

PRINSIP DASAR DAN RAGAM PENAFSIRAN KONTEKSTUAL DALAM KAJIAN AL-QUR'AN

Fauzul Iman

Abstract

With the characteristic which is so-called “shālih li kulli makan wa zaman” (suitable in all places and epoches), Qur’anic verses should be comprehended according to the different context of the society. The Qur’an should be able to answer everlasting different problems in different society. This is to make the Qur’ân that had been revealed fourteen centuries ago still alive and suitable for our era. This in turn inspires the rise of the context-oriented exegesis: a kind of exegesis which projects the past into the contemporary context. Apart from any shortcomings, contextual exegesis deserves appreciations and can be a trend in Qur’anic exegesis which is in need to be developed. This article deals with basic principles and models of contextual exegesis in the study of al-Qur’an.

Abstrak

Sifatnya yang shalih li kull zaman wa makan meniscayakan ayat-ayatnya bisa dimaknai sesuai konteks sosialnya. Sudah semestinya al-Qur’an “dibunyikan” untuk menjawab aneka problematika yang terus berkembang di tengah masyarakat. Diharapkan, ayat-ayat al-Qur’an yang turun dan telah terdokumentasikan sejak 14 abad silam tetap aktual dan selaras diterapkan pada saat ini. Hal ini menginspirasi penafsiran yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) yang kemudian disebut pendekatan kontekstual, penafsiran yang mencoba memproyeksikan sejarah masa lalu dalam konteks kekinian. Terlepas dari kelebihan dan kekurangan yang ada, penafsiran kontekstual sudah semestinya diapresiasi dan menjadi tren penafsiran kontemporer yang perlu dilestarikan. Tulisan ini menguraikan prinsip dasar dan ragam penafsiran kontekstual dalam kajian al-Qur’an.

A. PENDAHULUAN

Penafsiran terhadap teks-teks keagamaan atau ayat-ayat suci, lebih khususnya ayat-ayat al-Qur’an, tidak akan pernah berujung hingga

kapanpun, karena ketidakberujungan kalam Allah Swt. Allah Swt berfirman: “Katakanlah (wahai Muhammad), “Sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Rabbku, sungguh habislah lautan itu sebelum kalimat-kalimat Rabbku habis (ditulis), meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula).”¹ Hanya Dia-lah yang paling mengetahui hakikat makna kalam-Nya, karena apa yang ditafsirkan manusia hanyalah rabaan-rabaan belaka yang level kebenarannya sangat relatif. Karena itu, untuk meraba-raba makna sejatinya, maka timbullah beragam model atau metode dan pendekatan pembacaan al-Qur’an.²

Karena sifatnya yang *shalih li kull zaman wa makan*, maka dalam setiap zaman niscaya ayat-ayatnya bisa dimaknai sesuai konteks sosialnya, sesuai visinya yang *rahmah li al ‘alamin*. Sudah semestinya, al-Qur’an “dibunyikan” untuk menjawab aneka problematika yang terus berkembang di tengah masyarakat. Tak heran karenanya, beragam metode dengan keragaman karakternya ditawarkan para ulama dalam bentuk penyajian, pembahasan, pendekatan dan interpretasi yang berbeda-beda. Diantaranya ada yang berorientasi pada teks dalam dirinya yang kemudian disebut pendekatan tekstual, maupun yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) yang kemudian disebut pendekatan kontekstual.³ Kendati berbeda-beda, semuanya memiliki tujuan yang sama: mengurai makna-makna ayat suci untuk kemaslahatan umat manusia, baik yang muslim maupun non-muslim.

Siapapun (terutama kaum muslim), berhak dan ditolerir menafsirkan al-Qur’an dengan cara dan modelnya, karena al-Qur’an diturunkan untuk kita.⁴ Hanya saja persoalannya, seperti dikhawatirkan

¹ Qs. al-Kahf [18]: 109.

² Istilah pembacaan ini diambil dari Arkoun. Lihat: Mohammed Arkoun, *Lectures du coran/Berbagai Pembacaan Quran*, Terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997).

³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 248.

⁴ Sir Muhammad Iqbal, penggagas ide Pan-Islamisme, kala kanak-kanak mendapat pesan spiritual dari ayahnya: *Bacalah al-Qur’an seakan ia hanya diturunkan untukmu*. Kendati al-Qur’an seakan hanya diturunkan kepadanya, perangkat-perangkat

M. Quraish Shihab, hasil pemikiran seseorang yang dipengaruhi bukan saja oleh tingkat kecerdasannya, tetapi juga oleh disiplin ilmu, pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah yang ditekuninya, kondisi sosial, politik, dan sebagainya, maka tentunya hasil pemikiran seseorang akan berbeda satu dengan lainnya.⁵

Kenyataan perbedaan hasil penafsiran ini, merupakan konsekuensi logis yang tak terelakkan dari perintah untuk men-*tadabburi* al-Qur'an itu. Dan tentunya, sekian hasil penafsiran yang saling berbeda itu, tetap harus dihargai dan ditampung selayaknya.⁶ Artinya, penafsiran yang berbeda atau bahkan saling bertentangan itu tidak serta-merta dinafikan salah satunya atau keduanya begitu saja; dengan catatan: pemahaman dan penafsiran itu dilakukan – pinjam bahasa M. Quraish Shihab – *secara sadar dan penuh tanggung jawab*.⁷

B. PENAFSIRAN TEKSTUAL DAN PENAFSIRAN KONTEKSTUAL

Kata “tafsir” diartikan dengan “keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an atau kitab suci lain, sehingga lebih jelas

untuk memahaminya tetap ia kuasai. Misalnya, Bahasa Arab dan seluk-beluknya, ia kuasai dengan baik, sehingga beliau pernah menjabat Professor Bahasa dan Sastra Arab di Universitas London. H.A. Mustofa, *Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 1997), h. 331.

⁵ M. Quraish Shihab, “Membumikan” *al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1998), h. 77.

⁶ Pernyataan yang sangat terkenal, terkait komitmen untuk saling menghargai perbedaan pendapat, misalnya diujarkan Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i (w. 204 H), seperti dikutip Ibrahim Hosen: *ra'yuna shawab yahtamil al-khata' wa ra'y ghairina khata' yahtamil al-shawab*/pendapat kami yang kami yakini benar, mengandung kemungkinan salah; dan pendapat selain kami yang kami yakini salah, mengandung kemungkinan benar. Ibrahim Hosen, *Ma Huwa al-Maisir?/Apakah Judi Itu?* (Jakarta: Lembaga Kajian Ilmiah IIQ, 1987), h. 8.

⁷ M. Quraish Shihab, “Membumikan” *al-Qur'an*, h. 77.

maksudnya”.⁸ Tafsir al-Qur’an bermakna penjelasan atau keterangan terhadap maksud ayat-ayat yang sukar dipahami maknanya dalam al-Qur’an.⁹ Ini menunjukkan jika aktivitas penafsiran terkait erat dengan upaya manusia “mempermudah” atau “memperjelas” kandungan-kandungan ayat-ayat al-Qur’an yang bisa jadi memang belum jelas bagi kaum muslim pada umumnya. Jika kandungan ayat sudah gamblang maknanya, maka aktivitas penafsiran menjadi kurang bermakna. Menurut istilah, tafsir ialah ilmu yang menjelaskan tentang cara mengucapkan lafal-lafal al-Qur’an, makna-makna yang ditunjukkan dan hukum-hukumnya, baik ketika berdiri sendiri atau tersusun.¹⁰

Tafsir terhadap al-Qur’an bisa dibedakan menjadi dua kategori; tafsir tekstual dan tafsir kontekstual. Yang pertama, secara sederhana, bisa diasosiasikan dengan pendekatan *tafsir bi al-ma’tsur*: redaksi ayat ditafsirkan sendiri oleh ayat nash al-Qur’an atau oleh Hadis.¹¹ Tafsir tekstual menitikberatkan pada pemahaman teks ayat, tanpa mengaitkannya pada situasi historis munculnya teks atau sosiokultural yang menyertainya. Karenanya, tafsir model ini terkesan sempit dan kaku. Misalnya, perihal pembagian waris yang memang sudah tertera secara tekstual dalam al-Qur’an.

Sedangkan kontekstual (dari Bahasa Inggris *context*), secara etimologi bermakna: 1) Bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna, 2) Situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.¹² Secara terminologi, Noeng Muhadjir memberikan tiga pemaknaan: 1) Upaya pemaknaan dalam

⁸ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 882.

⁹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 40.

¹⁰ Ali Hasan al-Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), h. 3.

¹¹ M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2005), h. 84.

¹² Tim Penyusun, *Kamus besar Bahasa Indonesia*, h. 458.

rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identik dengan situasional; 2) Pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang atau memaknai kata dari segi historis, fungsional, serta prediksinya yang dianggap relevan; 3) Mendudukan keterkaitan antara teks al-Qur'an dan terapannya.¹³ Dengan ujaran yang berbeda, Ahmad Syukri Saleh menyatakan, tafsir kontekstual adalah menafsirkan al-Qur'an melalui analisis bahasa, latar belakang sejarah, sosiologi, dan antropologi yang berlaku dan berkembang dalam kehidupan masyarakat Arab pra-Islam dan selama proses wahyu al-Qur'an berlangsung; dan dilakukan penggalian prinsip-prinsip moral yang terkandung dalam berbagai pendekatan itu.¹⁴

C. PRINSIP DASAR PENAFSIRAN KONTEKSTUAL

al-Qur'an tidak bisa dilepaskan begitu saja bagi siapapun yang hendak menafsirinya. Pelepasan yang tanpa kontrol akan memunculkan *la qala man sya'a ma sya'a* (niscaya orang akan menafsirkan apa yang dimauinya sesuai seleranya). Karena itu, proses penafsiran senantiasa dilingkupi oleh beragam prasyarat, terutama yang terkait dengan mufassirnya. Tujuannya tak lain untuk menghasilkan penafsiran yang sealur dan tentu saja tidak bertentangan dengan doktrin agama. Diantara beberapa persyaratan yang niscaya dimiliki mufassir, misalnya: a) pengetahuan tentang bahasa Arab dalam berbagai bidangnya; b) pengetahuan tentang ilmu-ilmu al-Qur'an, sejarah turunnya, Hadis-hadis Nabi, dan *ushul al-fiqh*; c) pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan; dan d) pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat. Oleh M. Quraish Shihab, selanjutnya dinyatakan, bagi mereka yang tidak memenuhi syarat-syarat di atas tidak dibenarkan

¹³ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), h. 263-264.

¹⁴ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 58.

menafsirkan al-Qur'an.¹⁵ Ini berlaku baik bagi mufassir tekstualis maupun mufassir kontekstualis.

Yang tak kalah penting, seorang mufassir harus memperhatikan faktor-faktor apa saja yang dapat menyeret hasil penafsirannya ke lembah kekeliruan. Faktor-faktor itu, menurut M. Quraish Shihab, mencakup: a) subyektifitas mufassir; b) kekeliruan dalam menerapkan metode atau kaidah; c) kedangkalan dalam ilmu-ilmu alat; d) kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian ayat; e) tidak memperhatikan konteks, baik *asbab al-nuzul*, *al-munasabat bain al-ayat*, maupun kondisi sosial masyarakat; dan f) tidak memperhatikan siapa pembicara dan terhadap siapa *khitab* itu ditujukan.¹⁶

Secara spesifik terkait model penafsiran kontekstual, maka prinsip-prinsip utama yang niscaya diindahkan oleh mufassir kontekstualis adalah; *Pertama*, pendekatan historis yang seksama dan serius untuk menemukan makna teks al-Qur'an. *Kedua*, membedakan antara ketetapan-ketetapan legal al-Qur'an dengan sasaran dan tujuan utamanya. *Ketiga*, memahami dan memastikan sasaran/tujuan al-Qur'an dengan tetap memperhatikan latar sosiologis pewahyuan al-Qur'an.¹⁷ Hal-hal ini sungguh penting diperhatikan, karena terkait persoalan sosiologis, bersinggungan dengan perkembangan masyarakat secara langsung. Kondisi masyarakat saat turunnya ayat dengan kondisi masyarakat saat ini tentu saja tidak sama, yang karenanya pemaknaan ayat juga semestinya disesuaikan (tentu saja tidak semua ayat serta-merta demikian, melainkan ayat-ayat yang bersinggungan dengan persoalan yang dinamis dan aktual). Di sinilah sesungguhnya kontekstualitas penafsiran menemukan momentum.

Karena itu, para peneliti mengemukakan tafsir, untuk menerapkan metode penafsiran kontekstual pada zaman ini, paling tidak perlu dilakukan dua pendekatan: sejarah dan hermeneutika

¹⁵ M. Quraish Shihab, "Membumikan" *al-Qur'an*, h. 79.

¹⁶ M. Quraish Shihab, "Membumikan" *al-Qur'an*, h. 79.

¹⁷ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Kontemporer*, h. 128.

(kendati metode ini tidak disepakati oleh semua pihak karena beberapa hal). Metode kritik sejarah penting dilakukan untuk mengkaji kesejarahan masyarakat muslim, baik terkait tradisi dan disiplin-disiplin keislaman sejak era klasik hingga kontemporer, termasuk metode tafsir yang berkembang. Analisis sejarah sosial sangat berperan mengungkap konteks latar belakang turunnya wahyu al-Qur'an, sedangkan hermeneutika untuk mengkaji Islam normatif, yang berkaitan dengan substansi al-Qur'an dan Hadis yang mencakup seluruh obyek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa atau teks).¹⁸ Pada intinya, kajian ini diniatkan untuk melihat sisi sosial kesejarahan saat ayat diturunkan untuk diproyeksikan dalam konteks kekinian.

D. KARAKTER DAN BENTUK PENAFSIRAN KONTEKSTUAL

Tafsir kontekstual, yang lebih menitikberatkan pada pendekatan *ra'y* (nalar analisis), karenanya terbagi menjadi dua kategori, yaitu *mahmud* dan *madzmum*. Pendekatan *ra'y* berayang *mahmud* berarti pendekatan yang terpuji, ditolerir, dan diterima; sedangkan pendekatan *ra'y* yang *madzmum* tak terpuji, dilarang, dan ditolak.¹⁹

Terkait hal ini, jauh-jauh hari Rasulullah Saw telah mengingatkan umatnya melalui sabdanya: “*Takutlah berbicara soal diriku, kecuali apa-apa yang (memang) kalian ketahui. Siapa yang berdusta atas nama diriku, maka bersiaplah menempati tempat di neraka. Dan siapa yang berbicara tentang al-Qur'an berdasar ra'y-nya, maka bersiaplah menempati tempat di neraka.*” (HR. al-Tirmidzi).²⁰ Dalam riwayat lain, Rasulullah Saw bersabda: “*Siapa berbicara tentang al-Qur'an dengan ra'y-nya, kendati benar,*

¹⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), h. 72.

¹⁹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin* (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1396 H/1976 M), I/284.

²⁰ Abu Isa Muhammad bin Isa bin Saurah al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1994 M), IV/439. Nomor Hadis: 2960.

dia (tetap) salah.” (HR. al-Tirmidzi).²¹ Namun tentu saja, apa yang dimaksud *ra’y* oleh Rasulullah Saw, terkait pemahaman terhadap al-Qur’an, masih membuka ruang perdebatan lebar-lebar (baca: *interpretable*).

Persoalannya lagi, batasan mana yang *ra’y mahmud wa maqbul* dan mana yang *ra’y madzmum wa mardud*, acapkali juga samar. Salah satu isyarat tentang batasan *ra’y* yang juga masih samar itu, misalnya ditawarkan Manna’ Khalil al-Qaththan. Menurutnya, *ra’y* dalam hal ini adalah *ma ya’tamid fih al-mufasssir fi bayan al-ma’na ‘ala fahmih al-khash wa istinbatih bi al-ra’y al-mujarrad wa laisa minh al-fahm alladzi yattafiq ruh al-syariah...* (pendekatan yang dipegangi *mufasssir* dalam menjelaskan dan memahami makna al-Qur’an secara spesifik dan penggaliannya melalui nalar murni. Pendekatan ini tidak memberikan pemahaman yang sesuai [cocok] dengan jiwa syariat).²²

Jika demikian halnya, maka jenis penafsiran kontekstual apapun silahkan saja diselenggarakan, dengan catatan betul-betul diniatkan untuk mengungkap kesejatan makna ayat secara jujur dan obyektif, dan yang terpenting tidak melabrak atau melanggar batas-batas agama. Misalnya, tidak menghalalkan yang diharamkan agama dan sebaliknya tidak mengharamkan yang dihalalkan agama. Juga tidak melanggar batas-batas etika, teologi maupun selainnya. Jika ini yang dilakukan, maka penafsiran kontekstual bukan saja menjadi penting, melainkan (bahkan) semestinya dilakukan, karena untuk tujuan aplikasi ayat di tengah kondisi sosial yang tengah berlangsung.

Selain dua karakter itu, dari sisi cara pembahasannya, penafsiran kontekstual bisa dipilah menjadi empat kategori, seperti dijelaskan Abd

²¹ Abu Isa Muhammad bin Isa bin Saurah al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, IV/440. Nomor Hadis: 2961.

²² Manna’ Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur’an* (T.Tp.: T.Th.), h. 351.

al-Hayy al-Farmawi.²³ *Pertama*, tafsir kontekstual *tahlili*, yakni menafsirkan ayat secara rinci dari berbagai aspek; *munasabah*, *asbab al-nuzul*, kebahasaan, ilmu pengetahuan, dan sebagainya. *Kedua*, tafsir kontekstual *ijmali*, yakni menafsirkan ayat secara global dan ringkas, dengan uraian sederhana. *Ketiga*, tafsir kontekstual *maudhui*, yakni menafsirkan ayat secara tematik. *Keempat*, tafsir kontekstual *muqarin*, yakni menafsirkan ayat melalui perbandingan beberapa kitab tafsir.²⁴

E. PRESEDEN HISTORIS PENAFSIRAN KONTEKSTUAL

Sesungguhnya, tujuan utama penafsiran kontekstual – jika menggunakan terminologi M. Quraish Shihab – adalah “membumikan” nilai-nilai luhur al-Qur'an. Pembumian ini penting untuk menyejajarkan atau mengiringkan ajaran al-Qur'an dengan konteks sosial yang tengah berlangsung. Dalam sejarahnya, hal demikian telah dilakukan oleh punggawa-punggawa Islam itu sendiri. Ini menunjukkan penafsiran kontekstual bukanlah hal tabu yang lebih layak dijauhi.

Misalnya, Umar bin al-Khattab (Khalifah Kedua) telah melakukannya. Terkait *ghanimah* (rampasan perang), ia tidak serta-merta membagikannya pada bala tentara yang telah berjibaku di medan perang, melainkan memasukkannya ke kas negara (*baitul mal*). Pembagian Secara kontekstual, Umar berargumen pada Qs. al-Anfal: 41²⁵ yang menentukan pembagian harta rampasan perang.

²³ Lebih jelasnya tentang empat metode tafsir, lihat: 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i* (Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977).

²⁴ Elaborasi lebih jauh tentang hal ini, lihat: Fauzul Iman, *Kontekstualitas Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Sayyid Muhammad Husin Thabathaba'i: Studi Tafsir atas Ayat-ayat Hukum* (Banten: FTK Banten Press dan LP2M IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2014), h. 44-51.

²⁵ Allah Swt berfirman: “Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibn sabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di Hari Furqan, yaitu di

Menurut Umar, ayat itu benar, karena pada saat itu semua prajurit berperang dengan membawa modal sendiri, baik bekal, pakaian maupun peralatan perang. Kiranya bisa dipahami secara logis dan adil, jika mereka diberi harta *ghanimah* sebagai gantinya. Nyatanya, situasi dan kondisi yang terjadi pada zaman Umar telah berbeda, karena seluruh kebutuhan di lapangan telah ditanggung negara. Atas dasar ini, Umar memandang pembagian harta rampasan tidak relevan lagi. Kendati sebagian kalangan menyatakan perilaku Umar ini bukanlah “tafsir ayat”, namun sesungguhnya apa yang dilakukannya dalam rangka kontekstualisasi ayat.

Itulah preseden sejarah atau cikal-bakal kontekstualisasi ayat, kendati secara lebih nyata dilakukan, misalnya oleh Fazlur Rahman di era modern. Bahkan Rahman dinilai sebagai perintis metode tafsir kontekstual. Alasannya, Rahman memandang tafsir yang ada belum berhasil memberi jawaban terhadap perkembangan alami yang dapat menyentuh seluruh perkembangan ilmu dan teknologi. Untuk memahami al-Qur’an sebagai suatu kesatuan, maka mengurai detail latar belakang turunnya.²⁶

Sesungguhnya klaim Rahman sebagai perintis atau bukan, itu bukanlah substansi dan tidak terlalu penting untuk diperdebatkan. Yang jelas, Umar sudah meneladankan dan mengaplikasikannya secara nyata jauh-jauh hari kendati tidak menggunakan teori yang rigid. Apalagi melihat situasi sekarang, Umar tentu akan lebih kontekstual lagi cara pandanginya. Itulah karakter Umar yang mengedepankan rasionalitas ayat; dan Umar tidak pernah melanggar ketentuan ayat apapun.

G. KASUS PENAFSIRAN KONTEKSTUAL

hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.” (Qs. al-Anfal: 41).

²⁶ Ahmad Syurbasyi, *Study Tentang Sejarah Perkembangan Tafsiral Qur’an al Karim (Qishshatut Tafsir)*, terj. Zulfan Rahman (Jakarta: Kalam Mulia, 1999), h. 253.

Selain kasus Umar bin al-Khattab di atas, banyak contoh lain penafsiran kontekstual yang bisa dikemukakan. Misalnya penafsiran tentang perbudakan. Sebut saja yang dilakukan Allamah Muhammad Husin Thabathabai.²⁷ Diakui atau tidak, ketika Islam lahir, perbudakan di dunia Barat dan Timur sangat subur dan menjadi institusi yang sah. Informasi ini misalnya dilukiskan dalam Bibel. Orang merdeka bisa menjadi budak hanya karena tak mampu membayar hutang, mencuri, sangat papa sehingga terpaksa menjual dirinya. Ketika Nabi Muhammad Saw diutus pada awal abad ke-7 M, perbudakan di Semenanjung Arab dan sekitarnya sangat subur dan menjadi hal yang biasa.

Sikapnya terhadap perbudakan, berbeda dengan sikap masyarakat pada umumnya. Beliau mengajarkan penghapusan perbudakan, dengan cara-cara yang arif bijaksana. Perbudakan dihapuskannya dengan bertahap, termasuk dengan menjadikan pemerdakaan budak sebagai ketentuan sanksi atas tindak pelanggaran. Beliau juga memberikan contoh nyata dengan memerdekakan Zaid bin Haritsah dan menempatkannya menjadi anggota keluarganya sebagai anak angkat, yang berstatus sama dengan keluarga Quraisy lainnya.²⁸

Terkait sanksi memerdekakan budak atas pelanggaran yang dilakukan, hal ini banyak ditemukan dalam al-Qur'an. Salah satunya yang dijelaskan dalam Qs. al-Nisa: 92. Allah Swt berfirman: *“Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain) kecuali karena bersalah (tidak sengaja). Dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang*

²⁷ Penulis telah meneliti beberapa kasus penafsiran kontekstual yang dilakukan, misalnya, oleh Muhammad Husin Thabathaba'i dalam *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*-nya. Diantara fokusnya adalah kontekstualitas penafsiran ayat poligami, perbudakan, riba dan politik (*siyasah*). Lihat: Fauzul Iman, *Kontekstualitas Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Sayyid Muhammad Husin Thabathaba'i: Studi Tafsir atas Ayat-ayat Hukum*, h. 57-123.

²⁸ Tim Penafsir Kementerian Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, II/115/116.

beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya, kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah.”

Mengutip *al-Durr al-Mantsur* karya Jalal al-Din al-Suyuti dari Ibn Jarir dari Ikrimah, Muhammad Husein al-Thabathaba'i menjelaskan, *sabab al-nuzul* (sebab turun) ayat di atas terkait kekeliruan pembunuhan yang dilakukan oleh seorang shahabat Nabi Muhammad Saw. Diceritakan, bahwa al-Harits bin Yazid bin Nabisyah dari Bani 'Amr bin Luay beserta Abu Jahl pernah menyiksa 'Ayyasy bin Abi Rabi'ah. Suatu hari, al-Harits hijrah pada Nabi Muhammad dan ia bertemu dengan 'Ayyasy di kampung al-Harrah. 'Ayyasy seketika itu mencabut pedangnya dan langsung membunuh al-Harits yang dikira masih bermusuhan (belum masuk Islam). 'Ayyasy menceritakan peristiwa ini pada Nabi Muhammad dan turunlah Qs. al-Nisa' [4]: 92 sebagai ketentuan sanksi hukum bagi orang mukmin yang membunuh seorang mukmin lainnya tanpa disengaja (*khata'an*).²⁹

Apa yang dilakukan 'Ayyasy pada al-Harits, bisa saja dilatarbelakangi oleh “dendam”, karena dirinya pernah disiksa atau dianiaya oleh al-Harits dan Abu Jahl. Ketika suatu ketika al-Harits berhijrah pada Nabi Muhammad Saw, maka tanpa basa-basi 'Ayyasy langsung membunuhnya, karena al-Harits disangkanya masih setia pada kekafirannya. 'Ayyasy tidak mengetahui jika al-Harits nnyatanya telah ber-Islam. Namun apa mau dikata, persepsinya yang keliru pada al-Harits terlanjur menyebabkannya terbunuh. Inilah konteks membunuh tidak sengaja (keliru) atau *qatala mu'minan khatha'an*, yang terjadi karena prasangka yang berlebihan.

Dikatakan Ibn Katsir, dalam keadaan normal atau tidak keliru, seorang mukmin jelas-jelas terlarang membunuh dengan alasan apapun.

²⁹ Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, IV/43-44. Keterangan yang sama bisa dilihat pada: K.H.Q. Shaleh dan H.A.A. Dahlan, *Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Diponegoro, 2000), h. 156. Keterangan ini juga disampaikan Ibn Katsir. Abu al-Fida Isma'il bin Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim* (Kairo: al-Maktab al-Tsaqafi, 2001), I/523.

Menurutnya, ini sesuai dengan keterangan Hadis yang terdapat dalam *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih Muslim*, dari 'Abdullah bin Mas'ud. Sesungguhnya Rasulullah Saw bersabda: "Tidak halal darah seorang muslim yang bersaksi tiada tuhan selain Allah dan bahwasanya Aku adalah utusan-Nya, kecuali karena satu dari tiga sebab; karena membunuh, janda yang berzina dan yang meninggalkan agamanya/yang memisahkan diri dari jama'ah." Menurut Ibn Katsir, andaipun hal ini terjadi pada seorang muslim, maka tidak serta-merta kaum muslim boleh langsung membunuhnya, melainkan harus diserahkan pada *al-imam* (pemimpin) atau penggantinya (*naibuh*).³⁰

Sekaitan dengan ayat yang menjelaskan sanksi memerdekakan budak di atas, Muhammad Husein al-Thabathaba'i menyatakan, bahwa yang dimaksud dengan *al-tahrir* (memerdekakan budak) dalam konteks *fa tahrir raqabah* (maka memerdekakan budak) adalah *ja'l al-mamluk hurman* (menjadikan budak sebagai orang yang merdeka atau bebas). Dengan demikian, kata al-Thabathaba'i, siapa membunuh seorang mukmin, maka wajib baginya memerdekakan atau membebaskan jiwa mukmin yang diperbudak (*nafs mamlukah mu'minah*) dan memberikan diyat (denda) yang diserahkan kepada ahli waris yang terbunuh (*al-maqtul*).³¹ Jika yang dibunuh itu mukmin dan keluarganya kafir *harbi* (*al-muharibun/non-muslim* yang memusuhi kaum muslim dan Islam), maka pembunuhnya wajib memerdekakan budak tanpa memberikan diyat, karena orang kafir *harbi* tidak berhak mewarisi apapun dari mukmin³² yang terbunuh. Sebaliknya, jika yang dibunuh adalah mukmin dan keluarganya juga mukmin, maka selain memerdekakan budak juga membayar diyat.³³ Bagi al-Thabathaba'i, pemerdekaan budak sebagai kafarat bagi orang yang membunuh karena keliru (*khata'an*), adalah sebagai bentuk bertaubatan dan pertolongan dari Allah Swt sekaligus

³⁰ Abu al-Fida Isma'il bin Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim* I/523.

³¹ Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, V/41.

³² Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, V/41.

³³ Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, V/41.

untuk membersihkan perbuatannya yang kotor.³⁴ Mengutip al-Raghib al-Isfahani, al-Thabathaba'i menuliskan, kafarat itu sendiri adalah *ma yughaththi al-itsm* (apapun yang menutupi dosa).³⁵ Karena tujuan kafarat itu memang untuk menutupi dosa-dosa yang telah dikerjakan, sehingga dosa-dosa itu tidak lagi terlihat.

Yang tak kalah menarik, masih terkait penjelasan atas ayat ini, al-Thabathabai menyatakan:

ان الإسلام يرى الحرية حياة والإسترقاق نوعا من القتل

Artinya: “*Sesungguhnya Islam memandang kemerdekaan adalah kehidupan dan perbudakan adalah sebetuk pembunuhan.*”³⁶

Cara pandang al-Thabathaba'i ini sungguh menghargai nilai-nilai luhur kemanusiaan. al-Thabathaba'i tidak mentolerir praktik perbudakan atas alasan apapun. Itu sebabnya, al-Thabathaba'i menyebut perbudakan sebagai “*nau'an min al-qatl*”/sebetuk pembunuhan. Ini terjadi karena perbudakan telah membelenggu bahkan menceraabut kebebasan seseorang untuk menjalani kehidupannya sebagai manusia. Manusia yang hidup tanpa kemerdekaan dan kebebasan, hakikatnya ia telah mati sebelum nyawanya dicabut oleh Allah Swt. Sesungguhnya, siapapun manusianya dan dari latar belakang apapun, ia adalah makhluk Tuhan yang seharusnya dihormati sepenuhnya. Untuk itu, pemerdakaan budak disejajarkannya dengan pemberian kehidupan yang bebas, sementara perbudakan itu bagian dari pembunuhan. Dengan demikian, pemerdakaan budak sudah semestinya menjadi agenda penting dalam gugusan agenda-agenda kemanusiaan lainnya. Lebih-lebih dalam

³⁴ Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, V/41.

³⁵ Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, VI/110. Karena tujuan kafarat itu memang untuk menutupi dosa-dosa yang telah dikerjakan, sehingga dosa-dosa itu tidak lagi terlihat.

³⁶ Muhammad Husein al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, V/42.

konteks kehidupan modern seperti sekarang ini, yang menjadikan nilai-nilai Hak Asasi Manusia (HAM) dan penghormatan atasnya menjadi agenda utamanya. Inilah urgensi sekaligus relevansi “revolusi damai” Rasulullah Saw melalui Islam dalam rangka menghapuskan perbudakan dari muka bumi, dalam setiap sanksi yang diberikan atas pelanggaran.

Contoh lain penafsiran kontekstual terkait poligami (isteri berbilang) yang tercantum dalam Qs. al-Nisa: 3.³⁷ Sebagian besar ulama sepakat, ayat ini menjadi dasar kebolehan hukum berpoligami. Jika merujuk kondisi sosial masyarakat ketika ayat diturunkan, maka jelas ayat itu tidak sedang menganjurkan poligami, melainkan memberikan pembatasan orang Arab dari kegemaran berpoligami.³⁸ Karena itu, yang dituju semestinya bukan jumlah isteri, melainkan nilai-nilai keadilan pada isteri. Ini yang disasar oleh Islam. Dan pada dasarnya, satu isteri lebih baik, seperti dalam lanjutan ayat itu: “*Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja.*”

H. KELEBIHAN DAN KETERBATASAN PENAFSIRAN KONTEKSTUAL

Sebagai sebuah model penafsiran, tentu saja ada kelebihan dan kelemahan penafsiran kontekstual. Kelebihannya, antara lain, menjadikan nilai-nilai ayat berlaku *shalih li kulli zaman wa makan* (maslahat sepanjang zaman), mencoba menampilkan hal-hal yang melingkupi ayat terkait sebab turun maupun kondisi sosial kala itu dan kini, dan memberikan cara pandang yang modern terkait persoalan yang terjadi di tengah masyarakat. Adapun kekurangannya, antara lain, unsur subjektifitas – seperti yang dikuatirkan Quraish Shihab di atas –

³⁷ Allah Swt berfirman: “*Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.*” (Qs. al-Nisa: 3).

³⁸ Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: Pena Madani, 2005), h. 27.

seringkali mengemuka, faktanya tak semua ayat memiliki latar belakang turun, juga tidak bisa menerobos ayat-ayat yang *qath'i* semisal tentang ketauhidan.

Tentu saja terkait kelebihan dan kelemahan ini, semua tergantung yang memiliki pandangan, karena niscaya cara pandang orang yang satu akan berbeda dengan orang yang lain. Namun demikian, secara umum penafsiran kontekstual ini mengandung banyak manfaat, karena memang yang disasar adalah ayat-ayat yang terkait dengan persoalan sosial, yang hendak diaplikasikan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

I. PENUTUP

Metode penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an niscaya akan terus berkembang seiring perkembangan zaman. Apapun metode yang dikembangkan, orientasinya tak lain adalah untuk memberikan pemaknaan yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat, di antaranya dengan menjawab problem-problem kekinian yang terus mengemuka. Diharapkan, ayat-ayat al-Qur'an yang turun dan telah terdokumentasikan sejak 14 abad silam tetap aktual dan selaras diterapkan pada saat ini. Karena itulah, muncul penafsiran kontekstual yang mencoba memproyeksikan sejarah masa lalu dalam konteks kekinian. Terlepas dari kelebihan dan kekurangan yang ada, penafsiran kontekstual sudah semestinya diapresiasi dan menjadi tren penafsiran kontemporer yang perlu dilestarikan.[]

DAFTAR PUSTAKA

al-Qur'an al-Karim

- Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- Arkoun, Mohammed. *Lectures du coran/Berbagai Pembacaan Qura*. Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- al-Aridl, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Jakarta: Rajawali Pers, 1992.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- al-Dzahabi, Muhammad Husein. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1396 H/1976 M.
- al-Farmawi, 'Abd al-Hayy. *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*. Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- H.A. Mustofa. *Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 1997.
- Hosen, Ibrahim. *Ma Huwa al-Maisir?/Apakah Judi Itu?* Jakarta: Lembaga Kajian Ilmiah IIQ, 1987.
- Ibn Katsir, Abu al-Fida Isma'il. *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim*. Kairo: al-Maktab al-Tsaqafi, 2001.
- Iman, Fauzul. *Kontekstualitas Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Sayyid Muhammad Husin Thabathaba'i: Studi Tafsir atas Ayat-ayat Hukum*. Banten: FTK Banten Press dan LP2M IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2014.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- al-Qaththan, Manna' Khalil. *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*. T.Tp.: T.Th.
- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.

- Shaleh, K.H.Q. dan H.A.A. Dahlan. *Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Diponegoro, 2000.
- Shihab, M. Quraish. "Membumikan" *al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1998.
- Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an*. Jakarta: Pena Madani, 2005.
- Suryadilaga, M. Alfatih. Dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2005.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Syurbasyi, Ahmad. *Study Tentang Sejarah Perkembangan Tafsiral Qur'an al Karim (Qishshatut Tafsir)*. Terj. Zufran Rahman. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Tim Penafsir Kemenag Republik Indonesia. *al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Penerbit Lentera Abadi, 2010.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- al-Tirmidzi, Abu Isa Muhammad bin Isa bin Saurah. *Sunan al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1994 M.
- al-Thabathaba'i, Muhammad Husein. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-A'lami li al-Mathbu'at, 1417 H/1997 M.
- U. Safrudin. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memahami Kembali Pesan al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.