

## BAB IV

### PERBANDINGAN METODOLOGI TAFSIR KONTEMPORER

#### A. Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid dan Sahiron Syamsuddin

Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid merupakan salah satu metode penafsiran dengan menggunakan pendekatan Hermeneutika dalam konteks ulumul quran yang difokuskan pada problem pemahaman sebuah teks, tentunya terfokus kepada teks-teks al-Qur'an.<sup>121</sup> Dalam tradisi hermeneutika al-Qur'an Kontemporer berpusat pada pengarang (author), yaitu bahwa makna teks adalah yang dimaksudkan oleh pengarang. Dalam konteks ini, yang paling banyak mengetahui maksud pengarang adalah Nabi Muhammad SAW, sahabat, tabi'in, dan para ulama berikutnya. Tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut pembaca akan sulit mengetahui maksud author (syari').

Sedangkan dalam konteks hadis yang merupakan teks sekunder, otoritas pemaknaan ada pada sahabat, tabi'in, dan ulama. Tanpa bantuan mereka, seorang pembaca tidak akan mampu memahami teks-teks secara objektif. Kedua, teori yang berpusat pada teks, yakni bahwa makna suatu teks ada pada teks itu sendiri, dalam artian bahwa penulis di sini tidak begitu berarti sehingga teks independen, otoritatif, dan juga objektif. Ketiga, teori yang berpusat pada penafsir atau pembaca (reader), yakni bahwa teks tergantung pada apa yang diterima dan diproduksi oleh penafsirnya sehingga teks bisa ditafsirkan ke arah yang difungsikan oleh pembaca.<sup>122</sup>

Metode hermeneutika Nasr Hamid juga berangkat dari gagasannya terhadap teks al-Qur'an dan Hadist, khususnya teks al-Qur'an. Dalam hal ini Nasr Hamid menyatakan tentang perlunya penekanan historisitas teks al-Qur'an, kesadaran sejarah atasnya, serta sikap kritis terhadap teks dan

---

<sup>121</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Bandung: Teraju, 2003).

<sup>122</sup> Moh. Nur Ichwan, "Teori Teks Dalam Hermeneutika Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid," dalam *Abdul Mustaqim Dan Sahiron Syamsudin (Ed.), Studi Alquran Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002)27-40.

konteks sejarahnya. Hubungan antara pembaca dan teksnya secara dialektis (*jadaliyyah*) menjadi sangat penting di kalangan penafsir agar tidak terjebak dalam ideologisasi penafsiran.<sup>123</sup> Dengan sebab hah itulah, Nasr Hamid melahirkan metode interpretasi yang bercorak humanis dan dialogis, kemudian lahir istilah “hermeneutika humanistik”. Nasr Hamid menyamakan hermeneutika ini dengan ta’wil dalam Islam, bukan talwin atau ideologisasi. Akan tetapi, ia membedakan tafsir dengan ta’wil. Menurut Abu Zaid, tafsir bertugas menyingkap makna suatu teks, sedang ta’wil bertugas agar makna teks tersebut memiliki keterkaitan fungsional dengan kondisi saat ini, artinya dalam pandangan Nasr Hamid, ta’wil dan hermeneutika adalah sama dalam pemaknaannya.

Abu Zaid lebih mendalami pergulatan teks dengan menggunakan semiotika dan hermeneutika, Dengan dua alat bedah inilah ia menyimpulkan bahwa al-Qur’an adalah “produk budaya” (*almuntaj ats-tsaqafi*).<sup>124</sup> Hal tersebut sama dengan Konsep *productive hermeneutics* Hans-Georg Gadamer yang diistilahkan oleh Nashr Hamid sebagai *al-qira’ah al-muntijah*, merupakan cara baru pembacaan al-Qur’an yang menerima fakta adanya prasangka-prasangka yang sah. Metode ini ternyata sebagian mengilhami sejumlah sarjana muslim untuk melakukan interpretasi terhadap fenomena al-Qur’an, misalnya Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, dan Farid Esack.

Nashr Hamid berusaha mengaitkan persoalan penafsiran dengan hermeneutika, ia berargumentasi bahwa segala bentuk penafsiran dianggap sebagai hermeneutika. Dengan alasan bahwa segala teks-teks agama sebenarnya merupakan teks-teks linguistik, dalam artian bahwa teks-teks tersebut terkait dengan struktur kebudayaan tertentu yang diproduksi sesuai

---

<sup>123</sup> Muhammad Fauzinuddin Faiz, “Teori Hermeneutika Alquran Nashr Hamid Abu Zayd Dan Aplikasinya Terhadap Wacana Gender Dalam Studi Hukum Islam Kontemporer,” *Al-Ahwal*, Vol. 7, No. 1 (2015): 31.

<sup>124</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Alquran: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 99.

dengan aturan-aturan dari kultur tersebut yang menganggap bahasa sebagai sistem semantisnya yang sentral.<sup>125</sup>

Paradigma penafsiran al-Qur'an yang dikembangkan Nashr Hamid berangkat dari pemahaman tentang hakikat teks al-Qur'an. hal ini berkaitan dengan perdebatan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah mengenai hakikat al-Qur'an. Bagi Mu'tazilah al-Qur'an bukanlah merupakan sifat melainkan perbuatan Tuhan, dengan demikian al-Qur'an tidak bersifat kekal tetapi bersifat baru dan diciptakan Tuhan. Sedangkan menurut Asy'ariyah, al-Qur'an adalah sifat Tuhan, dan sebagai sifat Tuhan mestilah kekal sebagaimana kekekalan Tuhan itu sendiri.<sup>126</sup>

Dari kedua pandangan tersebut, Nasr Hamid lebih sepekat pada pandangan Mu'tazilah bahwa al-Qur'an itu diciptakan Tuhan, hal tersebut kemudian memunculkan pemahaman bahwa al-Qur'an adalah sebuah fenomena historis dan mempunyai konteks spesifiknya sendiri.<sup>127</sup> Hal ini berimplikasi pada tiga hal, yang pertama, al-Qur'an adalah sebuah teks, dan lebih khususnya teks linguistik. Karena bahasa tidak bisa dipisahkan dari budaya dan sejarah, al-Qur'an juga merupakan sebuah teks kultural dan historis. Kedua, teks haruslah dikaji dengan menggunakan pendekatan linguistik dan sastra yang memperhatikan aspek-aspek kultural dan historisitas teks. Dan ketiga, titik berangkatnya bukan keimanan, namun obyektifitas keilmuan. sehingga baik Muslim maupun non Muslim dapat memberikan kontribusi kepada studi al-Qur'an.<sup>128</sup> Sehingga dapat dipahami bahwa al-Qur'an tidak dianggap sebagai sebuah kitab yang sifatnya a historis ataupun mitologis.

---

<sup>125</sup> Faiz, "Teori Hermeneutika Alquran Nashr Hamid Abu Zayd Dan Aplikasinya Terhadap Wacana Gender Dalam Studi Hukum Islam Kontemporer", 32.

<sup>126</sup> Nasution Harun, "Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan" (Jakarta: UI-Press, 2010), 143.

<sup>127</sup> Fikri Hamdani, "Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd," *Farabi*, Vol. 13, No. 1 (2016), 34.

<sup>128</sup> Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, 67.

Di antara sejumlah pemikir kontemporer, Nasr Hamid tergolong paling artikulatif dalam mengelaborasi isu keterciptaan al-Qur'an. Ia berargumen, sekali diwahyukan kepada Nabi Muhammad, al-Qur'an memasuki sejarah manusia dan menjadi teks, seperti teks lainnya.<sup>13</sup>

Nasr Hamid membuat membedakan antara teks metafisikal dan teks fisikal. Menurutnya "keadaan teks suci yang orisinal bersifat metafisikal sehingga tidak bisa kita ketahui melalui apa yang dikatakan teks fisikal yang sampai kepada kita melalui dimensi kemanusiaan yang secara historis senantiasa berubah." Titik berangkat Nasr Hamid adalah ketika al-Qur'an yang metafisikal dan sakral diwahyukan kepada Nabi Muhammad, ia mulai memasuki ruang sejarah dan tunduk pada aturan main sejarah dan sosiologis. Berbeda dengan asalnya yang bersifat Ilahi, teks tersebut menjadi manusiawi merangkul ke dalam dirinya semua elemen masyarakat Arab abad ke-7 M seperti elemen kultural, politik, dan ideologi.<sup>129</sup>

Sebagaimana penjelasan di atas bahwa al-Qur'an adalah kitab berbahasa Arab dan diturunkan dalam Bahasa Arab.<sup>130</sup> dalam buku *Mafhūm al-Nas*, Nasr Hamid mengatakan bahwa sebagai teks bahasa, al-Qur'an disebut sebagai teks sentral dalam sejarah Arab. Maksud yang dikehendakinya adalah dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri di atas landasan teks. Walaupun begitu, teks tidak akan membentuk sebuah peradaban jika teks berdiri sendiri. Akan tetapi, peradaban dan kebudayaan akan terbentuk jika adanya proses dialektika antara manusia, realitas dan teks.<sup>131</sup>

Pada inisiatifnya al-Qur'an memang berbahasa Arab, dan bahasa itu sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial pada saat al-Qur'an diturunkan, dan bahasa itu merepresentasikan sistem tanda dalam struktur budaya secara

---

<sup>129</sup> Mun'im Sirry, "Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama," *Malang: Madani*, 2015, 19.

<sup>130</sup> Lihat dalam Qs. Yusuf: 2.

<sup>131</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al Nash*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2005), 1.

umum.<sup>132</sup> Karena itu, pembacaan Nasr Hamid tentang ulum Al-Qur'an, semisal pembahasan tentang Makkī Madanī, adalah sebuah pembahasan yang dimaksudkan untuk melihat periodisasi/fase yang dianggap berperan dalam membentuk teks. Hal ini berarti bahwa teks merupakan output dari interaksinya dengan realitas historis yang dinamis.<sup>133</sup> Begitu pula pembahasan tentang *Asbāb al-Nuzūl, Nasikh Mansukh*, adalah suatu pembahasan di dalam ulum Al-Qur'an yang sangat bersinggungan terhadap dialektika antara teks dan realitas sosial.

Maka menurut Nasr Hamid perlu adanya suatu metodologi penafsiran baru, yaitu membaca Al-Qur'an dengan melihat aspek-aspek di luar dari teks Al-Qur'an (sosio-kultural) dan pendekatan kebahasaan/linguistik (*al-Manhāj al-Tahlīl al-Lugawī*)<sup>134</sup> dengan kata lain, menggunakan pendekatan Fonologi, Morfologi, Sintaksis dan Semantik. Pada dasarnya, pemikiran Nasr Hamid ini tidaklah murni dari pemikirannya sendiri. Pemikirannya banyak dipengaruhi oleh gurunya yaitu Amin al-Khuli yang dikenal sebagai pemikir dan menjadi peletak pertama metode sastra/linguistik dalam kajian Al-Qur'an.<sup>135</sup>

Bagi al-Khuli metode tafsir sastra memiliki tujuan untuk mengurangi atau membatasi subyektifitas penafsir yang cenderung teologis dan ideologis. Inilah yang menjadi dasar Nasr Hamid dalam kajian Al-Qur'an. Kemudian ia membuat sebuah pengembangan terhadap metode al-Khuli tersebut dengan melihat makna (*ma'na*) dan signifikansi (*Maghza*) teks/ayat Al-Qur'an. dalam modifikasi ini, Nasr Hamid merujuk kepada teori E. D. Hirsch tentang makna dan signifikansi. Makna menurut Nasr Hamid adalah makna yang direpresentasikan oleh teks dan signifikansi adalah apa yang muncul dalam

---

<sup>132</sup> Ali Imron, "Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd Dalam Hermeneutika Alquran Dan Hadis" (Yogyakarta: ElsaQ, 2010), 119.

<sup>133</sup> Zayd, *Maḥmūn Nash: Dirasah Fi Ulum Alquran*, 88.

<sup>134</sup> Hamdani, "Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd", 37.

<sup>135</sup> Amin Al-Khuli and Nasr Hamid Abu Zayd, "Metode Tafsir Sastra" terj. *Khairon Nahdiyyin*, (Yogyakarta: Adab Press, 2004), V. Lihat juga, Hamdani, "Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd", 37.

hubungan antara makna dan pembaca.<sup>136</sup> Makna bersifat statis dan signifikansi sifatnya dinamis, sesuai dengan konteks yang mengitarinya. makna digunakan untuk melihat makna historis/makna awal kosa kata Al-Qur'an dan signifikansi digunakan untuk mengaitkan Al-Qur'an dengan realitas kekinian, untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai solusi terhadap permasalahan-permasalahan yang ada.<sup>137</sup>

Menurut Hirsch yang dirujuk oleh Nasr Hamid bahwa bukanlah makna teks yang berubah, namun signifikansinya (yang berubah) bagi penulis dan pembacanya. Perbedaan ini teramat sering diabaikan. Makna adalah sesuatu direpresentasikan oleh sebuah teks; ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan sekuensi sebuah tanda partikular, makna adalah apa yang dipresentasikan oleh tanda-tanda. Signifikansi, berarti sebuah hubungan antara makna dan realita sosial, atau sebuah persepsi, situasi atau sesuatu yang dapat dibayangkan. Signifikansi selalu mengimplikasikan sebuah hubungan, dan satu kutub konstan yang tak berubah dari hubungan itulah apa yang dimaksud oleh teks. Kegagalan untuk mempertimbangkan perbedaan yang simpel dan esensial ini telah menjadi sumber kekacauan yang luar biasa dalam teori hermeneutika.<sup>138</sup>

Sesuai pemaparan di atas, bahwa Al-Qur'an merupakan sebuah teks kebahasaan dan realitas sosial berperan dalam membentuk teks itu. Maka Nasr Hamid mencoba merumuskan sebuah metodologi yang akan mengungkap makna asli (*meaning/ma'na*) Al-Qur'an, yang kemudian akan melahirkan sebuah makna baru (*significance/magzha*). Sebagai landasan metodologi yang dibangun, ia membedakan antara konsep *tafsir* dan *ta'wil*. Tafsir memiliki pengertian menyingkap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui, namun masih bisa diketahui dengan adanya media tafsirah.

---

<sup>136</sup> Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, 89.

<sup>137</sup> Aksin Wijaya, "Arah Baru Studi Ulum Alquran : Memburu Pesan Tuhan Di Balik Fenomena Budaya," (*Yogyakarta: Pustaka Pelajar*, 2009), 200.

<sup>138</sup> Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, 89.

Sedangkan *ta'wīl* adalah kembali ke asal usul sesuatu untuk mengungkapkan *ma'na* dan *maghzā*. *Ma'na* merupakan *dalālah* yang dibangun berdasarkan gramatikal teks, sehingga makna yang dihasilkan adalah makna-makna gramatik. Sedangkan *maghzā* menunjukkan pada makna dalam konteks *sosio-historis*. Dalam proses penafsiran kedua hal ini sangat berhubungan kuat satu sama lain, *maghza* selalu mengikuti *ma'na* dan *ma'na* akan selalu berkaitan dengan *maghza*.<sup>139</sup>

Penafsiran Al-Qur'an sebagai teks bahasa tidak bisa digali hanya dengan menganalisis secara kebahasaan saja. Bagaimanapun juga teks Al-Qur'an turun bukan dalam masyarakat yang sama sekali tidak memiliki budaya. Paling tidak konsep *asbāb al-nuzūl* merupakan bukti bahwa teks Al-Qur'an telah merespon terhadap kondisi masyarakat saat itu. Oleh sebab itu, bagi Nasr Hamid persoalan konteks budaya secara luas (*asbāb al-nuzūl* makro) yang saat itu berkembang merupakan persoalan penting yang tidak bisa dipandang sebelah mata.<sup>140</sup> Dengan demikian, konteks pada saat Al-Qur'an diturunkan adalah sebuah hal yang sangat urgen untuk dilihat oleh seorang penafsir. Hal ini untuk melihat hal yang substantif di dalam teks atau ideal moral menurut istilah Fazlur Rahman. Perbedaan konteks dan metode melahirkan pemahaman yang beragam seiring dengan perjalanan waktu.

Oleh karena itu, pemahaman generasi muslim pertama terhadap pesan teks tidak dianggap sebagai pemahaman yang paripurna dan absolut. Bahasa Al-Qur'an pada dasarnya sama dengan bahasa-bahasa lain yang selalu mengalami perkembangan secara dinamis dan mengalami proses secara terus menerus. Hal ini berarti teks memiliki makna yang berkembang menjadi signifikansi, atau dengan kata lain akan selalu terjadi produksi makna. Dinamika makna teks tersebut membuat kemungkinan-kemungkinan untuk menafsirkan teks itu secara terus menerus. Maka dari itu, proses interpretasi tidak akan pernah berakhir dan reinterpretasi akan selalu terjadi di sepanjang masa.

---

<sup>139</sup> Hamdani, "Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd", 38.

<sup>140</sup> Ibid, 38.

Dalam membangun teori penafsirannya, Nasr Hamid sangat memandang penting persoalan *al-siyāq* (konteks) dalam memproduksi makna. Ia membagi beberapa level konteks yang ada dalam Al-Qur'an, yaitu: konteks sosio-kultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks linguistik, dan konteks pembacaan atau penakwilan. Penggalan makna hanya dengan menggunakan atau memenuhi kelima konteks ini sudah cukup. Pandangan Nasr Hamid ini pada dasarnya sama dengan kerangka teori yang dibangun dalam semiotika.<sup>141</sup>

Semiotika memandang fakta-fakta dan fenomena-fenomena masyarakat dan kebudayaan merupakan tanda-tanda yang bermakna, sedangkan bahasa termasuk bagian dari fakta itu. Oleh karena itu, apabila ingin menggali makna suatu teks bahasa tertentu, maka harus dianalisis berbagai macam konteks yang berhubungan dengan teks.

Sebagai langkah-langkah penafsirannya, akan dipaparkan sebagai berikut:

1. Menganalisa struktur linguistik ayat-ayat Al-Qur'an dan mencari fakta-fakta sejarah yang mengelilinginya (*Sabāb al-Nuzūl* makro dan *Sabāb al-Nuzūl* mikro).
2. Menentukan tingkatan makna teks<sup>142</sup>
3. Menentukan makna asli teks (*The original Meaning/Ma'na*)
4. Menentukan makna signifikansi (*Significance/Maghza*)
5. Mengkontekstualisasikan makna historis dengan berpijak pada makna yang tidak terkatakan.

Metode penafsiran yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin dikenal luas dengan pendekatan *Ma'na cum Maghza*, pendekatan ini merupakan suatu

---

<sup>141</sup> Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, 90.

<sup>142</sup> Nasr Hamid membagi makna kedalam tiga tingkatan: 1). Makna yang menuju kepada fakta-fakta historis, yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis; 2). Makna yang dapat diinterpretasikan secara metaforis; 3). Makna yang bisa diperluas berdasarkan berdasarkan atas "signifikansi" yang dapat diungkap dari konteks sosio kultural dimana teks itu berada.



bentuk metode baru yang digunakan oleh seseorang dalam menafsirkan Al-Qur'an guna mendapatkan tiga hal. 1). *Al-Ma'na Al-aşli/Original Meaning/Historical Meaning*, yaitu makna yang mungkin dimaksud oleh pengarang teks, jika yang ditafsirkan adalah Al-Qur'an berarti yang dimaksud di sana adalah kemungkinan makna yang dikehendaki oleh Allah SWT ketika menurunkan Al-Qur'an kepada Rosulullah. 2) *Al-Maghzā Al-Tārikhi*, yaitu pesan utama suatu ayat dalam konteks di masa Rosulullah, dan 3). *Al-Magzā Al-Mutaharrik Al-Ma'āşir*, yaitu pesan utama ayat Al-Qur'an yang dinamis dan kontemporer (sesuai dengan kontes saat ini).<sup>143</sup>

Latar belakang Sahiron memunculkan tiga hal di atas adalah berlandaskan pada keyakinannya bahwa Al-Qur'an "*Şālihun li kulli zamān wa al-makān*". Namun perlu kita pahami kembali bahwa kesesuaian Al-Qur'an terhadap zaman dan tempat tersebut perlu adanya interpretasi dan reaktualisasi.<sup>144</sup> Sehingga ia memunculkan proyek metodologi tafsir yang dapat memperoleh produk penafsiran yang peka akan kondisi sosial kekinian dan kedisinian.

Sahiron berpendapat bahwa ada tiga aliran tafsir Al-Qur'an bila dilihat dari segi pemaknaannya. Pertama, Aliran *Quasi-Obyektivis Konservatif*,<sup>145</sup> yaitu golongan penafsir yang memiliki pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada saat ini, sebagaimana penafsiran Al-Qur'an pada masa Rosulullah dan generasi muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini seperti *Ikhwān Al-Muslimīn* di Mesir dan kaum salafi di beberapa Negara Islam, karena mereka masih kokoh dengan model penafsiran klasik dengan konsep *asbāb al-nuzul*, ilmu manasabah ayat, konsep muhkam mutasyabih, dll. Tujuan yang ingin

---

<sup>143</sup> Wawancara dengan Sahiron Syamsuddin pada 29 November 2020.

<sup>144</sup> Wawancara dengan Sahiron Syamsuddin pada 29 November 2020.

<sup>145</sup> Sahiron Syamsuddin, *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Alquran Dan Hadist; Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer* (Yogyakarta: Ladang Kata, 2020), 3-4.

mereka capai adalah untuk dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat-ayat tertentu.

Aliran pertama tersebut, menurut Sahiron memiliki beberapa kelemahan diantaranya adalah, pertama, tidak memperhatikan kenyataan bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat dalam Al-Qur'an, seperti hukum perbudakan sudah tidak relevan lagi untuk diaplikasikan saat ini. Kedua, tidak membedakan antara pesan inti Al-Qur'an dan pesan superfisial (bukan inti). Ketiga, tidak dapat memberikan peran akal yang signifikan, keempat, mereka yang menganut aliran penafsiran ini tidak tertarik untuk melakukan pembaharuan pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat menyolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini.<sup>146</sup>

Aliran kedua adalah aliran subyektivis, pandangan ini menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan arena itu kebenaran interpretative bersifat relatif. Atas dasar inilah setiap generasi memiliki mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan Ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan semacam ini, antara lain diatut oleh Hasan Hanafi dan Muhammad Syahrūr. Hasan Hanafi berpendapat bahwa produk penafsiran pasti sangat berpengaruh oleh kepentingan dan ketertarikan penafsirnya, sehingga hal tersebut sangat membuka ruang untuk munculnya penafsiran yang beragam/pluralistik. Bahkan Hasan Hanafi mengatakan, "*There is no true and false interpretation, right or wrong understanding. There are only different efforts to approach the text from different angles with different motivations*"<sup>147</sup> (Tidak ada penafsiran yang benar atau salah. Yang ada

---

<sup>146</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulum Alquran*, Cet. II (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 139-140.

<sup>147</sup> Hasan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Quran," dalam Stefan Wild (Ed), *The Quran as Text* (Leiden: Brill, 1996), 203; Lihat juga, Syamsuddin, *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Alquran Dan Hadist; Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 5.

hanyalah perbedaan upaya mendekati teks dari sisi yang berbeda dengan motivasi-motivasi yang berbeda pula).

Muhammad Syahrur bisa dipandang sebagai pemikir yang paling subyektifis. Dia sama sekali tidak tertarik untuk menguak kembali makna orisinal/historis dari Al-Qur'an. Baginya, Al-Qur'an harus ditafsirkan dalam konteks kekinian, prinsip yang ditanamkan olehnya dalam proses penafsiran tidak merujuk kepada penafsiran ulama-ulama terdahulu, bahkan ia tidak merujuk kepada penafsiran Nabi yang terekam dalam kitab-kitab hadist.<sup>148</sup> Istilah dalam penafsiran subyektivitas Syahrur tercermin dalam istilah *qirā'ah mu'āṣirah* (pembacaan kontemporer).<sup>149</sup> Syahrur menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Dalam hal ini, ia berpegang pada adagium: *ṣabāt al-naṣṣ wa ḥarakat al-muḥtawā* (teks Al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang).<sup>150</sup>

Aliran yang ketiga yaitu *Quasi-Obyektifis Progresif*, aliran ini memiliki kesamaan pandangan dengan *Quasi-Obyektifis Konservatif*, dengan artian penafsir saat ini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan tetap menggunakan perangkat metodis ilmu tafsir dan perangkat metodis lainnya, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern serta hermeneutika. Diantara tokoh-tokoh tafsir kontemporer yang menggunakan aliran ini adalah Fazlu Rahman dengan konsep *Double Movement*, Muhammad al-Talibi dengan konsep *al-tafsir al-maqāṣidi* dan Nasr Hamid Abu Zaid dengan *al-tafsir al-siyāqī* (tafsir kontekstualis).<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Syamsuddin, *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Alquran Dan Hadist; Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 5.

<sup>149</sup> Ibid, 5.

<sup>150</sup> Muhammad Syahrur, *Al-Kitab Wa Alquran: Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990).

<sup>151</sup> Syamsuddin, *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Alquran Dan Hadist; Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 6.

Pokok pandangan *Quasi-Objektivis Modernis* terletak pada apa yang disebut dengan “keseimbangan hermeneutik”, dalam artian bahwa ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aslī*) dan pesan utama (signifikansi; *al-maghzā*) yang terdapat di balik makna literal.<sup>152</sup>

Berkaitan pendapat Shairon terhadap signifikansi, ia membaginya terhadap dua macam; *pertama*, Signifikansi Fenomenal, yakni pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai pada masa Nabi hingga saat ayat ditafsirkan dalam periode tertentu. Kemudian Shairon membagi signifikansi fenomenal menjadi dua bagian, yakni signifikansi fenomenal historis dan signifikansi fenomenal dinamis. Signifikansi fenomenal historis adalah pesan utama sebuah ayat atau kumpulan ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa pewahyuan (pada masa Nabi), sedangkan signifikansi fenomenal dinamis adalah pesan Al-Qur'an yang dipahami dan didefinisikan pada saat ayat atau kumpulan ayat tertentu ditafsirkan, dan setelah itu diaplikasikan dalam kehidupan. Perangkat umum untuk memberikan pemahaman terhadap signifikansi fenomenal historis adalah dengan memahami konteks makro dan mikro sosial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan, untuk menggali informasi yang berkaitan dengan historisitas teks adalah dengan menggunakan konsep *asbāb al-nuzūl*. Sementara untuk memahami signifikansi fenomenal dinamis, diperlukan pemahaman terhadap perkembangan pemikiran dan *zeitgeist* (spirit masa).<sup>153</sup>

Bentuk signifikansi yang kedua adalah signifikansi ideal,<sup>154</sup> yang dimaksud ideal adalah akumulasi dari beberapa pemahaman terhadap signifikansi ayat yang terdapat pada akhir/tujuan peradaban manusia yang dikehendaki oleh Allah SWT. Kedinamisan dalam suatu penafsiran tidak terletak pada makna literal teks, melainkan pada pemaknaan terhadap signifikansi (pesan utama) teks. Hal tersebut dikarenakan, makna literal teks

---

<sup>152</sup> Ibid, 7.

<sup>153</sup> Ibid, 8-7.

<sup>154</sup> Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulum Alquran*, 141.

bersifat monistik (satu), objektif dan historis-statis, sedangkan signifikansi teks bersifat plural, subyektif (juga intersubyektif) dan historis-dinamis sepanjang peradaban manusia.<sup>155</sup>

Berangkat dari pemaparan di atas, terdapat beberapa langkah penafsiran yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin. Langkah-langkah yang dimaksud merupakan bentuk penyederhanaan dan sekaligus pengembangan dari aliran quasi-obyektivis progresif yang diusung oleh Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullah Saeed dan Muhammad al-Talibi.<sup>156</sup> Sahiron Syamsuddin mencoba untuk membuat terobosan baru yang saat ini telah populer dikalangan mahasiswa tafsir maupun para peneliti Al-Qur'an, yaitu pendekatan *Ma'na Cum Maghza*. Pendekatan ini dapat dilakukan dengan beberapa langkah-langkah seperti, mengungkap makna asal (*al-ma'na al ashli*) dan pesan utama (signifikansi: *al-maghza*).

Terdapat dua langkah umum yang terdapat dalam pendekatan ini, pertama, seorang penafsir melakukan penggalian terhadap makna historis (*al-ma'nā al-tārikhī*) dan signifikansi fenomenal historis (*almaghzā al-tārikhī*). Kedua, seorang penafsir melanjutkan proses penafsirannya dengan melakukan proses pencarian (membangun) kontruksi signifikansi fenomenal dinamis. Tidak sampai pada dua proses di atas saja, masing-masing dari langkah yang penulis sebutkan tadi, terdapat langkah-langkah turunan yang merupakan penjabaran dari dua langkah umum di atas.

Untuk menggali makna historis (*al-ma'nā al-tārikhī*) dan signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārikhī*), seorang mufasir harus melakukan langkah-langkah berikut:

**Pertama**, menganalisa bahasa teks al-Qur'an, baik kosakata maupun strukturnya. Dalam hal ini, penafsir harus memperhatikan bahwa bahasa dalam teks al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 M. dalam artian seorang penafsir harus memahami karakteristik dan struktur dari bahasa pada abad

---

<sup>155</sup> Syamsuddin, *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Alquran Dan Hadist; Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 8.

<sup>156</sup> Ibid, 17.

tersebut, sebagaimana yang ditegaskan oleh Al-Syātibī bahwa seorang mufasir harus mencermati bagaimana bahasa Arab pada abad ke-7 digunakan oleh bangsa Arab.<sup>157</sup> Ungkapan serupa juga disampaikan oleh Friedrich Schleiermacher bahwa segala hal yang ada dalam ungkapan tertentu yang sekiranya menuntut untuk penentuan makna yang akurat hanya dapat ditetapkan melalui bidang bahasa yang telah diketahui oleh pengarang dan audiens pertama/aslinya.<sup>158</sup>

Hal tersebut sangat ditekankan, karena menurut para ahli bahasa (bahasa apapun), termasuk Bahasa Arab pasti mengalami diakroni (perkembangan dari masa ke masa), baik dalam segi makna lafal dan strukturnya. Oleh karena itu, ketika menerjemahkan atau menafsirkan kosakata dari Al-Qur'an seseorang harus memperhatikan penggunaan dan makna kosakata tersebut saat pertama kali diturunkan.<sup>159</sup>

**Kedua**, seorang mufasir perlu mempertajam analisisnya melalui intratekstualitas (*munāsabah al-ayāh/siyākh al-kalām*), maksudnya adalah membandingkan dan menganalisa penggunaan kata yang sedang ditafsirkan itu dengan penggunaannya di ayat-ayat lain. Selanjutnya, bila diperlukan, penafsir mengelaborasi sejauhmana kosa kata dalam Al-Qur'an memiliki makna dasar (*basic meaning*) dan mengalami dinamisasi makna (dalam bentuk *relation meaning*). Untuk mengetahui hal tersebut, seorang penafsir harusnya menggunakan kamus Arab klasik, seperti *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manẓūr. Kemudian penafsir perlu juga menganalisa kosa kata Al-Qur'an sintagmatik dan paradigmatis.

**Ketiga**, penafsir juga melakukan analisa intertekstualitas, yakni analisa dengan menghubungkan dan membandingkan ayat Al-Qur'an dengan teks-teks lain yang ada disekitar Al-Qur'an. Semisal, membandingkannya dengan hadis Nabi, puisi Arab, dan teks-teks dari Yahudi dan Nasrani atau komunitas

---

<sup>157</sup> Wawancara dengan Sahiron Syamsuddin pada 29 November 2020.

<sup>158</sup> Syamsuddin, *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Alquran Dan Hadist; Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 9.

<sup>159</sup> Wawancara dengan Sahiron Syamsuddin pada 29 November 2020.

lain yang hidup semasa dengan pewahyuan Al-Qur'an. Pada tahapan ini, penafsir menganalisa perbedaan dan perubahan arti dan konsep kata atau istilah yang digunakan di sumber-sumber lain, serta penafsir juga memberikan keterangan apakah konsep teks yang ada dalam Al-Qur'an telah mengalami dinamsisai atau tidak di masa-masa setelah diturunkannya Al-Qur'an.<sup>160</sup>

**Keempat,** memperhatikan konteks historis pewahyuan ayat-ayat Al-Qur'an, baik yang bersifat mikro ataupun makro. Historis makro adalah konteks sejarah yang mencakup situasi dan kondisi di Arab pada masa pewahyuan Al-Qur'an, sedangkan historis mikro adalah kejadian-kejadian kecil yang melatar belakangi turunnya suatu ayat (*sabāb al-nuzūl*). Tujuan utama tahapan ini adalah selain untuk mencari makna historis dari kosa kata ayat tertentu, juga untuk menemukan maksud dari signifikansi fenomenal historis, yakni maksud utama ayat ketika diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.

**Kelima,** langkah selanjutnya adalah mencari *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* (tujuan/pesan utama ayat yang sedang ditafsirkan), tahapan ini dilakukan oleh penafsir ketika sudah mendapati tafsiran dalam konteks kebahasaan dan atau konteks historis ayat. *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* biasanya disebutkan secara eksplisit di dalam ayat dan sering sekali tidak disebutkan. Apabila disebutkan secara eksplisit, maka penafsir menganalisisnya, dan jika tidak, maka konteks historis, baik mikro maupun makro dapat membantu untuk menemukan *maqṣad* atau *maghzā al-āyah*. Tahapan metodos ini focus mencari *maqṣad* (*maghzā al-āyah*) yang ada pada masa Nabi, terkait dengan ayat hukum, maksud utama ayat tersebut oleh al-Syātibī disebut dengan *maqāṣid al-syāri'ah* dan oleh Fazlur Rahman dengan

---

<sup>160</sup> Wawancara dengan Sahiron Syamsuddin pada 29 November 2020

*ratio legis* (alasan penetapan hukum). Adapun selain ayat hokum, biasanya disebut dengan *al-maghzā*.<sup>161</sup>

Langkah umum yang kedua adalah menentukan kontruksi ‘Signifikansi Fenomenal Dinamis’, pada tahapan ini seorang penafsir mencoba mengkontekstualisasikan *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* untuk konteks kekinian. Seorang penafsir juga berusaha mengembangkan definisi dan kemudian mengimplementasi signifikansi ayat terhadap konteks kekinian dan kedisinian pada saat ayat tersebut ditafsirkan.<sup>162</sup> Terdapat empat langkah metodis dalam tahapan ini, adapun langkah-langkahnya sebagai berikut:

**Pertama**, penafsir melakukan kategorisasi ayat, sebagian ulama membagi kategori ayat kedalam tiga bagian besar, yakni: 1) ayat-ayat tentang ketauhidan, 2) ayat-ayat hukum, 3) ayat-ayat tentang kisah nabi dan umat terdahulu.<sup>163</sup> Kategorisasi ini sangat penting untuk menentukan sejauhmana seseorang bisa melakukan kontekstualisasi dan merekonstruksi signifikansi fenomenal dinamis.

**Kedua**, mengembangkan hakikat dan cakupan signifikansi fenomenal historis atau *al-maghzā al-tārikhī* untuk kepentingan dan kebutuhan pada konteks kehidupan saat ini. Dalam mengembangkan signifikansi fenomenal dinamis, mufasir dituntut untuk memahami perkembangan sosial pada saat ayat Al-Qur’an ditafsirkan. signifikansi fenomenal dinamis akan terus berkembang pada setiap masa dan bisa saja bervariasi implementasinya. Dari sanalah akan tampak sisi subyektivitas penafsir dalam mengkomunikasikan apa yang terdapat di dalam teks Al-Qur’an dengan realita kehidupan dan nilai sosial yang ada.<sup>164</sup>

**Ketiga**, penafsir mencari makna-makna simbolik ayat Al-Qur’an. Sebagian ulama berpandangan bahwa makna lafal dalam Al-Qur’an memiliki

---

<sup>161</sup> Syamsuddin, *Pendekatan Ma’na-Cum-Maghza Atas Alquran Dan Hadist; Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 13.

<sup>162</sup> Wawancara dengan Sahiron Syamsuddin pada 29 November 2020

<sup>163</sup> Badr al-Din Muhammad ibn ‘Abd Allah Al-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi ‘Ulum Alquran* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1972), 18.

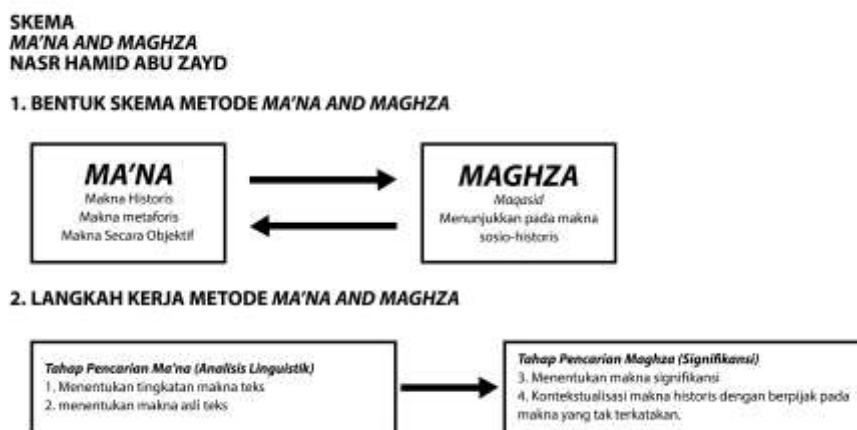
<sup>164</sup> Ibid, 15.



empat level makna: 1) *zāhir* (makna lahiriah/literal), 2) *bāṭin* (makna batin/symbolik), 3) *ḥadd* (makna hukum), 4) *maṭla'* (makna puncak/spiritual).<sup>165</sup> Dalam tahapan ini, penafsir mencari ketiga level makna yang disebutkan di akhir (*bāṭin, ḥadd dan māṭla'*), karena ketiganya tersebut merupakan makna simbolik yang terdapat dalam ayat Al-Qur'an. Kemudian, makna-makna simbolik inilah yang dapat dikembangkan oleh penafsir sehingga menjadi signifikansi fenomenal dinamis.

**Keempat**, mengembangkan penafsirannya dengan menggunakan perspektif yang lebih luas. Agar bangunan signifikansi fenomenal dinamis yang merupakan hasil akhir dari penentuan *maghza* yang sesuai dengan konteks kekinian, maka penafsir memperkuat argumentasinya dengan menggunakan ilmu-ilmu bantu lainnya, seperti Psikologi, Sosiologi, Antropologi dan lain sebagainya dalam catatan pengembangan yang disampaikan tidak terlalu panjang lebar.<sup>166</sup>

Untuk lebih memudahkan pemahaman pembaca, berikut akan penulis sajikan skema penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid dan Sahiron Syamsuddin secara terperinci.



**Gambar 1 :** Skema *Ma'na and Maghza* Nasr Hamid Abu Zaid

<sup>165</sup> Badr al-Din Muhammad ibn 'Abd Allah Al-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi 'Ulum Alquran* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1972), 17.

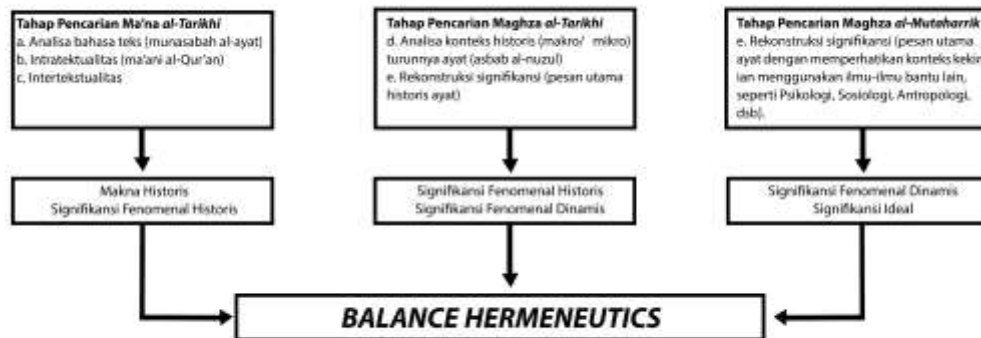
<sup>166</sup> Syamsuddin, *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Alquran Dan Hadist; Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 17.

**SKEMA  
MA'NA CUM MAGHZA  
SAHIRON SYAMSUDDIN**

**1. BENTUK SKEMA METODE MA'NA CUM MAGHZA**



**2. LANGKAH KERJA METODE MA'NA CUM MAGHZA**



**Gambar 2 :** Skema Ma'na Cum Maghza Sahiron Syamsuddin

Dilihat dari skema yang penulis susun, tampak jelas perbedaan langkah-langkah pengaplikasian metode keduanya. Sahiron lebih banyak memunculkan istilah baru dibandingkan Nasr Hamid, terlihat dalam pembagian signifikansi (*maghza*), Sahiron membaginya menjadi tiga macam, *Signifikansi Fenomenal Historis*, *Signifikansi Fenomenal Dinamis* dan *Signifikansi Ideal*. Nasr Hamid hanya menyebut *maghza* (signifikansi) dengan istilah *Maqasid* (penggalian makna ayat dalam konteks sosial-historis). Berangkat dari perbedaan itulah, nantinya akan berpengaruh terhadap hasil penafsiran keduanya.

Namun, dalam kesempatan yang lain, Sahiron juga mengatakan bahwa metode yang ia cetuskan bukanlah suatu hal yang benar-benar baru, melainkan metode tersebut merupakan hasil penggabungan dari beberapa pemikir sebelumnya. Sehingga, dapat diasumsikan bahwa metode yang digagas oleh Sahiron, merupakan penyempurnaan terhadap metode yang digagas oleh Nasr Hamid.

## B. Aplikasi Metodologi Penafsiran Nasr Hamid dan Sahiron dalam Menjawab Isu-Isu Kontemporer.

### 1. Penafsiran Ayat Gender

Dalam konteks penafsiran ayat gender, penulis menemukan penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid pada surah an-Nisa' ayat 11 yang berkaitan dengan masalah hukum waris (*mawarist*), berikut bentuk penafsirannya.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Menurut Abu Zaid, yang patut dicatat dari teks Al-Qur'an di atas adalah bahwa Al-Qur'an ingin menjelaskan —khususnya dalam masalah warisan— bahwa hubungan bapak dan anak bukanlah hubungan kemanusiaan yang paling penting, dan bahwa perbedaan harta warisan tidak terletak pada perbedaan jenis kelamin.

Abu Zaid menganalisis latar belakang (*asbab an-nuzul*) diturunkannya ayat ini. Untuk itu ia mengacu pada pemikiran Muhammad Abduh yang menggunakan prinsip kesamaan (*al-musawah*) sebagai titik tolak penafsiran surat an-Nisa' ayat 11 ini dengan mempertimbangkan konteks *asbab annuzul*-nya. Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa “*Bagi anak laki-laki bagian yang sama dengan bagian dua anak perempuan*”.

Secara tekstual, ayat di atas memang memerintahkan bahwa bagian warisan seorang laki-laki sebanding dengan dua orang perempuan. Akan tetapi, bila dikembalikan kepada prinsip kesamaan (*al-musawah*), seorang laki-laki adalah sama bagiannya dengan seorang perempuan. Oleh karena itu, ayat ini harus ditafsirkan berlandaskan atas *musawah ad-diniyyah* (kesetaraan agama) dan *musawah al-ijtima'iyah* (kesetaraan sosial) dengan tanpa mempertimbangkan perbedaan status gender antara laki-laki

dan perempuan. Semuanya atas dasar persamaan. Dengan demikian, Abu Zaid dalam berbagai aktivitas interpretasinya banyak mempertimbangkan aspek-aspek sejarah, konteks, dan formasi, dan aspek linguitik, serta makna dan signifikansinya. Selain itu, dalam menafsirkan sebuah teks ia tidak keluar dari aspek-aspek sosial; ia selalu mempertimbangkan tuntutan sosial yang selalu berkembang dengan mempertimbangkan otentisitas teks, sehingga teks tampak humanis, relevan, dan kontekstual sesuai dengan perkembangan zaman.

Berbeda dengan konteks ayat yang ditafsirkan Nasr Hamid terkait masalah gender, Sahiron mengambil surah an-Naml ayat 29-35 yang berkaitan dengan kisah Nabi Sulaiman dan Ratu Balqis, berikut penggalan ayatnya:

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ (٢٩) إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ  
اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣٠) أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُنُونِي مُسْلِمِينَ (٣١) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ  
أَفَتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون (٣٢) قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو  
بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ (٣٣) قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً  
أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا آذِنًا وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (٣٤) وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ  
فَنَاطِرَةٌ بِمِ يَرْجَعُ الْمُرْسَلُونَ (٣٥).

Sahiron memulai penafsirannya dengan mengungkap makna historis (*asbāb al-nuzūl*) ayat di atas, bahwa ayat tersebut merupakan kisah bagaimana Ratu Balqis menanggapi surat Nabi Sulaiman AS yang berisi ajakan kepada Ratu Negeri Saba' untuk memeluk agama Islam. Kemudian Sahiron menelaah pendapat para penafsir klasik tentang ayat ini, Sahiron mengutip pendapat Az-Zamakhshari yang memberikan gambaran berkaitan dengan sikap Ratu Balqis ketika menerima surat Nabi Sulaiman. Zamakhshari menafsirkan ayat 32-33 dengan penjelasan bahwa Ratu Balqis meminta pertimbangan kepada para pembesar-pembesarnya dengan maksud agar menundukkan Nabi Sulaiman dan berada dipihaknya. Sahiron juga mengutip penafsiran al-Thabari, Fakhr ad-Din ar-Razi dan Abu Hayyan.

Kemudian Sahiron melakukan penggalan terhadap *Maghza* ayat Qs. al-Naml : 29-35, menurutnya ada empat signifikansi fenomenal dinamis yang dapat diambil dari penggalan ayat di atas, makna terdalam dari ayat-ayat ini terkait dengan karakteristik kepemimpinan Ratu Balqis dapat disimpulkan sebagai berikut. *Pertama*, sikap yang bijaksana dan demokratis; *Kedua*, perhatian terhadap ketentraman rakyat; *Ketiga*, menyukai diplomasi dan perdamaian; *Keempat*, cerdas, teliti dan memiliki kekuatan mental.

## 2. Penafsiran Ayat Kepemimpinan dalam Keluarga

Pada bagian ini, penulis mengambil ayat Qs. An-Nisa' ayat 34 yang berkaitan dengan konteks kepemimpinan laki-laki dalam keluarga, ayat yang dimaksud adalah sebagai berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ  
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ  
وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ  
كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا.

Nasr Hamid dalam penafsirannya melihat posisi perempuan dalam masyarakat pra-Islam dari aspek konteks sosio historisnya. Pertanda dari sebagian besar hukum Islam yang berkaitan dengan perempuan, juga signifikansinya, tidak bisa diungkap tanpa mempertimbangkan kebudayaan Arab pra-Islam. Dalam budaya masyarakat Arab pra-Islam, perempuan tidak mempunyai hak untuk memiliki.<sup>167</sup>

Nasr Hamid juga memaparkan bahwa diantara hal yang muncul dalam konteks deskriptif al-Qur'an, tetapi dianggap sebagai legislasi (syariah) dalam kepemimpinan (qawwamah) laki-laki atas perempuan yang dipahami sebagai tanggung jawab laki-laki terhadap perempuan dengan segala implikasinya dari kewenangan menghukum yang dilakukan

---

<sup>167</sup> Syarif Hidayatullah, "Al-Qur'an Dan Peran Publik Perempuan "dalam Gender Dan Islam: Teks Dan Konteks, Ed.," Waryono Abdul Ghafur Dan Muh. Isnanto. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2015.

laki-laki untuk mendidik istrinya (mendiamkan dan memukul).<sup>168</sup> Sebagaimana yang disebutkan pada ayat di atas, Nasr Hamid mengungkapkan bahwa ayat ini mencerminkan riwayat yang disampaikan oleh Suyuti tentang sebab turunnya ayat, niscaya akan mengetahui masalah perhatian wahyu terhadap kondisi audiensinya yang kemudian dipergunakan dalam pengungkapan wahyu. Sebuah riwayat menceritakan bahwa seorang perempuan datang kepada Nabi untuk mengadukan suaminya yang telah memukulnya, maka Nabi berkata: “dia tidak berhak untuk melakukan itu (memukul istri)” dan Nabi memutuskan hukum agar perempuan tersebut meng-qishash suaminya. Hal ini menunjukkan prinsip kesetaraan yang mendasar dalam Islam tetapi karena audiensinya tersebut tidak mampu untuk memikul kesetaraan itu, maka turunlah ayat qawamah tersebut.<sup>169</sup>

Sedangkan Sahiron, memulai penafsirannya dalam mengurai terlebih dahulu pendapat para mufasir klasik berkaitan dengan ayat ini. Menurutnya, ada empat poin besar yang mewakili dari pendapat-pendapat para mufasir klasik. *Pertama:* Laki-laki (suami) sebagai pemimpin keluarga; *ar-rijālu qawwamūna ‘alā al-nisā’ bimā faḍḍala Allāh ba’dahum ‘alā wa bima anfaqū min amwālihim.* *Kedua:* Istri harus taat kepada suaminya; *Fa as-ṣālihātu qānitātun ḥāfiḍatun li al-ghaibi bimā ḥafiḍa Allāh.* *Ketiga:* Hak suami ketika melakukan *nusyuz* (pembangkangan); *wa al-lātī taḥāfūna nusyūzahunna fa’idhūhunna wa ahjurūhunna fī al-madhāji’ihim wa adhribūhun.*<sup>170</sup>

Kemudian Sahiron mencoba mereinterpretasi ayat di atas, tentunya telah disesuaikan dengan konteks sosial saat ini. Menurutnya ada empat

---

<sup>168</sup> Lukman Hakim, “Mis-Interpretasi Ayat Kepemimpinan Laki-Laki Atas Perempuan (Kritik Terhadap Tafsīr Feminis),” *Studia Quranika* 1, no. 2 (2017): 235–60.

<sup>169</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, “Dawa’ir Al-Khauf; Qira’ah Fi Khitab Al-Mar’ah,” *Terj. Terj. Nur Ikhwan Dan Moh. Syamsul Hadi, Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan Dalam Islam* (Yogyakarta: Samba, 2003).

<sup>170</sup> Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulum Al-Qur’an*. 145-

signifikansi dinamis yang berkaitan dengan surat an-Nisa' tersebut. *Pertama*, Kepemimpinan laki-laki bukanlah satu-satunya kepemimpinan Islami. Dalam sistem lain, seorang istri juga boleh menjadi pemimpin keluarga. Selain itu, menurut Sahiron seorang perempuan juga boleh menjadi pemimpin yang sifatnya kolektif (pembagian kepemimpinan). *Kedua*, seseorang yang diangkat menjadi pemimpin keluarga seharusnya yang memiliki kelebihan, baik dalam segi keilmuan, spiritual maupun kemampuan finansial. Menurut Sahiron, jika suami memiliki kelebihan tersebut, maka boleh menjadi seorang pemimpin, begitupun sebaliknya. *Ketiga*, siapapun yang menjadi bawahan harus taat kepada pemimpinnya. *Keempat*, ketika bawahan melakukan kesalahan, maka pemimpin tidak boleh menghukumnya dengan serta merta, melainkan terlebih dahulu diberikan arahan-arahan yang baik, lalu tindakan yang dapat menyadarkan, dan selanjutnya jika masih berlanjut, maka pemimpin berhak memberikan hukuman yang sepadan dengan kesalahan bawahannya.<sup>171</sup>

Letak perbedaan dari hasil penafsiran yang penulis temukan antara Nasr Hamid dan Sahiron Syamsuddin terdapat pada kecenderungan suatu hal yang menjadi perhatian keduanya. Nasr Hamid dalam menafsirkan ayat gender dan kepemimpinan lebih mengarah terhadap problem interpretasi hukum keluarga (*fiqh munakahat*) serta hak dan kewajiban pasangan suami istri. Hal tersebut berlandaskan dengan anggapan Nasr Hamid terhadap teks fiqh yang cenderung bias gender, terkesan membedakan antara laki-laki dan perempuan. Sehingga Nasr Hamid meluruskan permasalahan tersebut dengan model interpretasi produktif dan kontekstual, serta penafsirannya cenderung bersifat *Humanis-Hermeneutic*.

Berbeda dengan hasil penafsiran Sahiron dalam hal ayat gender dan kepemimpinan, Sahiron menafsirkan dua ayat tersebut lebih tertuju terhadap keadilan kedudukan keduanya dalam tatanan sosial-kemasyarakatan. Penafsiran Sahiron lebih mengutamakan implikasi

---

<sup>171</sup> Ibid. 155-157

kontekstual ayat yang terkesan tidak merugikan diantara keduanya dengan alasan perbedaan gender.

### C. Perbandingan Pemikiran Sahiron Syamsuddin dan Nasr Hamid Abu Zaid.

#### 1. Posisi dalam Aliran Penafsiran

Sebagaimana tulisan di awal yang penulis paparkan berkaitan dengan tiga macam aliran tafsir Al-Qur'an bila dipandang dari segi pemaknaannya, terdapat tiga aliran sebagaimana penjelasan Sahiron Syamsuddin dalam bukunya yaitu aliran quasi-obyektivis konservatif, Subyektivis dan quasi obyektivis progresif.

Dilihat dari ketiga posisi penafsiran diatas, Sahiron dan Nasr Hamid ternyata tidak berada dalam posisi yang sama. Nasr Hamid lebih condong berada pada aliran quasi-obyektivis progresif yang melakukan proses penafsirannya dengan menggunakan kerangka dan perangkat metodis sesuai dengan ilmu tafsir yang kemudian ditambah dengan penggunaan perangkat-perangkat lain seperti teori-teori kebahasaan, sastra modern dan hermeneutika. Sedangkan Sahiron Syamsuddin berada diantara dua aliran subyektivis dan obyektivis, posisi tersebut berangkat dari visi Sahiron untuk menjembatani dua aliran berbeda dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Sahiron menyebutkan peranannya dalam mengintegrasikan kedua kubu tersebut dengan istilah *Subyektivis cum Obyektivis*<sup>172</sup>, kubu obyektivis berupaya untuk memunculkan intensi penulis (*murād al-mushannifin*), sedangkan kubu subyektivis hendak mengembangkan makna dari penulis agar relevan dengan situasi dan konteks terkini. Visi yang dimaksud Sahiron adalah mengintegrasikan dan mengelaborasi kedua aliran penafsiran tersebut untuk memperoleh

---

<sup>172</sup> Wawancara dengan Sahiron Syamsuddin pada 29 November 2020, lihat juga, Egi Tanadi Taufik, Mida Hardianti, dan Neny Muthiatul Awwaliyah, "Reinventing Makna 'Balance Hermeneutics' Dalam Pendekatan Ma'nā Cum Maghza," *Dalam Pendekatan Ma'na Cum Maghza Atas Alquran Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer, Disunting Oleh Sahiron Syamsuddin 2* (n.d.): 573.



produk penafsiran yang sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan zaman saat Al-Qur'an ditafsirkan.

## 2. Terminologi Istilah Makna (*ma'nā*) dan Signifikansi (*maghzā*)

Nasr Hāmid membedakan Makna (*ma'na*) dan Signifikansi (*maghzā*), dua term penting dalam konsep hermeneutikanya. Term itu, secara genealogis, diperkenalkan oleh E. D. Hirsch dalam wacana hermeneutika Barat. Menurut Hirsch, makna teks tidaklah berubah, yang berubah adalah signifikasinya. *Ma'nā* adalah apa yang dipresentasikan oleh sebuah teks; ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan menggunakan simbol-simbol bahasa tertentu, *ma'nā* adalah sesuatu yang digambarkan dengan tanda-tanda. Dengan kata lain, makna adalah maksud awal yang dikehendaki penulis dengan menggunakan media bahasa. Sedangkan signifikansi adalah penamaan sebuah hubungan antara makna itu dengan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi, bahkan sesuatu yang dapat terbayangkan.<sup>173</sup>

Dengan demikian, menurut pandangan Nasr Hamid makna adalah apa yang dipresentasikan teks dan signifikansi adalah hubungan antara makna dengan pembaca. Makna merupakan "arti kontekstual" yang tetap dan konsisten, sedangkan signifikansi memungkinkan untuk berubah. Seperti Hirsch, Nasr Hamid juga membedakan makna yang dikehendaki penulis (penguji) dengan makna yang dipresentasikan oleh teks, dengan penekanan lebih pada makna yang dipresentasikan oleh teks. Dengan kerangka berpikir seperti ini, Nasr Hamid menggunakannya untuk menganalisis teks keagamaan dengan menitikberatkan pada makna produktif Al-Qur'an.<sup>174</sup>

Namun, menurut beberapa muridnya seperti Nur Kholis Setiawan dan Moch Nur Ichwan, Nasr Hamid memformulasikan dengan produktif

---

<sup>173</sup> M Nur Kholis Setiawan, *Alquran Kitab Sastra Terbesar* (EL-SAQ Press, 2005), 46-47.

<sup>174</sup> *Ibid*, 47.

level makna, agar tidak stagnan dalam kerangka dualitas makna dan signifikansi di atas. Dia merumuskan ada tiga level makna dalam suatu pesan, yang inern dalam teks keagamaan, tiga level tersebut adalah: 1) makna yang hanya menunjuk pada bukti atau fakta historis, yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis; 2) makna yang menunjuk pada bukti atau fakta sejarah dan dapat diinterpretasi secara metaforis; 3) makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural di tempat di mana teks itu muncul. Pada level ini, makna harus diperoleh secara objektif, sehingga signifikansi dapat diturunkan darinya secara lebih valid, namun signifikansi tidak boleh mengacaukan makna. Makna bergantung pada teks, sementara signifikansi bergantung pada pembaca. Signifikansi memberikan ruang pada subjektifitas pembaca, yang kemudian dibimbing oleh makna yang objektif.<sup>175</sup>

Menurut Sahiron, Makna (*Ma'nā/Original Meaning/Historical Meaning*) yaitu makna yang mungkin dimaksud oleh pengarang teks, jika yang ditafsirkan adalah Al-Qur'an berarti yang dimaksud di sana adalah kemungkinan makna yang dikehendaki oleh Allah SWT ketika menurunkan Al-Qur'an kepada Rosulullah. Sedangkan *Al-Maghzā*, yaitu pesan utama suatu ayat dalam konteks di masa Rosulullah.

Sahiron membagi Signifikansi (*al-maghzā*) menjadi tiga bagian, 1) *al-maghzā al-tārikhī* (Signifikansi Fenemonal Historis); 2) *al-magzā al-mutaharrik al-ma'āšir* (Signifikansi Fenemonal Dinamis); 3) Signifikansi Ideal. Ketiga signifikansi tersebut tersusun secara sitematis dalam langkah-langkah metodis penafsiran yang digagas oleh Sahiorn dalam menentukan makna utama suatu ayat yang tidak terkatakan dalam makna aslinya (*ma'nā al-ašli*).

Pembagian ketiga signifikansi tersebut, tidak akan kita temukan dalam metode penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid, disamping tidak adanya pembagian signifikansi dalam metodologi penafsiran Nasr Hamid, penulsi

---

<sup>175</sup> Ibid, 47-48.

juga berasumsi bahwa ada nilai-nilai kesemangatan tersendiri yang terdapat dalam signifikansi fenomenal dinamis yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin dalam melakukan proses kontekstualisasi dan reinterpretasi terhadap ayat Al-Qur'an.

### 3. Tokoh-tokoh yang Mempengaruhi Pemikiran Sahiron dan Nasr Hamid

Tokoh-tokoh yang penulis maksud dalam poin ini adalah merek yang memberikan inspirasi pemikiran kepada Sahiron dan Nasr Hamid, baik mereka pernah hidup dalam satu masa, atau melalui karya-karya tokoh tertentu yang dianggap dapat membantu terhadap proyek pengembangan metodologi mereka. Penulis menemukan beberapa kategorisasi pemikiran tokoh yang diambil, diantaranya konsep kebahasaan, keilmuan hermeneutika barat hingga hermeneutika Al-Qur'an dan epistemologi munculnya metodologi keduanya.

Nasr Hamid Abu Zaid, dalam hal pendekatan kebahasaan menggunakan rumusan Ferdinand de Saussure yang membedakan konsep *kalām* dengan konsep *lughah*. Prinsip linguistik Saussure dapat disederhanakan dalam enam poin: 1) Bahasa sebagai fakta sosial. 2) Sebagai fakta sosial ia menjadi kaidah yang menentukan gejala permukaan yang disebut *langue*. *Langue* termanifestasikan sebagai *parole*. 3) Bahasa adalah sistem dan struktur tanda-tanda, yang mempunyai satuan yang bertingkat. 4) Unsur di tiap tingkatan itu saling terkait: secara paradigmatis, sintagmatis. 5) Relasi antar unsur dan tingkatan itulah yang membangun bahasa. Relasi menentukan nilai, makna dan pengertian. 6) Bahasa dapat dikaji dengan pendekatan sinkronik dan diakronik.<sup>176</sup>

Nasr Hamid juga mengembangkan pemikiran Amin Al-Khullī (w.1967) tentang istilah *al-tafsīr al-adabī* yang termuat dalam bukunya yang cukup berpengaruh di abad ke-20 dengan judul *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qur'an* (1990). Dalam beberapa aspek lain, Nasr Hamid juga terpengaruh oleh pemikiran Tishihiko Izutsu, hal ini dapat

---

<sup>176</sup> Rh Widodo, "Saussure Untuk Sastra, Sebuah Metode Kritik Sastra Strukturalis," (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), 13-14.

dilihat dari pendapat Nasr Hamid berkaitan dengan fenomena gaya bahasa pada tingkatan kalimat, seperti fenomena *al-taqdīm*, *al-ta'khīr*, *al-hāḍf*, *al-iḍmār*, balagh, hubungan antar kalimat, dan persoalan yang berkaitan dengan analisis kebahasaan secara umum. Menurutnya, analisis tersebut harus diperluas lagi demi menyingkap makna yang tersembunyi. Artinya, konteks bahasa tidak berusaha menyingkap makna gramatikal, lebih dari itu tujuannya adalah mengungkap makna yang tersembunyi dibalik teks. Makna tersembunyi tersebut juga berarti mencari makna terdalam untuk menyingkap hubungan saling berdesakan secara kuat antara sesuatu yang terdapat di luar konteks, hal ini menurut Nasr dapat menggunakan konsep semantic Toshihiko Izutsu.<sup>177</sup> Dalam wacana hermeneutika barat, Nasr Hamid dipengaruhi oleh E. D. Hirsch terkhusus dalam pemikirannya yang berkaitan dengan perbedaan antara *ma'nā* dan *maghzā*.<sup>178</sup>

Berkaitan dengan studi pemikiran Sahiron Syamsuddin, penulis menemukan setidaknya terdapat empat belas tokoh akademisi yang turut memberikan signifikansi pemikirannya yang penulis bagi kedalam tiga kelompok: *Pertama*: tokoh-tokoh yang terlingkup dalam aspek temporal yang sama dengannya, yakni Muhammad Shahrour (1938-2019), Nasr Hamid Abu Zaid (1942-2010), Jorge J.E Gracia (1942-Sekarang), Abdullah Saeed (1964-Sekarang), dan Karel A. Steenbrick (1942-Sekarang); *Kedua*, tokoh yang berada dalam aspek lokalitas yang sama dengannya, yakni Buya Hamka (1908-1981), Amin Abdullah (1953-sekarang), Yudian Wahyudi (1960-Sekarang) dan Abdul Mustaqim (1972-Sekarang); *Ketiga*, tokoh-tokoh yang terlingkup dalam aspek epistemology yang identik dengannya, yakni Muhammad al-Zarkasyi (1344-1392), Abu

---

<sup>177</sup> Setiawan and Dzulmanni, *Alquran Kitab Sastra Terbesar*, xxxii. Muhammad Lutfi, "Hermeneutika Alquran: Model Interpretasi Naṣr Ḥamid Abu Zayd," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 8, no. 1 (2018): 35.

<sup>178</sup> Lutfi, "Hermeneutika Alquran: Model Interpretasi Naṣr Ḥamid Abu Zayd", 56

Ishaq al-Syathibi (w.1388), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Aisyah bint Syathi (1913-1998) dan Hans-Georg Gadamer (1990-2002).<sup>179</sup>

Sepanjang pemaparan yang dilakukan oleh penulis dari berbagai sumber, akhirnya penulis berpendapat bahwa faktor utama yang menjadi pemicu perbedaan pemikiran Nasr Hamid dan Sahiron adalah terletak pada pengaruh beberapa tokoh yang telah memberikan inspirasi dan kontribusi dalam pengembangan pemikiran keduanya, baik para tokoh yang notabannya dari ilmuwan muslim sendiri maupun beberapa ilmuwan non-muslim lainnya.

Sejalan dengan asumsi penulis di atas, pengaruh pemikiran beberapa tokoh yang disebutkan di atas juga berdampak terhadap sumber rujukan yang diambil oleh Nasr Hamid dan Sahiron Syamsuddin. Hal ini terlihat dari beberapa karya keduanya yang memiliki perbedaan jika dilihat pada sumber rujukannya, meskipun keduanya sama-sama merupakan tokoh ilmuwan muslim, namun hal tersebut tidak menutup kemungkinan bagi mereka untuk mengambil sumber rujukan dari ilmuwan non-muslim. Jika kita membaca beberapa karya dari Sahiron Syamsuddin, maka kita akan menjumpai kebanyakan sumber rujukan yang diambil olehnya bersumber dari ilmuwan barat. Tentu, hal ini dikarenakan latar belakang keilmuan Sahiron yang banyak dipengaruhi oleh para pemikir barat, terutama dalam pemikirannya berkenaan dengan hermeneutika. Berbeda dengan karya-karya Nasr Hamid Abu Zaid yang kebanyakan sumber rujukannya murni dari tokoh muslim, hanya sebagian kecil saja yang bersumber dari tokoh-tokoh barat. Berlandaskan paparan inilah, penulis berasumsi bahwa faktor yang melandasi perkembangan pemikiran keduanya adalah berawal dari kritik dan modifikasi terhadap pemikiran-pemikiran tokoh sebelumnya.

---

<sup>179</sup> Taufik, Hardianti, and Awwaliyah, "Reinventing Makna 'Balance Hermeneutics' Dalam Pendekatan Ma'nā Cum Maghā.""