

## BAB II TAFSIR KONTEKSTUAL

### A. Definisi Tafsir Kontekstual

Kontekstual berasal dari kata konteks, *contextual (context)* yang berarti: *the part of a written discourse in wick a certain word, neccessary to point the meaning as* (bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna,)<sup>18</sup> arti lainnya yakni situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.<sup>19</sup> Dalam bahasa Arab, konteks disebut dengan *al-Siyāq* yang berarti hubungan, koneksi, persesuaian, urutan.<sup>20</sup>

Makna kontekstual adalah makna suatu leksem atau kata sebagaimana tampak dalam konteksnya. Makna kontekstual juga dapat dikaitkan dengan konteks penggunaan bahasa, seperti tempat, waktu, dan lingkungan. Konteks merupakan unsur makna yang dimaksudkan dalam struktur teks atau percakapan. Hal ini dikarenakan konteks memperhatikan tidak hanya pada kata dan kalimat, tetapi juga pada keseluruhan teks tertulis dan percakapan melalui hubungan antara kosa kata dan kata dalam konteks.<sup>21</sup>

Penafsiran kontekstual menjelaskan Firman Allah SWT dengan memperhatikan petunjuk tentang struktur bahasa dan hubungan antar kata yang ditempatkan dalam suatu kalimat, serta memperhatikan juga penggunaan struktur bahasa tersebut oleh masyarakat. Oleh karena itu,

---

<sup>18</sup> C. Ralph Taylor, *Webster's World University Dictionary*, Washington: Publisher Company, 1965, hal. 1034.

<sup>19</sup> KBBI, Kementerian Pendidikan Kebudayaan

<sup>20</sup> Kamus al-Ma'any

<sup>21</sup> Samsul Bahri, "Peran *Al-Siyâq* (Konteks) Dalam Menentukan Makna", *Ittihad Jurnal Kopertais*, Vol. 14, No. 26, Oktober 2016, hal. 91.

penafsiran jenis ini mempunyai konteks yang berbeda-beda, seperti konteks kebahasaan, konteks waktu, konteks lokasi, dan konteks sosio-kultural.

Dengan demikian, setidaknya ada dua hal yang perlu ditekankan dalam proses penafsiran kontekstual yakni aspek kebahasaan dan aspek spasial dan temporal. Baik waktu di mana teks itu diciptakan dalam masyarakat atau lingkungan tertentu, maupun masa kini yang mewakili waktu dan ruang sang penafsir teks.<sup>22</sup>

Benih-benih munculnya tafsir yang berorientasi tekstual dan kontekstual sejatinya sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad saw. Diawali dengan kasus-kasus ijtihad yang dilakukan oleh sahabat-sahabat nabi, contohnya dalam hadits yang diriwayatkan dari Umar bin Khattab yang berkenaan dengan perang Ahzab;

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ قَالَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عَمَرَ  
 قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الْأَحْزَابِ لَا يُصَلِّينَ أَحَدٌ  
 الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا  
 نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ نُصَلِّي لَمْ يَرِدْ مِنَّا ذَلِكَ فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ  
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ. صحيح البخاري

Ketika kembali dari perang Ahzab Nabi bersabda: “Janganlah ada yang shalat Ashar kecuali di perkampungan Suku Quraidah”. Sebagian sahabat memahami himbauan tersebut dengan orientasi tekstual, sehingga mereka tidak mengerjakan shalat Ashar walaupun waktunya telah tiba, dan sebagian lagi memahaminya dengan orientasi kontekstual, sehingga mereka mengerjakan shalat Ashar sebelum sampai di perkampungan Suku Quraidah. Kedua ijtihad mereka dianggap benar dengan indikasi bahwa Nabi Muhammad tidak menegur salah satu dari mereka.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Mohammad Andi Rosa, “Prinsip Dasar dan Ragam Penafsiran Kontekstual”, *Jurnal Holistic Al-Hadis*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2015, hal. 185-186.

<sup>23</sup> Al-Bukhori, *as-Shahīh al-Bukhārī*, Juz 1, No.904, Damaskus: Dār al-Yamāmah, 1996, hal. 321.

<sup>24</sup> H. U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 59.

Dengan demikian yang dimaksud dengan kontekstualisasi adalah proses atau kegiatan menyelaraskan makna teks atau ayat Al-Qur'an dengan realitas yang ada di lingkungan sekitar, sehingga nilai-nilai Al-Qur'an dapat dirasakan oleh semua kalangan dan sesuai dengan prinsip Al-Qur'an yang tak lekang oleh ruang dan waktu.

Selain tafsir kontekstual, tentunya terdapat tafsir tekstual yang merupakan pembahasan tak terpisahkan dari kajian ini. Perbedaan yang nampak dari kedua kajian tersebut adalah tafsir tekstual menekankan pada teks tidak pada konteks masa kini atau yang dikehendaki sang penafsir, meskipun ia masih menggunakan *asbāb an-nuzūl* sebagai alat untuk memahami teks. Semua itu dikarenakan ia mengutamakan kaidah penafsiran: "*al-‘ibratu bi khushūshi al-sabab lā bi ‘umūmi al-lafazh*" patokan dalam memahami ayat adalah berdasarkan sebab khusus turunnya ayat tersebut, bukan berdasarkan keumuman redaksi ayat.<sup>25</sup>

Tafsir tekstual dibangun di atas dua ide pokok. *Pertama*, memahami makna Al-Qur'an berhenti pada konteks kesejarahannya saja, tidak berupaya mengembangkan pada makna implisit teks ke dalam permasalahan zaman sekarang. *Kedua*, tidak memasukkan peristiwa-peristiwa sosial ke dalam kerangka ide pokok diturunkannya Al-Qur'an. Dalam arti permasalahan sosial masa sekarang berupaya dipecahkan oleh teks masa lampau.<sup>26</sup>

Mazhab *Zāhirī* yang kuat dengan penggunaan tafsir tekstual ini mengamalkan makna *zāhir* Al-Qur'an dan Sunnah juga *Ijma'*, namun menolak semua bentuk Qiyas. Mereka berfatwa bahwa hukum sesuai dengan yang terjadi pada masa turunnya Al-Qur'an atau peristiwa yang dilakukan Nabi dan para sahabat-nya, tanpa membuka ruang diskusi yang cukup antara peristiwa realitas dengan konteks pewahyuan dimaksud. Namun dengan demikian, dua karakter penafsiran tersebut seharusnya bersifat saling *support* atau tidak bertentangan. Yang pertama hanya berhenti pada tingkat konteks ayat, sedangkan yang kedua telah merambah pada konteks Al-Qur'an dan realitas masa kini.<sup>27</sup>

Pada pendapat lain yang menjadi landasan penafsiran kontekstual adalah *al-‘ibratu bi umūm al-lafdzi lā bi khusūs al-sabab*; maksudnya pengambilan hukum berdasarkan keumuman teks bukan pada kekhususan sebab turunnya ayat. Karena penafsir kontekstual ini memahami Al-Qur'an

---

<sup>25</sup> Muhammad Andi Rosa, "Prinsip Dasar.....", hal. 173.

<sup>26</sup> H. U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual.....* hal. 39.

<sup>27</sup> Muhammad Andi Rosa, "Prinsip Dasar....", hal. 176.

sebagai petunjuk yang harus dipahami secara nyata, ke arah kemajuan, dan kontekstual. Dalam makna lain, teks-teks Al-Qur'an harus dikomunikasikan dengan semangat kekinian, dengan demikian Al-Qur'an dapat memberikan solusi pada masalah-masalah kemanusiaan permasyarakatan yang semakin maju dan berkembang. Sehingga sesuai dengan prinsip universalitas Al-Qur'an *ṣālih fī kullī zamān wa makān*.<sup>28</sup>

Dalam menarik makna menurut konteks, para ahli bahasa membaginya dalam empat macam, yaitu konteks bahasa (*al-Siyâq al-Lughawî*), konteks emosi (*al-Siyâq al-'Āthifî*), konteks situasi (*al-Siyâq al-Mauqifî*), dan konteks budaya (*al-Siyâq al-Tsaqâfî*).<sup>29</sup> Adapun rinciannya adalah sebagai berikut:

1. Konteks Bahasa (*al-Siyâq al-Lughawî*)

Konteks bahasa adalah konteks yang dapat menetapkan makna kata dalam suatu susunan kalimat sebab adanya hubungan dengan kata-kata sebelum atau sesudahnya. Adapun konteks bahasa ini dapat dilihat dengan empat unsur untuk dapat menyampaikan makna yang dimaksud. Keempat unsur tersebut yakni *pertama*, sistem fonetik (kata yang dipengaruhi oleh bunyi atau suara). *Kedua*, sistem morfologi (kata yang dipengaruhi oleh bentuk kata itu sendiri, istilahnya *shigat* dalam ilmu *Sharf*). *Ketiga*, sistem sintaksis (kata yang dipengaruhi oleh susunan kalimat, dengan kata lain *i'rab* dalam ilmu nahwu). *Keempat*, sistem leksikal (kata yang mempunyai makna sebenarnya meski tanpa konteks apapun serta makna kata yang berdiri sendiri.)

2. Konteks Emosi (*al-Siyâq al-'Āthifî*)

Konteks emosi adalah makna pesan yang dapat diambil dari sikap pembicara ataupun sikap pembicaraan. Misalnya dalam kalimat "Silahkan, panjat pohon setinggi-tingginya!" Jika kalimat tersebut terucap dari pembicara yang senang hati, maka maknanya memang disuruh untuk manjat secara betul. Beda hal jika yang mengucapkan itu dari seseorang yang jengkel atau marah, tentu maknanya akan sebaliknya yaitu sebuah larangan yang terbungkus oleh kata perintah.

3. Konteks Situasi (*al-Siyâq al-Mauqifî*)

Konteks situasi adalah suatu makna yang saling bergantung dengan sesuatu yang melatari kata tersebut. Berbeda dengan konteks emosi diatas yang hanya sebatas melihat kalimat dan pembicaranya,

<sup>28</sup> H. U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*..... hal. 49.

<sup>29</sup> Samsul Bahri, "Peran *Al-Siyâq* (Konteks)," ..., hal. 91-95.

konteks situasi lebih jauh lagi melihat kondisi sekitarnya bagaimana, disebabkan oleh apa, dan lawan bicaranya seperti apa.

#### 4. Konteks al-Tsaqafi (*al-Siyāq al-Tsaqafi*)

Konteks budaya adalah makna pesan yang kemungkinan hanya bisa difahami oleh suatu budaya tertentu. Misalnya, meskipun diucapkan dari seseorang yang sama-sama berbahasa Jawa, ketika kita berpindah ke suatu tempat maka belum tentu masyarakat setempat faham betul apa yang kita katakan.

### B. Prinsip-Prinsip Penafsiran

Penafsiran kontekstual tentunya dituntut untuk menyajikan pesan Al-Qur'an yang berkaitan (koheren) dan bermakna, dan hal itu dapat tercipta dengan pendekatan yang sportif kepada Al-Qur'an, sehingga dapat tercapai penyampaian makna Al-Qur'an secara utuh. Maka untuk menindaklanjuti pendekatan tersebut, terlebih dahulu harus didasarkan prinsip-prinsip penafsiran Al-Qur'an yang bisa dipertanggungjawabkan. Adapun prinsip-prinsip tersebut adalah:

#### 1. Al-Qur'an sebagai petunjuk untuk manusia.<sup>30</sup>

Sebagaimana yang telah tertuang dalam QS. Al-Baqarah 2: 185 yang mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan petunjuk bagi manusia atau dokumen dasar untuk manusia.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ  
وَالْفُرْقَانِ..... ﴿١٨٥﴾

*“Bulan Ramadan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda (antara yang hak dan yang batil).”*

Sebagai dokumen untuk manusia, tentunya Al-Qur'an harus selalu bisa memberikan bimbingan kepada umat manusia dalam hidup dan kehidupan mereka. Dengan makna lain, Al-Qur'an sebagai sumber makna dan nilai mereka (manusia). Oleh karena sebab itulah kitab suci Al-Qur'an mengklaim dirinya sebagaimana ayat di atas.

Dalam hal *i'jaz* Al-Qur'an, tidaklah kemukjizatan Al-Qur'an itu mengacu pada kualitas bahasanya, akan tetapi mengacu pada petunjuk

---

<sup>30</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontestual Al-Qur'an*, Bandung: Penerbit Mizan, 1992, hal. 34.

yang dikandungnya. Identifikasi *i'jaz* dengan ketidakmampuan manusia dalam meniru gaya bahasa Al-Qur'an tidaklah dianggap bisa membuktikan bahwa Kitab tersebut bersumber dan diwahyukan oleh Allah Swt. Disisi lain wahyu merupakan suatu bentuk atau sarana komunikasi antara Tuhan dan manusia, dan komunikasi tersebut tidak akan terjalin tanpa sistem linguistik tertentu. Dan telah diketahui bersama bahwa sistem linguistik yang dipakai Al-Qur'an adalah bahasa Arab, seperti halnya bahasa-bahasa yang lain.

2. Al-Qur'an sebagai petunjuk Allah yang jelas dan berkaitan bagi manusia dengan pesan Al-Qur'an yang bersifat universal.<sup>31</sup>

Konsep keabadian Al-Qur'an merupakan doktrin yang disepakati oleh umat Islam seluruhnya. Bahwa keabadian Al-Qur'an tidak terdapat pada pemahaman secara harfiahnya, melainkan pada kandungan pesan-pesannya. Seperti halnya ijtihad-ijtihad Umar bin Khattab yang secara sepiantas tampak bertentangan dengan Al-Qur'an, pada kenyataannya merupakan usaha untuk menghidupkan nilai-nilai Al-Qur'an.

Dalam contoh yang lain di dalam Al-Qur'an terdapat penggambaran-penggambaran tentang kenikmatan surga dan azab neraka, akan tetapi hal itu juga tidak untuk dipahami secara harfiah. Penggambaran ini memiliki tujuan moran tersendiri, yaitu untuk menanamkan rasa tanggungjawab pada diri manusia dalam hidup mereka di dunia, dan kelak nanti mereka di akhirat akan diberi ganjaran berdasarkan amal perbuatan mereka di dunia.

3. Al-Qur'an diwahyukan dalam situasi kesejarahan yang nyata.<sup>32</sup>

Kitab Al-Qur'an sebagiannya merupakan jawaban Ilahi terhadap situasi masyarakat Arab ketika ia diturunkan. Respon tersebut banyak tersebar didalam Al-Qur'an, oleh karena itu mempelajari situasi kesejarahan ini merupakan unsur penting dalam memahami Al-Qur'an. Situasi kesejarahan tersebut mencakup konteks kesejarahan pra-Qur'an dan pada masa pewahyuan Al-Qur'an.

Dalam memberikan respon terhadap peristiwa-peristiwa yang dihadapi dan terjadi pada periode tersebut, Al-Qur'an menanganinya dengan bertahap dan seiring dengan perkembangan misi kenabian Muhammad Saw. Namun hal demikian tidak termaktub di dalam susunan

---

<sup>31</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontestual Al-Qur'an*, ..., hal. 38.

<sup>32</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontestual Al-Qur'an*, ..., hal. 42.

Al-Qur'an yang sekarang sampai ke tangan kita. Selain itu, Al-Qur'an tidak Menyusun permasalahan dalam satu kesatuan tema. Tema tertentu biasanya tidak dibahas dalam satu tempat saja, akan tetapi tersebar di berbagai tempat di dalam Al-Qur'an.

Dengan keadaan Al-Qur'an yang seperti penjelasan diatas, menuntut bentuk penafsiran yang tematis dan kronologis. Menafsirkan Al-Qur'an secara ayat per ayat, selain akan menghasilkan tafsiran yang tumpang tindih, juga tidak mampu menyajikan pesan Al-Qur'an secara berimbang.

4. Pentingnya pemahaman terhadap konteks sastra Al-Qur'an.<sup>33</sup>

Konteks sastra adalah konteks dimana suatu tema atau istilah tertentu muncul atau digunakan di dalam Al-Qur'an. Ia mencakup ayat-ayat yang terdapat sebelum dan sesudah tema atau istilah itu, serta rujukan silangnya kepada konteks-konteks relevan yang terdapat di surat-surat lain.

Makna penting konteks sastra dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an terletak dalam empat aspek. *Pertama*, untuk membedakan konsepsi dan makna pra-Qur'an dengan yang ada di dalam Al-Qur'an. *Kedua*, untuk memahami makna suatu istilah atau terma di dalam system linguistik Al-Qur'an, perubahan makna dan perkembangannya di dalam sistem linguistik Al-Qur'an. *Ketiga*, untuk membedakan pemakaian atau konsepsi pasca-Qur'an, semisal pemakaian konsep *muhkam-mutasyabih*, *nasikh-mansukh* dalam bidang ushul fiqh dan tafsir tentu berbeda. *Keempat*, secara keseluruhan, pemahaman atas konteks sastra di samping konteks kesejarahannya, akan membantu kita memahami tujuan-tujuan dan pandangan dunia Al-Qur'an tersebut.

5. Menyadari bahwa memahami konteks kesejarahan dan konteks sastra sangat penting dalam upaya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan sudut pandang dunianya sendiri.<sup>34</sup>

Al-Qur'an sebagai sebuah Kitab Suci yang diwahyukan dalam suatu situasi kesejarahan yang nyata, hanya bisa dipahami sepenuhnya jika kita meletakkannya dalam konteks kesejarahan tersebut. Kemudian karena bentuk akhir Al-Qur'an yang sampai dihadapan kita tidaklah tersusun secara tematis-kronologis serta tidak mencerminkan

---

<sup>33</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontestual Al-Qur'an*, ..., hal. 51.

<sup>34</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontestual Al-Qur'an*, ..., hal. 58.

perkembangan misi kenabian Muhammad saw yang berlangsung kurang lebih dua puluh tiga tahun, maka penafsiran Al-Qur'an ini hanya dapat dilakukan lewat kajian yang teematis-kronologis.

Disamping itu, karena tema atau istilah tertentu memiliki konteks yang jelas dan tertentu di dalam Al-Qur'an, maka penafsiran atas tema atau istilah tersebut harus memahami konteks-langsung tema atau istilah tersebut di dalam Al-Qur'an. Konteks-langsung adalah ayat tempat tema itu didapat, serta ayat-ayat relevan yang mendahului atau mengikutinya.

Dengan demikian, pemahaman atas kesejarahan dan kesastraan diatas akan meniminalisir praktek-praktek pemaksaan pra-konsepsi atau gagasan-gagasan dari luar ke dalam Al-Qur'an sebagaimana yang kerap terjadi dalam sejarah Islam.

6. Pemahaman mengenai tujuan Al-Qur'an mutlak dibutuhkan dalam menafsirkan kitab suci tersebut.<sup>35</sup>

Tujuan Al-Qur'an hanya bisa didapatkan melalui kajian-kajian yang melibatkan konteks kesejarahan dan sastra. Dalam benang merahnya, tujuan Al-Qur'an adalah menegakkan tatanan sosio-moral yang adil, setara, dan berlandaskan iman serta dapat bertahan dimuka bumi.

Bisa dikatakan bahwa ajaran Al-Qur'an semuanya berorientasi pada Tindakan dan dimaksudkan untuk menjaga perilaku manusia agar tetap berada dijalan yang benar, sejalan dengan akhlak mulia serta sesuai dengan tujuan kitab suci tersebut.

7. Pemahaman Al-Qur'an dalam konteksnya hanya akan menjadi kajian akademis bila tidak diimplementasikan untuk kebutuhan-kebutuhan kontemporer.<sup>36</sup>

Dari beberapa prinsip diatas menunjukkan bahwa Al-Qur'an telah ditafsirkan selaras dengan kebutuhan zaman. Oleh karena itu, proyeksi pemahaman atas Al-Qur'an kepada situasi terkini untuk memenuhi kebutuhan masyarakat muslim adalah benar dan dibenarkan oleh sejarah tafsir umat Islam. Slogan "*Al-Qur'an shālih likulli zamān wa makān*" menjadi bermakna jika tahap-tahap seperti ini dilakukan. Mempertahankan doktrin keabadian Al-Qur'an secara harfiah dengan

---

<sup>35</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontestual Al-Qur'an*, ..., hal. 60.

<sup>36</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontestual Al-Qur'an*, ..., hal. 61.

jelas merupakan manipulasi pada diri sendiri, sejarah dan ajaran Al-Qur'an.

Jikalau Al-Qur'an diakui sebagai petunjuk bagi umat manusia, terutama bagi kaum muslim, yang selalu relevan bagi mereka kapan saja dan dimana saja, maka penerimaan prinsip ketujuh ini mutlak adanya. Harusnya dicatat bahwa proyeksi pemahaman atas Al-Qur'an pada situasi kekinian dilakukan dengan tidak melewati tujuan-tujuan moral Al-Qur'an. Kondisi-kondisi masa sekarang harus dikaji secara cermat sehingga proyeksi tersebut dapat dibumikan dengan sukses. Pembumian ini harus memberi arah perubahan sosial, sehingga tujuan-tujuan Al-Qur'an dapat diwujudkan.

8. Tujuan-tujuan moral Al-Qur'an harus menjadi pedoman dalam memberikan solusi terhadap masalah-masalah sosial yang muncul di masyarakat.<sup>37</sup>

Al-Qur'an yang diwahyukan Allah sebagai petunjuk bagi manusia dalam hidup dan mengalir di kehidupan mereka, maka penyelesaian *Qur'aniyyah* terhadap masalah-masalah sosial tidaklah diperoleh dengan merujuk ayat-ayat spesifik Al-Qur'an atau lewat analogi karena adanya persamaan '*illah*'. Tindakan seperti ini merupakan tindakan yang kurang sportif, karena hal itu hanya bermodalkan subyektifitas, bersifat potongan, dan tidak mampu memberikan penyelesaian yang bertanggungjawab.

Oleh karena itu, penyelesaian *Qur'aniyah* yang dimaksud haruslah berangkat dari pemahaman yang cermat akan permasalahan yang dihadapi dan pemahaman yang utuh akan tujuan-tujuan moral Al-Qur'an. Apabila masyarakat kita ingin hidup dibawah naungan Al-Qur'an, maka langkah-langkah praktis terhadap fenomena-fenomena sosial harus selalu dilakukan. Inilah hasil dari pernyataan bahwa kitab suci Al-Qur'an merupakan dokumen bagi umat manusia, khususnya umat Islam yang paling bertanggungjawab terhadap kitab suci tersebut.

### C. Unsur-Unsur Kontekstual

Perkembangan Ulumul Qur'an sudah membuktikan karya-karya yang luar biasa, berlimpahnya karya tafsir yang berpola *tahlili*, *maudhu'i* dan ada yang sekedar mencari padanan kata dan ayat. Dengan demikian khazanah

---

<sup>37</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontestual Al-Qur'an...*, hal. 62.

Ulumul Qur'an terkesan sudah cukup dan tidak perlu tambahan metodologi baru. Sebut saja tema-tema seperti *Makki-Madani*, *Asbab al-Nuzul*, *Nasikh-Mansukh* sudah menunjukkan pada pola konteks yang mempengaruhi pemaknaan Al-Qur'an. Jika hanya mengandalkan pemahaman konteks saja, maka hanya akan membawa seseorang masuk pada masa lampau dan akan menggiring seseorang pada keterasingan dari latar tempat dan waktu dimana dia hidup pada zaman sekarang, juga cenderung hanya sekedar reproduksi makna lama kedalam makna masa kini. Kemungkinan makna lama ini masih relevan, namun banyak hal juga bisa dipastikan akan terjadi penetapan makna dan pemahaman yang salah lokasi dan kondisi.<sup>38</sup>

Paradigma tafsir kontekstual tidak terlepas dari instrumen-instrumen tersendiri, dalam hal ini hermeneutika menjadi landasan yang cukup kuat dalam membangun pola analisis tafsir yang berorientasi kontekstual. Sebagai sebuah opsi metodologi baru pengkajian Al-Qur'an, keberadaan hermeneutika dalam dunia pengkajian Al-Qur'an tidak bisa dihindari. Dibuktikan dengan merebaknya literatur Ilmu Tafsir Kontemporer yang menawarkan hermeneutika sebagai instrument metode pemahaman Al-Qur'an, sehingga menunjukkan daya tarik hermeneutika memang begitu kuat.<sup>39</sup>

Meninjau pemaparan diatas, maka tidak berlebihan jika penulis memasukkan pendekatan hermeneutika termasuk dalam komponen atau instrument tafsir kontekstual. Namun sebelum jauh berbicara tafsir kontekstual itu sendiri, perlu kita mengetahui lebih dalam perihal hermeneutika dan dinamika didalamnya.

Dalam banyak literatur disebutkan bahwa hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, yaitu *hermeneuein* yang berarti menafsirkan, kata bendanya adalah *hermeneia* artinya tafsiran. Ada tiga makna dalam tradisi Yunani Kuno dalam mengartikan *hermeneuein*, yaitu:

- 1) Mengatakan.
- 2) Menjelaskan.
- 3) Menerjemahkan.

Kemudian diserap dalam bahasa Inggris dan diungkapkan dengan kata *to interpret*, sehingga muncul tiga ide pokok juga, yaitu:<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: Kalimedia, 2015, hal. 20-21.

<sup>39</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an....*, hal. 13.

<sup>40</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016, hal.

- 1) Pengucapan secara lisan.
- 2) Penjelasan yang bisa ditangkap oleh akal.
- 3) Terjemahan dari bahasa lain.

Ada pendapat lain yang mengatakan bahwa kata *hermeneucin* diambil dari seorang tokoh mitologi Yunani yang bertugas menyampaikan berita dari para dewa kepada manusia, ia bernama *Hermes*. Dalam kalangan cendekiawan Islam bernama Seyyed Hossein Nashr dalam karyanya *Knowledge and the Sacred* berpendapat bahwa yang disebut Hermes adalah Nabi Idris as. Karena bisa jadi beliau adalah orang pertama yang mengenal tulisan dan melakukan kegiatan belajar mengajar. Secara kebahasaan kata (إدريس) seakar kata dengan (درس) yang berarti *ajar-mengajar*.<sup>41</sup>

Untuk memudahkan pemahaman terhadap hermeneutika, berikut penjelasan definitif yang lebih rinci tentang pembagian hermeneutika:

- a) Hermeneutika teoritis.<sup>42</sup>

Seperti namanya, hermeneutika ini berlandaskan argumen-argumen yang teoritis yang tujuannya untuk mencapai pemahaman yang komprehensif. Cara kerja periode pertama ini adalah dengan asumsi awal bahwa perbedaan konteks dapat mempengaruhi perbedaan makna. Oleh karena itu kelompok ini memperhitungkan konteks sebagai salah satu aspek untuk mendapatkan pemahaman secara komprehensif.

Tidak berhenti sampai disitu, kelompok ini masih butuh data tambahan mengenai dari siapa teks itu berasal?, kemudian untuk tujuan apa dan bagaimana kondisi audiens dan pengarangnya pada waktu itu? Atau definisi lebih sederhananya adalah hermeneutika yang berisi cara untuk memahami.

Dengan mendapat semua data yang diperoleh diatas, kelompok pertama ini dapat menarik pemahaman yang menurut mereka komprehensif. Orang-orang yang dianggap sebagai pelopor hermeneutika jenis ini adalah Schleiermacher, Dilthey Wilhelm, dan Emilio Betti.

- b) Hermeneutika filosofis.<sup>43</sup>

Pada permbagian ini sudah bukan lagi mencari makna yang komprehensif, namun lebih jauh lagi yakni memahami apa yang telah

---

<sup>41</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 341.

<sup>42</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an....*, hal. 9.

<sup>43</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an....*, hal. 10.

difahami oleh kelompok pertama tadi, baik dalam segi psikologisnya, sosiologisnya, dan sejarahnya.

Proses ini tentu mempunyai tujuan tertentu, yaitu *pertama*, untuk meletakkan hasil pemahaman yang didapat kedalam posisi dan proporsi yang sesuai, sehingga tidak berlebihan dan *kedua*, untuk mereproduksi makna baru dari pemahaman terdahulu melalui proses kontekstualisasi.

Uniknya hasil pemahaman kelompok ini akan diperlakukan sebagaimana ia memperlakukan pemahaman sebelumnya dan begitu seterusnya tanpa harus terjadi *overlapping*.

Definisi sederhana dari bagian ini adalah hermeneutika untuk memahami sebuah pemahaman. Tokoh yang menginspirasi kelompok periode ini adalah Heiger dan H. G. Gadamer.

c) Hermeneutika kritis.<sup>44</sup>

Hermeneutika jenis pertama berupaya menelusuri bagaimana teks tersebut difahami oleh pengarangnya, kemudian menganggap pemahaman pengarang itulah yang dianggap paling akurat.

Hermeneutika jenis kedua dan ketiga berusaha melihat bagaimana teks itu difahami oleh pembaca, karena pemahaman pembaca tidak bisa serta merta diatur oleh sang pengarang, sehingga pembaca bisa memahami dan menghayati sesuai keinginannya.

Dengan demikian, hermeneutika bagian ini bisa dikatakan bergerak dalam tiga sudut pandang, yaitu sudut pandang pengarang, teks, dan penerima atau pembaca, sehingga terciptalah alur kerja hermeneutika yang membahas teks, konteks, dan kontekstualisasi.

Namun M. Quraish Shihab berpendapat dengan pengelompokan yang sedikit berbeda dari pernyataan diatas, yakni berdasarkan periode-periode sejarahnya.

*Pertama* yaitu era klasik. Era ini berpendapat bahwa untuk dapat mengetahui tujuan pengarang teks dan substansinya, penafsir/pentakwil harus menggunakan metode-metode yang shahih. Pakar-pakar bidang ini mayoritas dipengaruhi oleh pemikiran pada zaman Renaisans di Eropa. Dan jika dilihat secara umum, metode ini selaras dengan makna dan ilmu tafsir yang dikenalkan oleh pakar tafsir Al-Qur'an sejak dulu.

*Kedua* yaitu era romansis. Pada era ini kurang lebih seperti hermeneutika teoritis diatas dan dengan tokoh yang sama. Dengan tambahan

---

<sup>44</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an....*, hal. 11.

mengalihkan hermeneutika dari penafsiran teks keagamaan kepada macam-macam teks lainnya.

*Ketiga* yaitu era filosofis. Diera ini yang lebih banyak dibahas adalah hakikat pemahaman tanpa membahas metode tentang makna pemahaman. Pada masa ini pula para tokohnya tidak berbicara salah atau benarnya sebuah pemahaman, tetapi membahas tentang hakikat pemahaman.<sup>45</sup>

Pendapat Friedrich Schleiermacher (1768-1834 M) sebagai perintis hermeneutika teoritis mempunyai pemikiran bahwa penafsiran adalah memahami teks seperti apa yang dimaksudkan pengarangnya, karena apa yang dinamakan teks adalah suara hari pengarang itu sendiri.<sup>46</sup> Dan dalam membangun ulang makna, Schleiermacher menawarkan dua pola penafsiran yaitu penafsiran gramatikal linguistik (dalam sisi kebahasaan) dan penafsiran psikologis (dalam sisi pengarang). Penafsiran gramatikal menuntut penakwil untuk menguasai pengetahuan tata bahasa atau analisis teks secara langsung. Sedangkan penafsiran psikologis yakni menuju pada unsur psikologis penggagas, dalam arti sang penafsir/penakwil harus menyelami pikiran dan tujuan yang dirasakan oleh pengarang. Dengan asumsi sang penafsir masuk kedalam dimensi pengarang teks pada waktu itu. Dan ini bisa diambil dari teks itu sendiri, sebab teks adalah media penyampai gagasan pengarang kepada pembaca atau penafsir.<sup>47</sup>

H. S. Gadamer (1900-2002 M) seorang filsuf dari Marburg, Jerman, turut menyumbangkan teori-teori pemikiran tentang hermeneutika, diantaranya adalah:

#### 1) Teori Kesadaran Keterpengaruhan Sejarah<sup>48</sup>

Situasi yang meliputi penafsir sangat berpeluang besar mempengaruhi produk penafsiran. Hendaknya seorang penafsir sadar bahwa dia berada pada tradisi, kultur dan pengalaman hidup tertentu yang sangat bisa mempengaruhi pemahamannya terhadap sebuah teks yang akan ditafsirkan. Poin yang bisa diambil dari teori ini adalah ketika seseorang menafsirkan sebuah teks, ia harus mampu mengatasi subyektifitasnya sendiri, dan itu memang tidaklah mudah.

---

<sup>45</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 344-345.

<sup>46</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 346.

<sup>47</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 45.

<sup>48</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Nawasea Press, 2017, hal. 78.

## 2) Teori Pra-pemahaman<sup>49</sup>

Pra-pemahaman merupakan keterpe-ngaruhan seseorang oleh situasi hermeneutik tertentu, dan ini menjadi posisi atau pondasi awal penafsir yang harus ada ketika membaca teks, Teori ini bermaksud agar seorang penafsir dapat mengomunikasikannya dengan isi teks yang ditafsirkan. Meski demikian, pra-pemahaman harus terbuka untuk dikoreksi dan dikritisi oleh penafsir itu sendiri ketika dia sadar bahwa pemahaman yang dia dapat tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh teks yang ditafsirkan.

Hal ini sudah pasti dimaksudkan untuk menghindari kesalah-pahaman terhadap pesan teks. Dan hasil dari koreksi atau kritisi kepada pra-pemahaman ini disebut dengan kesempurnaan pra-pemahaman.

## 3) Teori Penggabungan/Asimilasi Horison dan Teori Lingkaran Hermeneutik<sup>50</sup>

Dalam menafsirkan teks seseorang harus selalu mengoreksi pra-pemahamannya, karena ini berkaitan dengan teori “penggabungan horison”. Dalam hal ini dalam proses penafsiran seseorang harus sadar akan ada dua horison, yaitu (1) “cakrawala (pengetahuan)” atau horison didalam teks, dan “cakrawala (pemahaman)” atau horison pembaca.

Interaksi antara kedua horison tersebut dinamakan dengan “lingkaran hermeneutik”. Horison pembaca disini menjadi titik pijak untuk memahami sebuah teks, dan diharapkan titik pijak ini bisa membantu memahami apa yang sebenarnya dimaksud oleh teks. Sampai sinilah terjadi pertemuan antara subjektivitas pembaca dan objektivitas teks, dimana makna objektif teks lebih diutamakan.

## 4) Teori Penerapan<sup>51</sup>

Setelah didapatkan makna obyektif melalui pemahaman dan penafsiran, kemudian harus dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari, misalnya penafsiran kitab suci. Namun disisi lain rentang waktu ketika teks itu turun dan waktu ketika seorang penafsir ini hidup tentu memiliki perbedaan kondisi sosial, politik, ekonomi dll.

Maka dalam teori ini Gadamer memberikan jawaban bahwa pesan yang harus diterapkan pada masa penafsiran bukan makna literal teks,

---

<sup>49</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*,..., hal. 80.

<sup>50</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*,..., hal. 81.

<sup>51</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*,..., hal.

tetapi mengarah kepada makna yang lebih dalam lagi dari makna literal atau bisa disebut makna hakikatnya.

Bagaimanapun juga hermeneutika dipandang sebagai sebuah barang baru yang datang dalam tradisi akademik Islam, tentunya masih terdapat beberapa polemik yang terjadi. Setidaknya ada tiga kelompok yang merespon adanya hermeneutika dalam studi ilmu keislaman, khususnya studi Al-Qur'an.

Kelompok pertama menolak adanya hermeneutika dalam studi ilmu keislaman, dengan berargumen hermeneutika berasal dari tradisi Yunani yang kemudian diserap oleh kalangan Kristen. Ada juga yang menolak aplikasi hermeneutika berdasarkan beberapa alasan.

*Pertama*, akan terjadi relativisme tafsir (tidak ada tafsir yang tetap), menganggap produk tafsir sebagai produk akal manusia yang relative, kontekstual, temporal, dan personal. Paham relativisme tafsir dapat menyebabkan hilangnya keyakinan akan kebenaran dan finalitas Islam, sehingga selalu memandang kerelatifan kebenaran Islam. Dan paham ini akan merobohkan bangunan ilmu pengetahuan Islam yang lahir dari Al-Qur'an dan Sunnah yang sudah berjalan selama ratusan tahun, padahal metode hermeneutika sampai saat ini masih coba-coba dan belum mampu membuat suatu tafsir Al-Qur'an yang utuh.

*Kedua*, mengkritik dan mencerca ulama Islam. Tidak tanggung-tanggung para pendukung metode ini mengkritisi secara sepihak kepada Imam Syafi'i yang kredibilitasnya sudah tidak diragukan lagi, diantara kritiknya yaitu:

*Kaum muslim gemar berbuat dengan belunggu dan kerangka pemikiran fiqh yang dibuat Imam Syafi'i. Beliau memang pencetus ilmu ushul fiqh yang brilian, tetapi karena Syafi'ilah pemikiran-pemikiran fiqh tidak berkembang selama kurang lebih 12 abad. Sehingga setiap bentuk penafsiran teks-teks selalu tunduk dibawah kerangka pemikiran Syafi'i.*

*Ketiga*, dekonstruksi konsep wahyu. Penggiat paham hermeneutika ini sampai masuk pada wilayah yang sangat rawan. Misalnya pandangan Nasr Hamid Abu Zayd, dia memandang Al-Qur'an sebagai produk budaya Arab, itu secara tidak langsung menurunkan status Al-Qur'an dari teks wayu menjadi teks yang manusiawi. Ia beranggapan bahwa Al-Qur'an yang sudah keluar dari mulut Nabi Muhammad adalah bahasa Arab biasa yang dipahami oleh orang-orang Arab ketika itu. Karena bahasa adalah produk budaya, maka Al-Qur'an yang berbahasa Arab juga produk budaya.

Kelompok kedua, menerima dengan apa adanya dan mengizinkan penggunaan hermeneutika model apapun untuk digunakan dalam studi ilmu keislaman, termasuk studi ilmu tafsir. Mereka berkeyakinan bahwa selama ia memberi manfaat bagi Islam, harus diambil, terlebih lagi teori penafsiran yang menguasai dunia penafsiran mushaf Utsmani dinilai tidak mampu lagi menawarkan perspektif pemahaman baru yang mampu menjawab berbagai tantangan. Al-Qur'an adalah kalam Allah, dan Allah pasti menjaganya. Seberapa hebatnya ilmu manusia, tidak ada artinya bagi Allah yang Maha Mengetahui.

Kelompok ketiga, mengambil sikap moderat, dengan cara mengambil hermeneutika tertentu untuk menyingkap pesan Ilahi tanpa mengesampingkan aspek keilahian mushaf Utsmani. Mereka mengutip Hadis Nabi yang menyatakan bahwa "Hikmah itu milik orang-orang beriman, dimana pun ia ditemukan, maka merekalah yang berhak mengambilnya."<sup>52</sup>

#### D. Metode Para Ahli Tentang Tafsir Kontekstual

##### 1. Fazlur Rahman

Rahman berpendapat bahwa Al-Qur'an harus selalu digunakan sebagai landasan moral-teologis untuk menyelesaikan masalah sosial-keagamaan sepanjang zaman karena ia berlaku universal dan bersifat *shâlihun likulli zamân wa makân*. Ini berarti tafsir harus selalu diproses seiring dengan perkembangan zaman dan tidak boleh berhenti. Oleh karena itu, sangat penting untuk melihat Al-Qur'an sebagai dasar untuk iman, pemahaman, dan tingkah laku moral. Selain itu, kita juga harus melihatnya secara kritis dari sudut pandang keilmuan kontemporer dengan memahami prinsip moralnya dan mengambil ajaran yang relevan untuk situasi tertentu. Di sinilah dialektika antara wahyu (baca: Al-Qur'an), rasio mufassir, dan realitas harus selalu dimainkan dengan seimbang. Karena Al-Qur'an bukanlah teks "mati", seorang mufassir harus kreatif mendialogkan antara Al-Qur'an sebagai teks yang terbatas dengan konteks yang tak terbatas. Oleh karena itu, upaya untuk selalu menafsirkan adalah "sine quo none" karena masalah dan tantangan yang dihadapi kaum muslimin semakin kompleks, sementara tidak setiap masalah memiliki jawaban yang jelas dalam Al-Qur'an.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Disarikan dari (Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016), hal. 36-42.

<sup>53</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Bantul: LKiS Printing Cemerlang, 2010, hal. 118.

Metode kontekstual adalah cara atau jalan yang dipakai untuk mendapatkan sesuatu dengan menghubungkan bahasa, ujaran, wacana, teks dan kondisi sosial dan lingkungan fisik. Dalam konteks ini yang dimaksud ujaran dan wacana adalah teks ataupun bahasa Al-Qur'an. Kemudian lingkungan fisik adalah yang berkaitan dengan lingkungan Rasulullah dan masyarakat Arab sebelum menerima wahyu dan setelah menerima wahyu. Kondisi sosial adalah yang mengitari bahasa Al-Qur'an atau disebut dengan kesejarahan (historis).

Oleh karena itu dalam melaksanakan metode kontekstual dalam penafsiran Al-Qur'an dibutuhkan pendekatan kesejarahan yang memahami situasi sejarah dan konteks historisitas, baik sebelum atau sesudah pewahyuan. Lalu kemudian diambil nilai ideal moral dari wahyu tersebut untuk diproyeksikan dalam konteks masa sekarang.<sup>54</sup>

Titik poin yang dihasilkan dari teorinya Fazlur Rahman<sup>55</sup> adalah nilai ideal moral. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan

<sup>54</sup> Rudy Irawan, "Metode Kontekstual Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Fazlur Rahman", *Jurnal Al-Dzikra*, Vol.13, No. 2, Desember 2019, hal. 175-176.

<sup>55</sup> Fazlur Rahman adalah cendekiawan kelahiran pada 21 September 1919 di wilayah Hazara, India. Namun setelah tahun 1947 daerah tersebut masuk ke wilayah Pakistan. Ayahnya bernama Maulana Syahab ad-Din yang bermazhab fiqh Hanafi, mazhab tersebut mempunyai ciri khas yang lebih mengedepankan rasionalitas dibandingkan tiga mazhab lainnya.

Meskipun ayahnya Rahman dididik dan dibesarkan dalam lingkungan Islam tradisional, namun pemikiran ayahnya tetap revolusionis menatap kedepan, perihalnya inilah yang mempengaruhi pemikiran Rahman mengenai Islam. Pada usia sepuluh tahun Rahman sudah selesai menghafalkan Al-Qur'an.

Fazlur Rahman mengawali pendidikannya di madrasah tradisional di Deoban, kemudian melanjutkan di sekolah modern yang berlokasi di Lahore, Pakistan pada tahun 1933. Tamat dari sekolah modern tersebut, ia melanjutkan belajarnya di Punjab University pada jurusan Bahasa Arab. Rahman mendapatkan gelar Ba pada tahun 1940, selanjutnya dia mendapatkan gelar master jurusan ketimuran pada tahun 1942 pada universitas yang sama.

Setelah meraih gelar masternya, ia ingin melanjutkan studi doktoralnya ke Barat, yakni Oxford University pada tahun 1946. Langkah Rahman pada zaman itu cukup unik, karena pada zaman itu para pelajar Islam berbondong-bondong pergi ke Mesir untuk memperdalam ilmu-ilmu keislaman. Rahman menganggap kondisi intelektual di India maupun Mesir sama-sama kurang kritis.

Pada tahun 1950 ia berhasil mendapatkan gelar doktoralnya dari Oxford University, dan setelah itu Rahman memilih untuk tetap tinggal di Eropa dan menjadi dosen filsafat Islam dan bahasa Persia di Universitas Inggris pada tahun 1950-1958.

Kemudian ia pindah ke Kanada untuk menjadi bagian dari associate professor pada bidang Islamic Studies di Universitas McGill. Dan ia wafat pada tanggal 26 Juli 1988. Lihat pada Ahmad Husein dan Arif Al Anang, Memahami Al-Qur'an Kontemporer: Antara Teks, Hermeneutika, dan Kontekstualisasi Terhadap Ayat Perbudakan, *Jurnal Ulunnuha*, vol. 9, No. 2, 2020, hal. 123.

makna *nilai* adalah 1). Sifat-sifat yang penting atau berguna bagi kemanusiaan, 2). Sesuatu yang menyempurnakan manusia sesuai dengan hakikatnya. Sedangkan makna *ideal* yaitu hal yang sangat sesuai dengan yang dicita-citakan atau dikehendaki. Kemudian makna moral yakni ajaran kesusilaan yang dapat ditarik dari suatu cerita.<sup>56</sup>

Sehingga dapat diambil makna bahwa nilai ideal moral adalah suatu sikap atau perilaku yang memenuhi standart kebaikan dalam mencerminkan akhlak dan suri tauladan yang baik.<sup>57</sup>

Teori *double movement* atau yang sering disebut dengan gerak ganda merupakan suatu penafsiran ayat-ayat yang memperhitungkan keadaan terkini pada masa turun-nya Al-Qur'an, kemudian kembali ke masa sekarang. Teori ini merupakan metode penafsiran gerak ganda yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman dalam proses penafsiran Al-Quran. Teori ini merupakan pola kombinasi penalaran induktif dan deduktif.

Gerakan pertama adalah memahami makna dan makna teks, serta keadaan, kondisi, atau persoalan sejarah di mana teks itu muncul. Dengan kata lain, gerakan pertama ini mengharuskan pemahaman menyeluruh terhadap ayat Al-Quran. Setelah memahami konteks spesifiknya, Rahman mengekstrak hukum umum dari kasus-kasus tersebut dan menafsirkannya sebagai pesan moral. Gerakan ini sangat erat kaitannya dengan latar belakang sosio-historis dan pendekatan yang logis dalam memaknai keterkaitan teks dan konteks.

Langkah kedua, pencarian pesan inti atau tujuan umum (pesan moral) yang teksnya telah diturunkan, kemudian menempatkan pesan-pesan tersebut dalam konteks saat ini, untuk dapat menerapkan makna global Al-Quran dalam konteks modern. Gerakan kedua ini juga dapat digambarkan sebagai pemikiran dari hal yang umum ke hal yang khusus. Konsep dan prinsip yang diambil dari gerakan pertama Al-Quran harus diterapkan pada masyarakat Islam dalam konteks saat ini. Prinsip-prinsip umum ini harus dikembangkan dalam konteks sosio-historis kontemporer yang konkrit.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> KBBI Daring

<sup>57</sup> Susanti Vera dan Fuad Hilmi, "Aktualisasi Nilai Ideal Moral dalam Kehidupan Kontemporer Perspektif Al-Qur'an: : Studi Interpretasi Surah Al-Alaq dengan Metode Double Movement Fazlur Rahman", *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, hal. 390.

<sup>58</sup> M. Umair dan Hasani Ahmad, "Fazlur Rahman dan Teori Double Movement: Definisi dan Aplikasi", *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 02, No.01, 2023, hal. 76.

Ada delapan prinsip penafsiran yang diterapkan dari dua kerangka konseptual tersebut, antara lain:

1. Al-Qur'an adalah arsip Tuhan untuk manusia.
2. Al-Qur'an sebagai petunjuk dari Allah untuk manusia dan makna-maknanya harus bersifat universal.
3. Al-Qur'an diturunkan dalam kondisi sejarah yang kongkrit.
4. Urgensi penekanan pemahaman konteks sastra Al-Qur'an.
5. Urgensi pemahaman konteks sejarah dan sastra Al-Qur'an untuk menelurkan penafsiran yang sesuai dengan sudut pandang Al-Qur'an sendiri.
6. Dibutuhkannya pemahaman tujuan Al-Qur'an melalui konteks historis dan sastra.
7. Memproyeksikan prinsip-prinsip diatas pada kebutuhan-kebutuhan kontemporer.
8. Tujuan moral (ideal-moral) Al-Qur'an hendaknya diterapkan untuk menyelesaikan permasalahan sosial yang muncul di masyarakat.<sup>59</sup>

Adapun contoh-contoh pengaplikasian teori *double movement* yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman adalah sebagai berikut:

**a) Pluralisme, Inklusivisme, dan Keselamatan**

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ  
 وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا  
 هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan (pasti) mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati.” (Al-Baqarah [2]: 62)

---

<sup>59</sup> Vicky Izza, “Double Movement: Hermeneutika Al-Quran Fazlur Rahman”, Jurnal Keislaman, Vol. 4, No. 2, September, hal. 132.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصْرَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
 الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Sabiin, dan Nasrani, siapa yang beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih.”(Al-Maidah [5]: 69).

Ayat 62 Surat al-Baqarah dan ayat 69 Surat al-Māidah di atas, menurut Fazlur Rahman, merupakan dua ayat yang menyerukan pluralisme-inklusivitas dan menolak keras pandangan keagamaan yang eksklusif serta melontarkan klaim berlebihan tentang kebenaran dan keselamatan, sebagai sebuah sikap berlebihan Ahl al-Kitab sebagaimana diberitakan dalam surat al-Baqarah ayat 113 dan 111. Oleh karena itu berbeda dengan *jumhūr al-mufassiīn* yang biasanya mengartikan teks Yahudi, Nasrani dan Şabiīn pada dua ayat di atas adalah Yahudi, Nasrani, dan Şabi'īn yang shaleh yang masuk Islam atau yang hidup sebelum munculnya Islam.

Fazlur Rahman menolak kedua tafsir yang dinilainya naif tersebut. Menurutnya, kedua ayat tersebut adalah sanggahan keras atas sikap eksklusivistik dalam beragama sekaligus pengakuan tentang selalu adanya orang-orang saleh dalam setiap umat—Yahudi, Kristen, dan *Sabiīn*—sebagaimana dalam Islam.

Sangkalan atas sikap eksklusif dan *claim of salvation* (memonopoli klaim keselamatan di akhirat) itu juga, menurut Fazlur Rahman, yang kembali dialamatkan kepada kaum Yahudi dan Kristen dalam Surah al-Baqarah: 112

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ  
 وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾

“Tidak demikian! Orang yang menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah serta berbuat ihsan, akan mendapat pahala di sisi Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka, dan mereka pun tidak bersedih.”

Penafsiran Fazlur Rahman di atas lagi-lagi, memiliki preseden<sup>60</sup>nya dalam tafsir yang ditulis Abdallah Yousuf Ali. Dalam mengomentari Surah Al-Baqarah ayat 62, penafsir Al-Qur'an yang juga kelahiran Pakistan tersebut mengatakan:

*“The point of the verse is that Islam does not teach an exclusive doctrine, and is not meant exclusively for one people. The Jews claimed this for themselves, and the Christians in their origin were a sect of the Jews. Even the modern organized Christians Churches, though they have been, consciously or unconsciously, influenced by the Time-spirit, including the historical fact of Islam, yet cling to the idea of Vicarious Atonement, which means that all who do not believe in it or who lived previously to the death of the Christ are attending a disadvantage spiritually before the Throne of God. The attitude of Islam is entirely different...”*

Terjemahnya:

“Maksud dari ayat tersebut adalah Islam tidak mengajarkan doktrin yang eksklusif, dan tidak diperuntukkan khusus untuk satu umat saja. Orang-orang Yahudi mengklaim hal ini untuk diri mereka sendiri, dan orang-orang Kristen pada mulanya adalah sebuah sekte Yahudi. Bahkan Gereja-Gereja Kristen modern yang terorganisasi, walaupun mereka, secara sadar atau tidak sadar, dipengaruhi oleh semangat Waktu, termasuk fakta sejarah Islam, namun tetap berpegang teguh pada gagasan *Vicarious Atonement*, yang berarti bahwa semua orang yang tidak mempercayainya atau yang hidup sebelum kematian Kristus sedang mengalami kerugian rohani di hadapan Tahta Allah. Sikap Islam sama sekali berbeda...”

Sedangkan untuk Surah al-Māidah ayat 69, ia pun kembali menuliskan tafsirnya dengan mengartikan *“As God’s Message is one, Islam recognizes true faith in other forms, provided it be sincere, supported by reason, and backed up by righteous conduct.”*

Artinya:

Karena Risalah Tuhan itu satu, maka Islam mengakui keimanan yang sejati dalam bentuk lain, asalkan tulus, didukung oleh akal, dan didukung oleh perilaku yang saleh.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Artinya hal yang telah terjadi lebih dahulu dan dapat dipakai.

<sup>61</sup> Vicky Izza, “Double Movement,...”, hal. 134.

## b) Bunga Bank dan Riba

Bunga bank yang ringan (*simple interest*) menurut Rahman dapat diperbolehkan (halal), sedangkan yang berlipat ganda haram hukumnya. Pendapat ini didasarkan nash Al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٢٠﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.”

Lebih lanjut, pendapat tersebut didasarkan pada kondisi saat ini yang tidak memungkinkan untuk menghilangkan bunga pada sistem perbankan konvensional. Menurutnya, selama kondisi masyarakat tidak berstruktur Islami, maka pencabutan suku bunga bank merupakan tindakan bunuh diri, yang justru bertentangan dengan ruh Al-Qur'an dan Hadits dalam bentuk yang bermanfaat bagi umat manusia..

Kehalalan riba yang tidak berlipat ganda menurut Rahman bertentangan dengan pendapat fuqaha klasik, misalnya ulama syafi'iyah yang menyatakan bahwa riba dengan berbagai bentuknya tetap tidak diperbolehkan. Pendapat ini didasarkan pada firman Allah:

....وَاحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“Padahal, Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.”<sup>62</sup>

## c) Poligami

Fazlur Rahman berupaya mengkontekstualisasikan ayat Al-Qur'an tentang poligami yang terdapat pada QS. An-Nisa' ayat 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ

<sup>62</sup> M.Adib Hamzawi, "Elastisitas Hukum Islam; Kajian Teori Double Movement Fazlur Rahman", *Inovatif*, Vol. 2, No. 2 September 2016, hal. 19.

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكُمْ آذَنِي إِلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

*“Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.”*

Rahman mencoba menafsirkan ayat tersebut dengan metode Double Movement yang digagasnya. Ideal moral ayat ini harus dicari dengan mempertimbangkan kondisi sosio-historis pada saat ayat tersebut diturunkan. Kemungkinan terjadinya poligami sebenarnya muncul dari permasalahan perwalian anak yatim, dimana seseorang ingin mengawini anak yatim untuk men-dapatkan hartanya. Hal ini juga didasari oleh sulitnya menghapuskan poligami pada masyarakat Arab saat itu yang masih sangat tradisional hingga munculnya Islam.

Selain itu, terdapat kondisi sosio-historis lain ketika ayat ini diturunkan, khususnya ketika perang Uhud berakhir dan umat Islam mengalami kekalahan. Selama perang ini, banyak teman yang menjadi syahid dan meninggalkan istri dan anak-anaknya. Oleh karena itu Nabi memerintahkan beberapa sahabatnya untuk menjaga mereka. Namun banyak sahabat yang tidak melakukan hal tersebut, bahkan ada yang menukarkan harta anak yatim dengan harta yang buruk. Ada sebagian orang yang memakan harta anak yatim, mengawininya karena cantik dan kaya, namun tidak mau membayar mahar. Akibatnya QS menurun. Surat An-Nisa ayat 2 merupakan peringatan dari Allah.

Aspek sejarah ini mengisyaratkan bahwa Al-Quran kemungkinan besar memberikan jawaban seperti itu, yaitu dibolehkannya poligami kemudian sikap wali anak yatim yang tidak adil. Al-Qur’an juga membolehkan perkawinan maksimal empat orang wanita yang bukan anak yatim dan memberi mereka mahar yang pantas dan adil. Sikap adil dalam konsep poligami disebutkan dalam QS. An-Nisaa ayat 129 sebagai sesuatu yang tidak dapat dicapai oleh manusia sekalipun ia menghendaknya. Dalam ayat tersebut berbicara tentang pentingnya sikap yang benar dan bukan hanya tentang kemungkinan poligami, karena hal ini merupakan praktik yang umum di masyarakat Arab jahiliyah. Apa ideal-moral dalam Surat An-Nisa ayat 3 adalah konsep

perkawinan monogami karena akan lebih menghindari sikap *zalim*, khususnya kurang adil.

Setelah melihat aspek sosio historis ayat dan menemukan ideal moralnya, selanjutnya adalah membawa ideal moral itu ke masa sekarang. Apabila adil menjadi hal yang mustahil dilakukan oleh laki-laki kepada lebih dari seorang perempuan dan adil menjadi syarat apabila ingin melakukan poligami, maka bisa disimpulkan bahwa konsep monogami menjadi konsep sebuah keluarga yang ideal.<sup>63</sup>

## 2. Abdullah Saeed<sup>64</sup>

Abdullah Saeed sangat tertarik dengan dunia Islam saat ini. Yang didalamnya terkandung semangat bagaimana ajaran Islam dapat ditransformasikan menjadi *ṣāliḥ kulli zamān wa makān*. Sebagaimana dijelaskan dalam banyak karyanya, Saeed menyebutkan model penafsiran yang didukungnya dan mengembangkannya dalam kontekstual.

Saeed memberi contoh orang-orang yang menurutnya termasuk dalam kategori ini, antara lain Ghulam Ahmad Pervez, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Khaled Abu el-Fadl dan Farid Esack. Para pemikir reformasi Islam ini memahami adanya jarak antara Al-Qur'an dan kehidupan sehari-hari.

Di antara para pemikir tersebut, Saeed tampaknya lebih banyak dipengaruhi oleh Fazlur Rahman. Dalam beberapa karyanya, Saeed menegaskan, atau setidaknya menyebutkan, bahwa proyek interpretasi yang digagasnya pada dasarnya dipengaruhi oleh Fazlur Rahman. Saeed

---

<sup>63</sup> Sulkipli dan Nurul Hikmah Amir, "Kontribusi Metode Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Penafsiran Al-Qur'an", *Tafsire*, Vol 11, No. 1, 2003, hal. 70-72.

<sup>64</sup> Abdullah Saeed adalah cendekiawan kelahiran Oman pada tanggal 25 September 1966 di kota Meedho, Maldives (Maladewa). Ia sebagai intelektual kontemporer berkonsentrasi pada studi keislaman dan *ulumul qur'an*.

Pada tahun 1977 ia berhijrah ke Arab Saudi untuk belajar bahasa Arab dan memasuki beberapa sekolah formal, diantaranya Institut Bahasa Arab Dasar (1977-1979), Institut Bahasa Arab Menengah (1979-1982), dan Universitas Islam Saudi Arabia di Madinah (1982-1986). Tahun berikutnya Saeed bertolak ke Australia, di negara ini Saeed meraih beberapa gelar akademik. Gelar sarjana diperolehnya dalam Jurusan Studi Timur Tengah di Universitas Melbourne Australia (1987), dan gelar masternya ia peroleh dari Jurusan Linguistik Terapan (1992), serta gelar doctoral ia raih dalam Studi Islam (1994) semua itu diselesaikan di universitas yang sama, yang akhirnya ia menjadi pengajar tetap disana sampai sekarang.

Lihat pada Afriadi Putra, "Isu Gender dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed terhadap Ayat-Ayat Warisan", *Kafa'ah Journal*, vol. 7, No. 2, 2017, hal. 211.

bahkan menyatakan bahwa Rahman menggagas inti dari metode interpretasi yang diberikannya. Saeed mengakui kontribusi unik Rahman dalam memberikan alternatif metodologi penafsiran teks *ethico-legal*, yang menghubungkan teks dan konteks, baik di era pewahyuan maupun di era Islam saat ini.<sup>65</sup>

Abdullah Saeed membagi tipe-tipe penafsiran sebagai berikut: *Pertama*, tekstualis. Abdullah Saeed menjelaskan bahwa kelompok tekstualis meyakini makna Al-Quran bersifat tetap dan harus diterapkan secara universal. Pendukung tipologi ini termasuk mereka yang termasuk dalam kategori salafi. *Kedua*, pemikiran semi tekstualis. Pemikiran semi tekstualis dianggap berupaya mempertahankan makna literal Al-Qur'an dengan menggunakan idiom modern dan argumentasi rasional. Kelompok ini mencakup *Al-Ikhwan Al-Muslim* di Mesir dan *Jama'at Islam* di India. *Ketiga*, Kontekstualis. Kelompok ini memandang dirinya sebagai bagian dari kelompok yang memajukan pemahaman Al-Qur'an, tanpa mengabaikan konteks politik, sosial, sejarah, budaya dan ekonomi di mana Al-Qur'an diwahyukan, dipahami dan diterapkan. Tipologi jenis ini adalah yang diikuti oleh Fazlurrahman, Nasr Hamid Abu Zayed, Amina Wadud, dan tentu saja Abdullah Saeed sendiri.<sup>66</sup>

Sahiron Syamsuddin menanggapi tipologi yang disebutkan oleh Saeed di atas dengan menambahi hal-hal yang dirasa masih kurang. Adapun klasifikasinya sebagaimana berikut ini:

1) Pandangan quasi-obyektivis tradisional.<sup>67</sup>

Berpendapat bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, diperbarui, dan diterapkan pada saat ini dengan cara yang sama seperti saat Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Kaum salafi dan Ikhwanul Muslimin di Mesir adalah kelompok Islam yang menganut keyakinan ini. Mereka berpendapat bahwa kalimat *AlQur'an Shalih li-kulli zaman wa makan* menunjukkan bahwa segala sesuatu yang ditulis secara literal dalam Al-Qur'an harus diterapkan baik di masa sekarang maupun di masa depan.

<sup>65</sup> Sheyla Nichlatus Sovia, "Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed", hal. 40.

<sup>66</sup> M. Ulil Abshor, "Pendekatan Kontekstualis Dalam Penafsiran Al-Qur'an (The Study of Abdullah Saeed's Qur'anic Interpretation)", *Al-Adabiya*, Vol. 13, No. 02, Desember 2018, hal. 244.

<sup>67</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,...*, hal. 54.

2) Pandangan subyektivis.<sup>68</sup>

Menurut aliran subyektivis, berbeda dengan teori-teori di atas, kebenaran interpretatif bersifat relatif karena setiap interpretasi dibuat sepenuhnya oleh penafsir. Oleh karena itu, setiap generasi memiliki hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman yang terjadi pada saat itu. Hassan Hanafi, dan Muhammad Syahrur, berpendapat bahwa setiap penafsiran terhadap Al-Qur'an dipengaruhi oleh kepentingan dan ketertarikan orang yang menafsirkannya, dan oleh karena itu, penafsiran Al-Qur'an dapat beragam dan bervariasi.

3) Pandangan quasi-obyektif progresif.

Ada kesamaan antara aliran ini dan pandangan quasi-obyektivis tradisional dalam hal keharusan penafsir masa kini untuk menggali makna asal dengan menggunakan perangkat metodis ilmu tafsir selain perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab selama penurunan wahyu, teori ilmu bahasa, dan hermeneutika modern. Namun, Fazlurrahman termasuk dalam aliran quasi-obyektivis progresif, yang dianut dengan gagasan gerakan ganda.<sup>69</sup>

Dalam membangun metodologinya, Saeed mempunyai beberapa landasan awal yang menjadi pijakan untuk dikembangkan lebih jauh lagi. Saeed mengklasifikasikan landasan kontekstualnya melalui poin-poin berikut:

a. Konsep Wahyu

Sebelum membangun model tafsir yang dia dukung, Saeed menegaskan posisinya terhadap wahyu di awal bukunya yang berjudul *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*. Saeed sepenuhnya mengakui bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Muhammad dan juga mengakui bahwa Al-Qur'an saat ini adalah asli. Sebaliknya, Saeed mengkritik ilmuwan Muslim klasik yang menganggap wahyu sebagai kalam Tuhan tanpa memperhatikan peran Nabi dan masyarakat pada waktu itu.

---

<sup>68</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,...*, hal. 55.

<sup>69</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,...*, hal. 57.

Sebaliknya, Saeed setuju dengan beberapa akademisi baru-baru ini, seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Farid Esack, dan Ebrahim Moosa, yang menggabungkan peristiwa pewahyuan dengan sifat religius Nabi dan komunitasnya.

Konsep ini bukan berarti bahwa wahyu adalah karya atau kata-kata Muhammad. Sebaliknya, sebagaimana dikatakan Rahman, itu menunjukkan bahwa ada hubungan yang kuat antara wahyu, Nabi Muhammad, dan misi dakwahnya dengan konteks sosio-historis di mana Al-Qur'an diwahyukan. Al-Qur'an diturunkan oleh Allah bukan di tempat yang kosong dari budaya; pada masa pewahyuannya, Al-Qur'an benar-benar terlibat dalam peristiwa sejarah. Saeed sendiri tidak setuju dengan gagasan bahwa Al-Qur'an dibuat oleh Tuhan tanpa elemen manusia. Wahyu harus berhubungan dengan individu dan komunitas penerimanya sebelum dapat dipahami oleh manusia.

Konteks sosio-historis menjadi komponen penting dari wahyu melalui pemahaman ini. Selanjutnya, Saeed menegaskan bahwa pemahaman seperti ini tentang wahyu adalah dasar dari pemikiran tafsirnya. Dia menegaskan bahwa interpretasi harus berangkat dari fakta di mana wahyu diturunkan.<sup>70</sup>

b. Fleksibilitas Makna: Belajar dari Tradisi

Ada beberapa contoh yang menunjukkan fleksibilitas dalam mendekati Al-Qur'an pada masa Nabi. Ini karena Al-Qur'an digunakan secara aktif dan didialektika sesuai dengan kebutuhan dan situasi saat itu. Al-Qur'an tidak dengan angkuh mempertahankan independensinya dan memaksa pengikutnya untuk mengikutinya tanpa pertimbangan.

*Pertama* dan terpenting, *sab'ah ahruf*. Sebuah hadis terkenal menyatakan bahwa Al-Qur'an diwahyukan dalam bentuk tujuh huruf, atau sab'ah ahurf. Ulama berbagi pendapat tentang istilah itu. Menurut Saeed, definisi "*sab'ah ahruf*" paling mungkin merujuk pada tujuh dialek yang ada saat Al-Qur'an diwahyukan. Ini berarti bahwa kata-kata tertentu dalam Al-Qur'an dapat dibaca dengan menggunakan kata lain yang merupakan sinonimnya, berdasarkan dialek yang ada. Pemahaman ini didasarkan pada hadis-hadis yang menceritakan tentang perbedaan cara baca di masa Nabi. Hadis-hadis

---

<sup>70</sup> Lien Iffah Naf'atu Fina, Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed, *Escnsia*, Vol XII, No. 1, 2011, hal. 165.

ini menunjukkan bahwa Nabi mengakui adanya perbedaan dalam cara baca, dan bahwa masing-masing bacaan benar dan sesuai dengan pewahyuan.

Menurut Saeed, yang paling penting adalah bagaimana Nabi mengambil pelajaran dari fleksibilitas sebagai upaya untuk memenuhi kebutuhan zamannya. Pelajaran ini kemudian ditransfer ke pengalaman saat ini. Karena Nabi memungkinkan fleksibilitas untuk menyesuaikan Al-Qur'an dengan kebutuhan orang-orang pada masa itu, fleksibilitas ini juga bisa ada untuk memenuhi kebutuhan orang-orang saat ini.

*Kedua*, fenomena naskh. Menurut Saeed, para ulama seperti al-Zarkasyi, Ibn Hazm, dan al-Suyuti (*ulum al-Qur'an*) telah berbicara tentang naskh, tetapi mereka tidak sampai pada kesimpulan yang masuk akal bahwa al-Qur'an dan sunnah telah meminta untuk mengubah hukum yang terkait atau paling tidak aspek-aspek yang berkaitan dengan aplikasinya saat masyarakat berubah. Saeed berpendapat bahwa hukum berguna jika memiliki basis rasionalisasi yang kuat dan bermanfaat bagi masyarakat. Hukum harus diubah jika tidak memenuhi fungsinya.<sup>71</sup>

c. Makna sebagai sebuah 'Taksiran'

Pada bagian ini, Saeed akan mempelajari tiga jenis teks dalam al-Qur'an yang dia pikir sulit bagi seorang penafsir untuk menemukan makna teks yang dimaksud, terutama untuk menganggapnya sebagai makna yang benar dan akhir. Sebaliknya, Saeed ingin menunjukkan bahwa analisis teks saja tidak akan memberikan makna teks yang "sempurna". Ini disebabkan oleh fakta bahwa makna teks kadang-kadang hanya dapat dipahami sejauh pikiran manusia, dan kadang-kadang maknanya melampaui pengalaman manusia. Oleh karena itu, Saeed berpendapat bahwa penafsiran teks al-Qur'an pada kenyataannya hanyalah merupakan "taksiran", dan karena itu menjadi naif untuk menyatakan bahwa produk tafsir tertentu adalah yang paling benar.

*Pertama*, ayat-ayat yang bersifat teologis. Banyak ayat al-Qur'an termasuk dalam kategori ini. Setidaknya dapat dibagi menjadi dua bagian: yang pertama terdiri dari ayat-ayat tentang Tuhan, yang

---

<sup>71</sup> Lien Iffah Naf'atu Fina, Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed, ..., hal. 166.

mencakup sifat dan tindakan Tuhan; yang kedua terdiri dari hal-hal selain Tuhan, seperti malaikat, surga, neraka, arsy, dan al-lauh al-mahfuz. Singkatnya, ayat-ayat ini berbicara tentang hal-hal di luar pengalaman manusia.

Tidak serta merta ayat-ayat tersebut tidak memiliki makna atau tidak dapat dipahami karena sesuatu yang gaib berada di luar jangkauan manusia. Ia pasti memiliki dampak pada awal turunnya, karena ayat-ayat ini sering turun di Makkah, dan karena itu pasti memiliki tujuan. Namun, perhatikan bahwa pemahamannya terbatas pada pengetahuan dan pengalaman manusia. Karena itu, tidak sah kiranya jika penafsir kemudian menyatakan bahwa makna yang direngkuhnya benar.

Pemahaman penafsir tentang sesuatu yang gaib "hanyalah" berdasarkan seberapa banyak yang mereka ketahui. Pada akhirnya, makna apa pun yang diikat tidak lepas dari konstruksi dan hasil dari pemikirannya. Oleh karena itu, tugas penafsir dalam kasus ini bukanlah untuk mengungkap makna yang sebenarnya; sebaliknya, mereka harus menentukan bagaimana teks berhubungan dengan komunitas yang dimaksud dan menjelaskan bagaimana hubungan ini bermakna.

*Kedua*, ayat-ayat kisah. Banyak ayat dalam Al-Qur'an berbicara tentang kisah-kisah yang terjadi di masa lalu manusia. Karena itu, mereka dapat diperiksa melalui sumber dan tradisi lain di luar al-Qur'an. Misalnya, ayat-ayat tentang bangsa-bangsa, manusia, cerita, Nabi-Nabi, dan agama-agama masa lalu, termasuk juga peristiwa yang terjadi di masa Nabi. Mufasir berusaha untuk merekonstruksi cerita tersebut dengan menggunakan informasi yang ada. Namun, pada akhirnya, mufasir harus menyadari dan mengakui bahwa jarak dan daya tangkapnya pasti mempengaruhi cara dia memahami peristiwa tersebut; karena keterbatasan ini, rekonstruksi yang tepat seperti peristiwa itu tidak mungkin terjadi.

*Ketiga*, ayat-ayat yang berfungsi sebagai perumpamaan. Al-Qur'an menggunakan kata-kata, ekspresi, dan teks tertentu untuk menggambarkan konsep atau gagasan tertentu. Di tingkat linguistik, ini bermanfaat untuk membuat teks lebih jelas dan membuat pembacanya lebih mudah memahaminya. *Masal* dapat digunakan dalam berbagai konteks, tetapi tujuan utamanya adalah untuk menyampaikan makna dengan cara yang lebih efisien dan mudah.

Selain itu, *masal* dapat menyampaikan konsep yang abstrak dengan sesuatu yang nyata, yang merupakan contoh yang ideal di mana pembacaan literal tidak dapat memberikan pemahaman. Sebaliknya, pembacaan metaforis sangat penting untuk memahami kumpulan ayat ini dengan benar.<sup>72</sup>

Adapun langkah-langkah yang ditawarkan Abdullah Saeed dalam penafsiran Al-Qur'an kontekstual adalah sebagai berikut:<sup>73</sup>

a. Langkah Pertama

Mengetahui teks secara umum dan luas tentang dunianya. dalam arti lain mengkaji teks tentang diri teks itu sendiri, meliputi analisis linguistik, sastra, morfologi teks, korelasi dan diferensiasi teks dengan teks lain.

b. Langkah Kedua

Mengetahui pemahaman penerima pertama sebuah wahyu. Dengan menganalisa konteks sejarah, sosial, budaya, kebiasaan dan nilai-nilai dari penerima pertama. Kemudian mengambil pesan dari teks yang mana akan dielaborasi dan diidentifikasi apakah teks tersebut mencakup sisi universal atau tidak, mempertimbangkan jika pesan tersebut dikaitkan dengan obyek yang lebih luas.

Terakhir dari langkah kedua ini adalah mengevaluasi pandangan penerima wahyu pertama, bagaimana mereka menafsirkan dan bagaimana mengimplementasikannya.

c. Langkah Ketiga

Menghubungkan dengan konteks masa kini. Yakni menghubungkan kepada permasalahan kontemporer yang relevan dengan teks. Kemudian mendalami konteks-konteks yang ada pada langkah kedua, untuk mengambil nilai-nilai yang relevan dan mengetahui persamaan atau perbedaan teks.

d. Langkah Keempat

Mengevaluasi keuniversalan dan kekhususan pesan yang disampaikan teks. Dari hasil evaluasi tersebut dapat ditelaah apakah teks ini berhubungan dengan tujuan dan permasalahan Al-Qur'an yang lebih luas atau tidak.

---

<sup>72</sup> Lien Iffah Naf'atu Fina, Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed, ..., hal. 168.

<sup>73</sup> M. Zia Al-Ayyubi, Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed (Metodologi dan Aplikasi pada Ayat Jilbab), *Rausyan Fikr*, Vol. 19, No. 1, Juni 2023, hal. 69-70.

Adapun yang menjadi benang merah tahapan ini terletak pada langkah kedua, karena pada langkah ini penafsir perlu menganalisis teks sesuai hirarki nilai dalam ayat *ethico-legal* (etika-hukum). Ketika Fazlur Rahman selesai pada *ideal moral* maka Saeed menyempurnakan metode yang ditawarkan Rahman dengan menambahkan hirarki nilai. Dengan hirarki nilai akan diharapkan dapat mengetahui derajat urgensi, ambiguitas dan kompleksitas dari masing-masing nilai. Rinciannya adalah sebagai berikut:

1) Nilai-nilai yang bersifat kewajiban. (*Obligatory Value*)<sup>74</sup>

Nilai ini tidak berubah karena perubahan keadaan dan tetap menjadi doktrin agama yang abadi. Al-Qur'an sangat menekankan nilai-nilai dasar ini dan tidak dipengaruhi oleh adat istiadat tertentu, baik di Mekah maupun Madinah, tempat ayat tersebut turun. Dengan demikian, masyarakat Islam umumnya mengakui kelompok nilai ini sebagai komponen penting dari Islam.

Ada 3 kategori mengenai nilai-nilai dasar ini, yaitu:

- a) Nilai-nilai yang berkaitan dengan sistem kepercayaan, termasuk iman kepada Allah, para nabi, kitab suci, hari pembalasan, pertanggungjawaban, dan kehidupan setelah kematian. Dengan kata lain, prinsip-prinsip yang secara historis disebut sebagai rukun iman.
- b) Nilai-nilai yang berkaitan dengan tindakan ibadah yang ditekankan dalam alQur'an, seperti shalat, puasa, haji, dan mengingat Allah, umumnya dikategorikan oleh ulama ke dalam ibadah. Dalam dunia Islam, nilai-nilai ini disebut sebagai rukun Islam.
- c) Al-Qur'an selalu menyatakan sesuatu yang halal atau haram. Ini berarti apa yang disebutkan dalam Al-Qur'an sebagai haram akan tetap haram, dan apa yang disebutkan sebagai halal akan tetap halal dalam situasi apa pun. Kecuali dalam situasi darurat, maka semua itu diperbolehkan dengan syarat secukupnya.

2) Nilai-nilai fundamental.

Nilai-nilai inti ini merupakan nilai-nilai dasar kemanusiaan. Nilai-nilai fundamental adalah nilai-nilai yang ditekankan berulang kali dalam Al-Qur'an dan disertai dengan dalil yang kuat yang

---

<sup>74</sup> Annas Rolli Muchlisin, "Penafsiran Kontekstual: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed", *Maghza*, vol. 1, No. 1, 2016, hal. 26.

menunjukkan bahwa nilai-nilai tersebut merupakan dasar ajaran Al-Qur'an. Meskipun fakta bahwa tidak ada teks dalam Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa nilai-nilai tersebut bersifat fundamental atau universal, para sarjana muslim klasik yang menyelidiki Al-Qur'an dengan metode induktif mencapai kesimpulan bahwa kelima nilai di atas adalah tujuan dari ajaran Al-Qur'an atau yang disebut *maqāshid syariah*.<sup>75</sup>

3) Nilai-nilai proteksional.

Nilai ini membantu menjaga keberlanjutan nilai-nilai fundamental misalnya perlindungan terhadap kehidupan, maka larangan membunuh merupakan nilai proteksional.

4) Nilai-nilai implementasional.

Tindakan atau respon khusus untuk menerapkan nilai-nilai perlindungan. Nilai ini mungkin berbeda-beda tergantung konteks yang menyertai. Misalnya, hukum potong tangan mungkin merupakan hukuman yang relevan pada masa awal Islam, namun sudah tidak relevan lagi saat ini.

5) Nilai-nilai instruksional.

Nilai instruksional adalah tindakan yang diambil Al-Qur'an ketika berhadapan dengan masalah tertentu pada masa pewahyuannya. Nilai-nilai ini tercakup dalam ayat-ayat yang berisi perintah dan larangan untuk menyelesaikan masalah tertentu pada masa Nabi Muhammad Saw, tetapi nilai-nilai ini tidak selalu berlaku untuk semua orang pada saat itu. Contohnya pada ayat yang mengandung perintah (*Amr*) atau larangan (*nahi*), amtsal atau kisah-kisah.<sup>76</sup>

Ketika sudah ditemukan nilai dalam ayat *ethico-legal*, maka kemudian hasil dari langkah tersebut dibawa ke langkah selanjutnya, yakni mengkontekstualisasikan ayat tersebut pada zaman sekarang.<sup>77</sup> Contoh penerapan langkah-langkah penafsiran kontekstual menurut teori Saeed dalam ayat memakai jilbab adalah sebagai berikut:

---

<sup>75</sup> Annas Rolli Muchlisin, "Penafsiran Kontekstual: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed",..., hal. 27.

<sup>76</sup> Annas Rolli Muchlisin, "Penafsiran Kontekstual: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed",..., hal. 28.

<sup>77</sup> M. Zia Al-Ayyubi, Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed..., hal. 71-72.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ  
ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٩﴾

“Wahai Nabi (Muhammad), katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin supaya mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. Al-Ahzab: 59)

Agar dapat memahami nilai yang terkandung dalam ayat tersebut, maka kita harus melihat bagaimana konteks ayat tersebut saat turun. Oleh karena itu dibutuhkan perangkat *‘ulumul qur’an* yang dinamakan *asbāb an-nuzūl*. Sebab turunnya ayat ini sebagaimana diriwayatkan al-Suddi “bahwasanya orang-orang fasik mengganggu para wanita jika keluar rumah dimalam hari. Jika mereka melihat wanita memakai cadar, mereka membiarkannya, karena mereka tahu ia adalah wanita merdeka. Jika mereka tidak memakai cadar, mereka mengganggu karena wanita itu dikiranya budak wanita.” Riwayat lain yang dikemukakan al-Wahidi “bahwasanya ketika wanita yang beriman keluar rumah pada malam hari karena suatu hajat, mereka diganggu oleh orang-orang munafik, lalu turunlah ayat ini.”

Langkah pertama adalah menetapkan QS. Al-Ahzab: 59 sebagai teks pijakan. Kemudian menutup aurat adalah ajaran universalnya yang selalu berlaku setiap zaman. Sedangkan teks yang berbunyi يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ

مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ adalah sebagai nilai implementasional dalam hirarki nilai yang dirumuskan oleh Saeed, nilai ini yang dapat berubah. Dengan demikian analisis kontekstual terhadap konsep menutup aurat dengan memanjangkan jilbab hingga ke dada disini bukan sesuatu yang mutlak dan pasti, dalam artian pengaplikasian menutupi dada ini berbeda-beda tergantung konteks yang melingkupinya.

Langkah terakhir, jika dikontekskan pada zaman sekarang, ketika wanita hendak berada diwilayah publik, maka yang harus diperhatikan adalah ajaran universalnya, yakni menutup aurat tidak boleh diabaikan. Adapun konsep memanjangkan jilbab hingga ke seluruh tubuh inilah yang perlu diperhatikan. Karenanya seiring perkembangan dunia fashion,

sehingga timbul inovasi pilihan baju dan penutup kepala yang kekinian, tetapi masih dalam koridor menutup aurat perempuan.<sup>78</sup>

### 3. Taufiq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean

Mereka mempunyai metode tersendiri dalam mengkontekstualisasikan Al-Qur'an. Berangkat dari delapan prinsip yang telah dikemukakan sebelumnya, maka dapat dihasilkan dua kerangka konseptual yang berhubungan dengan penafsiran Al-Qur'an dan pelaksanaan ajarannya. Kerangka konseptual pertama adalah memahami Al-Qur'an dalam konteksnya, baik dalam sudut pandang kesejarahan dan maupun harfiah, kemudian memproyeksikannya pada kondisi sekarang. Kerangka konseptual kedua adalah membawa problem-problem sosial ke dalam naungan tujuan-tujuan Al-Qur'an.<sup>79</sup>

a) Proses memahami Al-Qur'an dalam konteksnya serta memproyeksikannya pada situasi masa sekarang. Kerangka konseptual pertama ini mencakup dua langkah pokok:

1) Langkah pertama ini meliputi:

- a. Pemilihan obyek penafsiran, yaitu satu tema tertentu dan mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut.
- b. Mengkaji tema tersebut dalam konteks kesejarahan pra-Qur'an dan pada masa Al-Qur'an.
- c. Mengkaji respon Al-Qur'an sehubungan dengan tema itu dalam urutan kronologisnya, dengan memberikan perhatian khusus pada konteks sastra ayat-ayat Al-Qur'an yang dirujuk. Pengkajian ini juga melibatkan *asbāb al-nuzūl* yang telah teruji keotentikannya. Dari kajian ini akan ditemukan kesimpulan tentang bagaimana Al-Qur'an menangani tema tersebut dan bagaimana keduanya berkembang di dalam Al-Qur'an.
- d. Mengaitkan pembasan tema tersebut dengan tema lain yang relevan.
- e. Menyimpulkan keinginan atau tujuan-tujuan Al-Qur'an yang sehubungan dengan tema itu lewat kajian-kajian diatas.
- f. Menafsirkan ayat-ayat spesifik yang berkaitan dengan tema atau istilah tersebut berdasarkan kesimpulan yang diperoleh dari kajian-kajian diatas.

---

<sup>78</sup> M. Zia Al-Ayyubi, Penafsiran Kontekstual Abdullah Saced..., hal. 74-76.

<sup>79</sup> Taufiq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontestual Al-Qur'an*, ..., hal. 63.

- 2) Langkah kedua, memproyeksikan pemahaman Al-Qur'an dalam konteksnya, yaitu yang didapat dari langkah pertama kepada situasi masa kini. Sebelum proyeksi dilakukan, kajian mengenai situasi kekinian yang berkaitan dengan tema yang dibahas harus dilakukan lebih dahulu.
- b) Membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan tujuan-tujuan Al-Qur'an. Kerangka konseptual kedua ini juga mencakup dua langkah pokok, tapi dengan arah yang berbeda dengan kerangka konseptual pertama, yaitu dari realitas kekinian ke dalam naungan Al-Qur'an. Langkah tersebut adalah sebagai berikut:
- 1) Mengkaji dengan cermat fenomena sosial yang dimaksud. Dalam melakukan kajian ini sarana dan perbekalan ilmuwan-ilmuwan sosial mutlak dibutuhkan. Itu berarti pengkajian ini melibatkan berbagai pihak dan disiplin.
  - 2) Menilai dan menangani fenomena itu berdasarkan tujuan-tujuan moral Al-Qur'an yang diperoleh berdasarkan langkah a).1). Dalam menilai suatu fenomena sosial dari sudut pandang Al-Qur'an terdapat dua implikasi. *Pertama*, fenomena sosial tersebut tidak bertentangan dengan tujuan-tujuan Al-Qur'an, dalam hal ini penyesuaian *qur'āniyyah* dapat diberikan. *Kedua*, fenomena sosial tersebut bertentangan dengan tujuan moral Al-Qur'an. Dalam kasus ini, fenomena sosial itu secara bertahap dan bijaksana harus diarahkan dan dibawa kepada tujuan-tujuan Al-Qur'an. Usaha mengarahkan dan membawa fenomena sosial pada tujuan Al-Qur'an ini dilaksanakan melalui medan dakwah.

Jika dua kerangka konseptual diatas dapat dimasukkan kedalam kategori sebagai usaha ijtihad, maka ijtihad dalam hal ini pastinya akan bermakna “usaha-usaha yang sungguh-sungguh untuk membumikan Al-Qur'an dan membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan Al-Qur'an.”<sup>80</sup>

## E. Urgensi Tafsir Kontekstual

Tafsir kontekstual sejatinya bertujuan untuk memastikan bahwa prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an ke-Esa-an Tuhan, keadilan, rahmat, kesejahteraan, dan kebaikan dapat diterapkan dalam kehidupan manusia.

---

<sup>80</sup> Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontestual Al-Qur'an*, ..., hal. 64.

Penafsiran harus disesuaikan dengan kehidupan manusia yang selalu berubah. Ini tidak berarti memaklukkan sakralitas Al-Qur'an di bawah kenyataan dunia; sebaliknya, itu adalah upaya untuk memadukan keduanya sehingga tidak saling bertentangan. Mengatasi pertentangan antara teks agama dan kenyataan sosial bukanlah hal yang mudah. Perlu banyak upaya dan berbagai pendekatan.

Di antara usaha dan aneka ragam pendekatan tersebut adalah penafsiran kontekstual terhadap teks-teks suci Islam, terutama al-Qur'an. Penafsiran kontekstual sangat urgen dilakukan karena empat alasan utama sebagai berikut:

1. Perbedaan pola hidup setiap generasi umat Islam sepanjang sejarahnya. Pada gilirannya perbedaan ini menuntut perbedaan solusi. Perbedaan solusi salah satunya muncul dari perbedaan penafsiran terhadap al-Qur'an.
2. Al-Qur'an mengaku sebagai kitab terakhir dan sempurna. Namun, elemen lokalitas-temporal termasuk dalam pembagian ayatnya. Jika seseorang menafsirkannya secara tekstual, mereka dapat terjerumus pada elemen-elemen tersebut, yang dapat menyebabkan interpretasi yang salah. Mereka dapat diselamatkan dari kesalahan seperti itu dengan menggunakan tafsiran kontekstual.
3. Al-Qur'an tidak merinci segala persoalan, tetapi menyebutkan perkara-perkara umum yang memungkinkan untuk ditafsirkan dengan aneka ragam penafsiran, terutama penafsiran kontekstual.
4. Sebagai hasil dari upaya manusia, penafsiran yang telah dibuat oleh para cendekia Muslim selama ini belum lengkap. Oleh karena itu, perlu dilakukan penafsiran tambahan dan penyesuaian, terutama yang berkaitan dengan penyelesaian masalah yang berkaitan dengan umat Islam. Mereka tidak hidup pada waktu yang sama. Penafsiran kontekstual dapat memperbaiki kekurangan mereka..<sup>81</sup>

## F. Kelemahan Tafsir Kontekstual

Usaha para cendekia Muslim klasik tidak bisa diaplikasikan seluruhnya dalam kehidupan manusia sepanjang masa, karena hasil usaha mereka tidak seluruhnya cocok dengan kehidupan manusia pada generasi

---

<sup>81</sup> M. Subhan Zamzami, "Tafsir Kontekstual", dalam <http://msubhanzamzami.word-press.com/2011/06/11/tafsir-kontekstual/>. Diakses pada tanggal 4 Desember 2023.

masa kini. Meskipun demikian, sebagian usaha mereka tetap dibutuhkan terutama metode mereka dalam menggabungkan pertentangan antara teks suci Islam dengan realitas kehidupan yang seringkali terjadi.

Misalnya, beberapa cendekiawan Muslim telah berusaha mengembangkan tafsir tematik atau tafsīr al-maudhū'i untuk memecahkan masalah-masalah yang kompleks dalam kehidupan manusia. Namun, upaya ini tidak akan efektif jika tidak mempertimbangkan berbagai aspek kehidupan manusia sebagai penerima dan pengamalnya. Oleh karena itu, tafsir tematik harus dikembangkan dan disandingkan dengan tafsir kontekstual untuk mendapatkan penafsiran yang benar-benar sesuai dengan kebutuhan.

Penyandingan tafsir tematik dengan tafsir kontekstual bukan berarti tafsir kontekstual merupakan tafsir paling sempurna yang tidak memiliki kelemahan sedikit pun. Sebab bagaimana pun juga, tafsir tidak sesempurna al-Qur'an itu sendiri. Setiap metode dan corak penafsiran tentu tidak sempurna. Bahkan tafsīr bi *al-maṣūr* yang diyakini sebagai metode tafsir paling utama sekalipun tetap tidak sempurna, apalagi metode dan corak tafsir yang lain. Khusus tafsir kontekstual, ketidaksempurnaannya sedikitnya terletak pada lima poin utama:

1. Fakta bahwa tidak semua ayat al-Qur'an mempunyai *asbab al-nuzūl* bahkan sebagian besar ayat tidak memilikinya. Padahal *asbāb al-nuzūl* merupakan tonggak utama tafsir kontekstual.
2. Rumitnya menguasai seluruh aspek kehidupan manusia sejak pra-Islam hingga sekarang. Padahal *asbāb al-nuzūl* yang sedikit bisa disempurnakan dengan penguasaan terhadap seluruh aspek kehidupan mereka ini.
3. Tafsir kontekstual tidak berlaku pada ayat-ayat al-Qur'an yang berbaur akidah.
4. Tafsir kontekstual cenderung berlaku pada waktu dan masa tertentu, tidak berlaku secara universal dan sepanjang masa.
5. Perubahan kehidupan manusia yang serba cepat menuntut penafsiran kontekstual yang juga cepat. Padahal penafsiran yang tergesa-gesa sangat berpotensi untuk keliru.