya memfokuskan pada keharusan menafsirkan teks Al-Qur'an yang dilakukan dari dalam dirinya sendiri. Ini tak lain sebenarnya adalah diktum yang sudah lama dikemukakan oleh para mufasir klasik di masa lalu, yaitu *Al-Qur'an yufassiru ba'duha ba'da* (Al-Qur'an menjelaskan dirinya sendiri), meskipun para mufasir itu tidak menerapkan diktum ini sistematis yang dilakukan Bint asy-Syati'.

Berkaitan dengan hal ini, yang menjadi landasan metodologis kedua Bint asy-Syati' adalah prinsip bahwa Al-Qur'an adalah satu fenomena bahasa (karya) yang harus dipahami dan dipelajari dalam keseluruhannya sebagai suatu kesatuan dengan segala komponen linguistik yang ada di dalamnya. Dikarenakan penggunaan linguistik dengan pendekatan filologi dan sastra, pemahaman terhadap bahasa yang ada dalam Al-Qur'an lebih didasarkan pada arti *mufradat*, *balagh*, gaya bahasa, dan *qira'ah* itu sendiri.

Dasar metode yang demikian sering kali diperhadapkan pada keberatan yang mempersoalkan kenyataan bahwa Al-Qur'an telah diturunkan selama masa pewahyuan kurang lebih 23 tahun. Demikian kenyataan bahwa sebagian dari ayat-



ayat Al-Qur'an diturunkan sebagai jawaban atas persoalan-persoalan yang tengah mengemuka saat ini, atau kasus yang dihadapi secara individual oleh Nabi Muhammad saw. dan secara umum bersama kaumnya.

Keberatan ini sebenarnya akan segera terjawab jika persoalan tersebut dikembalikan pada orientasi metode penafsiran filologi yang membuat jaringan bersama mencari makna kosakata-kosakata secara demikian dapat ditemukan makna yang utuh dan padu. Begitu juga halnya metode sastra yang dalam pemaknaan maksud pesan Al-Qur'an memfokuskan pada *balagh*, seni, dan gaya bahasa yang dengan demikian diharapkan dapat mengungkapkan tidak hanya makna tersurat (tekstual), tetapi sekaligus makna tersirat (kontekstual). Kedua bentuk pemaknaan Al-Qur'an tersebut diarahkan pada penemuan pandangan dunia Al-Qur'an atas aspek-aspek kehidupan yang mestinya diikuti dan diterapkan oleh umat manusia dalam kehidupannya.

Secara teknis, keberatan-keberatan di atas sebenarnya juga teratasi, karena linguistik (filologi dan sastra) mencakup aspek historis dalam analisisnya. Dalam pendekatan filologi dan sastra, sebagaimana diketahui, Bint asy-Syati' tidak mencukupkan diri pada analisis sinkronis sebagai telaah terhadap kosakata-kosakata yang bersifat horizontal, melainkan juga analisis vertikal (diakronis), yakni memerhatikan perkembangan dan perbedaan antara sistem kosakata masa jahiliyah atau pada masa Al-Qur'an diturunkan dengan sistem kosakata Al-Qur'an, atau antara sistem kosakata Al-Qur'an periode Mekah dengan periode Madinah.

Berkenaan dengan kedalaman dan keluasan penafsiran, dapat dinyatakan di sini bahwa sebenarnya analisis kesejarahan (historis) di atas secara sepintas cukup untuk menunjukkan kedalaman eksplorasinya untuk sampai kepada penemuan makna atau penafsiran yang dimaksud. Akan tetapi, lebih jauh kedalaman dan keluasan analisis makna atau penafsiran tampak pada masing-masing teknik atau tahapan analisis yang digunakan dalam metode linguistik Bint asy-Syati' dan metode gerak bolak-balik dan *sintetik logik* Fazlur Rahman. Perbedaan pendekatan tersebut akan membedakan cara memaknai Al-Qur'an itu sendiri.

Metode penafsiran linguistik dengan pendekatan filologi dan sastra yang digunakan oleh Bint asy-Syati' dalam mengkaji suatu tema paling kurang memiliki tiga bentuk atau teknik penafsiran, yaitu: (a) analisis pertama yang berusaha mengkaji unit-unit makna kosakata atau istilah dalam Al-Qur'an sampai unit-unit yang paling elementer sehingga memberikan gambaran penyusunan makna dasar suatu kosakata dari unsr-unsurnya; (b) analisis kedua yang berusaha mengkaji distribusi kosakata yang membentuk jaringan konseptual dalam masalah tertentu; dan (c) analisis ketiga yang menampilkan jaringan makna dan jaringan konseptual yang dibangun kosakata, sehingga tampak jelas pandangan dunia Al-Qur'an. Ketiga hal tersebut telah terlihat dalam penafsiran ayat-ayat yang menjadi contoh dalam bab ini. Oleh karena itu, Bint asy-Syati' telah memperlihatkan bagaimana mazhab penafsiran melakoni metode linguistik dan juga menerapkan hermeneutika spiritual yang dibangun dari kosakata yang menjadi titik tekan penafsirannya. [ ]

# Bagian Ketiga

## IMPLIKASI METODE PENAFSIRAN BINT ASY-SYATI' TERHADAP PENGEMBANGAN TAFSIR

### A. Pengembangan *Tafsir bi ar-Ra'yi*

Al-Qur'an adalah sumber ajaran Islam yang utama dan pertama. Kitab suci ini menempati posisi sentral. Bukan saja dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga merupakan inspirator, pemandu, dan pepadu gerakan-gerakan umat Islam sepanjang empat belas abad sejarah pergerakan umat ini.<sup>172</sup> Jika demikian halnya, pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an melalui penafsiran-penafsiran dapat mencerminkan perkembangan serta corak pemikiran mereka. Sebelum menjelaskan perkembangan *tafsir bi ar-Ra'yi*, terlebih dahulu akan dijelaskan perkembangan metode penafsiran itu sendiri.

Upaya untuk memahami dan menafsirkan Al-Qur'anguna mencari dan menemukan makna-makna yang terkandung di dalamnya telah dilakukan sejak zaman Rasulullah saw. Al-Qur'an sendiri mendorong ke arah itu, baik secara eksplisit maupun secara implisit. Secara eksplisit, Al-Qur'an

172 Hassan Hanafi, "al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr ad-Dini", dalam *ad-Din wa as-Saurah*, Vol. VII (Kairo: Maktabah al-Madbuli, 1989), hlm. 77.

memerintahkan umat Islam untuk menyimak dan memahami ayat-ayatnya seperti yang dijelaskan dalam terjemahan surah an-Nisa' [4]: 82 berikut

*“Maka, apakah mereka tidak memerhatikan Al-Qur’an? Kalau sekiranya Al-Qur’an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.” (Q.S. an-Nisa' [4]: 82).*

Selanjutnya juga dijelaskan dalam surah Muh{ammad [47]: 24

*“Maka, apakah mereka tidak memerhatikan Al-Qur’an ataukah hati mereka terkunci?” (Q.S. Muhammad [47]: 24)*

Secara implisit, upaya mencari penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an dimungkin-kan oleh pernyataan Al-Qur’an sendiri bahwa ia diturunkan oleh Allah swt. untuk menjadi petunjuk<sup>173</sup> dan rahmat<sup>174</sup> bagi manusia, baik selaku individu maupun sebagai kelompok masyarakat. Agar tujuan itu terwujud dengan baik, maka ayat-ayat Al-Qur’an, yang umumnya berisi konsep-konsep, prinsip-prinsip pokok yang belum terjabarkan, aturan-aturan yang masih bersifat umum, dan sebagainya, perlu dijelaskan, dijabarkan, dan dioperasionalkan, agar dapat dengan mudah diaplikasikan dalam kehidupan manusia.

Susunan Al-Qur’an yang tidak sistematis<sup>175</sup> juga

173 Lihat Q.S. al-Baqarah [2]: 2 dan 97; Q.S. Ali ‘Imran [3]: 3 dan 133.

174 Lihat Q.S. al-A'raf [7]: 51 dan 203; Q.S. Yunus [10]: 57; Q.S. Yusuf [12]: 14.

175 Ditinjau dari sudut ilmiah manusia, Al-Qur’an adalah kitab yang paling tidak sistematis. Akan tetapi, justru dalam ketidaksistematisannya itulah terletak keistimewaan Al-Qur’an. Muhammad Rasyid Ridha mengatakan bahwa jika sekiranya Al-

merupakan alasan tersendiri mengapa penafsiran dan penggalian terhadap makna ayat-ayatnya justru menjadi tugas umat yang tak pernah berakhir. Hal ini ditopang oleh keyakinan umat Islam bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang akan berlaku abadi sepanjang masa. Oleh karena itu, Al-Qur'an memerlukan interpretasi dan reinterpretasi secara terus-menerus mengikuti perkembangan zaman. Jelasnya, selalu dibutuhkan reaktualisasi nilai-nilai Al-Qur'an sesuai dengan dinamika Al-Qur'an itu sendiri.

Sebagai usaha memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat-ayat suci Al-Qur'an, tafsir telah mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Sebagai hasil karya manusia, terjadinya keanekaragaman corak penafsiran adalah hal yang tak terhindarkan. Berbagai faktor dapat menimbulkan keragaman tersebut, seperti: perbedaan kecenderungan, interes, dan motivasi mufasir; perbedaan misi yang diemban; perbedaan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai; perbedaan masa dan lingkungan yang mengitari; perbedaan kondisi yang dihadapi; dan sebagainya. Semuanya menimbulkan berbagai corak yang kemudian berkembang menjadi aliran-aliran tafsir yang bermacam-macam,<sup>176</sup> lengkap dengan metodenya sendiri-sendiri.

---

Qur'an disusun menurut bab dan pasal secara sistematis, seperti yang terdapat dalam buku-buku ilmu pengetahuan, maka Al-Qur'an sudah lama menjadi usang dan ketinggalan zaman. Justru dalam ketidaksistematisannya yang unik itulah terletak kekuatan Al-Qur'an. Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *al-Wahyu al-Muhammadi* (Kairo: Maktabah al-Qa>hirah, 1960), hlm. 107-108.

176 Bandingkan dengan Ahmad as-Syurbasi, *Qissah at-Tafsir* (Kairo: Dar al-Qalam, 1962), hlm. 31-41.

Sejak Rasulullah saw.,<sup>177</sup> sebenarnya sudah dikenal dua cara penafsiran Al-Qur'an, yaitu penafsiran berdasarkan petunjuk wahyu (*tafsir bi al-ma'sur*) dan penafsiran berdasarkan ijtihad (*tafsir bi ar-Ra'yi*). Rasulullah saw. sendiri sebenarnya sudah menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan ijtihad. Akan tetapi, ijtihad Rasulullah saw. ditopang oleh wahyu, dalam arti akan dikoreksi oleh wahyu sekiranya tidak tepat. Oleh karena itu, tidak ada kekhawatiran bahwa penafsiran yang berdasarkan *ra'yu* dimaksud akan mengalami penyimpangan.

Para sahabat<sup>178</sup> juga memahami Al-Qur'an karena Al-

- 177 Pemahaman Al-Qur'an pada masa Nabi Muhammad saw. dan sahabat terjadi secara global dan terinci. Bahkan, Nabilah yang berkewajiban menjelaskan bentuk-bentuk pemahaman kepada para sahabat. Di antara penafsiran-penafsiran yang diberikan Rasulullah saw. diriwayatkan oleh beberapa orang sahabat berikut. Dari Ibnu Mas'ud r.a., pernah diriwayatkan bahwa ketika turun ayat ini, "*Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan imannya dengan kezaliman...*" (Q.S. al-An'am [6]: 2), hal ini sangat meresahkan hati para sahabat. Lalu Ibnu Mas'ud r.a. bertanya kepada Rasulullah saw., "Ya Rasulullah, siapakah di antara kita yang tidak berbuat zalim terhadap dirinya?" Rasulullah saw. menjawab, "Kezaliman di sini bukanlah seperti yang engkau pahami. Tidaklah engkau mendengar apa yang dikatakan hamba yang saleh, "*Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah kezaliman yang besar*" (Q.S. Luqman [31]: 13). "Kezaliman" di sini maksudnya adalah "syirik" (H.R. Ahmad). Demikian pula Rasulullah saw. menjelaskan kepada mereka apa yang ia kehendaki ketika diperlukan. Dari 'Uqbah bin 'Amir, ia berkata, "Saya pernah mendengar Rasulullah saw. mengatakan di atas mimbar ketika membaca ayat, "*Dan, siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi*" (Q.S. al-Anfal [8]: 60). Kekuatan yang dimaksudkan di sini adalah memanah." (H.R. Muslim).
- 178 Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, *pertama*, para sahabat menelitinya dalam Al-Qur'an itu sendiri, karena ayat-ayat Al-Qur'an satu sama lain saling menafsirkan. Apa yang dikemukakan secara global di satu tempat dijelaskan secara rinci di tempat yang lain. Terkadang pula sebuah ayat datang dalam bentuk

---

yang *mutlaq* atau umum, kemudian disusul oleh ayat lain yang membatasi atau mengkhususkannya. Inilah yang dinamakan “tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an”. Penafsiran seperti ini cukup banyak contohnya. Misalnya, kisah-kisah dalam Al-Qur’an yang ditampilkan secara ringkas di beberapa tempat, kemudian di tempat lain datang uraiannya secara panjang lebar. Seperti Firman Allah swt., “*Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu...*” (Q.S. al-Ma’idah [5]: 1), ditafsirkan oleh ayat, “*Diharamkan bagimu (makan) bangkai...*” (Q.S. al-Ma’idah [5]: 3). Demikian pula firman Allah swt., “*Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan...*” (Q.S. al-An’am [6]: 103), ditafsirkan oleh ayat, “*Kepada Tuhannya mereka melihat*” (Q.S. al-Qiyamah [75]: 23).

*Kedua*, merujuk pada penafsiran Nabi Muhammad saw., sesuai dengan fungsi beliau sebagai penjelas (*mubayyin*) terhadap ayat-ayat Al-Qur’an. Dari Ibnu Mas’ud r.a., pernah diriwayatkan bahwa ketika turun ayat ini, “*Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan imannya dengan kezaliman...*” (Q.S. al-An’am [6]: 2), hal ini sangat meresahkan hati para sahabat. Lalu Ibnu Mas’ud r.a. bertanya kepada Rasulullah saw., “Ya Rasulullah, siapakah di antara kita yang tidak berbuat zalim terhadap dirinya?” Rasulullah saw. menjawab, “Kezaliman di sini bukanlah seperti yang engkau pahami. Tidaklah engkau mendengar apa yang dikatakan hamba yang saleh, “*Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah kezaliman yang besar*” (Q.S. Luqman [31]: 13). “Kezaliman” di sini maksudnya adalah “syirik.”” (H.R. Ahmad). Demikian pula Rasulullah saw. menjelaskan kepada mereka apa yang ia kehendaki ketika diperlukan. Dari ‘Uqbah bin ‘Amir, ia berkata, “Saya pernah mendengar Rasulullah saw. mengatakan di atas mimbar ketika membaca ayat, “*Dan, siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi*” (Q.S. al-Anfal [8]: 60). Kekuatan yang dimaksudkan di sini adalah memanah.” (H.R. Muslim). Muh{ammad Husain az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirun* (Kairo: Dar al-Kutub al-H{adisah, 1970), Vol. I, hlm. 13-15 dan 58. Di antara kandungan Al-Qur’an juga terdapat ayat-ayat yang tidak dapat diketahui takwilnya kecuali melalui penjelasan Rasulullah saw., misalnya rincian tentang perintah dan larangan-Nya serta ketentuan mengenai hukum-hukum yang difardukan-Nya. Mungkin inilah yang dimaksud dengan perkataan Rasulullah saw., “Ketahuilah, sungguh telah diturunkan kepadaku Al-Qur’an dan bersamanya pula sesuatu yang serupa dengannya...”

*Ketiga*, apabila mereka tidak menemukan keterangan tentang ayat

---

tertentu dalam Al-Qur'an dan tidak sempat menanyakannya kepada Rasulullah saw., para sahabat berijtihad. Ijtihad mereka didukung oleh penguasaan bahasa Arab yang luas, pengenalan adat istiadat bangsa Arab, pengenalan latar belakang sosio-historis dan sosio-kultural di masa turunnya Al-Qur'an, termasuk keadaan kaum Yahudi dan Nasrani di Arab pada waktu ayat tersebut diturunkan dan dengan menggunakan kekuatan penalaran sendiri. Baru yang *terakhir*, sebagian sahabat menanyakan beberapa masalah, khususnya sejarah nabi-nabi atau kisah-kisah yang tercantum dalam Al-Qur'an kepada tokoh Ahli Kitab yang telah memeluk agama Islam, seperti Abdullah bin Salam, Ka'ab al-Ahbar, dan lain-lain. Perbedaan penguasaan terhadap hal-hal tersebut menyebabkan para sahabat berbeda dalam hal kemampuan dan kedalaman dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Akan tetapi, perlu dicatat bahwa para sahabat sesungguhnya sangat hati-hati dalam menafsirkan Al-Qur'an. Mereka tidak berani menafsirkan ayat-ayat yang memang tidak mereka ketahui maknanya. Dengan kata lain, mereka tidak berusaha untuk membuat penafsiran-penafsiran yang bersifat liberal berdasarkan *ra'yu* sendiri. Dikisahkan, Abu Bakar ash-Shiddiq pernah ditanya oleh seseorang mengenai *abban* dalam Q.S. 'Abasa [80]: 31. Jawaban beliau, "Di bumi mana aku akan berpijak dan di langit mana aku akan berteduh, bila aku mengatakan sesuatu dalam Al-Qur'an menurut kemauanku sendiri." Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Juz 'Amma* (Mesir: at-Taba'ah al-Amiriyah, 1322 H), hlm. 21. Kehati-hatian untuk menafsirkan Al-Qur'an berdasar-kan *ra'yu* juga tetap dipraktikkan oleh para tabi'in. Mereka tetap konsisten dengan sikap para sahabat. Dengan demikian, corak penafsiran *ra'yu* memang belum berkembang secara pesat sampai akhir abad pertama hijrah. Di antara para sahabat yang terkenal banyak menafsirkan Al-Qur'an adalah empat khalifah, Ibnu Mas'ud, Ibnu 'Abbas, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, 'Abdullah bin Zubair, Anas bin Malik, 'Abdullah bin 'Umar, Jabir bin 'Abdullah, 'Abdullah bin 'Amr bin 'Ash, dan 'Aisyah. Cukup banyak riwayat, walaupun terdapat perbedaan sedikit atau banyak penafsiran mereka, yang dinisbahkan kepada mereka atau kepada sahabat-sahabat yang lain di berbagai tempat yang tentu saja berbeda-beda derajat kesahihan dan kedaifannya dilihat dari sudut sanadnya. Dengan demikian, tafsir para sahabat ini belum merupakan ilmu tersendiri, bahkan masih merupakan bagian-bagian dari riwayat-riwayat hadis yang berserakan, belum sistematis seperti yang kita kenal sekarang. Di samping belum



Qur'an diturunkan dalam bahasa mereka, sekalipun mereka tidak memahami detail-detailnya. Ibnu Khaldun, seperti yang dikutip oleh as-Suyuti, dalam kitab *Muqaddimah* menjelaskan:

Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab dan menurut uslub-uslub balaghahnya. Oleh karena itu, semua orang Arab memahaminya dan mengetahui makna-maknanya, baik kosakata maupun susunan kalimatnya. Namun demikian, mereka berbeda-beda tingkat pemahamannya, sehingga apa yang tidak diketahui oleh sebagian mereka boleh jadi diketahui oleh orang lain.<sup>179</sup>

Sesudah periode sahabat, datanglah generasi berikutnya (tabi'in) yang meneruskan usaha yang telah dirintis oleh para sahabat. Sebagaimana tokoh-tokoh sahabat banyak yang dikenal dalam lapangan tafsir, sebagian tokoh tabi'in yang menjadi murid dan belajar kepada para sahabat pun terkenal di bidang tafsir. Penafsiran mereka pertama-tama berpegang pada sumber-sumber yang ada pada para pendahulunya, di samping ijtihad dan pertimbangan nalar mereka sendiri.

Dalam memahami Kitab Allah swt., para mufasir dari kalangan tabi'in<sup>180</sup> berpegang pada apa yang ada dalam Al-

---

sistematis, pada masa sahabat ini pun Al-Qur'an belum ditafsirkan secara keseluruhan, dan pembahasannya pun belum luas dan mendalam. Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Kitab Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 15-17.

179 Jalal ad-Din 'Abd ar-Rahman as-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), Vol. II, hlm. 113.

180 Tabi'in Mekah yang terkenal misalnya Mujahid bin Jabir, 'Atha' bin Abi Ribah, dan 'Ikrimah Maula Ibnu 'Abbas, yang meriwayatkan dari Ibnu 'Abbas. Tabi'in Madinah yang masyhur misalnya Muhammad bin Ka'ab al-Quraz al-'Aliyyah ar-Riyahi dan Zaid bin Aslam, yang meriwayatkan dari Ubay bin Ka'ab. Tabi'in Irak yang terkenal

Qur'an itu sendiri, keterangan yang mereka riwayatkan dari para sahabat yang berasal dari Rasulullah saw., penafsiran yang mereka terima dari para sahabat yang berupa ijtihad mereka sendiri, dan keterangan yang diterima oleh para tabi'in dari *ahl al-kitab* yang bersumber dari kitab mereka. Setelah itu, baru mereka mengembangkan penafsiran sendiri berdasarkan ijtihad. Pada masa tabi'in ini, tafsir merupakan bagian dari hadis, tetapi sudah mengelompok menurut kota masing-masing.<sup>181</sup>

Sesudah masa sahabat dan tabi'in, datanglah masa kodifikasi (*tadwin*) hadis, di mana riwayat-riwayat yang berisi tafsir dikelompokkan menjadi satu bab sendiri, walaupun tetap belum sistematis seperti susunan Al-Qur'an. Dalam perkembangan selanjutnya, tafsir dipisahkan dari kandungan kitab hadis dan menjadi kitab sendiri. Para ulama seperti Ibnu Majah (w. 273 H), Ibnu Jarir at-Tabari (w. 310 H), Abu Bakar bin al-Munzir an-Naisaburi (w. 318 H), dan lain-lain mengumpulkan riwayat-riwayat yang berisi tafsir dari Nabi Muhammad saw., sahabat, dan tabi'in dalam kitab sendiri. Riwayat-riwayat yang dikumpulkan itu sudah mencakup keseluruhan ayat-ayat Al-Qur'an dan disusun sesuai dengan sistematika mushaf.<sup>182</sup> Metode yang dirintis Ibnu Jarir dan mufasir lain pada masa awal pembukuan tafsir inilah yang

---

misalnya Hasan al-Bisri, Masruq bin al-Ajda, dan Qatadah bin Di'amah, yang meriwayatkan dari 'Abdullah bin Mas'ud. az-Zahabi menyebut madrasah tersebut dengan Madrasah Mekah, Madrasah Madinah, dan Madrasah Irak. Muhammad Husain az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Vol. I, hlm. 99 dan 130.

181 *Ibid.*

182 *Ibid.*, hlm. 141-142.

kemudian dikenal dengan metode *tafsir bi al-ma'sur*.<sup>183</sup>

Setelah ilmu pengetahuan tumbuh dan berkembang pada masa Daulah Abbasiyah, para mufasir tidak puas hanya dengan metode *tafsir bi al-ma'sur*, karena perubahan dan perkembangan zaman menghendaki pengembangan metode tafsir dengan memperluas dan memperbesar peran *ra'yu*<sup>184</sup> (ijtihad) dibandingkan dengan penggunaannya pada metode *tafsir bi al-ma'sur*. Tafsir dengan metode ini kemudian dikenal

183 Secara ringkas, dapat disebutkan metode *tafsir bi al-ma'sur* adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan Sunnah Nabi, dan Al-Qur'an dengan pendapat atau penafsiran para sahabat Nabi dan tabi'in. Dinamai dengan *tafsir bi al-ma'sur* (dari kata *asar* yang berarti Sunnah, hadis, jejak, atau peninggalan), karena dalam menafsirkan Al-Qur'an, seorang mufasir menelusuri jejak atau peninggalan masa lalu dari generasi sebelumnya terus sampai kepada Nabi Muhammad saw. Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode *tafsir bi al-ma'sur* adalah: Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an*; Abu al-Fada' Isma'il bin 'Amr bin Kasir (w. 774 H), *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*; Jalal ad-Din as-Suyuti (w. 849 H), *ad-Dur al-Mansur fi Tafsir al-Ma'sur*. Tafsir generasi ini memuat riwayat-riwayat yang disandarkan kepada Rasulullah saw., sahabat, tabi'in, dan tabi'it tabi'in, dan terkadang disertai pentarjihan terhadap pendapat-pendapat yang diriwayatkan dan penyimpulan (*istinbat*) sejumlah hukum serta penjelasan kedudukan kata (*i'rab*) jika diperlukan. Hal ini sebagaimana yang dilakukan Ibnu Jarir at-Tabari di atas. Lihat Mana' al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum Al-Qur'an* (Riyad): Mu'assasah ar-Risalah, 1976), hlm. 347; Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab Indonesia* (Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984), hlm. 7.

184 Di antara kitab-kitab tafsir tersebut adalah: Abu al-Qasim Jahurlah Mahmud bin 'Umar az-Zamakhsyari al-Khawarizmi (w. 538 H), *al-Kasysyaf'an Haqa'iq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil*; Abu 'Abdillah Muhammad bin 'Umar ar-Razi (w. 639 H), *Mafatih al-Gayb*; Abu al-Fadl Syihab ad-Din as-Sayyid Mahmud al-Alusi al-Bagdadi (w. 1270 H), *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an Al-Azim wa as-Sab'i al-Masani*. Muhammad Husain az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Vol. I, hlm. 204.

dengan *tafsir bi ar-Ra'yi*.

Dengan metode *tafsir bi ar-Ra'yi*, seseorang mufasir menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan kemampuan ijtihad tanpa meninggalkan tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an atau hadis Nabi dan tidak pula meninggalkan sama sekali penafsiran para sahabat dan tabi'in. Metode ini mengembangkan penafsiran dengan berbagai ilmu pengetahuan, seperti ilmu bahasa Arab, ilmu *qira'ah* dan ilmu-ilmu Al-Qur'an, ilmu hadis, usul fikih, ilmu sejarah, dan lain sebagainya. Dinamai dengan *tafsir bi ar-Ra'yi*, karena yang dominan memang penalaran atau ijtihad mufasir itu sendiri.

Pada abad-abad selanjutnya, usaha untuk menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan *ra'yu* sudah mulai berkembang. Penafsiran-penafsiran seperti itu timbul seiring dengan perkembangan Islam di bidang politik yang ditandai dengan meluasnya wilayah-wilayah Islam. Dalam ekspansi ini, umat Islam bertemu dengan berbagai problema yang membutuhkan pemecahan-pemecahan berdasarkan Al-Qur'an dan hadis. Di samping itu, umat Islam bertemu pula dengan beraneka ragam budaya yang tentu turut memengaruhi mereka dalam memahami Al-Qur'an.<sup>185</sup>

185 Perkembangan ilmu-ilmu keislaman yang tumbuh sejalan dengan perkembangan Islam di bidang politik ternyata memengaruhi pula perkembangan corak dan metode tafsir. Setiap mufasir yang memiliki keahlian tertentu cenderung menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan latar belakang keahlian dan ilmu-ilmu yang dimilikinya. Muncullah kemudian corak-corak tafsir yang bermacam-macam. Misalnya, tafsir yang bercorak fikih, filsafat, dan tasawuf, keilmuan kebahasaan, teologi, dan sebagainya. Dari perspektif sejarah perkembangan ilmu pengetahuan yang menurut Thomas Kuhn berlangsung secara dialektik dan revolusioner, krisis yang dialami oleh tafsir sebelum zaman modern itu tidak bisa dilepaskan dari

Perkembangan selanjutnya adalah zaman pra-modern. Para mufasir pada masa ini, paling kurang, memiliki tiga cara atau teori dalam memahami Al-Qur'an.<sup>186</sup>

---

kebangkrutan paradigma yang digunakannya. Paradigma adalah pandangan fundamental tentang pokok persoalan dari objek yang dikaji. Dalam studi tafsir, objek itu adalah Al-Qur'an. Jadi, paradigma tafsir adalah pandangan mendasar mengenai Al-Qur'an yang ditafsirkan, berkenaan dengan apa yang seharusnya dikaji dari kitab itu.

- 186 *Pertama*, teori teknis. Teori ini menyatakan bahwa tafsir itu adalah kajian mengenai cara melafalkan kata-kata Al-Qur'an, pengertiannya, ketentuan-ketentuan yang berlaku padanya ketika berdiri sendiri dan ketika berada dalam susunan. Dalam arti, susunan kalimat dalam Al-Qur'an dan lain-lain yang melengkapi kajian mengenai hal-hal tersebut. Penekanan teori ini berkisar bahwa tafsir itu harus mengkaji hal-hal teknis yang berkaitan dengan Al-Qur'an, baik berkaitan dengan kebahasaan dan cara membacanya maupun teknis pewahyuannya. Penekanan itu sudah barang tentu berangkat dari pandangan bahwa Al-Qur'an merupakan sebuah kitab yang kompleks dan untuk mengapresiasi dibutuhkan perlakuan khusus dengan beberapa keahlian dan pengetahuan teknis tertentu. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa teori ini didasarkan pada paradigma kompleksitas Al-Qur'an. Melalui teori ini, penafsiran Al-Qur'an telah menghasilkan banyak karya tafsir, terutama yang bercorak kebahasaan. Dikarenakan apa yang menjadi pokok persoalan adalah berhubungan dengan persoalan teknis, maka penafsirannya hanya bisa diakses oleh orang-orang yang memiliki keahlian di bidang-bidang teknis itu. Jalal ad-Din 'Abd ar-Rahman as-Suyuti, *at-Tahbir fi 'Ilm at-Tafsir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hlm. 15.

*Kedua*, teori akomodasi. Teori ini menjelaskan bahwa tafsir adalah kajian untuk menjelaskan maksud Al-Qur'an sesuai dengan kemampuan manusia. Menurut teori ini, Al-Qur'an yang menjadi kitab suci yang mengikat bagi umat Islam memerlukan penjelasan. Pihak yang memiliki otoritas untuk memberikan penjelasan bukan hanya Nabi saw., sahabat, dan tabi'in saja. Generasi ulama yang datang sesudah mereka juga memiliki otoritas, meskipun ada keterbatasan kemampuan mereka dalam memaknai Al-Qur'an. Namun, hal itu harus ditolerir, karena tanpa diberi penjelasan, Al-Qur'an bisa menjadi kitab suci yang tidak bermakna secara

Perkembangan selanjutnya adalah tafsir modern. Penafsiran Al-Qur'an modern ini kelahirannya dibidani oleh tokoh-tokoh modernisme Islam di Mesir dan India, terutama Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha. Kemudian dikembangkan oleh penerus cita-cita pembaruan yang telah mereka rintis, seperti al-Maragi dan al-Qasimi serta beberapa tokoh pemikir pembaruan Islam yang berusaha untuk

moral dan sosial. Teori kedua ini juga banyak diterapkan dalam menafsirkan Al-Qur'an dan sekaligus banyak menghasilkan karya tafsir dengan berbagai corak, seperti corak *isyari* dan *falsafi*. Toleransi yang besar dalam teori ini memungkinkan mufasir yang melakukan pengembaraan intelektual dan spiritual yang luas dan tinggi untuk mengembangkan pengembaraannya dalam tafsir yang disusunnya, yang sebagiannya bisa dianggap "asing" karena sulit dicerna oleh orang yang tidak memiliki pengalaman dalam pengembaraan yang sama.

*Ketiga*, teori takwil. Di antara ungkapan yang menunjuk teori ini adalah pernyataan al-Kharkhi, seorang tokoh Mazhab Hanafi, seperti yang dikutip Hamim Ilyas, yang mengatakan bahwa tiap-tiap ayat atau hadis yang bertentangan dengan pendapat tokoh-tokoh mazhab kami, maka ayat atau hadis itu harus ditakwil atau dinyatakan *mansukh*. Ini berarti bahwa penafsiran Al-Qur'an bertujuan untuk mendukung mazhab yang dianut oleh mufasir. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan legitimasi kepada mazhab dimaksud. Teori dan praktik tersebut sudah barang tentu berangkat dari pandangan bahwa Al-Qur'an dalam Islam merupakan dalil yang memiliki otoritas tertinggi. Oleh karena itu, agar satu mazhab tertentu memiliki kekuatan di kalangan umat, maka ia harus memiliki legitimasi dari Al-Qur'an. Teori ketiga ini juga diterapkan secara luas dalam penafsiran Al-Qur'an dan menghasilkan banyak karya tafsir, baik dalam ilmu kalam, fikih, maupun politik, seperti karya ar-Razi dan az-Zamakhsyari. Dalam sejarah, penerapan teori ini bisa membuat Al-Qur'an menjadi rahmat bagi suatu mazhab dan dalam waktu yang bersamaan menjadi laknat bagi mazhab yang lain, sehingga ia tidak menjadi solusi, bahkan malah menjadi problem bagi umat. Hamim Ilyas, "Hermeneutika Al-Qur'an: Studi Tafsir Modern", dalam *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Majlis Tarjih dan Pengembangan Hukum Islam bekerja sama dengan LPPi, Juli 2003), hlm. 54.

bersikap kritis terhadap mereka, seperti Amin al-Khulidan Fazlur Rahman. Tafsir ini dilahirkan dan dikembangkan dengan tujuan untuk memperbaiki keadaan umat Islam yang terpuruk dalam segala bidang kehidupan dengan mencari landasan teologisnya dari Al-Qur'an, dan untuk mengapresiasi ilmu pengetahuan modern dalam penafsiran Al-Qur'an, sehingga hasilnya memiliki validitas yang bisa diterima di kalangan masyarakat ilmiah.<sup>187</sup>

Menyadari krisis yang dialami tafsir yang berkembang sampai zaman pra-modern itu, para perintis dan penerus pembaruan Islam berusaha untuk mengembangkan teori tafsir dengan paradigma baru yang mereka pandang bisa kompatibel dengan cita-cita pembaruan. Paling kurang, ada dua teori yang telah mereka kembangkan, masing-masing dengan paradigmanya sendiri.

*Pertama*, teori fungsional dengan paradigma petunjuk Al-Qur'an, yang dikembangkan Muhammad Abduh dalam *Tafsir al-Manar*. Teori ini diketahui dari definisi operasional yang digunakan dalam kitab tersebut, yaitu:

Tafsir yang kami usahakan adalah pemahaman Al-Qur'an sebagai agama yang menunjukkan manusia kepada ajaran yang mengantarkan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Ini merupakan tujuan yang tertinggi dari tafsir. Kajian di luar itu hanya menjadi konsekuensi atau alat untuk mencapainya.<sup>188</sup>

Melalui teori ini, mereka berusaha untuk mendorong umat Islam agar memberikan aspirasi yang tepat kepada Al-

187 *Ibid.*, hlm. 52.

188 Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), Vol. I, hlm. 4 dan 12.

Qur'an sesuai dengan tujuan dan fungsinya yang ditetapkan dalam pewahyuannya, yaitu sebagai petunjuk dan cahaya yang menerangi kehidupan manusia. Hal ini jauh dari apresiasi kebanyakan umat Islam sekarang. Mereka hanya menjadikan Al-Qur'an sebagai mantra yang memiliki kekuatan magis untuk dijadikan jimat, penolak bala, dan obat penyakit, dan sebagai bacaan yang memiliki kekuatan hipnotis yang ketika dibaca dengan suara indah dan merdu, bisa membuat orang yang mendengarnya menjadi gemetar dan kejang-kejang.<sup>189</sup>

Teori ini juga digunakan oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur dari kalangan neo-modernis atau liberal Islam. Penggunaan teori oleh Fazlur Rahman diketahui dari penekanannya bahwa Al-Qur'an yang menyatakan dirinya sebagai petunjuk bagi umat manusia itu merupakan dokumen yang diperuntukkan bagi mereka, bukan sebagai risalah tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya.<sup>190</sup> Selain itu, juga dari penegasannya bahwa keislaman satu pandangan atau doktrin itu terletak pada kenyataan bahwa ia dirumuskan dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi sebagai satu kesatuan, tidak secara persial, dan bisa diterapkan terhadap umat sekarang.<sup>191</sup> Sementara, penggunaan teori ini oleh Syahrur dapat diketahui dari penekanannya tentang universalitas dan fleksibilitas Al-Qur'an serta keharusan memahaminya sesuai dengan kondisi sekarang dengan tanpa mengabaikan perkembangan

---

189 Hamim Ilyas, "Hermeutika Al-Qur'an", hlm. 55.

190 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 14.

191 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), hlm. 14.



sejarah.<sup>192</sup>

*Kedua*, teori literasi yang berparadigma kesusastraan Al-Qur'an yang dikembangkan oleh Amin al-Khuli. Teori ini berangkat dari paradigma bahwa Al-Qur'an merupakan kitab berbahasa Arab yang agung.<sup>193</sup> Teori ini secara jelas dinyatakan dalam definisi tafsir yang dikemukakannya:

Tafsir adalah studi kesusastraan (tentang Al-Qur'an) yang benar metode-nya, lengkap aspek-aspeknya, dan sistematis pembagiannya.<sup>194</sup>

Teori ini telah diterapkan oleh Bint asy-Syati' dan Ahmad Khalafullah dalam tafsir yang mereka susun. Mohammed Arkoun yang menerima teori dekonstruksi dalam studi Islam,

192 Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahali, 1992), hlm. 44.

193 Al-Baidawi, misalnya, mengembangkan *tafsir bi ar-ra'yi* melalui pendekatan *lughah* (bahasa) atau kaidah-kaidah bahasa Arab, di samping kecenderungannya juga untuk mempertahankan aliran teologi *ahl as-sunnah wa al-jama'ah*. Sama halnya dengan Abu as-Sa'ud dalam *Irsyad 'Aql as-Salim ila Mazaya Al-Qur'an Al-Karim* dan an-Nasafi dalam *Madarik at-Tanzil wa Haqa'iq at-Ta'wil*. Keduanya mengembangkan *tafsir bi ar-ra'yi* dengan pendekatan kebahasaan, selain mempertahankan paham teologi Sunni dari golongan-golongan yang dipandang me-nyimpang dari Al-Qur'an. Hanya saja, as-Sa'ud lebih memfokuskan perhatiannya pada *i'jaz Al-Qur'an* dan balaghahnya, sedangkan an-Nasafi lebih menitikberatkan pengembangan tafsirnya pada persoalan *qira'ah* dan *i'rab* (fungsi dan kedudukan lafal-lafal Al-Qur'an). Lain halnya dengan tafsir al-Khazin, yakni *Lubab at-Ta'wil fi Ma'ani at-Tanzil*. Perhatiannya tertuju pada penafsiran Al-Qur'an terhadap *al-qasas* (cerita-cerita) yang terdapat dalam Al-Qur'an. Lebih khusus lagi, mufasir ini banyak mengangkat cerita *isra'iliyyat* (cerita dongeng tentang kaum Yahudi dan Nasrani) tanpa memerhatikan secara ketat riwayat (isnad) yang dijadikan referensinya.

194 Lihat Amin al-Khuli, "at-Tafsir", dalam Ahmad as-Santanawi, *et al.* (ed.), *Da'irah al-Ma'arif al-Islamiyyah*, Vol. V (Kairo: Matba'ah al-I'timad, 1933), hlm. 430.

bisa juga dikatakan bahwa dalam penafsirannya terhadap Al-Qur'an menggunakan teori literasi tersebut.<sup>195</sup>

Al-Khuli, sebagai guru Bint asy-Syati', Ahmad Khalafullah, dan Nasr Hamid Abu Zaid, lebih lanjut mengatakan bahwa metode tafsir yang lebih dikenal adalah tafsir susastra terhadap Al-Qur'an (*at-tafsir al-adabi li Al-Qur'an*). Sasaran metode ini adalah untuk mendapatkan pesan Al-Qur'an secara menyeluruh dan diharapkan bisa terhindar dari tarikan-tarikan individual-ideologis. Dengan slogan yang diciptakan "awal pembaruan adalah pembaruan *turas* secara sempurna", al-Khulipertama-tama menempatkan Al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar, yang berimplikasi bahwa sebelum melakukan studi Al-Qur'an, Al-Qur'an harus dianggap sebagai teks sastra suci. Oleh karenanya, agar bisa memahami Al-Qur'an secara proporsional, seseorang harus menempuh metode pendekatan sastra (*al-manhaj al-adabi*).

Pernyataan al-Khulitentang "status" Al-Qur'an yang demikian berpijak pada perkembangan bahwa secara historis, Al-Qur'an diturunkan dalam kemasan bahasa Arab. Dalam hal ini, bahasa Arab merupakan "kode" yang dipakai Allah swt. untuk menyampaikan risalah-risalah-Nya. Oleh karenanya, al-Khulimenekankan, seperti yang dikutip oleh M. Nur Kholis Setiawan, bahwa kearaban Al-Qur'an hendaknya diperhatikan lebih dahulu sebelum hal-hal lain, terutama bagi mereka yang mengkaji Al-Qur'an, baik memiliki unsur religius maupun tidak.<sup>196</sup> Dari sini, ia mendefinisikan tafsir sebagai

195 Hamin Ilyas, "Hermeutika Al-Qur'an", hlm. 56.

196 M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), hlm. 12. Lihat juga Amin al-Khuli, *Tafsir Ma'alim H{ayatihi Manhajuhu al-Yawm*, hlm. 12; Amin al-Khuli, *Manahij at-*

kajian sastra yang kritis dengan metode yang valid dan bisa diterima.<sup>197</sup>

Mengingat studi Al-Qur'an disejajarkan dengan studi karya sastra, al-Khulimengedepankan dua prinsip metodologis, yakni studi sekitar Al-Qur'an (*dirasah ma hawl Al-Qur'an*) dan studi tentang teks itu sendiri (*dirasah fi Al-Qur'an nafsih*). Kajian pertama diarahkan pada investigasi latar belakang Al-Qur'an, dimulai dari proses pewahyuan, perkembangan dan sirkulasinya dalam masyarakat Arab sebagai objek wahyu, beserta kodifikasi dan variasi cara bacanya, sebuah kajian yang kemudian lebih dikenal dengan disiplin Ulumul Qur'an. Kajian ini juga difokuskan pada aspek sosial historis Al-Qur'an, termasuk di dalamnya situasi intelektual, kultural, dan geografis masyarakat Arab abad ketujuh ketika Al-Qur'an diturunkan.

Ringkasnya, kajian ini menitikberatkan pada arti penting aspek-aspek historis, sosial, kultural, dan antropologis wahyu bersamaan dengan masyarakat Arab abad ketujuh sebagai objek langsung teks wahyu tersebut. Penitikberatan aspek-aspek yang masuk dalam rumpun humaniora tadi menegaskan, al-Khuliingin menunjukkan kepada kita bahwa memahami wahyu tanpa melibatkan keilmuan humaniora yang senantiasa berkembang akan menyulitkan kita untuk sampai pada makna yang dikehendaki teks. Hal ini tidak berarti bahwa teks Al-Qur'an kehilangan sakralitasnya lantaran didekati dengan keilmuan kemanusiaan. Sebaliknya, keilmuan tersebut merupakan alat bantu efektif yang bisa

---

*Tajdid*, hlm. 324.

197 M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, hlm. 12.

menghidupkan semangat teks keagamaan dalam konstelasi realitas sosial yang menjadi konsiderans nilai filosofis dari wahyu tersebut.

Khalafullah, juga sebagai penerus metode penafsiran al-Khuli, dalam penafsiran *bi ar-ra'yi* berasumsi bahwa kisah-kisah Al-Qur'an bukan aspek yang diprimadonakan. Hal ini didasarkan pada investigasi Khalafullah, sesuai dengan metode yang ditempuh, bahwa kisah Al-Qur'an cenderung meniadakan waktu dan tempat kejadian, juga tidak mementingkan unsur-unsur perkembangan kisah, dan kisah tersebut tidak dipaparkan secara mendetail, serta beberapa kisah mem-prediksikan masa depan, sementara pada saat yang sama kisah tersebut membicarakan masa lalu. Oleh karenanya, ketika kisah-kisah dipahami sebagai data-data historis *an sich*, maka yang terjadi adalah kebingungan-kebingungan tentang sejarah seperti yang dikehendaki oleh kisah tersebut.<sup>198</sup> Ringkasnya, menurut Khalafullah, ada beberapa aspek yang menjadikan narasi Al-Qur'an tidak dimaksudkan semata-mata sebagai sesuatu yang historis. *Pertama*, kecenderungan kisah yang tidak menganggap penting waktu dan tempat kejadian; *kedua*, Al-Qur'an sangat selektif dalam memilih kisah yang dipaparkannya; *ketiga*, narasi itu sendiri seakan mengesampingkan waktu kejadian; *keempat*, beberapa karakter dalam narasi tersebut disebut secara berbeda dalam suatu kisah dan dalam kisah yang sama dalam tempat yang berbeda, serta isi narasi yang terkadang berorientasi pada masa depan, sementara kisah yang terjadi

---

198 *Ibid.*, hlm. 35.

adalah masa lampau.<sup>199</sup>

Demikianlah beberapa metode penafsiran Al-Qur'an kontemporer yang boleh dikatakan telah mengembangkan *tafsir bi ar-Ra'yi*<sup>200</sup> melalui metodenya masing-masing.

Berdasarkan keempat batasan di atas, metode *tafsir bi ar-Ra'yi* ini berkembang sesuai dengan perkembangan sejarah umat Islam itu sendiri, di mana konteks masyarakat Islam pascaperiode awal (generasi salaf) telah banyak menghadapi tantangan perubahan zamannya. Mengapa *tafsir bi al-ma'sur* begitu dominan berkembang pada generasi Islam awal (ulama salaf)? Hal ini kiranya dapat dipahami dari segi rentang waktu antara sahabat dan seterusnya yang masih

---

199 Uraian lebih lanjut dapat dilihat dalam M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, hlm. 33.

200 Meskipun metode *tafsir bi ar-ra'yi* ini dikatakan menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan akal atau pendapat, ia bukanlah terlepas dari *tafsir bi al-ma'sur*. Hanya porsi dan intensitas penggunaan riwayat-riwayat (isnad) yang berbeda. Metode penafsiran *tafsir bi ar-ra'yi* tetap mengacu pada pemahaman Al-Qur'an dan Sunnah sebagaimana dipahami oleh generasi Islam masa awal (generasi salaf) juga. Dalam hal ini, az-Zarkasyi, sebagaimana dikutip oleh as-Suyuti, menggariskan beberapa syarat penafsiran Al-Qur'an secara akal (*tafsir bi ar-ra'yi*), yaitu: (1) berpegang pada hadis-hadis yang berasal dari Rasulullah saw. dengan ketentuan ia harus waspada terhadap riwayat yang *da'if* dan *mawdu'*; (2) berpegang pada ucapan sahabat Nabi saw., karena apa yang mereka katakan, menurut peristilahan hadis, hukumnya mutlak marfu' (sahih atau hasan), khususnya yang berkaitan dengan *asbab an-nuzul* dan lain-lain yang tidak dapat dicampuri oleh pendapat (*ar-ra'yu*); (3) mutlak harus berpegang pada kaidah bahasa Arab dan harus tetap berhati-hati jangan sampai menafsirkan ayat-ayat menyimpang dari makna lafal yang semestinya; (4) berpegang teguh pada maksud ayat serta harus terjamin kebenarannya menurut aturan dan hukum syara'. Subhi ash-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), hlm. 386.

sangat dekat dengan masa Nabi Muhammad saw. Di samping itu, perubahan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan era mereka itu tidak sekompleks masa pascagenerasi salaf.<sup>201</sup> Oleh karena itu, *tafsir bi ar-Ra'yi* itu berkembang sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman yang dilalui oleh umat Islam dengan tetap berpegang pada prinsip dasar atau kaidah yang berlaku dalam ilmu tafsir dan perkembangan ilmu pengetahuan modern.

## **B. Pengembangan Syarat-Syarat Mufasir dan Ilmu Bantu**

Kajian ilmiah yang objektif merupakan asas utama bagi pengetahuan yang valid yang dapat memberikan manfaat bagi para pencarinya, dan buahnya merupakan makanan yang paling lezat bagi santapan pikiran dan perkembangan akal. Oleh karena itu, tersedianya sarana yang memadai bagi seorang pengkaji merupakan hal yang mempunyai nilai tersendiri bagi pematangan buah kajiannya dan kemudahan pemetikannya. Kajian ilmu-ilmu syari'at pada umumnya dan tafsir pada khususnya merupakan aktivitas yang harus memerhatikan dan mengetahui sejumlah syarat. Dengan demikian, jernihlah salurannya serta terpeliharanya keindahan wahyu dan keagungannya.

Para ulama telah menetapkan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mufasir, yaitu:

### 1. Berakidah yang benar

---

<sup>201</sup> Akidah yang tidak benar sangat berpengaruh terhadap Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, hlm. pengantar.

jiwa seseorang dan sering kali mendorongnya untuk mengubah nas-nas dan tidak jujur atau ber-khianat dalam menyampaikan berita. Seseorang yang tidak berakidah benar bisa saja menyusun kitab tafsir atau menakwilkan ayat-ayat yang bertentangan dengan akidahnya dan membawa kepada mazhabnya yang batil untuk memalingkan manusia dari mengikuti yang benar dan jalan petunjuk Allah swt.

## 2. Bersih dari hawa nafsu

Keinginan hawa nafsu akan mendorong seseorang untuk membela kepentingan mazhabnya, sehingga ia menipu manusia dengan kata-kata yang halus dan keterangan yang menarik seperti yang dilakukan golongan Qadariyah, Syi'ah Rafidah, Mu'tazilah, dan para pendukung fanatik mazhab sejenis lainnya.

## 3. Menafsirkan lebih dahulu Al-Qur'an dengan Al-Qur'an

Penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an sangat diharapkan. Sebab, sesuatu yang masih global pada suatu tempat telah dirincikan pada tempat lain dan sesuatu yang dikemukakan secara ringkas pada suatu tempat telah diuraikan di tempat lain.

## 4. Mencari penafsiran dari Sunnah

Para mufasir harus menjadikan Sunnah sebagai pensyarah Al-Qur'an dan penjelasnya. Al-Qur'an telah menyebutkan bahwa semua hukum atau ketetapan Rasulullah saw. berasal dari Allah swt. Seperti dijelaskan dalam terjemahan surat an-Nisa' [4]: 105 berikut.

“Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili di antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat.” (Q.S. an-Nisa’ [4]: 105)

Allah swt. menyebutkan bahwa Sunnah juga merupakan penjelas bagi Al-Qur’an seperti dijelaskan dalam terjemahan ayat 44 surat an-Nahl berikut.

“Keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan, Kami turunkan kepadamu Al-Qur’an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.” (Q.S. an-Nahl [16]: 44)

Justru itu, Rasulullah saw. mengatakan, “Ketahuilah bahwa telah diberikan kepadaku Al-Qur’an dan bersamanya pula sesuatu yang serupa dengannya,” yakni Sunnah. Lebih lanjut, berkaitan dengan hal tersebut, asy-Syafi’i, sebagaimana dikutip oleh as-Suyuti dalam kitab *al-Itqan fi ‘Ulum Al-Qur’an*, berkata:

Segala sesuatu yang diputuskan oleh Rasulullah saw. adalah hasil pemahamannya terhadap Al-Qur’an.<sup>202</sup>

Banyak contoh penafsiran Al-Qur’an dengan Sunnah dan telah di-dokumentasikan dengan tertib bersama surat-surat yang ditafsirkannya oleh penulis *al-Itqan* dalam bagian terakhir kitabnya. Misalnya, penafsiran *as-sabil* dengan *az-zad wa ar-rahilah* (bekal dan kendaraan), *az-zulm* (kezaliman) dengan *asy-syirk* (kemusyrikan), dan *al-hisab al-yasir* (hisab

---

202 Jalal ad-Din ‘Abd ar-Rahman as-Suyuti, *al-Itqan fi ‘Ulum Al-Qur’an* (Kairo: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1978), hlm. 573.



atau perhitungan yang ringan) dengan *al-ard* (penampakan sekilas).<sup>203</sup>

#### 5. Mencari penafsiran atau pendapat sahabat

Di saat tidak menemukan penafsiran melalui Sunnah, seorang mufasir harus mencari pendapat atau penafsiran sahabat. Sebab, mereka lebih mengetahui tentang tafsir Al-Qur'an; mengingat merekalah yang menyaksikan *qarinah* (bukti-bukti) dan kondisi ketika Al-Qur'an diturunkan. Di samping itu, mereka juga mempunyai pemahaman dan penalaran yang lebih sempurna. Di samping mendengar langsung penafsiran Rasulullah saw., para sahabat juga mengamalkan apa saja yang mereka ketahuinya dari Rasulullah saw. tersebut. Penafsiran terhadap Al-Qur'an baru mereka lakukan setelah mengerti dan paham betul maksud satu persatu ayat yang mau ditafsirkan. Justru itu, sedikit sekali terjadi perbedaan para sahabat dalam menafsirkan Al-Qur'an.<sup>204</sup>

Dalam kitab *Syarh Muqaddimah fi Usul at-Tafsir*, Ibnu Taimiyah menjelaskan paling kurang ada dua sebab terjadinya sedikit perbedaan para sahabat dalam penafsiran Al-Qur'an. *Pertama*, Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa mereka (bahasa Arab) dan belum banyak terjadi perubahan dialek pada saat itu. Mereka juga yang paling banyak memahami Al-Qur'an dibandingkan dengan orang lain, dikarenakan mereka dekat dengan Rasulullah saw. dan hampir selalu menyaksikan proses turunnya Al-Qur'an. *Kedua*, sedikit sekali penafsiran

---

203 *Ibid.*

204 *Ibid.*, hlm. 574.

sahabat yang berlandaskan pada keinginan hawa nafsu atau berdasarkan ijtihad mereka semata. Kebanyakan ijtihad mereka merujuk pada Al-Qur'an dan hadis serta amalan-amalan Rasulullah saw.<sup>205</sup> Oleh karena itu, berdasarkan dua sebab itulah, menurut Ibnu Taimiyah, sedikit sekali terjadi perbedaan para sahabat dalam penafsiran Al-Qur'an.

## 6. Mencari penafsiran atau pendapat tabi'in

Apabila seorang mufasir tidak menemukan penafsiran dalam Al-Qur'an, Sunnah, ataupun pendapat dan penafsiran para sahabat, maka sebagian besar ulama memeriksa pendapat tabi'in (generasi setelah sahabat) seperti Mujahid bin Jabir, Sa'id bin Zubair, 'Atha' bin Rabah, Hasan al-Basri, Masruq bin Ajda', Sa'id bin Musayyab, dan lain-lain. Di antara tabi'in ada yang menerima seluruh penafsiran dari sahabat, namun tidak jarang mereka berbicara tentang tafsir ini dengan *istinbat* (penyimpulan) dan *istidlal* (penalaran dalil) sendiri. Tetapi, yang menjadi pegangan dalam hal ini adalah penukilan yang sah.<sup>206</sup>

Berbeda dengan penafsiran pada sahabat, penafsiran di masa tabi'in sangat dipengaruhi oleh meluasnya negara Islam yang sudah barang tentu terjadi asimilasi antara orang Arab dan orang bukan Arab (*'ajam*), dan sekaligus banyak terjadi perubahan dialek di kalangan mereka. Dengan demikian, banyak terjadi perbedaan penafsiran Al-Qur'an pada masa mereka dibandingkan dengan masa sahabat. Malahan Ibnu Taimiyah menyebutkan, semakin jauh dari masa Nabi saw.,

205 Ibnu Taimiyah, *Syarah Muqaddimah fi Usul at-Tafsir* (Kairo: Maktabah as-Sunnah, 2003), hlm. 18-19.

206 *Ibid.*, hlm. 19.

semakin panyak pula terjadi perbedaan dalam penafsiran.<sup>207</sup>

## 7. Berkemampuan bahasa Arab

Kemampuan berbahasa Arab dengan segala cabangnya merupakan syarat utama dalam penafsiran Al-Qur'an. Hal ini disebabkan karena Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab. Pemahaman terhadap bahasa Arab sangat tergantung pada penguraian *mufradah* (kosakata) lafal-lafal dan pengertian-pengertian yang ditunjukkannya menurut letak kata-kata dalam rangkaian kalimat. Terhadap persyaratan ini, Mujahid, sebagaimana dikutip as-Suyuti, berkomentar:

Tidak diperkenankan bagi seseorang yang beriman kepada Allah swt. dan hari akhirat untuk berbicara tentang Kitabullah bila seseorang tidak mengetahui berbagai dialek bahasa Arab.<sup>208</sup>

Berkaitan dengan bahasa yang merupakan syarat dalam memahami Al-Qur'an, paling kurang ada lima ilmu yang berkaitan dengannya. *Pertama*, ilmu *makharij al-huruf* (fonologi). Ilmu ini berkaitan dengan tata cara membaca dan mengujarkan teks. Ilmu ini diperlukan oleh seorang mufasir untuk mengetahui cara baca yang benar dan sekaligus mengantarkan kepada pemahaman yang benar. *Kedua*, ilmu bahasa Al-Qur'an, yaitu ilmu yang mengkaji tentang kosakata dari segala aspeknya (terjemahan dan kata-kata asing dalam Al-Qur'an). *Ketiga*, ilmu tentang *i'rab* (fungsi kata dalam kalimat). Makna suatu kata dalam bahasa Arab bisa saja berbeda-beda disebabkan perbedaan *i'rab*. Maka,

207 *Ibid.*

208 Jalal ad-Din 'Abd ar-Rahman as-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*, hlm. 579.

atas dasar ini, sangat diperlukan pengetahuan tentang ilmu Nahwu (gramatika) dan ilmu Sharaf (konjugasi) yang dengan ilmu ini akan diketahui bentuk-bentuk kata dalam bahasa Arab. Sebuah kata yang masih samar-samar akan segera jelas dengan mengetahui kata dasar (*masdar*) dan bentuk-bentuk kata turunannya (*musytaq*).

Demikian juga pengetahuan tentang keistimewaan suatu susunan kalimat dilihat dari segi penunjukannya kepada makna, dari segi perbedaan maksudnya sesuai dengan kejelasan atau kesamaran penunjukan makna, kemudian dari segi keindahan susunan kalimat, yakni tiga cabang ilmu *balagh* (retorika): *ma'ani*, *bayan*, dan *badi'*. Keempat, ilmu *qira'at*,<sup>209</sup> yang dengannya dapat diketahui penuturan (lafal-lafal) Al-Qur'an dan dapat memilih mana yang lebih kuat di antara berbagai ragam bacaan yang diperkenalkan dan sekaligus dapat mendukungnya dalam memahami ayat Al-Qur'an. *Kelima, tafsir zahir*.<sup>210</sup>

209 Secara bahasa, *qira'at* adalah *qira'ah* yang berarti "bacaan". Menurut istilah, *qira'at* adalah salah satu mazhab (aliran) pengucapan Al-Qur'an yang dipilih salah satu imam *qurra'* (ahli bacaan) sebagai suatu mazhab yang berbeda dengan mazhab lainnya. Penetapannya berdasarkan sanad sampai kepada Rasulullah saw. Di antara faedah mempelajari dan mengetahui *qira'at* adalah: (a) menunjukkan betapa terjaga dan terpeliharanya Kitab Allah swt. dari perubahan dan penyimpangan (baik dengan cara menambah maupun mengurangi), meskipun kitab itu bisa dibaca dengan berbagai cara; (b) meringankan umat Islam dan memudahkan mereka untuk membaca dan memahami Al-Qur'an; (c) bukti kemukjizatan Al-Qur'an dari segi kepadatan maknanya (*i'jaz*), karena setiap *qira'at* menunjukkan suatu hukum syara' tanpa perlu pengulangan lafal; (d) pen-jelasan terhadap kemungkinan masih global dalam *qira'at* lain.

210 Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2005),

Semua ini merupakan syarat sangat penting yang harus dimiliki oleh seorang mufasir, mengingat ia pun memerhatikan atau menyelami maksud-maksud kemukjizatan Al-Qur'an. Sementara, kemukjizatan tersebut dapat diketahui salah satunya melalui ilmu-ilmu ini.

Penafsiran yang dilakukan Bint asy-Syati' dengan orientasi pencapaian pandangan dunia Al-Qur'an memusatkan metodenya pada pemaknaan kosakata-kosakata dalam Al-Qur'an yang saling menjelaskan antara satu dengan yang lainnya. Artinya, dalam metode bahasa dan sastranya, pemaknaan dilakukan dengan menjadikan Al-Qur'an sendiri sebagai referensi utamanya. Dengan arti lain, pemaknaan kosakata-kosakata yang ada dalam Al-Qur'an harus dicari arti linguistik aslinya yang memiliki rasa kearaban kata tersebut dalam berbagai penggunaan material dan figuratifnya. Dengan demikian, makna Al-Qur'an diusut melalui pengumpulan seluruh bentuk kata tertentu serta konteks umum Al-Qur'an.

Untuk memahami suatu gagasan tertentu yang terkandung dalam Al-Qur'an, menurut konteksnya, ayat-ayat di sekitar itu harus disusun menurut tatanan kronologis pewahyuan, sehingga keterangan-keterangan mengenai wahyu dan tempat turunnya dapat diketahui. Riwayat-riwayat tradisional mengenai peristiwa pewahyuan dipandang sebagai sesuatu yang perlu dipertimbangkan hanya sejauh dalam pengertian bahwa peristiwa-peristiwa itu merupakan keterangan-keterangan kontekstual yang berkaitan dengan suatu ayat. Sebab, peristiwa-peristiwa itu bukanlah tujuan mutlak kenapa wahyu terjadi. Pentingnya pewahyuan terletak

---

hlm. 314.

pada generalisasi kata-kata yang digunakan pada kekhususan peristiwa pewahyuan.

8. Memiliki pengetahuan tentang hal-hal pokok yang berkaitan dengan Al-Qur'an

Termasuk di dalamnya mengetahui ilmu tauhid. Sebab, dengan ilmu tersebut, diharapkan mufasir tidak menakwilkan ayat-ayat yang berkenaan dengan hak Allah swt. dan sifat-sifat-Nya secara melampaui batas hak-Nya. Di samping itu, mufasir juga harus mengetahui ilmu *usul*, terutama *usul at-tafsir* dengan mendalami masalah-masalah atau kaidah-kaidah yang dapat memperjelas suatu makna dan meluruskan maksud-maksud Al-Qur'an, seperti pengetahuan tentang *asbab an-nuzul*,<sup>211</sup> *nasikh-mansukh*,<sup>212</sup> dan lain sebagainya. Dalam hal ini, Ibnu Abi ad-Dunya, sebagaimana dikutip oleh as-Suyuti, menegaskan bahwa ilmu-ilmu yang berkenaan

211 *Asbab an-nuzul* adalah suatu hal yang karenanya Al-Qur'an diturunkan untuk me-nerangkan status hukumnya pada masa hal itu terjadi, baik berupa peristiwa maupun pertanyaan. Ada beberapa poin yang dapat digolongkan pada perlunya mempelajari *asbab an-nuzul*, yaitu: (a) mengetahui hikmah diundangkannya suatu hukum; (b) mengkhususkan atau membatasi hukum yang diturunkan dengan sebab yang terjadi, bila hukum itu dinyatakan dalam bentuk umum; (c) apabila lafal yang diturunkan umum dan terdapat dalil atas pengkhususannya, maka pengetahuan mengenai sebab turunnya ayat dapat membatasi sebab turunnya itu hanya terhadap yang selain bentuk sebab; (d) pengetahuan sebab turunnya ayat merupakan cara terbaik memahami makna ayat Al-Qur'an dan menyingkap kesamaran yang tersembunyi dalam ayat-ayat yang tidak dapat ditafsirkan tanpa mengetahui *asbab an-nuzul*.

212 Secara bahasa, *naskh* berarti *izalah* (menghilangkan) dan memindahkan sesuatu dari satu tempat ke tempat lain. Menurut istilah, *naskh* adalah mengangkat atau menghapuskan hukum syara' dengan dalil hukum (*khitab*) syara' yang lain. Adapun *mansukh* adalah hukum yang diangkat atau dihapuskan.

dengan Ulumul Qur'an merupakan alat untuk menafsirkan Al-Qur'an. Bahkan, menurutnya, tanpa ilmu-ilmu tersebut, seorang mufasir tidak dapat menghasilkan penafsirannya seperti yang dikehendaki oleh syara'.<sup>213</sup>

Di samping ilmu-ilmu yang langsung berkaitan dengan Al-Qur'an sebagai-mana telah dijelaskan, seorang mufasir juga diperlukan ilmu-ilmu bantu lainnya dalam memaknai Al-Qur'an. Sesuai dengan perkembangan zaman, pemaknaan Al-Qur'an akan lebih baik dan lebih menyentuh realitas sosial dan perkembangan masyarakat bila dalam pemahamannya tidak hanya dibantu oleh ilmu-ilmu yang langsung berkaitan dengan Al-Qur'an itu sendiri, tetapi juga ilmu-ilmu lain yang berkembang saat ini yang secara tidak langsung dapat digunakan dalam memahami Al-Qur'an.

9. Seorang mufasir harus memahami Al-Qur'an secara padu, koheren, dan kohesif, serta tidak parsial. Sebab, model penafsiran itulah yang lebih baik menurut mufasir modern dan kontemporer. Kegagalan mufasir klasik dalam memahami Al-Qur'an adalah ketika mereka menafsirkan Al-Qur'an secara sepotong sepotong dan terpisah-pisah.
10. Pemahaman yang teliti dan cermat (*idrak* yang tinggi), sehingga mufasir dapat mengukuhkan suatu makna atas yang lainnya atau menyimpulkan makna yang sejalan dengan nas-nas syari'at.

Di samping itu, Bint asy-Syati' mengajukan satu masalah yang lebih penting sehubungan dengan sejauhmana orang dapat membuat tafsir. Ia sendiri berpandangan bahwa

213 *Ibid.*, hlm. 580.

semua orang berhak memahami Al-Qur'an sesuai dengan kemampuan mental dan pengetahuan yang dimilikinya. Tetapi, menerbitkan sebuah tafsir ke khalayak umum, hanya para spesialis di bidang tafsirlah yang mempunyai hak untuk melakukannya. Seorang mufasir dituntut untuk memiliki pengetahuan luas dalam ilmu-ilmu bahasa Arab, seperti tata bahasa, retorika, dan gaya bahasa, juga dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an, seperti ragam bacaan Al-Qur'an, sebab-sebab pewahyuan, mengenai ayat-ayat yang jelas (*muhkam*) dan ayat-ayat yang samar (*mutasyabih*), dan lain sebagainya. Ia juga harus memiliki pengetahuan luas dalam ilmu hadis, teologi, hukum, ilmu tentang bid'ah, dan sejarah Islam. Bint asy-Syati' menolak pernyataan-pernyataan 'Usman Amin yang pernah menjadi Guru Besar Filsafat Islam pada Universitas Kairo, yang memberikan dukungan kepada Dr. Mustafa Mahmud, dengan menyatakan bahwa saudara sepupu Nabi Muhammad saw. sendiri, yakni Ibnu 'Abbas, dipandang otoritatif dalam bidang tafsir Al-Qur'an, walaupun ia sesungguhnya bukan spesialis dalam bidang itu. Menurut 'Usman Amin, satu-satunya kualifikasi saudara sepupu Nabi Muhammad saw. tersebut adalah *common sence* alamiah, yang juga dimiliki oleh Dr. Mustafa Mahmud. Bint asy-Syati' menolak argumentasi ini dengan mengemukakan bahwa Ibnu 'Abbas dan sahabat-sahabat Nabi Muhammad saw. lainnya telah dididik dalam bidang tafsir dalam perguruan yang disebut Mazhab Nabawi (*school of prophecy*), sedangkan gurunya adalah Nabi Muhammad saw. sendiri, dan mereka memiliki basis pengetahuan sangat kukuh dan luas dalam bidang bahasa Arab. Dengan demikian, atas nama kemodernan



dan ilmu yang sangat menghormati spesialisasi, Bint asy-Syati' menolak keabsahan tafsir Al-Qur'an manapun apabila dikemukakan oleh seseorang yang bukan spesialis dalam bidang studi ini.

Melihat beberapa syarat mufasir yang telah disebutkan di atas, agaknya tidak salah kalau orang mengatakan bahwa syarat-syarat mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh keadaan zaman dan keadaan mufasir itu sendiri dalam memaknai Al-Qur'an. Terkait dengan hal tersebut, para ulama dahulu telah merumuskan syarat-syarat tertentu agar seorang mufasir terhindar dari penyimpangan penafsiran, berupa syarat etis dan syarat akademis. Syarat etis adalah bahwa seorang mufasir harus memiliki keyakinan yang benar terhadap Al-Qur'an, tidak ragu bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang memang benar-benar berasal dari Allah swt. (Q.S. as-Sajdah [32]: 2) dan tidak boleh memaksakan prakonsepsi-prakonsepsi yang dilandasi oleh kepentingan hawa nafsu semata ketika menafsirkan Al-Qur'an.<sup>214</sup>

Adapun syarat akademis menyangkut persoalan metodologi dan perangkat keilmuan yang harus dimiliki oleh seorang mufasir, seperti penguasaan bahasa Arab, *asbab an-nuzul*, *nasikh-mansukh*, *munasabah*, termasuk harus memahami kaidah-kaidah penafsiran (*qawa'id at-tafsir*).<sup>215</sup> Dengan begitu, seorang mufasir akan memiliki

214 Dalam hadis Nabi dikatakan, "Barangsiapa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan *ra'yu* (yang oleh Imam al-Gazali, kata *ra'yu* diartikan hawa nafsu), maka hendaklah ia mengambil tempat duduknya di neraka" (H.R. at-Tirmizi, an-Nasa'i, dan Abu Dawud). Lihat al-Gazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din* (t.tp.: Syirkah Nur Asiya, t.t.), Vol. I, hlm. 292.

215 Jalal ad-Din 'Abd ar-Rahman as-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1978), Vol. I, hlm. 187-200.

kontrol metodologi, sehingga hasil penafsirannya bisa relatif objektif, atau setidaknya mampu mengurangi subjektivitas mufasir. Akan tetapi, rupanya para mufasir abad pertengahan tidak sepenuhnya konsisten terhadap sebagian syarat etis dan akademis tersebut. Terbukti dalam sebagian besar karya mereka terdapat model-model penafsiran yang mencerminkan pandangan subjektif ideologi penafsirnya akibat berpegang pada ayat-ayat secara terpisah-pisah.

Selanjutnya, ada dua hal penting mengenai syarat-syarat menjadi mufasir yang dikemukakan oleh Bint asy-Syati'. Persoalan kehati-hatian merupakan hal penting bagi Bint asy-Syati'. Hal ini disebabkan karena Bint asy-Syati' lebih banyak berkecimpung dalam memahami Al-Qur'an dari bentuk-bentuk kebahasaan yang penuh dengan gaya sastraawi. Hal ini menjadi penting, karena dalam menafsirkan dari aspek kebahasaan, kehati-hatian menjadi sangat perlu, di mana mufasir harus mampu melihat makna dan pesan teks Al-Qur'an dari bentuk tata bahasanya.

Menurut penulis, meskipun seorang mufasir sudah menggunakan prinsip holistik, ia tetap tidak akan benar-benar objektif seratus persen dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sebab, sebelum berhadapan dengan teks Al-Qur'an, ia sudah membawa *prior text* berupa disiplin keilmuan yang dimiliki, latar belakang sosio-historis, dan bahkan mungkin ideologi-ideologi tertentu. Maka, yang paling adil adalah bagaimana produk penafsiran itu dikomunikasikan dengan pihak lain, sehingga lebih bersifat intersubjektif.

Menurut penulis, di sinilah pentingnya nalar kritis,

sehingga ada dialog komunikatif di antara komunitas penafsir yang akan melahirkan keseimbangan dialektik antara peran penafsir, teks, dan konteks. Dengan begitu, penafsiran pun tidak terjebak pada nalar quasi kritis dan ideologis lagi yang cenderung *truth claim* dan otoriter. Pandangan penuliser tersebut mengacu pada teori kritis Jurgen Habermas yang menyatakan bahwa setiap *person* (manusia, teori, kelompok, partai, dan penafsiran) pasti mempunyai *interest* (kepentingan) dan masing-masing mereka mempunyai pandangan-pandangan subjektif. Maka, sangat diperlukan dialog komunikasi untuk memperoleh suatu keabsahan penafsiran.<sup>216</sup>

Menurut penulis, teori ini dapat dipandang sebagai pendekatan baru untuk memecahkan problem klaim objektivitas penafsiran sepihak. Harus diakui bahwa teori yang dibangun oleh Habermas merupakan teori yang dikembangkan sebagai upaya para pemikir pada era post-modernisme yang mencoba mempertanyakan keabsahan teori-teori yang muncul pada era modernisme.

Dengan teori kritis tersebut, seseorang akan mengambil sikap kritis terhadap ilmu-ilmu sosial dewasa ini, termasuk produk-produk penafsiran dan kenyataan sosial yang dilukiskannya. Tidak hanya itu, ia juga akan kritis terhadap pendekatan-pendekatan ilmiah yang tidak mampu menjelaskan paradoks atau anomali rasionalisasi kemasyarakatan. Sebab, pendekatan-pendekatan itu membuat sistem-sistem sosial yang kompleks sebagai objek

---

216 Roman Coles, "Identity and Difference in the Ethical Position of Adorno and Habermas", dalam Stephen K. White, *The Cambridge Companion*, Vol. II (Boston: Beacon Press, 1984), hlm. 375.

mereka hanya dari sudut pandang yang abstrak, tanpa memperhitungkan asal usul historis bidang objek mereka dalam arti sosiologi reflektif.<sup>217</sup> Tugas tersebut ditempuh untuk mengarahkan perkembangan ilmu pengetahuan (termasuk ilmu tafsir), masyarakat, dan kebudayaan kepada suatu cita-cita universal yang melandasi segala praksis sosial yang rasional. Dasar pandangannya adalah bahwa konsensus yang universal dan bebas dari dominasi merupakan kehendak fundamental setiap hubungan sosial.<sup>218</sup>

Cita-cita tersebut agaknya terkesan sulit diwujudkan secara empiris. Untuk itu, teori kritis tersebut mengandaikan adanya sebuah masyarakat yang reflektif, cerdas, dan mampu melakukan komunikasi yang memuaskan, sehingga klaim-klaim kesahihan (*validity claims*) diterima tanpa paksaan sebagai hasil konsensus.

Kembali kepada syarat akademis seorang mufasir, di era kontemporer sekarang ini, disamping harus menguasai khazanah keilmuan klasik seperti bahasa Arab, *asbab an-nuzul*, *nasikh-mansukh*, dan *munasabah*, seorang mufasir juga harus memiliki wawasan keilmuan kontemporer, seperti ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan eksakta. Jika ini tidak memungkinkan, maka paling tidak harus ada dialog dan saling menyapa antara para mufasir dengan para ilmuwan sosial ataupun ilmuwan saintis. Sebuah kesimpulan dari interpretasi ayat akan menjadi lebih komprehensif, jika ada interkoneksi di antara disiplin keilmuan.

217 Jürgen Habermas, *The Theory Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1984), Vol. II, hlm. 375.

218 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest* (Boston: Beacon Press, 1971), hlm. 314.

Kajian Al-Qur'an di era kontemporer tidak bisa dipisahkan dengan ilmu-ilmu lain seperti sosiologi, psikologi, politik, sejarah, antropologi, ekonomi, dan lain-lain.<sup>219</sup> Sebab, dengan begitu, kajian tafsir Al-Qur'an akan lebih interkonektif dan bahkan integratif dengan disiplin ilmu lain. Inilah mestinya yang ideal, sehingga prinsip *holistic* dan penolakan atomisasi tidak hanya diberlakukan dalam konteks internal Al-Qur'an, tetapi antardisiplin keilmuan. Memang selama ini kajian tafsir klasik dan abad pertengahan masih terkesan pada wilayah *hadarah an-nass*. Ke depan, kajian tafsir era kontemporer, meminjam istilah yang dipopulerkan M. Amin Abdullah, harus menyentuh wilayah *hadarah al-'ilm* dan *hadarah al-falsafah*.

Berdasarkan perspektif di atas, setidaknya penafsiran teks digeser dari teks sakral (*unthinkable*) ke wilayah teks sastra (*thinkable*), tanpa bermaksud menyejajarkan Al-Qur'an dengan teks sastra biasa,<sup>220</sup> seperti yang dilakukan oleh murid Amin al-Khulilainnya, Nasr Hamid Abu Zaid. Tawaran Amin al-Khuliliterhadap metode tafsir sastra yang digagasnya dapat dibedakan dalam dua jenis pendekatan dan kritik, yaitu

---

219 Dengan sangat baik, Amin Abdullah telah membuat horison jaring laba-laba kajian Islam yang terintegrasi dengan ilmu-ilmu humaniora dan sosial. Lihat M. Amin Abdullah, "Arah Baru Kajian Islam Indonesia", *Makalah*, dipresentasikan dalam Konferensi Nasional Kajian Islam Indonesia, di Hotel Syahid Yogyakarta, 12-14 Desember 2003. Namun, di sini dapat dinyatakan bahwa horison tersebut perlu ditambah satu lagi, yakni perlu dilibatkan ilmu-ilmu eksakta yang secara nyata telah dipraktikkan oleh Syahrur dalam penafsiran Al-Qur'an, terutama dalam teori *hjudu>d*-nya.

220 M. Nur Kholis Setiawan, "Pengantar", J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Modern*, terj. Hairus Salim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. xv.

kritik eksternal (*al-khariji*) dan kritik internal (*al-dakhili*). Hal ini semua dimaksudkan agar kandungan Al-Qur'an bisa dipahami oleh segenap generasi dan dapat dilaksanakan di segala tempat dan masa.

### C. Pembeduan Al-Qur'an

Sebagai sebuah idealitas yang diletakkan dalam posisi tertinggi oleh "komunitas" umat Islam, tidak berlebihan apabila Al-Qur'an dicita-citakan sebagai "pengondisi" tertinggi bagi proses bernalar setiap muslim. Dalam realitas sejarahnya, idealitas Al-Qur'an sebagai sumber inspirasi dan kreativitas berpikir umat Islam dapat dikatakan dan pernah terjadi, setidaknya sejak masa Nabi Muhammad saw. sampai sekitar abad pertengahan sebelum runtuhnya sistem khilafah dalam Islam. Berbagai disiplin keilmuan, mulai dari kedokteran sampai filsafat, yang muncul pada priode ini, dapat dikatakan merupakan manifestasi dari aktivitas kreatif-intelektual. Meskipun hal itu bergerak dalam berbagai wilayah kehidupan kontekstual saat itu, tidak serta-merta meninggalkan Al-Qur'an, namun justru bertolak atau setidaknya mengambil inspirasi serta tuntunan dasar dari Al-Qur'an.

Namun, dalam realitas kekinian, idealitas yang dicita-citakan tersebut mulai memudar. Berbagai interaksi dan pergumulan ilmiah, sosial, politik, dan budaya yang dialami umat Islam pada saat ini menunjukkan tanda-tanda betapa idealitas tersebut semakin jauh dari jangkauan. Apabila dicermati, kondisi semacam ini tampak dalam dua aspek. *Pertama*, munculnya gaya berpikir ikut-ikutan (taklid) dari sebagian besar umat Islam, sehingga Al-Qur'an tidak lagi

menjadi idealitas tertinggi, tetapi yang menjadi idealitas tertinggi adalah hasil pemikiran dan pemahaman umat Islam sebelumnya yang disakralkan dan diberi label “tidak boleh dipertanyakan”. *Kedua*, beberapa kalangan umat Islam yang terdidik merasa *at home* dengan berbagai idealitas lain selain Al-Qur’an, sehingga dalam pandangan mereka, untuk bisa maju, umat Islam harus sekali-sekali “berani” membuat “terobosan baru” dan jangan terlalu terikat dengan isi dan pesan Al-Qur’an.

Kedua sikap ini pada akhirnya jelas akan membawa satu dampak besar, yakni Al-Qur’an menjadi asing dan tidak lagi operasional serta fungsional dalam kehidupan umat Islam. Sebagai respons atas kondisi yang menggelisahkan ini, tidak mengherankan jika kemudian beberapa waktu yang lalu muncul isu besar pembumian Al-Qur’an.

Sebenarnya, wacana pembumian kitab suci ini, dengan corak dan gayanya masing-masing, tidak hanya terjadi di kalangan umat Islam, tetapi juga merupakan gejala pada hampir semua kitab suci agama-agama dunia ketika memasuki konteks yang baru, seperti misalnya dari abad pertengahan ke zaman modern. Di samping kegelisahan akan dua sikap yang tipikal terhadap Al-Qur’an ini, ada beberapa faktor yang menyebabkan Al-Qur’an juga mengalami “tuntutan” untuk dibumikan.

*Pertama*, Al-Qur’an, yang oleh beberapa kalangan pengkaji Al-Qur’an klasik dianggap telah memuat segala sesuatu, pada dasarnya lebih merupakan seperangkat petunjuk yang sifatnya umum dan global. Dengan demikian,

untuk mengoperasionalkan petunjuk tersebut diperlukan penafsiran sehingga dapat ditarik dan dipahami maksudnya secara konkret dan mendetail.

*Kedua*, munculnya berbagai problem baru dan persoalan baru yang belum pernah ada, bahkan belum pernah terbayangkan sebelumnya, yang tentunya tidak termuat secara eksplisit dalam Al-Qur'an membuat umat Islam harus melakukan upaya ekstra untuk menarik petunjuk Al-Qur'an dalam menghadapi hal-hal baru tersebut. Sampai tahap tertentu, harus pula merumuskan cara dan metode baru untuk menarik petunjuk yang dimaksud.

*Ketiga*, munculnya wacana kontekstualisasi kitab suci dalam agama-agama lain, seperti Kristen, secara tidak langsung juga merupakan tantangan bagi umat Islam ketika mereka berhadapan dengan kitab suci mereka sendiri. Umat Islam meyakini secara final bahwa Al-Qur'an itu kontekstual sepanjang masa (*salihun li kulli zaman wa makan*). Ternyata, keyakinan tersebut lebih sering menjadi jargon belaka dan disikapi secara apologis. Sebab, harus diakui bahwa sangat banyak hal baru di mana umat Islam tidak dapat mengambil "petunjuk praktis" untuk meresponsnya dalam Al-Qur'an atau setidaknya tidak memiliki metode yang dianggap memadai untuk itu. Dalam hal ini, umat Islam seakan-akan ditantang dengan pertanyaan: "kalau kitab suciku bisa operasional dan fungsional dalam menghadapi problematika kehidupan kontemporer, bagaimana dengan kitab sucimu?"

*Keempat*, gesekan pemikiran dan pergumulan intelektual umat Islam dengan berbagai wilayah keilmuan



serta beragam kalangan secara tidak langsung juga turut membuka mata akan perlunya dan pentingnya pbumian Al-Qur'an ini. Dalam kerangka inilah dapat dikatakan bahwa globalisasi informasi membawa akibat semakin luasnya wawasan dan semakin berkembangnya pemikiran umat Islam, termasuk dalam hal-hal yang berhubungan dengan upaya pbumian Al-Qur'an. Di sisi lain, ide pbumian Al-Qur'an ini muncul juga dikarenakan berbagai kajian Al-Qur'an dalam berbagai aspek dan dimensinya yang selama ini telah ada sebagian besar merupakan kajian yang semata-mata bersifat akademis-murni, karena tidak diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kontemporer manusia.

Setidaknya ada dua asumsi dasar yang menjadi latar belakang perlunya pbumian ini. *Pertama*, Al-Qur'an adalah dokumen untuk manusia. Ia menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li an-nas*). Sebagai dokumen untuk manusia, Al-Qur'an harus selalu dapat memberikan bimbingan kepada manusia dalam hidup dan kehidupan mereka. Dengan kata lain, Al-Qur'an merupakan sumber dan tata nilai mereka. *Kedua*, sebagai petunjuk Allah swt. yang jelas berkaitan dengan manusia, pesan-pesan Al-Qur'an bersifat universal, dan ini disepakati oleh seluruh umat Islam. Persoalannya kemudian adalah bagaimana agar pesan-pesan Al-Qur'an yang universal itu bisa ditangkap dan dimanfaatkan oleh setiap orang pada setiap masa.

Ada banyak pola untuk pbumian Al-Qur'an ini. Namun, setidaknya dari pola-pola tersebut dapat diklasifikasikan menjadi dua kelompok besar. *Pertama*, dengan cara

menerapkan secara “harfiah” isi kandungan Al-Qur’an. *Kedua*, merumuskan nilai-nilai dasar ideal yang termuat dalam Al-Qur’an untuk diterapkan ke masa kini. Kedua pola ini masing-masing memiliki kelemahan yang mungkin dibahas tersendiri.

Namun, yang lebih perlu untuk dirumuskan sebelum melangkah ke arah pbumian isi Al-Qur’an adalah pbumian cara pandang Al-Qur’an, maksudnya merumuskan seperangkat tata nalar yang menjadikan Al-Qur’an sebagai landasan operasionalnya. Dengan tata nalar yang Qur’ani ini, setidaknya akan memudahkan umat Islam dalam upaya menjawab berbagai problem yang muncul sebagai konsekuensi cara pandang yang multikultural sebagaimana disebutkan di atas.

Metode Bint asy-Syati’ dengan pendekatan bahasa, baik yang bersifat tematis dalam satu surat tertentu maupun tematis yang diambil dari berbagai surat, setidaknya dapat memberikan penafsiran yang utuh terhadap persoalan-persoalan tertentu yang terdapat dalam Al-Qur’an. Atau, dengan perkataan lain, penafsiran Al-Qur’an lewat metode ini dapat menghindar dari pemahaman terhadap Al-Qur’an secara atomistik. Hal ini berbeda dengan penafsiran Al-Qur’an dengan menggunakan metode klasik, yakni penafsiran menurut urutan surat dalam Al-Qur’an (tartil). Metode penafsiran ini, yang dalam mengartikan suatu kata tertentu selalu merujuk pada keseluruhan kata tersebut yang terdapat dalam Al-Qur’an, berarti telah menerapkan sebuah prinsip *Al-Qur’an yufassiru ba’duhu ba’dan*. Atau, dengan perkataan lain, mufasir telah membiarkan Al-Qur’an berbicara tentang

dirinya sendiri, suatu penafsiran yang jauh lebih objektif dibanding penafsiran Al-Qur'an dengan metode lainnya. Penerapan metode ini lebih jauh telah mengaplikasikan prinsip kehati-hatian dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sebab, penafsiran terhadap suatu kata diberikan oleh Al-Qur'an sendiri, meskipun terbatas dalam masalah-masalah tertentu.

Metode yang ditawarkan Bint asy-Syati' ini sebenarnya bukan saja menghindari subjektivitas mufasir dalam menafsirkan suatu ayat, namun dengan menerapkan metode ini, juga akan menjauhkan Al-Qur'an dari materi-materi *isra'iliyyat* (sumber-sumber Nasrani dan Yahudi), sebagaimana metode ini juga akan terhindar dari rekaman Arab dan non-Arab dengan perkembangan ilmu dan teknologi modern dalam menafsirkan kitab suci umat Islam ini. Penafsiran yang steril dari materi-materi *isra'iliyyat* merupakan penafsiran Al-Qur'an yang didambakan oleh umat Islam. Sebab, sebagian besar kitab-kitab tafsir klasik yang beredar di tengah-tengah masyarakat muslim dewasa ini terkesan kurang selektif terhadap materi-materi *isra'iliyyat* tersebut.

Pada sisi yang lain, metode penafsiran Bint asy-Syati' juga telah berimplikasi pada penolakan terhadap sesuatu yang non-Qur'ani yang terkesan dipaksakan masuk ke dalam Al-Qur'an, seperti upaya sebagian mufasir yang mengaitkan persoalan-persoalan ilmiah dan teknologi modern ketika mereka menafsirkan ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur'an, yang dewasa ini lebih populer disebut dengan *tafsir al-'ilmi*.<sup>221</sup> Penafsiran Al-Qur'an seperti ini ditolak oleh Bint

---

221 Yang dimaksud dengan *tafsir al-'ilmi* ialah tafsir yang di dalamnya dilibatkan ilmu-ilmu modern, baik hakikat maupun teori-teorinya,

asy-Syati', karena ia berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah kitab keagamaan *an sich*, bukan kitab yang mengandung unsur ilmiah. Sementara, model pendekatan non-Qur'ani ini, menurut Bint asy-Syati', sebagaimana ditegaskan Sahiron Syamsuddin, dapat menafikan dimensi kemukjizatan Al-Qur'an.

Terkait dengan narasi Al-Qur'an, yang menurut Bint asy-Syati', sebagaimana disimpulkan Andrew Rippin, tidak lebih dari sekadar bimbingan moral dan spiritual, bukan merupakan paparan fakta-fakta historis, berimplikasi bahwa Al-Qur'an bukan buku sejarah yang harus diikuti, yang karenanya ia harus dikeluarkan dari ranah sejarah menuju ranah agama dan etika. Keyakinan seperti ini, seperti yang ditegaskan Khalafullah, yang juga seperguruan dengan Bint asy-Syati', dapat membuat nalar Islami mampu menyelesaikan problem besar dalam dunia tafsir.

Dalam hal pendekatan sastra, metode Bint asy-Syati' yang lebih tertuju pada penekanan gaya Al-Qur'an, bukan pada kosakata, yang sifatnya lebih spesifik, telah memberikan warna baru bagi penafsiran Al-Qur'an *bi ar-ra'yi*, di mana yang dipentingkan darinya adalah tujuan penekanan gaya Al-Qur'an tersebut, bukan memperdebatkan arti kosakatanya. Misalnya, dalam menafsirkan kata kerja, baik dalam bentuk pasif (*majhul*) maupun dalam bentuk lainnya, yang untuk menjelaskan tujuan-tujuan dan makna-makna Al-Qur'an, seperti fisika, astronomi, geologi, kimia, biologi, ilmu medis, anatomi, matematika, dan sejenisnya. Lebih jauh tentang pro-kontra penggunaan tafsir ilmiah dalam menafsirkan Al-Qur'an, lihat Yusuf al-Qaradhawi, *Bagaimana Berinteraksi dengan Al-Qur'an*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000), hlm. 421; al-Gazali, *Ih'ya' 'Ulum ad-Din*, hlm. 290-291.

dinisbahkan bukan kepada pelaku aktualnya. Seperti terdapat dalam Q.S. az-Zalzalah [99]: 1, “*Ketika bumi diguncangkan dengan guncangan yang dahsyat.*” Demikian pula dalam Q.S. al-Infitar [82]: 1-2, “*Ketika langit terbelah. Dan, ketika bintang-bintang jatuh berserakan.*” Di sini, menurut Bint asy-Syati’, yang menjadi perhatian adalah fenomena penekanan gaya Al-Qur’an pada kepasifan alam raya pada hari kiamat ketika semua ciptaan secara spontan tunduk kepada peristiwa-peristiwa yang dahsyat pada hari itu, bukan pada tata bahasa di sekitar subjek-subjek tersebut.

Metode tematik yang diusung oleh Bint asy-Syati’ ini juga telah memberikan implikasi terhadap masalah “kebebasan kehendak manusia”. Setelah menelusuri ayat-ayat tentang masalah ini, yang kata kuncinya adalah kata kerja *arada* (berkeinginan, bermaksud, berkehendak), Bint asy-Syati’ menemukan bahwa kata kerja tersebut lebih banyak dinisbahkan kepada manusia ketimbang kepada Allah swt. Kata kerja *arada* ini tidak pernah muncul dalam bentuk kata kerja abstrak *iradah*, berbentuk kata kerja masa lampau (*madi*), atau dalam bentuk kata kerja masa depan (*mudari*), sebagaimana kata kerja ini juga dalam pengamatannya tidak pernah dalam bentuk perintah. Hal ini memberikan implikasi bahwa tindakan berkehendak tidak dapat dipaksakan atas diri seseorang, karena hal itu akan menafikan kebebasan dan kehendak. Demikian juga, lewat metode tematik ini, Bint asy-Syati’ menelusuri kata kerja *‘azama* (menetapkan). Kata kerja ini, menurutnya, tidak ada satu pun yang dinisbahkan kepada Allah swt, tetapi hanya dinisbahkan kepada makhluk-makhluk ciptaan-Nya. Penerapan metode ini telah membawa

Bint asy-Syati' pada pemahaman bahwa kehendak manusia berkaitan dengan ketetapan hati dan kehendak itu didahului oleh keinginan dan pemikiran yang mendalam. Oleh karena itu, tanggung jawab dalam berkehendak dan berbuat dilimpahkan kepada manusia sendiri, bukan kepada Tuhan, dan ini pada gilirannya memberikan implikasi bahwa manusia bebas menentukan kehendaknya sendiri.

Betapa pun penafsiran seperti ini memiliki nilai lebih dilihat dari sudut pandang teologi, karena ia telah terhindar dari paham fatalis bahwa manusia hanya mengikuti apa yang telah ditakdirkan oleh Allah swt. kepadanya. Selanjutnya, metode ini membuat hidup manusia lebih kreatif dalam berusaha, karena keberhasilan atau kerugiannya tergantung pada dirinya sendiri, bukan pada takdir semata. Konsep Bint asy-Syati' terhadap takdir yang dapat dipahami lewat metode penafsiran ini lebih kurang sama dengan konsep Iqbal, sebagaimana dikutip Ali Audah, yang merumuskan takdir sebagai bahan baku yang telah jadi, mungkin berupa malam, tanah liat, sahara, gunung, hutan belantara, tanah, racun, dan seterusnya. Manusia dengan ikhtiarnya ingin mengatasi segalanya. Ia bisa mengolah bahan baku tersebut kepada bahan jadi. Lewat penciptaan malam, manusia berpikir bagaimana cara untuk meneranginya, lalu tergeraklah manusia untuk menciptakan pelita. Lewat tanah liat, manusia berpikir sehingga dapat membuat piala, dan seterusnya.<sup>222</sup>

Demikianlah penjelasan tentang implikasi pendekatan

222 Lihat Ali Audah, "Muhammad Iqbal: Sebuah Pengantar", dalam Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah, Taufiq Ismail, dan Goenawan Muhammad (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. xvi-xvii.

bahasa dan sastra dalam memaknai pesan moral Alquran terhadap perkembangan tafsir brra'yi, syarat-syarat seorang mufassir dalam menafsirkan Alquran dan diakhiri dengan pembumian Alquran itu sendiri.





# Bagian Keempat

## PENUTUP

Dalam bagian terakhir disajikan beberapa temuan yang menjadi kontribusi dari penelitian ini. Dari bagian-bagian sebelumnya terlihat bahwa dinamika pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an oleh para mufasir modern memang tidak dapat dilepaskan dari konteks mereka hidup dan pengaruh dari situasi intelektual. Dengan begitu, studi ini telah melakukan tiga hal. *Pertama*, menjadikan objek studi, yaitu mufasir dengan menyajikan biografi serta metode yang mereka gunakan. Dalam bagian ini, terlihat bahwa Al-Qur'an di mata mereka sebagai sebuah teks yang dapat ditafsirkan, baik dari sisi sastra maupun sosio-historis, walaupun di dalamnya pendekatan biblikal sudah mulai diterapkan. *Kedua*, model penafsiran yang dikembangkan oleh Bint asy-Syati' tidak lepas dari pola-pola penafsiran yang telah dilakukan oleh mufasir sebelumnya. Hanya saja, dia telah berhasil "menghidupkan" dan "membumikan" semangat teks tersebut, sehingga Al-Qur'an dapat "dibunyikan" kembali spiritnya pada era modern. *Ketiga*, studi ini telah sampai pada penafsiran Al-Qur'an kontemporer, paling tidak, ditandai dengan adanya pemetaan aliran utama objektivitas dan subjektivitas. Aliran objektivitas, secara metaforis, dapat diartikan dengan konteks

penafsir dan audiens terserap dalam teks Al-Qur'an. Adapun aliran subjektivitas, teks Al-Qur'an terserap dalam konteks di mana ia ditafsirkan.

Bint asy-Syati', sebagai penafsir wanita pertama, menyatakan bahwa metode yang digunakannya untuk memahami pesan Al-Qur'an adalah linguistik dengan pendekatan filologi dan sastra. Melalui pendekatan filologi, pemahamannya lebih bersifat tekstual dengan mengkaji bentuk-bentuk kosakata yang ada dalam Al-Qur'an dan memahami maknanya secara langsung, atau dengan mencari padanan kata lain yang terdapat pada surat-surat lain dalam Al-Qur'an dengan menghubungkan kepada makna kosakata yang sedang dipahami, sehingga menghasilkan suatu makna yang terpadu dan intergral. Objek kajian filologi, di samping bertumpu pada persoalan sumpah, juga bertumpu pada pengkajian *asbab an-nuzul* (konteks kesejarahan masa turunnya Al-Qur'an). Sementara, pendekatan sastra lebih ditujukan pada pemaknaan yang dipengaruhi oleh gaya dan irama bahasa Al-Qur'an itu sendiri, yang tentunya mufasir lebih hati-hati dan terfokus dibandingkan dengan jenis pendekatan pertama. Sebab, pemaknaannya bukan sekadar menjelaskan kosakata dan hubungan antara satu dengan yang lainnya yang ada dalam Al-Qur'an, tetapi mufasir harus dapat menjelaskan maksud secara keseluruhan dan dapat diindra oleh manusia. Objek kajian sastra lebih tertuju pada masalah *i'jaz* dalam Al-Qur'an.

Keterangan di atas menunjukkan bahwa setidaknya, menurut Bint asy-Syati', ada empat bentuk konteks yang

harus menjadi pertimbangan, yaitu konteks literal, konteks historis, konteks kronologis (keagamaan), dan konteks kekinian Al-Qur'an. Dalam konteks literal, pendekatan bahasa dan sastra sangat diperlukan untuk mengeksplorasi pemaknaan supaya lebih kaya. Konteks historis diperlukan paling tidak untuk menyadarkan mufasir bahwa logika bahasa yang menjadi cermin dari logika sejarah yang berlaku pada saat kitab suci diturunkan berbeda dengan kenyataan dan lingkungan kekinian yang dirasakan dan dialami oleh pembacanya. Konteks kronologis (ajaran agama) diperlukan paling sederhana untuk mempertanyakan kandungan nilai teks, apakah bersifat normatif-transhistoris yang berlaku sepanjang sejarah (*'umum al-lafz*) atau hanya berlaku untuk satu masa saat ia turun saja (*khusus as-sabab*). Di sinilah terasa lebih mendalam pemaknaan Al-Qur'an yang digagas oleh Bint asy-Syati'.

Berpijak pada pola dan karakteristik mufasir modern tersebut, dalam konteks pengembangan Ulumul Qur'an, ada beberapa hal yang perlu dicatat. *Pertama*, gagasan Bint asy-Syati' untuk mempertimbangkan empat konteks dalam memahami Al-Qur'an, yaitu konteks literal, konteks historis, konteks kronologis (keagamaan), dan konteks kekinian Al-Qur'an. Gagasan mempertimbangkan keempat konteks tersebut dalam menemukan makna asli pesan Al-Qur'an sekaligus signifikansi kekiniannya telah mengembangkan kajian Al-Qur'an, di mana konteks yang dimaksud hanyalah *asbab an-nuzul* saja. Kaidah-kaidah tentang konteks tentu harus berkembang tidak saja pada *asbab an-nuzul*, tetapi juga konteks teks, konteks kronologis, dan konteks kekinian.

Teori-teori dan kaidah-kaidah tentang itu akan memperkaya sekaligus mempercanggih pisau bedah Ulumul Qur'an dalam menangkap makna pesan Tuhan.

Adapun implikasi dari pemetaan metode penafsiran Binti asy-Sya>t}i' adalah pada era modern, seiring dengan perkembangan zaman dan dinamika persoalan yang dihadapi oleh umat Islam, kerangka kerja mufasir ini dapat dijadikan sebagai acuan baru dalam memahami Al-Qur'an dan pengembangan objek kajian Ulumul Qur'an, dalam hal ini penentuan syarat-syarat seorang mufasir yang lebih selektif dalam memahami Al-Qur'an. Dengan kata lain, persoalan kekinian umat Islam bisa dijelaskan melalui pemahaman terhadap Al-Qur'an yang bersifat holistik dan linguistik. Maksudnya, kajian ini telah memberikan kontribusi penting bagi pengembangan metode yang cocok dalam menafsirkan Al-Qur'an. Oleh karena itu, studi ini juga telah memperlihatkan sinergi metode penafsiran Al-Qur'an yang dapat dipraktikkan oleh para sarjana.

Akhirnya, studi ini ingin menutup penjelajahan studi Al-Qur'an dengan harapan bahwa kekayaan penafsiran terhadap Al-Qur'an harus dipahami sebagai khazanah tafsir yang terus berkembang. Para sarjana, terutama yang menjadi objek studi ini, telah melakukan kreasi demi kreasi dalam menerjemahkan pesan teks-teks Al-Qur'an. Tidak hanya itu, studi ini juga memperlihatkan bahwa tidak ada keterputusan metode penafsiran Al-Qur'an yang telah dilakukan oleh ulama masa klasik dan sarjana masa modern. [ ]

# Daftar PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- \_\_\_\_\_, “*at-Ta’wil al-’Ilm: ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*”, dalam *Al-Jami’ah*, Vol. 39, No. 2, Juli-Desember 2001.
- ‘Abdurrahman, Khalid, *Usul at-Tafsir wa Qawa’iduh*, Beirut: Dar an-Nafa’is, 1986.
- Allen, J.P. dan Pit Corder (ed.), *Reading for Applied Linguistics*, Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Amin, Muhammad, “A Study of Bint asy-Syati’s Exegesis”, *Tesis*, Montreal Kanada: Institut of Islamic Studies, McGill University, 1992.
- Amin Tawfiq, Muhammad, “Interpretation and Lessons Surah ad-Duha”, dalam *Majallah al-Azha>r*, 1974.
- Arkoun, Mohammed, *Berbagai Pembacaan Al-Qur’an*, terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997.
- \_\_\_\_\_, “Explorations and Responses: New Perspectives for

a Jewish-Christian-Muslim Dialog”, dalam *Jurnal of Ecumenical Studies*, No. 26, Vol. III, Summer, 1989.

\_\_\_\_\_, *al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad*, terj. Hasim Salih, Beirut: Dar as-Saqafi, 1992.

\_\_\_\_\_, *al-Fikr al-Islami: Qira’ah al-’Ilmiyyah*, terj. Hasim Salih, Beirut: Markaz al-Inha’ al-Qawmi, 1987.

\_\_\_\_\_, *al-Islam: al-Akhlaq wa as-Siyasah*, terj. Hasim Salih, Beirut: Markaz al-Inha’ al-Qawmi, 1990.

\_\_\_\_\_, “Menuju Pendekatan Baru Islam”, dalam *’Ulumul Qur’an*, Vol. II, No. 7, 1990.

\_\_\_\_\_, “Metode Kritik Akal Islam: Wawancara Arkoun dengan Hasim Salih”, dalam *’Ulumul Qur’an*, Edisi Khusus, No. 5 dan 6, Vol. V, 1994.

\_\_\_\_\_, *Min al-Ijtihad ila Naqd al-’Aql al-Islami*, London: Dar at-Taqi, 1991.

\_\_\_\_\_, *Nalar Islami Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.

\_\_\_\_\_, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

\_\_\_\_\_, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Unswers*, Woshington: Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, 1987.

\_\_\_\_\_, *Tarikhyyah al-Fikr al-’Arabi al-Islami*, terj. Hasim Salih, Beirut: Markaz al-Inha’ al-Qawmi, 1980.

al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and Secularism*,

- Kuala Lumpur: ABIM 1978.
- 'Atif, Ahmad, *Naqd al-Fahm al-'Asri li Al-Qur'an*, Beirut: Dar at-Taliyyah, 1972.
- Auliffe, DMc, "Qur'anic Hermeneutics: the Views of al-Tabari and Ibn Kathir", dalam Andrew Rippin (ed.), *on the Qur'an*, Oxford: Claredon Press, 1988.
- Ayyad, Syukri, *Yawm ad-Din wa al-Hisab: Dirasah Qur'aniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ayoub, M. Mahmoud, "The Prayer of Islam: a Presentation of Surat al-Fatihah in Muslim Exegesis", dalam *JAAR*, Vol. 47, 1979.
- Azra, Azyumardi, "The Making of Islamic Studies in Indonesia", *Makalah*, dipresentasikan dalam Konferensi Nasional Kajian Islam Indonesia, di Hotel Syahid Yogyakarta, 12-14 Desember 2003.
- Baidan, Nasruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Bakaila, M.H., *Arabic Linguistics: an Introduction and Bibliography*, London: Mansell Publisher Limited, t.t.
- Bakhtin, M.M., *Speech Genres and Other Late Essays*, t.tp.: University of Texas Press, 1986.
- Baljon, J.M.S., *Tafsir Al-Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Niamullah Niaz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernis Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid (1968-1980)*, terj.

Nanang Taufiq, Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara, 1999.

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Method, Philosophy, and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1960.

Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor, *Pengantar Metode Penelitian Kualitatif: Suatu Pendekatan Fenomenologis terhadap Ilmu-Ilmu Sosial*, terj. Arief Furchan, Surabaya: Usaha Nasional, 1992.

Boom, M. Van den, "From Dogma to Revolution", dalam *Excehange*, No. 54, 1989.

Boullata, Issa J., "Modern Qur'an Exegesis: a Study of Bint asy-Syati' Method", dalam *The Muslim World*, 64 (1974). Terjemahan bahasa Indonesia diterbitkan dalam *Jurnal al-Hikmah*, Edisi No. 3, Dzulhijjah 1411-Rabi'ul Awwal 1412.

\_\_\_\_\_, "Tafsir Al-Qur'an Modern: Studi atas Metode Bint asy-Syati'", terj. Ihsan Ali Fauzi, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, No. 3, Dzulhijjah 1411-Rabi'ul Awwal 1412.

\_\_\_\_\_, "The Rethorical Interpretation of the Qur'an: *I'jaz* and Related Topic", dalam *Approches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin, Oxford: Clarendon Press, 1998.

Braaten, Carl, *History of Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1966.

Brenner, Louis, "Introduction", dalam *Muslim Identity and*



- Sosial Change in Sub-Saharan Drica*, London: Hurst and Company, 1993.
- Buchklay, "The Hermeneutical Deadlock between Revelationist, Textualist, and Functionalist", dalam *Modern Theology*, Vol. VI, No. 4, 1990.
- Coles, Roman, "Identity and Difference in the Ethical Position of Adorno and Habermas", dalam Stephen K. White, *The Cambridge Companion*, Vol. II, Boston: Beacon Press, 1984.
- Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Reatail*, terj. Williard R. Trask, Texas: Spring Publication, 1981.
- Cragg, Kannah, *The Mind of the Qur'an: Chapter in Reflection*, London: George Allen and Unwin, 1971.
- \_\_\_\_\_, *The Even of the Qur'an: Islam and its Skripture*, London: George Allen and Unwin, 1971.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, "Personal Anecdotes of a Great Scholar Teacher and Friend", dalam *Journal of Islamic Research*, 4, 2 (October 1990).
- ad-Dawudi, Muhammad bin 'Ali bin Ahmad, *Tabaqat al-Mufassirin*, ed. 'Ali Muhammad 'Umar, Kairo: t.p., 1972.
- Dawud, Rahbar, *God of Justice: a Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an*, Leiden: t.p., 1960.
- Eco, Umberto, *a Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 1979.
- Esack, Farid, "Contemporary Religious Thought in South Africa and The Emergence of Qur'anic Hermeneutical",

dalam *ICMR*, Vol. II, No. 2, Desember 1991.

\_\_\_\_\_, "Liberation, Human Right, Gender, and Islamic Law: the South African Case", dalam *Human Right: Challenges and Rejoinders*, Oslo: Nordic H.R. Publication, 1993.

\_\_\_\_\_, "The Exodus Paradigm in the Qur'an in the Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa", dalam *Islamochristiana*, Vol. 17, 1991.

\_\_\_\_\_, "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospects", dalam *The Muslim World*, Vol. 83, No. 2, 1993.

Eurbach, Erich, *Mimesis: the Representations of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask, Princeton: Princeton University Press, 1953.

al-Farmawi, Abd. al-Hayy, *Metode Tafsir Maudu'i: Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

al-Farra', Abu Zakaria Yahya bin Ziyad, *Ma'ani Al-Qur'an*, ed. Muhammad Yusuf an-Najjati, Kairo: Dar al-Kutub al-Mis}riyyah, 1955.

Fauzi, Ihsan Ali, "Kaum Muslimin dan Tafsir Al-Qur'an: Survei Bibliografi atas Karya-Karya dalam Bahasa Arab", dalam *'Ulumul Qur'an*, No. 5, Vol. II, 1990.

Gadamer, Hans-George, *Philisophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 1977.

\_\_\_\_\_, *Truth and Methods*, New York: Seabury Press, 1974.

al-Gazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, t.tp.: Syirkah Nur Asiya, t.t.

- \_\_\_\_\_, *al-Munqiz min ad-Dalal*, ed. al-Gindi, Kairo: Maktabah al-Jundi, t.t.
- Gibb, H.A.R., *Arabic Literature: an Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Goldziher, Ignaz, *Mazahib at-Tafsir al-Islami*, Kairo: Maktabah as-Sunnah Muhammadiyah, 1955.
- Grunebaum, G.E. von, *Islam: Essay in the Nature and Growth of Cultural Tradition*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Habermas, Jurgen, *Knowledge and Human Interest*, Boston: Beacon Press, 1971.
- \_\_\_\_\_, *The Theory Communicative Action*, Boston: Beacon Press, 1984.
- Hadi W.M., Abdul, "Dialektika Agama dan Pluralitas Budaya Lokal", *Makalah Halaqah Tarjih*, Majlis Tarjih PP Muhammadiyah dan Ford Foundation, Solo: Pusat Studi Budaya UMS, 2-4 November 2001.
- Hajar, Ibn, *Lisan al-Mizan*, Vol. III, t.tp.: t.p., t.t.
- Halliday, M.A.K. dan Ruqaiya Hasan, *Bahasa, Teks, dan Konteks: Aspek-Aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotik Sosial*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992.
- Hanafi, Hassan, "  
Apa Arti Kiri Islam", dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: antara Modernisme dan Postmodernisme*, terj. Imam 'Aziz dan M. Jadul Maula, Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1993.

- \_\_\_\_\_, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Dirasat Islamiyyah*, Mesir: Maktabah al-Anjilu al-Misriyyah, 1986.
- \_\_\_\_\_, “Manahij at-Tafsir wa al-Masalih{ al-Ummah”, dalam *ad-Din wa as-Saurah*, Vol. VII, Kairo: Maktabah al-Madbuli, 1989.
- \_\_\_\_\_, “Maza Ta’ni Asbab an-nuzul”, dalam *ad-Din wa as-Saurah*, Vol. VI, Kairo: Maktabah al-Madbuli, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Ummah*, terj. Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Istigrab*, Kairo: Dar al-Fanniyah, 1991.
- \_\_\_\_\_, “al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr ad-Dini”, dalam *ad-Din wa as-Saurah*, Vol. VII, Kairo: Maktabah al-Madbuli, 1989.
- \_\_\_\_\_, “al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr ad-Dini”, dalam *Qadaya Mu’asirah*, Vol. I, Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1976.
- al-Hamawi, Yaqut, *Mu’jam al-Udaba’*, Kairo: al-Halabi, 1936.
- Harb, ‘Ali, *Naqd an-Nass*, Beirut: Markaz as-Saqafi al-‘Arabi, 1995.
- Hartman, R.R.K., *Dictionary of Language and Linguistics*, London: Applied Science Publishers Ltd., 1972.
- Harvey, van A., “Hermeneutics”, dalam *Encyclopedia of Religions*, Vol. 6, ed. Mercia Eliade, New York: MacMillan Publishing, t.t.

- Hassan, Riffat, "What Does it Mean to be Muslim Today?", dalam *Women Living under Muslim Law*, Vol. 4, Tahun I.
- Heath, Peter, "Creative Hermeneutics", dalam *Arabica*, Vol. 36, 1989.
- Henry, George Liddell and Robert Scott, *a Greek English Lexicon*, ed. Henry Stuart Jones, Oxford: t.p., t.t.
- Hesselgrave, David J. dan Edward Rommen, *Kontekstualisasi, Makna, Metode, dan Model*, terj. Stephen Sulaeman, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996.
- Hirsch Jr., E.D., *Validity in Interpretation*, New Heaven: Yale University Press, 1967.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hoffman Ladd, Valeri J., dalam John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedia Oxford Dunia Islam Modern*, Vol. I, terj. Eva Y.N., et al., Bandung: Mizan, 2001.
- Huwaiti, Fahmi, *Al-Qur'an wa as-Sultan: Humum al-Islamiyyah al-Mu'asirah*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1982.
- al-Ibyari, Ibrahim, *Pengenalan Sejarah Al-Qur'an*, terj. Sa'ad Abd al-Wahib, Jakarta: Rajawali Press, 1988.
- Ilyas, Hamim, "Hermeneutika Al-Qur'an: Studi Tafsir Modern", dalam *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Pengembangan Hukum Islam bekerja sama dengan LPPI, Juli 2003.
- al-'Imad, 'Abd al-Hayy bin, *Syazarat az-Zahab fi Akhbar man Zahab*, Kairo: t.p., 1931.

Iqbal, Muhammad, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah, Taufiq Ismail, dan Goenawan Muhammad, Jakarta: Tintamas, 1982.

\_\_\_\_\_, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

al-Islahi, Abd al-'Azim, *The Economic Concept of Ibn Taymiyyah*, London: The Islamic Foundation, 1988.

al-Isfahani, Abu Nu'aim, *Hilyat al-Kulliyat*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Qur'an*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat Wahdah al-'Arabiyyah, 1989.

\_\_\_\_\_, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCISoD, 2003.

\_\_\_\_\_, *Naqd al-'Aql al-'Arabi, al-'Aql al-Akhlaqi al-Adabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li an-Nazm al-Qiyam fi Saqafah al-'Arabiyyah*, Maroko: Dar al-Bayda', 2004.

\_\_\_\_\_, *Taqwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993.

Jansen, J.J.G., *Diskursus Tafsir Modern*, terj. Hairus Salim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

\_\_\_\_\_, *The Interpretation of the Koran in the Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1974.

- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Kamali, Mohammad Hasyim, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam: Dilengkapi dengan Perbincangan Seputar Kasus Salman Rusydie dan Darul Arqom Arswendo Atmowiloto*, terj. Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri, Bandung: Mizan, 1996.
- Kamil, Yusuf, *al-'As}riyyun Mu'tazilah al-Yawm*, Mesir: al-Wafa' al-Mansurah, 1985
- Kasir, Ibn, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*, Vol. I dan II, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1966.
- Khalafullah, Muhammad Ahmad, *al-Fann al-Qasasi fi Al-Qur'an Al-Karim*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin, Jakarta: Paramadina, 2002.
- al-Khuli, Amin, *Manahij at-Tajdid fi an-Nahw wa al-Balagah wa at-Tafsir wa al-Adab*, Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961.
- \_\_\_\_\_, "at-Tafsir", dalam Ahmad as-Santanawi, *et al.* (ed.), *Da'irah al-Ma'arif al-Islamiyyah*, Vol. V, Kairo: Matba'ah al-I'timad, 1933.
- Khuri, Richard K., *Freedom Modernity and Islam Toward a Creative Synthesis*, USA: Syracuse University Press, 1998.
- Kuhn, Thomas, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1989.
- Losee, John, *a Historical Introduction to the Philosophy of*

*Science*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

\_\_\_\_\_, *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 1997.

Magnis-Suseno, Frans, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Mahmud, Mustafa, *Al-Qur'an Muhawalah li Fahm 'Asri li Al-Qur'an*, Kairo: Ruz al-Yusuf Press, 1970.

Ma'luf, Lois (ed.), *al-Munjid fi al-'Alam*, Beirut: Dar al-Masyriq Publisher, 1976.

Mansur, Muhammad (peny.), *Mutammim at-Tabaqat al-Kubra*, t.tp.: t.p., t.t.

al-Mawla, Muhammad Jad, "Minal-Bayan 'Anila al-Bayan Anawi: Dirasah Tahliliyyah Hirminitqiyyah wa Bunyawiiyyah 'an at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim li ad-Dukturah Bint asy-Syati'", *Skripsi*, Yogyakarta: Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, 1996.

Moeleman, Johan Hendrik, "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.

Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rekayasa Serasih, 1996.

Muhsin, Amina Wadud, *Qur'an and Women*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.



- \_\_\_\_\_, *Wanita dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- al-Musanna, Abu 'Ubaidah Ma'mar, *Majaz Al-Qur'an*, ed. M. Fuad Sizkin, Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1954.
- Mustaqim, Abdul, "Paradigma Konsep *Naskh*: Studi Kritis Pemikiran Mahmud Muhammad Taha", *Penelitian Individual*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.
- Mutahhari, Murtadha, *Memahami Al-Qur'an*, terj. Tim Staf YBT, Jakarta: Yayasan Bina Tauhid, 1986.
- an-Naisaburi, Nizamuddin, *Gara'ib Al-Qur'an 'ala Hamis at-Tabari*, t.tp.: t.p., t.t.
- an-Najjar, Abd al-Halim, *Mazhab at-Tafsir al-Islami*, Beirut: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1955.
- Nanji, Azim, "Toward a Hermeneutics of Qur'anic and Other Narratives in Islami Thought", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizon Press, 1985.
- Nasr, M., *Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: Giri Mukti Pustaka, 1998.
- Nazir, Muhammad, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998.
- Newton, K.M., *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis kepada Teori dan Praktek Penafsiran Sastra*, terj. Soelistia, Semarang: IKIP Semarang, 1994.
- Palmer, Richad E., *Hermeneutics: Interpretation Theory*

in Schleirmacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Evanston: Northwestern University Press, 1969.

\_\_\_\_\_, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Pattom, Michael Quin, *Qualitative Evaluation Method*, Beverly Hill: Beverly Hill Publication, t.t.

Poesprodjo, W., *Interpretasi*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1987.

al-Qaradhawi, Yusuf, *Bagaimana Berinteraksi dengan Al-Qur'an*, terj. Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000.

al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Vol. IV, Beirut: Dar asy-Sya'bi, t.t.

Qutaibah, Ibnu, *al-Khilaf fi al-Lafz*, ed. Muhammad az-Zahid al-Kausari, Mesir: t.p., 1349.

Rahmat, Jalaluddin, "Pendahuluan", dalam Taufik Adnan Kamal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1992.

ar-Razi, Fakhr ad-Din, *Mafatih al-Gayb*, Mekah: al-Matba'ah at-Tijariyyah, 1990.

\_\_\_\_\_, *at-Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978.

Reichman, James B., "Language and the Interpretation of Being in Gadamer and Aquinas", dalam *The American Catholic Philosophical Association*, Vol. 62, 1988.

- Ricoeur, Paul, *Hermeneutik and The Human Sciences*, ed. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Fikr, 1975.
- \_\_\_\_\_, *al-Wahyu al-Muhammadi*, Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1960.
- ar-Rifa'i, Muhammad Nasib, *Kemudahan dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibn Kathir*, terj. Syihabuddin, Jakarta: Gema Insani, 1989.
- Rippin, Andrew, *Muslim: Their Religions Belief and Practice, Contemporary Period*, London dan New York: Routledge, 1993.
- Ritzer, George, *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, Jakarta: Rajawali Press, 1980.
- Robinson, James M., "Hermeneutic Since Barth", James M. Robinson dan John B. Cobb, Jr. (eds.), *New Frontiers in Teologie 2: The New Hermeneutic*, New York: Harper and Row Publisher, 1964.
- Robinson, James M. dan John B. Cobb, Jr., (eds.), *New Frontiers in Teologie 2: The New Hermeneutic*, New York: Harper and Row Publisher, 1964.
- ar-Rumi, Ya'qub bin 'Abdullah al-Hamawi, *Irsyad al-Anib ila Ma'rifah al-Adib*, ed. D.S. Mangoliouth, Kairo: t.p., 1925.
- as-Sabuni, Muhammad 'Ali, *Safwah at-Tafasir*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

- as-Salih, Subhi, *Mabahis fi 'Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Saputri, Nancy, *"I'jaz al-Bayan: Studi Pemikiran Bint asy-Syati' Tentang I'jaz Al-Qur'an"*, *Skripsi*, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2001.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1975.
- Scholes, Robert, *Semiotics and Interpretation*, New Haven and London: Yale University Press, 1982.
- Schusler, Fiorenza E., "The Crisis of Scriptural Authority: Interpretation and Reception", dalam *Interpretation*, Vol. 44, No. 4, Oktober 1990.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2005.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1999.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam: antara Modernitas dan*

- Posmodernitas*, terj. Imam 'Aziz dan M. Jadul Maula, Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, t.t.
- as-Sid, Muhammad Ata', "The Hermeneutical Problem of the Qur'an in Islamic History", *Disertasi*, Temple: Temple University, 1975.
- Smith, W.C., *Islam and Modern History*, New Jersey: Princenton University Press, 1957.
- \_\_\_\_\_, "The True Meaning of Scripture: an Empirical Historians Non-Reductionist Interpretation of the Qur'an", dalam *IJMES*, Vol. 11, No. 4, Juli 1980.
- Soemaryono, E., *Hermeneutik*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Sulaiman, Maqatil, *al-Asbah wa an-Naza'ir fi Al-Qur'an Al-Karim*, ed. 'Abdullāh Mahmud Sahata, Kairo: Matba'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1975.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Sinar Harapan, 1996.
- as-Suyuti, Jalal ad-Din 'Abd ar-Rahman, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Kairo: Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-nuzul*, dalam *Hamisy Tafsir Jalalain*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Syahrur, Muhammad, *Dirasah Islamiyyah Mu'asirah fi Daulah wa al-Mujtama'*, Syria: al-Ahali, 1994.
- \_\_\_\_\_, *al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, Damaskus: Ahali li an-Nasyr wa al-Faudi, 1992.

Syamsuddin, Sahiron, "An Examination of Bint asy-Syati's Method of Interpreting the Qur'an", *Tesis*, Montreal Kanada: Institut of Islamic Studies, McGill University, 1998.

\_\_\_\_\_, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2009.

asy-Syati', Bint, *'Ala al-Jirs bayn al-Hayah wa al-Mawt*, Kairo: al-Hayah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1986.

\_\_\_\_\_, *al-I'jaz al-Bayani li Al-Qur'an wa Masa'il Ibn al-Azraq: Dirasah Qur'aniyyah, Lugawiyah, wa Bayaniyyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971.

\_\_\_\_\_, *Maqal fi al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969.

\_\_\_\_\_, *Al-Qur'an wa Qadaya al-Insan: Dirasah Qur'aniyyah*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1978.

\_\_\_\_\_, *Al-Qur'an wa at-Tafsir al-'Asr: Haza Balag li an-Nas*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1970.

\_\_\_\_\_, *at-Tafsir al-Bayani li Al-Qur'an Al-Karim*, Vol. I dan II, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1962 dan 1969.

\_\_\_\_\_, *Tafsir Bint asy-Syati'*, terj. Muzakkir Abdussalam, Jakarta: Mizan, 1996.

asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

asy-Syaukani, Lutfi, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca Modernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", dalam *'Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. V, 1994.

- as-Syurbasi, Ahmad, *Qissah at-Tafsir*, Kairo: Dar al-Qalam, 1962.
- at-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Al-Qur'an*, ed. Muhammad Syakir dan Ahmad Syakirin, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964.
- Thiselton, Anthony C., *New Horizon in Hermeneutics*, Michigan: Harper Collin, 1992.
- Todorov, T., *Symbolism and Interpretation*, Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- Triatmojo, Bambang, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur", dalam *Driyarkara*, Vol. XVI, No. 2, 1990.
- 'Usman, Abdul Karim, *Ma'alim as-Saqafah al-Islamiyyah*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1920.
- Wahbah, Majdi, *Mu'jam al-Mustalahat al-'Arabiyyah fi al-Lugah wa al-Adab*, Lebanon: t.p., 1984.
- al-Wahidi, Abu Hasan 'Ali Ahmad, *Asbab an-nuzul*, Beirut: al-Maktabah as-Saqafiyyah, 1989.
- Wardhaugh, Ronald, *Introduction to Linguistics*, New York: McGraw-Hill University, 1972.
- Wild, Stefan, *The Qur'an a Text*, Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Yatim, Badri, *Historiografi Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- az-Z|habī, Muhammad Husain, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1970.
- Zahrah, Abu, *Ibn Taymiyyah: Hayatuhu wa 'Asruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958.

Zaid, Nasr Hamid Abu, *Falsafah at-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil Al-Qur'an 'inda Muhyi ad-Din Ibn 'Arabi*, Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1996.

\_\_\_\_\_, *Mafhum an-Nass: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1994.

\_\_\_\_\_, *Naqd al-Khitab ad-Dini*, Kairo: Sina li an-Nasyr, 1994.

\_\_\_\_\_, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2005.

az-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azim, *Manahil al-'Irfan*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1980.

Zoes, Art van, *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya, dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*, terj. Ani Soekawati, Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993.



## *Tentang* **PENULIS**

Nasaiy Aziz, lahir di Lampoh Saka, Pidie pada 31 Desember 1958. Saat ini tercatat sebagai Dosen Prodi Hukum Keluarga di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Gelar Sarjana diperoleh pada Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry tahun 1982, dan gelar Magister juga diselesaikan pada kampus yang sama pada tahun 1992. Adapun pendidikan doktoral ditempuh pada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2014. Selain sebagai dosen, juga pernah tercatat sebagai Pembantu Dekan Bidang Akademik Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry tahun 2001-2004 dan Pembantu Dekan Bidang Administrasi dan Keuangan Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry tahun 2004.

