

Problem Pemaknaan Al-Quran Dalam Metode Tafsir Konvensional

(Problems with the Meaning of the Al-Quran in Conventional Interpretation Methods)

Irham

Universitas Islam 45 Bekasi, Indonesia

Correspondence: irham.mu@gmail.com

DOI: 10.29240/alquds.v6i1.3647

Submitted: 2021-11-24 | Revised: 2022-03-25 | Accepted: 2022-05-04

Abstract: This article explores the deviations in meaning in the interpretation of the Qur'an resulting from the use of conventional methods of interpretation, and what causes these deviations. This study is a literature review using descriptive-analytical method. The findings indicate that the interpretation resulting from the use of conventional interpretation methods has causes that make the results of the interpretation of the Koran deviate. There are two categories of causes, namely; underlying causes and specific causes. The basic cause of the deviation occurs because the requirements and standards for interpretation are not fulfilled optimally and consistently. The causes specifically for these deviations are related to the factors of interpretation deviation in the al-ma'tsur, al-ra'yu and al-isyari approaches. Knowledge of the causes of deviations in the meaning of the Qur'an can be a separate part of conventional interpretation methods.

Keyword: interpretation method; deviation of meaning; traditional interpretation; conventional interpretation; contemporary interpretation

Abstrak. Artikel ini mengeksplorasi penyimpangan makna dalam penafsiran Al-qur'an yang dihasilkan dari penggunaan metode penafsiran secara konvensional, dan hal-hal apa yang menjadi penyebab penyimpangan tersebut. Kajian ini merupakan telaah kepustakaan dengan metode diskriptif-analitis. Temuannya menunjukkan bahwa penafsiran yang dihasilkan dari penggunaan metode penafsiran secara konvensional terdapat penyebab yang membuat hasil penafsiran al-Quran dapat menyimpang. Ada dua kategori penyebabnya, yaitu; penyebab dasar dan penyebab secara khusus. Penyebab dasar penyimpangan tersebut terjadi karena syarat dan standar melakukan penafsiran yang tidak terpenuhi secara maksimal dan konsisten. Adapun penyebab secara khusus penyimpangan tersebut terkait dengan faktor penyimpangan penafsiran pada pendekatan al-ma'tsur, al-ra'yu dan al-isyari. Pengetahuan tentang penyebab terjadinya penyimpangan pemaknaan al-Qur'an ini dapat menjadi bagian tersendiri dalam metode penafsiran konvensional.

Kata kunci: metode tafsir; penyimpangan makna; tafsir tradisional; tafsir konvensional; tafsir kontemporer

Pendahuluan

Umat muslim sedunia semua sama (sepakat) bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci yang menjadi pedoman utama. Namun ketika berbicara tentang cara memahaminya, mereka beragam pendapat. Selama ini ada banyak ragam pendekatan yang digunakan untuk memahami makna al-Qur'an, umumnya (secara konvensional) yang digunakan adalah pendekatan riwayat (*bi al-ma'tsur*), rasionalitas (*bi al-ra'yi*) dan pengalaman batin (*al-isyari*).¹ Oleh para peneliti kontemporer pendekatan ini dikembangkan menjadi pendekatan tekstualis-tradisional, kontekstualis sosio-historis, dan kontekstualis psikis-spiritualis (sufisme).² Perbedaan pendekatan dalam memahami al-Qur'an selanjutnya melahirkan corak pemahaman (tafsir) yang beragam. Ada corak tafsir secara umum (*'am*), tafsir *manhaji*, tafsir *maudhu'i*, tafsir *al-'adabi al-ijtima'i*, tafsir *fiqhi*, tafsir *isyari*, tafsir *balaghi*, hingga tafsir kontemporer. Contoh tafsir dari masing-masing corak ini telah dijelaskan oleh 'Abd al-Qadir Muhammad Shalih.³ Artikel ini akan menggali penyebab potensial yang melahirkan tafsir dengan kecenderungan menyimpang yang ada dalam metode konvensional.

Pernah digelar diskusi *online* yang diselenggarakan oleh komunitas Caknurian Urban Sufism pada 9 April 2021 dengan menghadirkan nara sumber Sukidi seorang doktor ilmu tafsir lulusan Universitas Harvard Amerika Serikat. Diskusi memperbincangkan makna dalam teks dan metode memahami makna al-Qur'an. Dalam konteks Indonesia Sukidi mengkritisi para pemikir muslim modernis seperti Nurcholis Madjid, Syafii Maarif hingga Organisasi Muhammadiyah yang menggunakan metode "kembali pada al-Qur'an" (*al-ruju' ila al-Qur'an*). Menurutnya pola ini akan menimbulkan permasalahan untuk menghasilkan makna. Dalam hal ini Sukidi mengatakan bahwa memahami al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan yang digunakan oleh para penafsir terdahulu atau dengan membaca tafsir yang dihasilkannya, lebih direkomendasikan.⁴

¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 349–76.

² Sansan Ziaul Haq, *Dimensi Eksoteris Dalam Tafsir Isyari Studi Atas Metode Tafsir al-Jilani*, 1 ed. (Tangerang Selatan: Cinta Buku Media, 2016), 33–51.

³ 'Abd al-Qadir Muhammad Shalih, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun Fi al-'Asr al-Hadits* (Baerut Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 2003), 109–449.

⁴ "Kritik Sukidi Terhadap Nalar Pembaruan Islam Cak Nur," 1 April 2021, <https://ibtimes.id/sukidi/>; "Adakah Makna Dalam Teks Alquran?," *Caknurian Urban Sufism*, 9 April 2021, https://www.youtube.com/watch?v=-jbHhM5rtgw&list=PL_2YM2IkUlvRaNGcL_KTjV_obiqxlHc_&index=26.

Sukidi menulis disertasi dengan judul “The Gradual Qur'ān: Views of Early Muslim Commentators”. Disertasi ini berupaya mengungkapkan maksud dari turunnya al-Qur'an secara bertahap dan menguraikan pandangan para ulama terdahulu atas hal tersebut.⁵ Pada dasarnya dengan disertasi ini, Sukidi ingin menekankan tentang pentingnya memahami al-Qur'an melalui tafsir yang dihasilkan oleh para mufasir terdahulu. Menurutnya al-Qur'an tidak turun dalam ruang kosong secara sekaligus, tetapi turunnya secara bertahap karena ada sebab atau kondisi tertentu. Para ulama tafsir terdahulu telah menjelaskan makna-makna ayat dengan beragam tafsir. Sukidi memegang pandangan bahwa makna itu tidak terletak di dalam teks ayat akan tetapi makna muncul ketika terjadi interaksi antara al-Qur'an dengan pembaca/ mufasir. Maka dari itu merujuk para mufasir terdahulu akan mendapatkan pemahaman makna yang lebih luas, beragam bahkan yang kontradiktif sekalipun di antara mereka. Ini berbeda ketika memahaminya dengan metode “kembali pada al-Qur'an” yang akan terjebak pada pikiran sendiri tanpa memahami sejarah yang ada. Di sini Sukidi memperkuat cara konvensional dalam memahami al-Qur'an melalui pendekatan ulama terdahulu maupun membaca tafsir-tafsir yang dihasilkan.

Apa yang telah ditegaskan Sukidi tersebut meski tidak benar-benar hal yang baru, namun dapat mempertegas kembali terkait pentingnya kajian-kajian ulama terdahulu tentang tafsir, yang sudah mulai ditinggalkan para pembaharu Islam. Sebenarnya Sukidi berbicara terkait dengan potensi penyimpangan dalam menafsirkan al-Qur'an. Semakin jauh dari sumber tradisi penafsiran ulama terdahulu dalam penafsiran maka semakin berpotensi terjadi penyimpangan makna. Pandangan ini tentu tidak sepaham dengan gagasan para pemikir Islam modern seperti Fazlur Rahman yang berupaya menjauhi tafsir-tafsir tradisional yang dapat mengungkung makna ayat. Fazlur Rahman dianggap tokoh kontemporer yang mampu mengembangkan metodologi baru dalam memahami al-Qur'an dengan berbasiskan hermeneutika. Basis ini memiliki maksud supaya dapat terhindar atau mengurangi bias para mufasir dalam memahami ayat-ayat. Di sini Rahman tidak terlepas dari kritik yang dialamatkanannya yaitu metodologi yang dikembangkannya gagal dalam memahami kesatuan makna apalagi jika ayat-ayat al-Qur'an digiring pada bentuk-bentuk praktis tertentu.⁶

Tokoh kontemporer lainnya yaitu Abdullah Saeed, termasuk orang yang mendukung metodologi Rahman dan mengembangkannya dengan metode

⁵ Mulyadi Sukidi, “The Gradual Qur'ān: Views of Early Muslim Commentators” (Doctoral Dissertation, Harvard University, 2019), <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:42029833>.

⁶ Amrizal Amrizal, “Dimensi Ontologis-Etis Konsepsi Ketuhanan Islam: Analisis Hermeneutika Sintetis-Logis Fazlur Rahman Dan al-Ṭabāṭabā'ī,” *Ilmu Ushuluddin* 6, no. 1 (December 31, 2019): 3.

kontekstual. Hanya saja kelemahan metode ini aplikasinya tidak untuk semua ayat, Saeed lebih mengutamakan ke ayat yang berhubungan dengan ethico-legal. Bahasa adalah yang menjadi dasar awal untuk memahaminya.⁷ Sebenarnya antara Rahman dan Saeed meski tidak mau menggunakan tafsir-tafsir klasik dan mendapatkan banyak kritik akan tetapi mereka masih memanfaatkan sebagian perangkat ilmu tafsir konvensional seperti sejarah ayat (*asbab al-nuzul*).

Sama sekali yang tidak menggunakan cara konvensional adalah Muhammad Shahrur yang menganggap bahwa ayat turun dan Nabi Muhammad seolah masih berada dalam konteks sekarang, oleh karena itu al-Qur'an harus dipahami sesuai dengan keadaan sekarang. Shahrur membangun teori penafsiran yang dikenal dengan *hudud*. Teori ini dikembangkan dengan mengadopsi konsep matematika dan ini tidak lazim di kalangan mufasir pada umumnya, sehingga banyak kritik padanya. Produk penafsirannya dapat dikatakan keluar dari kebiasaan pada umumnya para mufasir (*defamiliarization of interpretation*). Kritiknya lagi dikatakan bahwa Shahrur telah mengabaikan konteks internal maupun eksternal ayat.⁸ Contoh pendapat Shahrur yang berbeda dengan pemahaman ulama tafsir pada umumnya misalnya tentang perbedaan *qira'at* di dalam al-Qur'an. Dalam hal ini Shahrur memiliki pendapat bahwa perbedaan *qira'at* itu karena adanya *human error* oleh para sahabat pada waktu itu. Pandangannya ini menuai kritik sebab dia tidak mampu menghadirkan bukti ilmiah, dan dianggap masih sebatas asumsi saja.⁹

Perdebatan di atas sebagai bentuk dinamika antara cara konvensional dengan cara pandang pemikir kontemporer dalam memahami al-Qur'an yang masing-masing saling melontarkan kritik. Pada dasarnya mereka sama-sama berupaya menggali makna ayat untuk mendapatkan pemahaman yang terbaik, dan terhindar dari penyimpangan makna, namun juga sama-sama berpotensi terjadi penyimpangan makna.

Artikel ini mengkaji pendapat para ulama konvensional terkait dengan hal-hal yang dapat menyebabkan terjadinya penyimpangan penafsiran. Dari sini nantinya dapat diketahui metode-metode untuk memahami al-Qur'an yang dapat menghindarkan potensi penyimpangan makna. Artikel ini akan menjawab persoalan hal-hal apa saja yang dapat memengaruhi penyimpangan

⁷ Thoriq Aziz Jayana, "Model Interpretasi Alquran Dalam Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed," *Al Quds : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 3, no. 1 (May 27, 2019): 37.

⁸ Abdul Mustaqim, "Teori Hudūd Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Al-Qur'an," *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 1, no. 1 (27 Juni 2017): 1–26, doi:10.29240/alquds.v1i1.163.

⁹ Ahmad Fauzi, "Problema Qirā'ât Dalam Al-Qur'an Perspektif Muḥammad Shahrūr," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 20, no. 1 (October 20, 2019): 81.; Budi Kisworo dan H. Hardivizon, "Telaah Leksikal, Gramatikal, dan Kontekstual Terhadap Makna Kata Syahida pada QS. al-Baqarah ayat 185," *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 4, no. 1 (2020): 163–80, doi:10.29240/alquds.v4i1.1473.

(ketidaktepatan) dalam memberikan makna al-Qur'an dari sudut pandang ulama-ulama yang masih memegang prinsip penafsiran konvensional? Artikel ini merupakan telaah kepustakaan dan temuannya dapat berkontribusi untuk menggali makna ayat al-Qur'an (penafsiran) agar terhindar (meminimalisir) kesalahan, penyimpangan atau ketidaktepatan.

Penyebab Dasar Penyimpangan

Sebelum memulai pembahasan inti tentang penyebab penyimpangan dalam tafsir (pemberian makna ayat), perlu dipahami terlebih dahulu mengenai arti tafsir. Tafsir merupakan penjelasan manusia tentang ayat-ayat Tuhan sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya.¹⁰ Pengertian ini sama dengan penjelasan Abd al-Qadir Shalih yang berupaya menyimpulkan pengertian-pengertian yang ada bahwa ilmu tafsir merupakan kajian tentang apa yang dikehendaki Allah (dalam al-Qur'an) sesuai kemampuan manusia dalam memahaminya.¹¹ Jadi tafsir merupakan usaha manusia dengan sungguh-sungguh berdasarkan kemampuan yang dimiliki untuk menggali makna al-Qur'an.

Tradisi penafsiran mulai berkembang setelah wafatnya Nabi Muhammad. Ketika Nabi masih hidup otoritas pemberian makna masih berpusat padanya, sebab posisi Nabi (sunnah) adalah sebagai pembuat syariat (*syari'*) setelah Allah (al-Qur'an).¹² Ketika para sahabat menemui masalah pada ayat-ayat al-Qur'an mereka langsung merujuk kepada Nabi dalam menafsirinya.¹³ Persoalan mulai muncul setelah Nabi wafat, yaitu para sahabat Nabi berselisih pada saat memecahkan masalah yang tidak ditemukan jawabannya ketika Nabi masih hidup. Artinya ada kasus baru yang pada jaman nabi belum ada. Sehingga dalam konteks ini para sahabat melakukan ijtihad/ penafsiran, hingga berlanjut pada generasi *tabi'in*. Berawal dari sinilah muncul perbedaan penafsiran.¹⁴

Para ulama tafsir, hingga kini membagi ragam penafsiran masih tiga cara; yaitu tafsir yang merujuk riwayat (*tafsir bi al-ma'tsur*), kemudian tafsir yang menggunakan nalar (*tafsir bi al-ra'yi*) dan tafsir yang menggali kesan dari teks (*tafsir bi al-isharab/ al-tafsir al-ishary*). Tafsir *bi al-ma'tsur* itu ada tiga bentuk yaitu penafsiran ayat dengan ayat, penafsiran ayat dengan hadits, dan penafsiran ayat

¹⁰ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, 9.

¹¹ Shalih, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun Fi al-'Asr al-Hadits*, 82.

¹² Manna' Khalil al-Qaththan, *Tarikh Al-Tasyri' al-Islami al-Tasyri' Wa al-Fiqh* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996), 73. Baca juga Abd al-Wahab Khalaf, *Khulashah Tarikh Al-Tasyri' al-Islami* (Kuwait: Maktabah Dar al-Qalam, n.d.), 13–17.

¹³ Shalih, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun Fi al-'Asr al-Hadits*, 87.

¹⁴ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Israiliyyat Fi al-Tafsir Wa al-Hadits* (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), 19–20.

dengan pendapat sahabat. Demikian halnya tafsir yang menggunakan nalar juga terbagi dua, tafsir *bi al-ra'yi mahmudab* (baik) dan tafsir *bi al-ra'yi mazhmumah* (tercela). Pembagian ini menunjukkan bahwa, walaupun penafsiran menggunakan penalaran tetap harus menggunakan kaidah dan prinsip-prinsip ilmu tafsir kalau tidak maka itu yang disebut jelek/tercela. Berikutnya tafsir *isyari* sering disebut dengan tafsir sufi, karena banyak dilahirkan oleh para ulama pengamal tasawuf yang bersih hati dan ketulusannya. Tafsir *isyari* berbeda dengan tafsir *bathini* yang tidak mengakui makna kalimat dan menganggap makna lahir lafadz itu untuk orang-orang awam saja.¹⁵ Ragam tafsir tersebut ada yang mengatakan sebagai pendekatan dan ada juga yang mengatakan sebagai sumber dalam penafsiran.

Kembali pada pokok pembahasan, bahwa di dalam tafsir al-Qur'an dengan berbagai pendekatannya, seperti yang telah dituturkan di atas, dapat terjadi penyimpangan makna. Perlu ditekankan lagi bahwa ini terdapat pada tafsirnya bukan pada ayat al-Qur'an-nya. Sebab yang disebut tafsir adalah hasil pemahaman manusia terhadap ayat-ayat al-Qur'an sesuai kapasitas ilmu yang dimiliki. Dalam ilmu tafsir istilah penyimpangan sering disebut dengan "*al-munharifab*". Istilah lain yang memiliki makna yang sama adalah "*al-dakhil*" ada yang menyebutnya "*al-dakhil al-naql*". Dalam konteks ilmu tafsir kedua istilah ini untuk menjelaskan hal-hal yang dapat membuat penyimpangan dalam tafsir al-Qur'an. Penyimpangan ini dapat berarti penafsiran yang tidak berdasar pada agama, atau tidak akurat pada sisi transmisi riwayat, waktu, lokasi dan lainnya. Tentu akan berbeda makna kalau istilah ini bila diletakkan di luar konteks ilmu tafsir. Ada istilah lain yang sering digunakan untuk menunjukkan makna penyimpangan yaitu infiltrasi dan penetrasi yang berasal dari bahasa Inggris "*infiltration*" dan *penetration*. Pertanyaan selanjutnya, mengapa penyimpangan dalam tafsir bisa terjadi ?

Ada pendapat yang mengatakan bahwa penyimpangan dalam tafsir dapat terjadi karena dua aspek, yaitu aspek eksternal dan aspek internal. Aspek eksternal itu karena adanya kebencian terhadap Islam dari kelompok lain, seperti Yahudi, Kristen, komunis, eksistensialis, dan orang-orang kafir-musyrik. Mereka ingin merusak Islam dengan memberikan pandangan-pandangan terhadap al-Qur'an. Kemudian aspek internal yaitu sebab orang-orang yang mengaku Islam akan tetapi faktanya mereka dekat dengan musuh-musuh Islam. Seperti aliran-aliran (sekte) dalam Islam yang berupaya mendistorsi, membingungkan pemahaman dan mereka mengadopsi dari musuh-musuh Islam.¹⁶ Pendapat ini kecenderungan subjektifitasnya tinggi, tidak mengedepankan keilmiahan, terlalu tendensius dan memiliki prasangka buruk dari awal kepada pihak lain. Padahal penyimpangan

¹⁵ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, 349–76.

¹⁶ Muhammad bin Ahmad, "al-Dakhil Fi Tafsir al-Qishshashu al-Qur'ani" (Disertation, Jami'ah Abu Bakr Bilqayidi, 2015), 31–32.

terjadi tidak demikian, bahkan bukan karena kesengajaan akan tetapi ada hal-hal (prosedur) yang memang tidak dipahami atau tidak dipenuhi.

Tuduhan kepada setiap sarjana Barat atau sarjana non Islam yang melakukan kajian Islam terutama pada bidang tafsir untuk merusak Islam atau ada agenda terselubung, tidak dibenarkan. Kesimpulan penelitian yang dihasilkan dari orang non Islam/dari sarjana Barat sangat beragam, bahkan di antara mereka bertentangan. Walaupun masih ada yang berpandangan negatif oleh orang Islam, maka dalam konteks seperti ini diharapkan sarjana muslim harus tetap berpikir objektif. Kemudian ikut berpartisipasi untuk memperkaya kajian dengan menolak atau mendukung atau menemukan kesimpulan baru terhadap kesimpulan-kesimpulan penelitian terdahulu.¹⁷ Mencurigai atau menuduh pihak lain menunjukkan bahwa kita tidak memiliki kemampuan/ kapasitas yang mumpuni.

Kembali pada bab penyimpangan, Quraish Shihab pakar tafsir kontemporer menjelaskan bahwa untuk menafsirkan al-Qur'an harus memenuhi beberapa syarat. Kalau tidak maka akan terjadi kekeliruan/penyimpangan. Di antara yang menyebabkan penyimpangan dalam penafsiran itu karena; (1) adanya subjektivitas; (2) tidak mengerti konteks ayat turun (sejarah, konteks sosial budaya, dan hubungan dengan ayat lainnya); (3) tidak memahami subjek dan objek pembicaraan ayat; (4) kekeliruan menggunakan metode dan kaidah; (5) tidak cukup ilmu terkait termasuk ilmu bahasa/ilmu alat.¹⁸ Quraish Shihab sependapat dengan al-Suyuthi bahwa ada 15 syarat untuk menjadi mufasir yang harus dipenuhi, mulai dari penguasaan ilmu alat hingga metodologi, kendati tidak sepenuhnya sependapat. Menurutnya syarat yang diajukan al-Suyuthi perlu ditambahkan dan ada juga yang perlu direvisi. Misalnya syarat harus lurus akidahnya, diganti menjadi lebih objektif, kemudian ditambahkan dengan ilmu pengetahuan yang berhubungan ayat seperti ilmu ekonomi, dan yang lainnya.¹⁹

Al-Dzahabi juga menyatakan bahwa ada beberapa kecenderungan yang dapat menyebabkan adanya penyimpangan dalam tafsir, kecenderungan itu adalah;

Pertama, menafsirkan ayat dengan kisah yang ada di kitab suci *samawi* yang lain. Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang kisah dan berita-berita, misalnya kisah-kisah atau berita tentang nabi yang terdahulu, atau yang selain para nabi seperti kisah *ashhab al-kahfi*, kisah *dzi al-qarnain*, dan semacamnya. Al-Qur'an

¹⁷ Yusuf Rahman, "Theological And Polemical Reception On Western Scholarship In Al-Qur'an And Tafsir Studies In Indonesia," *Jurnal Ushuluddin* 27, no. 1 (July 30, 2019): 1.

¹⁸ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, 398-99.

¹⁹ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an.*, 395-398.

menjelaskan itu biasanya secara global yang tidak disertai dengan waktu, tempat, dan nama orang. Kisah-kisah yang ada di al-Qur'an juga ditemui di kitab samawi yang lain misalnya kitab Injil, Taurat dan Zabur. Kalau misalnya diperbandingkan keterangannya dari berbagai kitab tersebut pasti akan terjadi perbedaan yang nampak.²⁰ Salah satu penelitian telah mengatakan demikian, misalnya dalam tafsir al-Thabary. Hampir mayoritas kisah yang ada di al-Qur'an, tafsirnya terdapat penyimpangan.²¹

Kitab-kitab *samawi* memang memiliki hubungan, mulai dari Nabi Adam hingga Nabi Muhammad. Hubungan itu berupa dasar tunggal yaitu mengajak percaya kepada Allah yang Maha Esa dan menuju ke jalan yang baik serta lurus. Semua agama samawi itu prinsip dasarnya sama yaitu *aqidah* dan *syari'ah*, akan tetapi dalam hal (ajaran) yang lebih rinci ada perbedaan. Ini bisa terjadi karena waktu dan tempat yang berbeda. Maka tidak heran kalau di antara kitab suci tersebut ada ajaran-ajaran/cerita-cerita yang sama walaupun itu disebut secara global. Adanya potensi penyimpangan karena memang ada perbedaan ajaran secara rinci, belum lagi ada penambahan dan pengurangan dalam kitab suci.²²

Kedua, kecenderungan penyimpangan dapat terjadi oleh para pakar ilmu nahwu dan juga orang yang tidak mengerti kaidah bahasa Arab. Orang yang tak paham kaidah bahasa Arab, akan memahami ayat jauh dari makna teks yang ada. Pada dasarnya tafsir al-Qur'an itu tidak terlepas dari disiplin keilmuan yang dimiliki oleh para mufasir. Kalau latarbelakang keilmuan mufasirnya fiqih, maka corak tafsir yang dihasilkan akan banyak terpengaruh dari ilmu fiqih, kalau mufasirnya ahli di bidang ilmu balaghah maka yang terjadi hal yang sama, begitu juga yang ahli di bidang ilmu *nahwu*. Artinya bahwa latar belakang ilmu yang banyak mempengaruhi corak tafsir.

Kecenderungan penyimpangan yang dapat dilakukan ahli *nahwu* (ilmu gramatika Arab) yang fanatik dengan ilmu yang diyakininya yaitu dapat menolak atau mengingkari bacaan (*qira'ah*) yang *mutawatir* dan lebih mengutamakan kaidah *nahwu* yang dipercayai. Al-Dzahabi memberikan salah satu contoh seperti yang telah dijelaskan dalam tafsir al-Kasysyaf yang ditulis oleh al-Zamakhsyari. Ayat yang dicontohkan adalah al-An'am (Q.S 6:137)

وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ

Al-Zamakhsyari menjelaskan ayat ini ada dua bacaan, pertama mengikuti bacaan Imam Hafsh yaitu kata *zayyana* yang *failnya* adalah kata *shuraka'uhum*. Kemudian yang kedua kata *zayyana* dibaca *zayyina bina' maf'ul*. *Al-Qatla* sebagai

²⁰ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Dzahabi, al-Ittijabat al-Munbarifab Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim Danafi'uba Wa Daf'uba* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), 25–37.

²¹ Ahmad, "al-Dakhil Fi Tafsir al-Qishshashu al-Qur'ani."

²² al-Dzahabi, *Al-Israiliyyat Fi al-Tafsir Wa al-Hadits*, 8–9.

maf'ul sekaligus menjadi *mudhafnya awladibim*. Kata *shuraka'ubum* tetap dibaca *rafa'* dengan *dhomir fi'il* dari *zuyyina*. Seolah-olah dapat dikatakan *man zuyyinahu*? Maka jawabnya *zuyyinahu shuraka'ubum*. Namun kedua bacaan itu menurut Zamakhsari masih bisa diterima. Dalam konteks ini para ahli *nahwu* banyak berdebat panjang. Contoh yang dianggap tidak tepat seperti bacaannya Ibn Amir yang dikatakan oleh Ibn 'Atiyah al-Andalusy bacaan itu lemah. Menurut Ibn Amir *shuraka'ubum* itu ditulis dengan *ya'*. Jadi para ahli nahwu dapat memperdebatkan susunan kalimat (*tarkib*) dalam al-Qur'an. Ini yang menurut al-Dzahabi dapat berpeluang pada penyimpangan. Bukan berpedoman pada bacaan yang *mutawatir* akan tetapi berpedoman pada kaidah *nahwu* yang memiliki madzhab yang berbeda-beda. Sebab antara ilmu nahwu dengan al-Qur'an lebih dahulu al-Qur'an. Ilmu *nahwu* lahir untuk al-Qur'an.²³ Madzhab besar ilmu *nahwu* secara umum merujuk pada madzhab Bashrah dan madzhab Kuffah.²⁴

Ketiga, kecenderungan pada kelompok *khawarij* dan sufi. Kelompok *khawarij* pada umumnya memiliki pandangan *takefiri*. Menurut al-Dzahabi mereka itu berpandangan bahwa yang melakukan dosa besar dianggap telah kafir dan jaminannya adalah neraka jahanam. Pandangan dasar yang seperti ini terbawa dalam corak tafsir yang tidak jauh dari nuansa *takefiri*. Satu contoh misalnya dalam menafsiri ayat 97 Ali Imran (Q.S 3:97)

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

"Dan (di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana. Barang siapa mengingkari (kewajiban) haji, maka ketahuilah bahwa Allah Maha kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari seluruh alam."

Kelompok *Khawarij* menafsiri ayat ini secara tegas mengatakan bahwa orang yang meninggalkan haji (tidak mau berangkat untuk menunaikan ibadah haji) maka dia kategorinya adalah kafir, dan masih banyak contoh lainnya tafsir *ala khawarij* yang kecenderungannya adalah menyimpang.²⁵ Sama halnya kelompok sufi yang menafsirinya menggunakan pengalaman batin. Secara detail penjelasan ini diuraikan pada sub pembahasan tentang penyimpangan yang terjadi pada tafsir *ishari*.

²³ al-Dzahabi, *Al-Dzahabi, al-Ittijabat al-Munbarifah Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim Dawafi'uba Wa Daf'uba*, 39–41.

²⁴ Perdebatan ilmu nahwu dari berbagai pendapat dapat dilihat dalam Baha' al-Din 'Abd Allah bin 'Aqil, *Syarh Ibn 'Aqil*, 20th ed. (Kairo: Dar al-Turath, 1980).

²⁵ al-Dzahabi, *Al-Dzahabi, al-Ittijabat al-Munbarifah Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim Dawafi'uba Wa Daf'uba*, 63–65.

Kecenderungan pada poin ini sebenarnya bisa terjadi pada kelompok lain juga. Misalnya terjadi pada kelompok Hizb al-Tahrir. Di Indonesia kelompok ini menamakan diri sebagai Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), namun kelompok tersebut kini sudah dibubarkan pemerintah Indonesia, dan secara resmi tidak memiliki legalitas. Mereka menafsirkan ayat dengan tujuan tertentu untuk kepentingan tertentu. Sehingga seakan-akan benak pikiran yang ada dalam mufasir dipaksakan sebagai penjelasan ayat. Misalnya terkait dengan ayat *khilafah* yang dipahami oleh pendiri organisasi tersebut. Maka dalam hal ini yang terjadi adalah penyimpangan makna yang terlalu jauh dari pemahaman mufasir pada umumnya (*mu'tabar*). Ini yang disebut dengan pengambilan kesimpulan yang terlalu jauh (*jumping conclusion*) sehingga memicu penyimpangan pemahaman.²⁶

Keempat, kecenderungan penyimpangan yang terjadi adalah kelompok tafsir saintifik/ tafsir ilmi. Penafsiran dengan cara ini biasanya untuk ayat-ayat yang berbicara tentang alam semesta (*ayat-ayat kauniyyah*). Penafsiran untuk ayat-ayat ini dilakukan dengan pendekatan ilmu pengetahuan yang berbasis empirik (*sains*). Cara ini memiliki kecenderungan penyimpangan apabila penafsiran hanya berhenti pada satu pemikiran tertentu dan bahkan bisa keluar dari prinsip dasar al-Qur'an. Contoh ini sangat tampak sekali seperti yang dilakukan oleh mufasir klasik dengan mufasir kontemporer. Misalnya penafsiran pada ayat 30 surat al-Mursalat (Q.S 77:30).

إِنطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ

“Pergilah kamu mendapatkan naungan (asap api neraka) yang mempunyai tiga cabang”.

Kalau merujuk pada tafsir klasik ayat ini ditafsiri dengan pengaruh prinsip orang yang ahli di bidang ilmu ukur/ilmu hitung (*bandasab*). Seperti yang disebutkan oleh al-Suyuthi yang bersumber dari Abi al-Fadhal al-Mursi yang menjelaskan ayat ini dengan prinsip orang *bandasab* yaitu, “bahwa segitiga itu tidak memiliki bayangan” (ان الشكل المثلث لا ظل له), selain ini al-Suyuthi juga menjelaskan tafsiran yang lain.²⁷

Artinya dalam hal ini tafsir ilmi terus mengalami perbedaan/ perubahan dari waktu ke waktu yang dapat menyesuaikan kondisi perkembangan ilmu pengetahuan itu sendiri. Nah, yang dimaksud al-Dzahabi, apabila dalam hal ini hanya menggunakan satu pandangan tertentu dan meyakini kebenarannya, padahal sains terus berkembang, maka di sinilah letak adanya kecenderungan pemahaman yang menyimpang. Tafsir yang klasik pasti akan berbeda dengan

²⁶ Lufaei Lufaei, “Jumping Conclusion Tafsir: Penyimpangan Ayat-Ayat Khilafah HTI dalam Kitab Daulah Islamiyyah,” *S'ANGKéP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan* 2, no. 2 (25 Juli 2019): 139–50, doi:10.20414/sangkep.v2i2.802.

²⁷ al-Dzahabi, *Al-Dzahabi, al-Ittijabat al-Munharifah Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim Dawafi'uha Wa Daf'uha*, 83–87.

tafsir kontemporer terkait dengan ayat-ayat *kauniyyah*. Setiap penafsiran akan memberikan penjelasan sesuai tingkat pemahamannya dan juga perkembangan ilmu pengetahuan yang ada.

Kelima, kecenderungan penyimpangan lagi terjadi pada penyeru pembaharuan. Biasanya ini terjadi pada kalangan ilmuan yang ahli pada bidang tertentu dan dengan ilmunya itu untuk menafsiri al-Qur'an. Dalam melakukan penafsiran mereka keluar dari ketetapan baku dari ilmu tafsir, bahasa al-Qur'an, dan kesepakatan kaidah agama secara umum. Mereka yang melakukan ini tidak memahami ilmu-ilmu penting dalam agama, seperti ilmu syariah atau ilmu alat lainnya.²⁸

Penjelasan di atas menuntut para mufasir atau pencari/ pemberi makna ayat agar terhindar dari penyimpangan dalam melakukan penafsiran dengan memegang kaidah/prinsip-prinsip penafsiran yang standar (*mu'tabar*). Meski demikian metodologi baru memungkinkan untuk dikembangkan atau digunakan, sebab ada di antara ayat yang tidak cukup menggunakan metodologi konvensional/tafsir klasik. Misalnya terkait dengan ayat-ayat *kauniyyah* yang perlu didekati dengan sains. Membaca tafsir terdahulu (klasik) penting dilakukan untuk mendapatkan pertimbangan dan perbandingan makna untuk memperkaya penafsiran. Meninggalkannya seperti yang disarankan oleh para tokoh kontemporer seakan meminta kita untuk menutup mata atas makna-makna yang sudah dihasilkan oleh ulama terdahulu dengan dalih menghindarkan prakonsepsi. Jika demikian kita akan memutus tali peradaban yang telah terbangun. Maka alangkah baiknya kita mengembangkan dan melanjutkannya secara kritis dan kontekstual peradaban lama dan baru yang berkaitan dengan ilmu tafsir.

Penyebab Penyimpangan Secara Khusus

Di atas telah menjelaskan faktor penyebab terjadinya penyimpangan dalam penafsiran al-Qur'an. Tentu penyebab di atas masih dalam kategori mendasar, karena dalam ragam penafsiran tidak hanya satu dan di atas hanya menjelaskan secara prinsip-prinsip dasar yang menjadi faktor penyimpangan penafsiran. Oleh karena itu sudah barang pasti setiap ragam/ pendekatan penafsiran ada faktor penyebab yang patut dipahami. Berikut secara khusus faktor penyebab penyimpangan penafsiran itu dapat terjadi di dalam pendekatan *al-ma'tsur*, *al-ra'yu* dan *al-isyari*.

²⁸ al-Dzahabi, *Al-Dzahabi, al-Ittijabat al-Munbarifah Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim Dawafi'uha Wa Daf'uha*, 93–99.

Penyimpangan dalam tafsir *bi al-ma'tsur*

Penafsiran dengan metode *bi al-ma'tsur* dianggap yang paling tertinggi peringkatnya, terutama tafsir ayat dengan ayat, disusul tafsir Nabi dan selanjutnya tafsir para sahabat Nabi. Akan tetapi Quraish Shihab mengingatkan kembali bahwa, penafsiran ayat dengan ayat, tetaplah merupakan penafsiran ulama dengan pengamatannya membandingkan antar ayat yang lain. Maka pendekatan ini juga tidak luput dari kelemahan. Begitu juga penafsiran Nabi, walaupun semua ulama sepakat bahwa Nabi memiliki kapasitas menafsirkan al-Qur'an akan tetapi penjelasan Nabi itu berwarna-warni bentuk, sifat, hukum yang ditarik serta motivasinya dan tentu kadar penafsirannya. Adapun penafsiran sahabat juga demikian, berwarna-warni. Di antara yang perlu ditelaah dari mereka adalah antara pendapat pribadi atau penjelasan sahabat yang sumbernya dari Rasul atau hanya mengatasnamakannya.

Quraish Shihab tidak sependapat apabila dikatakan bahwa pendapat sahabat perlu didahulukan dari lainnya setelah dua pendekatan sebelumnya, walaupun itu di luar konteks. Alasannya bahwa banyak penafsiran itu berdasarkan tingkat pengetahuan pada masanya, sementara pengetahuan itu terus berkembang dan bahkan ada yang pengetahuan itu basi/kadaluarsa. Selain itu juga memang konsentrasi para sahabat berbeda-beda. Ada yang berkonsentrasi secara penuh terhadap al-Qur'an seperti Ibn Abbas, dan ada yang menekuni hukum seperti Mu'adz bin Jabal dan lain sebagainya.²⁹

Al-Dzahabi menegaskan secara khusus bahwa dasar penyimpangan tafsir yang menggunakan pendekatan *al-ma'tsur* adalah membuang sanad dalam memberikan keterangan/ riwayat. Menurutnya, dengan melakukan hal ini dapat membuka pintu keburukan yang besar. Sehingga nantinya dapat menimbulkan penjelasan yang mengada-ada, dan memasukkan cerita-cerita yang berasal dari kaum Israel atau yang sering disebut dengan "*al-israiliyyat*".³⁰ Kalau sudah demikian maka keakuratan sumber tidak lagi terjamin, dampak selanjutnya pada keterangan yang telah diberikan menjadi kurang bisa divalidasi/dikonfirmasi.

Secara rinci penyimpangan yang bisa terjadi pada pendekatan ini dapat disebut dengan (*al-dakbil al-naql*) yaitu; (1) penafsiran ayat dengan hadits lemah bahkan palsu; (2) penafsiran dengan pendapat sahabat yang sanadnya tidak pasti; (3) menggunakan pendapat sahabat yang bernuansa *israiliyyat* yang bertolak belakang dengan al-Qur'an dan hadits ; (4) menggunakan pendapat sahabat yang saling bertentangan; (5) menggunakan pendapat *tabi'in* yang juga tak tekonfirmasi sanadnya; (6) menggunakan hadits mursal yang mengandung riwayat *israiliyyat*; (7)

²⁹ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, 351–57.

³⁰ al-Dzahabi, *Al-Dzahabi, al-Ittijabat al-Munharifah Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim Dawafi'uha Wa Daf'uha*, 18.

menggunakan bentuk *ashbil al-naql* dan bertentangan dengan akal sehat. Biasanya yang sulit dihindari oleh para mufasir itu adalah masuknya kisah-kisah *israiliyyat*, sekalipun dari awal mufasir telah menegaskan untuk menggunakan riwayat yang valid dan jelas. Ini terjadi pada tafsir al-Qurthubi, yang mana dalam tafsirnya masih terdapat keterangan *israiliyyat*.³¹

Al-Qurthubi dikenal sebagai ulama yang zuhud dan memiliki kompetensi keilmuan yang tidak diragukan lagi. Dalam konteks penafsirannya al-Qurthubi ternyata tidak luput dengan *israiliyyat*. Ada tiga kriteria bentuk *israiliyyat* dalam tafsirnya terlebih pada kisah tentang Nabi Yusuf. Pertama, riwayat yang tidak bertentangan dengan prinsip Islam, kedua riwayat bertolak belakang dengan prinsip Islam dan ketiga, riwayat yang statusnya masih mengambang artinya belum jelas kebenaran atau kesalahannya. Kelemahan al-Qurthubi terkait dengan riwayat yang dituliskan mayoritas tidak menyebut sanad dengan lengkap, yaitu riwayat yang *mawquf* atau munkar. Walaupun di sisi lainnya banyak riwayat yang diperkuat dengan riwayat yang *shahih*. Masuknya *israiliyyat* dalam tafsir berawal dari para *ahl al-kitab* yang masuk Islam. Demi menggali rahasia-rahasia yang terkandung dalam al-Qur'an mereka berupaya memperdalam dan memperkaya pemahaman al-Qur'an dengan memasukkan kisah-kisah yang ada dalam kitab suci mereka sebelumnya.³²

Tidak hanya al-Qurthubi, kitab tafsir yang ditulis oleh Ibn Kathir juga demikian. Ibn Kathir yang dikenal sebagai mufasir yang menggunakan corak kritik dalam penafsirannya, namun juga terdapat penyimpangan di dalam karya tafsirnya. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam kisah-kisah Nabi Ayub dalam QS. al-Anbiyā' [21]: 83-84, QS. S {ād [38]: 41-44. Ibn Kathir dalam konteks ini menggunakan hadits yang lemah, terdapat kisah *israiliyyat*, menggunakan pendapat sahabat dan tabi'in yang tidak valid.³³ Lalu bagaimana menyikapinya tafsir-tafsir yang demikian ini?

Israiliyyat bentuk jamak dari kata *israiliyyah*, yang merupakan cerita atau kisah-kisah tentang al-Qur'an yang sumbernya atau yang ada kaitannya dengan kaum Yahudi atau bani Israil.³⁴ Bisa jadi ini semacam cerita turun-temurun dari bangsa Yahudi dan Bani Israil atau juga yang terdapat dalam kitab suci mereka.

³¹ Shofa Maryam, "Ad-Dakhīl Dalam 'Tafsir Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'an Karya al-Qurtubī: Analisis Tafsir Surah al-Baqarah," *Subuf* 6, no. 2 (2013): 271–294.

³² Azhar Amrullah Hafizh, "Dakhīl Al-Isrā'iliyyāt Kisah Nabi Yūsuf Dalam al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān Karya al-Qurtubī," *Mutawatir* 5, no. 1 (September 10, 2015): 116–141.

³³ Muhammad Erpian Maulana, "Dakhīl Al-Naqli Kisah Nabi Ayyub Pada Tafsir Al-Qur'ān Al-'Azim Karya Ibnu Kathir," *Al-Bayan Jurnal Studi al-Quran dan Tafsir* 4, no. 2 (2019): 146–156.

³⁴ al-Dzahabi, *Al-Israiliyyat Fi al-Tafsir Wa al-Hadits*, 13.

Israiliyyat dianggap cerita yang kebenarannya diragukan, dan tidak perlu dipakai untuk menjelaskan ayat al-Qur'an. Menurut al-Qaththan *israiliyyat* itu berita/informasi yang dikisahkan oleh orang ahli kitab yang masuk Islam. Ahli kitab ini mayoritas adalah kaum Yahudi namun juga ada yang dari Nasrani, mereka menguasai kitab Injil dan Taurat. Setidaknya ada 4 ahli kitab yang menjadi sumber *israiliyyat* dalam tafsir yaitu; Abdullah bin Salam, Ka'ab al-Ahbar, Wahb bin Munabbih, dan Abdul Malik bin Abdul 'Aziz bin Juraij. Mensikapi ini menurutnya meninggalkan dan tidak mengutip kembali terkecuali riwayat itu terpercaya dan terbukti kebenarannya.³⁵

Para ahli tafsir dalam konteks ini berdebat dan berbeda pendapat. Ada yang mengatakan *israiliyyat* itu perlu bahkan boleh secara mutlak untuk digunakan. Di antara motifnya untuk menjaga sejarah. Pendapat kedua bertolak belakang atau melarang secara mutlak dan pendapat ketiga kelompok jalan tengah yang menerima dengan penuh syarat, termasuk Ibn Taimiyah di kelompok ini. Kelompok jalan tengah mengajukan syarat yaitu memiliki unsur kebenaran sesuai dengan syariah, tidak ada unsur kedustaan, dan kisah yang statusnya masih netral dan tidak bertentangan dengan dasar Islam. Terkait dengan *israiliyyat* dalam tafsir, memiliki ragam yang berbeda. Ada *israiliyyat* yang tidak merusak akidah untuk ini tetap perlu hati-hati dan bersikap kritis dalam mengambil riwayat. Kemudian ada *israiliyyat* yang merusak akidah, seperti kisah Nabi Yusuf yang pernah mendapat godaan dari istri al-Aziz yaitu Zulaikha. Selanjutnya *israiliyyat* itu tidak memiliki dasar yang kuat dari al-Qur'an dan hadits.³⁶

Israiliyyat bukan hanya ada pada tafsir al-Qur'an, akan tetapi juga terdapat dalam hadits. Al-Dzahabi menegaskan bahwa al-Qur'an dan hadits sama-sama memiliki dua fase. Fase pertama yaitu periwayatan, dan fase kedua yaitu pengumpulan/ kodifikasi. Di kedua fase tersebutlah ada cerita-cerita yang bernisbatkan bani Israil. Dalam perkembangan selanjutnya ilmu periwayatan dapat mengklasifikasi, ada yang *shahih*, *maudhu'*, ada yang diterima dan ada yang ditolak.³⁷

Penyimpangan dalam tafsir *bi al-ra'yi*

Munculnya pendekatan tafsir *bi al-ra'yi* dipandang karena ada kelemahan dari pendekatan *bi al-ma'tsur*. Kelemahan itu, misalnya model penafsiran dengan hadits dan pendapat sahabat. Kalau menafsirkan ayat hanya dengan hadits maka akan muncul persoalan yaitu tidak semua masalah dapat dijawab oleh hadits.

³⁵ Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabahith Fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), 344–345.

³⁶ Ali Mursyid dan Zidna Khaira Amalia, "Benarkah Yusuf dan Zulaikha Menikah? Analisa Riwayat Isra'iliyyat dalam Kitab Tafsir," *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, no. 1 (3 Februari 2016): 94–115, doi:10.15575/jw.v1i1.581.

³⁷ al-Dzahabi, *Al-Israiliyyat Fi al-Tafsir Wa al-Hadits*, 18–19.

Sehingga dengan demikian tafsir seperti ini bisa tidak relevan. Begitu juga pendapat para sahabat. Banyak ucapan para sahabat bertentangan di antara satu sama lainnya yang belum tentu semuanya datang dari Nabi. Tafsir dengan pendekatan *bi al-ra'yi* pada dasarnya sudah mulai muncul sejak terjadi perbedaan pendapat antara 'Aishah dan Muawiyah saat menjelaskan kejadian Isra' Nabi.³⁸ Salah satu tafsir yang menggunakan pendekatan ini adalah karya al-Zamakhshary dengan tafsirnya yang berjudul al-Kasasyaf.³⁹ Dalam konteks hukum Islam ini yang disebut dengan masa penafsiran hukum Islam dan terbukanya pintu *istinbath*. Masa ini terjadi setelah wafatnya Nabi dan para sahabat telah berupaya keras melibatkan akal pikirannya untuk menafsirkan *nashsh-nashsh abkam*.⁴⁰

Penafsiran dengan cara menalar (*ra'yu*) diakui oleh para ulama. Bahkan, menurut Quraish Shihab penafsiran *bi al-ma'tsur* itu juga melibatkan nalar, kalau seandainya ini dikatakan sebagai tafsir *al-ra'yu* secara substansi tidak keliru. Tidak dapat dibantah lagi bahwa Nabi dan para sahabat tetap menggunakan akal/ nalar dalam menjelaskan/ menafsirkan al-Qur'an.⁴¹ Pendapat ini diperkuat oleh Abdul Wahab Khalaf seorang pakar hukum Islam, mengatakan bahwa pada masa Rasulullah sumber hukum Islam ada dua yaitu wahyu, dan ijtihad Nabi sendiri.⁴² Namun dalam hal ini Manna' al-Qaththan berbeda pandangan yang menyatakan bahwa tafsir model ini tidak sesuai dengan ruh agama. Menurutnya tafsir ini dalam menjelaskan makna hanya berpedoman pada nalar semata. Ini termasuk kategori kelompok batil dan tafsir dalam golongan ini menurutnya seperti yang ditulis oleh Abdul Rahman bin Kaisan al-Asam, al-Juba'i, al-Jabbar, al-Rummani, dan al-Zamakhshary.⁴³

Lebih lanjut Manna' al-Qaththan menegaskan bahwa menafsirkan hanya dengan nalar dan ijtihad semata tanpa menggunakan dasar/ bukti yang *shahih* adalah haram. Artinya kalau tafsir ini disertai dasar, bukti atau riwayat yang *shahih* masih diakui atau diterima. Sayangnya al-Qaththan sudah terlanjur memahami tafsir pendekatan ini secara negatif. Tidak ada makna lain selain makna yang dikatakan batil. Tafsir *bi al-ra'yi* yang dipahami al-Qaththan sama dengan pengertian *ta'wil* dengan maksud memahami al-Qur'an berdasarkan pikiran sendiri tanpa bukti-bukti yang benar dan ini yang akan membawa penyimpangan.

³⁸ Salman Harun, *Mutiara Al-Qur'an Menerapkan Nilai-Nilai Kitab Suci Dalam Kehidupan Sehari-Hari*, 1 ed. (Jakarta: Qaf, 2016), 355–57.

³⁹ Abi al-Qasim Mahmud bin Umar al-Zamkhshary, *Al-Kashshaf*, 6 vols. (Riyadh: Maktabah al-Abikan, 1998).

⁴⁰ Khalaf, *Kbulashab Tarikh Al-Tasyri' al-Islami*, 29–30.

⁴¹ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, 362–63.

⁴² Khalaf, *Kbulashab Tarikh Al-Tasyri' al-Islami*, 13–14.

⁴³ al-Qat}t}an, *Mababith Fi 'Ulum al-Qur'an*, 342.

Pemahaman ini menurut Quraish Shihab juga dikatakan terlarang dengan istilah tafsir *bi al-ra'yi al-madhmum*.

Ulama yang mengakui pendekatan akal/nalar dalam tafsir juga menegaskan bahwa pendekatan ini dapat juga dikatakan menyimpang atau berpotensi keliru seperti halnya tafsir *bi al-ma'tsur*. Penafsiran *bi al-ra'yi* dikatakan menyimpang apabila tidak menggunakan prinsip dasar yang telah diletakkan oleh para pendahulu dalam memahami al-Qur'an dan al-Sunnah. Kemudian adanya prakonsepsi dengan menjadikan pandangan pribadi sehingga dapat tidak menghiraukan prinsip dasar/kaidah penafsiran yang lazim dalam ilmu tafsir. Oleh karena itu muncul klasifikasi metode tafsir *bi al-ra'yi al-mahmud* (baik) dan ada yang *madhmum* (tercela). Tafsir yang kedua ini dapat terjadi manakala penafsiran itu untuk mendukung/memperkuat pendapat/madzhab yang dianutnya. Jadi dalam hal ini al-Qur'an mengikuti pendapatnya, bukan untuk landasan dasar pemikiran. Penafsiran yang tujuannya untuk mendukung prakonsepsinya tanpa dasar agama dan logika yang kuat, tetapi sekedar lintasan benak pikiran/ide yang keliru yang sudah meresap dalam dirinya itu adalah model penafsiran yang terlarang.⁴⁴

Al-Dzahabi mempertegas bahwa dasar penyimpangan-penyimpangan dalam penafsiran ini bermula dari pikiran pribadi, aliran keyakinan/*mazhab* politik tertentu atau di luar itu yang semua disandarkan ke Rasul atau hanya sekedar pengatasmamaan. Artinya mereka dengan tafsirnya ingin menguatkan pandangan yang dianutnya dengan mejadikan rasul dan sahabat yang ahli di bidang tafsir sebagai sandaran rujukan.⁴⁵ Hadits atau pendapat sahabat sebagai legitimasi pandangan/ pendapat yang dianutnya. Tafsir *bi al-ra'yi* kalau dalam konteks ushul fiqh dapat disebut dengan *ijtihad*. Melakukan *ijtihad* tidak dapat dilakukan oleh semua orang karena ada prosedurnya yang wajib dilaksanakan.

Menurut al-SHan'ani untuk dapat berijtihad ada syarat-syarat yang harus dipenuhi. Ada syarat yang sifatnya umum seperti harus Islam, balig dan berakal sehat. Ada juga syarat yang lebih khusus, yang dibagi menjadi dua, syarat dasar dan syarat pelengkap/penyempurna. Syarat dasar itu berupa, memahami al-Qur'an, al-hadits, memahami ilmu bahasa Arab, memahami *ushul al-fiqh* dan paham tempat-tempat berijma'. Adapun syarat penyempurnanya yaitu; memahami konsep *al-bara'ah al-ashliyah*, *maqashid al-shari'ah*, memahami kaidah umum (*kulliah*), mengerti tempat yang membuka peluang perbedaan, paham ilmu *'urf*, logika, menguasai instrumen berijtihad, bersikap wirai, dan masih banyak yang

⁴⁴ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, 367–69.

⁴⁵ al-Dzahabi, *Al-Dzahabi, al-Ittihad al-Munharifah Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim Dawafi'uha Wa Daf'uha*, 18.

lainnya.⁴⁶ Tentu kalau syarat-syarat itu tak dipenuhi hasil *ijtihad* dapat berkecenderungan menyimpang. Oleh sebab itu tafsir *al-ra'yu* standarnya juga demikian, hasil tafsirnya bisa janggal kalau mufasirnya tak memenuhi syarat atau telah terindikasi yang menyebabkan penyimpangan seperti yang sudah dituturkan sebelumnya.

Walaupun prosedur dalam pendekatan *al-ra'yu/ijtihad* tetap diperlukan, akan tetapi tidak menolak kemungkinan atas perkembangan metode baru dalam pendekatan ini. Artinya dengan prosedur yang sudah dirumuskan para ulama tafsir sebelumnya tidak membuat beku penafsiran. Dalam perkembangan kontemporer kajian tentang tafsir dengan *al-ra'yu* sangat pesat. Terutama dengan menggunakan pendekatan filsafat, yang akhir-akhir ini dikembangkan oleh para pengkaji al-Qur'an yaitu pendekatan hermeneutika. Seorang pemikir dari Lebanon Wajih Qanshu misalnya, memperkenalkan pendekatan baru hermeneutika dalam al-Qur'an. Menurutnya dengan pendekatan tersebut dapat mengantarkan untuk memahami makna ayat yang lebih otentik dan lebih baik. Pendekatan ini sangat diperlukan di antaranya supaya tidak terus terbelenggu dengan pendekatan lama yang tekstualis.⁴⁷ Prosedur hermeneutika untuk penafsiran jelas tidak disinggung oleh ulama terdahulu yang tentunya tidak harus ditolak walaupun masih membuka perbedaan pendapat.

Quraish Shihab juga tidak menolak penggunaan hermeneutika dalam tafsir, bahkan ia telah menjelaskan prosedur-prosedurnya. Namun dalam hal ini ia lebih bersikap tengah-tengah. Tidak semua teori hermeneutika diterima sepenuhnya dan juga tidak ditolak secara mutlak. Pendekatan hermeneutika ada yang memang dapat membantu menggali makna ayat dan ada juga yang bertolak belakang secara prinsip. Jadi dalam hal ini patut dipilah-pilah. Quraish Shihab memberikan peringatan ketika menggunakan pendekatan ini, dan dalam memberikan makna dengan berlebihan dari teksnya, maka itu tidak baik. Ini yang disebut dengan *tabmil al-lafidh ma la yabtamiluh* (memberi muatan bagi lafadz apa yang bukan muatannya). Menurutnya lafadz adalah wadah bagi makna. Kesalahan bisa terjadi karena; penggunaan argumentasi bersama dengan kesalahan kandungan yang hendak dibuktikan; kesalahan kandungan kendati argumennya benar; kebenaran kandungan tetapi argumennya yang salah.⁴⁸

⁴⁶ Muhammad ibn Isma'īl al-S{an'anī, *Irsbad al-Nuqad Ila al-Taisir al-Ijtihad* (Kuwait: Al-Dar al-Salafiyah, 1405), 8–10.

⁴⁷ Rahel Fischbach, "Rereading the Qur'an and Challenging Traditional Authority: Political Implications of Qur'an Hermeneutics," *The Journal of the Middle East and Africa* 8, no. 1 (2 Januari 2017): 1–21, doi:10.1080/21520844.2017.1289327.

⁴⁸ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, 464, 401–80.

Diakui atau tidak para pengkaji al-Qur'an terus mengembangkannya hingga pada pendekatan humanistik (kemanusiaan). Pendekatan *al-ra'yu* tidak berhenti seperti yang hanya dirumuskan ulama dahulu. Tentu ini akan memunculkan pandangan yang kontra yang dapat dimasukkan ke dalam bagian dari faktor penyimpangan. Tokoh yang berupaya mengembangkan pendekatan ini seperti Fazlur Rahman dari Pakistan, Abdolkarim Soroush dan Muhammad Mujtahed Shabestari dari Iran dan Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir. Mereka mewakili dari sekian tokoh kontemporer yang memberikan arah baru yang mendalam dalam teologi Islam dengan penekanannya terhadap al-Qur'an pada sisi kemanusiaan dan sejarahnya. Mereka menggunakan pendekatan sejarah dan kemanusiaan dalam memahami al Qur'an dan implikasi selanjutnya pada model penafsiran.⁴⁹

Dengan perkembangan pendekatan *al-ra'yu*, harus diakui dapat memperkaya makna/ tafsir al-Qur'an. Gagasan para ahli dalam pendekatan ini bukan dalam rangka untuk mendekonstruksi makna ayat atau tafsir yang dilahirkan oleh ulama klasik atau memberikan makna yang tanpa dasar/ metode. Pandangan para ulama dahulu dengan ulama kontemporer terkait dengan pendekatan *al-ra'yu* dan faktor penyimpangannya dapat dikompromikan dicarikan titik tengahnya. Pandangan ulama terdahulu tidak mutlak untuk membuat kebekuan begitu juga pendekatan kontemporer yang tidak harus meninggalkan pandangan yang lama. Dengan mempertemukannya atinya tidak memutus tali peradaban yang sudah terbangun dan tidak berhenti di tengah jalan karena terus ada perkembangan.

Penyimpangan dalam tafsir *bi al-isyarah*

Tafsir *bi al-isyarah* atau dapat juga disebut dengan tafsir *isyari* merupakan bentuk tafsir yang ketiga, setelah kedua sebelumnya. Tafsir ini juga dikenal tafsir sufi, karena banyak dilakukan oleh kelompok tasawuf (*sufi Qur'an exegesis*). Tafsir *isyari* merupakan tafsir yang penggalian maknanya melalui kesan yang ditimbulkan dari lafadz dan tanpa membatalkan makna lafadz. Tafsir ini bukan ditarik dari bunyi lafadz seperti cara tafsir sebelumnya. Penafsiran dengan cara ini dianggap menyimpang apabila tidak dalam garis yang menjadi syarat utama. Adapun syaratnya adalah; maknanya lurus, tidak bertolak belakang dengan hakikat agama serta lafadz ayat; tidak mengklaim kebenaran yang tunggal; serta ada korelasi makna dengan ayat. Artinya dalam tafsir *isyari* masih berpedoman dengan lafadz ayat, lalu diperdalam dengan menemukan kesan makna yang mendalam. Jadi dalam penafsiran ini paling tidak masih menggunakan panduan tafsir *bi al-ma'thur* walaupun tidak semua dan selanjutnya diperdalam dengan penggalian makna dibalik teks ayat. Kalau tidak demikian maka disebut bukan tafsir *isyari*

⁴⁹ Ali Akbar, "Towards a Humanistic Approach to the Quran: New Direction in Contemporary Islamic Thought," *Culture and Religion* 20, no. 1 (2 Januari 2019): 82–103, doi:10.1080/14755610.2018.1532919.

akan tetapi tafsir *bathiniyah*. Tafsir *bathiniyah* tidak mengakui makna ayat yang ditarik dari lafadznya. Di antara kalangan ulama tafsir termasuk Quraish Shihab, walaupun tidak ditegaskan bahwa cara tersebut (*tafsir bathiniyah*) menyimpang akan tetapi tidak dimasukkan bagian dari cara untuk memahami Al-Qur'an.⁵⁰

Pandangan Quraish Shihab tersebut menunjukkan ada perbedaan dengan yang dikatakan oleh al-Dzahabi bahwa tafsir *isyari* itu berkecenderungan menyimpang. Sebelumnya al-Dzahabi membagi kelompok sufi itu ada dua bentuk yaitu kelompok sufi *falsafi*. Kelompok ini yang sering melakukan kajian ilmiah dan kedua kelompok sufi pengamal (*tashawwuf 'amali*). Terkait dengan kecenderungan penyimpangan yang terjadi pada kelompok sufi, yang dipersoalkan adalah cara atau metode penafsirannya. Dalam penafsiran ini pengaruh tasawuf *'amali* tidak terelakkan, yang mana mereka selalu melakukan latihan ruhani, pembersihan jiwa, hingga sampai pada derajat ma'rifat dan tersingkap petunjuk-petunjuk yang suci dari Tuhan. Melakukan penafsiran dengan mementingkan substansi makna daripada pada *nashsh* dan teks ayat. Tujuan makna itulah yang menjadi konsentrasinya mereka. Kalau bagi kelompok tasawuf *falsafi* kecenderungannya karena lebih suka melakukan *ta'wil*. Namun ada pengecualian yaitu kalau tafsir sufi masih menggunakan pendekatan *nashsh-nashsh* dan ayat-ayat maka itu masih bisa diterima.⁵¹

Apa yang dikatakan al-Dzahabi tentang tafsir sufi berkecenderungan menyimpang, sebenarnya sudah dikatakan Quraish Shihab. Namun istilah yang digunakan berbeda, yaitu tafsir *bathiniyah*. Sayangnya al-Dzahabi tidak mengklasifikasikan adanya bentuk tafsir *bathiniyah*. Sehingga menurut Quraish Shihab tafsir *isyari* tetap sah dan diterima selagi memenuhi syarat yang sudah ditentukan untuk menafsirkan ayat. Kalau tidak memenuhinya, seperti yang al-Dzahabi jelaskan yaitu memiliki kecenderungan untuk menyimpang. Kalau begitu al-Dzahabi tidak mengakui pendekatan *isyari* yang sah untuk digunakan sebagai pendekatan.

Al-Qaththan dalam hal ini memilah di antara tafsir yang dari tasawuf *falsafi* dan *'amali*. Kalau dari tasawuf *falsafi* secara tegas dinyatakan tafsir yang tenggelam dengan *ta'wil-ta'wil* yang keliru dan membawa kesesatan-kesesatan seperti *ilbad* (ateisme) dan penyimpangan lainnya. Dengan demikian makna yang dilahirkan dari *nashsh-nashsh* ayat tidak sejalan dengan arti lahirnya. Namun kalau dilahirkan dari tasawuf *'amali* malah dikatakan sangat disukai. Kelompok sufi ini melahirkan tafsir dengan isyarat-isyarat/ petunjuk batin dari yang Maha Suci atas teks ayat,

⁵⁰ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, 369–76.

⁵¹ al-Dzahabi, *al-Dzahabi, al-Ittijabat al-Munbarifah Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim Dawafi'uha Wa Daf'uha*, 71–73.

sehingga makna yang tersembunyi dapat tersingkap. Selanjutnya ini yang disebut oleh al-Qaththan sebagai tafsir *isyari* kalau tasawuf *falsafi* tidak termasuk kategori ini.

Tafsir *isyari* ini akan masuk ke dalam penyimpangan kalau memasuki isyarat-isyarat yang samar. Tafsir dengan pendekatan ini tidak dilarang asal memenuhi 4 syarat; (1) tidak bertentangan dengan makna lahir ayat; (2) maknanya itu benar (*sahib*); (3) pada lafadz yang ditafsiri ada indikasi makna isyari ; (4) antara makna isyari dengan makna lahir ayat ada kaitan erat. Keempat syarat ini merupakan *istinbath* yang baik.⁵²

Dari berbagai perdebatan tersebut, pada dasarnya secara substansi memiliki kesamaan. Maka di sini hemat penulis menyatakan bahwa tafsir *isyari* baik dari kelompok sufi *falsafi* atau sufi *'amali*, keduanya bisa diterima. Hanya saja ketentuan-ketentuan dalam penafsiran harus terpenuhi seperti yang sudah diuraikan sebelumnya oleh Quraish Shihab dan al-Qaththan. Apabila ketentuan itu tak terpenuhi maka itu tidak sah, sesuai dengan penjelasan Quraish Shihab itu disebut dengan tafsir *bathini*. Tafsir *bathini* ini sebenarnya yang dimaksud oleh Dzahabi sebagai tafsir isyari yang menurutnya tidak sah.

Pendekatan sufi dalam tafsir sebenarnya sudah berkembang di era klasik yang menggunakan pendekatan integratif antara metodologi hermeneutik dan pengalaman mistik. Ini seperti yang dilakukan oleh Sahl al-Tustari's (w. 283/896). Al-Tustari's termasuk sosok generasi awal yang mengembangkan pendekatan tersebut dan selanjutnya dikembangkan oleh Ibn Arabi (w. 638/1240) dan juga Suhrawardi (w. 587/1191). Setidaknya ada tiga kerangka dasar yang digunakan dalam model tafsir ini yaitu; kerangka penafsiran eksoterik dan esoterik (*dhahir* dan *bathin*); penggunaan instrument *dhikir* (*al-asma' al-busna*); dan pencapaian derajat ma'rifat serta kashaf.⁵³

Salah satu contohnya lagi adalah tafsirnya Syekh Abdul Qadir al-Jilani yang bercorak sufistik tetapi masih selaras dengan prinsip tekstualitas penafsiran. Pada dasarnya penafsiran *ishari* merupakan dialektika unsur tekstualitas (*al-ma'tsur*) dengan spiritualitas yang selanjutnya melahirkan makna literal-objektif sekaligus signifikansi moral-spiritual.⁵⁴ Termasuk takwilnya Ibnu 'Arabi yang menuai kritik antara menggunakan prinsip tekstualitas atau tidak. Namun kajian terbaru menyatakan takwil Ibnu Arabi yang dikenal dengan tasawuf *falsafi* corak takwilnya sama dengan tafsir al-Jilani yaitu adanya dialektika. Dalam kontek Ibnu 'Arabi

⁵² al-Qat{t}an, *Mababith Fi 'Ulum al-Qur'an*, 346–348.

⁵³ Ali Humayun Akhtar, "Identifying Mysticism in Early Esoteric Scriptural Hermeneutics: Sahl al-Tustari's (d. 283/896) Tafsir Reconsidered," *Journal of Islamic and Muslim Studies* 2, no. 2 (2017): 38–52, doi:10.2979/jims.2.2.02.

⁵⁴ Sansan Ziaul Haq, "Eksoterisme Tafsir Ishari: Telaah Epistemologi Tafsir Al-Jilani," *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 5, no. 1 (2016): 1–28.

dialektika yang terjadi adalah antara teks ayat dengan konteks psikis-spiritual yang mampu menangkap ragam makna.⁵⁵

Abd al-Qadir S{alih menjelaskan tafsir *ishari* dengan contoh kitab *al-Manhu al-Fakbirah fi Ma'alim al-'Akbirah* karya Muhammad Shakir al-Hamshi al-Mishri yang memiliki sumber rujukan secara tekstual. Tafsir ini merujuk kitab-kitab tafsir klasik seperti Ibn Kathir, kitab-kitab hadits, fikih, kemudian guru-guru sufi, dan pengalaman personal.⁵⁶ Sekali lagi tafsir sufi pada dasarnya masih menggunakan metodologi yang terukur seperti halnya pendekatan sebelumnya. Metodologi yang terukur maksudnya karena tafsir sufi tetap menggunakan metode eksoterik/*z{habir* (literal). Oleh karenanya pendekatan tafsir ini tetap sah dan kemungkinan terjadi penyimpangan kalau tidak memenuhi standar dasar yang sudah dipakai oleh para ulama terdahulu.

Pembahasan tentang faktor penyimpangan yang bersifat khusus ini menunjukkan bahwa setiap pendekatan penafsiran tidak berdiri sendiri yang terlepas dengan pendekatan lain, jika ingin terhindar dari potensi penyimpangan. Pendekatan *bi al-ma'tsur* tetap melibatkan pendekatan *bi al-ra'yi*, begitu sebaliknya. Kemudian pendekatan *al-ishari* tetap menggunakan pendekatan *bi al-ma'tsur*, begitu seterusnya yang menunjukkan adanya integrasi pendekatan. Hanya saja yang membedakan di antara pendekatan tersebut adalah dominasinya. Meski melibatkan *al-ra'yu* dalam pendekatan *bi al-ma'tsur* akan tetapi penafsiran *bi al-riwayah* lebih dominan atau diutamakan, begitu juga yang lainnya. Maka dari itu saling mengintegrasikan pendekatan baik yang konvensional maupun yang paling kontemporer, sangatlah direkomendasikan. Memilih pendekatan tunggal dalam penafsiran, pemberian atau pencarian makna akan dapat memicu ketidaktepatan dalam memberikan makna.

Metode Terpadu Aktif

Banyak ragam metode untuk menafsirkan al-Quran guna menggali makna yang terkandung di dalamnya. Uraian baik secara mendasar dan secara khusus tentang penyebab penafsiran berkecenderungan salah/menyimpang yang telah dijelaskan di atas merupakan bagian dari metode tersendiri yang harus dimengerti oleh calon penafsir. Tiga pendekatan/metode menafsirkan al-Quran yang sudah dijelaskan sebelumnya merupakan metode pada umumnya (konvensional) yang banyak dijadikan standar para ulama tafsir. Namun memahami tiga pendekatan ini juga harus dibarengi secara sekaligus pengetahuan tentang kecenderungan-kecenderungan yang dapat membuat kesalahan memberikan tafsir.

⁵⁵ Sansan Ziaul Haq, "Hermeneutika Sufistik: Telaah Epistemologi Takwil Ibn 'Arabi," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* 4, no. 1 (July 27, 2019): 1–25.

⁵⁶ Shalih, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun Fi al-'Asbr al-Hadits*, 388–389.

Perlu dipahami bahwa dalam metode penafsiran al-Quran bukan tunggal adanya melainkan beragam.⁵⁷ Pada saat sekarang kita sudah dihadapkan beragam metode seperti metode konvensional dan metode kontemporer.⁵⁸ Metode kontemporer yang berkembang, ada yang tetap mempertahankan metode konvensional (perangkat-perangkat ilmu tafsir/*ulum al-Quran*) ada yang sama sekali meninggalkannya (mendekonstruksinya), lalu menggunakan metode baru. Masing-masing metode ini memang menyimpan kelemahan-kelemahan, maka dari itu tulisan ini tidak berpandangan agar untuk memilih salah satunya saja karena akan berpotensi menyimpang. Jika demikian nantinya akan muncul adanya anggapan paling benar atas metode tertentu yang digunakan. Menelaah berbagai metode yang ada dan menggunakannya pada tempat (ayat) yang tepat itu akan lebih relevan dibanding sama sekali menolak di antara metode/pendekatan yang ada. Ayat-ayat *kauniyah* akan tepat sekali menggunakan metode sains, metode terkini untuk menafsirkannya, termasuk juga ayat-ayat yang berhubungan dengan muamalah.

Begitu juga meninggalkan cara konvensional, seperti halnya yang digaungkan oleh para ilmuwan kontemporer, akan menjadi pemutus peradaban ilmu yang sudah berkembang sebelumnya. Jika meninggalkan dan tidak memahami cara-cara konvensional bisa dimungkinkan cara-cara baru akan mengulang permasalahan yang dihadapi oleh cara-cara konvensional, sehingga nantinya tidak efektif. Mengkolaborasikan metode penafsiran yang ada dan memilah serta memilihnya untuk menafsirkan ayat sesuai dengan tempatnya merupakan metode terpadu aktif agar terhindar dari kesalahan penafsiran dan juga terus mendapatkan makna yang lebih luas dan terbaru.

Bagi para pembaca/pencari makna al-Quran yang awam tidak disarankan melakukan penafsiran sendiri, apalagi hanya berbekal dengan terjemahan. Hal ini dapat memicu kesalahan pemahaman. Ini yang pada dasarnya menjadi titik point kritik Sukidi yang sudah disinggung di bagian awal. Metode kembali pada ayat (al-Quran) tidak cocok untuk orang awam yang tanpa bekal ilmu pengetahuan yang luas (perangkat ilmu tafsir). Berbeda bagi ilmuwan yang sudah menguasai metode-metode penafsiran, perangkat *ulum al-Quran* dan pelengkapannya, metode *al-ruju' ila al-Quran* tidak menjadi masalah. Bekal ilmu yang cukup akan mengantarkannya mampu secara mandiri melakukan penafsiran. Untuk yang awam disarankan lebih baik membaca tafsir-tafsir yang ada, akan tetapi tidak hanya satu kitab tafsir melainkan banyak. Dengan banyak membaca buku tafsir yang klasik maupun yang kontemporer dapat mengantarkan pemahaman yang luas dan terhindar dari pemaknaan yang tunggal.

⁵⁷ Baca Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*.

⁵⁸ Tentang pendekatan kontemporer dalam tafsir baca Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an Toward a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006).

Penggunaan metode dan tatanan makna yang telah dikonstruksi oleh tradisi klasik dalam penafsiran al-Qur'an akan membuka makna yang luas dan tidak tunggal. Cara pandang ini sebenarnya menjadi pegangan juga di antara pakar tafsir kontemporer seperti al-Dzahabi, Quraish Shihab hingga dipertegas oleh Sukidi. Kalau membaca kitab tafsir al-Mishbah karya Quraish Shihab akan ditemukan perbandingan antar mufasir baik yang klasik maupun yang kontemporer.⁵⁹ Disini dalam memberikan tafsir ayat Quraish Shihab mencoba menggali pendapat mufasir terdahulu sebelum memberikan penafsirannya sendiri. Quraish Shihab juga menerima metode hermeneutika yang notabene pendekatan baru yang tidak ditemukan dalam pendekatan konvensional.⁶⁰ Meski tidak banyak metode kontemporer yang dijelaskan Quraish Shihab dalam bukunya kaidah tafsir tersebut -hanya metode hermeneutika- pada dasarnya ia ingin menunjukkan pentingnya keterpaduan pendekatan. Termasuk juga betapa perlunya memadukan karya tafsir klasik maupun kontemporer untuk memperkaya pemahaman.

Terakhir tulisan ini ingin menyatakan bahwa metodologi baru dalam penafsiran, maupun karya tafsir kontemporer dapat melengkapi metode konvensional dan karya tafsir klasik. Metode terpadu aktif dapat menjadi pilihan untuk menggali dan memperkaya makna al-Quran. Uraian tentang problem penafsiran al-Quran ini merupakan bagian dari hal itu yang menunjukkan bagian perangkat ilmu tafsir yang harus dipahami dalam menafsirkan al-Quran.

Kesimpulan

Kajian ini memberikan penjelasan bahwa mengetahui penyebab penyimpangan dalam proses pemaknaan ayat al-Qur'an merupakan bagian penting dari metode penafsiran al-Quran. Secara khusus tulisan ini menyimpulkan bahwa dalam metode konvensional terdapat kecenderungan menghasilkan pemaknaan yang menyimpang. Penyimpangan yang dimaksud di sini adalah makna atau penjelasan yang dihasilkan oleh mufasir (pembaca/ penafsir) tidak tepat, atau janggal dari *nash* maupun konteks sejarah ayat. Faktor penyebab terjadinya penyimpangan diklasifikasikan menjadi dua. Pertama, faktor penyebab secara mendasar. Faktor ini menjelaskan penyebab terjadinya penyimpangan penafsiran secara dasar dari berbagai pandangan ulama tafsir. Pada sisi ini mufasir dituntut untuk memenuhi ketentuan yang ada (prinsip penafsiran yang standar). Apabila ketentuan tersebut diabaikan maka tafsir yang dihasilkan dapat dinyatakan berkecenderungan menyimpang. Kedua, faktor penyebab secara khusus berdasarkan pendekatan *bi al-ma'tsur*, *bi al-ra'yi*, dan *bi al-isyarah*. Dari faktor ini

⁵⁹ Baca M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan, Dan Keserasian AL Quran*, 1st ed., vol. 1-15 (Jakarta, 2003).

⁶⁰ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*.

menunjukkan bahwa, semua pendekatan konvensional memiliki kecenderungan penyimpangan apabila ada prosedur yang tidak dipenuhi. Pada dasarnya ketiga pendekatan tersebut, dapat dikatakan tidak akan terjadi penyimpangan jika masih memegang prinsip yang terpadu terlebih pendekatan *al-ra'yu* dan *isyari*. Apabila di antara ketiganya terpisah, maka akan menimbulkan penyimpangan. Misalnya pendekatan *isyari* dikatakan sah jika tetap memerhatikan teks atau syarat-syarat seperti dalam pendekatan *bi al-ma'tsur*. Kalau tidak demikian maka dapat disebut dengan tafsir *bathini* dan dinyatakan tidak sah/menyimpang. Demikian halnya pada pendekatan *al-ra'yu*. Terakhir kajian ini ingin menyimpulkan bahwa metode terpadu aktif dapat menjadi cara yang baik agar dalam pemaknaan terhindar dari penyimpangan. Bagi masyarakat awam membaca tafsir klasik dan kontemporer dalam mendapatkan makna al-Qur'an lebih disarankan dari pada menafsirkan langsung dengan cara *al-ruju' ila al-Qur'an* yang dianggap dapat menimbulkan masalah. Selanjutnya rekomendasi untuk kajian yang akan datang agar ada kelanjutan dari tulisan ini yaitu kajian tentang penyimpangan penafsiran untuk metode tafsir yang dikembangkan para pemikir kontemporer, seperti Fazlurrahman, Abdullah Saeed, Shahrur dan lain sebagainya.

Bibliografi

- “Adakah Makna Dalam Teks Alquran?” *Caknurian Urban Sufism*, 9 April 2021. https://www.youtube.com/watch?v=-jbHhM5rtgw&list=PL_2YM2IkUlvRaNGcL_KTjV_obiqkxIHc_&index=26.
- Ahmad, Muhammad bin. “al-Dakhil Fi Tafsir al-Qishshashu al-Qur'ani.” Dissertation, Jami'ah Abu Bakr Bilqayidi, 2015.
- Akbar, Ali. “Towards a Humanistic Approach to the Quran: New Direction in Contemporary Islamic Thought.” *Culture and Religion* 20, no. 1 (2 Januari 2019): 82–103. doi:10.1080/14755610.2018.1532919.
- Ali Humayun Akhtar. “Identifying Mysticism in Early Esoteric Scriptural Hermeneutics: Sahl al-Tustari's (d. 283/896) Tafsir Reconsidered.” *Journal of Islamic and Muslim Studies* 2, no. 2 (2017): 38–52. doi:10.2979/jims.2.2.02.
- Amrizal, Amrizal. “Dimensi Ontologis-Etis Konsepsi Ketuhanan Islam: Analisis Hermeneutika Sintetis-Logis Fazlur Rahman dan al-Ṭabāṭabā'ī.” *ILMU USHULUDDIN* 6, no. 1 (31 Desember 2019): 1–22. doi:10.15408/iu.v6i1.13255.
- Amrullah Hafizh, Azhar. “Dakhil al-Isrâ'iliyât Kisah Nabi Yûsuf dalam al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân Karya al-Qurtubi.” *MUTAWATIR* 5, no. 1 (10 September 2015): 116–41. doi:10.15642/mutawatir.2015.5.1.116-141.
- ‘Aqil, Baha’ al-Din ‘Abd Allah bin. *Sharh Ibn ‘Aqil*. 20 ed. Kairo: Dar al-Turath, 1980.

- Dhahabi, Muhammad H{usain al-. *al-Dhababi, al-Ittijabat al-Munbarifah Fi Tafsir al-Qur'an al-Karim Dawafi'uba Wa Daf'uba*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.
- . *Al-Israiliyyat fi al-Tafsir wa al-H{adith*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- Fauzi, Ahmad. “Problema Qirâ’ât Dalam Al-Qur’an Perspektif Muḥammad Shahrûr.” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadis* 20, no. 1 (20 Oktober 2019): 81. doi:10.14421/qh.2019.2001-05.
- Fischbach, Rahel. “Rereading the Qur’ân and Challenging Traditional Authority: Political Implications of Qur’ân Hermeneutics.” *The Journal of the Middle East and Africa* 8, no. 1 (2 Januari 2017): 1–21. doi:10.1080/21520844.2017.1289327.
- Haq, Sansan Ziaul. “Hermeneutika Sufistik: Telaah Epistemologi Takwil Ibn ‘Arabi.” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* 4, no. 1 (27 Juli 2019): 1–25. doi:10.32505/tibyan.v4i1.890.
- Harun, Salman. *Mutiara Al-Qur’an Menerapkan Nilai-Nilai Kitab Suci Dalam Kehidupan Sehari-Hari*. 1 ed. Jakarta: Qaf, 2016.
- Jayana, Thoriq Aziz. “Model Interpretasi Alquran dalam Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed.” *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 3, no. 1 (27 Mei 2019): 37. doi:10.29240/alquds.v3i1.612.
- Khalaf, Abd al-Wahab. *Khulas}ah Tarikh Al-Tashri‘ al-Islami*. Kuwait: Maktabah Dar al-Qalam, t.t.
- Kisworo, Budi, dan H. Hardivizon. “Telaah Leksikal, Gramatikal, dan Kontekstual Terhadap Makna Kata Syahida pada QS. al-Baqarah ayat 185.” *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 4, no. 1 (2020): 163–80. doi:10.29240/alquds.v4i1.1473.
- “Kritik Sukidi Terhadap Nalar Pembaruan Islam Cak Nur,” 1 April 2021. <https://ibtimes.id/sukidi/>.
- Lufaei, Lufaei. “Jumping Conclusion Tafsir: Penyimpangan Ayat-Ayat Khilafah HTI dalam Kitab Daulah Islamiyyah.” *SANGKÉP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan* 2, no. 2 (25 Juli 2019): 139–50. doi:10.20414/sangkep.v2i2.802.
- Maryam, Shofa. “Ad-Dakhîl dalam Tafsir Al-Jāmi‘ li Ahkām Al-Qur’ân Karya al-Qurtubî: Analisis Tafsir Surah al-Baqarah.” *Subuf* 6, no. 2 (2013): 271–94.
- Maulana, Muhammad Erpian. “Dakhîl Al-Naqli Kisah Nabi Ayyub Pada Tafsir Al-Qur’ân Al-‘Azim Karya Ibnu Kathir.” *Al-Bayan Jurnal Studi al-Quran dan Tafsir* 4, no. 2 (2019): 146–56.

- Mursyid, Ali, dan Zidna Khaira Amalia. "Benarkah Yusuf dan Zulaikha Menikah? Analisa Riwayat Isra'iliyyat dalam Kitab Tafsir." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, no. 1 (3 Februari 2016): 94–115. doi:10.15575/jw.v1i1.581.
- Mustaqim, Abdul. "Teori Hudûd Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Al-Qur'an." *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 1, no. 1 (27 Juni 2017): 1–26. doi:10.29240/alquds.v1i1.163.
- Qaththan, Manna' Khalil al-. *Mababith fi 'ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- . *Tarikh al-Tashri' al-Islami al-Tashri' wa al-Fiqh*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996.
- Rahman, Yusuf. "Theological And Polemical Reception On Western Scholarship In Al-Qur'an And Tafsir Studies In Indonesia." *Jurnal Ushuluddin* 27, no. 1 (30 Juli 2019): 1. doi:10.24014/jush.v27i1.5184.
- Shalih, 'Abd al-Qadir Muhammad. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi al-'Ashr al-Hadits*. Baerut Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 2003.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting The Qur'an Toward a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006.
- Shan'anî, Muhammad ibn Isma'îl al-. *Muhammad ibn Isma'il al-Shan'anî, Irshad al-Nuqad Ila al-Taisir al-Ijtihad*. Kuwait: Al-Dar al-Salafiyyah, 1405.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian AL Quran*. 1 ed. Vol. 15. Jakarta, 2003.
- Sukidi, Mulyadi. "The Gradual Qur'an: Views of Early Muslim Commentators." Doctoral Dissertation, Harvard University, 2019. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:42029833>.
- Zamkhshary, Abi al-Qasim Mahmud bin Umar al-. *Al-Kashshaf*. 6 vol. Riyadh: Maktabah al-Abikan, 1998.
- Ziaul Haq, Sansan. *Dimensi Eksoteris Dalam Tafsir Ishari Studi Atas Metode Tafsir al-Jilani*. 1 ed. Tangerang Selatan: Cinta Buku Media, 2016.
- . "Eksoterisme Tafsir Ishari: Telaah Epistemologi Tafsir Al-Jilani." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 5, no. 1 (2016): 1–28.