

**HERMENEUTIKA ALQURAN KONTEMPORER:
Telaah Atas Hermeneutika Muḥammad Al-Gazālī Dalam *Naḥw
Tafsīr Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm***

Miski

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
elbierowy@gmail.com

Abstrak

Muḥammad al-Gazālī adalah tokoh pemikir modernis-kontemporer yang sangat berpengaruh, termasuk dalam bidang tafsir. Salah satu karyanya yang paling terkenal dalam bidang ini adalah *Naḥw Tafsīr Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*. Sebagai sebuah penafsiran, asumsi sederhananya: karya tersebut tidak mungkin lepas dari kerangka hermeneutika. Tulisan ini bermaksud melakukan eksplorasi lebih jauh mengenai kerangka hermeneutika Muḥammad al-Gazālī yang dia manifestasikan dalam karya tersebut sekaligus mempertegas posisinya antar para mufasir lain dalam pembacaan kontemporer. Sebagai hasilnya, di dapat kesimpulan bahwa hermeneutika Muḥammad al-Gazālī memuat ciri paradigma yang khas: kesadaran akan universalitas Alquran dan analisa kritis dengan memaksimalkan peran akal (*dirāyah*); secara operasional, Muḥammad al-Gazālī menitikberatkan pada dua analisa: (1) teks, terutama dari aspek bahasa dan (2) konteks, baik konteks masa lalu maupun konteks masa kini, namun masih dalam lingkaran atau cakupan teks itu sendiri dan karena alasan tersebut, hermeneutika Muḥammad al-Gazālī masuk kategori semi-tekstualis.

Kata kunci: Hermeneutika, Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw*, *Tafsīr*

Abstract

THE QUR'AN CONTEMPORARY HERMENEUTICS. Muḥammad al-Gazālī is the very influential modernist contemporary thinkers figures, in the field of interpretation. The most famous of his works in this field is Nahw Tafsir Maudū'i li Suwar al-Qur'an al-Karīm. As an interpretation, simplifying assumptions: The work may not remove from hermeneutic framework. This article intends to explore further the hermeneutic framework Muḥammad al-Gazālī manifest it in the work as well as the forecasted position between the other mufasir in reading the contemporary. As a result, in find the conclusion that hermeneutika Muḥammad al-Gazālī contains the characteristics of a typical paradigm: awareness Quran universality and critical analysis to maximize the role of reason (dirāyah); in operational, Muḥammad al-Gazālī concentrate on two analysis: (1) text, especially from the aspect of the Bible and (2) the context of both the context of the past and the present context, but still in the circle or the scope of the text itself and for that reason, hermeneutika Muḥammad al-Gazālī enter the category semi-tekstualis.

Keyword: Hermeneutic, Muḥammad al-Gazālī, Nahw Tafsir

A. Pendahuluan

Secara etimologi, kata hermeneutika mengandung tiga makna dasar: *to say* (mengungkapkan), *to explain* (menjelaskan) dan *to translate* (menerjemahkan). Dalam konteks dunia modern, menurut Richard E. Palmer, hermeneutika sejak awal kemunculannya mengarah pada ilmu tentang interpretasi, khususnya tentang prinsip-prinsip penafsiran tekstual. Dengan kata lain, hermeneutika bisa berarti teori tentang kaidah-kaidah yang menata sebuah penafsiran atau interpretasi teks.¹

Dalam konteks Islam, khususnya yang berkaitan dengan tafsir Alquran, menurut Farid Esack, sebenarnya praktik hermeneutika telah lama dilakukan oleh umat Islam yang ditandai dengan maraknya kegiatan interpretasi dalam wacana keilmuan Islam di bawah payung sebuah disiplin ilmu yang disebut dengan ilmu tafsir. Mengenai hal

¹ Sebagaimana dikutip oleh Irsyadunnas dalam *Hermeneutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*, ed. M. Fatih Mansur (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba, 2014), hlm. 2.

ini Esack menyebutkan tiga argumen dasar, *pertama*, problematika hermeneutika pada dasarnya merupakan sesuatu yang senantiasa dialami dan dikaji umat Islam meskipun secara definitif tidak pernah tampak; hal ini dapat dilihat dari maraknya kajian Alquran yang berhubungan dengan *asbāb al-nuzūl* dan *al-naskh*; *kedua*, adanya perbedaan pemahaman terhadap Alquran serta terhadap aturan, teori dan metode penafsiran; *ketiga*, tafsir-tafsir tradisional yang berkembang di kalangan umat Islam selalu dikelompokkan dalam kategori tertentu, seperti tafsir Syiah, tafsir Muktaẓilah, tafsir Hukum dan sebagainya. Kategori-kategori ini jelas menandakan adanya sebuah pola hermeneutika.²

Berangkat dari paparan Farid Esack di atas, tulisan ini bermaksud melakukan eksplorasi sedikit lebih jauh tentang konstruksi hermeneutika Alquran Muḥammad al-Gazālī yang ditransformasikan ke dalam beberapa karyanya dalam bidang Alquran, khususnya yang berjudul *Nahw Tafsīr Mauḏū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*.

Muḥammad al-Gazālī merupakan seorang tokoh modernis, pemikir kontemporer, juru dakwah, pegiat dunia pendidikan dan yang pasti seorang yang sudah lama bergelut dalam bidang Alquran, tafsir dan hadis. Selain itu, dia juga dikenal sebagai pribadi yang produktif; menulis banyak karya dalam berbagai bidang keilmuan, termasuk dalam bidang Alquran dan tafsir. *Nahw Tafsīr Mauḏū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm* merupakan satu dari beberapa karyanya yang banyak mendapatkan respons dan pengaruh –dan tentunya– sudah diterjemahkan ke dalam bahasa non-Arab.

B. Pembahasan

1. Mengenal Muḥammad al-Gazālī

Muḥammad al-Gazālī ibn Aḥmad al-Saqā' lahir di tengah-tengah keluarga yang taat beragama sekaligus seorang pedagang. Dia merupakan anak tertua dari tujuh bersaudara.³ Dia lahir pada 5 Zulhijah 1335 H/22 September 1917 M di daerah Naklal Inab, al-Buhairah,

² Sebagaimana dikutip oleh Irsyadunnas dalam *Hermeneutika Feminisme...*, hlm. 2-3.

³ Manāhil al-Zāmil, "al-Syaikh Muḥammad al-Gazālī wa Āsaruh fī al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah," Tesis Magister, fakultas Syari'ah wa al-Dirāsah al-Islāmiyyah, Universitas Kuwait, 1999, hlm. 13.

Mesir. Sebuah wilayah yang selama ini memang dikenal melahirkan banyak tokoh tokoh kenamaan, pemikir besar dan ulama terkemuka, seperti Maḥmūd Sāmī al-Barūdī (1838-1904M), Sālīm al-Bisyri (1248 H/1832 M-1335 H/1916 M), Ḥassan al-Bannā (1906-1949 M), Muḥammad Rasyīd Riḍā (1865-1935 M), Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), Maḥmū Syaltūt (1893-1963 M) dan lain-lain.⁴

Sejak kecil, Muḥammad al-Ghazālī dikenal sebagai anak yang cerdas dan memiliki hafalan yang sangat kuat. Terbukti, dalam usianya yang masih belia yakni umur 10 tahun sudah mampu menghafal Alquran 30 juz.⁵ Dalam bidang pendidikan, selain mendapat pendidikan langsung dari orang tuanya, Muḥammad al-Gazālī juga mengenyam pendidikan dasar di desanya, lalu melanjutkan pendidikan di Maḥad Iskandariyah dan seterusnya hingga lulus dan memperoleh ijazah pada tahun 1937 M.⁶ Setelah itu, Muḥammad al-Gazālī hijrah ke pusat ibu kota Mesir, Kairo, dan melanjutkan studinya di Universitas Al-Azhar di fakultas Ushuluddin dan lulus sebagai sarjana pada 1941 M. Berikutnya dia melanjutkan pendidikan ke jenjang magister di universitas yang sama, di fakultas Bahasa Arab, jurusan Dakwah wa al-Irsyād dan lulus pada 1943 M. Selama di Mesir inilah Muḥammad al-Gazālī bertemu dengan banyak tokoh kenamaan yang kelak banyak mempengaruhinya. Selain Ḥasan al-Bannā dan Maḥmūd Syaltūt, nama ulama-ulama besar lainnya, seperti Muḥammad Abū Zahrah (1898-1974 M) dan ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī (w. 1367 H/1948 M) cukup mempengaruhi Muḥammad al-Gazālī dalam pemikiran dan sebagainya.⁷

⁴ Lihat Manāhil al-Zāmil, “al-Syaikh Muḥammad al-Gazālī...,” hlm. 13. Thalib Anis, “Syaikh Muhammad al-Ghazālī: Da’i yang Menulis,” (kata pengantar dalam Syaikh Muhammad al-Ghazālī, Berdialog Dengan al-Quran, Pesan Kitab Suci dalam Kehidupan Masa Kini, terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 5.

⁵ Manāhil al-Zāmil, “al-Syaikh Muḥammad al-Gazālī...,” hlm. 13.

⁶ Lihat Fejriyan Yazdajird Iwanebel, “Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi dalam Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī,” dalam *Hunafa: Jurnal Studi Islamika*, Vol. 11, No.1, Juni 2014, hlm. 3-4; Wardatun Nadhiroh, “Hermeneutika Al-Qur’an Muhammad Al-Ghazali (Telaah Metodologis atas Kitab *Nahwa Tafṣīr Maudhū’i li Suwar al-Qur’an al-Karīm*),” dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 15, No. 2, Juli 2014, hlm. 282-283.

⁷ Thalib Anis, “Syaikh Muhammad al-Ghazālī: Da’i yang Menulis,” hlm. hlm. 7; Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi; Perspektif Muhammad*

Muhammad al-Gazali dikenal sebagai aktivis dakwah yang sangat berpengaruh, terutama di negara muslim, khususnya Timur Tengah, seperti di Mesir, Arab Saudi, Libanon dan Aljazair. Beberapa penghargaan yang pernah diraihinya antara lain: di Mesir sendiri pernah mendapatkan bintang kehormatan tertinggi atas jasanya dalam bidang pengabdian terhadap Islam; di Arab Saudi dinobatkan sebagai orang Mesir pertama yang mendapatkan penghargaan Internasional Raja Faishal dari Kerajaan Arab Saudi dan di Aljazair dianugerahi sebagai bintang kehormatan tertinggi Aljazair dalam bidang dakwah.⁸

Selain dakwah, aktivitas penting lain Muhammad al-Ghazali aktif dalam dunia pendidikan dan kebudayaan dan sempat menjadi wakil kementerian di Mesir. Secara khusus dalam dunia pendidikan, dia aktif mengajar di Universitas al-Azhar pada Fakultas Syari'ah, Ushuluddin, Tarbiyah, Dirasah al-'Arabiyyah wa al-Islamiyah; juga mengajar di Universitas Umm al-Qurrā, Mekah, Universitas Qatar, serta Institut Ilmu Islam Universitas Amir 'Abd al-Qadir, Aljazair.⁹ Dalam bidang kebudayaan, Muhammad al-Gazali sering diundang sebagai pembicara dalam seminar-seminar pemuda dan mahasiswa termasuk diundang dalam acara festival kebudayaan al-Janadriya di Riyadh, Arab Saudi pada 1996 M. Saat itu pula Muhammad al-Gazali meninggal dunia, tepatnya pada hari Sabtu, 19 Syawal 1416 H, bertepatan dengan 9 Maret 1996 M.¹⁰

Muhammad al-Gazali meninggalkan banyak karya dalam berbagai bidang, baik dalam bidang politik, sosial kemasyarakatan, ekonomi dan seterusnya.¹¹ Pemikiran-pemikirannya dalam bidang

alGhazali dan Yusuf al-Qaradhawi (Yogyakarta: TERAS, 2008), hlm. 25-26.

⁸ Thalib Anis, "Syaiikh Muhammad al-Ghazali: Da'i yang Menulis," hlm. hlm. 7.

⁹ Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an; Memahami Pesan Kitab Suci dalam Kehidupan Masa Kini*, terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 5-6.

¹⁰ Thalib Anis, "Syaiikh Muhammad al-Ghazali...", hlm. 9.

¹¹ Terdapat perbedaan pendapat dari beberapa penulis biografi Muhammad al-Gazali mengenai jumlah karya yang telah ia selesaikan. Sebagian menyebut berjumlah 45 buku, sebagian mengatakan 48 buku dan sebagian yang lain mensinyalir lebih dari 50 buku atau bahkan mendekati 60 judul buku. Selengkapny lihat Manahil al-Zamil, "al-Syaiikh Muhammad al-Gazali..." hlm. 65; Thalib Anis, "Syaiikh Muhammad al-Ghazali...", hlm. 9;

Alquran sangat mudah ditemukan dalam beberapa karya tersebut, akan tetapi pembahasan yang secara khusus *concern* pada Alquran dapat ditemukan dalam tiga karya berikut:¹² *Nazarāt fī al-Qurʾān* (1986),¹³ *al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qurʾān al-Karīm* (1989),¹⁴ *Kaifa Nataʾamal maʾa al-Qurʾān al-Karīm* (1992)¹⁵ dan *Naḥw Tafsīr Mauḍūʿī li Suwar al-Qurʾān al-Karīm* (1995).¹⁶

2. *Naḥw Tafsīr Mauḍūʿī li Suwar al-Qurʾān al-Karīm*: Sekilas tentang The Unity Of Quranic Surahs

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa pada dasarnya pemikiran-pemikiran Muḥammad al-Gazālī dalam bidang Alquran tersebar dalam berbagai karyanya. Namun, hanya terdapat tiga karya yang *concern* tentang Alquran, yakni *Nazarāt fī al-Qurʾān* (1986), *al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qurʾān al-Karīm* (1989), *Kaifa Nataʾamal maʾa al-Qurʾān al-Karīm* (1992) dan *Naḥw Tafsīr Mauḍūʿī li Suwar al-Qurʾān al-Karīm* (1995). Karya yang terakhir dari ketiganya disebut sebagai karya paling penting dari dalam konteks ini karena ia tampak seperti wujud akhir dari keseluruhan konsep metodologis Muḥ

¹² Wardatun Nadhiroh, “Hermeneutika Al-Qurʾan...,” hlm. 285.

¹³ Buku ini merupakan buku yang ke delapan belas dari karya-karya Muḥammad al-Gazālī; isinya meliputi beberapa bab: “Alquran; bagaimana turunnya dan mengapa ia kekal serta bagaimana ia disusun,” “Berbagai prototipe dan dimensi Alquran: manusia, kehidupan ketuhanan, kenabian dan kisah-kisah,” “Mukjizat Alquran; kejiwaan, keilmuan dan pemaparan,” “Alquran dan Ahli Kitab,” lalu, “Seputar tentang Ilmu *Naskh*.” Selengkapnya, Muḥammad al-Gazālī, *Nazarāt fī al-Qurʾān* (Mesir: Nahḍah, 2003).

¹⁴ Buku ini berisi lima tema pokok Alquran dan masing-masing tema memiliki cakupan pembahasan: “Keesaan Allah,” “Alam sebagai bukti eksistensi Allah,” “Kisah-Kisah dalam Alquran,” “Hari kebangkitan dan pembalasan di hari Kiamat,” serta “Pendidikan dan Pembentukan Hukum”. Lihat, Muḥammad al-Gazālī, *al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qurʾān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Syuruq, 1989 [?])

¹⁵ Buku ini memuat banyak hal yang berhubungan dengan Alquran, termasuk bagaimana posisi Alquran sebagai sumber utama bagi kebudayaan, pengetahuan dan keilmuan aktivis muslim kontemporer. Dalam buku ini, Muḥammad al-Gazālī berusaha memosisikan Alquran kembali pada porosnya. Lihat Muḥammad al-Gazālī, *Kaifa Nataʾamal maʾa al-Qurʾān al-Karīm* (Kairo: Nahḍah, cet. VII, 2005).

¹⁶ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsīr Mauḍūʿī li Suwar al-Qurʾān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Syuruq, cet. I, 1995).

ammad al-Gazālī tentang Alquran sebelum dalam waktu sekitar satu tahun dia wafat (1996).

Nahw Tafsir Mauḍū'i li Suwar al-Qur'an al-Karīm ditulis dengan gaya bahasa yang ringkas, padat dan relatif sangat sederhana. Pola penafsirannya disusun mengikuti pola susunan surat-surat Alquran (*tarṭīb muṣṣaḥḥ*), dimulai dari QS. al-fātiḥah dan akhiri dengan QS. al-nās. Secara umum, Muḥammad al-Gazālī memulai dengan paparan yang bersifat umum tentang tema besar yang dimuat dalam surat yang sedang dikaji; menghubungkan dengan konteks masa lalu, mengkorelasikan dengan ayat-ayat yang memuat tema yang sama dalam berbagai surat, memberi sedikit penjelasan tentang kata-kata tertentu yang sekiranya memang perlu dijelaskan serta menghubungkannya dengan realitas hari ini. Pola penafsirannya dirangkai sedemikian rupa, dinarasikan dengan sederhana sehingga satu surat tampak sebagai satu bagian penting yang memuat ide dasar atau *grand* tema.

Memang harus diakui bahwa Muḥammad al-Gazālī terkesan tidak terlalu konsisten dalam menerapkan metode dan karakteristik paparannya.¹⁷ Sebagai contoh, dalam memaparkan penjelasan QS. al-Nūr, Muḥammad al-Gazālī memulainya dengan penjelasan apa yang dimaksud dengan *nūr* dan mengapa surat ini diberi nama surat al-Nūr¹⁸ sedangkan untuk surat-surat yang lain, secara umum tidak demikian.¹⁹ Contoh lainnya adalah saat dia menjelaskan QS. al-Ḥijr [15], pertama dia memulai dengan menyebutkan ayat pertamanya,²⁰ sedangkan saat menjelaskan surat-surat yang lain terkadang tidak demikian, sebagai contoh saat memaparkan isi QS. al-Baqarah, Muḥammad al-Gazālī memulai dengan berbicara tentang kondisi sosial masyarakat kala itu.²¹

Untuk mendapatkan gambaran lebih spesifik, berikut paparan Muḥammad al-Gazālī tentang QS. al-Kāfirūn [109]: 1-6:

¹⁷ Konsistensi yang penulis maksudkan adalah pola pemaparannya bukan ide dasar yang ingin disampaikan oleh Muḥammad al-Gazālī.

¹⁸ Muḥammad al-Gazālī, *Nahw Tafsir Mauḍū'i...*, hlm. 273.

¹⁹ Lihat, misalnya saat dia menjelaskan QS. al-Fātiḥah [1] (hlm. 7); QS. al-Baqarah [2] (hlm. 11) dan lain-lain.

²⁰ Lihat Muḥammad al-Gazālī, *Nahw Tafsir Mauḍū'i...*, hlm. 199.

²¹ Muḥammad al-Gazālī, *Nahw Tafsir Mauḍū'i...*, hlm. 11.

قُلْ يَتَّيِبُهَا لَكُمْ فَرُوحٌ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ هذ المعنى المقرر هنا تشبه ما تقرر في سورة أخرى: وَلَئِنْ آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ . إن توحيد العقائد والمذاهب مستحيل . ومن الخير الاعتراف بتعدد المشارب والنزعات ومواجهة ذلك بالحكمة والوعى . وقد حكى القرآن زبدة تاريخ البشر في سورة هود والصراع الشديد بين المؤمنين والكفار على امتداد العصور . ثم قال للنبي الكريم: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ إِننا نحن المسلمين لا نسعى إلى محو الأديان المخالفة وقد أجمع المحققون على أن الإسلام ما يقاتل إلا منعا للفتنة وردا للعدوان . وكل قتال للإكراه على عقيدة فهو من نزغ الشياطين وجبروت السلاطين ولا نتيجة له إلا مزيد من الأحقاد . ولذلك تكرر في هذه السورة بعد ذلك: وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ ﴿٦﴾ إن هذه السورة من أحكم ما تؤسس عليه العلاقات الدولية . فلنعترف بتعدد الأديان ولنُدع للجدل الحسن والحوار الهادئ أن يمتد وتعقد مجالسه... ٢٢

Terlepas dari bagaimana pola dan gaya Muḥammad al-Gazālī dalam menafsirkan surat-surat dalam Alquran, sekali lagi, yang menjadi titik penting dari pola tersebut adalah bagaimana dia berupaya menunjukkan kepada para pembaca bahwa setiap surat dalam Alquran memiliki *grand* tema yang berbeda meskipun pada dasarnya Alquran merupakan satu kesatuan utuh.

3. Kerangka Hermeneutika Muḥammad al-Gazālī dalam *Nahw Tafsīr Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*

a. Kesadaran akan Universalitas Alquran

Terdapat titik poin penting dan paling mendasar yang ditanamkan Muḥammad al-Gazālī sebelum menafsirkan Alquran yaitu kesadaran akan universalitas Alquran. Secara tegas dia menolak segala bentuk sikap 'parsialisasi' tentang Alquran seperti menyebut Alquran sebagai kitab sastra dan sebagainya. Baginya, Alquran sama

²² Muḥammad al-Gazālī, *Nahw Tafsīr Mauḍū'ī*..., hlm. 545.

sekali tidak terpaku pada tema tertentu dan karenanya ia selalu relevan. Bukti nyata akan hal ini adalah bahwa paparan Alquran tidak hanya tentang pembinaan akhlak, keimanan atau tauhid, tetapi juga tentang rahasia alam, peristiwa, sejarah dan sebagainya.²³

Autentisitas Alquran menjadi hal yang mutlak harus diyakini oleh umat Islam. Tidak hanya berdasarkan pada dalil-dalil teologis bahwa Alquran memang bebas dari kesalahan dan kekurangan melainkan juga didukung oleh fakta sejarah dan lain-lain. Alquran diriwayatkan secara *mutawātir* yang tidak mungkin mengandung unsur-unsur praduga. Kebenarannya bisa dipastikan dan teruji bahkan dari berbagai aspek.²⁴

Namun, hal ini tidak berarti bahwa Alquran hanya cukup dibaca dan hafalkan saja. Lebih dari itu, Alquran harus dipahami dan dianalisa secara kritis.²⁵ Muḥammad al-Gazali mengkritik keras perilaku umat Islam yang hanya menitikberatkan pada hukum-hukum bacaan Alquran (baca: *tajwīd*). Menurutnya, sebagai pengantar awal, mengenal tata cara membaca Alquran memang penting, akan tetapi jika hal ini terus dibiarkan, Alquran akan kehilangan relevansinya terhadap realitas-realitas alam semesta. Seyogyanya, jargon 'kembali pada Alquran' harus dipahami sebagai 'kembali mengkajinya'.²⁶ Namun, mengkaji Alquran harus dilakukan secara komprehensif, utuh dan tidak sepotong-sepotong. Muḥammad al-Gazālī sangat menyayangkan sikap sebagian ulama yang – misalnya – hanya mengkaji aspek-aspek tertentu dari Alquran semisal aspek hukum legal (*tasyrī'*) dan mengesampingkan aspek-aspek lainnya. Padahal sebagai kitab universal, Alquran tidak hanya memuat persoalan hukum legal, tetapi juga memuat persoalan akidah, ibadah, akhlak, muamalah dan seterusnya. Jadi seluruh isi Alquran merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi. Pandangan

²³ Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an...*, hlm. 38-39.

²⁴ Muḥammad al-Gazālī, *Nazarāt fī al-Qur'ān*, hlm. 22-23.

²⁵ Hal ini juga sebagai salah satu indikasi bahwa di antara yang melatarbelakangi lahirnya pemikiran Muḥammad al-Gazālī khususnya dalam bidang Alquran dan tafsir adalah realitas interaksi umat Islam dengan Alquran yang cenderung hanya membaca tanpa dan mencari berkah. Tidak ada gairah untuk mengkaji, merenungi dan menganalisa secara kritis; dan lain-lain. Lihat Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an...*, hlm. 16 dan 18.

²⁶ Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an...*, hlm. 21-22.

yang sepotong-sepotong tentang Alquran disebut sebagai pandangan yang tidak objektif dan tentunya tidak bisa dibenarkan.²⁷

Sebagai salah satu implikasi nyata dari konsep universalitas Alquran Muḥammad al-Gazālī, dia menolak keras keberadaan terma *al-naskh* seperti yang dipahami oleh kebanyakan ulama ahli Alquran atau tafsir yakni penghapusan sebuah ayat dengan ayat lainnya.²⁸ Keberadaan *al-naskh* seperti yang banyak dipahami oleh para ahli tafsir berarti mendisfungsikan sebagian ayat Alquran. Selain itu, tidak bisa dipungkiri bahwa justifikasi *al-naskh* yang dikemukakan oleh para ulama berangkat dari hadis-hadis Nabi, maka dari itu, terma *al-naskh* yang seperti ini tergolong tidak realistis karena berarti membenturkan dalil yang tidak pasti (*ḥadīṣ āḥād*) pada dalil yang sudah pasti (Alquran, *mutawātir*).²⁹ Mengingat prinsip Muḥammad al-Gazālī yang demikian, tidak heran apabila dalam *Nahw Tafsir Mauḍūʿi li Suwar al-Qurʾān al-Karīm* –sejauh penelusuran penulis– tidak ada satu ayat pun yang dia nyatakan sudah *dinaskh* atau *mansūkh* oleh ayat lain. Contoh sederhananya sebagaimana tampak dari paparan QS. al-Kāfirūn di atas; Muḥammad al-Gazālī tetap memberikan penafsiran, padahal menurut Abū ‘Abd Allāh ibn Ḥazm al-Andalusī bahwa ayat terakhir dari surat tersebut sudah *dimansūkh* oleh ‘ayat pedang’.³⁰

b. Dari Kecenderungan Riwayāyah Menuju Dirāyah; Upaya Memaksimalkan Peran Akal

Rasulullah Saw. merupakan manusia pertama yang melakukan penafsiran terhadap Alquran. Diikuti kemudian oleh para sahabat dan generasi berikutnya. Penafsiran mereka terekam dalam riwayat-riwayat yang sampai pada generasi setelahnya. Penafsiran terus berkembang seiring semakin kompleksnya persoalan yang dihadapi umat Islam kala itu. Seiring berjalannya waktu, penafsiran semakin

²⁷ Lihat, Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qurʾan...*, hlm. 84.

²⁸ Lihat, Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qurʾan...*, hlm. 98-103;

²⁹ Lihat, Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qurʾan...*, hlm. 98-103; Muḥammad al-Gazālī, *Nazarāt fī al-Qurʾān*, hlm. 194-211.

³⁰ Abū ‘Abd Allāh ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qurʾān al-Karīm*, ed. ‘Abd al-Gaffar Sulaimān (Bairūt: Dā al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), hlm. 68.

beragam dengan corak dan metodenya masing-masing; sebagian mempertahankan riwayat (*riwāyah*) yang diterima dari generasi awal Islam (baca: Nabi, sahabat dan generasi setelahnya), sedangkan sebagian yang lain melakukan inovasi dan improvisasi; mereka sudah berani menggunakan nalar (*dirāyah*). Ironisnya, dua golongan ini kemudian secara otomatis membentuk kelompok terpisah dan bahkan seperti terjebak dalam klaim kebenaran masing-masing.³¹

Menurut Muḥammad al-Gazālī, mereka yang bersikukuh dengan *riwāyah*, meski pun tampak idealis, namun pada kenyataannya justru banyak terjebak dengan hadis-hadis lemah dan kisah-kisah khurafat.³² Dia menolak hadis-hadis lemah dan kisah-kisah khurafat tersebut ada dalam karya tafsir.³³ Dalam pandangannya, dengan melihat kenyataan bahwa sebagian karya tafsir *bi al-riwāyah* 'bermasalah,' dia mengatakan bahwa sudah saatnya tafsir *bi al-riwāyah* perlu dipertanyakan relevansinya dan yang pasti perlu dikaji ulang. Berbeda dengan tafsir *dirāyah* yang memang menfungsikan akal untuk menelaah, membahas secara ilmiah, mengkaji aspek bahasa dan melakukan analisa terhadap Alquran. Menganalisa berarti berpikir dan berpikir berarti menilai.³⁴

Secara tegas, Muḥammad al-Gazālī mengkritik para ulama yang melarang menggunakan nalar dalam menafsirkan Alquran. Dia

³¹ Sebagian para ahli menyebut ada tiga model – selain *bi al-riwāyah* dan *bi al-ra'y* – yaitu *bi al-isyarah*; selengkapnya mengenai dua model penafsiran di atas bahkan ketiganya juga hal-hal lain yang masih berhubungan bisa merujuk pada: Muḥammad Ḥusain al-Zahabī, *al-Taḥsīn wa al-Mufaḥḥisīn* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2005) I, hlm. 103-335; Fahd ibn Sulaiman al-Rūmī, *Buḥūs fī Uṣūl al-Taḥsīn* (Ttp: Maktabah al-Taubah, t.th), hlm. 70-81; Muḥammad Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003), hlm. 167-180; 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irḥān*, ed. Fawwāz Aḥmad (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), II, hlm. 12-13 dan 49-59; H. E. Syibli Syarjaya, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam* (Jakarta: Rajawali Press, 2008), hlm. 9; Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 368-378; M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ed. Abd. Syakur Dj. (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 349-376.

³² Lihat, Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an...*, hlm. 34-38.

³³ Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an...*, hlm. 37.

³⁴ Lebih lanjut lihat Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an...*, hlm. 248.

berasalan bahwa hal tersebut bisa berimplikasi melahirkan perasaan takut mengkaji isi kandungan Alquran dan pada gilirannya takut memahami peradaban yang memang merupakan salah satu bukti kekekalan Alquran. Pelarangan penggunaan nalar dalam menafsirkan Alquran baru bisa diterima jika berkenaan dengan persoalan *'ubudiyyah*, bukan jika berkenaan dengan aspek-aspek kehidupan lainnya yang bisa terus berkembang dan dinamis sebelum kemudian membangun teori baru yang relevan.³⁵

Hal ini tidak berarti bahwa Muḥammad al-Gazālī menolak sama sekali tafsir yang berdasarkan pada riwayat. Bahkan tafsir menggunakan riwayat –selama ia sahih– di satu sisi sangat diperlukan guna membendung terjadinya penyelewengan dalam tafsir *dirāyah*.³⁶ Bagi Muḥammad al-Gazālī, kalau pun terdapat hadis yang mengecam penggunaan akal dalam menafsirkan Alquran, maka yang dimaksudkan adalah penalaran yang tidak bisa dipertanggungjawabkan. Lebih jauh dia mengatakan:

أعتقد أن الرأي الذي نهينا عن تفسير القرآن به هو الهوى. وهو أن يكون الإنسان سبيح النية أو متجها إلى مأرب من المأرب فيتلو القرآن ويلو عنقه كي يخدم هذا المأرب أو هذا الرأي. وهذا هو المحرم شرعا.³⁷

Namun, meskipun Muḥammad al-Gazālī sangat mendukung penggunaan nalar dalam menafsirkan Alquran, akan tetapi penafsiran tersebut memiliki batasan-batasan tertentu yang tidak boleh dilanggar. Batasan-batasan tersebut: *pertama*, memahami Alquran berdasarkan aspek dialek bangsa Arab (bahasa Arab); *kedua*, bercermin pada hadis-hadis sahih, menghindari kepentingan dan hawa nafsu; *ketiga*, mengetahui *asbāb nuzūl* (realitas masa lalu yang mengiringi turunnya ayat Alquran) karena hal ini bisa membimbing menempatkan teks sesuai realitas kehidupan; *keempat*, harus sesuai dengan kaidah-kaidah logika (*manṭiq*) dan akal sehat (*al-'aql al-Salīm*) juga tidak menyalahi fitrah yang benar dan aspek pemaknaan yang terkandung dalam struktur lafalnya; *kelima*, tidak menyimpang dari tujuan umum yang telah digariskan Alquran; *keenam*, memanfaatkan kegiatan-kegiatan

³⁵ Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an...*, hlm. 245.

³⁶ Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an...*, hlm. 246.

³⁷ Muḥammad al-Gazālī, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Qur'an* (Mesir: Nahḍah, 2005), hlm. 197.

ilmiah dan fakta-fakta (*al-ḥaqā'iq*) pengetahuan yang terdapat dalam kehidupan sosial dalam mengkaji Alquran.³⁸

Sekali lagi, Muḥammad al-Gazālī tidak menolak sama sekali penggunaan riwayat dalam penafsiran Alquran. Dalam *Naḥw Tafsīr Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm* sendiri bisa ditemukan beberapa riwayat dalam digunakan untuk memperjelas penafsirannya. Sebagai contoh, ketika menjelaskan ayat:

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ
شَهِيدًا ﴿٤١﴾

Muḥammad al-Gazālī mengatakan bahwa menurut hadis-hadis yang sahih, Nabi Muḥammad Saw. menangis saat mendengarkan ayat ini.³⁹ Contoh lainnya adalah ketika dia menjelaskan QS. al-Nūr [24], dia menyebutkan hadis yang berisi doa Nabi Saw. yang memuat ungkapan *nūr*, yaitu:

أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا
والآخرة، أن يحل بي غضبك أو ينزل علي سخطك، لك العتبي حتى
ترضى، ولا حول ولا قوة إلا بك.

Juga hadis yang berbunyi:

اللهم لك الحمد، أنت نور السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد،
أنت قيام السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت مالك السموات
والأرض ومن فيهن.⁴⁰

Demikian perpaduan antara penggunaan *riwāyah* dan *dirāyah* yang aplikasikan Muḥammad al-Gazālī. Memang harus diakui, bahwa penggunaan *dirāyah* atau nalar, tampak jelas lebih mendominasi dalam penafsirannya. Berikut ini akan dijelaskan lebih jauh kerangka hermeneutika Alquran Muḥammad al-Gazālī sebagai ulasan lanjutan dan spesifikasi dari beberapa batasan-batasan penafsiran *dirāyah* yang sudah dia canangkan sejak awal.

³⁸ Selengkapnya lihat, Muḥammad al-Gazālī, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Qur'ān*, hlm. 199.

³⁹ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsīr Mauḍū'ī...*, hlm. 212.

⁴⁰ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsīr Mauḍū'ī...*, hlm. 273.

c. Dari Teks, ke Konteks, Menuju Tafsir Kontekstual

Alquran diturunkan menggunakan bahasa Arab dan di tengah-tengah komunitas Arab. Pada waktu yang sama, sangat sedikit mereka mengalami kesulitan memahami bahasa Alquran karena memang sudah menjadi bahasa keseharian mereka. Berbeda dengan kondisi saat Alquran mulai menyebar ke seluruh belahan dunia. Mereka dituntut lebih dalam berupaya memahami bahasa Arab dan hal-hal yang berhubungan dengannya sebagai langkah awal dalam menafsirkan Alquran. Kesadaran akan pentingnya penguasaan terhadap bahasa Arab ini, Muḥammad al-Gazālī mengatakan:

والقرآن كتاب عربي يخضع للأساليب العربية في الفهم ولا نسمع أبداً بالشطحات. لا بد أن تبقى الكلمة هي الكلمة. لا بد أن يفهم القرآن من خلال معهود العرب في الخطاب ومن دلالة الألفاظ كما كانت عند العرب. فكما تشرح أي قصيدة شعرية: الكلمات والمجاز والاستعارة والتشبيه والكناية كل هذا يبقى في نطاق الاصطلاحات العربية لا نخرج عليها فمعنى أن القرآن عربي: هو أن يخضع للفهم بالأسلوب العربي.

Muḥammad al-Gazālī mengkritik keras sebagian penafsiran yang bercorak sufistik semisal yang berkenaan dengan QS. al-Nāzi'āt [79]: 17:

أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴿١٧﴾

Bahwa yang dimaksud adalah ‘pergilah ke hati (*qalb*)’. Menurut Muḥammad al-Gazālī, ini merupakan panfsiran yang tidak bisa diterima karena sudah keluar dari konteks kebahasaan yang seharusnya diperhatikan.⁴¹

Terdapat banyak bagian ayat dalam *Naḥw Tafsir Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm* yang –oleh Muḥammad al-Gazālī– ditelaah menggunakan analisa bahasa. Beberapa potongan ayat QS. al-Falaq, misalnya, dia menulis:

والفلق الصبح أو الضوء الذي يشق الظلام... والغاسق إذا وقب الليل إذا دخل واشتدت ظلمته.... والنفاثات في العقد قيل النساء السواحر....

⁴¹ Muḥammad al-Gazālī, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Qur'an*, hlm. 197.

ومما يستعاذ بالله منه الحسد وهو رذيلة تقوم على تمنى زوال النعم وكره أصحابها والكيد لهم...⁴²

Hal lain yang menjadi konstruksi penting hermeneutika Muḥammad al-Gazālī adalah memperhatikan konteks ayat. Konteks dalam arti realitas masyarakat saat Alquran diturunkan. Konteks yang tidak hanya terbatas pada *asbāb al-nuzūl* yang bisa saja justru mempersempit cakupan luas Alquran. Bagi Muḥammad al-Gazālī, mereka yang terlalu terpaku pada *asbāb al-nuzūl*, yakni bahwa suatu ayat yang diturunkan karena keadaan tertentu akan didisfungsikan saat keadaannya sudah berubah, merupakan cara berpikir yang tidak bisa dipertanggungjawabkan. Dikatakan demikian, kaena pada saatnya mereka akan menghadapi masalah sosial yang sama dalam kondisi yang berbeda. Bagi Muḥammad al-Gazālī, kejadian atau peristiwa akan terus berputar dan berulang dan dengan demikian Alquran selalu bertahan bersama bertahannya kejadian atau peristiwa tersebut. Inilah –menurut Muḥammad al-Gazālī– yang dimaksud dengan *al-Qurʾān ṣāliḥ li kulli zaman wa makān*.⁴³

Salah satu contoh penafsiran Muḥammad al-Gazālī yang berhubungan dengan realitas masa lalu dan hari ini –selain sebagaimana tampak dari paparan tentang QS. al-Kāfirūn di atas– adalah penafsirannya tentang QS. al-Nisā' [3]. Dia menulis:

الثالث الأول من سورة النساء حديث عن الأسرة وقضاياها والأسرة هي المجتمع الصغير والثلاثان الباقيان حديث عن الأمة وشؤونها والأمة هي المجتمع الكبير فمحور السورة كلها العلاقات الاجتماعية وضرورة إحكامها وتسديدها.⁴⁴

Demikian Muḥammad al-Gazālī mengkonstruksi paradigma *the unity of Quranic surahs* bahwa tema umum QS. al-Nisā' [4] mencakup seluruh prinsip kehidupan bermasyarakat juga segala problematika yang lahir darinya, dengan kata lain pembahasan tentang perempuan yang terdapat dalam surat tersebut hanya sebagai bagian dari keseluruhan pembahasan atau: keluarga merupakan masyarakat

⁴² Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsīr Mauḍū'i...*, hlm. 551.

⁴³ Selengkapnya lihat Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an...*, hlm. 92-97.

⁴⁴ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsīr Mauḍū'i...*, hlm. 47.

terkecil (*mujtama' ṣagīr*) sedangkan masyarakat (*al-mujtama'*) adalah sebuah keluarga yang besar (*usrah kabīrah*).⁴⁵

Apa yang disampaikan Muḥammad al-Gazālī sekaligus sebagai salah satu upayanya untuk menegaskan bahwa setiap surat dalam Alquran memiliki tema pokok dan merupakan satu kesatuan; dia juga mengkritik pandangan yang menyatakan bahwa nama surat-surat dalam Alquran tidak berkesuaian dengan tema yang terkandung di dalamnya. Menurut Muḥammad al-Gazālī pada dasarnya hal tersebut tidak ada persoalan. Nama sebuah surat bisa saja menunjuk bagian tertentu dari keseluruhan isi surat yang dimaksud. Dia mencontohkan nama QS. al-Baqarah [2]; kisah tentang Bani Israil dan sapi betina (*baqarah*) yang dipaparkan dalam surat tersebut tidak lebih dari setengah halaman padahal keseluruhan isi QS. al-Baqarah lebih dari empat puluh halaman.⁴⁶

Kaitannya dengan paradigma kontekstual dalam bagian ini, terdapat contoh menarik untuk dianalisa lebih jauh, yaitu persoalan poligami dan hak-hak perempuan yang dimuat dalam QS. al-Nisā' [4]. Muḥammad al-Gazālī menulis:

وفي أثناء الكلام عن اليتامى عرض حديث الزواج!! فأبيح مفردا ومتعددا..
والإسلام في هذا لا يشذ عن سنن الأديان التي سبقت فلا يوجد دين حرم
التعدد بأمر من الله. وعند ما أنظر إلى واقع الناس في عصرنا أرى الأروبيين
والأمريكيين أسوأ الناس صلة بالنساء فالتعدد الحرام شائع بينهم ويستطيع
أى وغد أن يتصل بعشرات النساء.

Menurut Muḥammad al-Gazālī, poligami adalah hal yang legal dalam Islam. Tidak ada satu agama pun sebelum Islam yang pernah melarangnya. Penafsiran Muḥammad al-Gazālī secara kontekstual sengaja diarahkan pada realitas orang-orang Eropa dan Amerika yang melarang poligami dengan dalih kemanusiaan dan di sisi lain mereka membolehkan hubungan apapun. Baginya, realitas ini justru merusak kehormatan itu sendiri.⁴⁷ Jadi, dia tetap memperbolehkan poligami berdasarkan bunyi teks, realitas masa lalu dan konteks masa kini yang menurutnya jauh lebih menjaga perempuan dibandingkan kenyataan

⁴⁵ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsīr Mauḍū'i...*, hlm. 70.

⁴⁶ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsīr Mauḍū'i...*, hlm. 70.

⁴⁷ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsīr Mauḍū'i...*, hlm. 48.

yang terjadi di Eropa dan Amerika yang sebenarnya sangat buruk dalam memperlakukan perempuan.⁴⁸ Dia juga mengatakan:

والمباح عندنا له دائرته المرسومة فإن الإسلام أمر الأعراب بالصيام إذا كان لا يقدر على تكاليف الزواج فكيف يبيح لمتزوج بواحدة أن يطلب أخرى لا يستطيع إعاشتها وإن استطاع لم يستطع العدل معها؟ على الزواج عندنا لا يتم بالإكراه وتستطيع أي كارهة للتعدد أو ترفضه! ذلك ومن خشيت التعدد تستطيع في صلب العقد أن تشترط أن تكون لها ضرة وعلى الزوج كما قال أحمد أن يلتزم ويوفي بالشرط وإلا طلقت!⁴⁹

Dari paparan ini, yang perlu digarisbawahi adalah, meskipun konteks atau realitas menjadi perhatian penting dalam pola penafsiran Muḥammad al-Ghazālī, tetapi tampaknya analisa yang dia kemukakan tidak sampai keluar jauh dari lingkaran teks itu sendiri. Menurut analisa penulis, barangkali hal ini ada korelasi dengan paradigma awal tentang universalitas Alquran itu sendiri dan pada gilirannya berimplikasi pada pola pikir bahwa Alquran merupakan solusi dari segala persoalan.

4. Tipologi Hermeneutika Muḥammad al-Gazālī dalam Pembacaan Kontemporer

Abdullah Saeed⁵⁰ merupakan satu dari sekian banyak ahli yang mencoba melakukan kategorisasi model penafsiran yang sudah digunakan oleh para pemikir Alquran: tekstualis, semi-tekstualis dan kontekstualis. Tiga kategorisasi ini –menurut Saeed– didasarkan pada:

⁴⁸ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsir Mauḍū'i...*, hlm. 48; lihat juga Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Paradigma dan Aktualisasi...", hlm. 19.

⁴⁹ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsir Mauḍū'i...*, hlm. 48.

⁵⁰ Abdullah Saeed adalah seorang professor Studi Arab dan Islam sekaligus sebagai Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di Universitas Melbourne, Australia. Selain dikenal produktif, Saeed juga menjadi salah satu tokoh kontemporer yang sering menjadi objek kajian karena pemikiran-pemikirannya yang brilian, terutama dalam bidang kajian Alquran dan tafsir. Lihat Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed," dalam *ESENSIA* Vol. XII No. 1 Januari 2011, hlm. 159-180; Achmad Zaini, "Model Interpretasi Al-Qur'an Abdullah Saeed," dalam *ISLAMICA*, Vol. 6, No. 1, September 2011, hlm. 25-36; Eka Sudansyah dan Suherman, "Melacak Pemikiran Al-Qur'an Abdullah Saeed," dalam *Jurnal Kajian Islam*, Volume 3, Nomor 1, April 2011, hlm. 43-62.

(1) bergantung pada penelusuran linguistik untuk menentukan makna teks dan (2) juga mempertimbangkan konteks sosio-historis Alquran dan konteks kekinian.⁵¹

Kelompok tekstualis berpegang teguh pada teks secara literal. Mereka menganggap bahwa makna yang terkandung dalam Quran bersifat tetap dan universal sehingga tidak perlu penyesuaian dengan modernitas. Sebagai contoh, jika Alquran mengatakan bahwa seorang pria bisa menikahi empat istri, maka ini harus diterapkan tanpa perlu mempertimbangkan konteks sosio-historis ayat ini. Model penafsiran seperti ini dianut kaum tradisional dan Salafi.⁵² Jadi, tujuan kelompok tekstualis ini dalam membaca dan memahami Alquran adalah untuk menemukan pemahaman sebagaimana pemahaman yang dipahami pada masa Nabi Saw. kemudian diterapkan persis seperti apa adanya, kapanpun dan dimanapun, tanpa perlu pertimbangan konteks sosial waktu turunnya Alquran maupun waktu ia dipahami oleh para pembaca. Pendekatan ini banyak mengacu pada sumber-sumber teks, terutama hadis dan pendapat para Sahabat Nabi Saw.⁵³

Kelompok semi-tekstualis. Pada dasarnya kelompok ini sama dengan kelompok tekstualis tetapi mereka mengemasnya dalam istilah-istilah yang modern dan terkesan apologetis. Biasanya mereka terlibat dengan berbagai cabang dari gerakan neo-revivalis modern, seperti Ikhwanul Muslimin (Mesir) dan Jamatul Islam (India).⁵⁴ Sedangkan kelompok kontekstualis, mereka menekankan konteks sosio-historis Alquran. Dalam melakukan penafsiran, melacak konteks politik, sosial, sejarah, budaya dan ekonomi saat wahyu tersebut diturunkan, ditafsirkan dan diterapkan. Mereka mengusung kebebasan menentukan apa yang *mutable* (berubah) dan *immutable* (tidak berubah) dalam Alquran. Di antara kelompok ini adalah Fazlur Rahman yang disebut neo-modernis, ijtihadis (*mujtahid*), muslim progresif dan lebih umum disebut pemikir liberal.⁵⁵

⁵¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach* (London dan New York: Routledge, 2006), hlm. 14.

⁵² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 14.

⁵³ Faqihuddin Abdul Kodir, "Islam dan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT): Pembahasan Dilema ayat Pemukulan Istri (an-Nisa, 4: 34) dalam Kajian Tafsir Indonesia," dalam *Holistik* Vol. 12, Nomor 01, Juni 2011/1433 H, hlm. 136.

⁵⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 14.

⁵⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 14.

Mengacu pada kategorisasi yang dikemukakan Saeed di atas, tampaknya pemikiran Muḥammad al-Gazālī dengan model penafsiran sebagaimana sudah dipaparkan lebih cenderung pada kelompok semi-tekstualis. Selain karena secara tegas Saeed menyebut model penafsiran penganut Ikhwanul Muslimin –yang merupakan sebuah organisasi yang pernah diikuti oleh Muḥammad al-Gazālī– masuk kategori ini, juga karena secara nyata Muḥammad al-Gazālī tidak *pure* mengacu pada bunyi teks Alquran, hadis Nabi maupun pendapat sahabat bahkan juga tidak banyak mengutip *asbāb al-nuzūl* ayat yang sedang ditafsirkan. Dia tidak menafikan bahwa analisa tekstual, hadis Nabi dan *asbāb al-nuzūl* adalah sesuatu yang penting untuk memahami Alquran, namun dia juga menekankan akan pentingnya peran akal dan kesadaran realitas masa lalu sekaligus kesadaran realitas masa kini.

Dari penafsirannya tentang QS. al-Kāfirūn [109]: 1-6, misalnya, tampak bagaimana dia berupaya melakukan penafsiran yang relatif berbeda dengan model penafsiran pada kaum tekstualis pada umumnya. Melalui ayat tersebut, Muḥammad al-Gazālī menegaskan bahwa perbedaan adalah keniscayaan. Menyatukan keyakinan (*al-‘aqā’id*) dan pemikiran (*al-mazāhib*) merupakan hal yang tidak mungkin bisa dilakukan. Cara terbaik menyikapi hal tersebut –menurutnya– adalah dengan tetap menyadari bahwa perbedaan itu nyata adanya serta harus disikapi dengan arif dan bijaksana. Dia juga mengatakan bahwa QS. al-Kāfirūn ini bisa menjadi satu landasan dasar dalam membina hubungan antar negara (*al-‘alāqāt al-dauiyyah*).⁵⁶

Contoh lainnya juga tampak saat dia menafsirkan QS. al-Nisā’ [4], khususnya berkenaan dengan terma poligami. Menurutnya, poligami merupakan hal yang legal dalam Islam sebagaimana tercermin dalam QS. al-Nisā’ [4]: 3. Tidak hanya dalam Islam, bahkan poligami juga legal dalam tradisi (*sunan*) pernikahan agama-agama samawi. Dalam memperbolehkan praktik poligami ini, Muḥammad al-Gazālī mencoba melakukan analisa kontekstualisasi dengan mengkritik budaya Eropa dan Amerika yang menolak poligami atas dasar kemanusiaan sedangkan di satu sisi mereka memperbolehkan berbagai jenis hubungan yang justru merusak kehormatan perempuan.⁵⁷

⁵⁶ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsīr Mauḍū’i...*, hlm. 545.

⁵⁷ Muḥammad al-Gazālī, *Naḥw Tafsīr Mauḍū’i...*, hlm. 48.

Kesimpulan Muḥammad al-Gazālī tentang kebolehan poligami yang mengacu pada tradisi masa lalu, bunyi teks Alquran serta realitas masyarakat Eropa dan Amerika hari ini yang dinilainya buruk dalam memperlakukan perempuan, sangat berbeda dengan kesimpulan tokoh kontekstualis pada umumnya dan tentunya terkesan apologetik seperti yang disinggung oleh Saeed. Fazlur Rahman, misalnya, memahami ayat di atas justru dalam konteks semangat monogami dan emansipasi budak. Menurutnya, itulah ideal moral yang dituju Alquran dan karena itu lebih pantas diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya.⁵⁸ Lebih jauh, Rahman menjelaskan bahwa QS. al-Nisā' [4]: 3 lahir dalam konteks gadis-gadis yatim. Pada ayat sebelumnya (QS. al-Nisā' [4]: 2), Alquran mengutuk penyalahgunaan kekayaan anak-anak yatim oleh para wali. Tema semacam ini telah dikemukakan Alquran sejak periode Makkah (QS. al-An'ām [6]: 152 dan QS. al-Isrā' [17]: 34) dan lebih ditekankan lagi pada periode Madinah (QS. al-Baqarah [2]: 220 dan QS. al-Nisā' [4]: 2, 10 dan 127). Setelah itu baru Alquran menyatakan bahwa agar tidak terjadi penyelewengan harta gadis-gadis yatim, para wali boleh mengawini mereka hingga empat orang dengan syarat mereka bisa berlaku adil (QS. al-Nisā' [4]: 3). Penafsiran semacam ini bagi Rahman dikuatkan oleh paparan QS. al-Nisā' [4]: 127 yang kemungkinan lebih dulu turun sebelum al-Nisā' [4]: 3 dan di satu sisi QS. al-Nisā' [4]: 129 menegaskan kemustihilan mampu berbuat adil.⁵⁹ Sekali lagi, kaitannya dengan model hermenetuka atau penafsiran Muḥammad al-Gazālī, tampaknya memang lebih tepat jika dimasukkan ke dalam kelompok semi-kontekstualis.⁶⁰

⁵⁸ Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes Of The Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 45-48.

⁵⁹ Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes....*, hlm. 32-48.

⁶⁰ Pada dasarnya, kategorisasi yang dilakukan oleh Saeed hanya bisa diterapkan untuk membagi karakter-karakter dasar suatu penafsiran atau kecenderungan umum pendekatan yang digunakan mufasirnya. Artinya kategorisasi tersebut tidak bisa diterapkan secara mutlak karena tidak menutup kemungkinan bahwa dalam kasus tertentu seorang mufasir cenderung tekstualis, sedangkan dalam kasus yang lain justru kontekstualis dan sebagainya meskipun masih dalam satu karya tafsir. Hal ini tentu saja bisa dikaitkan dengan model hermeneutika Muḥammad al-Gazālī dalam *Naḥw Tafsir Mauḍū'i li Suwar al-Qur'an al-Karīm*. Lihat Faqihuddin Abdul Kodir, "Islam dan Kekerasan....," hlm. 136.

C. Simpulan

Berdasarkan paparan yang relatif singkat di atas, terdapat beberapa hal yang bisa dijadikan kesimpulan: Muḥammad al-Gazālī adalah satu dari sekian tokoh modernis-kontemporer – selain dikenal sebagai seorang ulama besar, juru dakwah, aktivis pendidikan dan sosok yang produktif–yang memiliki pengaruh cukup luas, tanpa terkecuali dalam bidang Alquran dan tafsir. *Kedua*, karyanya yang berjudul *Nahw Tafsir Mauḍūʿī li Suwar al-Qurʿān al-Karīm* merupakan salah satu menifestasi pendukung akan kepakarannya dalam bidang Alquran dan tafsir, sekaligus sebagai wadah dasar pemikirannya tentang konsep *the unity of Quranic surahs*. Melalui karya tersebut, dia berupaya menegaskan bahwa pada dasarnya setiap surat dalam Alquran merupakan satu kesatuan, memiliki *grand* tema utuh dan tujuan pokok tertentu.

Ketiga, secara khusus mengenai kerangka hermeneutika Muḥammad al-Gazālī dalam *Nahw Tafsir Mauḍūʿī li Suwar al-Qurʿān al-Karīm* dapat dijelaskan bahwa paradigma dasar yang dia bangun adalah kesadaran tentang universalitas Alquran dan analisa kritis dengan memaksimalkan peran akal (*dirāyah*). Secara operasional, hermeneutika Muḥammad al-Gazālī setidaknya terdiri dari analisa teks, terutama aspek bahasa, guna menemukan makna asli dari teks yang sedang dikaji, kemudian analisa kontekstual; baik, konteks dalam arti realitas masa lalu, maupun konteks dalam arti realitas masa kini. Namun, tampaknya analisa kontekstual yang dipaparkan Muḥammad al-Gazālī tidak sampai keluar dari lingkaran teks.

Keempat, dalam kategorisasi model penafsiran Alquran yang dilakukan tokoh kontemporer, Abdullah Saeed: tekstualis, semi-tekstualis dan kontekstualis, tampaknya hermeneutika model Muḥammad al-Gazālī masuk kategori kelompok semi-tekstualis, yakni menitikberatkan pada aspek tekstual, tetapi tidak mengabaikan sama sekali aspek kontekstual (masa lalu dan masa kini), meskipun masih dalam lingkaran teks itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Kodir, Faqihuddin. "Islam dan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT): Pembahasan Dilema ayat Pemukulan Istri (an-Nisa, 4: 34) dalam Kajian Tafsir Indonesia," dalam *Holistik* Vol. 12, Nomor 01, Juni 2011/1433 H.
- al-Andalusī, Abū 'Abd Allāh ibn Ḥazm. *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'ān al-Karīm*, ed. 'Abd al-Gaffār Sulaimān. Bairūt: Dā al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi dalam Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī," dalam *Hunafa: Jurnal Studi Islamika*, Vol. 11, No.1, Juni 2014.
- al-Gazālī, Muḥammad. *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1989 [?].
- . *Berdialog dengan al-Quran, Pesan Kitab Suci dalam Kehidupan Masa Kini*, terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah. Bandung: Mizan, 1999.
- . *Nahw Tafsir Mauḍū'i li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Syurūq, cet. I, 1995.
- . *Nazarāt fī al-Qur'ān*. Mesir: Nahḍah, 2003.
- . *Kaifa Nata'amal ma'a al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Nahḍah, cet. VII, 2005.
- Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*, ed. M. Fatih Mansur. Yogyakarta: Penerbit Kaukaba, 2014
- Nadhiroh, Wardatun. "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Al-Ghazali. Telaah Metodologis atas Kitab *Nahwa Tafsir Mauḍū'i li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*)," dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 15, No. 2, Juli 2014.
- Naf'atu Fina, Lien Iffah. "Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed," dalam *ESENSIA* Vol. XII No. 1 Januari 2011.

- Rahman, Fazlur. *Major Themes Of The Qurʾān*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- al-Rūmī, Fahd ibn Sulaiman. *Buḥūs fī Uṣūl al-Tafsīr*. Ttp: Maktabah al-Taubah, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*, ed. Abd. Syakur Dj. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Suryadi, Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi; Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi. Yogyakarta: TERAS, 2008.
- al-Ṣābūnī, Muḥammad Alī. *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qurʾān*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qurʾan: Towards a contemporary approach*. London dan New York: Routledge, 2006.
- Sudansyah Eka dan Suherman. “Melacak Pemikiran Al-Qurʾan Abdullah Saeed,” dalam *Jurnal Kajian Islam*, Volume 3, Nomor 1, April 2011.
- Syarjaya, G. E. Syibli. *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*. Jakarta: Rajawali Press, 2008.
- al-Zahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2005.
- Zaini, Achmad. “Model Interpretasi Al-Qurʾan Abdullah Saeed,” dalam *ISLAMICA*, Vol. 6, No. 1, September 2011.
- al-Zāmil, Manāhil. “al-Syaikh Muḥammad al-Gazālī wa Aṣaruh fī al-Dirāsāt al-Qurʾāniyyah,” Tesis Magister, fakultas Syarīʿah wa al-Dirāsah al-Islāmiyyah, Universitas Kuwait, 1999.
- al-Zarqānī, ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān*, ed. Fawwāz Aḥmad. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.