



STUDI LITERATUR CORAK PENAFSIRAN ALQURAN: KASUS TAFSIR AL-MUNIR

Triansyah Fisa¹; Zulkifli Abdurrahman Usman²; Muhammad Faisal³

^{1,3}STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh

²Lembaga Studi Agama dan Masyarakat Aceh (LSAMA)

¹edukasi_fisa@outlook.co.id | ²Uleegunong16@gmail.com | ³muhammadfaisal@staindirundeng.ac.id



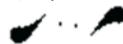
Abstrak

Artikel ini mengungkap perkembangan studi tentang corak penafsiran Alquran. Corak penafsiran Alquran di beberapa universitas menjadi salah satu topik yang didiskusikan dalam perkuliahan. Data dalam artikel ini dikumpulkan dari sumber kepustakaan yang kemudian direduksi dan dianalisis dengan metode deskriptif kualitatif dan menggunakan pendekatan studi tafsir Alqur'an. Artikel ini menemukan bahwa studi corak penafsiran Alquran yang dilakukan oleh para sarjana tak menunjukkan perkembangan yang signifikan. Studi corak penafsiran cenderung mengulang dan membosankan karena para sarjana tak memperluas objek tafsir yang dikaji.

Abstract

This article discusses the development of the study of the interpretation of the Qur'an. The pattern of interpretation of the Qur'an in several universities is one of the topics discussed in lectures. The data in this article were collected from library sources which were then reduced and analyzed using a qualitative descriptive method and using a study approach to the interpretation of the Qur'an. This article finds that the study of the pattern of interpretation of the Qur'an conducted by scholars does not show significant developments. The study of interpretive styles tends to be repetitive and boring because scholars do not expand the object of interpretation being studied.

Keywords: *Qur'an, interpretation, commentator, tafseer.*



A. PENDAHULUAN

Makalah ini mendiskusikan corak penafsiran Alquran yang kini dibahas oleh para sarjana Alquran. Diskusi tentang hal tersebut penulis dasarkan pada kajian-kajian yang telah dilakukan oleh sarjana-sarjana sebelumnya. Dalam hal ini, penulis menemukan dua makalah yang relevan tentang corak penafsiran. *Pertama*, makalah yang ditulis oleh Humam Faizin (Faizin, 2016) dan kedua ditulis oleh Danial (Danial, 2018). Kedua makalah ini pada dasarnya sama dan telah didiskusikan dalam seminar kelas di bawah bimbingan Prof. Thib Raya dan team di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Oleh karena itu, secara substantif materi corak penafsiran dalam makalah ini cenderung mengulang apa yang telah ditulis oleh kedua sarjana tersebut.

Secara teknis, penulis tidak memulai dengan mengungkap persoalan batasan terminologis karena lebih memilih elaborasinya diakhir makalah ini (dilakukan secara terbalik). Karena itu, penulis langsung pada point utama substansi topik pembahasan yaitu mengungkap corak-corak penafsiran sebagaimana disebut dalam dua makalah tersebut. Untuk itu, pertama-tama penulis

membahas corak penafsiran klasik dan kemudian dilanjutkan dengan corak penafsiran modern. Berikutnya pembahasan akan menganalisis persoalan teori corak penafsiran dengan membahas persoalan etimologi dan terminologi berdasarkan temuan-temuan pembahasan substantif sebelumnya.

B. METODE PENELITIAN

Data artikel ini adalah berupa uraian dan penjelasan verbal yang dikumpulkan dengan cara teknik pengumpulan dokumen yang bersumber dari perpustakaan. Wujud data tersebut terdapat dalam artikel ilmiah yang telah dipublikasi dan dalam buku-buku yang relevan dengan tema dan topik bahasan artikel ini. Atas dasar ini, metode penulisan artikel ini disebut juga studi kepustakaan (*library research*). Data yang telah dikumpulkan selanjutnya diseleksi berdasarkan kategori topik pembahasan, atau data direduksi sesuai kebutuhan artikel ini. Analisis dalam artikel ini menggunakan metode analisis deskriptif dengan pendekatan studi tafsir Alquran.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Ditinjau dari perspektif sejarah, corak tafsir atau penafsiran Alquran dapat dikategorikan dalam dua tipologi yaitu corak tafsir klasik dan modern, atau dalam istilah lain dapat disebut modern dan pra-modern. Meski begitu, pola klasifikasi ini bukan hanya mengacu pada tahun dan abad suatu tafsir ditulis, namun tetap menekankan pada suntansi corak tafsir itu sendiri. Hal ini didasarkan pada landasan utama asumsi teori corak tafsir yang menegaskan bahwa tafsir dan coraknya adalah interpretasi mufassir terhadap teks-teks Alquran. Suatu tafsir terhubung dan tergantung pada mufassir berikut pada tingkat intelektualitasnya. Karena itu, tafsir secara otomatis terikat dengan sejauh mana keluasan dan kedalaman intelektualitas mufassir. Tafsir juga terikat dengan cara-cara penafsiran yang dilakukan oleh mufassir. Begitu pula tafsir terikat dengan psikologi mufassir baik psikologi keagamaan, sosial budaya, dan politik.

Semua hal tersebut memengaruhi alam pikiran atau psikologi pikiran, atau alam batiniah seorang mufassir yang terekam dalam tafsirnya sebagai produk interpretasi. Dengan demikian, perkembangan dan dinamika sosio-historis, budaya dan politis secara tidak langsung memengaruhi dan membentuk karakteristik tertentu dari suatu tafsir atau panafsiran. Atas dasar asumsi ini sebagaimana akan ditunjukkan dalam uraian-uraian berikutnya, dapat dikatakan bahwa tafsir dan atau penafsiran zaman klasik dan modern bukan hanya memiliki karakteristik yang sama dalam hal tertentu, tetapi juga memiliki perbedaan yang signifikan dalam hal tertentu pula terutama kecenderungan metodologis dan pendekatan.

a. Corak Penafsiran Klasik

1) Penafsiran Corak Bahasa

Tafsir yang menekankan uraian dan penjelasan pada aspek bahasa dalam mengungkap makna suatu ayat dapat disebut sebagai penafsiran bercorak bahasa. Humam Faizin penafsiran corak bahasa fokus pada kajian filologi dan ilmu-ilmu gramatikal yang mencakup pembahasan tentang *ṣaraf* dan *istiḳāq*, *naḥwu*, argumen-argumen dari bahasa Arab (seperti Syair), dan *uslub-uslub* bahasa Arab. (at-Ṭayyār M. I., 1422 M). Contoh penafsiran corak bahasa antara lain adalah tafsir *Ma'ānī al-Qur'ān* karya Abī Zakariyya Yaḥya Ibn Ziyād Al-Farrā' (w. 207 H/822M). Tafsir *Majāz Alquran* karya Abū Ubaydah Ma'mar Ibn al-Maṣnā (w. 210 H/825 M), *Ma'ānī Alquran* karya Abī Ḥasan Sa'id Ibn

Mas'ad, terkenal dengan *al-Akhfas* (w. 215 H), dan tafsir *Garib al-Qur'an* dan *Ta'wil Musykil al-Qur'an* karya Abi Muhammad Abdillah Ibn Muslim Ibn Qutaibah (w. 276 H)¹

Model penafsiran corak bahasa yang disebutkan oleh Humam Faizin misalnya adalah tafsir penggalan ayat *Lâ fâriẓ wa lâ bikr 'awânun* baina ,*ẓalik* (tidak tua, tidak muda, pertengahan antara itu). Menurut Faizin, al-Farra menafsirkan kata *'awan* bukan sifat dari kata *al-bikr* (*wa al-'awanah laisa bi na'ti lil al-bikr*) karena *'awan* (diantara) bukan yang sudah uzur (*haramah*) dan bukan pula yang masih muda (*syâbbah*). Selain itu, al-Farra juga menjelaskan bahwa jika yang dimaksud *al-Bikr* adalah muda untuk perempuan maka huruf *bâ'* dalam kata tersebut berbaris *kasrah*, namun jika yang dimaksud adalah perawan untuk unta, maka huruf *bâ'*nya berbaris *fathah*.

Cara penafsiran al-Farra yang menekankan penjelasan bahasa dalam menafsirkan kandungan makna ayat merupakan corak bahasa. Jadi, penekanan mufassir pada penjelasan bahasa dalam menafsirkan suatu ayat atau bahkan keseluruhan ayat dalam Alquran merupakan bentuk penafsiran yang bercorak bahasa. Faizin menegaskan corak penafsiran ini sangat tekstualis—dalam arti sangat tergantung pada teks. Corak ini membantu menelusuri makna-makna asal suatu kata serta penggunaan awalnya dan menentukan posisi kata.

2) Penafsiran Corak Teologis

Penafsiran corak teologis merupakan uraian penjelasan suatu ayat atau beberapa ayat atau bahkan boleh jadi keseluruhan Alquran yang menekankan pada penalaran eksistensi manusia dan eksistensi Allah Swt. Humam Faizin menyebut dua contoh penafsiran tafsir teologis yaitu penafsiran yang dilakukan oleh al-Râzi dan Az-Zamakhshari (w. 538 H).

- a. Fakhrudin Ar-Râzi (w. 1209 M) dalam *Mafâtiḥ al-Ghaib*. Ketika menafsirkan surah al-Fatihah ayat ke-6 dan 7

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

Al-Razi memahami ayat tersebut sebagai legitimasi atas diangkatnya Abu Bakar sebagai khalifah pertama. Melalui ayat tersebut, Abu Bakar dianggap sebagai satu-satunya pihak yang layak untuk menggantikan Muhammad SAW. dan itu adalah sebuah petunjuk langsung dari Allah.

Tanpa diberi penjelasan lebih lanjut, hal tersebut sudah lebih dari cukup untuk menunjukkan betapa terlihatnya tendensi al-Razi untuk membela sekte-nya melalui penafsiran Quran. Tampak sekali dalam penafsirannya yang terkesan menyambung-nyambungkan bahwa dalam menafsirkan ayat tersebut, tujuan al-razi bukan hanya untuk memahami ayat tersebut, tetapi untuk membela sekte. Atau bahkan justru total membela sekte dan menghilangkan unsur pemahaman ayatnya. Meskipun pengaruh ideologi adalah sebuah hal yang niscaya dalam menafsirkan Quran—yang sering disebut sebagai horison penafsir—tetap saja hal ini keterlaluan.

- b. Az-Zamakhshari (w. 538 H) dalam *al-Kasyâf 'an Haqâ'iq at-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh at-Ta'wil* menafsirkan bahwa ayat 22-23 surah al-Qiyâmah, *wujûhun yaumaidin nâz\irah ilâ rabbiha nâz\irah* (*wajah-wajah orang mukmin pada hari itu berseri-seri kepada Tuhannya mereka melihat*), dipahami tidak secara literal tetapi secara kiasan bahwa melihat di situ bukan berarti melihat dengan mata telanjang. Itu adalah ungkapan simbolik betapa bahagianya seorang mukmin pada saat itu. *Nâz\irah* oleh Zamakhshari juga diartikan dengan *ar-rajâ* (mengharap). Sebenarnya, ayat

¹Untuk lebih lengkapnya tentang kitab-kitab tafsir klasik yang bercorak bahasa lihat (at-Tayyâr M. I., 1422 M, hal. 125-127).

ini berbicara tentang kemampuan manusia untuk melihat Allah pada hari kiamat. Namun, al-Zamakhshari dalam menafsirkan ayat ini dipengaruhi oleh salah satu prinsip mazhab Mu'tazilah yang dianutnya, yaitu prinsip at-tauhid. Dalam prinsip al-tauhid kaum Mu'tazilah menolak adanya tajsim (penyerupaan terhadap sifat makhluk). Hal ini berimplikasi pada penafsirannya bahwa melihat Tuhan adalah suatu hal yang mustahil. Sehingga jika lafaz *nâzîrah* dimaknai sebagai "melihat", tentu penafsiran semacam ini akan menyalahi dan merusak paham at-tauhid yang ia yakini. Karena itulah, kata *nâzîrah* yang bermakna melihat, ia palingkan maknanya kepada makna lain, yaitu *al-raja* (mengharap). Dengan penafsiran seperti ini, ia telah menafsirkan ayat al-Qur'an tanpa menyalahi prinsip dasar mazhab mu'tazilah. (Humairah & Nisa, 2020, hal. 12) Tentu saja penafsiran yang semacam ini banyak mendapat kritikan dari para sarjana muslim, seperti Mannâ' al-Qatṭān. Dia mengatakan bahwa itulah implikasi dari pemahaman yang cenderung subjektif tanpa memperhatikan maksud dari teks. Al-Qatṭān juga menambahkan bahwa penafsiran tersebut cenderung memberikan celah yang luas bagi para penafsir untuk dengan sesuka hati menafsirkan teks. (al-Qatṭān)

3) Corak Penafsiran Sufi

Corak penafsiran sufistik menurut Humam Faizin disebut dalam beberapa istilah seperti *corak sufi*, *mystical exegesis*, *allegorical exegesis*, *tafsir Isyari (allusion)*, *tafsir batjini*, *tafsir esoteris*, dan juga *ta'wil*. Suatu tafsir terkadang ditulis oleh mufassir yang memiliki kecenderungan psikologis dan pengetahuan sufistik. Karena itu, penafsiran terhadap ayat akan cenderung memiliki corak sufistik dengan pendekatan ilmu tasawuf. Penafsiran corak ini berupa isyarat-isyarat dimana fokus dan orientasinya tertuju pada kerangka muraqabah (mendekatkan diri) kepada Allah. Dalam kerangka inilah makna-makna suatu ayat bahkan suatu lafaz ditafsirkan.

Menurut Muhammad 'Alī Iyāzī yang disetir oleh Humam Faizin penafsiran corak Sufi adalah corak penafsiran yang dilakukan oleh para Arif-Sufi melalui rasa (*zauq*) dan sentimen (rasa yang dalam) yang dibangun melalui latihan batin (*riyazah*) sehingga mampu menyingkap tirai batin dan hati tanpa harus bergubungan dengan sisi external teks. Metode para sufi itu berbicara dengan lisan-batin dan meninggalkan aspek eksternal yang biasanya digeluti oleh orang awam. Para sufi itu menafsirkan Alquran dengan secara Isyarat bukan tafsir. Dari penjelasan ini, bahwa ada dua tafsir al-Qu'an yakni tafsir *bayāni* sebagaimana yang dilakukan pada ulama *zāhir* dan tafsir *batjini* sebagaimana yang dilakukan oleh *ahl kasyf*, *ahlu haqiqat* dan ini juga ilmu dari Allah sebab mereka menyatakan bahwa mereka memperoleh dengan metode *kasyaf* dan *syuhūd* dari Rasulullah atau dari Allah sendiri. (Iyazi, 1993, hal. 60)

Danial menyebut beberapa kitab tafsir yang menggunakan corak sufistik antara lain *Tafsir Alquran al-Azim*, karya *Sahl al-Tusturi* (w. 283H), *Haqaiq al-Tafsir*, karya Abu Abd Rahman Musa al-Azdi al-Sulami (330-412 H), *Lata'if al-Isyarat* karya 'Abd al-Karim al-Qusyairi (376-465 H), dan *Tafsir al-Jilani*, Karya 'Abd al-Kadir al-Jilani (470-561 H), serta *Fusus al-Hikam*, karya 'Ibn Arabi (562-638 H).

Berikut adalah tiga contoh penafsiran sufistik yang dikemukakan oleh Humam Faizin:

- a. Imam Ja'far al-Ṣadiq. Ketika menafsirkan kata *Bismi* (atas nama), ia mengatakan bahwa *bā'* adalah *baqa'*, *sīn* adalah *asmā* (nama-nama) dan *mīm* adalah *mulk* (kerajaan). Keimanan seorang mukmin—zikirnya melalui keabadiannya. Seorang hamba salik—zikirnya melalui nama-namanya. Dan orang yang alim lulus dari kerajaan melalui rajanya.

- b. At-Tustari. Ketika menafsirkan QS. Ar-Rum [30]: 41, *zahara al-fasadu fi al-barri wa al-bahri* (Telah tampaklah kerusakan di darat dan laut), At-Tustari mengatakan bahwa Allah membuat bumi/daratan ini sebagai ibarat anggota tubuh manusia, sedangkan lautan itu sama seperti hati manusia. Lautan, yakni hati memiliki manfaat yang besar (*a'amm naf'an*) dan juga lebih berbahaya (*akhtar khatjaran*). (at-Tustari, 2011, hal. 151)
- c. An-Naisaburi. Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 67, *wa iz qala musa li qaumihi innallaha ya'murukum an tazbahu baqarah* (ketika Musa berkata kepadakaumnya, sesungguhnya Allah memerintahkan kalian untuk menyembelih sapi). Ayat ini oleh an-Naisaburi dita'wilkan begini: menyembelih sapi merupakan isyarat untuk 'menyembelih' nafsu binatang (*isyaratan ila zabhi an-nafs al-bahimah*), karena sesungguhnya di dalam 'penyembelihan' nafsu tersebut akan hidup hati yang bersifat ruhaniyyah, dan ini adalah *al-Jihad al-Akbar* (*mütü qabla an tamütü*). (As-Zarqāni, 2017, hal. 80)
- d. Dalam kitab *Fusus al-Hikam*, karya 'Ibn Arabi ialah: "dan Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi" (QS.Maryam [19]: 57). Menurut al-Zahabi yang dikutip oleh Danial penafsiran Ibn al-'Arabi tersebut sangat dipengaruhi oleh pemikiran filsafat alam yaitu dengan menafsirkan lafaz dengan antariksa, dan yang dimaksud ialah matahari, dan didalamnya terdapat maqam rohani Nabi Idris dan dibawahnya ada tujuh bintang, dan dia adalah bintang yang ke lima belas. Adapun corak penafsiran yang menggunakan corak sufi *ishari* sebagaimana disebutkan dalam kitab *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, karya *Sahl al-Tusturi* (w. 283 H) ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah: 22 sebagai berikut: "janganlah kamu Mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah" Menurut *Sahl al-Tusturi* (w. 283 H) bahwa makna ialah lawan, yaitu nafsu amarah. Jadi bukan saja yang dimaksud itu hanya berupa patung-patung, setan tetapi nafsu amarah yang sering dijadikan manusia sebagai tuhannya, sehingga terkadang lebih cenderung mengikuti nafsu amarahnya dibanding Tuhannya.

Lebih jauh Humam Faizin menyatakan sejumlah ulama masih memperselisihkan validitas corak penafsiran ini. Sebagai usaha kehati-hatian, Ali Aṣ-Ṣābūnī, misalnya membuat kriteria-kriteria atau ciri-ciri tafsir corak sufi yang bisa diterima: 1) adanya konsistensi atau hubungan dengan makna zahir, 2) tidak adanya klaim bahwa yang dimaksud adalah satu-satunya makna yang benar, 3) pentakwilannya tidak terlalu jauh sehingga terkesan bodoh (tidak nyambung), 4) tidak bertentangan dengan syariat dan akal, 5. Tidak mengganggu (mengacak-acak) pemahaman manusia. (Faizin, 2016) (aṣ-Ṣābūnī, 1985, hal. 188) Sedangkan Az-Zarqāni menambahkan satu kriteria lagi, yakni 6) harus ada *syahid* (bukti-bukti) syar'i untuk menguatkan penafsiran. (Faizin, 2016, hal. 68)

4) Corak Penafsiran Fiqih

Corak penafsiran fiqh merupakan bentuk lain penafsiran ayat Alquran. Penafsiran corak ini lebih menekankan pada nilai-nilai hukum sehingga nasari-narasi penafsiran cenderung dominan persoalan hukum. Hal ini logis karena Alquran sendiri sebagai pentunjuk dan pedoman dari Tuhan secara intenal teks menuntut penafsiran berdimensi hukum, terutama ayat-ayat hukum. Corak penafsiran ini tentu timbul bukan hanya faktor internal teks ayat yang mengandung aspek hukum, namun juga timbul dari kecenderungan mufassir itu sendiri. Karena itu, tafsir corak ini banyak lahir dari kalangan fuqaha atau ulama-ulama fiqh atau dalam konteks kontemporer sarjana-sarjana yang fokus pada persoalan hukum.

Dalam penjelasan Humam Faizin, tafsir *fiqhi* adalah tafsir Alquran yang di dalamnya banyak sekali menjelaskan tentang hukum-hukum cabang (*al-Aḥkam al-Far'iyyah*) hingga nuansa hukumnya

itu menjadi dominan, meskipun tafsir ini juga menjelaskan ayat-ayat Alquran secara umum. Tafsir *fiqhi* ini juga bermacam-macam tergantung pada mazhabnya. Para fuqaha' Syiah menafsirkan Alquran yang memuat hukum-hukum fiqih mazhabnya. Khawarij juga memiliki kitab fiqihnya sendiri, begitu juga dengan Dhahiriyyah, dan Ahlussunnah. (Syāhīn, 1968, hal. 333)

Tafsir-tafsir yang termasuk dalam corak fiqh misalnya *Tafsir al-Khams Mi'ah Ayah fi al-Amr wa an-Nahy wa al-Halal wa al-Haram*, karya Muqatil Ibn Sulaiman (w. 150 H) yang menafsir hukum-hukum berdasarkan pada tartib mushaf.² *Aḥkām al-Qur'ān* karya Abu Bakr Ahmad ibn Ali ar-Razi atau yang terkenal dengan al-Jaṣṣāṣ (305-370 H). *Aḥkām al-Qur'ān*, karya Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad Ibn Ali At-Tabari, yang terkenal dengan nama Al-Kayā al-Harāsi (450-504 H). Kitab ini merupakan kitab tafsir corak fiqhi yang cukup penting dalam mazhab Imam Syafi'i. *Aḥkām Alquran* karya Muhammad Ibn Abdillah Ibn Muhammad al-Andalusi atau yang terkenal dengan Ibn al-'Arabi (468-543 H). *Al-Jami' li Ahkam Alquran* karya al-Imam Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr Ibn Farh al-Ansari al-Khuzraji al-Andalusi atau terkenal dengan al-Qurtubi (w. 671 H).

Berikut adalah contoh penafsiran bercorak fiqhi dari kitab *Aḥkām Alquran* karya al-Jaṣṣāṣ ketika menafsirkan QS.al-'Arāf [7]:31, *yā banī adama khuḏu zīnatakum 'inda kulli masjidin (wahai anak adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid).*

“Ayat ini menunjukkan kewajiban menutup aurat dalam shalat. Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini. Abu Hanifah, Zafar, Abu Yusuf, Muhammad Ibn al-Hasan dan al-Hasan Ibn Ziyad berkata Ayat ini menunjukkan kewajiban (mengenakan pakaian) dalam shalat, jika ditinggalkan maka rusak (baca: batal) shalatnya.....”

“Ayat ini menunjukkan bahwa mengenakan pakaian adalah sunnah ketima masuk ke masjid dengan mengenakan pakaian yang bersih. Pernah diriwayatkan dari Nabi Muhammad, sesungguhnya Nabi berkata, *disunnahkan untuk mengenakan pakain bersik ketika Jumat dan Hari Raya*, sebagaimana diperintahkan untuk mandi pada hari raya (fitri maupun adha) dan mengenakan wewangian.” (al-Jaṣṣāṣ, 1993, hal. 49-51)

5) Corak Sosial-Politik-Pergerakan (*Adab-ijtima'i-siyasi-haraki*)

Seiring dengan munculnya modernisasi di mana ruang-ruang publik (seperti sosia-politik dan pergerakan) menjadi konsen bersama, maka muncullah tafsir dengan nuansa sosial dan politik yang kental. Tafsir corak ini adalah tafsir yang berisi tentang perilaku-perilaku manusia, lingkungan dan komunitasnya serta sikap-sikap sosial dan politik lainnya. Dalam tafsir ini, perilaku manusia dianalisis dan kemudian diarahkan dengan penggunaan piranti-piranti keilmuan sosial, sejarah, politik dan budaya. (Iyazi, 1993, hal. 53)

Fahad Abdurrahman ibn Sulaimān ar-Rūmī memberikan contoh tafsir dengan corak *ijtima'i*, yakni *Tafsir al-Manār* karya Muḥammad Abduh, *Tafsir al-Maraghi* karya Ahmad Mustajafa al-Maraghi, *Tafsir Alquran al-Karim* karya Maḥmud Syaltut, *Sofwat al-Asār wa al-Mafāhim* karya Abdurrahman Ibn Muḥammad Ad-Dawsari dan *Fi Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb. (ar-Rūmī, 1413 H, hal. 105)

Menurut Abdullah Saeed, tafsir corak politik dikembangkan oleh sarjana Mesir, Sayyid Qutb (w. 1966). Qutb adalah pemimpin Ikhwanul Muslimin, salah satu gerakan politik Islam di abad 21. Dia dieksekusi mati pada tahun 1966 oleh otoritas setempat. Qutb masih menjadi sumber inspirasi bagi mereka yang mencari hubungan antara Islam dan negara. Pendekatan tafsir yang dilakukan

²Muhammad Ibn Bakar Ibrahim Al Abid menyebutkan bahwa Muqatil Ibn Sulaiman termasuk tokoh awal yang menulis kitab tafsir bernuansa fiqh, (al-Abid, hal. 95)

oleh Qutb cukup bernuansa politik dan sejumlah pendapatnya kontroversial. Diantara pendapat yang kontroversial adalah bahwa banyak aspek kehidupan modern termasuk muslim modern, adalah *jahiliyyah*. Dia juga mengemukakan harga mati bahwa Islam harus menjadi petunjuk dan kekuatan politik-negara yang didukung oleh mayoritas umat Islam. (Saeed, 2008, hal. 212)

Ketika menafsirkan QS. Al-Kafirun [109]:1-5, Sayyid Qutb mengatakan di dalam tafsirnya: *Islam itu berbeda dengan Jahiliyyah. Salah satu cara untuk memisahkan keduanya adalah dengan cara menghilangkan Jahiliyyah secara sempurna dengan menggantikan semua hukum-hukumnya, nilai-nilainya, standar-standarnya dan konsep-konsepnya yang bertentangan dengan Islam. Langkah pertama yang harus diambil dalam hal ini adalah dengan cara dakwah kepada orang-orang bahwa memeluk Islam itu berarti berpisah dengan Jahiliyyah.... Setiap persetujuan atau hubungan antara dia dengan Jahiliyyah pasti tidak akan mungkin muncul kecuali dan hingga orang-orang jahiliyyah itu masuk Islam secara sempurna: tidak ada (hanya sekedar) pembauran, tidak ada pengukuran yang separuh-separuh...Basis utama personalitas seseorang yang mengajak orang lain untuk masuk Islam adalah....keyakinan dia yang kuat untuk berbeda secara radikal dengan mereka....tugasnya adalah untuk mengarahkan mereka sehingga mereka bisa mengikuti langkahnya tanpa kecurangan atau kepura-puraan. Jika gagal dalam hal ini, dia harus menarik diri secara sempurna, meneliti dirinya dari kehidupannya dan secara terbuka menyatakan: Anda memiliki agama anda sendiri dan aku memiliki agamaku.*" (Saeed, 2008, hal. 212)

Untuk di Indonesia, Islah Gusmian menggolongkan beberapa tafsir masuk dalam corak atau nuansa ini, yakni *Tafsir al-Hijri* karya Didin Hafiduddin, *Alquran dan Tafsirnya*, *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab, dan sebagainya. (Gusmian, 2013, hal. 260)

6) Corak Sastrawi atau *Tafsir al-Adabi*

Corak penafsiran *al-adabi waal-ijtima'i* merupakan corak penafsiran yang cenderung pada sastra, budaya, dan kemasyarakatan. Menurut Abdul Hay al-Farmawi seperti dikutip oleh Danial menyebut corak penafsiran *Al-adabi waal-ijtima'i* ditandai dengan penjelasan ayat-ayat Alquran fokus pada ketelitian redaksi dengan tujuan memaparkan tujuan-tujuan Alquran, dan dikaitkan dengan sunnatullah yang berlaku dalam masyarakat. Contoh penafsiran corak ini adalah *Tafsir Alquran al-Karim* karya Mahmud Syaltut, *Tafsir al-Manar* karya Muhammad Rasyid Riḍa (w. 1354 H), dan *Tafsir al-Maragi* karya Ahmad Mustafa al-Maragi (w.1945 H).

Dalam penjelasan Humam Faizin, tokoh perintis corak penafsiran sastra (*literary exegesis*) adalah Amin Al-Khuli (w. 1966 M). Amin Al-Khuli memandang Alquran merupakan kitab sastra terbesar, dimana tujuan metode penafsiran ini adalah menguji dan menemukan makna Alquran secara utuh yang jauh dari kepentingan individu maupun ideologi. Untuk itu, al-Khuli menurut Faizin mengusulkan dua tahap untuk metode ini, yakni *dirasah ma haula Alquran* dan *dirasah ma fi Alquran nafsih*. *Pertama* berkaitan dengan background turunnya Alquran, awal pewahyuan, proses, perkembangan, dan sirkulasi masyarakat Arab sebagai objek pewahyuan. Aspek sosial-historis, politik dan geografi juga menjadi amatan yang penting. *Kedua* fokus pada investigasi setiap kata secara individu, penggunaan kata tersebut dan perkembangannya, susunan kalimat berdasarkan tata bahasa Arab dan juga balaghah. (Setiawan, 1998, hal. 93-94)

Selain itu, al-Khuli menurut Faizin menyarankan agar menerapkan metode tematik, (Setiawan, 1998, hal. 94) mengumpulkan ayat-ayat atau kata-kata yang setema sesuai dengan tartib al-nuzul-nya. Setelah itu, memahami dalalat al-fadz dengan menyadari bahwa al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab. Karena Bahasa Arab adalah bahasa yang digunakan dalam al-Quran, maka untuk memahami arti kata-kata yang termuat dalam al-Quran, kata-kata tersebut digunakan pada

saat wahyu digunakan dalam berbagai penggunaannya, baik hakiki atau majazi. Dan yang terakhir memahami pernyataan-pernyataan yang sulit dalam naskah susunan al-Quran untuk mengetahui maksudnya, baik bentuk lahir maupun semangat teksnya.

Faizin juga menjelaskan bahwa al-Khuli memberikan contoh analisis sejumlah ayat Alquran yang berbicara tentang harta. Di antaranya adalah Q.S. al-Baqarah [2]: 143, 251, 254 dan 268; QS. Al-Isra' [17]:7; Q.S. Asy-Syura [42]:19; QS. Az-Zukhruf [43]:32; QS. Al-Aḥqaf [46]:19 dan QS. Al-Ḥadid [57]:7. Bertolak dari ayat-ayat tersebut, al-Khūli mengambil kata *al-Qard* (pinjaman bebas tanpa batas waktu yang ditentukan) atau *qarḥan hasanan*, sebagai tema umumnya, yang secara leksikal berbeda dengan *dayn* (hutang). Kata *al-Qard* atau *qard hasanan* seringkali digunakan di dalam Alquran seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]:245' QS. Al-Ḥadid [57]:11 dan 18; dan QS. Al-Mujadilah [58]:17 dan sebagainya, untuk merepresentasikan harta atau bahkan kekayaan. Dengan menggunakan metode ini, al-Khuli mulai menafsirkan bahwa *qard hasanan* yang merepresentasikan istilah umum untuk kekayaan, mengimplikasikan sosial responsibility seseorang atas harta yang diperolehnya. (Setiawan, 1998, hal. 95)

7) Corak Penafsiran Feminisme

Corak penafsiran feminis merupakan salah satu bentuk kecenderungan baru panafsiran modern. penafsiran ini disebut bercorak feminis bukan hanya karena mufassirnya adalah perempuan, namun lebih dari itu karena penekanan orientasi tafsiran ayat ditujukan pada paradigma kesetaraan gender. Humam Faizin menjelaskan selama paruh kedua abad ke-21, para mufassir perempuan (*muslim feminist exegesis*) mulai muncul. Mereka mulai mengkritik produk tafsir-buatan mufassir laki-laki. Mereka berargumen bahwa tafsir-tafsir tersebut bias, penuh dengan kepentingan laki-laki. Berbeda dengan para feminis yang sekuler, feminis muslim tidak menolak Islam. Mereka merujuk Alquran dan Sunnah, namun perlu ditafsirkan ulang lagi. di antara mereka adalah Qasim Amin (w. 1908), Huda Sha'rawi (w. 1947), Nabawiyya Musa (w. 1951), Malak Hifni Nasif (w. 1918), Fatima Mernissi, Amina Wadud and Asma Barlas. (Faizin, 2016) (Saeed, 2014, hal. 39)

Salah satu contoh karya Asma Barlas yang memfokuskan karyanya untuk menguji cara-cara di mana muslim 'menafsirkan dan menghidupkan' ajaran Alquran. Khususnya dia menghasilkan sejumlah karya yang menguji tradisi patriarkhal dalam penafsiran Alquran. Barlas berargumen bahwa gagasan ketidaksetaraan dan patriarkhi dipaksakan untuk membaca Alquran supaya bisa menjustifikasi struktur sosial yang ada. Di dalam bukunya: *'Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Barlas menguji ulang sejumlah persoalan dan menghasilkan kesimpulan bahwa ajaran-ajaran di dalam Alquran tidaklah mendukung tradisi patriarkhi, namun mendukung egaliterian. (Faizin, 2016, hal. 213)

Contoh lainnya adalah Amina Wadud yang mengkritik pembagian waris untuk laki-laki dan perempuan, 2:1. Menurutnya penafsiran ini merupakan rumusan matematis yang tidak benar. Sebab setelah ia teliti satu persatu, ternyata rumusan 2:1 hanya merupakan salah satu ragam model pembagian waris laki-laki dan perempuan. Pada kenyataannya, jika hanya ada satu anak perempuan, maka bagiannya sepruh dari keseluruhan harta waris. Oleh sebab itu, Amina Wadud mengusulkan agar di dalam pembagian waris perlu mempertimbangkan asas manfaat dan keadilan. Selain waris, Amina Wadud juga menawarkan konsep *nusyuz* secara lain, bahwa *nusyuz* itu tidak hanya terjadi bagi perempuan tapi juga laki-laki dan *nusyuz* merupakan kondisi tidak harmonis (*a state of disorder between the married couple*) (Faizin, 2016, hal. 161)

8) Corak '*Ilmi (scientific exegesis)*

Amin al-Khullī sebagai dikutip oleh Humam Faizin memandang tafsir bercorak sains merupakan tafsir yang menilai temuan-temuan ilmiah yang relevan dengan sejumlah ayat Alquran. (Al-Khūlī, 1961, hal. 49) Routraud Wielandt menyatakan bahwa asumsi dasar corak penafsiran ini adalah penemuan sains modern telah diisyaratkan dalam Alquran, bahkan Alquran dalam hal tertentu telah menyebut secara tegas seperti persoalan proses penciptaan manusia yang kemudian sejalan dengan penemuan sains bidang kedokteran. (Wielandt, 2001, hal. 124). Begitu juga penegasan Alquran tentang Fir'un yang baru pada abad 19 ditemukan jasadnya.

Amin al-Khuli sebagaimana ditunjukkan oleh Humam Faizin menyebut buku atau kitab tafsir yang berkaitan dengan corak penafsiran ini. Ia misalnya menyebut tafsir *Al-Jawahir fi tafsir Alquran al-Karim* karya Tjantâwî Jauhari (w. 1940 M). Muhammad bin Ahmad Al-Iskandariy at-Tabib merupakan penulis pertama yang mempublikasikan karyanya yang menerapkan tafsir ilmi di zaman modern, yakni menemukan referensi teks Alquran bagi temuan-temuan saintifik modern. Begitu juga Amin al-Khuli memasukkan *Tafsir Al-Manar* karya Muhammad Abduh (w. 1905 M)³ sebagai karya bercorak ilmi.

Kecenderungan penafsiran bercorak ilmiah ini terus berkembang terutama sejak era modern. (Khoir, 2002, hal. 21) Meski demikian, genealogi corak penafsiran ini dapat ditemukan pada intelektual Muslim pra-modern seperti al-Ghazali (w. 505 H/1111M). Pandangannya bahwa Alquran memuat seluruh pengetahuan merupakan bukti atas klaim tersebut. (Saeed, 2008, hal. 210) Genealogi tafsir ilmi juga dapat dirujuk hingga ke intelektual Fakhruddin ar-Razi (w. 606 H) yang menurut Humam Faizin mencoba mendeteksi pengetahuan-pengetahuan astronomi dalam Alquran. (Wielandt, 2001, hal. 130)

Meski tafsir ilmi berusaha merekonsiliasi nilai-nilai Alquran dengan sains, namun sejumlah ulama mengkritik penafsiran bercorak ilmi. (Saeed, 2008, hal. 210) Muhammad Rashid Rida, Amin Al-Khuli, Mahmud Syaltut dan Sayyid Qutb termasuk dalam kritikus corak penafsiran ini. Humam Faizin mengungkap bahwa secara umum menurut mereka tafsir corak ilmi mengabaikan konteks kata atau frase nas Alquran dan secara umum asbab an-Nuzul. Tafsir ilmi gagal memahami bahwa Alquran bukan buku sains, namun kitab suci agama yang berisi doktrin dan nilai-nilai moral. (Wielandt, 2001, hal. 131) Meski ditolak, sarjana seperti Ibnu Asyur masih mempercayai bahwa tafsir ilmi ini bisa dilanjutkan, paling tidak sebagai metode tambahan khususnya untuk membuktikan *i'jaz Alquran*. Paling tidak, sampai kini sudah terbukti banyak sekali buku-buku yang mendiskusikan tentang temuan-temuan saintifik yang dikaitkan dengan ayat-ayat Alquran.

b. Penafsiran Gerakan (Dakwah)

Penafsiran gerakan (haraki) merupakan bentuk lain keunikan dan kekhususan penafsiran terhadap ayat Alquran. Penafsiran bercorak gerakan umumnya dilakukan oleh para aktifis dakwah Islam dalam upaya menanamkan kecintaan terhadap Islam dan ugensi akan dakwahnya dalam rangka menyebar kebaikan Islam sebagai rahmatan lil'alamin. Contoh penafsiran bercorak haraki yang sering dikemukakan misalnya adalah surat al-Baqarah 208 dan al-Imran: 100-110. Penafsiran Qs. al-Baqarah 208 sesuai kandungan teks lebih ditekankan makna menganut Islam secara kaffah, tidak setengah-setengah atau hanya mengambil bagian enaknya saja. Begitu pula penafsiran Qs. al-Imran 110, bukan hanya ditekankan pada tafsiran soal iman dan amal, tetapi juga menekankan pada

³Amin al-Khuli tidak memasukkan Tafsir al-Manar ke dalam corak 'ilmi.

penafsiran tentang urgensi gerakan dakwah dan prinsip kesatuan dan keniscayaan berjama'ah. Akhirnya, penafsiran model gerakan ini semakin tampak logis ketika ditegaskan bahwa umat Islam adalah umat terbaik yang dipilih oleh Allah (Qs. al-Imran 110), dan hal itu akan dapat diwujudkan bila ada gerakan sebagai bagian dari ummat yang mendakwahkan Islam.

Menurut Ali Iyazi seperti yang dikutip oleh Danial, menyatakan bahwa corak tafsir haraki berada pada metode tahlily (terperinci) yang didasarkan pada naungan penjelasan Allah dalam kitabNya kemudian dikaitkan dengan pergerakan penafsir di tengah-tengah masyarakat muslim. Corak tafsir ini bertujuan untuk membangun masyarakat Islam dan membantu mereka agar terlepas dari jeratan masyarakat jahiliyah di masa sekarang dengan cara-cara yang sama seperti di masa awal umat Islam. Menurut Abdul Fattah al-Khalidi Salah satu pelopor corak penafsiran ini ialah sayyid Qutb, dimana menurutnya Sayyid Qutb merupakan penemu, peletak dan dasar tafsir dengan corak haraki.

1. Relasi Sejarah dan Corak Penafsiran Alquran

Uraian subbab sebelumnya menunjukkan ada beragam penafsiran Alquran baik di era klasik hingga kontemporer. Keragaman penafsiran bukan hanya berkembang dalam kontek modern, tetapi seperti yang telah disebutkan bahkan berkembang dalam masa-masa awal sejarah Islam. Hal ini semakin membuktikan tesis dalam dunia keilmuan tafsir bahwa tafsir atau penafsiran merupakan produk interpretasi teks Alquran. Begitu juga hal ini menunjukkan bahwa terdapat subjektifitas mufassir dalam upaya mengungkap makna ayat Alquran. Hal terakhir inilah yang menjadi faktor menentukan arah kecenderungan dan corak suatu tafsir. Seperti telah disinggung di awal, corak tafsir adalah hasil interpretasi mufassir terhadap teks-teks Alquran. Suatu tafsir tergantung pada mufassir dan secara otomatis berkaitan dengan metodologi, psikologi dan konteks sosio-historis sang mufassir. Karena itu, corak tafsir dan penafsiran tak dapat hanya didasarkan pada faktor dominan saja yang ditangkap sebagai nuansa.

Teori corak penafsiran memiliki problem tersendiri selain dari bahan materialnya. Hanim dan Danial cenderung menegaskan terminologi corak tafsir atau corak penafsiran berdasarkan pemikiran deduktif. Kedua sarjana ini mengelaborasi secara etimologis dan terminologis guna menentukan pengertian corak tafsir secara definitif. Hal ini menurut pemakalah memang sudah semestianya dilakukan dalam dunia akademis, namun kelemahan metodologi ini adalah menafikan faktor objektif. Suatu tafsir dapat terdiri dari beragam cara dan pendekatan tergantung pada kebutuhan ayat dan kemampuan mufassir serta faktor-faktor sosio-historis.

Istilah corak memang bermakna warna dan sifat seperti yang disebutkan dalam KBBI. Namun, konsep-konsep ini tak sepenuhnya mencakup kondisi objektif suatu penafsiran. Meski begitu, tampaknya tak ada istilah lain yang lebih tepat dari konsep-konsep tersebut sehingga yang diperlukan hanya penjelasan lebih memadai untuk mengonstruksi terminologi corak tafsir dan penafsiran berdasarkan temuan atas kajian terhadap kitab-kitab tafsir. Para pakar bidang tafsir seperti M. Quraish Shihab telah menggunakan istilah *corak* untuk menyebut metode *Ma'tsur*. (Shihab, 1996, hal. 83). Nashruddin Baidan menyebut corak-corak tafsir adalah fiqih, tasawuf, filsafat dan *al-adâb bi al-Ijtima'i Lugawî* dan lain-lain. (Baidan, hal. 68) Begitu pula Said Aqil Husin Al Munawar menyebut *corak penafsiran* untuk bentuk *tafsir Tahlily* seperti *tafsir al-Ma'sûr*, *tafsir bi al-Ra'yi*, *tafsir Sûfi*, *tafsir Fiqhi*, *tafsir Falsafi*, *tafsir 'Ilmi*, *tafsir Ijmali*, *tafsir Muqaran*, *tafsir Mauzû'i*. (Munawar, 2003, hal. 70-77)

Abdul Mustaqim *corak tafsir* adalah nuansa khusus atau sifat khusus yang memberikan warna tersendiri terhadap sebuah penafsiran, seperti nuansa kebahasaan, teologi, sosial-kemasyarakatan, psikologis dan lain-lain. (Mustaqim, 2003, hal. 81). Islah Gusmian mengidentifikasi corak tafsir Indonesia berdasarkan nuansa kebahasaan, nuansa sosial kemasyarakatan, nuansa teologis, nuansa sufistik, dan nuansa psikologis. (Gusmian, 2013) Sementara Anshori mendefinisikan corak sebagai kecenderungan atau spesifikasi keilmuan seorang mufassir yang lahir karena pengaruh latar belakang pendidikan, lingkungan dan akidahnya, yang kemudian mewarnai—secara dominan—penafsiran Alquran itu sendiri.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan uraian makalah ini dapat ditegaskan bahwa suatu corak tafsir sangat tergantung pada penafsiran yang dilakukan oleh mufassir, sementara mufassir itu sendiri terikat dengan tingkat intelektualitasnya, psikologi sosial dan politik, dan terikat pula dengan asumsi-asumsi teologis yang diyakini, termasuk terikat dengan kepentingan-kepentingan subjektifnya. Kondisi-kondisi mufassir ini pada akhirnya mewarnai dan membentuk corak penafsiran yang terlihat dalam uraian dan penjelasan. Corak penafsiran bukan hanya dilihat dari nuansa dominan dan keseluruhan dalam suatu kitab tafsir, namun dapat dilihat dan didasarkan pula pada bagaimana penafsiran suatu ayat. Bukan hanya itu, corak penafsiran harus dilihat secara komprehensif yang mencakup aspek metode dan pendekatan, kecenderungan paradigmatis mufassir, dan konteks sosio-historis tafsir dan mufassir. Atas dasar ini kemudian dapat dilihat bagaimana corak penafsiran modern seperti misalnya tafsir al-Munir karya Wahbah az-Zuhayli yang bersifat komprehensif. Akhirnya, dapat ditegaskan bahwa corak penafsiran tak cukup didasarkan pada sifat nuansa dominan seperti yang ditegaskan oleh Danial dan Humam Faizin, namun harus dilihat dari aspek keadilan dan objektif, yakni penafsiran harus didasarkan kepada kebutuhan teks dan konteks itu sendiri. Sebagai orang yang bergelut dengan sejarah, saya menegaskan bahwa Alquran harus ditafsirkan dengan metodologi, paradigma, narasi dan istilah modern sehingga coraknya pun sesuai dengan yang dibutuhkan oleh zaman. Zaman dengan demikian menentukan corak tafsir dan penafsiran Alquran.

DAFTAR PUSTAKA

- Adhim, M. F. (1996). *Menjadi Ibu Bagi Muslimah*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.
- Al-Maragi, A. M. (1992). *Tafsir al-Maragi* (II ed., Vol. 1). Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang.
- Ash-Shabuni, M. A. (1983). *Tafsir Ayat Ahkam Ash-Shabuni* (Vol. 1). Surabaya: PT Bina Ilmu.
- Asniar, F. d. (2021, Desember 6). Petugas Kesehatan. (S. Iraini, Interviewer)
- Eko Budi Minarno, L. H. (2008). *Gizi dan Kesehatan Perspektif Alquran dan Sains* (1 ed.). Malang: UIN Malang Press.
- Meiliasari, B. D. (2008). *40 Hari Pasca Persalinan Masalah dan Solusinya*. Jakarta: Puspa Swara, Anggota IKAPI.
- RI, D. A. (2006). *Qur'an Tajwid dan Terjemahnya* (Vol. 559). Jakarta: Pustaka Maghfirah.
- RI, K. A. (2012). *Alquran dan Tafsirnya* (Vol. 1). Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia.
- Shihab, M. Q. (2008). *Lentera Alquran Kisah Dan Hikmah Kehidupan*. Bandung: PT Mizan Pustaka.
- Utami, R. (2000). *Mengenal ASI Eksklusif*. Jakarta: PT: Elex Komputindo.
- Wibowo, F. d. (2008). *Peranan Ibu Dalam Pendidikan Anak Perspektif AlQuran*. Jember: Madania Center Press.