

## KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI TAFSIR PERGERAKAN SYIAH: *Analisis Tafsir Min Wahy Al-Qur'an* Karya Muhammad Husain Faḍlullāh

*Epistemological Construction of the Exegetical Movement of Shi'a:  
Analysis of the Quranic Exegesis of 'Min Wahy Al-Qur'an' by  
Muhammad Husain Faḍlullāh*

البناء اللغوي للتفسير الحركي الشيعي:  
دراسة تحليلية على تفسير «من وحى القرآن» تأليف محمد حسين فضل الله

**Ade Jamarudin**

Universitas Islam Negeri (UIN) Sultan Syarif Kasim Riau  
Jl. HR. Soebrantas KM. 15 Pekanbaru, Indonesia  
Email: [ade.jamarudin.uin-suska.ac.id](mailto:ade.jamarudin.uin-suska.ac.id)

**Parhulutan Siregar**

Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Al-Mujtahadah.  
Jl. Handayani Gg. Ros No.61 Pekanbaru, Indonesia  
Email: [Cendekia26@gmail.com](mailto:Cendekia26@gmail.com)

### Abstrak

Perkembangan tafsir Al-Qur'an akan senantiasa berkorespondensi dengan perkembangan realitas yang melatarinya. Keterkaitan antara penafsir sebagai pengarang di satu sisi, dengan teks yang menjadi buah karyanya, di sisi lain menjadi signifikan untuk diperbincangkan. Tujuan tafsirnya adalah merefresantesikan sebuah karya tafsir yang sarat akan nuansa pergerakan dan salah satu kecenderungan mutakhir dalam hal ini adalah orientasi pergerakan dalam tafsir Al-Qur'an. Salah satu eksponen yang representatif adalah Muhammad Husain Faḍlullāh (1935-2010) yang disebut-sebut sebagai mentor spiritual gerakan Hizbullah di Libanon. Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (library research) dan bersifat deskriptif, analitik, dan komparatif. Sumber data yang dipergunakan dalam penelitian ini bersumber dari data primer dan sekunder. Hasil dari riset ini bahwa tafsir Al-Qur'an tidak boleh hanya berhenti dalam percaturan linguistik semata dan makna Al-Qur'an tidak semestinya dikurung dalam tataran logos belaka. Faḍlullāh mengajak umat Islam untuk senantiasa "menghidupkan" Al-Qur'an sebagai sumber dan landasan dasar dalam semua pergerakan di kehidupan sehari-hari.

### Kata Kunci

Konstruksi, Epistimologi, *Min Wahy Al-Qur'an*, tafsir Al-Qur'an

**Abstract**

*The Qur'anic exegetical development is in some ways always related to the background of its production. The relations between the exegete as the author and the text which becomes his or her work is very important to discuss. One of the representative examples of exegetical movement of Shi'a is Muḥammad Ḥusain Faḍlullāh (1935-2010) who is considered to be the spiritual mentor for the Hizbullah movement in Lebanon. The method used in this research is a library research with descriptive, analysis and comparative in its character. The result of this research shows that the Qur'anic Exegesis cannot stop in the area of linguistic discourse only and its meaning cannot be trapped at the level of linguistic understanding, and that the meaning of the Qur'an should not be limited at the level of logos only. In this regard, Faḍlullāh calls Muslim community to use of the Qur'an as a source and principle for all movements in everyday life.*

**Key words**

*Construction, epistemology, Min waḥy Al-Qur'an, tafsir Al-Qur'an*

**ملخص**

دائماً ما يتماشى تطور تفسير القرآن مع تطور الواقع الذي يقف وراءه. الارتباط بين المفسر كمؤلف في جانب والنص من أعماله في جانب آخر من المهم أن يتخذ موضوعاً للحديث. يهدف تفسيره إلى تمثيل عمل من أعمال التفسير المليئة بالمناخ الحركي الذي يمثل آخر ميوله في الاتجاه الحركي في تفسير القرآن. ومن المفسرين الممثلين لهذا الاتجاه هو محمد حسين فضل الله (١٩٣٥-٢٠١٠) الذي يقال إنه المرئي الروحي لحركة حزب الله في لبنان. سلك هذا البحث منهج البحث المكتبي ويتصف بالعرضي والتحليلي والمقارني. وجمعت البيانات المستخدمة في هذا البحث من المصادر الأولية والثانوية. ونتج هذا البحث أن تفسير القرآن لا ينبغي أن يقف عند حدود البحث اللغوي، كما لا ينبغي أن توضع معاني القرآن داخل زنزارة الكلام وحده. دعا فضل الله الأمة الإسلامية إلى إحياء مستمر للقرآن كمصدر وقاعدة أساسية لجميع الأنشطة في الحياة اليومية.

**الكلمات المفتاحية:**

البناء، اللغوي، من وحي القرآن، تفسير القرآن.

## Pendahuluan

Ketika Islam berhadapan dengan gelombang modernitas sejak abad ke-18 M., gerakan pembaharuan yang diusung oleh tokoh-tokoh modernis Islam menemukan momentumnya. Mereka meyakini dan menerima Islam sebagai ajaran yang bersifat universal, berlaku sebagai petunjuk bagi umat manusia sepanjang zaman. Dalam hal ini, mereka berusaha menegaskan kebutuhan untuk melakukan pembaharuan dan reinterpretasi warisan khazanah Islam dalam konteks kekinian sebagai jawaban atas tantangan terhadap hegemoni peradaban Barat baik dalam sistem politik maupun kultur ilmiah (Esposito 1984: 84).

Sejak itu, agenda pembaharuan Islam mulai digencarkan sampai saat ini, terutama dalam bidang intelektual dan gerakan politik. Di ranah pergerakan politik, nasionalisme Arab juga turut menjadi wacana utama dalam agenda pembebasan dari kolonialisme Barat. Semenjak akhir abad ke-18 M, para elit muslim secara intens mulai mencurahkan perhatiannya dalam menulis aspek-aspek politik dalam diskursus tersendiri. Hal tersebut disebabkan oleh “trauma” kolonialisme Eropa baik dalam aspek militarisme, politik, ekonomi, dan kultural (Tibi 1997: 226).

Wacana politik Islam telah menjadi salah satu pusat perhatian utama yang berkembang secara eksponensial. Pada saat yang sama, wacana “Islamisme” – meminjam bahasa Bassam Tibi – juga melahirkan gerakan politik bernuansa agama (*religionized politics*) berikut wacana teoritis yang dibawanya. Hal yang harus diperhatikan adalah bahwa dalam setiap gerakan tersebut terdapat arsitek intelektual yang mengokohkan landasan teoritis. Dalam konteks inilah persinggungan antara Al-Qur’an sebagai “teks pertama” umat Islam, dengan pergerakan politik Islam menemukan momentumnya, dengan landasan bahwa Al-Qur’an pada mulanya diturunkan sebagai “pedoman” pergerakan dakwah Nabi Muhammad abad ke-7. Dalam konteks studi Al-Qur’an, persinggungan ini pada gilirannya telah memunculkan sebuah orientasi pergerakan (*al-ittijāh al-ḥaraki*) dalam tafsir yang mulai populer sejak awal abad ke-20 (Hussin dan Solihin 2012:69). Menurut ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, orientasi ḥaraki atau *ad-da’awy* dalam tafsir adalah sebuah kecenderungan yang menitik beratkan kepada dakwah, pergerakan, pendidikan, pemurnian, dan perjuangan yang mengajak kaum muslimin untuk melakukan pergerakan berdasarkan Al-Qur’an. Contoh tafsir tipe ini adalah tafsir *Fi Zilāl al-Qur’ān* karya Sayyid Quṭb dan *al-Asas fi at-Tafsir* karya Sa’id Ḥawā (al-Khālīdī 2008: 568).

Salah satu penafsir kontemporer yang merepresentasikan orientasi ini adalah Ayatullah Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlullāh (1935-2010), tokoh pergerakan dari Libanon, yang disebut-sebut sebagai salah satu

“mentor spiritual” gerakan Hizbullah dan “tokoh yang membidangi para Islamis Libanon” (*the godfather of many Lebanese Islamists*). Ia merupakan salah satu arsitek intelektual terpenting dalam pergerakan politik Islam kontemporer. Salah satu magnum opus-nya, kitab *Tafsir min Wahy al-Qur’an*, merupakan eksponen tafsir dengan kecenderungan pergerakan (*haraki*). Kitab setebal 24 jilid tersebut merupakan tafsir Al-Qur’an lengkap 30 juz yang berasal dari ceramah dan kajian rutin tafsir Al-Qur’an yang diadakannya bersama murid muridnya (Siregar 2016: 2).

Tulisan ini secara khusus mendiskusikan aspek-aspek epistemologis dalam kitab *Tafsir min Wahy al-Qur’an* mencakup pelacakan sumber, metodologi, dan validitas penafsiran. Pada gilirannya hal tersebut juga akan bersinggungan dengan hermeneutika Al-Qur’an dalam perspektif Ayatullah Muḥammad Ḥusain Faḍlullāh dan beberapa latar utama yang menjadi landasannya.

Teori yang digunakan dalam riset ini adalah epistemologi tafsir. Peneliti memilih teori yang digunakan dalam kajian ini adalah kontruksi epistemologi yang diformulasikan oleh Abed Al-Jabiri dan Abdul Mustaqim.

Epistemologi tafsir yang penulis maksud adalah konsep teori pengetahuan asal sumber tafsir, metode tafsir, dan metode dan tolak ukur kebenaran (validitas tafsir), dalam posisi tafsir sebagai suatu ilmu (perangkat) dan proses (metode) hingga hasil dari suatu keterangan (hasil dari produk penafsiran).

### **Al-Qur’an dan Tafsir Pergerakan di Timur Tengah**

Al-Qur’an adalah sumber utama ajaran Islam dan pedoman hidup bagi setiap muslim. Al-Qur’an bukan sekadar memuat petunjuk tentang hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan manusia dengan sesamanya (*ḥabl min Allāh wa ḥabl min an-nās*), serta manusia dengan alam sekitarnya. Untuk memahami ajaran Islam secara sempurna (*kāffah*), diperlukan pemahaman terhadap kandungan Al-Qur’an dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari secara sungguh-sungguh dan konsisten (al-Munawwar 2005: 3).

Al-Quran merupakan wahyu harfiyah dari kalam Allah, yang disampaikan dalam bahasa Arab melalui Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad selama rentang waktu 23 tahun dalam masa tugas kenabian-Nya. Ayat pertama diwahyukan ketika Nabi sedang berkhalwat di Gua Hira’ di Gunung Cahaya (*Jabal an-Nūr*) dekat Makkah, dan ayat terakhir diturunkan hanya beberapa waktu sebelum wafatnya. Ayat-ayat itu dihafal oleh banyak sahabat dan secara lambat laun mulai dituliskan oleh sahabat-sahabat seperti ‘Ali dan Zaid. Akhirnya pada masa pemerintahan ‘Usmān,

khalifah ketiga, teks definitif yang didasarkan pada salinan-salinan awal dan konfirmasi dari orang-orang yang pernah mendengar ayat-ayat itu dari mulut Nabi sendiri, disalin dan dikirim keempat penjuru dunia Islam. Dengan demikian, teks Al-Qur'an bukan didasarkan atas periode pengumpulan yang lama dan penafsiran oleh manusia (Nasr 2002: 4).

Al-Qur'an adalah pedoman dan tuntutan hidup umat Islam, baik sebagai individu maupun sebagai umat. Sebagai pedoman dan tuntutan hidup, Al-Qur'an diturunkan Allah bukan hanya untuk sekedar dibaca secara tekstual, tetapi Al-Qur'an untuk dipahami, dihayati serta diamalkan dalam sosial kehidupan bermasyarakat (Al-Munawwar 2005: 16).

Dalam kajian studi Al-Qur'an, tafsir abad modern selalu terdorong untuk menyesuaikan Al-Qur'an dengan kondisi para penafsirnya. Kemajuan ilmu pengetahuan barangkali merupakan faktor utama dalam melahirkan dan menggugah para penafsir memberikan respons. Mereka pada umumnya yakin bahwa umat Islam belum memahami hakikat pesan Al-Qur'an secara utuh sehingga mereka belum bisa menangkap spirit rasional Al-Qur'an. Kaum modernis mempunyai pandangan misalnya, menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan penalaran rasional, dengan konsep penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, atau kembali kepada Al-Qur'an. Mereka juga menentang legenda, fantasi, magis, dan takhayul dengan cara mengembangkan penafsiran simbolis (Dalhari 2013: 64).

Semboyan yang selalu diungkapkan adalah bahwa Al-Qur'an itu *ṣāliḥ li kull zamān wa makān*, dalam pengertian mereka tidak sekedar menerima begitu saja apa yang terungkap secara literal (sebagaimana kebanyakan mufasir terdahulu), namun berusaha memahami dengan selalu mencoba melihat konteks dan makna dibalik ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan kata lain, yang ingin dicari adalah "ruh" atau pesan moral Al-Qur'an sendiri (Dalhari 2013: 64).

Peta penafsiran Sayyid Quṭb dalam memahami Al-Qur'an hampir semua penafsirannya merupakan refleksi yang memberikan penjabaran teks-konteks-kontekstualisasi secara proporsional; dikombinasikan dengan ayat yang lain yang relevan, riwayat hadis, atau pendapat ulama. Kadangkala ia memberikan penafsiran terhadap sebuah ayat secara panjang lebar, tetapi juga sering hanya memberikan sepatah dua patah kata terhadap suatu ayat (Munawwir 2011: 88).

Sedangkan peta tafsir dalam pergerakan Sa'īd Ḥawā untuk pertama kalinya berkenalan dengan pergerakan jama'ah Ikhwanul Muslimin. Pikiran-pikiran dari gerakan Ikhwan sangat membentuk kepribadian dan pola pikir Sa'īd Ḥawā yang kemudian hari ia ikut terlibat bahkan sebagai tokoh dalam pergerakan Ikhwan di Syria. Selain itu pemikiran

Sa'īd Ḥawā dimanifestasikan lewat buku-buku yang tersebar dan dapat dibaca dan dijangkau oleh siapa pun. Dari beberapa karya Sa'īd Ḥawā bisa dikategorikan bahwa pandangan gerakan Islam Sa'īd Ḥawā sealiran dengan tokoh pendiri Ikhwan Ḥasan al-Banna. Faktor guru yang mendidiknya juga berpengaruh membentuk pola pikir keagamaannya. Secara umum pemikiran keagamaan Sa'īd Ḥawā bagian dari kelompok Islam Sunni yang dikenal sebagai Ahli Sunnah wa al-Jama'ah. Hal ini dapat dilihat melalui penafsirannya tentang masalah fikih, akidah, dan tasawuf dalam kitab tafsir yang terdiri dari 11 jilid besar (Idris 2019: 116).

## Kiprah Intelektual Ḥusain Faḍlullāh

### 1. Faḍlullāh Sebagai Tokoh Pergerakan

Ayatullāh Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlullāh (selanjutnya disebut Faḍlullāh) lahir di kota Najaf, Irak pada 16 November 1935 dan wafat di Libanon pada 4 Juli 2010 (Jaudat 2011:21)

Pendidikan pertamanya diperoleh dari sang ayah di Najaf, Irak. Menginjak usia 10 tahun, ia pindah ke lembaga Muntada an-Nasyr dan langsung menempati kelas tiga. Setahun kemudian, ia memulai pendidikan Hauzah di Najaf ketika memasuki usia 12 tahun. Ia menyelesaikan tingkat pertama (*muqaddimah*) dan menengah (*suṭuh*) di bawah bimbingan ayahnya. Setelah itu ia memasuki pendidikan tinggi (*al-bahsal-kharīj*) di bawah asuhan beberapa ayatullah terkenal seperti Abū al-Qāsim al-Khu'i, Muḥsin al-Ḥākim, Ḥusain al-Maḥallī, dan Muḥammad asy-Syahirudi (Jaudat, 2011: 21).

Nuansa di Najaf telah membentuk karakter pembaruan dan pergerakan dalam diri Faḍlullāh. Pada fase ini ia akrab dengan literatur sastra dan pergerakan. Ia mempelajari buku-buku Ṭaha Ḥusain, Sayyid Quṭb, J.J. Rousseau, Leo Tolstoy, Sheakspeare, dan tokoh lainnya. Di umurnya yang ke-13, bersama Sayyid Mahdi Hakim, ia tergabung dalam redaksi *Majallāt al-Adab* yang mengusung tema-tema sastra dan pergerakan Islam, meskipun hanya terbit lima edisi karena mendapatkan tekanan politis. Selain itu ia juga terlibat secara tidak langsung dengan Partai Dakwah Islam (*Ḥizb ad-Da'wah al-Islamiyyah*), ketika Irak mulai dilanda krisis politik pada tahun 1958. Sejak itu juga, ia mulai aktif menulis buku dan artikel dengan tema-tema politik di berbagai media massa (Siregar 2016: 15).

Setelah fase Najaf yang telah membentuk corak intelektual, titik penting selanjutnya adalah kepindahan Faḍlullāh ke Libanon pada tahun 1966. Ketika itu ia tinggal di Naba'a dan mulai aktif dalam berbagai aktivitas pendidikan dan sosial-keagamaan. Di sana ia mendirikan lembaga pendidikan *al-Ma'had al-Syar'iy al-Islamy* pada tahun 1966 yang

menghasilkan banyak ulama dan tokoh politik Libanon termasuk Sayyid Ḥasan Naṣrullāh, sekjen Hizbullah saat ini. Selain itu ia juga mendirikan komunitas *The Lebanese Union for Muslim Students* yang menerbitkan koran *al-Mantalaq*. Ia juga mendirikan banyak masjid dan bangunan untuk pengajian di kawasan Libanon Timur sekaligus menyusun banyak jadwal ceramah dan diskusi ilmiah di Libanon Selatan, di samping juga banyak menyelenggarakan even-even keagamaan.

Pada tahun 1976, sehubungan dengan meledaknya perang sipil Libanon, Faḍlullāh pindah ke Bi'r al-'Abd, Libanon Selatan dan menjadi imam di Masjid Imam ar-Riḍā. Setahun sebelumnya, bersama Sayyid Mūsā Sadr, ia turut berpartisipasi dalam mendirikan "harakat amal", sebuah gerakan politik yang menentang pendudukan Israel pada tahun 1975 (Jaudat, 2011: 78).

Ketika Israel menyerang Libanon pada tahun 1982, Faḍlullāh mengutuk serangan tersebut dan menyerukan jihad serta perlawanan nasional dalam setiap ceramahnya di Libanon Selatan. Sejak itu, ia seringkali menjadi sasaran penculikan bahkan pembunuhan. Meski demikian, ia semakin gencar membangun beberapa lembaga pendidikan dan sosial baik di Libanon maupun luar Libanon, seperti *Mabarrat al-Khairiyyah* (pemberdayaan anak yatim yang tersebar di beberapa wilayah), *Hauzah al-Murtadā* (Suriah), *Jam'iyyāt Ta'āwun al-Khairiyyah* (Irak), dan lembaga lainnya.

Di antara karya Faḍlullāh adalah *Min Waḥy al-Qur'an* (Tafsir Al-Qur'an 24 jilid), *Al-Ḥiwār fi al-Qur'an*, *Uṣlub al-Da'wah fi al-Qur'an*, *Min 'Irfān al-Qur'an*, *Ḥarakat an-Nubuwwah fi Muwājahāt al-Inhiraḥ*, *Dirāsah wa Buhūs Qur'āniyah*, *Al-Masā'il al-Fiqhiyyah*, *Al-Fatāwā al-Wāḍihah*, *Fiqh al-Ḥayāt*, *Kitāb al-Jihād*, *Kitāb al-Nikāh*, *Al-Qur'an wa al-Istikharah*, *Al-Yamīn wa al-'Ahd wa an-Naẓr*, *Al-Ijārah*, *Risālah fi ar-Riḍā'*, *Fiqh asy-Syarī'ah*, *Aṣ-Ṣaid wa az-Zībāhah*, *Dalīl al-Manāsik*, *Asy-Syirkah*, *Al-Waṣiyyah*, *Al-Mawāris*, *Andisyeh Islami*, *Qaḍāyā 'alā Ḍau al-Islām*, *Al-Islām wa Mantiq al-Quwwah*, *Al-Ḥarakah al-Islāmiyah*, *Ḥumum wa Qaḍāyā*, *Min Ajli al-Islām*, *Mafāhim Islāmiyah 'Ammah* (10 jilid), *Fi Afaq al-Ḥiwār al-Islāmi al-Masihi*, *Dunya asy-Syabāb*, *Dunya al-Mar'ah*, *Ta'mmul at Islāmiyah Ḥaula al-Mar'ah*, *Qirā'ah Jadidah li Fiqh al-Mar'ah al-Ḥuqūqi*, *Al-Waḥdah al-Islāmiyah bain al-Wāqi' wa al-Misāl*, *Qaḍāyā Islāmiyah Mu'āṣirah*, *As'ilah wa Rudud min al-Qalb*, dan masih banyak karya yang lainnya.

## 2. Koneksi Dengan Gerakan Hizbullah

Berbicara mengenai Libanon tidak akan terlepas dari sebuah konflik politik yang sering terjadi di negara berjulukan Swiss Timur Tengah dan juga tentang sebuah organisasi militer non partai politik yang bercokol di Libanon, yaitu Hizbullah. Nama Hizbullah mulai mencuat seiring dengan

agresi Israel ke Libanon. Kehadiran Hizbullah di Libanon sangat dirasakan oleh Israel sebagai faktor perusak stabilitas dan keamanan bagi Israel. Karena gerakan-gerakan Hizbullah senantiasa mengobarkan semangat perlawanan. (Rais 1995: xii).

Sejarah kelahiran Hizbullah memiliki kaitan erat dengan revolusi Islam di Iran, di bawah pimpinan Ruhullah Al-Musawi Khomaini pada tahun 1979. Hizbullah lahir pada tahun 1984. Pada tahun 1985, Hizbullah secara resmi mendukung Revolusi Islam di Libanon. Strategi politik dan militer Hizbullah pun dinilai sukses, terbukti dengan hengkangnya Zionis Israel dari tanah Libanon, pada tahun 2000 setelah selama 22 tahun Israel bercokol di sana.

Pendiri utama Hizbullah adalah kebanyakan dari kalangan tokoh bermazhab Syi'ah. Salah seorang tokoh pendirinya adalah Muhammad Husain Faḍlullāh. Faḍlullāh seringkali diidentifikasi oleh berbagai media sebagai penasihat spiritual Hizbullah. Oleh karenanya, ia seringkali menjadi target pembunuhan. Meski demikian, secara terang-terangan ia menegaskan bahwa ia tidak terkait dengan Hizbullah dalam bentuk apa pun, baik secara struktural atau sebagai "mentor spiritual (*al-mursyid al-ruhiy*)". Dalam hal ini, ia hanya mengatakan bahwa sebagian besar tokoh penting di Hizbullah memang merupakan murid-muridnya. Ia siap untuk menerima berbagai diskusi dengan mereka terkait isu-isu yang masih diperdebatkan (Jaudat 2011: 82)

Menurut sebagian pengamat politik internasional, pengaruh Faḍlullāh memang sangat terasa dalam pergerakan Hizbullah sejak dekade 1980. Gagasannya terkait relasi Muslim-Kristen sangat berpengaruh terhadap "pergeseran ideologi" yang terjadi dalam kubu Hizbullah. Semula Hizbullah menganggap penduduk Kristiani Libanon sebagai *ahl zimmah*<sup>1</sup> yang harus membayar *jizyah* (pajak). Belakangan, pada tahun 1990-an, konsep tersebut bergeser ke arah yang lebih mutual. Status tersebut kemudian diubah menjadi *muwāṭanah* (kewarganegaraan) yang mengarah kepada "Libanonisasi" yang menjadikan Muslim dan Kristiani berada pada level yang sama sebagai warga negara (Alaga 2011: 35, 42)

### 3. Tentang *Tafsir min Wahy al-Qur'an*

Dalam pengantar cetakan pertamanya (1980 M./1399 H.), Faḍlullāh mengatakan bahwa pada awalnya karya ini berasal dari sebuah forum pembelajaran tafsir Al-Qur'an yang seiring waktu kemudian didokumentasikan ke dalam sebuah kitab tafsir. Ia merupakan dokumentasi

---

<sup>1</sup> Orang non-Muslim merdeka yang hidup dalam negara Islam yang, sebagai balasan karena membayar pajak perorangan, menerima perlindungan dan keamanan

beberapa materi pelajaran yang disampaikan di hadapan para intelektual Muslim yang mendedikasikan dirinya dalam ikhtiar pembangunan “-peradaban Islam-” (Faḍlullāh 1998: I/23).

Faḍlullāh juga menegaskan bahwa ia tidak ingin mengklaim semua upaya dalam menghadirkan tafsir ini sebagai sesuatu yang “baru” dalam wacana tafsir. Kitab ini adalah sebuah refleksi terkait Al-Qur’an yang pada mulanya memang tidak dituliskan dalam sebuah buku, tetapi merupakan hasil dari sebuah pelajaran yang disampaikannya. Kemudian, kajian itu direkam dan dituliskan oleh murid-muridnya dalam sebuah buku sebelum akhirnya diserahkan kepada Faḍlullāh untuk diperiksa secepatnya karena keterbatasan waktu yang dimilikinya. (Faḍlullāh 1998: I/27)

Dari keterangannya, dapat diketahui bahwa draft awal kitab ini (terbit 1980) dicetak ketika Faḍlullāh telah berhijrah ke kawasan di Bi’r al-‘Abd, Libanon Selatan, pada tahun 1976, sehubungan dengan kekacauan sosial-politik yang dimulai dengan perang saudara (1976) hingga agresi Israel (1982). Namun demikian, pada saat yang sama Faḍlullāh semakin gencar melakukan pergerakan baik di bidang intelektual maupun sosial-kemanusiaan dalam rangka memperbaiki kondisi masyarakatnya.

Sekitar 18 tahun kemudian, karena permintaan banyak pihak, kitab ini akhirnya dicetak ulang untuk yang kedua kalinya pada tahun 1998 oleh penerbit Dār al-Malak, Beirut. Mulai cetakan kedua dan ketiga (2008), Faḍlullāh telah menambahkan beberapa materi tambahan sehingga tafsir ini menjadi setebal 24 jilid berikut indeks dan daftar isinya.

#### **D. Konstruksi Epistemologis *Tafsīr min Waḥy al-Qur’ān***

##### **1. Hakikat dan Tujuan Penafsiran**

Faḍlullāh pertama kali menempatkan Al-Qur’an sebagai kitab pedoman umat Islam dalam setiap gerak kehidupannya. Ia memposisikan Al-Qur’an sebagai kaidah asasi umat Islam baik dalam aspek konsep (*mafhūmāt*), hukum (*aḥkām*), metodologi (*manāḥij*), sarana (*wasā’il*), dan tujuan (*gāyāt*). Dalam hal ini, ia mendasarkan pendapatnya pada Al-Qur’an surah Yūsuf/12: 2, Fuṣṣilat/41: 3, az-Zumar/39: 28, dan asy-Syu’arā’/26: 193-195 (Faḍlullāh 1998: I/6). Dengan demikian, dalam berinteraksi dengan Al-Qur’an, hal pertama yang harus diperhatikan adalah posisinya sebagai sumber dan pedoman dalam “pergerakan” kehidupan manusia ke arah lebih melalui aspek-aspek di atas. Faḍlullāh menyatakan dalam tafsirnya:

Seluruh materi pelajaran tafsir yang saya bawakan bertolak dari sebuah “upaya pergerakan” yang bertujuan untuk menghidupkan dimensi-dimensi Al-Qur’an di setiap sendi-sendi kehidupan. Hal ini dikarenakan Al-Qur’an bukan hanya sekedar kata-kata linguistik yang “memadat” (*tatajammad*)

dalam makna lingusitiknya saja. Lebih dari itu, ia merupakan sebuah kata-kata yang “bergerak” atau bermanuver (*kalimat tataharrak*) baik dalam dimensi “spiritual” (*ruhāni*) maupun “realitas” (*al-wāqi*) (Faḍlullāh 1998: I/24-25)

Di titik ini, Faḍlullāh kemudian sampai pada salah satu prinsip bahwa Al-Qur’an diturunkan dalam gerak “dakwah Islam” dalam proses “risalah” yang dengannya terbentuk sebuah “struktur baru” dalam realitas masyarakat Muslim (Faḍlullāh 1998: I/25). Ia bertujuan untuk menyediakan sebuah “kaidah-kaidah yang hidup” yang memperkuat sisi kelemahan dakwah dan menjaga sisi kekuatannya. Ia mengarahkan dakwah kepada tujuan yang hendak dicapainya sekaligus membimbingnya dalam menghadapi tantangan realitas secara optimis. (Faḍlullāh 1998: I/25).

Hal inilah yang ia maksudkan sebagai Al-Qur’an yang “bergerak”. Dalam hal ini—meminjam bahasa Hassan Hanafi—posisi Faḍlullāh tidak hanya merepresentasikan seorang komentator (*syāriḥ*) dan retorik (*khaṭīb*), ia juga merepresentasikan seorang reformer (*muṣliḥ*) yang berusaha mentransfer dimensi logos ke dimensi praktis dalam penafsiran Al-Qur’an (Hanafi 2010: 5, 35).

Hal ini terlihat jelas ketika ia melihat hakikat penafsiran sebagai salah satu upaya untuk “mengambil inspirasi” makna-makna Al-Qur’an sebagai sumber pergerakan manusia dalam menghadapi persoalan-persoalan kehidupan yang terus bermunculan.

## 2. Sumber Penafsiran

Dalam pengantar tafsirnya, Faḍlullāh dengan jelas mengatakan bahwa tafsir ini pada dasarnya merupakan sebuah *istintajāt* (konklusi pemikiran), *intiba’at* (kesan), dan *istiḥa’at* (eksplorasi inspiratif) (Faḍlullāh 1998: I/7). Dalam konteks pengajaran tafsir, mengingat kitab tersebut pada awalnya berasal dari transkripsi forum ilmiah, porsi materi tafsir yang dideduksi oleh Faḍlullāh sendiri bisa dikatakan lebih dominan daripada pengutipannya terhadap pendapat ulama lainnya. Dalam hal ini, ia memang terkesan lebih leluasa dalam melakukan “kreativitas” dalam menemukan makna-makna baru dalam tafsirnya.

Meski demikian, dari beberapa materi tafsir yang diutarakannya, terkandung sumber penafsiran yang menjadi bahan dasar atau sekedar suplemen dalam penafsirannya. Secara umum, berdasarkan penelusuran penulis, sumber penafsiran Faḍlullāh ketika menafsirkan suatu ayat dalam kitab *Tafsir min Wahy Al-Qur’an* adalah sebagai berikut:

### (a) Ayat-ayat Al-Qur’an

Ketika menafsirkan suatu ayat, Faḍlullāh juga memberlakukan prinsip

menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Dalam hal ini, ia menjadikan ayat-ayat lain sebagai penegas atau pendukung argumentasi yang ia kemukakan terkait tafsir suatu ayat. Ketika menafsirkan basmalah dalam surah al-Fātiḥah, misalnya, Faḍlullāh mencoba lebih jauh menyelami arti penting dari basmalah sebagai sebuah bentuk *zīkrullāh* yang senantiasa menghadirkan Allah dalam setiap aktivitas. Untuk itu, ia mendasarkan argumentasi ini kepada proses deduksi yang diambil dari beberapa ayat Al-Qur'an lainnya; surah al-Insān/76: 25, al-A'rāf/7: 205, al-Muzzammil/73: 8, al-A'lā/87: 1, 14, 15, al-'Alaq/96: 1, al-An'ām/6: 118 dan 121 (Faḍlullāh 1998: 36-37). Dalam hal ini, frekuensi pengutipan (*citation*) terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sangat sering dilakukan oleh Faḍlullāh.

#### (b) Hadis dan Sirah Nabi

Salah satu "suplemen" tafsir Faḍlullāh adalah teks-teks hadis yang dinisbatkan kepada Rasulullah maupun para imam ahlulbait. Harus diakui bahwa sumber material kedua ini sangat jarang sekali digunakan oleh Faḍlullāh. Hal ini dikarenakan ia menganggap bahwa otentisitas teks-teks hadis bisa dikatakan sangat lemah, mengingat historisitas teks tersebut yang dipenuhi dengan berbagai bias ideologi. Meski demikian, hal ini tidak berarti ia menolak hadis sebagai sumber Islam kedua setelah Al-Qur'an, hanya saja ia memiliki suatu tolak ukur selektif dalam menyaring teks-teks tersebut.

Dalam hal ini, ia menerapkan standar kritik internal. Jika suatu matan hadis bersesuaian dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an, maka ia bisa dikatakan absah. Dengan demikian, menurut Faḍlullāh, hal yang harus menjadi titik tekan utama adalah perhatian terhadap internalisasi nilai-nilai Al-Qur'an sebagai tolok ukur dalam menimbang hadis-hadis tersebut (Faḍlullāh 1998: I/23-24).

Faḍlullāh justru lebih tertarik kepada perjalanan sirah atau biografi kehidupan Nabi sendiri dalam gerak dakwahnya daripada mengutip teks hadis Nabi yang berupa perkataan (*qaulīyyah*). Oleh karenanya, ia terkadang merujuk secara langsung kepada literatur sejarah Rasulullah seperti kitab *sirah* karya Ibn Ishāq (Faḍlullāh 1998: I/300). Ketika menafsirkan surah al-Baqarah/2: 23-24 misalnya, Faḍlullāh menelusuri sejarah dakwah Nabi Muhammad untuk menjelaskan aspek kemukjizatan Al-Qur'an di luar aspek sastrawi (Faḍlullāh 1998: I/180).

Adapun untuk sumber hadis perkataan, Faḍlullāh justru terkesan lebih tertarik untuk mengutip perkataan para imam ahlulbait. Contohnya adalah ketika menafsirkan kata al-'alamīn (seluruh alam) dalam surah al-Fātiḥah/1: 2, Faḍlullāh terinspirasi dari sebuah hadis terkait doa Imam Ali

Zainal 'Abidin ketika ia bermenung di pagi hari menghadap matahari. Pada gilirannya, ia sampai kepada penjelasan terkait iman yang berangkat dari pencermatan terhadap wujud (Faḍlullāh 1998: I/51). Kutipan perkataan imam ahlulbait ini juga terlihat banyak di bagian pengantar tafsirnya.

### (c) Pendapat Ulama Syi'ah

Beberapa pendapat ulama Syi'ah juga seringkali dijadikan sebagai referensi dalam materi tafsir Faḍlullāh. Di antara ulama yang paling sering disebut adalah aṭ-Ṭabaṭabaṭī pengarang kitab *Tafsīr al-Mizān*, terkadang, ia juga mengidentifikasinya sebagai *Ṣāhib al-Mizān* (Faḍlullāh 1998: I/122). Pengaruh tokoh ini sangat terasa dalam tafsir Faḍlullāh, terutama setelah ia menggarap tafsirnya untuk persiapan cetakan kedua. Secara khusus ia mengatakan bahwa di antara catatan tambahannya berkisar kepada diskusi terkait materi *Tafsīr al-Mizān* yang diakuinya sebagai salah satu tafsir terbesar abad ke-20 M (Faḍlullāh 1998: I/18).

Tokoh lain yang sering ia rujuk adalah gurunya sendiri, Abū al-Qāsim al-Khu'i. Meski berposisi sebagai gurunya sendiri, Faḍlullāh kadang mengutarakan sebuah kontra-argumen terhadap pemikiran al-Khu'i terkait beberapa isu yang diperdebatkan (Faḍlullāh 1998: I/18). Selain kedua tokoh ini, tokoh penafsir Syi'ah lainnya yang menjadi rujukan Faḍlullāh antara lain adalah al-'Ayyasyi, pengarang *Tafsīr al-'Ayyasyi* (Faḍlullāh 1998: I/169), dan aṭ-Ṭabṛasy, pengarang *Majma' al-Bayan*. (Faḍlullāh 1998: I/57). Dalam menyikapi beberapa tokoh di atas, Faḍlullāh tetap membincang pendapat mereka secara kritis dan dialektik.

### (d) Pendapat Ulama Sunni

Hal yang harus diperhatikan adalah bahwa meskipun secara teologis menganut faham Syi'ah Imamiyyah, Faḍlullāh juga sangat akrab dengan beberapa literatur di luar Syi'ah. Ketika menyoal perbandingan mazhab fikih Islam terkait suatu ayat misalnya, ia juga merujuk kepada perkataan imam mazhab fiqih sunni seperti asy-Syāfi'i, Hanafi, dan Maliki sebagai perbandingan (Faḍlullāh 1998: I/88). Selain itu, materi lain yang sering dikutipnya adalah riwayat terkait konteks turunnya suatu ayat (*asbāb an-nuzūl*) di beberapa tempat (Faḍlullāh 1998: I/88). Dalam hal ini, ia menjadikan *ad-Durr al-Mansūr* karya as-Suyūṭi sebagai salah satu literatur utamanya. Selanjutnya ar-Ragib al-Isfahāni juga dijadikan rujukan utama dalam pembahasan leksikal suatu kata. Selain itu, beberapa tokoh non-Syi'ah yang dijadikan rujukan oleh Faḍlullāh di antaranya az-Zamakhshari, pengarang *Tafsīr al-Kasasyāf* (Faḍlullāh 1998: I/22), Fakhrudīn ar-Rāzī pengarang *Mafāṭih al-Gaib* (Faḍlullāh 1998: I/262), dan Ibn Jarīr aṭ-Ṭabari, pengarang *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Āy al-Qur'ān* (Faḍlullāh 1998: I/ 148).

### (e) Konteks atau Realitas Masyarakat

Al-Qur'an sejak diturunkannya telah berdialog dengan realitas masyarakat. Turunnya Al-Qur'an bisa jadi sebagai respon dari suatu peristiwa yang terjadi pada saat itu atau merupakan jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh masyarakat kepada Nabi Muhammad. Dengan kata lain, meskipun Al-Qur'an merupakan *kalamullāh*, namun kenyataan menunjukkan bahwa wahyu itu telah memasuki wilayah historis. Realitas merupakan sumber pengetahuan Faḍlullāh dalam mensinergikan antara kalam Tuhan yang bersifat naqli dan kauni. Dengan demikian, jika mengacu pada kerangka metodologi, akan didapatkan sebuah proses penafsiran yang berangkat dari nas menuju realitas (*min an-naṣ ila al-wāqī'*) dan sebaliknya. Dalam dialektika ini, sulit untuk memetakan mana yang lebih dominan antara dua pola di atas. Hal yang pasti bahwa kedua model tersebut menjadi pondasi utama dalam melahirkan pemikiran-pemikiran Faḍlullāh yang mempunyai kecenderungan reformatif.

Banyak sekali contoh yang penulis temukan dalam tafsirnya yang mempunyai kaitan erat dengan realitas kontemporer, misalnya ketika menjelaskan kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam surah an-Nisā'/4: 34, Faḍlullāh mengkontekstualisasikannya dengan melihat adanya fenomena-fenomena yang terjadi dalam hubungan keluarga saat itu. Bahwa pada zaman kontemporer ini banyak ibu rumah tangga yang memiliki peran ganda (*double burden*), sebagai pengurus rumah tangga (*rabb al-bait*) pada satu sisi dan wanita karir pada sisi yang lain. Sehingga tanggung jawab perempuan sebagai lembaga pendidikan pertama (*al-madarasah al-ūlā*) bagi anak-anaknya tidak berjalan dengan baik.

Mungkin inilah corak dan karakteristik dari tafsir Faḍlullāh yang lebih mengutamakan menyoroti aspek pergerakan dari sebuah ayat ketimbang mengupas tafsir dari sisi bahasa, fikih, kalam, tasawuf, ataupun yang lain. Faḍlullāh menjadikan realitas sebagai "partner utama" dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an, sehingga wajah penafsirannya selalu menampilkan sisi pergerakannya (*ḥaraki*).

### (f) Akal atau Ijtihad

Salah satu ciri khas produk tafsir era kontemporer adalah menjadikan akal (*ijtihād*) sebagai salah satu sumber penafsiran terhadap ayat Al-Qur'an. Akal menjadi sumber pengetahuan karena dari sinilah proses berpikir itu muncul dan darinya pula kreativitas dan dinamika perubahan manusia berkembang.

Ḥusain Faḍlullāh merupakan tokoh yang dikenal memiliki jiwa reformis yang kuat. Fatwa-fatwanya dikenal sangat moderat dan kontekstual

(Syamsuddin 2006: 491). Meski demikian, ia menganjurkan agar ijtihad tetap berada dalam koridor otoritas Al-Qur'an. Oleh karena itu, Ḥusain Faḍlullāh sangat serius mengkritik tindakan yang menjurus pada taklid buta sehingga dari sana tercipta budaya pelestarian gagasan dari masa ke masa. Hal ini mengakibatkan sulit berkembangnya pemikiran baru. Karena tidak terbiasa mengembangkan gagasan, setiap gagasan yang muncul akan dicurigai dan dianggap tidak patuh pada ide lama yang tersakralkan.

Terkait dengan masalah kolaborasi antara akal terhadap nas, Faḍlullāh mengajukan dua cara yang mungkin dilakukan seorang mufasir. *Pertama*, apabila akal itu pasti, maka menurutnya menakwilkan Al-Qur'an dan hadis demi kemaslahatan akal adalah sesuatu yang mesti dilakukan. *Kedua*, apabila akal tersebut masih bersifat asumptif (*tarjih*) dan analitis (*taḥlīlī*), atau merupakan dugaan (*ẓanni*), maka tidak boleh menakwilkan nas (Al-Qur'an, hadis) tersebut. Akal asumptif menundukkan bacaan kepada banyak keputusan (*al-aḥkām*) yang tidak memfokuskan kepada sisi objektivitas (Faḍlullāh 2000: 11).

### 3. Metode (*Manhaj*) dan Orientasi (*Ittijāh*) Tafsir Pergerakan

Sebelum membicarakan metode tafsir yang pada gilirannya juga berkaitan dengan orientasi (*ittijāh*) dan corak (*lawn*), perlu diperhatikan bahwa kontak Faḍlullāh dengan Al-Qur'an diawali dalam konteks dakwah dan pergerakan. Hal ini terlihat dari salah satu buku monumental yang pertama kali ditulis oleh Faḍlullāh, *Uslūb ad-Da'wah fī Al-Qur'ān* yang ditulis pada tahun 1960, ketika berusia 25 tahun. Di dalamnya ia mengatakan bahwa pada mulanya Al-Qur'an merupakan sebuah kitab dakwah dan berakhir sebagai kitab yang membentuk syariat (*tasyrī*). (Faḍlullāh 1418: 34).

Hal ini pada gilirannya juga menjadi landasan ketika ia menafsirkan teks Al-Qur'an. Dalam hal ini, secara umum bisa dikatakan bahwa konten tafsir Faḍlullāh mencerminkan sebuah metode pergerakan (*manhaj al-ḥarākī*). Dalam hal ini, ada dua istilah yang harus dijelaskan terlebih dahulu; *manhaj* (metode) dan *ittijāh* (orientasi). Dalam beberapa hal, sebagian ulama tidak menarik garis pembeda yang signifikan antara keduanya. Meski demikian, terdapat beberapa karakteristik yang distingtif yang membedakan.

Dalam konteks tafsir Al-Qur'an, *manhaj* yang secara literal berarti jalan atau cara yang jelas (*aṭ-ṭarīq al-wādih*) (Ibn Manẓūr 1999: 300). Berkaitan dengan serangkaian cara, langkah-langkah atau metode yang digunakan untuk menyingkap makna Al-Qur'an dan berdiri di atas sebuah kaidah induk (*al-Khālidi* 2008: 17). Sedangkan *al-ittijāh* lebih menekankan kepada tujuan (*al-haḍf*) yang dimiliki seorang penafsir ketika menafsirkan Al-Qur'an (Hussin dan Solihin 2012: 75). Dalam konteks ini,

al-Khālīdī mendefinisikan *ittijāh al-ḥarakī* sebuah kecenderungan yang menitikberatkan kepada dakwah, pergerakan, pendidikan, pemurnian, dan perjuangan yang mengajak kaum muslimin untuk melakukan pergerakan berdasarkan Al-Qur'an. Sedangkan *manhaj ḥarakī* didefinisikan sebagai langkah praktis yang direfleksikan dari teladan perjalanan Rasulullah, para sahabat, dan generasi salaf dalam menyingkap makna Al-Qur'an dan upaya untuk memberikan pemahaman terhadap khalayak umum terkait Al-Qur'an dalam konteks pergerakan dalam realitas (Hussin dan Solihin 2012: 76).

*Manhaj al-ḥarakī* merupakan salah satu kecenderungan yang muncul di awal abad ke-20, bersamaan dengan munculnya gerakan-gerakan politik Islam sebagai respon dalam menghadapi modernitas, terutama setelah keruntuhan Khilafah Usmaniyah dan terbentuknya sistem negara-bangsa. Beberapa tokoh seperti Ḥassan al-Banna, Sayyid Quṭb, Sa'id Nursy, Sa'id Ḥawā, sampai Abū A'lā al-Maudūdī merupakan beberapa eksponen yang mempopulerkan tipe *ḥarakī* dalam wacana tafsir Al-Qur'an (Hussin dan Solihin 2012: 82-85)

Dalam hal ini, tafsir Faḍlullāh termasuk ke dalam kitab yang mengaplikasikan *manhaj al-ḥarakī*, baik secara epistemologis dalam konteks ilmu-ilmu Al-Qur'an, maupun secara aplikatif ketika menafsirkan sebuah ayat. Berikut ini adalah contoh beberapa aspek dalam tafsir Faḍlullāh yang mencerminkan *manhaj al-ḥarakī*, baik dalam aspek epistemologi tafsir maupun produk penafsiran yang dihasilkan:

*Pertama*, Pandangan yang universal-holistik terhadap Al-Qur'an sebagai sumber pergerakan untuk perubahan (*'amal tagyīrī*). Dalam hal ini ia mengatakan:

Kami meyakini bahwa “peradaban Qur'ani” merupakan elemen asasi dalam semua bentuk pergerakan dalam upaya pembangunan atau perubahan dalam Islam (*'amal in Islāmiyyin tagyīriyyīn*) baik dalam konteks teoritis atau praktis ... (Faḍlullāh 1998: I/ 24)

*Kedua*, Keyakinan “absolut” bahwa Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang dijaga kemurniannya. Ia mengatakan:

Dalam sistem keyakinan Islam, Al-Qur'an adalah sebuah kitab yang “tidak akan datang kebatilan di dalamnya” (Fuṣṣilat/41: 42).

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

(Yang) tidak akan didatangi oleh kebatilan baik dari depan maupun dari belakang (pada masa lalu dan yang akan datang), yang diturunkan dari Tuhan Yang Maha Bijaksana, Maha Terpuji.

Sungguh Allah telah menjaga kitab ini dari perubahan dan penyimpangan. Ia merupakan sumber atau pedoman hidup yang “terjaga” (*al-maṣḍar al-ma’ṣūm*) dalam menjelaskan nilai dan cita Islam yang murni dalam segala aspek: syariat, sosial, dan intelektual, sebagai pedoman untuk menjadi pribadi yang Islami (*syakhṣiyyah Islāmiyah*) (Faḍlullāh 1998: I/24)

Dengan demikian, sebelum menafsirkan Al-Qur’an, Faḍlullāh sudah tidak berurusan lagi dengan persoalan otentisitas historis Al-Qur’an. Hal ini merupakan kecenderungan orang pergerakan yang melandaskan gerakan mereka kepada Al-Qur’an. Jamal al-Banna misalnya, sekalipun terkenal sebagai tokoh pergerakan dengan pemikiran yang sangat progresif, tetapi ketika berbicara Al-Qur’an, ia dengan sangat tajam mengkritik pemikir muslim yang terpengaruh oleh orientalis yang mempersoalkan otentisitas Al-Qur’an (al-Banna 2008: 371-374)

*Ketiga*, pemahaman kontekstual (*al-fahm al-‘urfi*) terhadap ayat Al-Qur’an. Menurut Faḍlullāh, status Al-Qur’an yang berbahasa Arab tidak hanya berkaitan dengan status bahasa belaka, tetapi ia juga menjadi kaidah universal bagi kaidah-kaidah lain yang terperinci, baik dalam aspek linguistik, sastra, ataupun pemahaman. Hal yang harus diperhatikan adalah cakrawala (*ajwa*) suatu ayat disertai beberapa karakteristik sastrawi yang di dalamnya termuat indikasi dan isyarat yang melampaui indikasi literal dari sebuah kata dengan landasan bahwa aspek historis-aplikatif (*janib at-tārikhy li al-isti’māl*) menyediakan sebuah “naungan” makna dan karakteristiknya yang memunculkan sebuah “horizon baru”. Hal inilah yang ia sebut dengan “pemahaman kontekstual” (*al-fahm atau az-zauq al-‘urfi*) (Faḍlullāh 1998: I/ 7).

*Keempat*, titik tekan terhadap aspek “praksis” dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an. Faḍlullāh mengatakan bahwa dirinya tidak berinteraksi dengan Al-Qur’an seperti berinteraksi dengan teks-teks sastra semata yang hanya bergelut dengan percaturan pemikiran, tetapi jauh dari fakta-fakta di realitas objektif. (Faḍlullāh 1998: I/ 25). Dalam hal ini, hampir dapat dipastikan bahwa seluruh materi tafsir Faḍlullāh dideduksi berdasarkan prinsip ini. Oleh karenanya, tidak heran jika dalam seluruh tafsirnya terhadap sebuah ayat, dimensi praktis dari ayat tersebut akan selalu dihadirkan oleh Faḍlullāh. Berikut ini adalah beberapa contoh tafsirnya terhadap basmalah, ayat pertama surah al-Fātiḥah:

Apakah *basmalah* hanya sekedar kalimat Al-Qur’an yang sering diucapkan oleh kaum muslimin dalam setiap zikirnya dan tidak ada makna lain selain itu? Barangkali kita harus memperhatikan bagaimana Al-Qur’an membingkai konsep *zikrullāh* dalam pergerakan waktu: “Ingatlah nama Tuhanmu di siang

dan sore hari (al-Insān/76: 25). Ini berarti hendaklah nama Allah menjadi awal dan akhir dalam setiap aktivitas kita supaya seseorang bisa mewujudkan sebuah gerakan atau aktivitas yang penuh dengan tanggung jawab dalam kehidupannya ....” (Faḍlullāh 1998: I/36)

Seluruh aktivitas yang dibuat manusia harus sesuai dengan lafaz *basmalah*, dari mulai gerak sampai dengan istirahat karena semua akan diminta pertanggungjawabannya oleh Allah. Dengan *ẓikrullāh*, hati manusia akan selalu ingat terus nama Allah. Dimana pun ia berada pasti kalimat *ṭayyibah* ini terus diucapkan. Dengan selalu mengingat Allah, semua kebutuhan dan keperluannya selalu dikabulkan dan dipenuhi. Aktivitas dalam tubuhnya penuh dengan kalimat-kalimat Allah, baik ketika aktivitasnya sibuk ataupun santai, nama Tuhan diingat selalu.

Contoh lainnya adalah ketika ia menafsirkan arti penting beriman kepada yang gaib sebagai refleksi atas fenomena alam dan sejarah yang dialami manusia dalam surah al-Baqarah/2: 3:

... Beriman kepada yang gaib tidak kemudian mencegah kita untuk berkonfrontasi dengan fenomena alam atau kehidupan. Bahkan Al-Qur’an menganjurkan kita untuk bertafakur, tadabur, dan memperhatikan fenomena alam dan sejarah; apa sebab-sebab dan rahasia di baliknya (Faḍlullāh 1998: I/116).

Allah memberi peringatan melalui Al-Qur’an dengan firman-Nya supaya bisa diteliti dan dihayati sesuai dengan fenomena alam yang semakin berkembang dan perlu pemikiran manusia yang berilmu, termasuk bagaimana kita bisa beriman kepada yang gaib. Dalam artian bahwa gaib disini adalah sesuatu yang belum terlihat oleh manusia, saat ini muncul sesuai berita dalam Al-Qur’an. Sehingga jika dihubungkan dengan fenomena alam yang terjadi bisa saja ini adalah kehendak Tuhan, bagaimana manusia sebagai orang berilmu bisa meneliti ayat-ayat Tuhan. Kesimpulannya bahwa manusia yang selalu berzikir pasti Tuhan memberikan kesempatan dan solusi dalam aktivitas serta totalitas kehidupannya.

#### 4. Konstruksi Epistimologi Tafsir

Dalam hal ini Faḍlullāh pertama-tama mengutarakan beberapa pertanyaan epistemologis terkait tafsir Al-Qur’an:

Adakah suatu kaidah spesial bagi Al-Qur’an yang menjadi syarat mutlak dalam menghampiri Al-Qur’an? Apakah Al-Qur’an merupakan kitab yang terkunci secara “bahasa” dan “makna” yang menuntut adanya seorang spesialis untuk menyingkap tabir maknanya? Apakah ia merupakan kitab yang diperuntukkan

untuk “segenap” manusia; bahwa setiap manusia dari semua lapisannya bisa mendekati Al-Qur’an sesuai dengan kapasitas intelektual mereka? Bagaimana memahami istilah-istilah “muḥkam”, “mutasyābih”, “zāhir”, dan “bāṭin”? Bagaimana Al-Qur’an bisa “beranjak” dari titik tolak pertamanya yang memang berbicara kepada objek yang partikular? Apakah “partikularitas” pertama itu berarti sesuatu yang stagnan? Apakah ia bermakna sampel “ideal” yang merepresentasikan sebuah konsep universal? (Faḍlullāh 1998: I/5)

Beranjak dari beberapa persoalan ini, Faḍlullāh kemudian mengutarakan beberapa kaidah penafsiran dalam versinya sendiri.

a. Kehujjahan makna literal Al-Qur’an (*hujjiyyāt az-ẓawāhir*)

jika Amīn al-Khūlī menggagas konsep “Al-Qur’an sebagai kitab agung berbahasa Arab” sebagai kunci memahami petunjuk Al-Qur’an (al-Khūlī 1996: 37), Faḍlullāh menegaskan bahwa prinsip “kejelasan atau transparansi” bahasa (*wuḍūḥ*) merupakan satu-satunya syarat untuk mencapai “petunjuk” Al-Qur’an bagi seluruh umat manusia dengan latar yang berbeda. Hal ini dikarenakan ia diturunkan kepada segenap manusia. Dalam hal ini, ia berangkat dari peran bahasa dalam logika komunikasi. Faḍlullāh menegaskan bahwa kaidah bahasa Arab telah menjadikan prinsip “kejelasan dalam indikasi makna” (*wuḍūḥ fi ad-dilālāh*) sebagai persoalan inti dalam aktivitas “pemahaman” dan “memberi pemahaman”. Demikian halnya dengan teks Al-Qur’an yang berposisi sebagai *hujjah* dalam mentransfer pemikiran dan hukum syariat kepada manusia. Oleh karenanya, menurut Faḍlullāh, tidak ada alasan untuk merumitkan kata dan makna Al-Qur’an (*ta’qīd al-lafẓ wa al-ma’nā*) dengan berbagai bentuk-bentuk gaya bahasa yang justru menjauhkan jarak antara relasi keniscayaan (*lāzīm-malzūm*) makna atau antara kandungan literal dan maksud si penutur. (Faḍlullāh 1998: I/7).

Dalam hal ini, epistemologi pergerakan (*ḥarākī*) yang digagas Faḍlullāh secara genealogis memang diturunkan dari pandangannya terkait aspek fungsional dari bahasa itu sendiri sebagai instrumen pergerakan. Dalam hal ini ia mengatakan:

... Hal tersebut (merumitkan bahasa Al-Qur’an) telah menjauhkan dari prinsip *tafsīr bayānī* yang menekankan kepada persoalan komunikatif; yakni saling memahami (*tafāhum*) yang di atasnya dibangun sebuah prinsip bahasa dalam status awalnya sebagai instrumen yang bergerak (*tabī’atihā al-ḥarākī*) (Faḍlullāh 1998: I/7).

Dengan demikian, wajar saja jika ia tidak melihat Al-Qur’an sebagai kitab simbolik sebagaimana dipahami kaum sufi atau ulama kalam yang

dipenuhi dengan rumus linguistik dan jauh dari horizon literal bahasa Arab. Hal ini menurutnya telah mengabaikan tujuan pertama dari diturunkannya Al-Qur'an sebagai jalan pembuka untuk pergerakan akal, pemikiran, dan pencarian petunjuk bagi segenap manusia. Dengan demikian, ia sampai pada kesimpulan yang menegaskan kehujjahan makna literal Al-Qur'an (Faḍlullāh 1998: I/8).

b. *Al-Uslūb al-istiḥā'iy*: prinsip kontekstualitas dalam tafsir Al-Qur'an pola penafsiran *al-ustūb al-istiḥā'iy* sangat diperlukan dalam tafsir Al-Qur'an saat ini. Hal ini dikarenakan pola tersebut bisa membuat seseorang bisa beranjak dari sebuah ayat kepada "alam atau nuansa" yang lain, berdasarkan kaidah tujuan, di mana Al-Qur'an bergerak kepadanya. Hal inilah yang akan mengantarkan kita untuk bisa beranjak dari dimensi material kepada dimensi maknawi, dan dari pengalaman historis audiens pertama Al-Qur'an menuju pengalaman historis audiens kontemporer. Inilah yang menjadikan Al-Qur'an memiliki karakteristik pergerakan yang "dinamis" (*ḥarākī*) (Faḍlullāh 1998: I/17-18)

c. Konsep ayat *mutasyābihāt*

Selanjutnya, konsep di atas secara lebih spesifik berkaitan dengan persoalan ayat *mutasyābihāt* yang notabene memiliki makna "berlapis". Menurut Faḍlullāh, ayat *mutasyābihāt* adalah ayat yang memiliki banyak kemungkinan makna (polisemis atau ekuivokal) atau memiliki beberapa perbedaan dalam konteks pewahyuan. Ia bukanlah sebuah "rumus" atau "simbol" khusus. Hal tersebut merujuk kepada aspek praktis dalam sebuah ayat Al-Qur'an dalam realitas objektif, bukan dalam aspek indikasi maknawi yang biasa diotaktik oleh mereka yang orang tertentu (Faḍlullāh 1998: I/8-9).

Hal ini berarti bahwa ayat Al-Qur'an tidak dikemas secara rumit dengan memuat beberapa rumus-rumus yang tidak memahami manusia (Faḍlullāh 1998: I/9). Dengan demikian, peran "*ar-rāsikhūn fī al-'ilm*" menurut Faḍlullāh adalah membatasi ruang pergerakan dari indikasi makna sebuah ayat melalui cita-rasa bahasa Arab dengan berpatokan pada kaidah "aktivitas saling memahami" (*tafāhum*); memahami dan memberikan pemahaman dalam konteks komunikasi.

d. Makna "*ẓāhir*" (eksoteris) dan "*bāṭin*" (esoteris): satu makna ragam perspektif

hal yang pertama harus ditekankan menurut Faḍlullāh adalah bahwa Al-Qur'an berbicara kepada "segenap" umat manusia: *la'allahum yataẓakkarūn, yatafakkarūn, ya'qilūn*. Ia tidak terbatas kepada komunitas tertentu. Ia

tidak dimonopoli oleh komunitas tertentu yang sebenarnya tidak berhak mengklaim bahwa pemahaman mereka adalah yang dikehendaki oleh Allah. Hal yang harus dipahami adalah pluralitas audiens Al-Qur'an dengan latar intelektual dan peradaban yang beragam (Faḍlullāh 1998: I/9).

Dalam hal ini, ujar Faḍlullāh, akan sangat sulit dan tidak tepat jika kita memahami makna esoteris dan eksoteris dalam bingkai oposisi materialistik; bahwa suatu kata secara sempurna terdiri dari bangunan luar (eksoteris) dan bangunan dalam (esoteris) pada waktu yang sama dan menunjukkan unsur-unsur beragam dan karakteristik yang berlainan. Sebagaimana ilustrasi yang *zāhir* merepresentasikan sebuah jasad dan yang *bāṭin* merepresentasikan bagian lainnya, hal ini menunjukkan dua keadaan anggota bagian yang berlainan. Mengingat bahwa *lafaz* merupakan sebuah untaian suara sederhana yang merepresentasikan keadaan mental seseorang dengan tata cara yang berlaku dalam bahasa Arab, maka seseorang harus beranjak dari kaidah “kehendak akan satu makna” yang memiliki beragam cara pemaknaan, berdasarkan keragaman kapasitas intelektual manusia yang memahaminya (Faḍlullāh 1998: I/9).

Layaknya sebagian orang yang mendeskripsikan matahari berdasarkan bentuknya yang tampak dengan datar. Sedangkan sebagian yang lain menggambarkannya berdasarkan unsur-unsur yang menyusunnya, karakteristik dan pengaruh-pengaruhnya, sehingga ia sampai pada pemahaman komprehensif terkait pengetahuan matahari. Hal tersebut telah membuat kita “berkhayal” bahwa ada dua makna yang berbeda bagi matahari, yang didasarkan pada perbedaan ukuran dan karakteristik matahari yang terekam dalam kesadaran dan pikiran manusia. Padahal menurut Faḍlullāh, pada saat yang sama, sejatinya hal tersebut merepresentasikan kaidah “satu makna ragam perspektif” (*al-ma'nā al-wāḥid, mukhtalif al-jawānib*) (Faḍlullāh 1998: I/12).

Hal ini juga berkaitan dengan makna partikular yang direpresentasikan sebuah ayat dalam konteks dinamis ruang-waktu ketika ia diturunkan, dan makna universal yang senantiasa “ditangguhkan” dalam setiap kosakata yang mengandung konsep dan karakteristiknya yang komprehensif, baik di masa lalu, sekarang, dan yang akan datang. Dalam hal ini makna *zāhir* merupakan makna partikular yang terbuka untuk masa sekarang. Adapun makna *bāṭin* merupakan makna yang terbuka untuk sebuah cakrawala universal untuk masa mendatang. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya memadat (*jumūd*) kepada konteks di mana ia diturunkan, tetapi senantiasa akan “kontekstual” melintasi ruang-waktu berdasarkan kaidah universalitas dalam setiap konteks yang sepadan, even-even yang terbaharukan, di masa depan kehidupan manusia, oleh karena itu, tidak ada “dua makna” dalam satu kata,

yang terjadi adalah satu makna yang bergerak dalam lintasan zaman; dari masa lalu ke masa kini sampai ke masa depan (Faḍlullāh 1998: 1/12-13)

### Kesimpulan

Telaah epistemologis atas “*Tafsīr min Waḥy Al-Qur’ān*” karya Muḥammad Ḥusain Faḍlullāh setidaknya menghasilkan suatu benang merah bahwa pada dasarnya Al-Qur’an adalah sebuah teks pergerakan. Ia diwahyukan untuk mengubah sebuah peradaban menuju kualitas yang lebih baik. Oleh karenanya, menurut Faḍlullāh, tafsir Al-Qur’an tidak boleh hanya berhenti dalam percaturan linguistik semata dan makna Al-Qur’an tidak semestinya dikurung dalam tataran *logos* belaka. Dalam hal ini, Faḍlullāh sebagaimana tokoh penafsir dengan kecenderungan *ḥaraki* lainnya mengajak umat Islam untuk senantiasa “menghidupkan” Al-Qur’an sebagai sumber dan landasan dasar dalam semua pergerakan di kehidupan sehari-hari.

Adapun sumber pengetahuan tafsirnya mencakup teks Al-Qur’an, hadis, pendapat ulama, akal atau ijtihad, dan realitas masyarakat yang berkembang. Dalam aspek metodologi penafsiran, Ḥusain Faḍlullāh menerapkan langkah-langkah metode tahlili dengan menggunakan pendekatan kontekstual. Metode ini berupaya menjelaskan makna ayat Al-Qur’an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat dan surah-surah Al-Qur’an sebagaimana yang tercantum dalam mushaf. Sementara dilihat dari segi corak, Faḍlullāh menawarkan penafsiran corak yang cenderung *ḥaraki*, sebuah model baru dalam corak tafsir Al-Qur’an.

Implikasi dan kajian yang dilakukan dalam pengembangan kajian tafsir ini adalah sebuah kontribusi dalam tafsir Al-Qur’an dan metodologi dengan adanya yang bisa mencerminkan sebuah metode pergerakan (*manhaj al-ḥaraki*). Al-Qur’an bukan hanya sekedar kata-kata linguistik yang “memadat” (*tatajammad*) dalam makna linguistiknya saja. Lebih dari itu, ia merupakan sebuah kata-kata yang “bergerak” atau bermanuver (*kalimat tataḥarrak*) baik dalam dimensi “spiritual” (*rūḥani*) maupun “realitas” (*al-wāqi*).

### Daftar Pustaka

- Alaga, Joseph. 2011. *Hizbullah's Identity Construction*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- al-Banna, Jamal. 2008. *Tafsir Al-Qur'an bayna al-Qudamā' wa al-Muḥaddiṣin*. Kairo: Dār Syuruq.
- Dalhari, 2013. "Karya Tafsir Modern di Timur Tengah Abad 19-20." *Mutawātir* 3 (1): 63-86.
- Esposito, John L. 1984. *Islam dan Politik*. Bandung: Bulan Bintang.
- Faḍlullāh, Muḥammad Ḥussein. 1998. *Tafsir min Waḥy Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Malak.
- \_\_\_\_\_. 1418. *Uslūb al-Da'wah fi Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Malak
- \_\_\_\_\_. 2000. *Dunya al-Mar'ah*. terj. M. Abd Qadir Alkaq. Jakarta: Lentera.
- Hanafi, Hassan. 2010. *Hermeneutika Al-Qur'an*, terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Nawesea Press.
- Hussin, Haziyah dan Sohirin M. Solihin, 2012. "al-Manhaj al-Ḥarakī fi Tafsir Al-Qur'an bayna al-Aṣālah wa at-Tajdīd." *Al-Bayan* 10 (2): 69-95.
- Ibn Manzūr, 1999. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Iḥya' at-Turāṣ. 1999.
- Idris, Muhammad, 2019. "Karakteristik Kitab al-Asas fi al-Tafsir Karya Sa'id Hawa". *Ulunnuha* 8(1): 115-125.
- Jaudat, Nizar Muhammad. 2011. *al-Fikr al-Siyasi 'inda Sayyid Muḥammad Ḥusseyin Faḍlullāh*. Najaf: Markaz Ibn Idris al-Hilly.
- al-Khālidi, 'Abd al-Fattāḥ. 2008. *Ta'rif ad-Dārisin fi Manāhij al-Mufasssīrīn*, Damaskus: Dār al-Qalam.
- al-Khūli, Amīn. 1996. *Dirasāt Islāmīyyah*. Kairo: Maktabah Dār Kutub al-Miṣriyyah.
- al-Munawwar, Sayyid Agil Husein, 2005. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Ciputat: PT. Ciputat Press.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Aktualisasi Nilai-nilai Qur'ani dalam Sistem Pendidikan Islam*, Ciputat: PT. Ciputat Press.
- Munawwir, M. Fajrul. 2011. "Relevansi Pemikiran Sayyid Qutb Tentang Tafsir Jahiliyyah Bagi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Islam Kontemporer". *Jurnal Dakwah* 11(1): 69-98.
- Nasr, Sayyed Hossein. 2002. *Islamic Spirituality Foundations*, terj. Rahmani. *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Bandung: Mizan ,
- Rais, Amin. 1995. *Islam dan Logika Kekuatan*, Bandung: Mizan
- Siregar, Parhulutan, 2016. *Epistemologi Kitab Tafsir min Waḥyil Qur'an*. UIN Suka.
- Syamsuddin, Sahiron. 2006. "Book Review: Beberapa Tema Reformasi Dalam Islam". *Al-Jami'ah* 44(2): 487-495.
- Tibi, Bassam. 1997. *Arab Nationalism; Between Islam and the Nation-State*. London: Mac Millan Press Ltd.

### Sumber website:

"A Journey of Life and Giving", dalam [www.bayyenat.org](http://www.bayyenat.org) website resmi Husseyin Faḍlullāh, diakses 16 November 2015