

INTEGRASI HERMENEUTIKA DAN TAFSIR
Pembaharuan Metodologi Tafsir
Muhammad Faisal Hamdani
Dosen Tafsir Fak. Syariah IAIN Medan SU
e-mail: fai_h74@yahoo.co.id

***Abstract:** Renewal of interpretation method require to continue remember to the number of novelty which emerge and not yet been met in a period of the Messenger of God (Rasūl Allāh), friend of se Messenger, and the next generation. Beside, growth of science obliging se understanding of al-Quran also use the sciences utilize to open contents exist in depth so that problems which not yet been "read" in that Holy Book texts can comprehend by people in this time. One other require to be considered is to take things which either from method of hermeneutic to be integrated with interpretation method, though part of it refuse with reason of feebler visible. This article will elaborate integration of hermeneutic with interpretation and some assumed the example more relevant for context nowadays and can be made by alternative interpret choice.*

***Abstrak:** Pembaharuan metode tafsir perlu terus dilakukan mengingat banyaknya hal-hal baru yang muncul dan belum ditemui di masa Rasul, sahabat dan generasi berikutnya. Di samping itu, perkembangan ilmu pengetahuan yang mengharuskan pemahaman al-Quran juga menggunakan ilmu-ilmu tersebut guna menguak kandungan-kandungan yang ada di dalamnya sehingga persoalan-persoalan yang belum "terbaca" dalam teks-teks Kitab Suci itu bisa dipahami oleh umat saat ini. Salah satu yang perlu dipertimbangkan adalah mengambil hal-hal yang baik dari metode hermeneutika untuk diintegrasikan pada metode tafsir, meskipun sebagiannya menolak dengan alasan yang tampak lebih lemah. Tulisan ini akan menguraikan integrasi hermeneutika dengan tafsir dan beberapa contohnya yang dianggap lebih relevan untuk kontek kekinian dan dapat dijadikan alternatif tafsir pilihan.*

Keywords: *Integrasi, Tajdīd, Hermeneutik, Tafsir, al-Zīkr, dan ta'wīl.*

A. Pendahuluan

Sebagian penggemar dan pengkaji al-Quran tidak tertarik mengintegrasikan hermeneutika ke dalam tafsir. Hal ini disebabkan karena mereka memandang hermeneutika berasal dari Barat, Yunani, dan diduga punya kepentingan tersendiri. Adian Husaini, Syamsudin Arif, Hamid Zarkasyi, Moh Nur Wan Daud, misalnya, lebih memilih memisahkan antara tafsir dan hermeneutika karena tafsir dan hermeneutika memiliki metodenya masing-masing, metode yang berbeda, berangkat dari *worldview* yang berbeda dan bahkan mereka memandang hermeneutika harus diwaspadai karena diduga memiliki kepentingan tersendiri.¹

Berbeda dengan tokoh-tokoh besar seperti Fazlur Rahman² (yang pernah menghebohkan Pakistan selama setahun dengan fatwa kontroversialnya tentang bunga bank bukan riba), Muḥammad Arkoun³ (yang dikenal dengan proyek Kritik Nalar Islami), Ḥasan Ḥanafī⁴ (Kiri Islam), Naṣr Ḥāmid Abū Zayd⁵ (dengan proyek kritik tekstualitas al-Qur'ān), Shaḥrūr⁶ (yang dikenal dengan teori limit), Farid Esack⁷ (terkenal dengan Liberalisasinya), Muḥammad 'Ābid al-Jābirī⁸ (dikenal dengan proyek Kritik Nalar Arab), Fatimah Mernissi⁹ yang berupaya meminimalisir bias jender terhadap tafsir, Amina Wadūd Muḥsin¹⁰ (yang membuat heboh dunia Islam dengan Salat jum'at yang dipimpinnya, mendobrak tafsir maskulin, meminimalisir penafsiran yang dianggap cenderung berbasis budaya patriarkhi), Asghar 'Ali Engineer,¹¹ Khaled Abou el-Fadl¹² dan lainnya cenderung mengintegrasikan hermeneutika ke dalam tafsir untuk melakukan pembaharuan terhadap pemahaman-pemahaman dan tafsir yang sebagiannya dianggap sudah tidak relevan lagi dalam kontek kekinian, tidak membumi karena tidak menyentuh realitas kekinian.

Munculnya tokoh-tokoh di atas cukup mewarnai gerakan kebangkitan reformasi pemikiran Islam umumnya, khususnya dalam kajian tafsir Al-Quran. Gerakan kebangkitan mulai

menggema di seluruh dunia Islam, meskipun berawal di dunia Arab. Hal ini terjadi akibat kesadaran diri dunia Arab atas kelemahannya *vis a vis*/berhadapan dengan Barat yang telah mengalami kebangkitan material dan intelektual. Di samping itu akibat krisis yang mendera dunia Arab, hilangnya ruang berfikir kritis (boleh jadi disebabkan kritik al-Ghazālī terhadap filsafat di satu pihak¹³) dan invasi Mongol ke Baghdad diperparah lagi dengan ekspedisi Napoleon Bonaparte terhadap Mesir, maka dunia Arab mengalami krisis sedemikian akut.

Kondisi inilah yang mengundang lahirnya tokoh-tokoh besar itu. Mereka mulai memainkan perannya masing-masing bersamaan dengan penolakan-penolakan keras dari kalangan tertentu yang menganggap sebagian mereka telah menyimpang dari ajaran Islam awal (salaf).

Di Indonesia juga muncul tokoh-tokoh yang menambah khazanah tafsir dengan mengintegrasikannya dengan hermeneutika, seperti Amin Abdullah, oleh sebagian ilmuwan disebut sebagai bapak Hermeneutik Indonesia¹⁴, Nasaruddin Umar yang meneliti adanya indikasi semua kitab suci ternyata bias jender, mendekati al-Quran lewat analisis gender, Musdah Mulia yang mencoba menafsirkan ayat-ayat tanpa pengaruh jender, Ahmad Chojim yang menafsirkan ayat harus sesuai zaman, Masdar F Mas'udi yang mensyaratkan adil dulu baru potong tangan sebagai tafsir terhadap ayat potong tangan, warisan tidak tepat dibagi 1:2 antara anak laki-laki dan perempuan¹⁵ oleh Munawir Sazali dan Arivia Effendi mencoba menafsirkan Al-Quran dengan hati nurani¹⁶ dan sebagainya.

B. Teori Perlunya Pembaharuan/Pengembangan Metode Tafsir

Bagi umat Islam, al-Quran adalah pedoman hidup dan sumber dari segala aturan hukum dan nilai moral. Meninggalkan al-Quran sama dengan meninggalkan atau merobohkan Islam. Sayangnya, tidak sedikit umat Islam sekarang yang merasa lega dan mencukupkan pada hasil temuan/pemahaman/metodologi ulama terdahulu dan kurang bersemangat/bergairah mengembangkan metode-metode baru dalam memahami teks al-Quran. Padahal al-Quran terus-menerus dihadapkan dengan

realitas modern yang semakin kompleks, beragam, dinamis, butuh solusi dan menantang. Untuk itu metode memahami al-Quran perlu terus dikembangkan, agar tidak termarginalkan karena sebagiannya dianggap tidak dapat dipahami/direalisasikan secara bijaksana dalam konteks kekinian¹⁷

Ada beberapa alasan kenapa kita harus mengembangkan metodologi tafsir atau sekaligus mengintegrasikannya dengan hermeneutika, yaitu:

1. Perkembangan ilmu yang terus melaju (kebangkitan intelektual)

Ilmu pengetahuan tidak pernah stagnan, dan akan terus berkembang, bangkit tanpa henti mengikuti perkembangan masyarakat, budaya dan kepentingan/tantangan hidup yang dihadapi manusia. Untuk itu sejatinya al-Quran tidak hanya dipahami dengan metode/kacamata para pendahulu kita, tetapi dengan semangat/inovasi yang sama, kita akan mampu menerapkan nilai-nilai, isi dan kandungan al-Quran dalam kontek kekinian, bukan alergi ketika metode-metode baru yang baik ditawarkan. Al-Quran itu absolut, difirmankan oleh Allah swt yang memiliki pengetahuan sempurna, tidak terbatas, sementara pemahaman manusia selalu dibatasi ruang dan waktu di mana dia hidup, dipengaruhi pengalaman, kondisi kejiwaan, psikologis dan kapasitas keilmuan yang dia miliki?¹⁸ Dengan kacamata modern atau gabungan keduanya (klasik-modern) mungkin kita lebih mudah menerapkan nilai-nilai Islam *kāffah* sesuai dengan apa yang dicita-citakan oleh umat Islam pada umumnya.

Untuk itu perlu ada inovasi terus menerus, penyegaran pemahaman, dinamisasi pemikiran, pembaharuan, pengembangan, penemuan baru, *reshaping*, *resinking*¹⁹, *renovating* atau *renewing* atau bahkan jika perlu rekonstruksi ulang metode penafsiran al-Quran baik dengan upaya penggabungan yang dahulu dan sekarang atau penemuan yang benar-benar baru yang belum ada pada masa lalu yang dibenarkan/diindikasikan al-Quran.

2. Pembaharuan adalah suatu keniscayaan

Dalam sebuah hadis shahih riwayat Abū Dāwūd dikatakan bahwa setiap 100 tahun akan ada orang-orang yang akan memperbaharui pemikiran Islam (*mujaddid*). M. Qurasih Shihab mengatakan *tadjīd* (pembaharuan) bukan hanya berarti mengembalikan ajaran agama sebagaimana keadaan semula melainkan juga bermakna penjelasan ulang dalam bentuk kemasan yang lebih baik yang pernah diungkap para pendahulu dan disalah pahami masyarakat dan juga termasuk mempersembahkan sesuatu yang benar-benar baru baik yang belum dikenal di masa lalu atau telah dibahas tetapi sudah tidak relevan lagi.²⁰ Jika demikian halnya bagaimana mungkin menyerahkan pembaharuan pemikiran Islam (termasuk pemikiran tafsir) abad XXI sekarang hanya kepada ulama yang hidup di abad XIV, XV, XVI dan XVII, misalnya?

Hal ini sangat tidak logis, apalagi setelah kita melihat sebagian dari produk-produk ulama klasik itu tidak lagi relevan dengan apa yang kita hadapi hari ini, misalnya kebolehan perbudakan seperti pendapat Imam Shāfi'i, sedangkan perbudakan hari ini merupakan sesuatu yang sangat ditentang oleh masyarakat dunia.

Bahkan Shaḥrūr lewat karyanya yang ditulis 20 tahun lebih berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Muā'ṣirah*, berupaya menggugat monopoli pembacaan teks Al-Quran dan mengkritisi metode yang ditawarkan ulama klasik yang sebagiannya cenderung *unscientific*, katanya. Meskipun demikian, sebenarnya gugatan Shahrur ini tidak semata-mata diarahkan pada ulama klasik *an sich*, melainkan kepada generasi selanjutnya yang memosisikan *turaś* pada wilayah yang tak dapat didebat (*ghairu qābil li al-niqāsh*). Konsekuensinya, mereka sulit melepaskan diri dari jeratan masa lalu dan menduga bahwa produk pemikiran pendahulunya melampaui batas ruang dan waktu (*ṣaliḥ li kulli zamān wa makān*).

3. Ilmu Uṣūl, Kaedah Uṣūl fiqh dan Fiqh

Ilmu ini merupakan hasil produktif yang dipersembahkan ulama fiqh dan ushul fiqh klasik kepada dunia Islam untuk kontek masanya dan juga sebagian besarnya masih dapat dipertahankan. Dalam sebuah kaedah ulama *uṣūl* selalu

didukungkan “fatwa/hukum bisa berubah karena perubahan zaman, tempat dan keadaan” semisal IbnQayyim dalam *I’lāmu al-Muwaqqi’in*.²¹ Ini berarti kondisi zaman dan perbedaan ruang, waktu dan tempat serta atas dasar alasan apa suatu perbuatan dimunculkan, apa yang melatarinya akan selalu mempengaruhi jenis/bentuk hukum dari setiap permasalahan yang berkembang. Misalnya membaca al-Quran di luar shalat akan berbeda pahalanya dengan membaca al-Quran di dalam shalat, bahkan membaca al-Quran di toilet malah mendapat dosa bukan pahala. Perbedaan tempat atau kondisi menyebabkan hukum berubah dari pahala (sunah) menjadi dosa (haram).

4. Logika Keilmuan dan Teori Perubahan Hukum

Secara logika berdasarkan teori ilmu (saat ini kita mengenal ilmu eksakta (ilmu pasti) dan ilmu sosial). Ilmu eksakta bersifat tetap, rigid, tidak berubah meskipun zaman, waktu, tempat dan keadaan berubah seperti hitungan matematika $1 + 1 = 2$ kapan saja dan di mana saja. Sementara ilmu sosial akan senantiasa mengalami perubahan dari masa ke masa, dari tempat yang satu ke tempat lain dan dari daerah/situasi yang satu kepada daerah/situasi yang lain.

Tidak ada orang yang sehat akalnya membantah kebenaran $1 + 1 = 2$. Meskipun demikian, jika ilmu eksakta disentuh dengan kenyataan sosial maka akan terjadi dampak perubahannya. Misalnya $1 \text{ kerbau} + 2 \text{ kambing} = 3 \text{ binatang}$ (1 kerbau dan 2 kambing juga). Dari segi eksakta $1 \text{ kerbau} + 2 \text{ kambing}$ jumlahnya tetap sama yakni $1 \text{ kerbau} + 2 \text{ kambing}$ juga, tetapi dari segi sosialnya, karena angka 1 dan 2 dihubungkan dengan kerbau dan kambing, maka jika kita ingin merubahnya kita hanya dapat mengatakan sama dengan ($=$) 3 binatang (jenis umum, tujuan/nilai umum yang disepakati), padahal kita mengetahui bahwa binatang itu banyak macam/jenisnya termasuk gajah, ayam, unta dan seterusnya.

Jika ilmu eksakta saja yang bersifat kaku, rigid dan pasti itu mengalami pergeseran dari makna khusus ke makna umum (nilai atau tujuan yang disepakati akal publik) seperti dicontohkan di atas, maka bagaimana dengan ilmu-ilmu sosial itu sendiri? Ilmu sosial (termasuk masalah kehidupan sosial)

selalu berubah sesuai dengan perkembangan zaman, waktu, tempat dan keadaan. Misalnya anak mencium tangan tua ketika berangkat sekolah. Di Indonesia anak yang mencium tangan orangtuanya dianggap menghormati dan menyayangi orangtuanya. Berbeda dengan kebanyakan 'Arabiiyun (sebagian orang Arab) tidak mau tangannya dicium dengan alasan nabi saw pernah menolak tangannya dicium karena beliau tidak ingin disamakan dengan raja. Adapun di Indonesia cium tangan tidak ada hubungannya dengan orangtua anak raja atau tidak.

Demikian juga memandang (memperhatikan) wajah orangtuanya ketika dinasehati dianggap sebagai keburukan (ngeyel, melawan) di daerah (kebudayaan) jawa dan di daerah lain (seperti Sumatera) merupakan kebaikan karena dianggap memperhatikan nasehat orangtua sehingga berimplikasi pada perbedaan penerapan dalam memaknai firman Tuhan.

Dalam Qs..al-Isra' [17] : 23 Allah berfirman:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنهَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا



Dalam ayat ini Allah swt hanya melarang mengatakan kata "أف" yang dalam bahasa arab disebut sebagai ungkapan penolakan yang jika di Indonesiakan bisa berarti "ah, tidak", dan seterusnya.

Jika kita hanya mencukupkan pada pemahaman tekstual, maka orang yang memukul dan mencaci maki orang tuanya tidak termasuk dalam larangan ini. Padahal, para ulama atau seluruh penafsir menyepakati perbuatan itu tercela dan termasuk hal yang dilarang. Hal ini dilarang karena memiliki sifat dan tujuan yang sama yaitu "menyakiti" orang tua.

Akan tetapi jika diterapkan pada masyarakat sosial yang berbudaya jawa dan sumatera terjadi lagi perbedaan. Bagi masyarakat jawa anak yang memperhatikan/memandang orangtuanya saat dinasehati dianggap melawan, ngeyel (jawa) dan ini akan menyakiti hati orang tua, sedangkan dalam tradisi

masyarakat sumatera seorang anak yang dinasehati malah dipandang cuek jika tidak memperhatikan/memandang sesekali orang tuanya ketika dinasehati. Maka, dalam hal ini terjadi perbedaan hukum perbuatan “memperhatikan/memandang dan tidak memperhatikan orangtua” yaitu: dalam tradisi jawa memperhatikan (dalam arti memandang dengan mata kepala) ketika orangtua menasehati adalah haram karena dipandang melawan, ngeyel (jawa) dan menyakiti, sementara dalam tradisi masyarakat sumatera hal itu dipandang wajib/sunah karena dianggap memperhatikan nasehat orang tua.²² Dengan demikian, pengaruh budaya, tempat, adat bisa menyebabkan perubahan hukum dari haram ke sunah, ke makruh dan seterusnya sesuai dengan nilai-nilai kebaikan yang berkembang di tengah-tengah masyarakat dan nilai-nilai baik yang berkembang ini bisa disebut dengan adat atau budaya.

Pertanyaannya selanjutnya adalah kenapa sebagian besar ulama dan pemikir muslim (khususnya kalangan tradisionalis/konservatif) hingga saat ini enggan merubah/mengembangkan metode pembacaan teks al-Quran yang mereka gunakan (khususnya yang berbicara tentang masalah-masalah sosial), padahal mereka mengakui perubahan-perubahan sosial terus terjadi tanpa henti? Kenapa juga muncul pertanyaan al-Quran dan Sunnah yang mengikuti zaman/tempat atau zaman/tempat yang mengikuti al-Quran dan Sunnah? Bukankah perubahan zaman itu adalah sesuatu yang pasti atau merupakan ketetapan/sunnatullah/takdir Allah? Bukankah perubahan alam yang ada pada zaman ini juga bagian dari ayat-ayat kauniyah Allah yang sejatinya tidak perlu dibenturkan dengan ayat-ayat *qauliyah* Allah (al-Quran), melainkan harus didialogkan dan dikompromikan?

Di satu sisi mereka mengatakan al-Quran sesuai dengan segala waktu, zaman dan tempat, padahal waktu, tempat, zaman berubah dan berbeda dan di sisi lain mereka menolak perubahan-perkembangan metode dan pemahaman teks al-Quran itu sehingga mereka tenggelam dalam dilema yang sulit. Bagaimapun kuatnya kita memaksakan orang sekarang untuk menggunakan metode (cara pandang umat abad VIII, IX, XII,

XIII, misalnya) pada manusia saat ini, pastilah mereka tidak akan dapat melakukannya, seperti dijelaskan Shahrūr.²³

Tegasnya, secara sosial kita lebih berhak menggunakan metode kita dengan perangkat ilmu-ilmu yang telah terakumulasi sejak dahulu sampai sekarang. Oleh karena itu kita juga lebih berhak untuk memahami teks yang berkenaan tentang kehidupan sosial kita daripada pemikir/ulama terdahulu yang tidak melihat/mengalami langsung realitas kehidupan sosial abad ini. Apalagi kehidupan sosial mereka masa lalu berbeda dengan kita yang terus-menerus dihadapkan dengan permasalahan yang lebih kompleks dan beragam. Meskipun demikian kita tetap harus menghargai usaha dan kerja keras mereka, semangat kuat yang mereka lakukan dalam upaya membongkar makna-makna teks al-Quran, menemukan metode baru tanpa melanggar aturan Allah swt yang telah dianggap baik oleh ulama terdahulu dan sekarang. *We stand on the shoulder of the big giant* (kita berdiri di atas bahu para pendahulu kita yang hebat di masanya).

M.Quraish Shihab juga misalnya mengatakan bahwa yang paling berhak berijtihad dengan masalah-masalah kontemporer adalah mereka yang hidup di tengah-tengah masyarakatnya.²⁴

C. Integrasi Hermeneutika dan Tafsir.

Tafsir menurut bahasa terambil dari kata : *fassara*, *yufassiruhu*, *yafsuru* dan *tafsīran* yang berarti: menjelaskan (membuka) maksud dari kata-kata yang sulit dipahami.²⁵ Dalam *Dā'irah Ma'ārif* tafsir di artikan menjadi tiga arti pertama, *fasāra* yang bermakna memberikan keterangan terhadap apa yang di tulis para ilmuan dan ahli filsafah. Kedua, jika diambil dari kata *tafāsir* ia bermakna: *al-syarḥ*: menjelaskah, dan ketiga, berarti *al-kasyf* yaitu membuka makna zahir dan batinnya.²⁶ Muḥammad bin Ḥusain al-Qūmī dalam *Ghara'ib al-Qur'ān* mengatakan arti dasar kata tafsir adalah *al-kasyf* atau *al-Izhar* yang berarti menerangkan.

Dalam Al-Quran kata tafsir hanya di sebutkan 1 kali saja yaitu:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

Dan tiada mereka memberi contoh yang ganjil-ganjil padamu (untuk mencela kenabianmu) kecuali Kami akan mendatangkan kepadamu sesuatu yang benar dan yang paling baik tafsirannya (QS. al-Furqān [25]: 33). Tafsir di sini berarti 'penjelasan (iḍāḥ) dan keterangan (bayān).

Adapun menurut istilah, para ulama mendefinisikannya secara berbeda. Mujāhid dan al-Ṭabari cenderung mengartikan tafsir sama dengan *ta'wīl*. Abū Ṭalib al-Ša'labī mengartikan tafsir adalah penjelasan mengenai pemakaian arti kata, apakah secara harfiah atau kiasan seperti kata *al-širāṭ* yang tafsirnya *ṭarīq* (jalan) dan *al-ṣayyib* artinya *al-maṭar* (hujan).

Adapun kata hermeneutik (*hermeneutics*, inggris) berasal dari bahasa *Greek* (Yunani kuno) *hermeneutikos*. Bentuk kata kerjanya adalah *hermeneuin*²⁷ yang berarti menafsirkan²⁸. Kata ini diduga kuat berasal dari nama tokoh mitologi Yunani yakni Hermes²⁹ yang dikatakan sebagai utusan para dewa, khususnya pesan dari ayahnya dewa Zeus³⁰

Akan tetapi dalam tradisi Islam nama Hermes selalu dikaitkan dengan figur Nabi Idris as. Ibn 'Ashūr ketika menafsirkan surah Maryam ayat 56-57 mengatakan dalam tradisi Yunani Nabi Idris as dikenal dengan sebutan Hermes.³¹ Demikian juga Seyyed Hossein Nasr mengatakan Hermes adalah nabi Idris as.³² Maka jika kita perhatikan hermenutika juga merupakan metode tafsir, metode memahai teks Tuhan oleh utusannya (Hermes, nabi Idris, versi Islam) untuk disampaikan pada manusia. Hanya saja karena hermeneutika ini berkembang di tengah-tengah masyarakat Yunani dan diadopsi Barat termasuk gereja maka jadilah perkembangan hermeneutika ini berbeda dengan metode tafsir yang dikembangkan ulama dalam Islam. Sekiranya hermeneutika ini berkembang di tengah-tengah dunia muslim, maka tentulah akan sama halnya dengan tafsir itu sendiri.

Dalam hal integrasi tafsir dan hermeneutika Shahrur melakukan kajian kosa kata. Diakui atau tidak hermeneutika Shahrur sangat dekat dengan hermeneutika Schleiermacher dalam mengkaji teks Al-Quran. Makna teks Al-Quran diambil dari dalam teks itu sendiri (*inner meaning*) sehingga Shahrur

memahami terma-terma Al-Quran lewat kajian linguistik yang sebagian besarnya dia *ruju'* ke kamus *Muqāyis Lughah* karya IbnFaris. Misalnya, jika ulama klasik menyamakan makna kata *al-Qur'ān* dengan *al-Kitāb*, maka Shahrur membedakannya. Bagi Shahrur *al-Kitāb* adalah seluruh isi yang terkandung dalam *muṣḥaf* atau kumpulan berbagai macam tema yang diwahyukan kepada nabi Muhammad saw dan kandungannya sekaligus secara keseluruhan tersusun dalam *muṣḥaf* sejak awal surah *al-fātiḥah* sampai *al-nāṣ*³³ (sama dengan definisi Al-Quran yang selama ini dipahami). Sedangkan *al-Qur'ān* adalah seluruh kumpulan aturan hukum (*qawānīn*) objektif yang mengatur segala eksistensi fenomena perubahan alam dan peristiwa yang terjadi pada manusia.³⁴ Dalam kesempatan lain dia mendefinisikan Al-Quran sebagai ilmu hakikat objektif yang berada di luar kesadaran manusia, di dalamnya terdapat hukum materi dan hukum alam sehingga sebelum proses *tanzīl* Al-Quran telah memiliki wujud tertentu.³⁵ Hal ini didasarkan pada kajian teks *al-Qur'ān* dan *al-Kitāb* yang muncul dalam Qs.2.al-Baqarah: 2 (kitab; petunjuk bagi orang bertakwa, khusus), Qs.2.al-Baqarah ayat 185; *al-Qur'ān* petunjuk umum bagi seluruh manusia). Kemudian pembagian ini dia teruskan lewat kajian pada ayat-ayat lain seperti Qs.10.Yunus ayat 37, Qs.11.Hud ayat 49, Qs.Shad ayat 88, Qs.12.Yusuf ayat 111 dan lainnya.

Demikian juga dengan terma *al-Ẓikr* yang dia definisikan sebagai proses pengubahan bentuk al-Quran ke dalam bahasa Arab (bentuk linguistik) berdasarkan QS. al-Zukhruf ayat 3.³⁶ Menurutny, Allah juga mensifati kata *Ẓikr* ini dengan *muḥdaṣ* atau bahasa Arab yang baru (berdasarkan QS. al-Anboya [21]: 2) dan sebagai bahasa manusia ia tidak azali. Dengan demikian bagi Shahrūr *al-Ẓikr* bukan al-Quran melainkan salah satu dari sifat al-Quran berdasarkan QS. Ṣād ayat 1.³⁷

Berbeda dengan penjelasan Nasr Abū Zayd yang lebih cenderung memandang al-Quran sebagai hasil budaya bangsa Arab (*al-muntaj al-ṣaqāfi*) atau dengan kata lain hasil interaksi budaya dan teks ilahi, sementara Shahrūr memandangnya sebagai wahyu Allah yang diturunkan lewat *tanzīl*. Bagi Abū Zayd ketika al-Quran sudah diturunkan lewat Jibril kepada Nabi

Muhammad saw dan ketika dia sudah menjadi teks kitab suci maka pada saat itu mau tidak mau dia akan berinteraksi dengan budaya lokal yang mengitarinya, maka jadilah teks itu produsen budaya.

Shahrūr mengatakan di sinilah kesalahan Abū Zayd, dia tidak mampu membedakan mana perkataan manusia (teks manusiawi), mana perkataan Tuhan (teks Ilahiyah). Secara implisit Shahrūr memandang bahwa teks Arab al-Quran adalah firman Allah yang diubah bentuknya ke dalam bahasa Arab. Proses pengubahan al-Quran dari bahasa yang tidak dimengerti manusia (bahasa Tuhan) menjadi bahasa Arab dilakukan Allah sendiri yang dia sebut dengan istilah "*al-Ẓikr*". Itulah sebabnya Nabi Muhammad saw dilarang merubah lafaznya dan untuk itulah membaca huruf-huruf al-Quran itu dipandangn sebagai ibadah dan karena itu juga kenapa manusia tidak mampu menyusun tulisan Arab seperti bahasa al-Quran yang bisa dihafal oleh semua manusia yang mau menghafalnya.

Adapun istilah *sab'ū al-masānī* dipahami Shahrūr dengan 7 ayat yang berfungsi sebagai pembuka surah yaitu: 1. *Alif lām mīm*; 2. *Alif lām mīm ṣād* ; 3. *Kā hā yā 'aīn ṣād*; 4. *Yāsīn*; 5. *Ṭāhā*; 6. *Ṭā sīn mīm*; 7. *Hā mīm*. Hal ini tentu saja berbeda dengan pendapat ulama *manhaj* salaf yang menyatakan *sab'ū al-masānī* adalah surah *al-fātiḥah* (tujuh ayat yang dibaca berulang).³⁸ *Sab'ū al-masānī* dia sebut juga dengan istilah *aḥsanu al-ḥadīs* berdasarkan QS. al-Zumar ayat 23 dengan ungkapan *...kitāb mutasyābihan masānī*. Shahrūr berargumen dengan pendekatan linguistik IbnFāris dalam kamus *al-Maqāyīs al-Lughah* huruf *ṭā*, *nūn* dan *yā* adalah satu kata yang berarti mengulangi. *al-miṣnātu* artinya pengulangan sesuatu ujung tali pengikat berawal dari ujung.³⁹ Untuk itu kemungkinan besar yang dimaksud dengan *masānī* adalah ujung tiap surah, yakni pembuka surah (*fawātiḥ al-suwar*).⁴⁰

D. Produk Hukum Hasil Integrasi Hermeneutika dan Tafsir Poligami

Poligami adalah masalah besar yang dihadapi wanita Arab, secara khusus dan wanita muslim sedunia secara umum, kata

Shahrur.⁴¹ Ayat Al-Quran yang berkenaan dengan *ḥudūd* dalam masalah poligami adalah Qs.al-Nisā' [4]: 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا
وَتِلْكَ وَرُبَعٌ ۗ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا

Memahami makna adil dalam ayat ini, Shaḥrūr, misalnya mencoba membedakan 2 hal penting ungkapan bahasa Arab. Yang pertama *qasāṭa* dan kedua '*ādala*. Menurut Shaḥrūr asal kata *qasāṭa* dalam bahasa Arab adalah menunjukkan sesuatu yang memiliki dua pengertian yang bertolak belakang⁴². Arti pertamanya keadilan dan pertolongan sebagaimana firman Allah dalam QS.al-Mā'idah [5]: 42, al-Ḥujarāt [59]: 9 dan Mumtaḥanah: 8 dan arti kedua adalah kezaliman dan penindasan⁴³ seperti dalam firman-Nya QS. Al-Jinn ayat 14: *dan sesungguhnya di antara kami ada orang-orang yang taat dan ada (pula) orang-orang yang menyimpang (al-qāsiṭuna) dari kebenaran. barangsiapa yang taat, Maka mereka itu benar-benar Telah memilih jalan yang lurus.*

Kata Shaḥrūr, Ibn Fāris menyebutkan sesuatu yang disebut sama dengan suatu yang lain adalah '*adluhu* atau yang sepadan dengannya.⁴⁴ Adapun perbedaan makna *qisṭ* dengan '*adl* adalah *qisṭ* bernuansa satu pihak saja, sedangkan '*adl* berkenaan dengan persamaan dua pihak (*ṭarfaini*).⁴⁵ Dari kata ini dapat dimunculkan kata *mu'ādalah* yang berarti kesamaan antara dua hal yang berbeda seperti dalam ungkapan $A = B$ (A sama dengan B).⁴⁶

Al-Rāghib Al-Aṣḥānī menjelaskan bahwa kata *qisṭ* berarti membagi dengan adil. Ada perbedaan arti antara kata *qasāṭa* dengan *aqsāṭa*, di mana *qasāṭa* berarti mengambil bagian orang lain (berbuat zalim, dosa) sedangkan *aqsāṭa* berarti berbuat adil.⁴⁷ Kata '*adl* yang arti asalnya *al-Istiḥāḥ* (keadaan lurus) dan *al-I'wāj* (keadaan menyimpang), sehingga '*adl* bisa diartikan menetapkan hukum dengan benar. Untuk itu orang yang adil adalah orang yang berjalan lurus dan sikapnya selalu

menggunakan ukuran yang sama, bukan urusan ganda. Persamaan itulah yang merupakan kata 'adl yang menjadikan pelakunya tidak berpihak pada salah satu yang berselisih.⁴⁸

Adapun menurut penelitian Quraish Shihab, makna *al-Qist* ada empat, yaitu: pertama, berarti "sama" seperti yang terdapat dalam QS.al-Nisā' [4]: 58. Kedua, berarti "*seimbang*" seperti yang terdapat dalam QS.al-Māidah [5]: 95 dan QS.al-Infīṭār [82]: 7. Ketiga, perhatian pada hak-hak individu dan memberikan hak itu pada pemilikinya seperti dalam QS. al-An'ām [6]: 152. Keempat, memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan untuk itu (hal ini biasanya berkaitan dengan perbuatan Allah SWT).⁴⁹

Menurut Shaḥrūr ayat poligami ini adalah *ma'tūf* (di-*aṭafkan*, disandarkan, dikaitkan) dengan ayat sebelumnya. Karena terdapat ungkapan "*in*" yang berarti "jika"⁵⁰. Ayat sebelumnya berbicara tentang anak yatim:

وَأَتُوا الَّتِي تَمَىٰ أَمْوَالُهُمْ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَنِيثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ
أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢٠﴾

Ayat ini memiliki batasan terendah (minimal) dan batasan tertinggi (maksimal), yaitu:

Batasan dalam hal kuantitas.

Menurut Shaḥrūr ayat yang berbicara tentang nikah di atas menggunakan lafaz "*fankihū*" dan kemudian mengawali jumlah bilangannya dengan dua. Ini bermakna bahwa seorang laki-laki tidak mungkin menikah dengan dirinya sendiri atau dengan setengah perempuan, maka batas minimal adalah satu orang perempuan, dan batas maksimal adalah 4 orang perempuan. Penyebutan bilangan dua, tiga dan empat ini harus dipahami sebagai urutan sehingga tidak dapat dipahami $2 + 3 + 4 = 9$.⁵¹ Adapun Syāfi'ī secara singkat menafsirkan bahwa yang dimaksud dalam ayat ini adalah perempuan merdeka sebab ayat itu menceritakan laki-laki boleh menikahi budak dan harus punya nafkah yang dipahami dari kata "*au mā malakat aimānukum* dan *allā ta'ūlu*"⁵²

Pendapat ini berbeda dengan pendapat Abū Zahrah sebagaimana dijelaskan Nasaruddin Umar bahwa jika ayat di atas dikaitkan dengan ayat Qs.al-Nisā [4]: 129 tentang ketidakmampuan laki-laki berbuat adil, maka bilangan 2, 3 dan 4 dalam ayat ini bukanlah untuk menyatakan bilangan yang dapat direalisasikan tetapi pada hakikatnya melarang seperti sindiran orang Arab: *if'al ma syi'ta* (perbuatlah apa yang kamu suka).⁵³

Hal ini sejalan juga dengan pemikiran Husein Muḥammad yang berpendapat bahwa misi utama ayat poligami adalah perlindungan terhadap manusia-manusia lemah (yang dalam hal ini adalah anak yatim) atau tidak berdaya melalui cara adil dan bukan dalam kerangka untuk melakukan poligami.⁵⁴

Mekipun demikian, berdasarkan hadis dan latar belakang sosiologis konteks turunya QS.al-Nisā [4]: 3 ini di mana umat yang baru saja mengalami banyak peperangan termasuk perang Uhud yang banyak menewaskan laki-laki, maka sesuai tradisi perang di Jazirah Arab yang bertanggung jawab terhadap janda-janda yang kehilangan suami mereka adalah laki-laki, maka dihalalkanlah poligami, sehingga tampaknya pendapat Shaḥrūr lebih kuat dari pendapat Abū Zahrah.

Batasan Dalam hal kualitas

Yang dimaksud Shaḥrūr dari sisi kualitas di sini adalah perempuan kedua janda atau perawan, dan jika janda apakah janda yang beranak atau tidak.

Dalam hal ini menurut Shaḥrūr kita harus menghubungkan redaksi syarat (*wa in khiftum allā ta'dilū*) dengan jawab syarat (*fankihū mā t̄aba lakum min al-nisā'i mašnā wa sulāsā wa rubā'ā*) sehingga dapat dipahami ayat ini tidak mensyaratkan kualitas bagi istri pertama, sehingga terbuka kebebasan untuk memilih janda atau perawan. Akan tetapi agar tercapai keserasian ayat antara jawab syarat "*fankihū mā t̄aba lakum min al-nisā'i*" dengan syarat yakni adil terhadap anak-anak yatim, maka wajib dipahami bahwa ayat ini berbicara tentang ibu dari anak-anak yatim (janda yang punya anak, *arāmil*). Dengan demikian istri kedua, ketiga dan keempat adalah janda yang punya anak dan anak-anak yatim itu juga menjadi tanggung jawabnya seperti

anaknyanya sendiri.⁵⁵ Maka berlakulah bagi suami ayat yang ke 6 dari surah al-Nisā itu. Maka dapat dipahami makna

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً^ط

maksudnya adalah adil di antara anak-anak baik anak-anak dari istri pertama maupun anak-anak yatim dari istri kedua, ketiga dan seterusnya. Dalam hal ini makna adil antara dua belah pihak tampak jelas (yakni antara anaknya dan anak-anak yatim itu). Adapun makna *qisṭ* dimaksudkan kepada anak-anak yatim saja⁵⁶ sebagaimana disebutkan:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ

yaitu jika kamu takut tidak dapat berlaku adil pada anak-anak yatim itu maka satu saja.⁵⁷

Dilihat dari teks ayat, apa yang dikatakan Shaḥrūr ini cukup beralasan, karena susunan kata yang menggunakan kata adil tidak menunjuk pada satu orang tertentu melainkan dua orang atau lebih, sedangkan kata *tuqsitū* mengenai satu arah yaitu anak-anak yatim saja.

Meskipun demikian, pendapat Shaḥrūr ini berbeda dengan pendapat penafsir awal, 'Āisyah, istri Rasulullah ketika menafsirkan ayat di atas yang banyak dikutip oleh para mufassir termasuk Muḥammad 'Abduh dalam *al-Manār* dan Ibn'Āsyūr dalam *al-Taḥrīr*. Dalam berbagai riwayat 'Āisyah, khususnya riwayat Bukhārī, 'Urwah bin Zubair pernah bertanya pada 'Āisyah tentang makna ayat di atas (QS.al-Nisa' [4]: 3, maka 'Āisyah menjawab: wahai anak saudara perempuanku, maksudnya adalah perempuan yatim yang seharusnya masih berada di bawah tanggung jawab walinya dan masih berhak untuk mendapatkan harta darinya, namun harta dan kecantikannya sangat menarik sehingga walinya berniat untuk mengawininya tanpa mensyaratkan untuk memberikan mahar yang senilai dengan kekayaan itu, maka mereka dilarang untuk mengawininya kecuali mereka mampu memberikan mahar yang senilai dan bisa memberikan mahar yang lebih dari (standar) sunahnya, dan mereka dianjurkan mengawini wanita-wanita lain yang mereka sukai selain mereka.⁵⁸

Demikian juga al-Ḥarrasy yang mengatakan bahwa adil dalam ayat ini maksudnya adil terhadap wanita-wanita yang dinikahi berdasarkan QS.al-Nisā' [4]: 129 (lihat lafaz *baina al-nisā*) bukan terhadap anak yatimnya.⁵⁹ Begitu juga pendapat al-Biqā'ī yang mengatakan maksud ungkapan *fain khiftum allā ta'dilū* adalah mengumpulkan banyak isteri (*al-jam'u*)⁶⁰ juga oleh al-Qurṭubī yang mengatakan adil dalam memberikan mahar dan nafkah buat istri bukan adil terhadap anak yatimnya.⁶¹ Adapun Ibn'Āsyūr lebih cenderung mengatakan maksudnya adalah adil terhadap anak yatim yang ingin dinikahi, adil terhadap hartanya, tidak bermaksud merusaknya dan juga tetap membayar mahar untuknya, Jika tidak mampu hendaknya menikahi perempuan lain bukan anak yatim. Pendapat ini juga didasarkannya pada konteks peristiwa yang terjadi ketika ayat turun mirip dengan pendapat 'Āisyah dalam riwayat Bukhārī di atas dan juga berdasarkan *munāsabah* ayat sebelumnya.⁶²

Di samping itu menurut Shaḥrūr pihak yang menjadi pembicaraan dalam ayat ini, adalah orang yang sudah memiliki satu istri, maka redaksi ayat dimulai dengan kata *maṣnā* (kedua). Dengan demikian yang dimaksud dengan "*fawāḥidah*" dalam ayat di atas adalah istri kedua, bukan istri pertama.⁶³ Pengertian ini diperkuat lagi dengan sambungan ayat itu:

ذَلِكَ أَذَىٰ آلًا تَعُولُوا^٤

Kata "تَعُولُوا" berasal dari kata *عول* yang berarti banyak tanggungan (anak) dan banyak melakukan ketidak adilan. Seorang laki-laki yang memiliki banyak tanggungan (anak dan istri) punya kewajiban secara financial dan pendidikan pada anak-anaknya, maka jika ia tidak mampu mengemban tanggung jawab ini, ia akan menelantarkan mereka.⁶⁴

Tafsir ini mirip dengan tafsir Ibn Qayyim yang mengatakan makna *allā ta'ūlu* berarti *allā tajūru* (agar kamu tidak berbuat dosa terhadap mereka (dengan menelantarkan mereka) atau *alla tamīlu* (agar tidak condong pada lainnya sehingga mereka terlantar).⁶⁵ Dapat kita pahami hadis Nabi saw bahwa beliau

bersabda: *Saya beserta pemelihara anak yatim seperti dua jari tangan ini di surga*. Boleh jadi hadis ini diungkapkan nabi saw untuk mengomentari ayat ini, memotifasi seorang laki-laki, tegas Shaḥrūr.⁶⁶ Dengan demikian kita dapat memahami sisi kemanusiaan dari Syariah poligami ini di mana Allah swt sangat memperhatikan kepentingan janda dan anak-anak yatim.⁶⁷

Demikian juga tentang mahar, menurut Shaḥrūr bagi laki-laki yang berpoligami ini diberikan Allah keringanan untuk tidak membayar mahar dengan syarat dia mau menanggung biaya hidup anak-anak yatim itu⁶⁸ sebagaimana firman-Nya dalam QS.al-Nisā [4]: 127 (*wa yastaftūnaka fi al-nisā...dst*).

Dalam poligami ini juga, Allah swt tidak mewajibkan adil terhadap para istri yang dinikahi itu, tetapi dimaksudkan adalah adil terhadap anak-anak yatim.⁶⁹ Itulah sebabnya Allah SWT mengatakan:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۗ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ
فَتَذَرُوهُمَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۗ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢٧﴾

Di sinilah letak independensi Shaḥrūr dan kelogisan metodologi intertektualitasnya, dia menganalisis ayat untuk kontek kehidupan kekinian, melalui pendekatan linguistik, ayat poligami itu dikaji berdasarkan susunan teks ayat tanpa terpengaruh oleh pendapat siapapun, ulama manapun dan mazhab apapun, termasuk tafsir 'Āisyah di atas dan pendapat imam mazhab atau ulama kontemporer sekalipun.

Untuk konteks masa sahabat pemahaman 'Āisyah yang juga dikutip Ibn 'Āsyūr terhadap ayat itu merupakan suatu hal yang logis, benar adanya, namun untuk konteks kekinian apa yang ditafsirkan Shaḥrūr juga tidak ada penghalang untuk menerimanya, sebab keadilan terhadap anak yatim dan ketidakmungkinan seorang laki-laki untuk adil terhadap semua istrinya memang sangat beralasan, apalagi adil dalam hal cinta dan kasih sayang. Pemahaman Shaḥrūr di atas mampu mengkombinasikan ayat-ayat yang ada baik ayat sebelumnya, maupun ayat sesudahnya serta hadis berkaitan dengan pujian/motivasi bagi

orang yang mampu memelihara anak yatim dengan baik sehingga tidak gampang menolaknya sebagai alternative pemahaman lain. Bahkan penjelasan 'Āishah dan Ibn'Āshūr berdasarkan riwayat Bukhori tampak lebih lemah karena 'Āishah mensyaratkan (mewajibkan) membayar mahar bagi anak yatim sedangkan Shahrūr tidak mewajibkannya yang penting dia bisa berlaku adil terhadap mereka berdasarkan ayat QS.al-Nisa' [4]: 127 di atas.⁷⁰

E. Penutup

Tajdīd (pembaharuan) adalah satu keniscayaan dalam tradisi pemikiran Islam. Hal ini diperlukan mengingat berubah dan berbedanya kondisi/keadaan serta berkembang luasnya ilmu pengetahuan tanpa henti. Dahulu metode berfikir sahabat tidak terlalu fokus pada apa itu defenisi, sehingga terma-terma agama banyak yang tidak memiliki defenisi, karena tanpa defenisi dan banyak tanya mereka mampu mengerti apa yang dimaksudkan dengan istilah atau terma-terma agama itu. Bahkan sampai saat ini misalnya, kata *umūri dunyākum* (urusan dunia) belum ada ulama (sejak sahabat) yang mendefenisikannya secara komprehensif, apa maksudnya, sejauh mana batasannya dan seterusnya. Namun saat ini semua terma-terma tertentu telah dicoba untuk didefenisikan. Inilah yang dilakukan Shahrūr sebagai salah satu upaya merekonstruksi ulang makna dari terma-terma al-Quran. Terlepas dari setuju atau tidak, Shahrūr telah mencoba mendefenisikan sekaligus membedakan apa itu *al-Qur'ān*, *al-Kitāb*, *al-Ẓikr*, *Sab'u Masāni*, dan sebagainya.

Demikian juga halnya dengan sebagian perangkat ilmu al-Quran, *fiqh* dan *uṣūl fiqh* klasik mendapat kritikan dari tokoh-tokoh modern dalam rangka pengembangan dan aktualisasi nilai-nilai universal al-Quran dalam konteks kehidupan saat ini. Misalnya Shahrūr mengajak pembaca untuk membaca teks al-Quran dengan perspektif keilmuan yang telah terakumulasi sejak dahulu hingga kini. Dia tidak mau terikat dalam baja pola pikir dan metodologi ulama klasik semata, melainkan harus memandang teks dalam konteks kekinian, karena tafsir yang dilakukan adalah untuk keperluan konteks hidup kekinian,

bukan untuk masa lalu, apalagi ilmu yang berkembang saat ini jauh lebih banyak dan luas daripada masa lalu. Baginya hanya dengan perspektif inilah al-Quran bisa diterapkan untuk segala waktu, zaman dan tempat sehingga al-Quran tidak tergilas oleh zaman, diingkari dan ditinggalkan banyak orang. []

Daftar Pustaka

- 'Abduh, Muḥammad, *Tafsīr al-Manār*, Juz IV, Kairo: Dār al-Manār, 1367 H.
- Abdul Kodir, Faqihuddin, *Memilih Monogami*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Abū Su'ūd, 'Abd Allāh, *Tafsīr 'Āisyah Ummu al-Mukminīn*, Riyād: Dār 'Alam al-Kutub, 1416/1996.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Asykalīyat al-Qirā'ah wa Āliyat al-Ta'wīl*, Beirūt: al-Markaz al-Šaqāfī al-'Arabī, 1994.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Falsafah al-Ta'wīl*, Beirūt: Dār al-Tanwīr, 1993.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirūt: al-Markaz al-Šaqāfī al-'Arabī, 1996.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Kairo: Sīnā li al-Naṣr, 1994.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naṣṣ, Sulṭah, al-Ḥaqīqah*, Beirūt: al-Markaz al-Šaqāfī al-'Arabī, 1995.
- Arif, Syamsuddin, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insanit, t.th).
- Arkoun, M, *Aina Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Ma'āšir?*, Beirūt: Dār al-Sāqi, 1995.

- Arkoun, M, *Buhūs Ijtimā'iyah: Min al-Ijtihād ila Naqd al-'Aql al-Islām*, Beirut: Dār al-Sāqi, 1991.
- Arkoun, M, *Nāfizah 'ala al-Islām*, Libanon: Dār al-Aṭiyah, 1996.
- Arkoun, M, *Rethinking Islam, Common Question, Uncommon Answer*, Translate by Robert D.Lee, Oxford: Westview Press, 1994.
- Biqā'ī, Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāh*, Juz V, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, t.th.
- Enginer, Asghar 'Ali, *Islam in Contemporary World*, New Delhi: New Dawn Press Group, 2007.
- Esack, Farid, *Qur'ān, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publication, 1998.
- Fandi, M. Sabit, *et.al, Dā'irah al-Ma'ārif al-Islamīyah*, Teheran: Jahhar, t.th.
- Fanisan, Su'ūd bin 'Abd Allāh, *Mā ruwiyāt Ummi al-Mukminīn 'Āishah fī al-Tafsīr*, Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, 1413/1992.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Tahāfut Falāsifah*, taḥqīd Sulaimān Dunya, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972.
- Ḥanafī, Ḥasan, *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīni*, Kairo: Dār al-Ṣaqāfah al-Jadīdah, 1996.
- Ḥanafī, Ḥasan, *Qaḍāya Mu'āṣirah fī Fikr al-Gharbi al-Ma'āsir*, Beirut: Dār al-Tanwīr, 1982.
- Ḥamīdī, Abd al-'Azīz bin 'Abd Allāh, *Tafsīr IbnAbbās wa Marwiyātuḥu fī al-Tafsīr min Kutūb al-Sunnah*, Juz I, Arab Saudi: al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Su'udīyah, t.š.

- Hidayat, Komaruddin, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Bandung: Mizan, 2000.
- Husaini, Adian, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Husaini, Adian, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Quran*, Jakarta: Gema Insani, 2007.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz XVI, Tūnisi: Dār al-Tūnisīya li al-Naṣr, 1984.
- Ibn Fāris, Abi Ḥusin Aḥmad, *Mu'jam al-al-Muqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1994.
- Ibnal-'Arabī, Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdillah, *Aḥkām al-Qur'ān*, Qism I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1424/2002.
- IbnManzur, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār al-Miṣriyah, t.th.
- Jābiri, Muḥammad 'Ābid, *al-Turās wa al-Ḥadaṣah*, Beirut: Markaz Dirāsāt Wiḥdah al-'Arabīyah, 1991.
- Jābiri, Muḥammad 'Ābid, *Isykāliyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir*, Beirut: Markaz Dirāsah Wiḥdah al-'Arabīyah, 1990.
- Jābiri, Muḥammad 'Ābid, *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Markaz Dirāsāt Wiḥdah al-'Arabīyah, 2006.
- Jazāirī, Abī 'Abdu al-Rahman 'Abdu al-Majīd *al-Qawā'id al-Fiḥīyah al-Mustakhrajah min Kitābi I'lām al-Muwaqqi'īn*, T.tp: Dār Ibn Qayyim, 1421.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Mozaik Khazanah Islam*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Khuzman, Charles, *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.

- Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University, 1969.
- Qurṭūbī, Abī ‘Abdillah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar *Al-Jāmi’ li al-Aḥkām al-Qur’ān*, Juz VI, XIII, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1427/2006.
- Rahman, Fazlur, “An Autobiographical Note”, *Journal of Islamic Research*, Vol. 4 no.4, 1990.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago, 1982.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Metodologi and History*, Delhi: Adam Publisher, 1994.
- Saleh, Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: GP Press, 2007.
- Seebohm, Thomas M., *Method and Methodology*, Netherland: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Shāfi’ī, Muḥammad bin Idris, *Aḥkām al-Qur’ān*, Juz I, Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1414 H - 1994 M), Cet I.
- Shihab, M. Quraish, *Ensiklopedia al-Quran: Kajian Kosa Kata* , Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur’ān*, Ciputat: Lentera Hati, 2004.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur’an II*, Ciputat: Lentera Hati, 2010.
- Syāmi, Šāliḥ Aḥmad, *Badā’ī al-Tafsīr al-Jamī’ limā Fassarahu al-Imām IbnQayyīm al-Jauzīyah*, Juz I, Bairut: Dār Ibnal-Jauzi, 1427 H.

Ṭabārī, Imād al-Dīn Muḥammad, *Aḥkām al-Qurʾān*, Juz II, Beirut: Dār al-Kutub, 1403/1983.

Umar, Nasaruddin, *Fikih Wanita Untuk Semua*, Jakarta: Serambi, 2010.

Zuhailī, Wahbah, *Tafsīr al-Munīr*, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

Catatan Akhir

¹ Lihat Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, h. 176 -177; Andian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani, 2006.

²Fazlur Rahman seorang pemikir neo-modernis yang cukup serius dan produktif. Dia lahir di Hazara, Barat Laut Pakistan, minggu 21 September 1919 M dalam susasa politik Pakistan dijajah Inggris. Keunikannya, saat berusia 10 tahun Rahman telah menghafal seluruh Al-Quran dibawah bimbingan ayahnya, Maulana Ṣaḥāb al-Dīn. Dia memperkenalkan metode memahami teks Al-Quran yang dikenal dengan *Double Movement (Gerakan Ganda)*. Metode tafsir Rahman ini telah diteliti oleh Ahmad Syukri Saleh dalam sebuah disertasi yang telah diterbitkan oleh GP Press (lih.: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: GP Press, 2007, h. 131-53). Biografi singkatnya dapat dilihat dalam Charles Khuzman, *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998, h. 204; dan pada Fazlur Rahman "An Autobiographical Note", *Journal of Islamic Research*, Vol. 4 no.4, 1990, 233 dan buku pembaharuannya terlihat dalam *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago, 1982 dan *Islamic Metodologi and History*, Delhi: Adam Publisher, 1994.

³M. Arkoun, lahir 2 Januari 1928 di al-Jazair. Perjalanan akademiknya banyak dihabiskan di Universitas Sorbonne, Paris. Buku utamanya adalah *Resinking Islam* dan buku-buku lain yang banyak yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab seperti *Buhūs Ijtīmā'iyah: Min al-Ijtihād ila Naqd al-'Aql al-Islām*, Beirut: Dār al-Sāqi, 1991; *Aina Huwa al-Fikr al-Islāmī al-Ma'āsir ?*, Beirut: Dār al-Sāqi, 1995; *Nāfīzah 'ala al-Islām*, Libanon: Dār al-Aṭīyah, 1996, dan lain-lain. M.Arkoun mencoba membentuk ulang interpretasi Islam lewat ilmu-ilmu sosial, khususnya metode bahasa (Charles Kurzman, [ed.], *Liberal Islam*, h. 204).

⁴Dia adalah Guru Besar Filsafat di Kairo yang mendapat gelar doktornya dari Sourbonne University Paris, 1966. Di antara karyanya adalah *Al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī*, Kairo: Dār al-Šaqāfah al-Jadīdah, 1996, dan *Qadāya Mu'āširah fī Fikr al-Gharbi al-Ma'āšir*, Beirut: Dār al-Tanwīr, 1982.

⁵Naşr Hāmid Abū Zayd banyak menulis buku yang berkenaan dengan Ilmu-Ilmu Al-Quran seperti *Falsafah al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Tanwīr, 1993, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Kairo: Sīnā li al-Naşr, 1994, *Asykāliyat al-Qirā'ah wa Āliyat al-Ta'wīl*, Beirut: al-Markaz al-Šaqāfi al-'Arabī, 1994; *Naşş, Sulṭah, al-Ḥaqīqah*, Beirut: al-Markaz al-Šaqāfi al-'Arabī, 1995; *Mafhūm al-Naşş: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: al-Markaz al-Šaqāfi al-'Arabiy, 1996, dan lain-lain.

⁶Teori Limit ini panjang lebar dibicarakan Shahrūr dalam kitabnya. Lihat Shahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 453-479 dan tokoh ini akan menjadi kajian utama dalam tulisan ini.

⁷Farid Esack termasuk seorang intelektual yang mengalami masa kecil yang sulit/pahit. Esack lahir pada tahun 1959 di pinggiran kota Cape Town, tepatnya di Wymberg, dari seorang ibu yang ditinggal suaminya bersama lima orang anaknya. Sepeninggal ayahnya, Esack yang baru berumur 3 minggu bersama saudara kandung dan saudara seibu hidup meminta-minta di Bonteheuwel, kawasan pekerja miskin untuk orang hitam dan kulit berwarna. Dalam buku *Qur'ān, Liberation and Pluralism*, Esack banyak mengulas kisah pahit keluarganya yang pada akhirnya sangat mewarnai cara pandang pemikirannya dikemudian hari. Penghasilan sang ibu sebagai buruh kecil tak cukup menghidupi sebuah keluarga besar yang kemudian memaksa Esack dan saudara-saudaranya menjadi pengemis dan bahkan mengais tempat-tempat sampah untuk mencari sisa-sisa makanan. Farid Esack, *Qur'ān, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publication, 1998, h. 1-2.

⁸Di antara karyanya adalah *Isykāliyat al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āšir*, Beirut: Markaz Dirāsah Wiḥdah al-'Arabīyah, 1990; *al-Turās wa al-Ḥadāsah*, Beirut: Markaz Dirāsāt Wiḥdah al-'Arabīyah, 1991; dan *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Markaz Dirasāt Wiḥdah al-'Arabīyah, 2006.

⁹Lahir di Marocco 1940 mendapat gelar Doktor dari Amerika Serikat. Dia wanita Timur Tengah pertama yang tidak menyetujui (mendobrak) tafsir-tafsir yang cenderung melemahkan posisi kaum wanita lewat pendekatan budaya Patriarki (Charles Khuzman, *Liberal Islam*, h. 112).

¹⁰Dia salah seorang Profesor Universitas Virginia Common Weals, Richmond, Virginia. Dia mengkorelasikan pemahaman Al-Quran dengan pengalaman wanita Afrika untuk mendukung pendapat-

pendapat (peraturan-peraturan) yang mengatakan Islam harus diinterpretasikan dengan menghubungkannya pada situasi sejarah khusus. Charles Kurzman, *Liberal Islam*, h. 127.

¹¹Lahir di Bahora, Salumbar Rajshtan, India, 10 Maret 1939 M. Mirip dengan Shahrūr mengeluti teknik sipil dan memperoleh pendidikan agama tidak melalui jalur formal. Dia terkenal dengan teori pembebasan. Menurutnyanya harus dibedakan tafsir *bi al-ra'y* memahami al-Quran dengan akal dalam hadis nabi saw dengan tafsir dalam kontek kesadaran seorang mufassir. Hadis yang melarang tafsir *bi al-ra'y* maksudnya tafsir dengan hawa nafsu sedangkan tafsir dengan kesadaran adalah tetap dalam kerangka memperoleh petunjuk Al-Quran hanya saja dengan melihat kontek pengalaman mufassir. Bukunya dalam bahasa Inggris seperti *Islam in Contemporary World*, New Delhi: New Dawn Press Group, 2007.

¹²Dia salah seorang Prof Hukum Islam di Fakultas Hukum UCLA, USA. Salah salah bukunya yang berkenaan dengan hermeneutik adalah *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Buku ini diterjemahkan oleh Cecep Lukman Yasin dan diterbitkan pertama kali oleh Serambi dalam bahasa Indonesia dengan judul *Atas Nama Tuhan* tahun 2004.

¹³Menurut sebagian pemikir akibat al-Ghazālī mengkafirkan para filosof dalam 3 hal (keabadian alam, Allah tidak mengetahui partikular (bagian-bagian kecil) dari alam/individu, tidak adanya kebangkitan jasad), maka kajian filsafat mengalami kemunduran di dunia Islam sunni yang pada akhirnya masyarakat menjauhkan diri dari filsafat, berfikir kritis dan ini merupakan awal keruntuhan tradisi berfikir di dunia Islam sunni. Dengan kata lain sedikit banyaknya al-Ghazālī dengan pemikirannya yang menyatakan kesesatan para filosof ini telah menyumbang pada kemunduran berfikir meskipun sebagian menolaknya. Lih.: Al-Ghazālī, *Tahāfut Falāsifah*, Taḥqīd Sulaimān Dunyā, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972, h. 307-309. Juga Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam*, Jakarta: Paramadina, 2000, h. 48.

¹⁴Pernyataan ini diungkapkan oleh Adian Husaini ketika mengkritik Amin Abdullah. Adian Husaini adalah salah satu pemikir yang tidak setuju pada penerapan hermeneutika dalam menafsirkan al-Quran dan bahkan terkadang berlebihan mencela pemikir-pemikir yang menggunakannya. Dalam Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir al-Quran*, Jakarta: Gema Insani, 2007, h. 1-7.

¹⁵Padahal menurut zahir tek ayat al-Quran bagian anak laki-laki dua kali bagian perempuan yakni 1:2 antara laki-laki dan perempuan.

¹⁶Dia menulis buku *Filsafat Perspektif Feminis*. Baginya menafsirkan ayat dengan hati nurani adalah pengalaman spritual yang

mengesankan. Menurutnya agama tidak datang dari teks-teks agama yang tersedia saja, tapi datang dari penghayatan hati nurani yang paling terdalam. Menyelami agama dimulai dari bagaimana upaya menghadirkan agama itu ke dalam diri kita. Upaya itu dapat ditempuh melalui berbagai macam cara; bisa lewat perasaan, hati atau rasio. Dalam memandang agama, modal utama saya adalah hati, katanya. Orang mungkin mengatakan, pertama-tama agama mesti dihayati lewat jalur teks, lantas barulah kita membuka hati untuk menafsirkan teks tersebut. Adapun cara menjaga hati agar selalu dapat menemukan kebenaran menurutnya adalah dengan selalu memberinya kebebasan untuk memilih, juga kebebasan berpikir untuk melakukan penentuan-penentuan yang cocok dengan hati nuraninya. Lihat di <http://islamlib.com/id/artikel/gadis-arivia-effendi> (diakses 22 Juli 2010).

¹⁷Tidak membumi meminjam istilah M.Qurasih Shihab dalam buku M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2004.

¹⁸Lebih lanjut baca M.Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran II*, Ciputat: Lentera Hati, 2010, h. 561.

¹⁹Meminjam istilah M.Arkoun "Resinking Islam Today" dalam Charles Khurzman, *Liberal Islam*, h. 205; juga M.Arkoun, *Rethinking Islam, Common Question, Uncommon Answer*, trans. Robert D. Lee, Oxford: Westview Press, 1994.

²⁰M.Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an II*, h. 458.

²¹Abī 'Abdu al-Rahmān 'Abd al-Majīd al-Jazāirī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Mustakhrajah min Kitābi l'Īm al-Muwaqqi'īn*, T.tp: Dār Ibn Qayyim, 1421 H, h. 373.

²²Seluruh penafsir sepakat menyakiti orangtua adalah haram dan ketika memandang atau tidak memandang mempunyai unsur "menyakiti" maka perbuatan tersebut dilarang karena menyakiti adalah sebuah nilai, tujuan umum atau inti dari larangan itu. Lebih lanjut baca penjelasan ulama panjang lebar pada Abī 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar al-Qurtūbī, *al-Jāmi' li al-Aḥkām al-Qur'ān*, Juz XIII, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1427 H -2006 M, Cet I, 57-59.

²³Bahkan Shaḥrūr pernah mengatakan mengajak manusia membaca teks Al-Quran dengan kaca mata mereka jauh lebih sulit daripada membangun gedung pencakar langit di dasar lautan seperti dia rasakan sendiri. "It is easier to build a skyscraper or a tunnel under the sea than to teach people how to read the book of the Lord with their own eyes. They have been used to reading this book with borrowed eyes for hundreds of years."

²⁴Dalam hal ini M. Quraish Shihab juga mengutip pendapat Zaki Nazib Mahmūd, seorang filosof Muslim Mesir yang mengatakan bahwa ada 4 golongan umat Islam yang masing-masing menggunakan bahasa/pendekatan yang tidak digunakan oleh kelompok lain, yaitu: 1. Kelompok yang melihat persoalan-persoalan lama dengan pandangan lama, 2. Melihat persoalan baru dengan pandangan lama, 3. Melihat persoalan baru dengan pandangan baru, dengan memperhatikan jiwa/cara berfikir para pendahulu dan 4. Melihat problem baru dengan cara baru, tetapi memutuskan hubungannya dengan masa lalu. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an II*, h. 466 – 477.

²⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār al-Miṣriyah, t.th, h. 361.

²⁶Sabit al-Fandi, et.al, *Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmiyah*, Teheran: Jahhar, t.š, h. 346, 348.

²⁷Richard E.Palmer, *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University, 1969, h. 13.

²⁸Dari segi bahasa, hermeneutik sama dengan tafsir (menafsirkan) dalam tradisi Islam. Tafsir menurut IbnManzūr berasal dari kata *fassara*, *yufassiruhu*, *yafsuru* dan *tafsīran* yang berarti: menjelaskan (membuka) maksud dari kata-kata yang sulit dipahami (Ibu Manzūr, *Lisān*, h. 361). Dalam *Dā'irah al-Ma'ārif*, tafsir juga diartikan menjadi tiga arti pertama, *fassara* yang bermakna memberikan keterangan terhadap apa yang ditulis para ilmuwan dan ahli filsafat. Kedua, jika diambil dari kata *tafāsir* ia bermakna: *as-syarḥ*: menjelaskan, dan ketiga, berarti *al-kasyf* yaitu membuka makna (zahir) dan batinnya (M. Sabit al-Fandi, et.al, *Dā'irah*, h. 346-348).

²⁹Thomas M. Seebohm misalnya mengatakan penggunaan nama Hermes untuk asal kata hermeneutika adalah keliru. Akar kata untuk nama Tuhan adalah *Herme*, sebuah nama patung Piramid (sesembahan) yang disembah kelompok manusia kuno. Thomas M. Seebohm, *Method and Methodology*, Neşerland: Kluwer Academic Publishers, 2004, h. 11.

³⁰Hermes disebut sebagai anak Zeus oleh Roy B. Zuck, Donald Campbell, *Basic Bible Interpretation*, Colorado: David C Cook, 2002, h. 19.

³¹Lih.: Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz XVI, Tūnisi: Dār al-Tūnisiya li al-Nashr, 1984, h. 130.

³²Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Bandung: Mizan, 2000, h. 137.

³³Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 54.

³⁴*Ibid.*, h. 62. Pada tempat lain dia mengatakan al-Quran adalah kumpulan aturan hukum (*qawanīn*) yang tersimpan di *Luh*

mahfūz (aturan hukum universal yang mengatur segala eksistensi sejak dari awal sampai akhir berupa syurga dan neraka) dan *imām mubīn* (aturan hukum partikular yang berlaku pada alam dan manusia setelah tindakan mereka terjadi) (Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h. 213).

³⁵*Ibid.*, h. 92.

³⁶*Ibid.*, h. 62. Dia pahami dari ayat QS.al-Anbiyā' [21]: 10 khususnya pada lafaz *fīhi zikrukum*. Menurutnya Allah juga mensifati kata *Ẓikr* ini dengan *muḥdas* (yang baru) (QS.al-Anbiyā' [21]:2).

³⁷Menurutnya, konsep seperti ini juga dapat menghilangkan kesimpangsiuran tentang al-Quran makhluk sebagai dipahami Mu'tazilah, karena bentuk linguistiknya al-Quran pada kenyataannya berbahasa Arab (bahasa baru bagi manusia) dan dari sinilah Shaḥrūr memahami bahwa maksud *ahl zikr* (*fas'alu ahl zikr*) lebih tepat diartikan ahli linguistik Arab dan berdasarkan pemahaman ini jugalah Shaḥrūr memandang membaca al-Quran (bentuk linguistiknya) baik dimengerti atau tidak dipandang sebagai ibadah, karena pengubahan al-Quran ke dalam linguistik Arab dipandang ibadah (Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h.62-63).

³⁸Hampir seluruh ulama tafsir menyebutkan *sab'u al-masānī* sebagai nama lain bagi al-fātiḥah. Lih.: Wahbah Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr, 1988, h.53-54.

³⁹Lih.: Abī Husin Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu'jam al-al-Muqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1994, h.188.

⁴⁰Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h. 96-97.

⁴¹*Ibid.*, h. 597.

⁴²*Ibid.*, h. 598.

⁴³*Ibid.*, h. 597.

⁴⁴Penulis tidak menemukan penjelasan ini dalam *Mu'jam al-Muqāyīs fī al-Lughah* karya IbnFāris yang ditahqīq Ṣiḥāb al-Dīn Abū 'Amru yang satu buku, maupun yang ditahqīq oleh Abd al-Salām Muḥammad Harūn yang terdiri dari 5 jilid terbitan Dār al-Fikr. Ada keraguan bahwa Shaḥrūr selalu menggunakan nama IbnFāris untuk menopang argumennya padahal Ibn Fāris tidak berkata demikian (sehingga Shaḥrūr dianggap tidak ilmiah).

⁴⁵Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h. 598.

⁴⁶*Ibid.*, h. 598.

⁴⁷Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt al-Fazal-Qur'ān*, h. 418. Baca juga M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosakata*, vol. III, Jakarta: Lentera Hati, 2007, h. 775. Di samping itu kata

Quraish Shihab maknanya juga bisa berarti kebenaran seperti dalam QS.al-Baqarah [2]: 282, menyandarkan perbuatan kepada selain Allah atau menyimpang dari kebenaran seperti dalam QS. al-Nisā [4]: 135 dan menyekutukan Allah seperti dalam QS.al-Baqarah [2]: 48 dan 123.

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia*, vol. I, h. 5.

⁴⁹M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia*, vol. I, h. 6-7.

⁵⁰Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 598.

⁵¹*Ibid.*, h. 598. Pendapat ini sama dengan pendapat Ibn al-‘Arabī yang mengatakan bahwa adalah sebuah kejahilan jika ada yang mengatakan makna ayat di atas $2 + 3 + 4 = 9$, karena ungkapan *mašnā* dalam bahasa Arab untuk menunjukkan dua dua kali sebut, tiga dua kali dan empat dua kali. Abū Bakar Muḥammad bin ‘Abdillāh Ibnal-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, jil. I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1424/2002, h. 408. Lihat juga dalam Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā’ī, *Nazḥmu al-Durar fī Tanāsib al-Āyāh*, juz V, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, t.th, h. 179. Selanjutnya disebut al-Biqā’ī. Juga Abī ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar Qurtubī, *al-Jāmi’ li al-Aḥkām al-Qur’ān*, juz VI, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1427/2006, h. 30.

⁵²Muḥammad bin Idris al-Syāfi’ī, *Aḥkām al-Qur’ān*, juz I, Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1414/1994, h. 180.

⁵³Nasaruddin Umar, *Fikih Wanita Untuk Semua*, Jakarta: Serambi, 2010, h.102.

⁵⁴Kata pengantar oleh Husein Muhammad dalam buku Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, Yogyakarta: LKiS, 2005, h. xv.

⁵⁵Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 599.

⁵⁶*Ibid.*, h. 599.

⁵⁷*Ibid.*, h. 599. Sebagian ulama tafsir menyamakan makna ayat ini dengan ayat sebelumnya yang menggunakan kata ‘*adil*’ yang akan dijelaskan berikutnya.

⁵⁸Dalam riwayat lain dari ‘Āisyah, ‘Urwah mengatakan: maksudnya perempuan yatim terhadap suaminya yang menjadi walinya sekaligus, namun karena ia mengawininya karena hartanya, berperilaku buruk kepadanya dan tidak dapat memberikan mahar yang senilai dengan hartanya, maka hendaklah ia kawin dengan wanita lain dua, tiga atau empat. ‘Abd Allāh Abū Su’ūd, *Tafsīr ‘Āisyah Ummu al-Mukminīn*, Riyād: Dār ‘Alam al-Kutub, 1416/1996, h.161; juga dalam Su’ūd bin ‘Abd Allāh Fanisan, *Mā ruwiyāt Ummi al-Mukminīn ‘Āisyah fī al-Tafsīr*, Riyād: Maktabah al-Taubah, 1413/1992,

h. 152; juga dalam Muhammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār*, juz IV, Kairo: Dār al-Manār, 1367, h. 344.

⁵⁹Imādu al-Dīn Muḥammad al-Tabārī al-Harrāsī, *Aḥkām al-Qur’ān*, juz II, Beirūt: Dār al-Kutub, 1403/1983, h. 319.

⁶⁰Al-Biqā’ī, *Naẓmu*, juz V, h. 181.

⁶¹Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, juz VI, h. 23.

⁶²Baca: Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr*, juz IV, h. 222-224.

⁶³Pendapat ini tentu saja berbeda dengan sebagian besar pendapat ulama dan sulit diterima. Lih.: al-Biqā’ī, *Naẓmu*, juz V, h. 181.

⁶⁴Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h. 599.

⁶⁵Ṣāliḥ Aḥmad al-Syāmi, *Badā’ī al-Tafsīr al-Jamī’ limā Fassarahū al-Imām Ibn Qayyīm al-Jauzīyah*, juz I, Beirūt: Dār Ibn al-Jauzi, 1427 H, h. 265. Ibn Qayyim juga mengatakan ayat ini juga bisa ditafsirkan berpaling dari menikahi anak yatim kepada menikahi wanita lain, berpaling dari menikahi 4 wanita kepada satu wanita (Al-Shāmi, *Badā’ī*, juz I, h. 266). Adapun Ibn ‘Abbās mengartikan *falā tamilū* (janganlah kamu condong kepada yang lainnya sehingga menelantarkan yang lainnya) (‘Abdu al-Azīz bin ‘Abdullah al-Ḥamīdy, *Tafsīr Ibn Abbās wa Marwiyātuḥu fī al-Tafsīr min Kutūb al-Sunnah*, juz I, Arab Saudi: al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Su‘udīyah, t.š, h. 202).

⁶⁶Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h. 600.

⁶⁷*Ibid.*

⁶⁸*Ibid.*, h. 600. Hal ini benar-benar berbeda dengan pendapat/penjelasan Ibn ‘Āsyūr yang mengatakan mahar tetap harus dibayar jika ingin menikahi anak yatim itu dan kalau tidak dibayar maka di situlah letak kezaliman sehingga tidak boleh menikahi anak-anak yatim itu (Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr*, juz IV, h. 223).

⁶⁹Shaḥrūr, *al-Kitāb*, h. 600.

⁷⁰Menurut kebiasaan Jahiliyah seorang wali berkuasa atas anak yatim yang dalam asuhannya dan juga hartanya. Jika perempuan itu cantik dinikahi dan diambil hartanya. Jika perempuan itu buruk rupa dihalangi nikah dengan laki-laki lain agar hartanya tetap dapat dikuasai. Kebiasaan ini dilarang al-Quran.