

METODOLOGI PENAFSIRAN KASSIM AHMAD

Hendri

Dosen Tetap STAI Sulthan Syarif Hasyim Siak-Riau
Email: pakhendri81@gmail.com

Abstrak

Dinamika perkembangan metodologi tafsir menciptakan suatu diskursus tersendiri dalam dunia kajian al-Quran. terutama dalam penerapan prinsip-prinsip dasar al-Qur'an dengan latar sosio-historis yang berbeda yang tentu saja melahirkan corak pemahaman dan penafsiran yang berbeda pula. Apalagi perjalanan sejarah al-Qur'an sudah menghabiskan waktu selama 14 abad. Piranti-piranti metodologis yang memadai untuk memahami pesan kitab suci tersebut menjadi sangat dibutuhkan. Tokoh kebangsaan Malaysia, Kassim Ahmad, hadir membangun sebuah metodologi yang secara eksplisit tidak jauh berbeda dengan metode hermeneutik Qur'ani. Adapun prinsip yang dimaksudkannya adalah *pertama*, prinsip pembedaan antara ayat-ayat *muh}kamat* dan *mutasyabihat*, *kedua*, prinsip keselarasan yang sempurna di antara ayat-ayat dan tidak ada yang berlawanan, *ketiga*, prinsip bahwa kebenaran al-Qur'an selaras dengan ilmu pengetahuan dan akal yang benar, *keempat*, prinsip bahwa ayat-ayat al-Qur'an saling menjelaskan satu sama lain, *kelima* seorang mufassir dalam menafsirkan harus dengan niat yang baik, *keenam*, prinsip bahwa ayat harus dipahami dalam konteks topik yang sedang dibicarakan, *ketujuh*, ayat yang memiliki kondisi historis tertentu maka ia harus dipahami dalam kondisi itu, *kedelapan* prinsip mudah dilaksanakan, dan *kesembilan* harus dibedakan antara metodologi dengan prinsip dan meletakkan prinsip di atas metodologi.

Kata Kunci: Kassim, Metodologi, Rekonstruksi, Prinsip Tafsir, hermeneutika

A. PENDAHULUAN

Kajian atas Islam dengan begitu mengabaikan al-Qur'an, merupakan suatu langkah yang tidak akan menemukan validitasnya secara memadai. Sebab, dalam keimanan Islam, al-Qur'an dipandang sebagai petunjuk bagi umat manusia, yang dengan nyata menempati posisi penting dalam pemikiran dan peradaban umat manusia.¹ Al-Qur'an juga merupakan fenomena unik dalam sejarah keagamaan manusia. Oleh para pembacanya, al-Qur'an dianggap ada di atas wilayah keduniaan (*lauh mahfuz*), sebagai firman Tuhan yang abadi dan tak tergantikan.²

Namun, al-Qur'an juga merupakan kitab yang membumi, yang sejarahnya debat dengan kehidupan dan sejarah umat manusia dan menjadi batu dan fondasi keyakinan dan moralitas komunitas Muslim. Kebanyakan ayat-ayatnya secara khusus ditentukan oleh kondisi sosial dan keagamaan serta persoalan-persoalan masyarakat pada masa Nabi, bahkan al-Qur'an diyakini melampaui seluruh pertimbangan ruang dan waktu.

Studi al-Qur'an meskipun cukup banyak diminati oleh beberapa kalangan Muslim, akan tetapi mereka lebih tertarik pada kajian teks atau produk tafsir daripada kajian metodologi³ tafsir. Bahkan kalangan cendekiawan Muslim sendiri, yang ada di perguruan-perguruan tinggi Islam lebih tertarik pada kajian teks

¹ Islah Gusmin, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 27

² Lihat al-Qur'an dalam surat al-Buruj [85]: 21-22 dalam Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Surabaya: C.V. Jaya Sakti, 1989), h. 1045

³ Secara bahasa, "metodologi" yang telah diterima menjadi bahasa Indonesia, diartikan sebagai "urusan tentang metode". Sedang "metode" diartikan sebagai "cara bekerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan kerja suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang telah ditentukan." Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 581. Namun dalam pandangan lain metodologi diartikan sebagai pembahasan konsep teoriitis berbagai metode yang terkait dalam suatu sistem pengetahuan, lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989), h. 9-10. Jika tafsir al-Qur'an dipandang sebagai suatu sistem pengetahuan, maka yang dimaksudkan metodologi penafsiran al-Qur'an adalah pembahasan konsep-konsep dasar penafsiran dan bagaimanakah penafsiran al-Qur'an tersebut dikaji dan diformulasikan.

ketimbang kajian hermeneutik. Kaum Muslim belum pernah membicarakan secara adil masalah-masalah mendasar mengenai metode dan cara penafsiran al-Qur'an.⁴

Kajian metodologi belum banyak memperoleh perhatian serius, padahal metodologi adalah masalah yang sangat penting dalam sejarah pertumbuhan ilmu.⁵ Begitu juga halnya dengan kajian sejarah penafsiran al-Qur'an, juga kurang mendapat perhatian. Padahal dari sana kita dapat mengetahui dinamika perkembangan metodologi tafsir di samping kesejarahan tafsirnya. Bahkan dengan kajian ini kita dapat lebih mudah melakukan rekonstruksi baik secara metodologis dalam pengertian bagaimana ulama-ulama terdahulu melakukan penafsiran, maupun historis dalam arti faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi penafsiran, sehingga menghasilkan pola tafsir seperti adanya. Juga dapat dilacak bagaimana ulama terdahulu menjawab problem-problem kemanusiaan saat itu dengan paradigma al-Qur'an.

Prinsip-prinsip dasar al-Qur'an tetap sama, tetapi latar sosio-historis yang berbeda melahirkan corak pemahaman dan penafsiran yang berbeda pula. Pada masa sahabat seperti sahabat Umar bin al-Khattab perselisihan dan perbedaan dalam memahami al-Qur'an sudah terjadi. Oleh karena itu *shifting paradigm* dalam metodologi memahami al-Qur'an suatu keharusan historis untuk bisa menyadari tuntutan masyarakat pada penggal sejarah lain yang tentu saja ditemukan perbedaan-perbedaan yang cukup mendasar, sehingga diperlukan kreativitas dan inovasi yang berkesinambungan dalam metodologi memahami al-Qur'an.⁶

Apalagi perjalanan sejarah al-Qur'an sudah mengahabiskan waktu selama 14 abad, sudah barang tentu khazanah intelektual Islam kaya dengan berbagai macam perspektif dan pendekatan

⁴ Taufik Adnan Amal, *Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 20

⁵ Taufik Abdullah, *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 43

⁶ Muhammad Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 227

dalam dunia penafsiran. Dewasa ini muncul gagasan-gagasan mengenai rekonstruksi total atas warisan kesejarahan umat Islam. Timbulnya gagasan-gagasan ini tentu saja berkaitan erat dengan ketidakmampuan warisan kesejarahan Islam dalam menghadapi masa kini. Rekonstruksi yang dikehendaki itu haruslah berangkat dari al-Qur'an. Hal ini tentu membutuhkan piranti-piranti metodologis yang memadai untuk memahami pesan kitab suci tersebut, sebab sejauh ini kaum Muslim belum mengembangkan suatu metodologi yang sistematis.

Dari kegelisahan inilah, muncul seorang tokoh dari kebangsaan Malaysia yang bernama Kassim Ahmad (selanjutnya cukup ditulis dengan Kassim). Beliau melihat bahwa dalam dunia Islam sudah terjadi pembekuan, pemapanan, kemandekan metodologi, dan bahkan pengkultusan pemikiran⁷ yang menyebabkan kemunduran yang luar biasa. Kassim berkeyakinan, bahwa sudah tiba saatnya bagi umat Islam dan kaum terpelajar untuk melakukan evaluasi kritis kembali terhadap semua warisan tradisi Islam, termasuk masalah teologi dan hukum. Hal ini karena formulasi tradisional dibuat oleh masyarakat dan kaum terpelajar saat itu, sesuai dengan pengetahuan mereka dan tingkat pemahamannya, juga menyesuaikan dengan kebutuhan mereka pada waktu itu. Sekarang, situasi telah sangat berubah dan tidak ada keraguan bahwa formulasi tradisional harus dipertimbangkan kembali.⁸

⁷ Jika meminjam hasil penelitian Muh}ammad 'Abid al-Jabiri terhadap metodologi akal Arab mengenai *turas*, yang ia tuangkan dalam karyanya *al-Khit}ab al-'Arabi al-Mu'as}ir*, ia sampai kepada kesimpulan bahwa pemikiran Arab masih berputar dalam lingkaran yang tidak mencapai kemajuan apa pun dalam banyak persoalan yang dihadapi selama ini. Al-Jabiri mencatat sebuah karakter problem struktural dalam pemikiran Arab, yakni kecenderungan untuk memberi otoritas referensial pada model masa lampau. Lihat Zulkarnaen, *Pemikiran Islam Kontemporer Muhammad 'Abid al-Jabiri tentang Turas* dan *Hubungan Arab dan Barat*, Makalah tidak diterbitkan, h. 1

⁸ Lihat Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, (Selangor: Media Intelek SDN BHD, 1986), h. 13

B. SETTING SOSIO-HISTORIS DAN KARIER AKADEMIK

Kassim Ahmad lahir pada 9 September 1933 di Malaysia, tepatnya di Pulau Pinang, Kedah. Anak pertama dari pasangan Ahmad bin Ishaq dan Ummi Kaltham binti Haji Ahmad.⁹ Dia dibesarkan dalam keluarga yang sederhana. Ayahnya berasal dari Sumatera Barat, Padang tapi sudah lama tinggal dan menetap di Malaysia. Sementara ibunya anak bungsu dari Lebai Ishaq bin Lebai Teh, adalah seorang *'alim* dan ahli agama di Kedah,¹⁰ yaitu berasal dari suku melayu Pattani, sebuah suku yang ada di Thailand.¹¹

Kedua orangtua Kassim sebagaimana orangtua pada umumnya, menginginkan anak sulungnya ini menjadi orang yang sukses. Ketika duduk di bangku Sekolah Dasar dan Menengah, di kalangan teman-teman belajar, dia dikenal sebagai seorang murid yang rajin dan cerdas, sehingga dia mendapat pujian dari guru-gurunya. Bahkan dengan ketelatenan dan kepiawaiannya itu, dia dipercayai untuk memegang beberapa jabatan penting di sekolah tersebut.¹²

Pada tahun 1952, Kassim sudah mulai tertarik dengan filsafat Islam, sehingga mendorongnya untuk melanjutkan studi di Universitas Singapura pada tahun 1954/1955. Di institusi ini dia menggeluti studinya di bidang bahasa dan sastra Melayu.¹³ Selama masa belajarnya di Singapura dia banyak bergaul dengan golongan liberal, golongan sosialis Marxis dan mulai tertarik dengan teori-teori Marxis dalam membebaskan rakyat dari penjajahan dan kemiskinan.¹⁴ Setelah menyelesaikan studinya di Singapura, Kassim

⁹ Kassim Ahmad, "*Biodata Ketua Jama'ah al-Qur'an Malaysia (JAM)*", <http://www.stormloader.com/qsmjam/tetap/JAM11A.html>, Akses pada tanggal 5 Juni 2007

¹⁰ Di antara ulama Pattani yang paling awal di Kedah, Malaysia adalah Haji Wan Ishaq, yang mendirikan pondok di Pulau Pinang. Para santrinyalah yang kemudian mengembangkan sistem pondok di Kedah. Kalaupun tidak di Pulau Pinang, mereka mendapat pendidikan langsung di Pattani, lihat Abdurrahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*, (Jakarta: Gema Insani, 1997), h. 36

¹¹ <http://www.stormloader.com>, *Op., Cit.,...*

¹² *Ibid.,...*

¹³ Kassim, *Hadith Re-Evaluation, Op., Cit.*, h. li

¹⁴ Abdul Chaliq Mukhtar, *Hadis dalam Sorotan...Op, Cit*, h. 80

kembali ke negerinya, Malaysia. Bakat menulis dan orasinya menetapkan dirinya bergabung dengan Dewan Bahasa dan Pustaka di Kuala Lumpur. Kemudian sempat menjadi staf pengajar di *London School of Oriental and African Studies* di London selama empat tahun. Dan ketika pada tahun 1960 Kassim menikahi anak kedua dari seorang polisi Selangor, yaitu Shariffah Fawziah binti Syed Yusoff Alsagoff. Dengan pernikahan ini mereka dikaruniai dua orang putri dan satu orang putra.¹⁵

Pada tahun 1972, Kassim mulai konsentrasi untuk mengkaji Islam, tidak berapa lama dia mengundurkan diri dari pengurusan Partai Sosialis Rakyat Malaysia. Dia meninggalkan partai ini pada tahun 1984. Pada 1986 dia pindah ke UMNO (United Malays National Organisation) – mitra dominan dalam Barisan Nasional yang memerintah sekarang.¹⁶ Di partai ini dia berusaha melakukan berbagai reformasi, tapi gagal dan akhirnya pada 1992 dia meninggalkan dunia politik.¹⁷

Setelah meninggalkan dunia politik, Kassim menjadi wartawan dan guru bebas hingga sekarang. Ketika pergulatannya di bidang politik, filsafat dan agama memperkenalkannya kepada gerakan politik-filsafat La Rouche di Amerika Syarikat, Partai Baath dan Saddam Hussein di Iraq, dan kepada sarjana Mesir yang berdomisili di Amerika Serikat yang berpusat di Tucson, Arizona, Dr. Rashad Khalifa.¹⁸ Kassim juga telah menghadiri konferensi-konferensi

¹⁵ <http://www.stormloader.com>, *Op., Cit.,...*

¹⁶ Zainal Anwar, *Kebangkitan Islam di Malaysia*, Alih bahasa, Umm Hasannain, (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 5

¹⁷ <http://www.stormloader.com>, *Op., Cit.,...*

¹⁸ Dr. Rasyad Khalifa seorang tokoh yang berkebangsaan Mesir, beliau mendapat ijazah Master dari Arizon State University dan Dokter dari Universitas California. Beliau kemudian menetap di Tucson sebuah daerah di Amerika Serikat, di antara karya-karyanya yang terpenting adalah *“Miracle of the Qur’an”* (St. Louis Missouri: Islamic Productions, 1973), *“The Computer Speaks: God’s Message in the World”* (Arizona: Mosque of Tucson, 1981). Karya ini kemudian diseminarkan dan pada waktu itu Kassim sempat menghadirinya, dan dari hasil karya Rasyad Khalifa inilah akhirnya Kassim mulai tertarik untuk berbicara mengenai agama terutama sumber kedua hukum Islam, lihat Ekawati, *Otentisitas Hadis, Op., Cit.*, h. 37

organisasi ini.¹⁹ Dari gerakan-gerakan inilah yang banyak memberi sumbangan atas pemikirannya dalam kajian keislaman, khusus dengan sosok pemikir Dr. Rasyad Khalifa, yang menjadi inspirasi dalam membentuk pemahamannya terhadap al-Qur'an dan hadis. Untuk itu, mengenai latarbelakang pemikiran Kassim ini akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

Di tengah kesibukannya sebagai guru dan politikus, Kassim terus menyempatkan menulis buku. Baginya, buku adalah warisan paling berharga. Minat Kassim terhadap ilmu pengetahuan sangatlah luas seperti halnya dalam bidang sastera, politik, filsafat, dan agama merupakan minat yang sangat besar, dan beliau telah menulis buku serta esai tentang bidang-bidang ini. Beliau mendapatkan gelar Ph.D (Philosophi of Doctor) di Universiti Kebangsaan Malaysia pada tahun 1985 dan dianugerahi sebagai penyair pada gabungan penulis-penulis Nasional (GAPENA) pada tahun 1987.²⁰

Bukunya yang menggegerkan adalah "Hadis Satu Penilaian Semula", yang diterbitkan dalam bahasa Melayu tahun 1986²¹ buku ini membuat Kassim harus menuai badai kritik bahkan beliau dicap "murtad" oleh beberapa kalangan ulama Malaysia.²² Itu karena pemikirannya dinilai telah menerobos wilayah-wilayah sakral dogmatis. Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Arab dan

¹⁹ <http://www.stormloader.com>, *Op., Cit.,...*

²⁰ <http://www.stormloader.com>, *Op., Cit.,...*

²¹ Sebuah buku yang merupakan hasil pencarian Kassim selama kira-kira tiga puluh tahun sejak dia mulai berfikir tentang Islam dan politik ketika itu umurnya sekitar delapan belas tahun. Adapun masa penusunan bahan-bahan serta penulisan buku ini memakan waktu lebih kurang selama delapan bulan, lihat ungkapan Kassim dalam pengantar bukunya, "*Hadis Satu Penilaian Semula*", h. 8

²² Di antara karya-karya yang menolak buku "Hadis Satu Penilaian Semula" ini adalah karya Hj. Ismail Hj. Yusoff, *Salah Paham Terhadap Hadith - Satu Penjelasan*, Majlis Agama Islam Kelantan, (Kota Bahru: 1986), Mahayudin Haji Yahaya, *Penjelasan Mengenai Hadis dan Kod 19*, Persatuan Bekas Mahasiswa Islam Timur Tengah, (Bangi: 1986), Haji Said Haji Ibrahim, *Penolakan Terhadap Penilaian Semula Hadith*, (Kuala Lumpur, Media Hasda: 1987), Haron Din dkk, *Jawapan Kepada Buku "Hadith Satu Penilaian Semula*, Fakultas Pengajian Islam UKM, (Bangi: 1988), Mahmud Saedon A.Osman, *Al-Sunnah: Kedudukan dan Peranannya dalam Syariah Islam*, Dewan Bahasa & Pustaka, (Kuala Lumpur: 1990), dan Muhammad Abdul Raof, *Irrationality of the Anti-Hadith Heretics*, lihat Kassim Ahmad, *Hadis: Jawaban...Op, Cit*, h. 8

Inggris pada tahun 1997. Dan karena buku ini telah menimbulkan reaksi yang hebat, maka beliau menerbitkan buku lagi dengan judul “Jawaban Kepada Pengkritik” pada tahun 1992. karyanya yang lain dalam bentuk buku adalah “Dialog Dengan Sastrawan” buku ini diterbitkan di Kuala Lumpur oleh penerbit Pena pada tahun 1979, “Quo Vadis Bangsaku?” yang juga diterbitkan di Kuala Lumpur oleh penerbit Media Indah pada tahun 1989.²³

C. METODOLOGI PENAFSIRAN KASSIM AHMAD

Ada dua ayat al-Qur’an yang menjadi landasan Kassim dalam memotivasi metodologinya, yaitu firman-Nya yang berbunyi: “*Apa yang telah dikatakan Tuhanmu? Mereka menjawab, “Kebenaran.”* (Qs. Saba’ [34]: 23), dan “*Yang Maha Pemurah. Ia yang mengajarkan al-Qur’an.*” (Qs. Al-Rahman [55]: 1-2). Kedua ayat ini tidak hanya menunjukkan kebenaran, keduanya juga menunjukkan bahwa di dalam analisis yang akhir, Tuhan-lah yang memberi pengajaran kepada kita tentang al-Qur’an.²⁴

Al-Qur’an juga mengajarkan bahwa ia merupakan petunjuk yang sebaik-baiknya untuk membina kehidupan umat, itulah kewajiban umat Islam untuk membuktikan kebenarannya. Bukan kewajiban Allah untuk membuktikan kebenaran firman-Nya, sebab firman-firman itu benar dengan sendirinya.

Sebagai agama hasil nalar dan pikiran sehat, yang menghormati penggunaan kritis kecerdasan manusia, Islam secara konsisten membuka pintu bagi mereka yang cenderung membiarkan al-Qur’an berbicara untuk dirinya mengenai makna yang ingin disampaikannya. Tafsir al-Qur’an melalui al-Qur’an, bila memungkinkan harus diutamakan daripada tradisi.

Al-Qur’an dengan sejarah penafsirannya melahirkan beragam tafsir dengan karakteristik mufassirnya. Dan seseorang tidak dapat dihalangi untuk merenungkan, memahami dan menafsirkan al-

²³ Lihat *Op., Cit.,...*

²⁴ *Ibid*, h. 107, juga lihat Kassim, *Hadis: Jawaban..., Op, Cit*, h. 40

Qur'an. Sebab hal ini juga termasuk perintah al-Qur'an. Setiap pendapat yang diajukan seseorang, meski berbeda dengan pendapat lain, harus ditampung, selama pemahaman dan penafsiran tersebut dilakukan secara sadar dan penuh tanggung jawab.

Upaya menghasilkan kesadaran "ilmiah" terhadap tradisi mengharuskan seorang sarjana berani melontarkan masalah, dan bersikap lebih berani lagi dalam mencari jawaban-jawaban yang tepat atas pertanyaan-pertanyaan tersebut. Seorang sarjana harus senantiasa sadar bahwa tradisi kita, karena memiliki sejarah yang panjang, penuh dengan jawaban siap pakai, dan untuk menghindarinya diperlukan energi yang luar biasa. Jawaban-jawaban siap pakai tersebut dapat saja bertengger dalam kesadarannya dan mengacaukan kerjanya. Secara ilmiah atau manusiawi, ia memang tidak mungkin dapat menghindari setiap jawaban yang muncul dalam tradisi atau dalam budaya, tetapi ia harus berani menjatuhkan pilihan yang paling tepat, atau yang paling mendekati kebenaran di antara jawaban-jawaban itu.²⁵

Kemudian Kassim menegaskan, selama umat Islam berpegang kepada prinsip ilmiah dan kreatif, mereka terus menuai kemajuan. Tetapi apabila mereka sedikit demi sedikit menghapuskan kebebasan berfikir dan bersuara, "menutup pintu ijtihad" dan memegang paham taqlid, maka keadaan mereka berubah. Mereka menjadi fanatik dan *ta'as}sub* kepada pemimpin dan mazhab, dan perkembangan ilmu terhenti. Inilah sebabnya menjelang abad ketiga belas kita melihat sains dan falsafah mulai merosot dalam masyarakat Islam.²⁶

1. Prinsip-prinsip Dasar dalam Penafsiran

Sebagaimana dijelaskan dalam bab sebelumnya, bagi Kassim

²⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nas}: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, Alih bahasa, Khoiron Nahdhiyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 12

²⁶ *Ibid*,...h. 9

al-Qur'an itu mencakup segala aspek kehidupan manusia.²⁷ Dan keyakinan ini merupakan pijakan awal baginya dalam membangun kerangka metodologis dalam menafsirkan dan memahami al-Qur'an. Al-Qur'an sendiri secara eksplisit telah menjelaskan bagaimana cara memahami pesan-pesan yang ada dikandungnya. Dengan semangat dan motivasi ini, Kassim mampu merumuskan prinsip-prinsip yang harus dilalui oleh seorang mufassir dalam melakukan sebuah aktivitas penafsiran. Untuk itu, ada sembilan prinsip dasar, yaitu:²⁸

Pertama, dua jenis ayat yang harus dibedakan, yaitu ayat yang sifatnya *muhkamat* dengan ayat yang *mutasyabihat* (Ali 'Imran [3]:7).²⁹ Berdasarkan ayat ini, Kassim menyimpulkan bahwa suatu produk penafsiran hanya berlaku untuk zamannya, begitu juga dengan hadis/sunnah yang merupakan hasil interaksi Nabi terhadap al-Qur'an, ia hanya berlaku untuk zaman itu³⁰ dan bukan sebagai penjelas (bayan) untuk semua zaman.

Kedua, prinsip kesatuan muatan al-Qur'an, yang berarti bahwa ayat-ayat itu tidaklah berlawanan, tetapi dalam keselarasan yang sempurna (al-Nisa' [4]: 82). Karena al-Qur'an adalah suatu wahyu Ilahi yang sempurna, maka logis jika kita tidak menemukan pertentangan apa pun di dalamnya. Walaupun kita mengetahui dari sejarah bahwa masa 23 tahun ada di antara yang pertama dan terakhir, keseluruhan ajaran al-Qur'an tetap integral dan harmonis. Jika al-Qur'an adalah komposisi manusia, kita tidak ragu akan

²⁷ Lihat skripsi ini bagian bab satu, h. 6, dan bab tiga, h. 38 dan 46

²⁸ Kassim Amad, *Hadith A Re...Op, Cit*, h. 114-115, atau Kassim Ahmad, *Hadis: Jawaban...Op, Cit*, h 45

²⁹ Lihat penjelasannya di atas, dan lafaz ayat yang berbunyi "*Wa ma Ya'lamu Ta'wilahu illa Allahu wa al-Rasikhuna fi al-'ilmi*", artiya, memahami al-Qur'an butuh proses waktu dan al-Qur'an sebagai obyek penafsiran dan ia merupakan sebagian dari ilmunya Allah, yang hanya bisa dicapai sedikit demi sedikit melalui kajian-kajian ilmiah dan pemikiran yang rasional dalam jangka masa yang panjang. Lihat Kassim Ahmad, *Hadis Satu...Op, Cit*, h. 44

³⁰ Karena al-Qur'an itu dinyatakan berfungsi sampai keakhir zaman, tentulah banyak sekali pokok ilmu yang masih asing bagi manusia abad 14 Hijriah. Sebab itu, bukanlah suatu keanehan bilamana kesadaran manusia abad 15 lebih meningkat daripada generasi sebelumnya tentang rangkaian ilmu yang terkandung dalam al-Qur'an. Lihat Arwansyah, *Studi Kritis Pemahaman Islam, Op, Cit.* www.geocities.com/arman_syah.

menemukan banyak pertentangan dalam komponennya, karena karakter manusia berubah-ubah.³¹ Untuk itu Kassim menolak apa yang disebut dengan “konsep *naskh*” dalam al-Qur’an.³²

Ketiga, kesesuaian ajaran Qur’ani dengan kebenaran dan logika, menetapkan prinsip kebenaran, dan kecocokannya dengan ilmu pengetahuan dan akal yang benar (Fus}ilat [41]: 41-42, al-Syura [42]: 24, al-Mu’minun [23]: 70-71, al-Anfal [8]: 7-8, al-Isra’ [17]: 81, Yunus [10]: 100).

Keempat, prinsip eksplanasi diri, yaitu bahwa ayat-ayat al-Qur’an saling menjelaskan satu sama lain (al-Rahman [55]: 1-2, al-Naba’ [78]: 18-19). Jika tidak jelas atau kurang di satu tempat, pasti ada penjelasannya di tempat lain.³³ Dengan prinsip ini, penafsiran al-Qur’an lebih logis dan integral. Dan ini merupakan prinsip yang paling bagus dalam penafsiran.

Kelima, prinsip niat yang baik, yaitu bahwa al-Qur’an tidak bisa dimengerti oleh seseorang yang mendekatinya dengan niat yang tidak baik (Fus}ilat [41]: 44, al-Waqi’ah [56]: 77-79, al-Isra’ [17]: 45-46). Ini merupakan syarat mutlak yang harus dimiliki oleh mufassir. Dan prinsip ini yang tidak pernah diperhatikan oleh mereka yang menafsirkan al-Qur’an untuk kepentingan justifikasi dan legitimasi.

Keenam, prinsip menurut konteks topik, yaitu bahwa arti dari ayat apa pun atau ayat harus dipahami dalam konteks topik yang sedang dalam pembicaraan (al-Isra’ [17]: 58, al-Najm [53]: 3-4, al-Hasyr [59]: 7).

³¹ Kassim Ahmad, *Hadith A Re...Op, Cit*, h. 122

³² Diskursus *naskh* sudah ada bersamaan dengan munculnya keinginan umat Islam untuk mempelajari al-Qur’an secara mendalam sejak priode sahabat hingga sekarang. Bersamaan dengan munculnya diskursus ini, perbedaan pendapat di kalangan ulama sulit untuk dihindarkan, baik dari peristilahan, hingga hakikat *naskh* sendiri dalam al-Qur’an. Secara garis besar, ada dua kelompok pendapat yang membicarakan *naskh* ini; kelompok yang pro dan kelompok yang kontra, yang dipelopori oleh Abu Muslim al-Isfahani. Lihat Supiana dan Muhammad Karman, *Ulumul Qur’an dan Pengenalan Metode Tafsir*, (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), h. 153-154, atau Muhammd Chirzin, *al-Qur’an dan Ulumul Qur’an*, (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), h. 41-45

³³ Kasim Ahmad, *Hadis: Jawaban...Op, Cit*, h.17

Ketujuh, prinsip tentang konteks historis, yaitu bahwa ayat itu berkenaan dengan kondisi historis tertentu yang harus di tafsirkan melalui sudut pandang kondisi itu (al-Nisa' [4]: 25 dan 92). Prinsip ini juga penting dalam penafsiran al-Qur'an, yang mana jika dilalaikan, akan membuat al-Qur'an menjadi suatu ajaran yang usang. Ini dapat dibuktikan dalam berbagai hal yang berkenaan dengan para budak, status wanita-wanita, hukum warisan, dan hukum pidana.³⁴

Kedelapan, prinsip mudah dilaksanakan, yaitu bahwa ajaran al-Qur'an dimaksudkan untuk memudahkan dan tidak membuat hal-hal menjadi sulit untuk umat manusia (al-Hajj [22]: 78, T}aha [20]: 2, al-Maidah [5]: 6, 101-102, al-Nisa' [4]: 28). Ini adalah prinsip lain yang kita harus ingat ketika menginterpretasikan al-Qur'an.³⁵

Kesembilan, prinsip pembedaan antara bentuk (format) dengan prinsip dan meletakkan prinsip di atas bentuk (al-Hajj [22]: 67, al-Baqarah [2]: 67-71). Format hukuman boleh berubah-ubah menurut waktu dan tempat, tetapi prinsip hukuman bersifat universal.³⁶

Demikian sembilan prinsip yang ditawarkan Kassim, dalam upaya untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Karena metode atau prinsip tidak lebih dari sebuah 'alat' penafsiran, maka kesimpulan atau produk suatu penafsiran tidak lepas dari kecenderungan dan perspektif mufassirnya. Untuk itu cara kerja dari metode dan prinsip ini, akan terlihat dalam contoh aplikasi penafsiran Kassim sendiri. Dan berikut pembahasan mengenai contoh aplikasi penafsirannya.

³⁴ Al-Qur'an mengakui keberadaan para budak di Arabia pada waktu Nabi muncul, tetapi menganjurkan untuk kebebasan mereka. Al-Qur'an mengakui adanya status wanita-wanita yang rendah pada masa Nabi, tetapi menetapkan persamaan antara laki-laki dan wanita. Al-Qur'an juga mengakui adanya hukum yang kejam yang ada di semenanjung Arab pada masa Nabi, dan mereka yang hidup di negara-negara lain, tetapi membuka jalan untuk kecerahan dan hukuman yang lebih humanis. Lihat Kassim Ahmad, *Hadith A Re...Op, Cit*, h. 123-125

³⁵ *Ibid*, h. 125

³⁶ *Ibid*, h. 126, atau lihat penjelasan yang sama dalam bab tiga, h. 41-42

2. Contoh Aplikasi Penafsiran

Kassim dalam bukunya, menyeru umat untuk kembali kepada al-Qur'an, adalah upaya untuk memurnikan Islam. Karena sejarah panjang aktivitas penafsiran al-Qur'an, sejak masa pertengahan hingga awal abad modern telah menunjukkan betapa cara pandang ideologis menjadi lahan subur bagi anak zamannya ketika itu.

Dalam hal penafsiran ini, Kassim tidak menuliskan secara spesifik tentang penafsirannya dalam bentuk buku atau kitab. Berbeda dengan ulama klasik, dengan hasil kerja keras dan semangat untuk menguak pesan-pesan yang terkandung dalam al-Qur'an, mereka mampu menuliskan kitab tafsir sampai berjilid-jilid dan sejarahpun membuktikan hal itu.³⁷

Kassim nampaknya hanya menyiapkan piranti keilmuan untuk mengkaji al-Qur'an ketimbang menulis suatu tafsir yang utuh dan siap pakai. Upaya seperti ini akan lebih membawa hasil optimal guna mencapai dinamika penafsiran yang selalu mempertimbangkan dialog yang kontekstual daripada formulasi dalam bentuk sebuah tafsir yaitu cenderung memperkeras kejumudan. Di antara masalah-masalah yang harus dibaca ulang sebagai bentuk dari aplikasi penafsirannya adalah:

Masalah Menyintuh al-Qur'an Tanpa Bersuci

Ayat al-Qur'an yang menjadi landasan para mufassir dalam masalah ini adalah surat al-Waqi'ah [56]: 77-79

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

³⁷ Seperti Al-Thabari dengan karyanya '*Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*', Al-Farra' dengan kitabnya '*Ma'ani al-Qur'an*', Al-Zamakhshari dengan magnum opusnya '*al-Kasysyaf*', Al-Khazin dengan karyanya '*Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*', Al-Alusi dengan hasil tulisannya yang berjudul '*Ruh al-Ma'ani*', Al-Baidjawi dengan karyanya '*Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*', Ibnu Kasir dengan karyanya "*Tafsir al-Qur'an al-'Azim*", Sayyid Qutub dengan karyanya '*Fi Zilal al-Qur'an*', Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridjo dengan karyanya '*al-Manar*', dan masih banyak yang lainnya.

Banyak dari generasi salaf menafsirkan ayat ini dengan kepercayaan bahwa “al-Qur’an tidak boleh disentuh (pegang), jika belum bersuci (berwudu’ jika berhadass kecil dan mandi jika berhadass besar). Bentuk penafsiran seperti ini, biasanya seorang mufassir merujuk kepada hadis Nabi yang berasal dari sahabat Anas bin Malik:

وعن أنس بن مالك في حديث إسلام عمر قال : فقال لأخته : أعطوني الكتاب الذي كنتم تقرأون ! فقالت : إنك رجس وإنه لا يمسه إلا المطهرون فقم فاغتسل أو توضأ ! فتوضأ ثم أخذ الكتاب فقرأه.

Atau dalam riwayat yang lain juga dijelaskan:

وعن سعد أنه أمر ابنه بالوضوء لمس المصحف وعن ابن عمر مثله . وكره الحسن والنخعي لمس المصحف .

Riwayat-riwayat ini selalu dijadikan landasan penafsiran bahwa ayat di atas berupa larangan terhadap menyentuh al-Qur’an tanpa berwudhu.³⁸ Di samping penafsiran seperti itu, ada juga penafsiran yang beranggapan bahwa kata “المطهرون” artinya para Malaikat dan para Rasul.³⁹ Berbeda dengan Kassim, yang menganggap penafsiran dengan mengatakan bahwa al-Qur’an tidak boleh disentuh kecuali apabila sudah berwudhu, adalah suatu

³⁸ Umpamanya dalam hal ini seperti tafsir Al-Jas{}}s}}{as}} dalam karyanya yang berjudul, *Ahkam al-Qur’an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), Juz. III, h. 261

³⁹ Al-Qurt}ubi dalam tafsirnya mendeskripsikan perbedaan pandangan ulama dalam hal ini. Anas dan Sa’id bin Jubair berpendapat: tidak ada yang menyentuh al-Qur’an kecuali mereka yang suci dari dalam yaitu pada Malaikat. Demikian juga dengan Abu al-’Aliah dan Ibnu Zaid: Mereka yang disucikan dari dosa seperti para utusan dari golongan para Malaikat dan para rasul dari anak keturunan Adam. Yaitu Jibril dalam hal ini sebagai malaikat yang menurunkan al-Qur’an adalah suci begitu juga dengan para rasul yang didatanginya, mereka adalah suci. Untuk lebih jelasnya lihat Abu Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurt}ubi, *al-Jami’ Li Ahkam al-Qur’an*, (Kairo: Dar al-Sya’b, t.th), Juz. XVII, h. 225. Begitu juga dengan Sayyid Qutb, kata “المطهرون” dalam ayat ini artinya para Malaikat, lihat Sayyid Qut}b, *Fi Z}ilal al-Qur’an*, (Beirut: Dar al’Arabiyah, t.th), Juz. 27, h. 707

pemaknaan yang gersang, yaitu penafsiran yang hanya melihat teks sebatas lahiriahnya artinya tidak memberi pengaruh sama sekali. Buktinya masih banyak mereka yang menyintuh al-Qur'an sebelumnya tanpa bersuci. Orang-orang non-muslim umpamanya, mereka telah menyintuh, membaca dan mengkajinya.⁴⁰

Menurut Kassim, jika dibaca secara harfiah tentang ayat di atas akan berbunyi "Tidak ada yang dapat menyintuhnya kecuali yang suci". Ketika ayat ini dibandingkan kepada orang lain mengenai pemahaman al-Qur'an maka, penafsiran yang logis mengenai ayat ini adalah dengan memaknakan kata "مس - يمَس" sebagai 'mengerti' atau 'memahami', dan kata "المطهرون" artinya 'murni', 'adil' atau 'pengikut'. Sehingga, ayat tersebut ditafsirkan "Tidak ada yang dapat mencapai suatu pemahaman menyangkut isi al-Qur'an, kecuali mereka yang percaya padanya dan bekerja keras dengan sungguh-sungguh untuk memahami itu."⁴¹

Pada dasarnya ayat ini merupakan salah satu prinsip dalam memahami al-Qur'an. Yaitu perlunya niat yang baik dalam memahami al-Qur'an. Dengan penafsiran seperti ini ayat akan lebih logis dan fungsional.

Keadilan Dalam Pembagian Harta Warisan

Dalam hal warisan ini Allah telah menetapkan pembagiannya dalam al-Qur'an. Dalam surat al-Nisa' [4]: 7 dijelaskan :

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ
وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (سورة النساء : ٧)

Dalam ayat ini Allah menetapkan bahwa setiap ahli waris baik laki-laki maupun perempuan mendapat bagian dari harta yang ditinggalkan oleh orang tua dan para kerabat mereka (ahli waris). Penetapan ini muncul, karena kebiasaan masyarakat Jahiliyah ketika

⁴⁰ Kassim Ahmad, *Hadith A Re...Op, Cit*, h. 120

⁴¹ *Ibid*,...

itu menganggap bahwa perempuan dan anak yang belum dewasa (*al-s}igar*) tidak mendapat warisan dari keluarga mereka sendiri kecuali laki-laki yang sudah dewasa (*al-rijal*).⁴²

Sebagaimana dalam riwayat atau konteks sejarah turun (*asbab al-nuzul*) ayat ini menceritakan bahwa salah seorang dari kalangan Anshar meninggal dunia dan meninggalkan seorang isteri beserta dua anak perempuan dan dua orang anak laki-laki yang masih kecil. Kemudian dua orang anak pamannya (yang meninggal), yang dalam hal ini berkedudukan sebagai *as}abah* dalam warisnya, datang untuk mengambil seluruh harta yang ditinggalkan. Lalu isteri (Ummu Kahlah) dari yang meninggal pun melaporkan kejadian ini kepada baginda Rasul, maka turunlah (*fa nuzilat*) ayat sebagaimana di atas.⁴³

Ayat di atas adalah sebuah bentuk gambaran umum yang pada urutannya bahwa kaum laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki bagian dan hak dari harta yang diwariskan. Ketetapan ini merupakan bentuk transformatif al-Qur'an terhadap budaya dan adat-istiadat Arab yang ada saat itu. Dalam ayat ini, Allah tidak memberi rincian secara langsung dari bagian dan hak yang dimiliki para ahli waris (baik laki-laki maupun perempuan). Namun rincian itu dijelaskan dalam ayat-ayat yang lain. Sebagaimana dimuat dalam surat al-Nisa' [4]: 11 dan 176 :

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ (سورة النساء : ١١)

وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (سورة النساء : ١٧٦)

Dalam ayat ini barulah Allah menetapkan bahwa bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan (*Li al-Z{akari mis/lu haz}zi al-Uns}ayyin*). Menurut Kassim, bagian ini merupakan suatu ketetapan Allah secara partikularistik, yaitu suatu

⁴² Lihat Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir-al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah, wa al-Manhaj*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), Juz. IV, h. 261

⁴³ *Ibid*,...

aturan yang ditetapkan dan dipandang dari sudut kondisi-kondisi historis. Kondisi historis ini menunjuk zaman dan tempat ketika dan di mana laki-laki menerima peran sebagai pencari nafkah, sehingga patut mendapat dua porsi, yaitu satu untuk keluarga dan satu lagi untuk dirinya sendiri. Tetapi ketika kondisi ini berubah dan wanita-wanita menjadi sama dan menerima peran yang sama untuk keluarga, maka aturan juga berubah, sebagaimana yang disediakan oleh aturan lain, sebagaimana disebutkan dalam surat al-Nisa' ayat 7 di atas⁴⁴ yang merupakan sebagai prinsip dasar dalam pembagian harta warisan.⁴⁵

Akan terlihat bahwa ayat di atas menempatkan prinsip umum warisan bagi laki-laki dan perempuan sekaligus pada ayat yang sama menentukan porsinya. Pertanyaan kemudian, apakah pembagian porsi dua untuk laki-laki dan satu bagian untuk perempuan ditentukan oleh sejarah atau telah ditetapkan dan bersifat absolut? Apakah adil bahwa perempuan yang bekerja juga berbagi beban biaya keluarga mendapatkan bagian sedikit? Pada suatu waktu, ketika perempuan terlihat di rumah dan laki-laki mencari nafkah bagi keluarganya sendiri, pembagian seperti itu memang adil. Akan tetapi, ketika kondisi ekonomi telah berubah dan dalam praksisnya keduanya membawa beban yang sama, apakah kita diizinkan untuk melakukan penambahan, dengan mempertimbangkan secara tersirat bahwa ayat kedua sebagai produk sejarah? (Petunjuk: ayat di atas juga berbicara tentang kebijakan praksis, lihat juga surat al-Baqarah [2]: 180 dan 240). Inilah sesuatu, serta banyak masalah lainnya, di mana umat Islam melalui dewan dan para pemimpin mereka harus memutuskan.⁴⁶

D. KESIMPULAN

Al-Qur'an sebagai wahyu yang sempurna harus dipahami dan ditafsirkan secara logis sesuai dengan metode yang ilmiah, yaitu

⁴⁴ Kassim Ahmad, *Hadith A Re...Op, Cit*, h. 124-125

⁴⁵ *Ibid*, h. 34

⁴⁶ *Ibid*, h. 35

sebuah metode yang mencoba merefleksikan pemahaman dan penafsiran pada saat al-Qur'an itu dibaca, ditulis, dihafal dan dipahami oleh masyarakat yang pertama sekali menerimanya, mempelajari budaya Arab dan berbagai permasalahan diseperti turunnya al-Qur'an kemudian bagaimana semua itu didialogkan dengan fenomena sosial saat sekarang sebagai upaya untuk mendapatkan suatu pemahaman dan penafsiran yang integral. Karena al-Qur'an diturunkan dalam budaya dan kultur masyarakat tertentu, maka cara memahami dan menafsirkannya juga sama halnya dengan cara memahami hasil sebuah pemikiran seseorang,⁴⁷ bahkan al-Qur'an lebih mudah dari itu, karena di samping ia sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia (*hudan li al-nas*), al-Qur'an juga telah menetapkan sembilan prinsip dasar dalam memahami dan menafsirkannya. Dan itu pun jika dipahami dengan tujuan yang sesungguhnya.

Sebagai upaya untuk mengaplikasikan metode tersebut dalam aktivitas penafsiran al-Qur'an adalah dengan menjadikannya ini sebagai pedoman dalam penafsiran, yang mana ayat-ayat dipahami dalam lingkaran sembilan prinsip dasar tersebut yaitu membedakan ayat-ayat yang *muh}kamat* dengan yang *mutasyabih}at* untuk membentuk sebuah kesatuan muatan al-Qur'an dalam sebuah tema tertentu dengan cara *ayatuhu yufassiru ba'd}uha ba'd}a* (eksplanasi) dan dengan melihat konteks tiap-tiap ayat dan konteks topik yang akan dikaji kemudian disempurnakan dengan prinsip mudah untuk dilaksanakan, meletakkan prinsip di atas metodologi dan diiringi dengan niat yang baik untuk tujuan kemaslahatan umat ke depan.

Sehingga dengan demikian terwujudlah suatu pemahaman yang integral dan logis. Oleh karena metodologi ini sebagai bentuk upaya pemahaman dan penafsiran atas al-Qur'an secara tematik (*mawd}u'i>*), maka solusi yang seperti inilah yang diinginkan dan diharapkan oleh masyarakat kontemporer dalam menghadapi fenomena sosial yang sedang berkembang saat ini. Namun

⁴⁷ Dalam hal ini Kassim mengibaratkan sama halnya dengan mengkaji filsafat Plato, lihat penjelasannya dalam bab satu, h. 6

bagaimana pun canggihnya sebuah metodologi, ia tetap memiliki sisi kelebihan dan kekurangan. Terutama fungsinya sebagai 'alat' interpretasi, unsur subyektifitas dan kepentingan lainnya tetap selalu mengakafaninya tidak terkecuali Kassim yang menewarkan metodologi ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Kassim, "*Biodata Ketua Jama'ah al-Qur'an Malaysia (JAM)*", <http://www.stormloader.com/qsmjam/tetap/JAM11A.html>, Akses pada tanggal 5 Juni 2007
- _____, *Agama, Logika dan Akal*, [http //www.blogspot.com](http://www.blogspot.com), Akses tanggal: 6 Juni 2007
- _____, *Bersatu dan Berjuang Untuk Mewujudkan sebuah Dunia Yang Adil Berdasarkan Ajaran Tuhan*, <http://www.stormloader.com/qsmjam/agama/jam18.html>, Akses Selasa, 5 Juni 2007
- _____, *Dilema Umat Islam: Antara Hadis dan al-Qur'an*, www.kassimahmad.blogspot.com, Akses pada hari: Rabu, 6 Juli 2007
- _____, *Hadis Satu Penilaian Semula*, Selangor: Media Intelek SDN BHD, 1986
- _____, *Hadis: Jawaban Kepada Pengkritik*, Kuala Lumpur: Media Indah SDN BHD, 1992
- _____, *Hadith A Re-Evaluations*, Alih bahasa. Asyrof Syarifuddin, Yogyakarta: Trotoar, 2006

