

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diyakini dapat menjawab seluruh permasalahan manusia sepanjang waktu, meskipun proses turunnya tidak jarang dikarenakan permasalahan yang dihadapi Rasulullah Muhammad SAW sekitar 14 abad yang lalu. Oleh karenanya, Al-Qur'an akan selalu dijadikan pegangan umat Islam di seluruh penjuru dunia di saat kapanpun dan dimanapun. Tapi, agar Al-Qur'an dapat menjawab persoalan kehidupan manusia saat ini, maka menafsirkan ayat Al-qur'an merupakan salah satu faktor penting untuk memahami makna, kebijaksanaan, dan konteks dari ayat tersebut.

Setiap zaman membutuhkan pendekatan baru terhadap Al-Qur'an karena alasan sederhana bahwa Al-Qur'an dibuat untuk segala usia. Adalah tugas kita untuk mencari makna yang lebih dalam dalam Al-Qur'an untuk meningkatkan pengetahuan dan pengalaman kita. Al-Qur'an menginginkan kecerdasan Anda untuk selalu aktif dan mencoba mendekati pesan Tuhan. Tuhan sendiri mendedikasikan buku ini kepada orang-orang yang berpikir.¹

Kegiatan menafsirkan al-Qur'an adalah dalam rangka mencari kebenaran, penjelasan hal itu harus dilakukan dengan cara metodologi yang baik yang diakui oleh ahli tafsir. Upaya menafsirkan al-Qur'an adalah untuk mendapatkan kebenaran.² Al-Qur'an secara teks memang tidak berubah, tetapi penafsiran atasnya, selalu berubah sesuai dengan konteks ruang dan waktu dimana setiap mufasir berada. Oleh sebab itu, ia selalu membuka diri untuk dianalisis, dipersepsi dan diinterpretasi dengan berbagai segi pandang, metode dan pendekatan untuk menguak isi kandungan al-Qura'n. Beberapa metode dan tafsir diajukan sebagai jalan untuk membedah makna terdalam dari al-Qur'an.³

¹ Murie A. Hassan, *The Qur'anic Exegesis of Muhammad Asad The Mind, the Method and the Magnum-Opus*, Australian Journal of Islamic Studies, Vo. 2 No. 4 , 2019, hlm. 23

² Udi Mufradi Mawardi dan Tajudin, *Kritik Husein Al-Dzahabi Terhadap Tafsir Al-Kasyyaf*, Jurnal al-Fath, Vol. 08. No. 02 (Juli-Desember) 2014, hlm. 216

³ Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an, kajian tematik atas ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Penamadani, 2003), hlm. 3.

Secara historis, usaha-usaha untuk menginterpretasi Al-Qur'an telah ada sejak masa Nabi, hal ini ditandai dengan adanya beberapa sahabat yang bertanya kepada Nabi tentang beberapa lafadz dan makna dalam ayat al- Qur'an yang tidak di mengerti, mengingat Nabi adalah sosok centre yang menjadi rujukan umat,⁴ dengan kata lain beliau adalah seorang Nabi sekaligus mufassir utama al-Qur'an.

Pemahaman terhadap konstruksi penafsiran merupakan hal penting dalam membantu memahami penafsiran Al-Qur'an dari karya seseorang, serta memahami pesan-pesan Al-Qur'an. Demikian pula pemahaman terhadap konstruksi penafsiran sangat penting dalam memahami kisah-kisah dalam Al-Qur'an, agar manusia mendapatkan hikmah dan pesan moral usai melakukan perenungan terhadap peristiwa-peristiwa yang dikisahkan.

Tidak dapat dipungkiri, perkembangan ilmu tafsir sejak 14 abad silam telah banyak menghasilkan berbagai macam kitab-kitab tafsir yang ditulis baik ulama klasik maupun kontemporer. Kenyataan ini tentunya harus diakui sebagai kekayaan khazanah ilmiah yang begitu berharga. Ratusan atau bahkan ribuan kitab tafsir membahas serta mencoba untuk mengupas tuntas kandungan dan makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Dan tidak semua orang bisa menafsirkan al-Qur'an terlepas apakah yang bersangkutan paham bahasa Arab atau tidak faham Bahasa arab, sehingga penafsiran yang hanya berdasarkan terjemahan tidak bisa diakui.

Seperti halnya penggunaan hermeneutika sebagai metode tafsir al-Qur'an oleh para tokoh Muslim, keberadaan hermeneutika sebagai salah satu model tafsir al-Qur'an menjadi menarik. Kajian-kajian terhadap hermeneutika sebagai metode tafsir al-Qur'an, secara garis besar memang dapat dipetakan menjadi dua kecenderungan besar: pertama, kecenderungan menolak.

Di antara konstruksi argumen yang dikemukakan adalah karena hermeneutika merujuk pada salah satu dewa Yunani, Hermes, produk Barat, semula digunakan sebagai alat interpretasi Alkitab dan sebagainya. Kedua, kecenderungan menerima. Dalam hal ini, hermeneutika dinilai mampu memberikan perspektif baru, memosisikan al-Qur'an sebagai kitab suci yang responsif terhadap berbagai

⁴ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, (Dar al-Hadis, Kairo, 2005), hlm. 46-47

dinamika yang tidak didapatkan dari metode ilmu al-Qur'an dan tafsir pada umumnya, dan lain-lain.⁵ Dari kecenderungan menerima ini, muncul beberapa varian kajian lain, seperti kajian terhadap pemikiran hermeneutika para tokoh Muslim, mengaplikasikan teori hermeneutika Barat dan Muslim terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan sebagainya.

Sifat Al-Qur'an yang bersifat historis menyebabkan munculnya gagasan dan teori hermeneutika (metode penafsiran). Teori ini menjadi kerja-usaha yang sangat mendesak untuk dikembangkan dalam memahami makna Al- Qur'an secara utuh. Harapannya, bagian-bagian teologis dan etika legalnya dapat ditempatkan dalam keseluruhan (totalitas) yang padu. Melalui metode ini, sebuah *weltanschauung* (pandangan dunia) Al-Qur'an dapat dirumuskan dan dipahami.⁶

Banyak sekali istilah-istilah bahasa al-Quran yang tidak bisa diwakili oleh bahasa terjemahan. Sekalipun seseorang bisa menjelaskan maksud ayat berdasarkan pemahaman secara umum, itu belum tentu disebut tafsir. Hal ini dikarenakan tafsir merupakan disiplin tersendiri yang mempunyai aturan dan pijakan yang harus dipenuhi oleh seorang mufassir. Itulah mengapa para ulama sepanjang sejarah selalu membahas berbagai tema mengenai ilmu tafsir. Ada yang membahas dari segi manhaj tafsir, adapula yang membahas dari segi konten tafsir dan sebagainya.⁷

Secara metodologis, penafsiran Al-Qur'an dapat dilakukan melalui dua pendekatan yaitu tekstual dan kontekstual. Namun dua pendekatan ini dinilai al-Dhahabi telah terjerembab pada kesalahan metodis.⁸ Pendekatan pertama terjatuh

⁵ M. Miski, dkk, *Hermeneutika sebagai Metode Tafsir: Mengurai Konstruksi Pengetahuan Generasi Z Kota Malang*, Khazanah Theologia, Vol. 3 No. 1 (2021): hlm. 55-66

⁶ Irzak Yuliardy Nugroho, *Metode Studi Ilmu Al-Qur'an Kontemporer: Respon Terhadap Pandangan Orientalis Pada Al-Qur'an*, Asy-Syari`ah: Jurnal Hukum Islam Vol 8, No 2, 2022, hlm. 88-106

⁷ Amir Faishol Fath, et, al, *Kritik Terhadap Mufassir Dalam Penggunaan Metode Dan Pendekatan Penafsiran Al-Qur'an*, Jurnal Asy-Syukriyyah Vol. 22 Nomor 2 Juli - Desember 2021, hlm. 255

⁸ Abdullah Saeed membagi tipologi penafsiran Al-Qur'an kontemporer menjadi tiga yaitu; tekstualis, semi-tekstualis, dan kontekstualis. Kelompok tekstualis meyakini bahwa makna Al-Qur'an itu sudah fixed dan harus diaplikasikan secara universal. Kelompok salafi termasuk pengaruh tipologi ini. Sedangkan semi-tekstualis berusaha membela makna literal Al-Qur'an dengan cara memakai idiom-idiom modern dan argumentasi rasional. Termasuk tipologi ini adalah kelompok al-Ikhwan al- Muslimun di Mesir dan Jama'at Islamiah di India. Sementara kelompok kontekstualis memahami Al-Qur'an dengan tidak menyampingkan konteks politik, sosial, historis, budaya, dan ekonomi di mana Al-Qur'an diturunkan, dipahami, dan diaplikasikan. Tipologi inilah yang diikuti

pada penghambaan mutlak pada teks sehingga kerap mengabaikan tiga variabel utama penafsiran yaitu pengarang (*al-mutakallim bih/author*), kepada siapa teks itu disampaikan (*mukhatab*) dan konteks pembicaraan (*siyaq al-kalam*). Sementara pendekatan kedua terseret pada pendewaan konteks sehingga acapkali teks diseret dan ditundukkan sesuai selera penafsir dengan dalih kontekstualisasi dan penyesuaian dengan tuntutan zaman.⁹

Hal senada disampaikan Nasr Hamid Abu Zayd, menurutnya kedua model pendekatan tafsir ini masing-masing mempresentasikan sudut pandang yang berbeda atas hubungan mufasir dengan teks. Pendekatan tekstualis cenderung mangabaikan dan memarginalkan eksistensi mufasir, lantaran membela teks dan berbagai fakta historis dan kebahasaannya. Sementara pendekatan tektualis tidak melupakan hubungan semacam ini, tetapi menegaskan dengan tingkat penegasan dan aktifitas yang berlainan antar berbagai kelompok dan kecenderungan yang menformulasikan sudut ini.¹⁰

Seperti halnya dalam menafsirkan ayat al-qur'an Surah Al-Baqoroh ayat 62, Allah Swt berfirman:

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
BANDUNG
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ مِنْ أَمْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأَجْرُهُمْ عِنْدَ
رَبِّهِمْ وَلَا حَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْرَثُونَ ٦٢

Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.¹¹

Seperti terlihat dalam terjemah di atas, ketiga komunitas agama yaitu kaum Beriman (pada al-Quran) Yahudi dan Nasrani sudah jelas dan hingga kini pun

oleh misalnya Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, dan juga Abdullah Saeed sendiri. Lihat selengkapnya pada Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 2

⁹ Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Ittijahat al-Munharifah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim: Dawaft 'uha wa Daf' uha* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), Cet. III, 20. Lihat juga Ayman A. El-Desouky, Between Hermeneutic Provenance and Textuality: The Qur'an and the Question of Method in Approaches to World Literature', *Journal of Qur'anic Studies*, Volume 16, Issue 3, October 2014, Edinburgh University Press, hlm.11- 38

¹⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Ishkaliyat al-Qira'ah wa Aliyat al-Ta'wil* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2005), Cet.V, 15-16, hlm. 4

¹¹ Departemen Agama RI, *Al-qur'an dan terjemahnya* (Jakarta: Depag RI, 2016), hlm. 134

ketiganya masih eksis dan hidup berdampingan di berbagai belahan dunia. Namun siapa gerangan kaum Sabiah itu? Abdullah Yusuf Ali menjelaskan bahwa kaum Sabiah adalah komunitas agama dalam jumlah sangat kecil yang tersisa sekitar 2.000 pemeluk terdapat didataran rendah Iran dekat Basrah.¹²

Dalam istilah Arabnya mereka disebut “*Subbi*” (*Subba*) mereka dipanggil juga Sabian, Nasorean, atau Mandean atau bahkan kaum Kristen pengikut St. John (Yahya) mereka mengklaim sebagai kaum *Gnostic* dan mengetahui *the great life*. Mereka berpakaian serba putih dan percaya pada pencelupan berulangkali (baptis) di air. Kitab suci mereka adalah *Ginza* dalam dialek bahasa Aramik, mereka mempunyai doktrin mengenai “kegelapan dan cahaya”. Seperti dalam agama zoroastrian mereka hidup damai dan harmonis berdampingan dengan kaum Muslim.

Ada juga yang disebut Pseudosabiah dari Haran dengan ciri rambut panjang dan berpakaian khusus. Mereka mengklaim sebagai pengikut kitab suci. Mereka adalah orang-orang Syria penyembah bintang dengan tendensi helenistik seperti kaum Yahudi yang sejaman dengan Yesus. Namun ada juga yang menghubungkan dengan sejarah paling awal jazirah Arabia Selatan yaitu pada kerajaan Saba di Yaman, yang disinyalir berasal dari keyakinan bangsa Arabia bagian utara, mereka adalah penyembah planet, bintang, bulan, matahari, dan venus.¹³

Terhadap ayat-ayat tersebut diatas, Abdullah Yusuf Ali memberikan komentar bahwa Islam tidaklah mengajarkan doktrin yang bersifat eksklusif dan juga tidak dimaksudkan untuk satu umat secara eksklusif. Jika kaum Yahudi mengklaim sebagai bangsa eksklusif (pilihan Tuhan) dan demikian juga kaum Kristen karena merupakan sempalan dari Yahudi. Namun organisasi gereja-gereja Kristen modern mengasalkan diri mereka pada “*Vicarios Atonement*” (perwakilan penyebusan dosa) dalam pengertian barang siapa tidak percaya pada hal itu ataupun barang siapa yang

¹² Ali, Abdullah Yusuf,. *The Glorius Kur'an, Translation and Commentary*, Beirut, : Daar al Fikr. 1934, hlm. 33

¹³ Abddullah Mahmud, *Tafsir Ayat-Ayat Keberagamaan*, Jurnal SUHUF, Vol. 29, No. 2, November 2017 : hlm. 185-196

hidup sebelum kematian Yesus secara spiritual sungguh tidak beruntung dihadapan tahta Tuhan.¹⁴

Sikap Islam sama sekali berbeda dengan pandangan tersebut diatas. Islam sudah ada sebelum Nabi Muhammad mulai mendakwahkannya di muka bumi. Bukankah al-Qur'an secara tegas menyebut Ibrahim sebagai seorang Muslim (Q.S. 3:67) ajaran Islam mengenai kepasrahan terhadap kehendak Allah sungguh telah dan akan menjadi ajaran bagi segala jaman dan semua umat manusia. Semua itu kembali bahwa misi Allah adalah satu, bahwa Islam mengakui sebuah keyakinan yang benar dalam bentuk-bentuk yang lain asalkan diikuti dengan sikap yang tulus dan penuh kesungguhan yang didukung oleh akal sehat dan alasan yang benar dan diperkuat dengan perilaku yang baik (amal shalih).¹⁵

Muhammad As'ad, seperti halnya Abdullah Yusuf Ali juga memberikan komentar mengenai kaum Sabiah secara lebih singkat. Menurutnya kaum Sabiah adalah komunitas agama yang monoteistik (percaya pada Ke-Esaan Tuhan) dan berada di tengah antara Yahudi dan Nasrani. Nama Sabiah bisa jadi terambil dari bahasa Aramik "Tsebha" (mencelub diri dalam air,/baptis), yang mengindikasikan bahwa mereka adalah pengikut dari John Baptis. Dalam hal ini mereka dapat diidentifikasi dengan kaum Mandean, yaitu satu komunitas agama yang hingga hari ini masih terdapat di Iraq. Tidak diragukan lagi mereka juga disebut "Sabiah" dari Harrau, yaitu sebuah aliran/sekte gnostik yang masih ada pada abad-abad awal Islam.¹⁶

Sementara itu, ketika mengomentari ayat tersebut secara umum Muhammad As'ad menyatakan bahwa ayat-ayat itu meletakkan asas-asas fundamental doktrin Islam dengan visi yang amat luas yang tak terbandingkan dengan keyakinan agama agama lain.

Kemudian para mufasir mencoba menafsirkan ayat-ayat yang menjelaskan mukjizat para nabi dengan pendekatan rasional, jadi kejadian di luar nalar atau diluar kebiasaan harus bisa dipahami dan dijangkau oleh akal manusia sekrang ini.

¹⁴ Ali, Abdullah Yusuf,. *The Glorius Kur'an*, hlm. 34

¹⁵ Ali, Abdullah Yusuf,. *The Glorius Kur'an*, hlm. 265

¹⁶ Muhammad Asad. *The Message of The Quran*, (Gibraltar: Daar al Andalus, 1980), hlm. 14

Jadi terkait dengan kemukjizatan yakni kejadian-kejadian diluar nalar yang dialami oleh para nabi, diyakini Muhammad Asad persoalan Mukjizat berkembang sesuai dengan tingkat intelektualitas manusia.

Sebagai gambaran, di dalam al-Qur'an Surat al-Syū'ara [26]: 63. Dijelaskan kisah Laut merah yang dibelah oleh Nabi Musa As. Dan tertutupnya kembali laut yang terbelah itu manakalah Fir'aun dan bala tentaranya mengejar Nabi Musa dan para pengikutnya di Laut Merah. Sebagaimana Firman Allah Swt:

فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرُ فَأَنْفَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالْطُّورِ الْعَظِيمِ ٦٣

Lalu Kami wahyukan kepada Musa: "Pukullah lautan itu dengan tongkatmu". Maka terbelahlah lautan itu dan tiap-tiap belahan adalah seperti gunung yang besar (Q.S. al-Syū'ara [26]: 63)¹⁷.

Dijelaskan Ibnu Katsir ayat ini dengan menukil perkataan para sahabat seperti Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, Muhamad ibnu a'b, Ad-Dahak, Qatadah dan lain-lainnya bahwa mereka mengatakan yakni seperti bukit yang besar-besar. Menurut Ata al-Khuraasni, yang dimaksud dengan at-Taud ialah celah yang ada diantara dua bukit. Ibnu Abbas menjelaskan bahwa laut itu membentuk dua belas jalan yang terbentang, dan masing-masing jalan itu untuk tiap kabilah.

Muhammad Asad mengungkapkan hal yang berbeda dalam menjelaskan ayat ini. Dinisbahkan oleh Muhammad As'ad bahwa peristiwa yang terjadi di dalam ayat tersebut adalah peristiwa alam yakni peristiwa pasang surutnya air laut. Yakni, ketika Musa a.s. dan pengikutnya lewat, permukaan air laut mengalami gejala surut. Sebaliknya, ketika Musa a.s. dan pengikutnya telah lewat, dan giliran Fir'aun dan tentaranya lewat, permukaan laut mengalami mengalami peristiwa pasang.¹⁸ Begitulah Asad menjelaskan kejadian atau mukjizat yang terjadi pada Nabi Musa a.s dan pengikutnya.

Berangkat dari fenomena penafsiran seperti di atas kemudian muncullah beberapa kelompok kritikus yang mencoba menganalisis dan mengevaluasi kualitas

¹⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), 374.

¹⁸ Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, terj. (Bandung, Mizan: 2017), cet I, hlm. 705

penafsiran. Kendati harus diakui bahwa metodologi dan pendekatan yang digunakan berbeda antara satu dengan lainnya.

Metode hermeneutika Al-Qur'an (*al-ta'wil*) seperti yang dikemukakan oleh Muhammad As'ad dalam magnum opusnya, Pesan Al-Qur'an. Tujuannya adalah untuk mempelajari metode yang mendasari yang dia buat dalam komentar dan pengaruh yang diproyeksikan di dunia Muslim. Studi tentang metode Muhammad As'ad sangat penting untuk mendapatkan pemahaman tentang pandangan dunia modernnya, dan pola yang mendasari pemikiran ilmiah dan rasional yang didasarkan pada karyanya, yang mencerminkan proyek pembaharuan Islam yang dianjurkan oleh Syekh Muhammad Abduh dan Sayid Muhammad Rashid Ridla dalam *Tafsir al-Manar*.¹⁹

Salah satu mufassir kontemporer yang menafsirkan al-Qur'an secara rasional adalah Muhammad Asad, seorang muallaf yang lahir di Lemberg²⁰ yang nama asalnya adalah Leopold Weiss berhasil menulis tafsir yang kekinian yaitu *the message of the quran*. Dengan menggunakan bahasa Inggris. Sebelum lahirnya karya Muhammad As'ad bahwa telah ada sebelumnya al-Qur'an yang diterjemahkan dalam bahasa Inggris yaitu Yusuf Ali, beliau lahir di Pakistan akan tetapi orientasi Barat-nya sangat kuat pernah melakukan lawatan ke berbagai negara di Eropa dan pernah menetap disana untuk waktu yang lama. Al-Qur'an diterjemahkan oleh Yusuf Ali dengan judul *The Holly Qur'an: Text, Translation, and Commentary*.²¹

Muhammad As'ad lahir pada 2 Juli 1900 di Lviv, Austria.²² Ia memiliki nama lahir Leopold Weiss, nama Muhammad Asad sendiri baru ia pakai ketika ia mengonversikan keyakinannya ke dalam Islam pada tahun 1926. Lahir di keluarga Rabi Yahudi ortodoks dan saintis, telah memupuk semangat akademiknya juga membuatnya belajar ajaran Yahudi secara mendalam sejak usia muda.²³

¹⁹ Nadzrah Ahmad, Ahmad Nabil B. Amir, Muhammad Asad's the Message of the Qur'an, Jurnal Sociology and Anthropology 4(12): 1117-1120, 2016, hlm. 1118

²⁰ Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, terj. (Bandung, Mizan: 2017), cet I, hlm. 1320

²¹ Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, ter, hlm. xxx

²² Biografi Muhammad Asad disarikan dari biografinya yang berjudul *The Road to Mecca*

²³ Lia Safitri, *The Message of The Qur'an*, hlm. 180

As'ad memiliki kegelisahan yang dirasakannya selama hidup di Eropa, bahwa salah satu penyebab munculnya Islamofobia adalah kesalahpahaman terhadap ajaran Islam yang berakar pada kesalahan terjemah dan tafsir al-Quran yang ditulis dalam bahasa Inggris.

Muhammad Asad mengemukakan pendapat mengapa al-Qur'an pertama kali diterima oleh Bangsa Arab dengan menggunakan bahasa Arab. Pertama, bangsa Arab merupakan bangsa yang berkualitas. Jauh sebelum kedatangan Islam, perilaku orang Arab sudah menunjukkan keunikan gaya hidup yang berbeda dengan bangsa lain, baik pribadi maupun kehidupan sosial. Kedua, sejak dari awal Bangsa Arab memang telah siap dan dipersiapkan untuk menerima faham monotheism. Ketiga, keadaan alam Saudi Arabia yang keras dan tajam berpengaruh pada pembentukan sifat baik fisik maupun spiritual yang teguh. Sifat ini pada akhirnya sangat berguna dalam mempertahankan (ajaran) al-Qur'an terutama pada masa pewahyuan. Dari tiga alasan tersebut dapat disimpulkan bahwa Allah memilih bangsa Arab karena secara psikologi mereka disiapkan untuk menerima dan mempertahankan al-Qur'an. Sedangkan bahasa Arab dipilih karena memiliki kosa kata, sintaksis, dan tata bahasa yang kaya.²⁴

Prinsip dasar dari terjemahan atau penafsiran As'ad berangkat dari pemahannya yang mengatakan bahwa al-Qur'an tidak bisa dipahami secara utuh dan benar jika kita memahaminya berangkat dari kerangka pandang Islam atau konsep-konsep yang dilakukan al-Qur'an yang sudah mengalami "institusionalisasi" atau *as ru mā qabla al-khilaf*. Sehingga dengan prinsip dasar yang demikian, maka konstruksi epistemologi terjemahan/penafsiran As'ad terhadap teks al-Qur'an khususnya terhadap tema keagamaan seperti term al-Islām, al-Kitāb, ahl-al-Kitāb, Muhammad As'ad menjadikan semantik sebagai prinsip dasar pendekatannya. Dalam hal ini ia menggunakan pendekatan sematik leksial/makna dasar (al-ma'na al-asāsī) atau semantik deskriptif (linguistik sinkronik) yang ranah kajiannya ialah mengkaji sebuah bahasa pada masa tertentu atau terbatas.

²⁴ Muhammad Asad, *The Message of the al-Quran dalam The Laws of Ours* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, t. th.), hlm. 188-191

As'ad menyadari bahwa al-Quran memiliki keunikan baik dari segi pemilihan kosa kata, ritme, keseimbangan bunyi akhir suku kata, dan konstruksi sintaksis yang sulit dipindahkan ke dalam bahasa lain. Tidak seperti karya sastra buatan manusia yang bisa dinikmati meski telah dialihbahasakan, kesusatraan bahasa al-Qur'an hanya bisa dinikmati keindahannya dalam bahasa al-Quran sendiri, sehingga tidak mungkin untuk menerjemahkan al-Quran dengan kegiatan terjemah harfiyyah.²⁵

Dengan tetap menghargai tinggi karya kedua sarjana Muslim tersebut, akan tetapi karya Muhammad As'ad memiliki kelebihan-kelebihan tersendiri dibandingkan karya-karya yang sudah ada berupa terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Inggris lainnya.²⁶ Diantara kelebihan yang dimiliki Muhammad Asad di dalam menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris adalah bahwa kemukjizatan al-Qur'an dipandang tidak semata-mata terletak pada aspek-aspek sastranya, tetapi juga pada totalitas nilai yang dimiliki al-Qur'an sebagai kitab suci terakhir yang diturunkan Tuhan kepada nabi Muhammad melalui perantara malaikat Jibril sebagai petunjuk untuk umat manusia.

Tidak semua orang bisa menafsirkan al-Qur'an terlepas apakah yang bersangkutan paham bahasa Arab atau tidak faham Bahasa Arab, sehingga penafsiran yang hanya berdasarkan terjemahan tidak bisa diakui. Banyak sekali istilah-istilah bahasa al-Quran yang tidak bisa diwakili oleh bahasa terjemahan. sekalipun seseorang bisa menjelaskan maksud ayat berdasarkan pemahaman secara umum, itu belum tentu disebut tafsir. Hal ini dikarenakan tafsir merupakan disiplin tersendiri yang mempunyai aturan dan pijakan yang harus dipenuhi oleh seorang mufassir. Itulah mengapa para ulama sepanjang sejarah selalu membahas berbagai tema mengenai ilmu tafsir.²⁷

Pandangan orientalis Barat setidaknya ada dua model citra dan persepsi Barat (Eropa) terhadap Islam. Pertama, menganggap Islam sebagai musuh dan rival Kristen. Kedua, menganggap Islam sebagai bentuk pencapaian akal dan perasaan

²⁵ Lis Safitri, *The Message of The Qur'an Karya Muhammad Asad: Kajian Metodologi Terjemah dan Tafsir*, MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, IAIN Purwokerto Edisi: Januari-Juni, Vol. 4, No. 2, 2019

²⁶ Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, ter, hlm. xxxi

²⁷, Amir Faishol Fath, et, al, *Kritik Terhadap Mufassir*, hlm. 255

manusia dalam usaha mereka untuk mengetahui dan merumuskan sifat Tuhan dan alam. Salah satu bentuk permusuhan Barat terhadap Islam adalah dengan menghina atau menjelek-jelekkan al-Qur'an. Tentu tidak semua kalangan Barat melakukan hal demikian. Studi Al-Qur'an merupakan bagian dari Studi Islam (Islamic Studies) yang sangat digemari di dunia Barat.²⁸

Dalam pandangan kesarjanaan Muslim Al-Qur'an diyakini sebagai kitab wahyu yang suci dan orisinal yang diturunkan Allah swt kepada hamba pilihannya Muhammad saw. Wahyu Al-Qur'an telah disampaikan kepada Nabi Muhammad saw oleh malaikat Jibril selama lebih dari 20 tahun. Namun berbeda kaitannya dengan pandangan Orientalis terkait hal ini. Tidak jarang para Orientalis mengklaim bahwa kewahyuan Al-Qur'an adalah sesuatu yang fatamorgana serta tidak benar adanya. Banyak dari kalangan mereka yang cenderung menyangsikannya dengan mengajukan sejumlah asumsi-asumsi.²⁹

Dalam Islam upaya penerjemahan dan penafsiran telah berlangsung sejak Rasulullah saw masih hidup. Rasulullah saw bertindak sebagai penafsir pertama, kemudian dilanjutkan oleh para sahabat, tabiin, dan seterusnya sampai saat ini.³⁰ Adapun upaya penerjemahan pertama kali dilakukan oleh muhajirin pertama yang terdiri dari sebelas orang pria dan empat orang wanita yang pergi ke Habasyah. Sesampainya di tempat tujuan, Raja Najasyi meminta Ja'far bin Abi Talib untuk membacakan ayat al-Qur'an, kemudian ia membacakan Q. S. Maryam (19): 1-33. Ja'far menerjemahkannya ke dalam bahasa orang-orang Abisinia.

Meskipun belum ditemukan data yang secara jelas menyatakan siapa dan kapan penafsiran al-Qur'an di Eropa dilakukan, namun penerjemahan yang dilakukan Robert of Ketton mengisyaratkan adanya upaya penafsiran juga pada saat itu. Demikianlah cikal bakal upaya penerjemahan dan penafsiran al-Qur'an di

²⁸ Muhammad Anshori, *Al-Qur'an dalam Pandangan Orientalis di Barat*, Nun, Vol. 4, No.1, 2018, hlm. 35

²⁹ Muhamad Mahfudin, *Muhammad dan Orisinalitas Al-Qur'an dalam Pandangan Abraham Geiger*, MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, IAIN Purwokerto Edisi: Januari-Juni, Vol. 6, No. 1, 2021

³⁰ Manna' al-Qaththan, Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an, hlm. 28

Eropa, dan tentu saja kegiatan tersebut terus berlanjut sampai saat ini dengan bermacam-macam motivasi penulisan.³¹

Hampir semua penerjemah dan penafsir al-Qur'an mendudukkan pengetahuan bahasa Arab sebagai syarat utama dalam penerjemahan. Akan tetapi, Muhammad Asad (1900-1992) mensyaratkan pengetahuan bahasa Arab ini bukan sebagai bahasa Arab kontemporer, melainkan bahasa Arab murni yang didapat dari hasil interaksi dengan native speaker-nya secara langsung. Penguasaan terhadap bahasa Arab murni ini akan mempersempit kemungkinan adanya salah merepresentasikan makna-makna al-Qur'an, karena semangat bahasa al- Qur'an terdapat di dalamnya. Ada dua argumen penting mengenai hal ini:

Pertama, bahasa Arab adalah bahasa Semitik, pada kenyataannya hanya bahasa Semitik yang terus hidup selama ribuan tahun secara berkesinambungan. Kedua, selama empat belas abad terakhir ini bahasa Semitik tidak mengalami perubahan, artinya semangat bahasa yang dimaksud oleh Nabi saw tentu saja al-Qur'an dan para sahabatnya dahulu masih bisa didapatkan pada saat ini. Bahasa ini tidak terdapat sepenuhnya dalam buku-buku kontemporer, tidak juga dikomunikasikan oleh bangsa Arab Kota, namun masih dikomunikasikan secara utuh oleh suku Badui yang berada di Arab Tengah dan Timur.³² Secara tidak langsung Asad mensyaratkan penerjemah dan penafsir al-Qur'an sudah pernah hidup dan berinteraksi dengan bangsa Badui guna mendapatkan semangat bahasa Arab murni.

³¹ Pada saat Perang Salib berkobar, kaum Kristen berusaha menggali isi al-Qur'an untuk menyerang Islam dari segi psikologis. Tersebutlah John of Damascus (w. 753) seorang pendeta Suria yang menulis Heresy of the Ishmaelites yang menyoroti isu poligami dan perceraian dianggap sebagai penafsir al-Qur'an dengan tujuan menyerang Islam pada saat Perang Salib. Sejak saat itu sampai masa Richard Bell (1876-1952) yang membuat terjemahan dan merintis sebuah susunan kronologis terhadap surat-surat al-Qur'an terjemahan dan tafsir al- Qur'an yang dipersembahkan oleh sarjana Barat mengandung banyak kesalahan dan ditulis dengan semangat penyerangan Islam. Akan tetapi, saat ini telah muncul terjemahan dan atau tafsir al-Qur'an berbahasa Eropa meskipun ditulis oleh sarjana Muslim yang lebih objektif dan ditulis bukan dengan semangat penyerangan terhadap Islam, seperti The Meaning of the Glorious Koran oleh M. Marmaduke Pickthall dan The Koran Interpreted oleh A. J. Arberry. S. M. Zwemer, Translation of the Koran dalam Muslim World, V, 1915, hlm. 247-250. Willian Montgomery Watt, Richard Bell: Pengantar Qur'an terj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 153-157. Abdullah Saeed, The Qur'an an Introduction, hlm. 102-105

³² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'a n*, hlm. iii-v

Sebagai peneliti Timur Tengah, Muhammad As'ad sempat berinteraksi dan tinggal dengan bangsa Badui lebih dari tujuh tahun. Selain mendapat pengetahuan tentang cara hidup mereka, hal ini membuatnya fasih berbahasa Arab murni. Pengetahuan yang berharga ini ia terapkan secara teliti ke dalam tafsirnya, *The Message of the Qur'an*. Sebelum menafsirkan sebuah ayat, ia selalu berangkat dari kajian leksikologi sebuah kata baru kemudian menjelaskan makna-makna lokusnya. Ini dilakukan untuk menghindari kesalahpersepsi terhadap makna ayat-ayat al- Qur'an. Jenis terjemahannya ialah terjemah tafsiriyyah, jenis terjemah yang mementingkan transfer makna, sehingga terkadang sebuah kata tidak lagi ditukar dengan sebuah kata melainkan dengan sebuah kalimat utuh.³³

Meskipun tidak sedikit terjemah al-Qur'an berbahasa Eropa yang tersebar di sana, namun perkembangan zaman dan pengetahuan membuat al-Qur'an harus selalu ditafsirkan. Inilah yang membuatnya terpanggil untuk menerjemahkan dan menafsirkan al-Qur'an. Kehidupannya di Eropa (lebih dari separuh hidupnya) menyisakan sedikit-banyaknya pola pikir Eropa dalam diri Asad. Penggunaan akal yang kental ini tergambar jelas dalam tafsirnya. Di satu sisi, Asad berusaha memberikan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an dengan ilmu-ilmu mutakhir. Hal ini menimbulkan nuansa keselarasan al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan mutakhir. Misalnya pada kisah banjir yang melanda kaum Nuh as.³⁴ Di sisi lain, penggunaan akal ini tampak berlebihan sampai-sampai mendistorsi maksud al-Qur'an itu sendiri. Misalnya, mukjizat Nabi Isa as. yang dapat menyembuhkan orang buta.³⁵

³³ Misalnya kata taqwa yang diterjemahkan sebagai God-Conscious (kesadaran terhadap Allah), muslim sebagai one who surrenders himself unto God (seseorang yang menyerahkan dirinya kepada Allah), dan ka fir sebagai one who denies the truth (seseorang yang menolak kebenaran)

³⁴ Menurut Asad banjir ini tidak melanda seluruh dunia, melainkan hanya menimpah wilayah yang sekarang menjadi Laut Mediterania. Hal ini diperkuat dengan menepinya kapal Nuh as. di gunung Judi, sebuah pegunungan di sekitar Danau Van, Syiria. Letak gunung ini bertetangga dengan Laut Mediterania. Di kalangan masyarakat setempat, muncul sebuah legenda tentang banjir besar yang mengkaramkan beberapa daerah menjadi sebuah Laut Mediterania. Masyarakat tidak mengenal nama Nuh as, dalam legenda ini. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, hlm. 316-321

³⁵ Asad mengkategorikan ungkapan-ungkapan tentang kemukjizatan Nabi Isa as. dalam Q. S. Ali 'Imran (3): 49 ini sebagai kalimat metaforis. Dengan demikian penyembuhan-penyembuhan penyakit sopak, buta, dan penghidupan orang mati ini menunjukkan arti kiasan, yaitu Isa' as. telah menuntun orang-orang yang buta terhadap kebenaran ke jalan yang benar juga telah menghidupkan semangat orang yang telah mati semangat keberagamaannya. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, hlm. 74.

Selama hidupnya, As'ad tidak hanya menekuni satu bidang keilmuan dan pekerjaan. Selain pemikir Islam, ia juga dikenal sebagai wartawan di sebuah surat kabar ternama di Eropa (Frankfurter Zeitung), penikmat sastra, linguis, peneliti kebudayaan Timur Tengah, sejarawan, negarawan, dan diplomat. Keberagaman ilmu ini meninggalkan sejuta kesan yang dapat ditemui dalam tafsirnya, terutama ilmu kenegaraan. Asad yang pernah berkecimpung dalam pendirian Pakistan memberikan porsi penjelasan yang relatif luas mengenai penerapan syariat Islam dalam sebuah negara Islam. Menurutnya, syariat Islam dapat diterapkan dalam segala bentuk negara, tidak harus kekhalifahan, monarkhi, republik, atau yang lainnya. Ini bisa dilakukan dengan cara menerapkan ajaran moral (*ethical-teaching*) yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an. Setiap bangsa di berbagai belahan dunia memiliki karakteristik yang berbeda-beda. Jika sistem pemerintahan yang diterapkan ialah sistem kekhalifahan sebagaimana sistem pemerintahan jazirah Arab pasca Nabi Saw Wafat dengan hukum sebagaimana yang tertera dalam tekstual al-Qur'an tidak akan berjalan dengan baik. Karena hal itu memang keliru.³⁶

Analisis sejarah adalah merekonstruksi masa lampau secara sistematis dan obyektif, melalui kegiatan pengumpulan, evaluasi, verifikasi dan sintesis dari bukti-bukti untuk menegakkan fakta dan memperoleh kesimpulan yang kuat. Sebaliknya, bila berlawanan dengannya, maka tafsir dapat dikategorikan sebagai *al-dakhil* yang subjektif sehingga perlu dilihat, diteliti, dievaluasi dan pada tahap tertentu, jika perlu, direkonstruksi.

Dasar asumsi dari tokoh pemikir metodologi hermeneutika didasarkan pada pemahaman dengan perantara menggunakan metode klasik konvensional pada sumber otoritatif dalam ajaran Islam dianggap kurang tepat untuk kondisi masyarakat dewasa ini, oleh karenanya metode tersebut dirasa perlu dikolaborasikan dengan menggunakan metode kontemporer, yang mana terdapat pada metode hermeneutika. Akan tetapi, yang menjadi kendala adalah, apakah mungkin hermeneutika yang terkena stigma dan dilabeli bukan 'produk dari Islam'

³⁶ Lihat: Q. S. al-Baqarah (2): 178, Q. S. Ali 'Imran (3): 159, Q. S. al-Maidah (5): 33-38, dan Q. S. al-Taubah (9): 29 dalam Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, hlm. 36-37, 92, 148-150, dan 262.

dapat mendorong dan berkolaborasi dengan metode konvensional, sebagai usaha memahami sumber otoritatif dalam ajaran Islam, yang mana dalam konteks pembahasan ini adalah metode studi ilmu al-Qur'an? Pijakan dasar gagasan hermeneutika pada al-Qur'an modern kontemporer ini diharapkan pada nantinya akan memunculkan yang dikenal dengan metodologi dan tipologi tafsir.

Gagasan metode hermeneutika disandarkan pada pemahaman teks, konteks, dan kontekstualisasi. Gagasan tersebut telah disadari oleh para mufassir klasik. Pemahaman dan kajian pada teks, menjadi sebuah instrumen dasar oleh para ahli tafsir dan usuli. Kontekstualisasi sendiri tidak luput dari perhatian para peneliti dan pengkaji studi al-Qur'an era kontemporer.

Oleh karena itu identifikasi dan analisis tafsir Muhammad As'ad tersebut kemudian distrukturisasi dan direkonstruksi ulang dengan menggunakan pendekatan hermeneutika objektif, sehingga diharapkan akan tergambar bangunan yang jelas mengenai prosedur dan langkah-langkah kongkrit serta hal ini dapat menguatkan kembali atau membangun kembali metodologi penafsiran al-Qur'an.

Berdasarkan hal tersebut di atas, maka hal ini menarik untuk dikaji bahwa mengenai pemikiran As'ad tersebut, jika diteliti maka telah terjadi pergeseran penafsiran yang jauh, dengan mufassir periode awal, ayat-ayat al-Qur'an termasuk di dalamnya ayat-ayat yang berkenaan dengan mukjizat para nabi cenderung ditafsirkan dengan sumber tafsir bil ma'tsur atau dengan bahasa lain adalah menggunakan sumber penafsiran riwayat, secara textual. Atas dasar tersebut penulis tertarik untuk meneliti pemikiran rasional Muhammad As'ad bagaimana ayat-ayat al-Qur'an ditafsirkannya terutama ayat-ayat mengenai mukjizat para nabi, sejauh mana rasionalitas penafsirannya. Oleh karena itu penulis mengangkat permasalahan ini dalam sebuah penelitian disertasi.

B. Identifikasi Masalah

Sebagaimana dijelaskan dalam latar belakang, beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Adanya perdebatan di kalangan mufasir mengenai konsep tafsir serta dinamika konflik penafsiran yang muncul sejak periode klasik hingga era modern.

2. Munculnya berbagai kontroversi terkait posisi penafsiran al-Qur'an sebagai salah satu jalan untuk memahami pesan-pesan wahyu secara benar.
3. Kehadiran Muhammad As'ad sebagai salah satu mufasir kontemporer yang menawarkan pendekatan tertentu dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, yang berbeda dengan sebagian mufasir lainnya.
4. Beragam pandangan para orientalis Barat terhadap corak penafsiran yang dilakukan oleh Muhammad As'ad.
5. Masih terdapat pemahaman yang keliru di masyarakat mengenai kemampuan menafsirkan al-Qur'an, termasuk anggapan bahwa penguasaan bahasa Arab saja sudah cukup tanpa memperhatikan metodologi tafsir yang baku.
6. Al-Qur'an diturunkan dalam konteks masyarakat Arab abad ke-7, tetapi memiliki pesan universal yang ditujukan bagi seluruh umat manusia lintas ruang dan waktu.
7. Kegiatan penafsiran al-Qur'an memerlukan metodologi yang sistematis dan diakui oleh para ahli tafsir agar pemahaman yang dihasilkan tetap berada dalam koridor keilmuan yang benar.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang permasalahan tentang rekonstruksi metodologi kritik tafsir: penafsiran Al-Qur'an Muhammad Asad, maka hal ini dapat dirumuskan dalam beberapa rumusan antara lain:

1. Bagaimana pandangan orientalis Barat terhadap ketokohan Muhammad Asad?
2. Bagaimana konteks historis dan peta perkembangan tafsir rasional yang melatarbelakangi pemikiran Asad?
3. Bagaimana konstruksi metode penafsiran Asad dalam *The Message of the Qur'an*?
4. Bagaimana kontribusi tafsir Asad terhadap studi tafsir kontemporer?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian disertasi ini adalah:

1. Untuk menganalisis dan mengidentifikasi pandangan orientalis Barat terhadap ketokohan Muhammad Asad.
2. Untuk menganalisis dan mengidentifikasi konteks historis dan peta perkembangan tafsir rasional yang melatarbelakangi pemikiran Asad.
3. Untuk menganalisis dan mengidentifikasi Bagaimana konstruksi metode penafsiran Asad dalam *The Message of the Qur'an*.
4. Untuk menganalisis dan mengidentifikasi kontribusi tafsir Asad terhadap studi tafsir kontemporer.

E. Kegunaan Penelitian

Adapun penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat berupa:

1. Manfaat Teoretik

Secara teoritik penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat sebagai berikut:

- a. Memberikan kontribusi positif untuk menambah khazanah keilmuan dalam bidang studi tafsir al-Qur'an.
- b. Secara akademis bermanfaat bagi peneliti selanjutnya dalam keilmuan tafsir al-qur'an

2. Manfaat Praktis

Secara praktis kontribusi praktis: diharapkan menjadi sumbangan intelektual pada masyarakat luas akan informasi-informasi yang bersifat ilmu dalam khazanah kepustakaan tentang metode penafsiran ayat-ayat al-qur'an.

F. Definisi Operasional

Agar supaya pembahasan ini tidak melebar kemana-mana, maka penulis dalam penelitian disertasi ini membatasi pada ruang dan konsep sebagai berikut:

1. Rekonstruksi

Pembaharuan atau rekonstruksi secara terminologi memiliki berbagai macam pengertian, dalam perencanaan pembangunan nasional sering dikenal dengan istilah

rekonstruksi. Rekonstruksi memiliki arti bahwa “re” berarti pembaharuan sedangkan “konstruksi” sebagaimana penjelasan diatas memiliki arti suatu system atau bentuk. Beberapa pakar mendefinisikan rekonstruksi dalam berbagai interpretasi B.N Marbun mendefinisikan secara sederhana penyusunan atau penggambaran kembali dari bahan-bahan yang ada dan disusun kembali sebagaimana adanya atau kejadian semula.³⁷

Sedangkan menurut James P. Chaplin Reconstruction merupakan penafsiran data psikoanalitis sedemikian rupa untuk menjelaskan perkembangan pribadi yang telah terjadi, beserta makna materinya yang sekarang ada bagi individu yang bersangkutan.³⁸

Rekonstruksi yang berarti membangun atau pengembalian kembali sesuatu berdasarkan kejadian semula, dimana dalam rekonstruksi tersebut terkandung nilai-nilai primer yang harus tetap ada dalam aktifitas membangun kembali sesuatu sesuai dengan kondisi semula untuk kepentingan pembangunan kembali sesuatu, apakah itu peristiwa, fenomena-fenomena sejarah masa lalu, hingga pada konsepsi pemikiran yang telah dikeluarkan oleh pemikir-pemikir terdahulu.

Kewajiban para rekonstruktur adalah melihat pada segala sisi, agar kemudian sesuatu yang coba dibangun kembali sesuai dengan keadaan yang sebenarnya dan terhindar pada subjektifitas yang berlebihan, dimana nantinya dapat mengaburkan substansi dari sesuatu yang ingin kita bangun tersebut. Maka rekonstruksi dalam penelitian ini yaitu upaya untuk melakukan suatu perbaikan atas penafsiran-penafsiran para mufassir terdahulu dan relevansinya dengan perkembangan sekarang.

2. Metode

Metode berasal dari bahasa Yunani “Greek”, yakni “Metha” berarti melalui dan “Hodos” artinya cara, jalan, alat atau gaya. Dengan kata lain, metode artinya jalan atau cara yang harus ditempuh untuk mencapai tujuan tertentu.³⁹

³⁷ B.N. Marbun, *Kamus Politik*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), hlm.469

³⁸ James P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hlm.421

³⁹ Muzayyin Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Buna Aksara, 1987), hlm. 97

Para ahli mendefinisikan beberapa pengertian tentang metode antara lain: Purwadarminta dalam menjelaskan bahwa, metode adalah cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai suatu maksud.⁴⁰ Ahmad Tafsir juga mendefinisikan bahwa metode ialah istilah yang digunakan untuk mengungkapkan pengertian “cara yang paling tepat dan cepat dalam melakukan sesuatu. Ungkapan “paling tepat dan cepat” itulah yang membedakan method dengan way (yang juga berarti cara) dalam bahasa Inggris”.⁴¹

Sehingga metode juga bisa diartikan sebagai cara mengerjakan sesuatu. Dan cara itu mungkin baik, tapi mungkin tidak baik. Baik dan tidak baiknya sesuatu metode banyak tergantung kepada beberapa faktor. Dan faktor-faktor tersebut, mungkin berupa situasi dan kondisi serta pemakaian dari suatu metode tersebut.

Metode disini hanya sebagai alat, dan bukan sebagai tujuan sehingga metode mengandung implikasi bahwasannya proses penggunaannya harus sistematis dan kondisional. Maka hakekatnya penggunaan metode dalam proses belajar mengajar adalah pelaksanaan sikap hati-hati dalam pekerjaan mendidik dan mengajar. Karena metode berarti cara yang paling tepat dan cepat, maka urutan kerja dalam suatu metode harus diperhitungkan benar-benar secara ilmiah.

4. Tafsir

Tafsir secara etimologi (bahasa), kata “tafsīr” diambil dari kata “*fassara-yufassiru - tafsīrān*” yang berarti keterangan atau uraian.⁴² Sedangkan Tafsir menurut terminologi (istilah), sebagaimana didefinisikan Abu Hayyan yang dikutip oleh Manna“ al-Qaṭān ialah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz-lafadz al-Qur“an, tentang petunjuk-petunjuk, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya tersusun serta hal-hal yang melengkapinya.⁴³

⁴⁰ Purwadarminta, dalam Buku Sudjana S, *Metode dan Tehnik Pembelajaran Partisipatif*, (Bandung: Falah Produktion, 2010), hlm. 7

⁴¹ Ahmad Tafsir, *Metodologi Pengajaran Agama Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1996), hlm. 34

⁴² Rosihan Anwar, *Ulum al-Qur“an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013), hlm. 209

⁴³ Manna“ al-Qaṭān, *Pembahasan Ilmu al-Qur“an 2*, Terj. Halimudin, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1995), hlm.. 164

Menurut al-Kilbiy dalam kitab at-Taṣliy, sebagaimana yang telah dikutip oleh Mashuri Sirojuddin Iqbal dan A. Fudlali. Tafsir ialah mensyarahkan al- Qur'an, menerangkan maknanya dan menjelaskan apa yang dikehendakinya dengan nashnya atau dengan isyarat, ataupun dengan tujuannya.⁴⁴

Menurut Ali Hasan al-“Ariḍ, tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara mengucapkan lafadz al-Qur'an makna-makna yang ditunjukkan dan hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri atau pun tersusun serta makna-makna yang dimungkinkan ketika dalam keadaan tersusun.⁴⁵

Pengertian inilah yang dimaksud di dalam Lisan al-Arab dengan “kasyf al-mugaṭṭa” (membuka sesuatu yang tertutup), dan tafsir ialah membuka dan menjelaskan maksud yang sukar dari suatu lafal. Pengertian ini yang dimaksudkan oleh para ulama tafsir dengan “al-īḍāh wa al-tabyīn” (menjelaskan dan menerangkan). Dari sini dapat disimpulkan bahwa tafsir adalah menjelaskan dan menerangkan tentang keadaan al-Qur'an dari berbagai kandungan yang dimilikinya kepada apa yang dikehendaki oleh Allah sesuai kemampuan penafsir.

5. Al-Qur'an

Secara etimologi (bahasa) Al-Qur'an berarti bacaan karena makna tersebut diambil dari kata قرآن, yaitu bentuk mashdar dari kata قرأ. Sedangkan secara terminologi Al-Qur'an sudah banyak diberikan pengertian oleh para mufassir. Ali Ash-Shobuni menyatakan bahwa Al- Qur'an adalah firman Allah yang mu'jiz, diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril yang ditulis dalam mushaf, diriwayatkan secara mutawatir, menjadi ibadah bagi yang membacanya, diawali dari surah Al-Fatihah dan diakhiri dengan surah An Nas.⁴⁶

Sementara Al-Farmawi mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah cahaya yang diturunkan Allah melalui Malaikat Jibril Al-Amin kepada hati Nabi Saw, sebagai

⁴⁴ Mashuri Sirojuddin Iqbal dan A. Fudlali, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Bandung: Angkasa, 2005), hlm. 87

⁴⁵ Ali Hasan al-Ariḍ, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Akrom (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), hlm. 3

⁴⁶ Abu Anwar, *Ulumul Qur'an Sebuah Pengantar* (Pekanbaru: Amzah, 2002), hlm. 13.

undang-undang yang adil, syari'at yang abadi, pelita yang terang, dan petunjuk bagi kita.⁴⁷

Memahami Al-Qur'an dengan benar tidak akan lepas dari telaah kaidah-kaidah yang di dalamnya, atau sering disebut dengan 'Ulumul Qur'an, sehingga diketahui bagaimana cara menafsirkan Al Qur'an yang baik. Di antara kaedah-kaedah tersebut adalah sebab-sebab (asbabun nuzul) diturunkannya, nasikh mansukh, perbedaan tempat turunnya ayat, serta pengetahuan tentang ayat-ayat muhkam dan mutasyabihat dan masih banyak lagi lainnya. Dalam kitab- kitab tafsir Al-Qur'an, mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an selalu mempergunakan kaedah-kaedah tersebut.

G. Kerangka Berfikir

Dalam Kerangka pemikiran ini penulis memakai teori-teori berkaitan dengan masalah yang akan di kaji. Penelitian ini menggunakan pendekatan teori mengenai variable permasalahan yang akan diteliti, yaitu teori yang memiliki keterkaitan dengan ilmu tafsir serta kritik penafsiran.

Sebagaimana sudah dituliskan diatas, bahwa Al-Qur'an bersifat shâlihun fi kulli makâن wa kulli zamâن, Al-Qur'an akan memberikan solusi dalam panggung permasalahan manusia, kapanpun dan dimanapun. Tapi tidak mungkin untuk menyelesaikan masalah sekarang dengan hanya melihat kasus-kasus yang ada dari masa lalu saja, sehingga membaca ulang tafsir dan mereaktualiasi Al-Qur'an dengan menyesuaikan dengan zamannya tidaklah terelakan.

Adapun teori yang digunakan untuk merekonstruksi metodologi tafsir Muhammad As'ad pada disertasi ini adalah teori metode hermeneutika tafsir ayat al-qur'an.

1. Hermeneutika

Secara sederhana, hermeneutika⁴⁸ didefinisikan sebagai seni dan ilmu untuk menafsirkan teks-teks yang punya otoritas, khususnya teks suci. Dalam pengertian

⁴⁷ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i Dan Cara Penerapannya* (Bandung: Pustaka Setia, 2002), hlm. 11

⁴⁸ Hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, yaitu dari akar kata hermeneuin yang berarti menafsirkan. Hermeneutika sebagai seni menafsirkan mengharuskan tiga komponen, yakni pengarang, teks dan penafsir/pembaca. Secara mitologis, kata hermeneutika pada mulanya merujuk

yang lebih jelas, hermeneutika didefinisikan sebagai sekumpulan kaidah atau pola yang harus diikuti oleh seorang mufasir dalam memahami teks keagamaan.⁴⁹ Secara garis besar, hermeneutika dapat dibagi menjadi tiga model yaitu: hermeneutika objektif,⁵⁰ hermeneutika subjektif⁵¹ dan hermeneutika pembebasan.⁵²

Pertama, hermeneutika objektif berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher (1768-1834 M), adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti juga disebutkan dalam hukum Emilio Betti (1890-1968 M), apa yang disebut makna atau

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

pada nama dewa Yunani Kuno, Hermes yang tugasnya menyampaikan berita dari Sang Maha Dewa yang dialamatkan kepada manusia. Bahkan Hossein Nasr (l. 1933) berpendapat bahwa Hermes tak lain adalah nabi Idris As yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Secara ilmiah, term hermeneutika pertama kali dikemukakan oleh Aristoteles (384-322 SM) melalui karyanya yang berjudul *Peri Hermeneias* yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan nama *De Interpretatione* yang dalam bahasa Inggrisnya berjudul *On the Interpretation*. Sebelum diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan Inggris, salah seorang filosof Islam, al-Farabi (w.339/950), telah menterjemahkan dan memberi komentar karya Aristoteles tersebut ke dalam bahasa Arab dengan judul *fi al-'Ibarah*. Kemudian hermeneutika terus mengalami perkembangan, dari konsep yang sangat sederhana hingga menjadi terminologi dan metodologi keilmuan dalam berbagai bidang; teologis, yuridis dan filosofis. Lihat selengkapnya pada Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutic* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 12; Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 1993), 279; Sayyid Husayn Nasr, *Knowledge and The Sacred* (New York: State University Press, 1989); Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 125; dan Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), hlm. xix

⁴⁹ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, (Jakarta, Gramedia, 1981), 225. Lihat juga tulisan Susann M. Laverty, 'Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations', *International Journal of Qualitative Methods*, Vol. 2, No. 3, University of Alberta, 2003, hlm. 21-35

⁵⁰ Menurut Fazlur Rahman (1919-1988 M), diantara tokoh-tokoh hermeneutika objektif adalah, Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911 M) dan Emilio Betti (1890-1968 M). Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm.9-10.

⁵¹ Hermeneutika subjektif banyak dianut tokoh-tokoh modern khususnya Hans-Georg Gadamer (1900-2002 M) dan Jacques Derrida (1930-2004 M). Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, hlm.13

⁵² Hermeneutika pembebasan pada dasarnya adalah pengembangan dari hermeneutika subjektif Gadamer, hanya saja sedikit berbeda pada titik aksi dan aplikasinya. Diantara tokoh-tokohnya adalah Hasan Hanafi (l. 1935 M) dan Farid Esack (l. 1959 M). Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010 M) juga digolongkan pada kelompok ini, hanya saja ia terlihat masih belum dapat melepaskan diri sepenuhnya dari kelompok Gadamerian (hermeneutika subjektif), sehingga sebagian peneliti meletakkan posisi Nasr Hamid berada di dua kelompok sekaligus (subjektif dan pembebasan). Lihat misalnya Nur Ikhwan, 'Al-Qur'an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zayd' dalam Abdul Mustaqim (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), jlm.163.

tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.⁵³

Dengan demikian, kerja utama hermeneutika objektif adalah mencari makna yang dikehendaki pengarangnya.⁵⁴ Berdasarkan model ini, lokus kritisisme penafsiran difokuskan kepada dua hal yaitu (1) sisi linguistik dan (2) psikologis mufasir. Kritik linguistik meniscayakan pengetahuan tentang tata bahasa Arab seperti *nahw-sarf*, *'ilm al-balaghah*, *i'rab*, *shi'r jahili*, dan lainnya.⁵⁵ Sementara kritik psikologis mengharuskan pengetahuan tentang *asbab al-nuzul*, antropologi, sosiologi, psikologi, dan tradisi atau background sosial- intelektual yang melatari seorang mufasir. Sedemikian, sehingga dengan masuk pada tradisi di mana sang mufasir hidup, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, seorang kritikus akan mendapatkan gambaran yang objektif sebagaimana yang dimaksudkan si mufasir. Setelah dua sisi ini dikaji, dievaluasi dan dianalisis secara mendalam, seorang kritikus kemudian menyimpulkan sejauhmana kualitas tafsir yang sedang ia kritis tersebut; sesuai, baik (*mahmud*) dan laik pakai (*maqbul*), atau menyeleweng (*munharif*) sehingga tidak layak digunakan (*mardud*).

Kedua, hermeneutika subjektif berupaya memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri, bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud pengarang, seperti yang diasumsikan model hermeneutika objektif.⁵⁶ *Stressing hermeneutika subjektif* adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal

⁵³ Pembahasan ini dapat dilihat secara mendalam misalnya pada Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 29; Nasr Hamid Abu Zayd, *Ishkaliyat al-Ta'wil*

⁵⁴ Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, yang disebut pengarang (author) adalah Allah Swt, teks adalah Kalam-Nya yang termanifestasi ke dalam kitab suci Al- Qur'an dengan bahasa Arab dan terkodifikasi dalam Mushaf Uthmani. Menemukan maksud pengarang secara pasti (hakiki) tidaklah mungkin, karena yang tahu hakekat dan maksud sesungguhnya dari Kalam Tuhan hanyalah Tuhan yang Maha Mutlak. Sementara manusia sebagai penafsir dan pembaca yang lemah dan terbatas-diberi kemampuan dan pengetahuan sebagai bekal untuk menelaah variabel-variabel yang dapat mengantarkannya dekat kepada makna yang dikehendaki Tuhan tersebut. Oleh karena itu, yang dapat dilakukan mufasir adalah berusaha dengan segenap kemampuannya untuk menangkap kemungkinan makna yang diduga kuat sesuai dengan keinginan Tuhan (murad Allah). Salah satu caranya adalah dengan menguasai variable- variabel penafsiran Al-Qur'an antara lain; Sunnah Nabi Saw, bahasa Arab, asbab al- nuzul, *syi'r al-jahili*, dan seperangkat keilmuan yang terkait dengan Al-Qur'an. Diskusi lebih dalam mengenai prasyarat mufasir dapat ditelaah misalnya pada Jalal al-Din al- Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Kutub, 1999), hlm. 561.

⁵⁵ Menegnai diskursus ini dapat dibaca misalnya pada tulisan Hussein Abdul- Raof, 'The Linguistic Architecture of the Qur'an', *Journal of Quranic Studies*, Vol. 2, No. 2, 2000, 37-51

⁵⁶ Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, hlm. 231

si penulis. Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Karena itu, sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri.⁵⁷ Diantara tokoh aliran ini adalah Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derrida (l. 1930).

Berdasarkan model kedua ini, maka lokus kerja kritisisme penafsiran terpusat pada analisis tingkat subjektivitas dan objektivitas mufasirnya; apakah si mufasir ketika menafsirkan Al-Qur'an berlandaskan pada data dan pakem metodologi penafsiran yang ilmiah dan otoritatif, atau hanya berdasarkan pada asumsi-asumsi prejudice (pra anggapan) yang apologetik, argumentatif dan justifikatif. Untuk memotret tingkat subjektivitas dan objektivitas mufasir, maka setidaknya harus dilihat dari tiga variabel, yaitu: apa yang dimiliki mufasir saat ia sedang menafsirkan (*vorhabe*), apa yang dilihat dan diketahuinya (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*)⁵⁸ dari produk penafsirannya. Jika tiga hal ini teridentifikasi dengan baik, maka seorang kritikus akan dapat menilai kualitas tafsir secara tepat.

Ketiga, hermeneutika pembebasan mengandaikan bahwa hermeneutika tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau metode pemahaman tetapi lebih dari itu adalah aksi dan implementasi.⁵⁹ Dalam konteks Al- Qur'an, menurut Hasan Hanafi (l. 1935 M), salah satu tokoh utama model hermeneutika ini-, hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.⁶⁰ Dengan

⁵⁷ Lihat makalah A. Khudori Soleh, Hermeneutika dan Metode Tafsir, Makalah ilmiah, belum diterbitkan, 3. Baca juga tulisan Ethan Kleinberg, 'Back to Where We've Never Been: Heidegger, Levinas, and Derrida on Tradition and History', History and Theory, Vol. 51, No. 4, December 2012, hlm. 114-135

⁵⁸ Istilah *vorhabe*, *vorsicht* dan *vorgriff* adalah tiga variabel penafsiran subjektif ala Gadamer yang harus dimiliki seorang mufasir ketika hendak menafsirkan sebuah teks. Lihat secara mendalam pada Sumaryono, Hermeneutik, 77; dan K. Bertens, Filsafat Barat Abad XX, hlm. 232.

⁵⁹ Hasan Hanafi, Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik, terj. Jajat Firdaus, (Yogyakarta: Prisma, 2003), 109

⁶⁰ Dalam pandangan Hasan Hanafi (l. 1935 M), kerja hermeneutika itu terdiri dari tiga tahapan yaitu: (1) kritik historis, untuk menjamin keaslian teks; (2) proses pemahaman terhadap teks, ini melahirkan kebenaran teoritis; dan (3) kritik praksis. Menurut Hanafi, kebenaran teoritis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi

kata lain, hermeneutika pembebasan mengajak kepada pembaca/penafsir untuk menyadari sejauhmana makna-makna yang difahami dari sebuah teks (hasil interpretasi) dapat berfungsi dalam kehidupan manusia, khususnya untuk memecahkan persoalan-persoalan kehidupan modern.⁶¹

Menurut model ketiga ini, maka lokus kerja kritisisme penafsiran terletak pada tiga hal: (1) secara historis, menelisik tingkat otentifikasi dan ketersambungan sebuah interpretasi terhadap makna-makna asal yang berkembang pada masa pewahyuan; (2) secara teoritis-teknis, mengevaluasi tingkat kesesuaian hasil interpretasi dengan pakem gramatikal Arab dan metodologi ilmiah ulumul Quran; dan (3) secara aplikatif, melihat seberapa besar tingkat manfaat yang diberikan sebuah interpretasi terhadap kehidupan manusia dan kemanusiaan.

Metode hermeneutika Al-Qur'an (al-ta'wil) seperti yang dikemukakan oleh Muhammad As'ad dalam magnum opusnya, pesan Al-Qur'an. Tujuannya adalah untuk mempelajari metode yang mendasari yang dia buat dalam komentar dan pengaruh yang diproyeksikan di dunia Muslim.

Muhammad As'ad menggunakan pemahaman yang rasional dan koheren dalam pembahasan dan penalarannya terhadap konstruksi hukum, linguistik, mantik dan teologis yang mendasari premis tafsirnya (tarjamah tafsiriyyah). Penalarannya ini berangkat dari keyakinannya bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang tak terjemahkan, sehingga mustahil dipahami jika hanya diterjemahkan secara harfiyah.⁶²

Langkah untuk melakukan tafsir kontekstual ini melibatkan bidang hermeneutika yang merupakan domain dari seni pemahaman teks yang memang memasukkan berbagai elemen, termasuk kajian bahasa, sejarah, sosiologi, dan

sebuah motivasi bagi tindakan. Sebuah hasil tafsiran, akan dianggap positif dan bermakna jika dapat dikenali dalam kehidupan. Hasil tafsiran yang baik adalah yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnaan hidup manusia. Karena itu, kebermaknaan dan keberhasilan sebuah hasil interpretasi terlihat dari seberapa besar ia dapat memberi sumbangsih kepada manusia dan kemanusiaan. Diskusi selengkapnya dapat dibaca pada Hasan Hanafi, Dialog Agama dan Revolusi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 22-25. Lihat juga A. Khudori Soleh (ed), Pemikiran Islam Kontemporer (Yogyakarta: Jendela, 2003); dan A. Khudori Soleh, Wacana Baru Filsafat Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 45-9.

⁶¹ Lihat A. Khudori Soleh, Hermeneutika dan Metode Tafsir, hlm. 4

⁶² Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika Al-Quran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020), hlm. 114. 91

filosofis.⁶³ Oleh karena itu, kebanyakan dari mereka yang berpaham kontekstual akan lebih memiliki kebebasan dalam menafsirkan dan cenderung mengklasifikasikan mana ayat Al-Qur'an yang maknanya dapat dirubah, dan ayat yang maknanya tidak dapat dirubah.⁶⁴

Al-Qur'an memiliki berbagai keunikan mulai, diantaranya adalah diksi atau pemilihan kosa kata dalam ayat, ritme, keserasian bunyi akhir suku kata serta konstruksi sintaksis kalimat yang hanya akan bisa rasakan dan dinikmati keindahannya ketika dalam bahasa Arab, yaitu bahasa Al-Qur'an itu sendiri. Penafsiran ayatnya menggunakan tafsir Al-Qur'an sendiri (munâsabah ayat atau membuat rujukan silang ayat dengan ayat lainnya), hadis, pendapat sahabat, kitab-kitab syarah, ulasan mufasir, kamus, kitab sejarah, penemuan ilmiah, kitab Bible, dan dari ijтиhadnya sendiri.

2. Teori Metodologi Tafsir Kontemporer

Metode secara bahasa berarti jalan atau cara, kata ini dalam bahasa Yunani ditulis *methodos*, bahasa Inggris *method*,⁶⁵ dan dalam bahasa Arab dikenal kata *thariqat*, *manhaj*, dan *uslub*.⁶⁶ Adapun kata kedua, yaitu "logi" juga berasal dari bahasa Yunani *logos* yang memiliki arti "ilmu".⁶⁷

Metodologi yang digabung dengan kata tafsir bahwa metodologi tafsir adalah ilmu tentang metode menafsirkan Al-Qur'an.⁶⁸ lebih ringkas dan padat Abdul Mustaqim menjelaskan metodologi tafsir pada prinsipnya adalah berbicara tentang proses dan prosedur dalam melakukan penelitian atau penulisan. Termasuk dalam komponen metodologi adalah metode, pedekatan (corak), sistematika penyajian dan sumber-sumber penafsiran.⁶⁹

⁶³ M. Solahudin, "Pendekatan Tekstual-Kontekstual Dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam Jurnal Al-Bayan, Tahun 2016, hlm 118

⁶⁴ Zaimul Asroor, *Ayat-Ayat Politik*, Tangerang: Yayasan Pengkajian Hadits el- Bukhori, 2019, hlm. . 37

⁶⁵ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 1

⁶⁶ Ahmad Warson Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus al- Munawwir Indonesia Arab* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 2007), hlm. 573

⁶⁷ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, hlm. 1

⁶⁸ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, hlm. 2

⁶⁹ Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakata: TERAS, 2004), hlm.156

Secara leksial, metode adalah *way of doing anything*, yakni sebuah langkah tertentu yang berguna untuk sampai kepada suatu maksud atau tujuan.²⁶ Para pakar membagi metode penafsiran kitab-kitab tafsir baik klasik maupun kontemporer menjadi empat, yakni *ijmaly*, *tahlily*, *muqarin*, dan *maudhu'y*.⁷⁰ Pemetaan tersebut pertama kali dimunculkan oleh mantan Grand Syaikh al-Azhar Mahmud Syaltut dan kemudian disempurnakan oleh al-Ustadz al-Jill Sayyid Ahmad al-Kumi.⁷¹

a. Metode *Ijmaly* (Global)

Metode *ijmaly* (global) adalah sebuah penafsiran yang mengikuti sistematika tartib mushaf dengan gaya bahasa yang ringkas lagi padat dan familiar. Selain itu, gaya bahasa penafsirannya mirip dengan gaya bahasa al-Quran. Tafsir dengan metode serta bentuk seperti ini mirip dengan tarjamah tafsiriyah (terjemah secara tafsir), dimana seorang mufassir tidak menitik beratkan pada kata-kata, tetapi yang menjadi perhatiannya adalah rumusan gagasan pokok dari Al-Quran yang kemudian dituangkan dalam bahasa yang singkat dan padat.⁷²

Dalam metode ini, penafsir menafsirkan al-Quran sesuai runutan mushaf tanpa menetapkan judul maupun menampilkan perbandingan. Pola ini juga dipakai oleh metode analitis (*tahlily*), perbedaannya dalam pola analitis uraian-uraianya lebih panjang dan memungkinkan bagi penafsir menyampaikan ide-ide serta gagasan-gagasannya. Hal ini berbeda dengan metode global (*ijmaly*) yang tidak memungkinkan penafsir menyampaikan dengan maksimal ide-idenya.

Nasruddin Baidan memiliki pandangan bahwa sebuah penafsiran itu dikatakan *ijmaly* tidak harus satu al-Quran penuh. Yang menjadi titik tekan adalah pola yang digunakan mufassir. Sehingga walaupun yang ditafsirkan hanya satu atau dua ayat jika menggunakan bahasa yang ringkas lagi padat, tanpa uraian yang mendetail, tanpa perbandingan, tidak pula bertema atau searah, maka penafsiran tersebut tetap masuk dalam kategori metode global *ijmaly* (global).

Metode *ijmaly* memiliki beberapa kelebihan yaitu praktis dan mudah dipahami, bebas dari penafsiran israeliyyat dan akrab dengan bahasa al-Quran.

⁷⁰ Abdul Hay al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'y* (Kairo: al-Hadharah al-Arabiah, 1977), hlm. 23

⁷¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 74

⁷² FKI Raden, *Al-Qur'an Kita* (Lirboyo: Santri Salaf Press, 2011), hlm. 228

Akan tetapi kelemahan dari metode ini yaitu menjadikan petunjuk al-Quran bersifat parsial dan tidak terdapat ruang guna mengemukakan analisis yang memadai.

Beberapa contoh kitab tafsir yang masuk dalam kategori ijmal adalah Tafsir al-Ajza' al-Asyrah al-Ula karya Muhammad Syaltut, Tafsir Jalalain karya Jalal al-Din al- Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuthi, dan Tafsir Kalam al- Mannan karya Abdurrahman al-Sa'di.⁷³

b. Metode Tahlily (Analitis)

Yang dimaksud metode tahlily (analitis) adalah menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan mengeksplor berbagai aspek dan makna yang terkandung dalam ayat. Biasanya penafsirannya mengikuti kecenderungan keilmuan sang mufassir. Dalam metode ini mufassir menguraikan ayat sesuai urutan surat dalam mushaf. Aspek-aspek yang digali dan diurai mencakup kosakata, konotasinya, isytiqaqnya, kesusasteraan, kaitan sebuah ayat dengan yang lain (munasabat), sabab nuzul dan tidak ketinggalan pula pendapat-pendapat yang telah diberikan berkenaan dengan tafsiran ayat-ayat tersebut, baik yang disampaikan oleh Nabi, Sahabat, Tabi'in maupun mufassir-mufassir sebelumnya.⁷⁴

Penafsiran dengan metode tahlily dapat mengambil bentuk ma'tsur (riwayat) maupun ra'y (pemikiran). Di antara kitab tafsir tahlily yang mengambil bentuk ma'tsur adalah Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Al Quran buah karya Ibn Jarir al- Thabari, Ma'alim al-Tanzil karya al-Baghawi, Tafsir Al Quran al-'Azhim Abu al-Fida' Ibn Katsir dan al-Durr al- Mantsur fi al-Tafsir bi al-Ma'sur buah pena Jalal al-Din al-Suyuthi. Sedangkan yang mengambil bentuk ra'y banyak sekali diantaranya adalah Tafsir al-Khazin karangan al- Khazin, Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil karya al- Baidhawi, al-Kassyaf al-Zamakhshyari, al-Tafsir al-Kabir Mafatih al-Ghaib karya ulama besar sunni Fakhr al-Din al- Razi, dan di era modern antara lain Tafsir al-Manar karangan Muhammad Rasyid Ridha.⁷⁵

⁷³ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 21

⁷⁴ Abdul Hay al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'y* (Kairo: al-Hadharah al-Arabiah, 1977), hlm. 24.

⁷⁵ Abdul Hay al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'y*, hlm. 24

Disamping ciri yang telah disebutkan di atas, tafsir dengan metode tahlil yang diwarnai juga oleh kecenderungan serta keahlian mufassirnya, sehingga muncul berbagai corak atau pendekatan penafsiran, seperti fiqhy, shufi, teologi, ilmy, adab al-ijtima'i, falsafi dan lughawi.⁷⁶

Metode tahlil memiliki kelebihan dan kekurangan. Kelebihannya antara lain penafsiran yang dihasilkan luas dan memuat berbagai ide. Sedangkan kelemahannya penafsiran yang dihasilkan bersifat parsial, memungkinkan terjadinya subjektifitas penafsiran dan banyak pemikiran israilyat yang masuk dalam penafsiran.⁷⁷

c. Metode Muqarin (Komparatif)

Metode Muqarin adalah sebuah cara menafsirkan ayat al-Quran dengan mengumpulkan beragam informasi perihal penafsiran sebuah ayat yang masih dalam satu pembahasan (baik itu berupa ayat al-Quran dengan ayat al-Quran, ayat al-Quran dengan hadist, qoul atau pendapat Sahabat, Tabi'in, mufassir atau bahkan kitab agama semit lain yakni Taurat dan Injil).

Gambaran lebih terperinci mengenai metode muqarin bisa kita klasifikasikan menjadi empat poin seperti di bawah ini:

- Mengkomparasikan teks ayat-ayat al-Quran yang memiliki kesamaan atau kemiripan redaksional dalam dua kasus atau lebih, atau redaksinya berbeda tapi tema atau kasusnya sama. Dengan melakukan kajian mengikuti poin ini lahir sebuah ilmu yang dikenal dengan nama ilmu Musykil al-Quran yaitu tentang kalimat-kalimat yang sukar dalam al-Quran.
- Membandingkan ayat al-Quran dengan hadist Nabi Muhammad Saw. yang terlihat sesuai ataupun yang terlihat bertentangan, kemudian dikompromikan atau dikomparasikan. Macam kedua ini melahirkan pembahasan yang dikenal dengan nama ilmu Musykil al-Quran wa al-Hadits.

⁷⁶ M. Qraish Shihab, Kaidah Tafsir (Tangerang: Lentera Hati, 2019), hlm. 322

⁷⁷ Nashruddin Baidan, Metodologi Penafsiran Al-Qur'an (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm.52

- c) Membandingkan berbagai pendapat para mufassir mengenai satu ayat yang sama yang disebabkan kecondongan serta perbedaan madzhab, dengan menyertakan dalil-dalil dari setiap pendapat, lalu pendapat-pendapat itu ditarjih, mana yang rajih dan mana yang marjuh atau bahkan mardud. Salah satu kitab tafsir yang banyak menggunakan metode ini adalah Tafsir al-Thabari. Di situ pada satu pembahasan ayat Ibn Jarir al-Thabari banyak mengemukakan berbagai pendapat ulama beserta dalilnya kemudian menghukumi pendapat-pendapat tersebut mana yang kuat dan mana yang lemah.
- d) Membandingkan keterangan yang terdapat pada ayat al- Quran dengan keterangan yang ada pada bibel dan Taurat, dengan tujuan menegaskan keungulan al-Quran, kebenarannya, keistimewaannya, serta hegemoninya atas semua kitab agama semit sebelumnya. Selain itu dengan metode ini dapat menguak tahrif (perubahan) yang dilakukan pada kitab samawy sebelum al-Quran, serta masalah yang bertentangan antara al-Quran dan kitab- kitab tersebut. Kajian komparatif poin ini dilakukan baik oleh sarjana Barat maupun Islam, sarjana Barat antara lain adalah Maurice Bucaille dalam buku *La Bible le Coran et la Science*, sedang dari sarjana Muslim diantaranya Ibrahim Khalil dengan karyanya *Muhammad fi al-Taurah wa al-Injil wa al-Qur'an*.⁷⁸

Beberapa kelebihan metode komparatif, yaitu menyuguhkan wawasan penafsiran yang lebih luas daripada metode lainnya, membuka pintu serta ruang untuk bersikap toleran terhadap pendapat orang lain. Tapi metode ini juga memiliki beberapa kekurangan, yaitu metode ini kurang atau bahkan tidak cocok bagi pemula, metode ini kurang mampu memecahkan masalah sosial yang berkembang di masyarakat disebabkan sifatnya perbandingan bukan pemecahan masalah, dan lebih berkutat pada kajian penafsiran lama daripada berinovasi mencari penafsiran yang lebih segar.⁷⁹

⁷⁸ FKI Raden, *Al-Qur'an Kita* (Lirboyo: Santri Salaf Press, 2011), hlm. 229-230

⁷⁹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 142-144.

d. Metode Maudhu'y (Tematic)

Metode ini disebut maudhu'y (tematik) karena pembahasannya berdasarkan tema-tema tertenu yang terdapat dalam al-Quran.⁸⁰ Paling tidak oleh para pakar disebutkan tiga macam model yang mengikuti metode ini yaitu:

- a) Membahas satu surat penuh, memperkenalkan, menjelaskan maksud-maksud pokok dan khususnya secara garis besar, dengan jalan menghubungkan antar ayat, atau antara satu pokok masalah dengan pokok masalah yang lain. Melalui metode ini satu surat terlihat dalam bentuknya yang utuh, teratur, benar-benar cermat, teliti, dan sempurna.⁸¹ Metode ini sering disebut metode al-maudhu'y al-jama'y (tematik plural) disebabkan tema yang dibahas lebih dari satu. Karya-karya yang mengikuti metode maudhu'y model ini diantaranya Nahwa Tafsir al-Maudhu'i li al-Suwar Al Quran buah pena Muhammad Ghozali dan Surah al-Waqi'ah wa Manahijiha fi al-Aqa'id karangan Muhammad Gharib.
- b) Pembahasan yang mengumpulkan berbagai ayat-ayat yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian memberikan penjelasan dan diakhiri dengan mengambil natijah (kesimpulan). Bentuk ini merupakan bentuk maudhu'y yang paling laris dan ketika disebut metode maudhu'y biasanya identik dengan model yang ini. Kalau metode diatas disebut tematik plural maka yang ini disebut al-mauhu'y al-ahady (tematik singular atau tunggal) karena tema yang dibahas hanya satu. Banyak kitab-kitab tafsir al-maudhu'y yang menggunakan bentuk seperti ini, baik pada era klasik maupun kontemporer Mulai dari yang membahas i'jaz al-Qur'an, nasikh-mansukh, ahkam al-Quran dan lainnya. Contohnya adalah al-Mar'ah fi al-Quran dan al-Insan fi al-Quran al-Karim karya cendekiawan dan filosof Mesir Abbas Mahmud al-Aqqad.⁸²
- c) Pembahasan yang membahas sebuah kata (kalimah) dalam al-Quran beserta derivasinya dan akar katanya, kata itu dikumpulkan lalu

⁸⁰ M. Quraish Shihab, Kaidah Tafsir (Tangerang: Lentera Hati, 2019), hlm. 328.

⁸¹ M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 74

⁸² FKI Raden, *Al-Qur'an Kita* (Lirboyo: Santri Salaf Press, 2011), hlm. 231

ditafsirkan satu persatu serta mengemukakan dalil dan penggunannya dalam al-Quran. Model ketiga ini adalah model tambahan yang dikemukakan oleh Fahd al-Rumi⁸³ atas dua model sebelumnya yang disampaikan oleh al-Farmawy. Contoh karya yang mengikuti model ketiga adalah Kalimah *al-Haqq fi al-Quran al-Karim* karangan Muhammad bin Abdurrahman al-Rawi.⁸⁴

Tafsir tematik dianggap sebagai pelengkap dari tafsir model tahlily, yang dinilai kurang fokus lagi paripurna dalam menguak serta mengkaji ayat-ayat al-Quran. Metode ini menurut al-Farmawy dan Quraish Shihab, pertama kali diperkenalkan oleh Ahmad Sayyid al-Kumi.⁸⁵ Dia adalah mantan ketua jurusan tafsir pada Universitas al-Azhar yang mempunyai gelar al-Ustadz al-Jill.⁸⁶ Kelebihan dari metode ini adalah menjawab tantangan zaman, praktis lagi sistematis, dinamis dan membuat pemahaman menjadi utuh. Adapun kekurangannya adalah memenggal ayat al-Quran dan membatasi pemahaman ayat.⁸⁷

Dengan berakhirnya abad 3 Hijriah, disiplin ilmu semakin berkembang sehingga muncul aliran-aliran (madzhab-madzhab) baik dalam bidang fikih maupun teologi. Hal ini mendorong tokoh dari masing-masing golongan berusaha meyakinkan para pengikutnya. Guna merealisasikan maksud tersebut mereka mencari ayat-ayat al-Quran dan hadist lalu mereka tafsiri sesuai dengan keyakinan yang mereka ikuti. Inilah sebab munculnya tafsir bi al-ra'yi. Bahkan perkembangan tafsir bi al-ra'yi melebihi tafsir bi al-ma'tsur.⁸⁸

Definisi singkat dari tafsir bi al-ra'yi adalah menafsiri al-Quran secara nalar-ijtihadi dengan berpegang kepada perangkat-perangkat yang dibutuhkan oleh seorang mufassir.⁸⁹ Walaupun perkembangannya begitu pesat melebihi tafsir yang

⁸³ Fahd al-Rumi, *Buhuts fi Ushul al-Tafsir wa Manahijuh* (Riyadh: Maktabah al-Taubah, t.th), hlm.66

⁸⁴ Abdul Hay al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'y* (Kairo: al-Hadharah al-Arabiah, 1977), hlm. 114-115.

⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2019), hlm. 331

⁸⁶ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, h. 4.

⁸⁷ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, h.165-169

⁸⁸ Manna' al-Qathan, *Mabahits fi Ulum Al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), 338

⁸⁹ Nuruddin Itr, *Ulum Al-Qur'an al-Karim* (Sarang: Maktabah al- Anwar, t.th.), 85

berdasarkan riwayat, namun sejak dulu hingga kini terdapat perbedaan pendapat mengenai kebolehan tafsir bi al-ra'yi. Ada kelompok yang membolehkan dan kelompok lain melarangnya. Masing-masing kelompok memiliki argument.

Begitu juga dengan Muhammad As'ad yang menggunakan metode penafsiran adalah metode tahlili. Dalam tafsirnya Asad menggunakan munasabah ayat, dan menggunakan catatan kaki. Penafsirannya tidak teracu berdasarkan pemaknaan keseluruhan ayat melainkan ditafsirkan menjadi satu. Asad memberikan catatan pada pertengahan atau akhir ayat kemudian ditafsirkan berdasar catatan yang diberi oleh Asad agar lebih mudah dipahami dan tersusun.⁹⁰

Pemikiran penafsirannya banyak dipengaruhi oleh Muhammad Abduh. Penafsiran Muhammad Asad bukanlah mufasir pertama yang menyajikan terjemahan berkelompok. Abdullah Yusuf Ali merupakan mufasir yang lebih dahulu dalam menyertakan judul tema dari pengelompokan. Perbedaannya, pengelompokan ayat yang dilakukan Asad dengan yang dilakukan Abdullah Yusuf Ali terlihat dari segi penentuan letak munasabahnya maupun visualisasi penyajiannya.

Cara As'ad melakukan pengelompokan ayat dengan menyatukan terjemah beberapa ayat berurutan dan memiliki kaitan makna yang diawali dengan penggunaan huruf kapital pada awal kata. Hal ini apabila ayat telah berakhir namun makna kalimatnya belum sempurna, jika tidak, dilanjutkan dengan membaca ayat selanjutnya. Ayat-ayat tersebut dikelompokkan dalam satu paragraf.

Berbeda jika masih berkaitan secara tema, dan tidak merubah kesempurnaan makna kalimat pada ayat selanjutnya maka terjemahan diletakkan dalam paragraf baru.⁹¹ Asad sangat meyakini pada akal (reason) sebagai metode dalam mencari kebenaran. Keyakinannya ini membuat Asad menyatakan bahwa untuk memilih dan menganut agama pun harus dibimbing dengan akal, maka akan dapat

⁹⁰ Abrar Azfar al-Akram, *Konsep Ukhwah Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Kitab Tafsir The Message of The Qur'an dan al-Lubab)*, (IAIN Salatiga:2018), hal.52.

⁹¹ Lis Safitri The Message of the Qur'an Kajian Metodologi Tarjamah dan Tafsir Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, IAIN Purwokerto Januari-Juni 2019, vol IV No.1, hlm.184. 69

mengetahui sejauh mana agama itu dapat memenuhi kebutuhan manusia, baik fisik maupun spiritualnya.⁹²

Ditinjau dari segi sumber penafsirannya, tafsir ini masuk dalam kategori yang menggunakan metode bi al-Ra'yi. Dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Quran, Asad berupaya bersikap rasional khususnya terhadap ayat-ayat yang bertemakan mu'jizat.

H. Kajian Terdahulu yang Relevan

Penelitian tentang tafsir tentunya sudah banyak yang meneliti, apalagi tentang penafsiran para mufassir. Akan tetapi meneliti penafsiran ulama tafsir kontemporer seperti Muhammad As'ad hanya sedikit sekali, dan itupun hanya mengupas tafsirnya saja. Sedangkan metode penafsiran al-qur'an pada zaman sekarang belum ada yang meneliti. Oleh karena itu untuk membedakan penelitian ini dengan penelitian-penelitian lain, maka peneliti akan mencantumkan beberapa penelitian terdahulu, diantaranya:

1. Mu'ammar Zayn Qadafy & Yunita, dengan judul "Just a Philomath, Not a Polymath: Did the Paradigm of Integration-Interconnection of Sciences Obscure or Illuminate the Study of the Qur'an and Tafsir in Academic Institution?" Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis, Vol. 26, No. 1, Januari 2025.

Artikel ini merupakan refleksi kritis terhadap penerapan paradigma *Integration-Interconnection of Sciences* (I-Con) yang digagas oleh M. Amin Abdullah di lingkungan Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga. Mu'ammar Zayn Qadafy dan Yunita menyoroti bahwa meskipun paradigma ini dimaksudkan untuk menyinergikan antara ilmu agama dan ilmu modern, dalam praktik akademik muncul gejala *academic echolalia*, yaitu pengulangan teori Barat tanpa pemahaman terhadap konteks epistemologi Islam. Menurut mereka, orientasi dakwah-reformis dalam I-Con seringkali menggeser fokus kajian tafsir dari analisis tekstual menuju penekanan sosiologis yang belum tentu proporsional. Dengan

⁹² Taufiq Rahman "Rasionalitas Sebagai Basis Tafsir Tekstual (Kajian atas Pemikiran Muhammad Asad)", (Uin Sunan Gunung Djati Bandung : 2016) Al-Bayan: Jurnal Studi Al- Qur'an dan Tafsir, vol 1, No.1, hlm.89

pendekatan historis dan reflektif, artikel ini mengajukan kritik agar paradigma I-Con tidak berhenti pada wacana integratif yang retoris, melainkan menjadi gerakan epistemologis yang mampu menjaga karakter khas ilmu Al-Qur'an dalam perguruan tinggi Islam⁹³.

2. Masbukin, Maulana Ihsan, & Arbi, dengan judul "Satu Teks Seribu Tafsir: Doktrin Pluralitas dalam Al-Qur'an." *Pola Pembinaan dan Pengembangan Agama*, Vol. 15, No. 1, Januari–Juni 2023.

Artikel ini menyoroti pluralitas penafsiran Al-Qur'an sebagai konsekuensi dari sifat teks wahyu yang terbuka terhadap ragam makna dan konstelasi sosiohistoris. Masbukin, Maulana Ihsan, dan Arbi menelusuri bagaimana perbedaan *qirā'at*, kosa kata musytarak, serta pengaruh konteks budaya dan politik memunculkan beragam interpretasi dari satu teks yang sama. Mereka menegaskan bahwa pluralitas ini tidak menandakan kelemahan Al-Qur'an, tetapi justru menunjukkan keluasan maknanya sebagai kitab yang *ṣāliḥ likulli zamān wa makān*. Dengan membandingkan paradigma penafsiran klasik dan kontemporer di Indonesia, artikel ini menegaskan bahwa upaya penyeragaman tafsir akan bertentangan dengan semangat epistemologis Islam yang menghargai perbedaan dan kebebasan berpikir⁹⁴.

3. Muhammad Ihsan, Abd. Muid N., & Kerwanto, dengan judul "Pendekatan Penerjemahan Muhammad Asad dalam Karya The Message of the Qur'an." *Lentera: Multidisciplinary Studies*, Vol. 1, No. 2, Februari 2024.

Artikel ini mengulas pendekatan penerjemahan dan penafsiran yang dilakukan oleh Muhammad Asad dalam karya besarnya *The Message of the Qur'an*. Muhammad Ihsan dan timnya menjelaskan bahwa Asad menggunakan metode campuran antara literal dan interpretatif, dengan landasan historis dan rasional yang kuat. Ia berupaya memadukan nilai spiritual wahyu dengan logika ilmiah modern

⁹³ Mu'ammar Zayn Qadafy dan Yunita, "Just a Philomath, Not a Polymath: Did the Paradigm of Integration-Interconnection of Sciences Obscure or Illuminate the Study of the Qur'an and Tafsir in Academic Institution?," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 26, No. 1 (Januari 2025), hlm. 53–76.

⁹⁴ Masbukin, Maulana Ihsan, dan Arbi, "Satu Teks Seribu Tafsir: Doktrin Pluralitas dalam Alquran," *Pola Pembinaan dan Pengembangan Agama*, Vol. 15, No. 1 (Januari–Juni 2023), hlm. 5–15.

sehingga terjemahannya menjadi jembatan antara tradisi dan modernitas. Para penulis juga mencatat bahwa Asad menolak mitos *Isrā' ʻIliyyāt* dan menggantinya dengan penalaran empiris berbasis data arkeologi dan sejarah peradaban. Artikel ini menegaskan bahwa pendekatan Asad yang berorientasi pada etika universal memberikan inspirasi baru dalam studi tafsir kontemporer, khususnya dalam mengembangkan model tafsir rasional dan humanis⁹⁵.

4. Ahmad Nabil Amir, dengan judul “Muhammad Asad dan Epistemologi Tafsirnya: Ide Kontekstual dan Sosio-Historis.” *Muqoddima: Jurnal Pemikiran dan Riset Sosiologi*, Vol. 2, No. 2, 2021.

Artikel ini menelusuri kerangka epistemologis tafsir Muhammad Asad yang berpijak pada rasionalisme Islam dan pendekatan sosio-historis. Ahmad Nabil Amir menunjukkan bahwa Asad mengembangkan tafsir bercorak *al-adab al-ijtima'i*, dengan menekankan aspek moral dan sosial dalam memahami pesan wahyu. Artikel ini juga menjelaskan pengaruh kuat tafsir *al-Manar* karya Rasyid Ridha dan Muhammad Abdurrahman terhadap pemikiran Asad yang mengusung pembaruan dan rasionalitas dalam tafsir. Melalui analisis komparatif, penulis menyimpulkan bahwa tafsir Asad bukan sekadar karya terjemahan, tetapi juga refleksi teologis dan filosofis terhadap nilai-nilai kemanusiaan universal yang bersumber dari Al-Qur'an⁹⁶.

5. Qotrunnada, Muhammad Maimun, & Nurkholidah, dengan judul “The Meaning of Ad-Dīn and Its Relevance to Religious Life (Pembacaan Hermeneutis terhadap Penafsiran Muhammad Asad di dalam The Message of the Qur'an).” *Jurnal Studi Sosial Keagamaan Syekh Nurjati*, Vol. 4, No. 1, 2024.

Artikel ini berfokus pada pembacaan hermeneutik terhadap konsep *ad-dīn* dalam tafsir Muhammad Asad. Dengan mengacu pada pendekatan Hans-Georg Gadamer, para penulis menjelaskan bahwa *ad-dīn* dalam perspektif Asad mencakup

⁹⁵ Muhammad Ihsan, Abd. Muid N., dan Kerwanto, “Pendekatan Penerjemahan Muhammad Asad dalam Karya *The Message of the Qur'an*,” *Lentera: Multidisciplinary Studies*, Vol. 1, No. 2 (Februari 2024), hlm. 119–120.

⁹⁶ Ahmad Nabil Amir, “Muhammad Asad dan Epistemologi Tafsirnya: Ide Kontekstual dan Sosio-Historis,” *Muqoddima: Jurnal Pemikiran dan Riset Sosiologi*, Vol. 2, No. 2 (2021), hlm. 99–114.

makna agama, hukum, moral, dan ketaatan yang bersifat integral. Asad menolak reduksi makna agama menjadi sekadar ritual, dan menafsirkan *ad-dīn* sebagai sistem hidup yang menuntun manusia menuju keseimbangan spiritual dan sosial. Artikel ini memperlihatkan bahwa pendekatan Asad mampu membangun pemahaman religius yang moderat, rasional, dan inklusif dalam konteks kehidupan beragama yang plural di era modern⁹⁷.

6. Khairunnisa Fitriati, Ahmad Sulthoni, & Fajar Murdianto, dengan judul “Peran Perempuan Menurut Muhammad Asad dalam Tafsir The Message of the Qur'an (Sebuah Bantahan Mufassir Muallaf terhadap Isu Islam sebagai Agama Patriarki).” *Hamalatul Qur'an: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Vol. 5, No. 2, 2024.

Artikel ini mengkaji pandangan Muhammad Asad mengenai peran perempuan dalam Islam sebagai bentuk kritik terhadap tuduhan bahwa Islam bersifat patriarkal. Para penulis menegaskan bahwa Asad menafsirkan ayat-ayat perempuan secara kontekstual dan moral, bukan literal. Ia menempatkan perempuan sebagai subjek moral yang sejajar dengan laki-laki dalam kapasitas takwa dan tanggung jawab sosial. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Asad mengedepankan kesetaraan berbasis etika, bukan persamaan absolut, dan bahwa pembacaan semacam ini memperkuat wacana keadilan gender dalam tafsir Al-Qur'an kontemporer.⁹⁸

7. Syaikha Dziyaulhaq Zein, dengan judul “Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam Perspektif Muhammad Asad.” *Journal of Islamic Studies*, Vol. 15, No. 5, 2024.

Tulisan ini menampilkan analisis wacana kesetaraan gender dalam perspektif Muhammad Asad dengan menggunakan pendekatan hermeneutika kontekstual.

⁹⁷ Qotrunnada, Muhammad Maimun, dan Nurkholidah, “The Meaning of Ad-Dīn and Its Relevance to Religious Life (Pembacaan Hermeneutis terhadap Penafsiran Muhammad Asad di dalam *The Message of the Qur'an*),” *Jurnal Studi Sosial Keagamaan Syekh Nurjati*, Vol. 4, No. 1 (2024), hlm. 57–60.

⁹⁸ Khairunnisa Fitriati, Ahmad Sulthoni, dan Fajar Murdianto, “Peran Perempuan Menurut Muhammad Asad dalam Tafsir The Message of the Qur'an (Sebuah Bantahan Mufassir Muallaf terhadap Isu Islam Sebagai Agama Patriarki),” *Hamalatul Qur'an: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Vol. 5, No. 2 (2024), hlm. 182–197.

Syaikha Dziyaulhaq Zein menjelaskan bahwa Asad menolak tafsir bias patriarki dan mengedepankan pembacaan etis terhadap teks, di mana laki-laki dan perempuan diposisikan sebagai mitra moral dalam tanggung jawab spiritual dan sosial. Melalui metode *Critical Discourse Analysis*, artikel ini menegaskan bahwa Asad membuka paradigma baru tafsir yang berpihak pada nilai keadilan substantif. Kesimpulan penelitian ini menempatkan Asad sebagai tokoh penting dalam wacana reformasi tafsir gender di dunia Islam modern.⁹⁹

8. Dzatan Najma, Musyarrofah, & Nafi' Mubarok, dengan judul "Tekstualitas vs Kontekstualitas: Studi Kritis terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Sariqah dan Zina dalam *The Message of The Qur'an*." *Al-Qānūn: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam*, Vol. 28, No. 1, Juni 2025.

Artikel ini mengkaji pendekatan Muhammad Asad dalam menafsirkan ayat-ayat *hudūd* yang berkaitan dengan zina dan pencurian. Para penulis menjelaskan bahwa Asad menerapkan dua pendekatan berbeda: tekstual dalam kasus zina dan kontekstual dalam kasus pencurian. Asad menafsirkan ayat *hudūd* dengan mempertimbangkan *maqāṣid al-syarī‘ah*, sehingga tafsirnya mampu menyeimbangkan antara keadilan moral dan realitas sosial. Penelitian ini menunjukkan bahwa Asad tidak memandang syariah secara kaku, melainkan sebagai prinsip etis yang dapat beradaptasi dengan dinamika zaman. Dengan demikian, tafsir Asad menjadi model moderat dalam pembaharuan hukum Islam.¹⁰⁰

9. Deden Mula Saputra, Emilia Sari, & Nurul Ahmadi, dengan judul "Relasi Sosial dalam Al-Qur'an dan Relevansinya terhadap Wacana Tafsir di Era Kontemporer." *Moderasi: Journal of Islamic Studies*, Vol. 5, No. 1, Juni 2025.

Artikel ini menyoroti dinamika penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang relasi sosial dalam konteks kontemporer, dengan fokus pada pergeseran paradigma tafsir dari pendekatan tekstual menuju pendekatan etis dan kontekstual. Deden Mula

⁹⁹ Syaikha Dziyaulhaq Zein, "Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam Perspektif Muhammad Asad," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 15, No. 5 (2024), hlm. 75–77.

¹⁰⁰ Dzatan Najma, Musyarrofah, dan Nafi' Mubarok, "Tekstualitas vs Kontekstualitas: Studi Kritis terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Sariqah dan Zina dalam *The Message of the Qur'an*," *Al-Qānūn: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam*, Vol. 28, No. 1 (Juni 2025), hlm. 16–20.

Saputra dan timnya menekankan pentingnya kritik wacana tafsir untuk mengungkap bias ideologis, patriarkal, dan politik dalam tafsir klasik. Dengan landasan pemikiran Fazlur Rahman, Arkoun, dan Abu Zayd, mereka menawarkan model tafsir progresif yang berbasis *maqāṣid al-syarī‘ah*. Artikel ini menunjukkan bahwa pendekatan kontekstual tidak hanya memperkaya metodologi tafsir, tetapi juga menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber nilai moral untuk membangun keadilan sosial dan kemanusiaan universal.¹⁰¹

10. Muhammad Hasani Mubarok, Sulaiman, & Abdullah Gufronul Mustaan, dengan judul “Hermeneutika Liberatif Farid Esack: Signifikansi Pemikirannya di Indonesia.” *An-Nur: Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 2, 2022.

Artikel ini menyoroti konsep hermeneutika liberatif yang dikembangkan oleh Farid Esack dan relevansinya dengan konteks keindonesiaan. Para penulis menjelaskan bahwa hermeneutika Esack berangkat dari prinsip keberpihakan terhadap kaum tertindas, menjadikan tafsir Al-Qur'an sebagai alat emansipasi sosial. Dengan menekankan pembacaan praksis terhadap teks, artikel ini menunjukkan bahwa Esack menghubungkan keimanan dengan tanggung jawab sosial dan politik. Dalam konteks Indonesia yang plural dan sarat ketimpangan sosial, pemikiran Esack dianggap relevan untuk membangun tafsir pembebasan yang menolak eksklusivisme dan menegakkan keadilan substantif.¹⁰²

Kajian terhadap sepuluh artikel yang telah diidentifikasi menunjukkan bahwa perhatian para peneliti terhadap sosok Muhammad Asad umumnya berpusat pada aspek metodologis dan tematik tafsir, namun belum sampai pada upaya rekonstruktif terhadap kerangka hermeneutika yang melandasi keseluruhan penafsirannya. Secara umum, seluruh artikel tersebut memiliki titik persinggungan dengan disertasi ini pada aspek objek kajian utama, yaitu *The Message of the Qur'an* sebagai karya monumental Asad yang menggabungkan rasionalisme,

¹⁰¹ Deden Mula Saputra, Emilia Sari, dan Nurul Ahmadi, “Relasi Sosial dalam Al-Qur'an dan Relevansinya terhadap Wacana Tafsir di Era Kontemporer,” *Moderasi: Journal of Islamic Studies*, Vol. 5, No. 1 (Juni 2025), hlm. 195–232.

¹⁰² Muhammad Hasani Mubarok, Sulaiman, dan Abdullah Gufronul Mustaan, “Hermeneutika Liberatif Farid Esack: Signifikansi Pemikirannya di Indonesia,” *An-Nur: Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 2 (2022), hlm. 145–147.

kontekstualitas, dan spirit universalitas Al-Qur'an. Namun, perbedaan fundamental terletak pada kedalaman analisis epistemologis dan arah pengembangan teoritik yang diambil oleh penelitian disertasi.

Artikel-artikel karya Muhammad Ihsan, Abd. Muid, dan Kerwanto; Ahmad Nabil Amir; serta Qotrunnada dan rekan-rekannya, memang menyoroti pendekatan penerjemahan dan tafsir Asad, tetapi berhenti pada deskripsi metodologis tanpa melakukan rekonstruksi sistematis terhadap struktur hermeneutikanya. Penelitian mereka menekankan pada penerapan rasionalitas, penggunaan sumber historis, dan penolakan terhadap *Isrā'īliyyāt*, namun belum memetakan hubungan antara lingkaran hermeneutik (ta'wīl–tafsīr–aplikasi) yang secara implisit digunakan Asad. Di sisi lain, artikel Khairunnisa Fitriati dan Syaikha Dziyaulhaq Zein hanya menyoroti dimensi tematik tafsir Asad tentang perempuan dan kesetaraan gender, sehingga kontribusinya lebih bersifat substansial moral, bukan metodologis. Begitu pula tulisan Dzatan Najma dan rekan-rekannya, meski membandingkan aspek tekstualitas dan kontekstualitas dalam ayat-ayat *hudūd*, tetap memosisikan Asad sebagai objek tafsir, bukan subjek epistemologis yang metodologinya dapat direkonstruksi secara teoritis.

Persamaan lain dari seluruh artikel tersebut adalah kecenderungan untuk memandang *The Message of the Qur'an* dalam perspektif deskriptif-aplikatif ketimbang analitis-konseptual. Hampir semuanya menggunakan pendekatan *library research* dengan metode deskriptif analitis, tetapi tanpa upaya mengintegrasikan teori hermeneutika modern—seperti *fusion of horizons* (Gadamer), *distanciation* (Ricoeur), maupun *double movement* (Fazlur Rahman)—ke dalam kerangka pemikiran Asad. Padahal, disertasi ini justru menempatkan pemikiran Asad dalam ruang dialog antara hermeneutika Barat modern dan tafsir Islam rasionalistik, sehingga mampu menjelaskan struktur kerja tafsirnya secara lebih sistemik. Dalam konteks ini, penelitian disertasi memiliki perbedaan signifikan karena tidak hanya menjelaskan *bagaimana Asad menafsirkan*, tetapi juga *mengapa dan dengan cara apa mekanisme penafsirannya dapat direkonstruksi sebagai sistem hermeneutika Islam kontemporer*.

Selain itu, artikel-artikel seperti karya Masbukin dan timnya maupun Deden Mula Saputra dan rekan-rekan lebih banyak berbicara mengenai pluralitas tafsir dan relasi sosial Al-Qur'an, yang meskipun relevan secara teoretis dengan semangat inklusif Asad, tetap berada pada wilayah tafsir umum tanpa eksplorasi terhadap *modus operandi* hermeneutis yang digunakan Asad dalam memahami teks wahyu. Adapun tulisan Ahmad Nabil Amir dan Qotrunnada yang menyentuh aspek epistemologis Asad baru sampai pada tahap eksposisi gagasan, belum mengonstruksi ulang model berpikir hermeneutika Asad secara komprehensif dan terukur. Dengan demikian, ruang akademik untuk melakukan rekonstruksi metodologis atas dasar analisis filosofis—yakni menelusuri integrasi antara *reason*, *revelation*, dan *context* dalam proses penafsiran Asad—masih sangat terbuka dan belum digarap oleh penelitian-penelitian sebelumnya.

Lebih lanjut, tidak satu pun dari kesepuluh artikel tersebut yang mengembangkan sintesis metodologis antara *tafsīr bi al-ra'y al-maqbul* dan *tafsīr maqāṣidī* yang menjadi karakter unik dalam pendekatan Asad. Padahal, aspek inilah yang dapat menjadi pintu kebaruan utama dari disertasi ini, yaitu upaya untuk mereformulasi metode hermeneutika tafsir Asad menjadi model yang aplikatif dalam studi tafsir kontemporer. Penelitian disertasi akan memadukan tiga lapisan analisis—*tekstual*, *kontekstual*, dan *transendental-rasional*—yang selama ini hanya disentuh secara terpisah oleh penelitian-penelitian terdahulu. Dalam hal ini, rekonstruksi metode hermeneutika Asad diusulkan bukan sekadar sebagai kajian tokoh, tetapi sebagai rancangan metodologi tafsir baru yang dapat diaplikasikan dalam pembacaan Al-Qur'an modern yang tetap berpijakan pada prinsip maqāṣid al-syarī'ah.

Dengan demikian, *Rekonstruksi Metode Hermeneutika Penafsiran Muhammad Asad dalam The Message of the Qur'an* memiliki nilai kebaruan (novelty) yang kuat karena mengisi kekosongan riset yang belum tersentuh oleh penelitian sebelumnya. Disertasi ini tidak hanya mengidentifikasi pola hermeneutika Asad, tetapi juga membangun kerangka konseptual baru yang mengintegrasikan aspek linguistik, rasional, moral, dan kontekstual dalam satu

sistem interpretasi. Kebaruan ini terletak pada orientasinya yang rekonstruktif dan sistematis, bukan deskriptif, dengan tujuan akhir membangun fondasi metodologis tafsir kontemporer yang mampu menjawab tantangan modernitas tanpa kehilangan otentisitas teks wahyu. Oleh sebab itu, secara akademik dan ilmiah, disertasi ini layak dilanjutkan karena memberikan kontribusi substantif terhadap pengembangan ilmu tafsir, terutama dalam upaya menjembatani hermeneutika Islam dan hermeneutika modern dalam satu kerangka epistemologi tafsir rasional yang komprehensif.

