

PERDEBATAN ANTARA TEKS DAN KONTEKS

Muhammad Shadiq Shabry

Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

UIN Alauddin Makassar

Jl. Sultan Alauddin No. 36, Samata, Gowa

Email: madyabry@yahoo.co.id

Abstract

As a crucial issue in the Qur'anic discourses, 'text' and 'context' are often contradicted. Some *ulama* (Islamic scholars) said that context is not necessary for understanding the Qur'an because the meaning of text became authority of readers since it has been transferred from the verbal to the textual document. While, another *ulama* said that context could not be avoided because it is kind of realities which was describing the meaning and the object of the text. Those controversies bring out the problem that have to solve by using historical and Qur'anic science approaches. Through content analysis, this article discovered that 'text' is expression of words that genuinely unchangeable to the alternative meaning. Text also means manuscript or document that has a sacral meaning. In this article, text is the versus of the Qur'an. This article also analyzes 'context' in which address to two meanings, 'context' in terms of socio-historical circumstances in time of codification of the Qur'an and 'context' in terms of reader circumstances. The debates occurring between 'text' and 'context' are urged by theological, linguistic, historical and sociological factors. Normally, the debate between text and context is a natural thing as long as it means compromising not seeking for contradiction, because both are possible to use parallel.

Keywords

Al-Qur'an, Text, Context, *Tafsir* (Qur'anic Exegesis)

I. Pendahuluan

Al-Qur'an yang turun pada bangsa Arab, awalnya ditanggapi secara serius oleh mereka karena adanya benturan antara nilai-nilai yang dibawa oleh al-Qur'an dengan nilai-nilai warisan leluhur yang telah berakar kuat dan menyatu dengan kehidupan mereka. Benturan itu pada umumnya berkaitan dengan misi al-Qur'an yang ingin meluruskan bentuk-bentuk keyakinan, budaya, dan ikatan-ikatan primordial bangsa Arab waktu itu.

Bagi kaum muslim awal yang hidup semasa dengan Nabi, pemahaman mereka terhadap al-Qur'an, tidak banyak menimbulkan masalah. Keseriusan

mereka di dalam menghafal, menulis dan menghayati ayat-ayat al-Qur'an yang turun dan penjelasan Nabi atas permasalahan mereka ternyata mampu menenangkan hati dan pikiran mereka.

Setelah al-Qur'an selesai turun dan Rasulullah saw sebagai figur yang dianggap paling mengetahui maksud al-Qur'an wafat, dengan sendirinya menimbulkan masalah baru dalam komunitas muslim ketika itu. Ditambah lagi dengan dianutnya agama Islam oleh selain bangsa Arab. Karena itu untuk memecahkan masalah tersebut mereka terpaksa melakukan ijtihad atau bertanya kepada tokoh-tokoh Ahlul Kitab yang telah memeluk agama Islam.

Selama masa itu sampai pada kehidupan Islam dewasa ini al-Qur'an selalu dihadapkan pada berbagai problema baru yang muncul seiring dengan perkembangan zaman. Problema yang belum pernah ada, bahkan belum pernah terbayangkan sebelumnya yang tentunya tidak termuat secara eksplisit di dalam al-Qur'an. Hal ini kemudian membuat umat Islam harus bekerja ekstra untuk menafsirkan al-Qur'an agar problema-problema itu terselesaikan.

Pergesekan pemikiran dan pengumpulan intelektual umat Islam dengan berbagai wilayah keilmuan serta beragam kalangan secara tidak langsung juga turut membuka mata akan pentingnya penafsiran al-Qur'an. Upaya tersebut telah banyak dilakukan oleh umat Islam dari setiap generasi dan telah menghasilkan sekian banyak kitab tafsir dengan kecenderungan pemikiran yang berbeda.

Susunan al-Qur'an yang tidak sistimatis juga merupakan alasan tersendiri mengapa penafsiran dan penggalian terhadap makna ayat-ayatnya justru menjadi tugas umat yang tak pernah berakhir. Walaupun dari sisi ini al-Qur'an menjadi sasaran kritik, tetapi Rasyid Ridha malah melihatnya dari sisi yang lain. Menurutnya jika sekiranya al-Qur'an disusun menurut bab dan fasal secara rinci, seperti yang terdapat pada buku-buku ilmu pengetahuan, maka al-Qur'an sudah lama menjadi usang dan ketinggalan zaman.¹

Dalam upaya untuk memahami makna-makna al-Qur'an, umat Islam sebenarnya sejak lama telah mengalami pergulatan intelektual yang cukup serius, meskipun pergulatan itu muncul pada dataran persepsi atau pada aspek metodologis dan hasil pemahamannya, bukan pada kesangsian akan kebenaran al-Qur'an itu sendiri. Karena itu dalam proses diakletika yang panjang mengenai bagaimana memahami dan mengoperasikan al-Qur'an dalam kehidupan, dimungkinkan bisa terjadi, tetapi keyakinan umat Islam bahwa al-Qur'an adalah petunjuk final tetap menjadi pegangan kuat.

Pola metodologis dalam pencarian makna yang dikembangkan oleh para mufassir dan pengkaji al-Qur'an sangat beragam. Tetapi satu yang tidak pernah diabaikan oleh mereka adalah tentang penting memulai penafsiran pada teksnya yang berbahasa Arab. Di dalam al-Qur'an sendiri setidaknya ada sembilan ayat yang menyebut bahwa alat komunikasi yang dipakainya adalah

bahasa Arab.² Dengan terlebih dahulu memahami teks inilah seorang penafsir bisa memahami makna al-Qur'an.

Upaya memahami al-Qur'an berdasarkan penafsiran teks dianggap sebagian kalangan tidak lagi memadai. Karena itu gagasan mengenai bentuk pemahaman konteks terhadap al-Qur'an mulai mengemuka. Pemahaman yang konteks itu merupakan kebutuhan umat Islam untuk merujuk kepada al-Qur'an dalam berbagai aspek kehidupan dan menjadi bukti bahwa al-Qur'an itu *ṣālih li kulli zamān wa makān*.

Sebagai sebuah teks, al-Qur'an tidak pernah kering, apalagi habis. Teks al-Qur'an bisa ditafsirkan secara kaya, tergantung konteks sosial budaya masyarakat yang mengitarinya. Dengan demikian persentuhan antara penafsir dengan al-Qur'an merupakan pergulatan dinamis, bahkan sering tidak terduga. Dari sinilah kemudian sering terjadi perdebatan panjang antara teks dan konteks.

II. Pengertian Teks dan Konteks.

1. Teks

Kata teks, dalam bahasa Arab disebut *nash*, telah dipakai dalam wacana keilmuan Islam klasik khususnya dalam bidang hukum Islam. Dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, *nash* diartikan dengan mengangkat atau batas akhir sesuatu.³ Di kalangan ulama Ushul Fiqh *nash* berarti lafal yang hanya bermakna sesuai dengan ungkapannya dan tidak dapat dialihkan pada makna lain.⁴

Batasan *nash* sendiri sebenarnya tidak disepakati, misalnya oleh Mazhab Hanafi dan Syāfi'i. Mazhab Hanafi menyatakan bahwa *nash* ialah yang tegas menunjukkan kepada makna sesuai dengan apa yang tersurat, tetapi masih dimungkinkan untuk mengambil makna lain, misalnya makna khusus untuk makna yang berpengertian umum. Sementara itu Mazhab Syāfi'i mengartikannya sebagai suatu teks al-Qur'an yang mengandung maksud secara jelas dan pasti.⁵

Nash dalam pengertian teks al-Qur'an di bagi menjadi *nas qath'iy* dan *nash zhanniy*. *Nash qath'iy* diartikan dengan teks yang jelas dan pasti. *Nash* ini terbagi dalam dua wilayah yaitu *nash qath'iy al-wurūd* atau *qath'iy al-subūt* dan *nash qath'iy al-dalālah*. Yang pertama berarti teks yang pasti datangnya dari Allah swt dan sudah menjadi konsensus kaum muslimin, sedang yang kedua berarti teks yang jelas penunjukan maknanya. Atau dalam defenisi Abd al-Wahab Khallaf "yang menunjuk kepada makna tertentu sebagaimana yang dipahami pada teks; tidak mengandung kemungkinan ta'wil serta tidak ada peluang untuk memahami selain makna yang tertera pada teksnya".⁶ Sementara *nash zanniy* adalah teks yang relatif atau nisbi sehingga memungkinkan adanya ta'wil yang menghasilkan pengertian lain.⁷ Dari *nash zhanniy* inilah muncul perbedaan pendapat dan paham diantara pemikir

hukum Islam dan selanjutnya menimbulkan mazhab-mazhab hukum yang berbeda.

Teks al-Qur'an dalam perkembangan berikutnya tidak bisa dilepaskan dari pertemuannya dengan akal manusia, karena akal inilah yang sebenarnya memberi interpretasi kepadanya. Kenyataan ini memberi warna yang jelas bahwa pemahaman manusia terhadap suatu teks (*nash*), berbeda dengan teks itu sendiri, dan ini bisa kurang dari kandungan teks atau melebihinya. Bahkan menurut M. Quraish Shihab teks al-Qur'an yang sebagian besar dari *nash-nash* yang mengandung ketentuan juz'i dapat menampung lebih dari satu makna sehingga lahir aneka pandangan yang ketat atau longgar. Ini bisa dibuktikan lanjutnya pada masa sahabat dimana Abdullah ibn Umar dinilai ketat sementara sahabat Nabi yang lain seperti Abdullan ibn Abbas dinilai penuh toleransi.⁸

Kalangan pemikir muslim kontemporer yang banyak bergelut dengan dunia teks, semisal Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zayd, dan Ali Harb menganggap bahwa teks memerlukan interpretasi. Hassan Hanafi melihat bahwa teks mengandung dinamika dan vitalitas di dalamnya. Akan tetapi, sebelum diadakan pembacaan, maka ia hanya potensial dan statis sifatnya. Membaca teks berarti menghidupkannya.⁹ Karakter seperti ini lanjutnya mencerminkan bahwa teks selalu membutuhkan penafsiran yang dengannya makna menjadi jelas.¹⁰ Nashr Abu Zayd mendefenisikan secara eksplisit apa yang dimaksud dengan teks. Teks seperti anggapan sebagian orang bahwa ia merupakan kepastian-kepastian keagamaan yang tidak membutuhkan interpretasi tidak disepakatinya. Abu Zayd selanjutnya meletakkan teks kembali sebagai pusat dalam riset akademik Islam dengan menolak teori tradisional tentang al-Qur'an sebagai sebuah teks tertutup dan, sebaliknya, lebih membahas al-Qur'an sebagai teks terbuka dan meniscayakan interpretasi sebagai kunci untuk membuka dunia teks.¹¹

Sementara itu Ali Harb berpendapat bahwa teks hendaknya menjadi wilayah pemikiran atau kajian. Ini berarti bahwa teks membutuhkan sebuah pembacaan dan hendaknya pembacaan itu menyingkap makna dari apa yang tidak dan belum ditemukan sebelumnya.¹²

Nampaknya ketiga pemikir muslim tersebut di atas tidak mengenal batas wilayah *qath'iy-zhanniy*. Ini cukup beralasan karena ketiganya memang di kenal sebagai para pengkritik nalar al-Qur'an. Dan, seperti uraian di atas ketiganya menghendaki adanya usaha menghidupkan makna teks yang melampaui penafsiran-penafsiran klasik terhadap teks al-Qur'an.

Bagi Farid Esack tidak ada teks yang menjadi wilayah bagi dirinya sendiri. Nuansa sosio historis dan linguistik lanjutnya tampak dalam isi, bentuk, tujuan dan bahasa yang dipakai al-Qur'an. Teks harus diselami karena ia selalu saja merupakan komentar terhadap satu kondisi masyarakat tertentu.¹³

Dalam kajian al-Qur'an muncul pendekatan tekstual yaitu praktek tafsir yang lebih berorientasi pada teks. Biasanya penggunaan pendekatan ini cenderung apa adanya karena makna-makna yang ditariknya tidak boleh keluar terlalu jauh dari pengertian teksnya. Salah satu tafsir jenis ini adalah karya al-Farra' (w. 822 H.) yang berjudul *Ma'ani al-Qur'an*. Beliau dalam tafsir ini secara intens berusaha menjelaskan beberapa kemusykilan gramatikal dan teks ayat-ayat al-Qur'an.¹⁴

2. Konteks.

Konteks dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna. Atau dengan pengertian lain, situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.¹⁵ Peter Salim mengartikannya dengan lingkungan sekitar, keliling.¹⁶

Dalam kaitan dengan kajian al-Qur'an, setidaknya terdapat dua makna konteks : (1) konteks teks, yaitu konteks yang berkaitan dengan pembentukan teks al-Qur'an, dalam hal ini adalah sosio historis dan antropologis masyarakat yang bertindak sebagai audiens ketika al-Qur'an diturunkan, dan (2) konteks penafsir, yaitu konteks yang ada dan melingkupi pembaca saat ini. Pembaca saat ini dimaksudkan bukan lagi sebagai audiens pertama dari munculnya teks, tetapi yang melakukan proses interpretasi sudah berada di luar medan audiens dan jauh dari masa munculnya teks.

Gagasan tentang perlunya memperhatikan aspek konteks ini dicetuskan oleh Fazlur Rahman dengan teori *Double Movement* (penafsiran dua arah), yaitu merumuskan visi al-Qur'an yang utuh dan kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam situasi sekarang. Menurutnya ayat-ayat al-Qur'an harus dipahami berdasarkan latar belakang kesejarahan Nabi dan masyarakat Arab di masa-masa turunnya al-Qur'an.¹⁷ Fazlur Rahman kemudian menawarkan prinsip-prinsip metodologinya dengan :

1. Pendekatan historis yang seksama dan serius untuk menemukan makna teks al-Qur'an. Untuk itu pertama-tama al-Qur'an dipelajari dalam tatanan kronologisnya dari ayat-ayat yang paling awal turun sampai kepada ayat-ayat yang terakhir turun. Dengan cara ini seorang mufassir harus mengikuti bentangan al-Qur'an sepanjang karir dan perjuangan Nabi.
2. Membedakan antara ketetapan-ketetapan legal al-Qur'an dengan sasaran dan tujuan-tujuan utamanya.
3. Sasaran-sasaran al-Qur'an harus dipahami dan ditetapkan dengan memberi perhatian sepenuhnya terhadap latar sosiologisnya -yakni lingkungan dimana Nabi bergerak dan bekerja.¹⁸

Sesungguhnya apa yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman di atas sudah dipraktekkan oleh para mufassir terdahulu, khususnya lewat pendekatan *asbāb al-nuzūl*. Akan tetapi, nampaknya Rahman tidak cukup puas dengan

pendekatan itu saja. Ia menginginkan lebih jauh dengan memperhatikan latar belakang sejarah, sosiologis, dan kultural dari Nabi dan masyarakat Arab, baik pra Islam maupun dimasa-masa turunnya wahyu. Selain itu, ia juga menginginkan agar penafsiran atau pemahaman ayat-ayat al-Qur'an tidak terbatas pada legal spesifiknya tetapi menerobos kepada pemahaman tujuan-tujuan dan sasaran idealnya yang lebih jauh.

Selanjutnya dapat pula dilihat bahwa sebenarnya tawaran Rahman tersebut dapat dipadukan secara tepat dengan metode tematik (*ma'wadhui'y*). Setidak-tidaknya antara kedua metode itu memiliki kesamaan-kesamaan sehingga bisa saling menunjang. Oleh karena itu, yang diperlukan adalah bagaimana mempertemukan keduanya hingga saling mendukung untuk menghasilkan penafsiran al-Qur'an yang benar-benar utuh, padu dan komprehensif mengenai hidup manusia dalam berbagai dimensinya.

Sebelum Fazlur Rahman, Muhammad Abduh juga telah menawarkan pentingnya memperhatikan aspek konteks ini. Lewat corak penafsiran *adabi ijtima'inya* Abduh ingin agar ajaran al-Qur'an itu membumi. Caranya adalah menitikberatkan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an pada segi ketelitian redaksinya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayatnya dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama turunnya al-Qur'an, kemudian merangkaikan pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.¹⁹ Menurut Al-Thahay selain perumusan di atas Abduh juga memiliki tujuan pemikiran yang lain yaitu keinginan yang kuat untuk membebaskan akal pikiran dari belenggu taklid dan memperbaiki gaya bahasa Arab.²⁰ Sedang Abdul 'Athi Muhammad Ahmad mengemukakan tujuan lain yaitu menjelaskan hakikat ajaran Islam yang murni dan menghubungkan ajaran-ajaran tersebut dengan kehidupan masa kini.²¹

III. Sebab-Sebab Terjadinya Perdebatan Berkelanjutan Antara Teks dan Konteks.

1. Al-Qur'an *Ṣālih li Kulli Zamān wa Makān*

Membincangkan al-Qur'an adalah suatu keniscayaan, sebab ia merupakan firman Tuhan yang senantiasa sesuai dengan segala waktu dan tempat. Meskipun prinsip dasar dan misi utama al-Qur'an tetap sama seperti sedia kala, yakni saat kali pertama diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, namun semangat al-Qur'an bisa saja berbeda bila ditangkap oleh beberapa generasi yang berbeda berikutnya.

Proses pewahyuan al-Qur'an meski secara bertahap (kurang lebih 22 tahun 2 bulan dan 22 hari),²² tetapi cakupan maknanya menjangkau ke seluruh ruang dan waktu manusia. Belum lagi rentang waktu yang panjang yang dilalui oleh al-Qur'an sampai saat ini yang banyak bersinggungan dengan berbagai peristiwa yang bisa memicu terjadinya perdebatan dalam pengambilan makna teks atau konteks.

Persoalan ini sebenarnya sudah bisa dilihat pada peristiwa yang terjadi di masa Rasulullah saw ketika Rasulullah saw memerintahkan beberapa orang sahabatnya pergi ke perkampungan Bani Quraizhah. Beliau saat itu memerintahkan kepada sahabat-sahabatnya untuk tidak melaksanakan shalat Ashar, kecuali ketika sudah sampai di perkampungan Bani Quraizhah tersebut. Ketika menjelang Maghrib dan mereka juga belum sampai di perkampungan itu, para sahabat tadi berbeda pendapat tentang maksud pesan Nabi tersebut. Ada yang memahaminya secara teks sehingga tidak mau shalat Ashar kecuali di perkampungan itu, walaupun waktu Ashar telah lewat. Sedang sebagian lainnya memahami pesan itu secara konteks dalam arti pesan untuk bergegas berangkat dan berusaha tiba di tujuan secepat mungkin, bukan dalam arti jangan shalat Ashar kecuali di perkampungan itu.

Kasus lain dalam masalah ini adalah ketika Umar bin Khattab mengambil kebijakan untuk tidak lagi membagi harta rampasan perang (*ghanimah*) seperti yang termaktub dalam QS. Al-Anfal (8) : 41 dan 69 kepada para prajurit yang telah bertumpah darah di medan laga, melainkan memasukkannya ke kas negara (*bait al-māl*), membuat marah banyak orang. Bahkan, para sahabat di Madinah pun merasa perlu melakukan semacam “unjuk rasa” untuk menyatakan ketidaksetujuan mereka itu. Menghadapi kritikan tersebut Umar berargumen secara konteks, tetapi di salah pahami oleh teman-temannya yang lain, karena menggunakan argumen teks.²³

Menarik menyimak argumen Umar saat ia mengatakan bahwa jika dulu di masa Nabi Muhammad saw semua yang ikut perang memperoleh bagian sebagaimana diatur secara teks di dalam al-Qur’an, sebab waktu itu seluruh modal berupa bekal, pakaian, dan peralatan perang ditanggung oleh mereka. Maka masuk akal kalau para prajurit memperoleh bagian yang pantas dari harta rampasan perang sebagai imbalan atas jerih payahnya membantu negara. Tetapi sekarang, kata Umar, seluruh keperluan peperangan disediakan oleh negara dan setiap bulannya para prajurit di gaji oleh negara secara rutin yang justru diambilkan dari *Bait al-Māl*. Jika demikian kondisinya, apakah masih layak para prajurit itu meminta harta dari harta rampasan perang?²⁴

Boleh jadi juga teks ayat di atas menurut Umar karena di masa Nabi struktur administrasi belum tertata sebaik yang dialaminya, sementara konteks yang dihadapi masyarakat Umar adalah kondisi sosial yang sudah stabil.

Persoalan sama dilakukan Umar terhadap kasus pencurian yang dilakukan seseorang pada musim paceklik dengan memutuskan untuk menunda hukuman potong tangan. Protes dan kritik dilontarkan kepada Umar, bahkan telah dicap melakukan kesalahan karena melanggar teks ayat QS. Al-Maidah (5) : 38.

Bagi Fazlur Rahman pergeseran pemahaman nyata tentang defenisi pencuri ini memerlukan perubahan bentuk hukuman. Praktek hukum potong tangan bagi pencuri telah dilaksanakan di kalangan suku-suku Arab. Secara

historis sosiologis mencuri menurut kebudayaan mereka dianggap kejahatan ekonomi dan melawan nilai-nilai harga diri manusia. Namun seiring dengan perkembangan masa, mencuri tidak lagi dalam bentuk pelecehan tapi sudah menjadi kriminal murni. Dan karena itu mengamputasi segala kemungkinan yang memungkinkan mencuri bisa dilakukan dengan berbagai cara yang lebih manusiawi, misalnya dengan pemenjaraan untuk waktu yang lama.²⁵

Apa yang terjadi di atas adalah contoh bahwa di masa Umar yang waktunya masih dekat dengan Nabi saja persoalan pergulatan makna teks dan konteks telah terjadi. Belum lagi kehadiran al-Qur'an yang menyapa pembacanya dalam waktu yang panjang sampai sekarang dan yang akan datang, dengan berbagai masalah yang mengitarinya. Tentu ini akan semakin memperpanjang daftar perdebatan antara teks dan konteks.

2. Pergumulan Mazhab *Text Oriented* dengan *Context Oriented*

Yang dimaksudkan dengan mazhab teks oriented dalam tulisan ini adalah golongan yang semata-mata berpegang pada teks saja. Sedangkan konteks oriented adalah golongan yang tidak terpaku pada makna literal teks.

Dalam sejarah, golongan yang disebutkan pertama diwakili oleh seorang ulama yang bernama Daud al-Zahiriyy dengan mazhab Teksnya. Baginya, al-Qur'an dan al-Sunnah telah mencakup seluruh hukum-hukum syari'at dan apa yang tidak tersebut dalam teks, niscaya Allah sendiri telah sengaja meninggalkannya (tidak menetapkan hukumnya). Artinya, segala hal yang tidak tersebut secara tekstual dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, tidak perlu bersusah payah mencari hukumnya.²⁶

Di Indonesia terdapat kelompok yang mendedikasikan diri dalam penalaran rasional (konteks) atas teks-teks keislaman yang digagas dan dipelopori oleh Jaringan Islam Liberal (JIL). Titik penekanan mereka dalam menafsirkan adalah bukan pada makna literal sebuah teks. Sebab penafsiran literal hanya akan membunuh Islam.²⁷

JIL dengan metodologi tersebut jelas akan menuai perdebatan berkepanjangan dalam pencarian makna al-Qur'an dan al-Qur'an sebagai sumber kajiannya akan terseret dalam pola penafsiran demikian. Karena itu bisa dilihat bahwa tidak ada, misalnya pandangan yang dikemukakan oleh JIL yang tidak mendapat sanggahan dari kelompok Islam lainnya yang kuat berpegang pada teks.

Untuk melihat proses dialektika lain dalam lapangan ini dapat dilihat misalnya pada pemberian makna ungkapan al-Qur'an *banātikum* (anak-anak perempuan kamu) pada QS al-Nisa yang berbicara tentang wanita-wanita yang haram dinikahi. Apakah ia dalam pengertian kebahasaan, sehingga seseorang yang menzinahi seorang perempuan lalu lahir darinya seorang anak perempuan, apakah anak perempuan itu dinilai sebagai anak perempuannya atau bukan. Imam Abu Hanifah misalnya seperti yang dikutip M.Quraish

Shihab menilainya secara teks karena bahasa menggunakan kata itu untuk makna tersebut, dan dengan demikian menurut imam mazhab itu, anak perempuan itu haram dinikahi oleh pria yang spermanya menjadi sebab kelahiran anak perempuan itu.²⁸ Pendapat ini berbeda dengan pendapat Imam Syafi'i yang menyatakan bahwa lelaki yang membuahi itu boleh kawin dengan anak perempuan yang lahir dari spermanya, karena anak perempuan tersebut adalah anak zina yang lahir bukan dari akad yang sah dan dengan demikian, ia tidak dinamai anak oleh syari'at. Buktinya, bahwa anak perempuan itu tidak mewarisinya, tidak pula berhak menjadi wali atasnya.

3. Perbedaan Qira'ah

Perbedaan antara satu *qira'ah* dengan *qira'ah* yang lain bisa terjadi pada perbedaan huruf, bentuk kata, dan *i'rab*. Perbedaan ini sudah barang tentu membawa sedikit atau banyak perbedaan kepada makna. Kalau kemudian seluruh bentuk bacaan yang dianggap valid dikumpulkan dan beragam makna lahir dari sana maka besar kemungkinan akan terjadi afiliasi makna kepada teks dan konteks.

Sebagai contoh akan dikemukakan proposisi di dalam al-Qur'an, misalnya tentang *lamastum al-nisa'*. Di sana terdapat dua bacaan yang berbeda, yaitu bacaan *lāmasa* dan *lamasa*. Dengan berpegang pada bacaan pertama, Mazhab Hanafi dan Maliki menyatakan bahwa bersentuhan semata-mata tidak akan membatalkan wudhu kecuali *jima'* menurut Hanafi dan disertai dengan perasaan nafsu oleh Maliki. Sedang Syafi'i yang berpegang pada bacaan kedua menyatakan batal.²⁹

Perbedaan itu muncul karena bacaan pertama mengandung unsur interaksi antara pihak yang menyentuh dengan pihak yang disentuh, sedang bacaan kedua adalah bentuk kata kerja *muta'addi* (transitif) yang tidak mengandung unsur interaksi.

4. Persoalan Qath'iy - Zhanniy.

Persoalan *qath'iy zhanniy* telah melahirkan berbagai pandangan terutama pada aspek *qath'iy al-dalālah dan zhanniy*. Para ulama sepakat bahwa persoalan yang belum tegas oleh teks (*zhanniy*), misalnya untuk ketentuan hukum, maka hukumnya dapat berubah sesuai dengan perubahan dan perkembangan zaman. Akan tetapi, dalam persoalan-persoalan yang telah ditegaskan teksnya (*qath'iy*) umumnya ulama tidak membolehkan perubahan penafsiran untuk disesuaikan dengan tuntutan dan perubahan kondisi.

Abbas Mahmud al-Aqqad tidak sepakat dengan pendapat bahwa yang *qath'iy* tidak boleh dirubah penafsirannya. Apa yang dilakukan oleh khalifah Umar dengan tidak membagikan harta rampasan perang atau menunda hukuman potong tangan terhadap seorang pencuri yang secara teks bersifat *qath'iy* bukan berarti bertentangan dengan teks. Karena pada prinsipnya

konteksnya sesuai dengan kondisi masyarakat saat itu. Tindakan Umar itu merupakan upaya pemahaman terhadap hikmah tertentu yang terkandung di balik teksnya.³⁰

Dengan demikian dapat dilihat bahwa pergulatan atas pemaknaan yang *qath'iy* dan *zhanniy* sampai saat ini dan kemungkinan ke depan akan tetap ada, atau akan mengalami perkembangan yang lebih intens.

5. *Persoalan Nasikh Mansūkh.*

Para ulama sepakat bahwa tidak ada perbedaan pandangan dalam arti kontradiksi dalam kandungan ayat-ayat al-Qur'an.³¹ Kalaupun ada yang sepintas lalu dinilai memiliki gejala kontradiksi, mereka mengkompromikannya. Pengkompromian tersebut ditempuh oleh satu pihak tanpa menyatakan adanya ayat yang telah dibatalkan, dihapus, atau tidak berlaku lagi dan ada pula dengan menyatakan bahwa ayat yang turun kemudian telah membatalkan kandungan ayat sebelumnya, akibat perubahan kondisi sosial.³²

Dengan memperhatikan pandangan di atas nampak adanya dua pendapat yang *diametral antagonis*. Yaitu tidak adanya ayat-ayat al-Qur'an yang di *nasakh* dan adanya ayat-ayat yang *dinasakh*. Konsep pembagian ini selanjutnya akan mempengaruhi pergulatan makna teks dan konteks suatu ayat. Bagi yang percaya akan adanya teks terhapus maka apakah kemudian teks tersebut harus dibiarkan terlantar tanpa makna karena sudah tergantikan kedudukannya oleh ayat yang menggantinya dan hanya tinggal sekedar dibaca. Atau bagi yang memahami bahwa tidak ada *nasakh*, yang dibutuhkan oleh mereka adalah bagaimana konteks ayat itu dapat dipadu dan disesuaikan dengan masyarakat atau orang tertentu, karena kondisi yang berbeda.

6. *Persoalan Asbāb al-Nuzūl*

Salah satu cara untuk mengetahui makna ayat-ayat al-Qur'an adalah lewat keterangan yang didapat dari sebab-sebab turunnya. Beberapa pendapat menyebutkan, misalnya yang dikemukakan oleh Ibn Daqiq al-Id dan Ibn Taymiyah bahwa menjelaskan sebab turun ayat adalah jalan yang kuat untuk memahami ayat al-Qur'an.³³

Pemaknaan ayat lewat sebab-sebab turunnya adalah bagian penting dari tafsir konteks. Seperti yang terlihat sebelumnya bahwa Rahman telah melakukan itu untuk membantu memahami lingkungan ketika wahyu diturunkan. Walaupun terdapat keberatan bahwa mencoba memahami al-Qur'an dan meletakkannya kembali ke dalam konteks kesejarahan berarti membatasi pesannya untuk tempat dan masa tertentu.

Dalam kasus seperti itu Rahman menegaskan bahwa *asbāb al-nuzūl* itu tak lain dari bahan-bahan sejarah yang dimaksudkan untuk memberi penerangan terhadap bagian-bagian al-Qur'an dan menyediakan suatu konteks untuk memahami perintah-perintahnya. Dengan menyediakan latar belakang

kesejarahan dan konteks al-Qur'an maka akan menolong orang-orang untuk memahami makna yang sesungguhnya dari pesan al-Qur'an.³⁴

7. Persoalan *Muhkam-Mutasyābih*

Konsep *muhkam mutasyābih* dalam literatur keagamaan telah menjelma menjadi ajang perdebatan serius bukan hanya di kalangan ulama Tafsir tetapi merambah juga ke ulama Kalam. Selain itu konsep ini di dalam sejarah sering digunakan sebagai senjata untuk membela sudut pandang suatu kelompok dan menyerang seteru mereka. Ayat-ayat yang dipakai untuk menopang pendapat sendiri disebut sebagai ayat-ayat yang *muhkam*, sedang ayat-ayat yang dipakai oleh musuh disebut sebagai ayat-ayat *mutasyābih*.

Perdebatan lain yang terjadi dalam lapangan ini adalah kategorisasi ayat-ayat yang masuk dalam basis kedua kelompok tersebut disertai rumitnya dalam pemberian makna, sehingga memunculkan pandangan yang berbeda antara, misalnya kaum Mu'tazilah dan Sunni.

8. Perbedaan Metodologi dan Corak Penafsiran

Perbedaan metodologi penafsiran sangat kuat berpengaruh dalam melahirkan berbagai ragam pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an. Sebagai hasil karya manusia, terjadinya keanekaragaman tersebut disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain (1) perbedaan kecenderungan mufassir, (2) perbedaan misi yang diemban, (3) perbedaan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai, (4) perbedaan masa dan lingkungan yang mengitari, dan (5) perbedaan situasi dan kondisi yang dihadapi.

Kelima poin di atas menegaskan bahwa pergolakan dan pergumulan sejarah dalam tataran kehidupan sosial, baik berupa pertentangan kepentingan politik, dominasi kekuatan sosial tertentu, kosmologi pemikiran, tekanan dan intimidasi penguasa turut serta dalam menentukan corak tafsir seseorang. Artinya, sebuah produk tafsir hampir selalu merupakan refleksi dan cerminan dari relasi-relasi kuasa yang berlangsung dalam pergumulan dan konstalasi kehidupan umat manusia.

Kehadiran tafsir-tafsir dengan berbagai ragam modelnya tersebut memunculkan pula adanya pergulatan dalam aspek teks dan konteks. Tafsir klasik konvensional semacam tafsir al-Thabari, Ibn Katsir dan Jalalayn misalnya lebih berorientasi pada riwayat dan penjelasan kata sehingga terkesan amat tekstual. Sedang tafsir modern yang mengandalkan dirayah sudah banyak yang memperhatikan arti penting penafsiran yang bersifat kontekstual. Ke depan perkembangan seperti ini diperkirakan akan lebih marak terjadi karena perkembangan zaman yang lebih maju.

Sebenarnya keragaman itu sejalan dengan beberapa ciri redaksi al-Qur'an dan Hadis yang sungguh dapat menampung beberapa pendapat. Mengemukakan lebih dari satu pendapat yang memiliki dalil, sama sebenarnya

dengan memberi alternatif-alternatif yang kesemuanya dapat ditampung oleh kebenaran dan ini pada gilirannya lebih mempermudah umat melakukan berbagai aktivitas yang dapat dibenarkan oleh agama.

IV. Penutup

Sebagai penutup dari pembahasan ini akan dikemukakan kesimpulan sebagai berikut :

1. Teks, yang dalam bahasa Arab disebut *nash* telah dipakai dalam wacana keilmuan Islam klasik. Di kalangan ulama Ushul Fiqh ia berarti lafal yang hanya bermakna sesuai dengan ungkapannya dan tidak dapat dialihkan pada makna lain. *Nash* dalam pengertian teks al-Qur'an terbagi dalam *nash qath'iy* dan *nash zhanniy*. Teks diartikan juga sebagai sebuah naskah tertulis dalam dokumen-dokumen. Sedang konteks dalam kajian al-Qur'an merujuk pada dua makna yaitu konteks yang berkaitan dengan pembentukan teks al-Qur'an, dalam hal ini adalah sosio historis dan antropologis masyarakat yang bertindak sebagai audiens ketika al-Qur'an diturunkan dan konteks yang ada dan melingkupi pembaca saat ini.
2. Beberapa penyebab yang dianggap ikut melahirkan terjadinya perdebatan berkelanjutan antara teks dan konteks adalah (1) *al-Qur'ān ṣalīh li kulli zamān wa makān*, (2) pergumulan mazhab teks sentris dan konteks sentris, (3) perbedaan qira'ah, (4) persoalan *qath'iy* dan *zhanniy*, (5) persoalan *nasikh mansūkh*, (6) persoalan *asbāb al-nuzūl*, dan (7) persoalan *muḥkam-mutasyābih*, dan (8) perbedaan metodologi dan corak penafsiran.

Endnotes:

¹Rasyid Ridha, *Al-Wahy al-Muhammadiyah* (Kairo : Maktabah al-Qahirah, 1960 M/1380 H), h. 107-108

²Secara kronologis turunya ayat -ayat tersebut adalah QS. Al-Syu'ara' (26):195, QS. Yusuf (12):2, QS. Al-Zumar (39):28, QS. Fushshilat (41):3, QS. Al-Syura' (42):7, QS. Al-Zukhruf (43):3, QS. Al-Ahqaf (46):12, QS. Al-Nahl (16):103, dan QS. Al-Ra'd (13):37.

³Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz IV (Beyrut : Dār al-Fikr, t.th.), h. 356

⁴Abd. Aziz Dahlan (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV (Jakarta : Ichtar Baru van Hoeve, 1996), h. 1303

⁵Lihat Harun Nasution (ed.), *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jilid II (Jakarta : CV. Anda Utama, 1993), h. 835-836

⁶Abd al-Wahab Khallaf, *Ilm Ushūl al-Fiqh* (Mesir : Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah al-Azhar, t.th.), h. 35.

⁷*Ibid.*

⁸Lihat M.Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah* (Jakarta : Lentera Hati, 2004), h. 19

⁹Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World : Tradition, Revolution, and Culture*, Vol. II (Kairo : Anglo-Egyptian, 1995), h. 186

¹⁰Hassan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyah* (Kairo : Maktabah Anglo Mishriyyah, 1988), h. 535

¹¹Nashr Abu Zayd, *Maḥmūd al-Nashsh : Dirāsah fiy 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo : Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitāb, 1993), h. 12-13

¹²Ali Harb, *Naqd al-Nash* diterjemahkan oleh M.Faisol Fatawi dengan judul *Kritik Nalar al-Qur'an* (Yogyakarta : LKIS, 2003), h. 20-21

- ¹³Farid Esack, *Qur'an : Liberation and Pluralism* (Oxford : One World, 1997), h. 50
- ¹⁴Data bukunya adalah Yahya ibn Ziyad al-Farra, *Ma'an al-Qur'an* (Beyrut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.)
- ¹⁵Anton M. Moeliono dkk., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II (Cet. III; Jakarta : Balai Pustaka, 1990), h. 458
- ¹⁶Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia Dictionary*, Edisi II (Jakarta : Modern English Press, 1986), h. 399-400
- ¹⁷Fazlur Rahman, *Interpreting the Qur'an* diterjemahkan dan disunting oleh Taufik Adnan Amal dengan judul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (Cet. V; Bandung : Mizan, 1993), h. 54.
- ¹⁸*Ibid.* h. 22-23
- ¹⁹M.Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Bandung: Hidayah, 1994), h. 11
- ²⁰Thahir al-Thana'iy, *Mudzakkirat al-Ustadz al-Imām* (Kairo : Dar al- Hilāl, t.th.), h. 81
- ²¹Abdul 'Athi Muhammad Ahmad, *Al-Fikr al-Siyasiy li al-Imam Muhammad Abduh* (Kairo : al-Hai'ah al-Mishriyyah li al-Kitab, 1978), h. 99
- ²²Terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama mengenai proses turunnya wahyu. Ada juga yang menggenapkannya menjadi 23 tahun. Perbedaan tersebut berpangkal pada penilaian berapa lama Nabi Muhammad tinggal di Makkah. Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqaniy, *Manahil al-Irfān fīy ulūm al-Qur'ān*, Juz I (Mesir : Isa al- Bāb al-Halabi, t.th.), h. 44
- ²³Hasan M. Noer, Catatan Editor, dalam buku Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an : Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta : Penamadani, 2005), h. xi-xii
- ²⁴*Ibid.*
- ²⁵Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta : Jalasutra, 2007), h. 81
- ²⁶Hasan al-Hajwi, *Al-Fikr al-Sami fīy Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy*, Juz II (Madinah : Maktabah al-Islamiyah , t.th.), h. 27
- ²⁷Lihat H.Moch.Qasim Mathar, *Kimiawi Pemikiran Islam Arus Utama Islam di Masa Depan*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat dan Pemikiran Modern Dalam Islam UIN Alauddin Makassar pada tanggal 12 Nopember 2007, h. 22-23
- ²⁸M.Quraish Shihab, *Jilbab*, *op cit.*, h. 25
- ²⁹Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawāi al-Bayān : Tafsīr Ayāt al-Ahkām min al-Qur'ān* (Mekkah : t.tp. t.th.), h. 301-302
- ³⁰Abbas Mahmud al-Aqqad, *Haqāiq al-Islām wa al-Bātil Husūmah* (t.tp : Dar al-Hilāl, 1975), h. 265
- ³¹H.M.Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung : Mizan, 1992), h. 143
- ³²Al-Zarqasyi, *Al-Burhān fīy Ulūm al-Qur'ān*, Jilid III (Mesir : Isa al-Bāb al-Halabiy, 1975), h.28
- ³³Jalāl al-Dīn al-Suyūtiy, *al-Itqān fīy Ulūm al-Qur'ān* (Beyrut : dar al-Fikr, t.th.), h. 29
- ³⁴Fazlur Rahman, *Metode*, *op.cit.*, h. 56

Daftar Pustaka

- Al-Qur'an al-Karim
al-Aqqad, Abbas Mahmud. *Haqāiq al-Islām wa al-Bātil Husūmah*. t.tp : Dar al-Hilāl, 1975
- Abu Zayd, Nashr. *Maflūm al-Nashsh : Dirāsah fīy 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo : Al-Hay'ah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitāb, 1993.
- Dahlan, Abd. Aziz (et al.). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid IV; Jakarta : Ichtisar Baru van Hoeve, 1996.
- Esack, Farid. *Qur'an : Liberation and Pluralism*. Oxford : One World, 1997.
- Faris, Ahmad. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Juz IV; Beyrut : Dār al-Fikr, t.th.

- al-Farra, Yahya ibn Ziyad. *Ma'an al-Qur'an*. Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- Hanafi, Hassan. *Islam in the Modern World : Tradition, Revolution, and Culture*, Vol. II; Kairo : Anglo-Egyptian, 1995.
- . *Dirāsāt Falsafiyyah*. Kairo : Maktabah Anglo Mishriyyah, 1998.
- Harb, Ali. *Naqd al-Nash* diterjemahkan oleh M.Faisol Fatawi dengan judul *Kritik Nalar al-Qur'an*. Yogyakarta : LKIS, 2003.
- al-Hajwi, Hasan. *Al-Fikr al-Sami fiy Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy*, Juz II; Madinah : Maktabah al-Islamiyah , t.th.
- Khallaf, Abd al-Wahab. *Ilm Ushūl al-Fiqh*. Mesir : Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah al-Azhar, t.th.
- M. Moeliono, Anton dkk. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II; Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Mathar, H.Moch.Qasim, *Kimiawi Pemikiran Islam Arus Utama Islam di Masa Depan*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat dan Pemikiran Modern Dalam Islam UIN Alauddin Makassar pada tanggal 12 Nopember 2007.
- M. Noer, Hasan. Catatan Editor, dalam buku Umar Shihab *Kontekstualitas al-Qur'an : Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an*. Jakarta : Penamadani, 2005.
- Nasution, Harun (ed.). *Ensiklopedi Islam di Indonesia*. Jilid II; Jakarta : CV. Anda Utama, 1993.
- Ridha, Rasyid. *Al-Wahy al-Muhammadiyah*. Kairo : Maktabah al-Qahirah, 1960 M/1380 H.
- Rahman, Fazlur. *Interpreting the Qur'an* diterjemahkan dan disunting oleh Taufik Adnan Amal dengan judul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Cet. V; Bandung : Mizan, 1993.
- Salim, Peter. *The Contemporary English-Indonesia Dictionary*, Edisi II; Jakarta : Modern English Press, 1986.
- Shihab, M.Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Bandung : Pustaka Hidayah, 1994.
- . *Membumikan al-Qur'an*. Bandung : Mizan, 1992.
- . *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*. Jakarta : Lentera Hati, 2004
- Sibawaihi. *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta : Jalasutra, 2007.
- al-Shabuni, Muhammad Ali. *Rawāi al-Bayān : Tafsīr Ayāt al-Ahkām min al-Qur'ān*. Mekkah : t.tp. t.th.
- al-Suyūtiy, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fiy Ulūm al-Qur'ān*. Beirut : dar al-Fikr, t.th.
- al-Thanahiy, Thahir. *Mudzakkirat al-Ustadz al-Imām*. Kairo : Dar al- Hilāl, t.th.
- al-Zarqaniy, Muhammad Abd al-Azhim. *Manahil al-Irfān fiy ūlūm al-Qur'ān*, Juz I; Mesir : Isa al- Bāb al-Halabi, t.th.
- Al-Zarkasyi. *Al-Burhān fiy Ulūm al-Qur'ān*. Jilid III; Mesir : Isa al-Bāb al-Halabiy, 1975.