

## Model Penafsiran Kontemporer: Kajian Epistemologis terhadap *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur'ān al-Karīm*

Sufyan Muttaqin  
Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an Kepulauan Riau, Indonesia  
Email: [yansqien@gmail.com](mailto:yansqien@gmail.com)

Cecep Alba  
Institut Teknologi Bandung, Indonesia  
Email: [cecepalba62@itb.ac.id](mailto:cecepalba62@itb.ac.id)

Sansan Ziaul Haq  
Institut Teknologi Bandung, Indonesia  
Email: [ziaulhaq23@itb.ac.id](mailto:ziaulhaq23@itb.ac.id)

Article Accepted: July 11, 2024. Revised: July 17, 2024; Approved: July 19, 2024.

### Abstract

Tafsir in the contemporary era is required to be able to present the instructions of the Qur'an dynamically in order to answer the challenges of the times. In order to fulfill this need, quite a few contemporary commentators have tried to compose their interpretations with a style, approach and method that are different from classical interpretations. *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur'ān al-Karīm* by Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī is one of the tafsīr works written to meet this need. This article does not agree with the view that considers contemporary tafsir as a genre of interpretation that has its own epistemological distinction, but supports the opinion that understands contemporary tafsir openly as tafsir works written in the present with its various genres. Using qualitative methods and an interpretive approach, this article shows that *al-Tafsīr al-Wasīṭ* is a contemporary commentary of the Qur'ān written to respond to various problems in today's life. Its tafsir epistemology is based on three main principles, those are presenting the exegesis in an easy way to understand; integration between narrated tradition and reason; and orientation towards solving contemporary problems. Even though it relies on traditional tafsir methodology, this tafsir is relatively capable of presenting flexible interpretations related to certain contemporary issues, without negating commonly agreed principles (*al-qaṭ'īyyāt*).

**Keywords:** Contemporary tafsir, Tafsir Epistemology, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*

### Abstrak

Tafsir di era kontemporer dituntut untuk mampu menyajikan petunjuk-petunjuk al-Qur'an secara dinamis dalam rangka menjawab tantangan zaman. Demi memenuhi kebutuhan itu, tak sedikit mufassir masa kini yang berupaya menyusun tafsir-tafsirnya dengan gaya, pendekatan, dan metode yang berbeda dengan tafsir-tafsir klasik. *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī adalah salah satu karya tafsir yang ditulis untuk memenuhi kebutuhan

itu. Tulisan ini tidak sependapat dengan pandangan yang menilai tafsir kontemporer sebagai *genre* tafsir yang memiliki distingsi epistemologis tersendiri, namun mendukung pendapat yang memahami tafsir kontemporer secara terbuka sebagai karya-karya tafsir yang ditulis di masa kini dengan beragam *genre*-nya. Menggunakan metode kualitatif dan pendekatan interpretatif, tulisan ini menunjukkan bahwa *al-Tafsīr al-Wasīf* adalah salah satu tafsir kontemporer yang ditulis untuk merespon berbagai persoalan kehidupan saat ini. Epistemologi tafsir ini berpatok pada tiga prinsip utama, yaitu penyajian produk tafsir secara praktis; integrasi antara riwayat dan nalar; dan orientasi pada pemecahan permasalahan kontemporer. Meski bertumpu pada metodologi tafsir tradisional, tafsir ini relatif mampu menghadirkan penafsiran yang fleksibel terkait isu-isu kontemporer tertentu, tanpa menegasikan kaidah-kaidah yang disepakati bersama (*al-qaṭ‘iyyāt*).

**Kata Kunci:** *Tafsir kontemporer, Epistemologi tafsir, Al-Tafsīr al-Wasīf*

## A. Pendahuluan

Al-Qur’an memperkenalkan dirinya sebagai kitab petunjuk bagi manusia (*hudan li-al-nās*) dan—secara lebih spesifik—bagi orang-orang yang beriman dan bertakwa (*hudan li-al-muttaqīn*). Namun, tanpa peran kita dalam memahaminya, teks al-Qur’an hanyalah entitas mati. Sebagaimana diilustrasikan oleh al-Imām ‘Ali bin Abī Ṭalib, “*al-Qur’an hanyalah tulisan di antara dua jilid mushaf yang tidak berbicara, tetapi manusialah yang membuatnya bisa berkata-kata.*”<sup>1</sup> Maka dari itu, realisasi al-Qur’an sebagai kitab petunjuk ditentukan oleh pemahaman kaum muslimin terhadap pesan-pesannya. Memahami al-Qur’an, dari sisi ini, merupakan jalan masuk untuk menyingkap petunjuk-petunjuknya, yang nantinya mesti diamal-terapkan dalam realitas kehidupan. Peradaban Islam disebut sebagai peradaban teks (*ḥaḍārat al-naṣṣ*)<sup>2</sup> berawal dari titik ini, yakni bagaimana menegosiasikan teks al-Qur’an dengan realitas secara dinamis, sehingga mampu menghidupi setiap denyut zaman.

Upaya memahami petunjuk al-Qur’an—terutama dalam konteks kontemporer—memiliki kompleksitas tersendiri. Ini karena di satu sisi al-Qur’an adalah sumber utama ajaran Islam yang menjadi parameter kunci dalam menimbang setiap persoalan, namun di sisi lain dinamika kehidupan melahirkan tumpukan problem dan tantangan baru. Terbentang *cultural gap* yang menganga lebar antara konteks di mana al-Qur’an diturunkan dengan konteks saat ini di mana al-Qur’an dituntut untuk tetap berbicara.<sup>3</sup> Berangkat dari

<sup>1</sup> Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Saynā’ li-al-Nashr, 1994), 111.

<sup>2</sup> Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Hay’ah al-Maṣriyyah al-‘Āmmah li-al-Kitāb, 1993), 11-12.

<sup>3</sup> Sansan Ziaul Haq & Asep Salahudin, “Moderasi ‘di atas’ Tekstualisme-Kontekstualisme: Metodologi Pemahaman Sunnah Yusuf al-Qaradhawi,” *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 6, no. 3 (2022): 966, DOI: <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v6i3.4057>.

problem epistemologis ini, tak sedikit ulama tafsir berargumen bahwa menafsirkan al-Qur'an harus ditempuh dengan memperhatikan logika zaman. Terkecuali nas-nasnya yang bersifat *qat'īyy al-dilālah*, al-Qur'an pada dasarnya adalah subjek reinterpretasi yang harus ditempuh secara fleksibel, namun tetap bertanggung jawab.<sup>4</sup> Maka dari itu, tak mengherankan jika diskursus tafsir al-Qur'an di tangan para ahlinya sangatlah dinamis. Kontemporaritas memberi pengaruh yang sangat signifikan pada pembaharuan tafsir al-Qur'an, baik dari sisi metode pendekatan (*manhaj*), kecenderungan (*ittijāh*), ataupun cara penyajian (*uslūb*).<sup>5</sup>

Di antara mufasir kontemporer yang keilmuannya dianggap otoritatif adalah Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī, seorang mantan Grand Shaykh al-Azhar, dengan karya tafsirnya *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur'ān al-Karīm*. Karakteristik yang khas dari tafsir ini—sebagai respon bagi tuntutan pembaharuan tafsir al-Qur'an—adalah penjelasannya yang relatif mendalam, namun redaksinya tidak bertele-tele, seperti halnya beberapa tafsir klasik yang terbiasa memasukan berbagai analisis sisipan ataupun perbebatan panjang yang justru tidak relevan dengan objek ayat yang sedang ditafsirkan. Orientasi utama dari tafsir ini adalah bagaimana menghadirkan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk bagi umat Islam dalam mengarungi dinamika kehidupan kontemporer dengan 'seabrek' problematikanya.

Di dunia akademik, sayangnya *magnum opus* Sayyid Ṭanṭāwī ini tampak kurang dikenal luas. Buktinya, hanya ditemukan sedikit sarjana yang dalam penelitiannya membahas al-Wasīṭ sebagai objek kajian. Pada 2010 di Thailand, Aḥmad Najīb bin 'Abd Allāh menulis "al-Duktūr Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī wa-Tarjīḥātuh fi-al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur'ān al-Karīm."<sup>6</sup> Artikel ini fokus pembahasannya adalah metode pemilihan pendapat kuat (*rājiḥ*) yang diterapkan oleh Ṭanṭāwī dalam tafsirnya, sehingga tidak mampu menggambarkan secara utuh metodologi penafsirannya. Lalu pada 2015 di Yordania, Līnah 'Abd al-Karīm menulis "Manhaj Sayyid Ṭanṭāwī fi-Tanāwul al-Wiḥdah al-Mawḍū'iyah fi-al-Sūrah al-Qur'āniyyah min Khilāl al-Tafsīr al-Wasīṭ."<sup>7</sup> Tulisan ini secara spesifik mengkaji *genre* metode tematik yang diterapkan oleh Ṭanṭāwī dalam tafsirnya, sehingga

<sup>4</sup> Tammām Ḥassan, "Zilāl al-Ma'ānī fi-al-Qur'ān al-Karīm," *Journal of Qur'anic Studies* 7, no. 1 (2005): 138-137.

<sup>5</sup> Sansan Ziaul Haq, Irham, & Yudril Bastih, "Between Ushlub Tahlili and Maudhu'i: Which One is More Relevant to Nowadays?," *Takwil: Journal of Quran and Hadith Studies* 1, no. 2 (2022): 82, <https://doi.org/10.32939/twl.v1i2.1699>.

<sup>6</sup> Aḥmad Najīb bin 'Abd Allāh, "al-Duktūr Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī wa-Tarjīḥātuh fi-al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur'ān al-Karīm." *วารสาร AL-NUR บัณฑิตวิทยาลัย* 6, no. 10 (January-June 2010): 1-13.

<sup>7</sup> Līnah 'Abd al-Karīm, "Manhaj Sayyid Ṭanṭāwī fi-Tanāwul al-Wiḥdah al-Mawḍū'iyah fi-al-Sūrah al-Qur'āniyyah min Khilāl al-Tafsīr al-Wasīṭ," *al-Majallah al-Urdūniyyah fi-al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 11, no. 2 (1436 H./2015 M.): 319-341.

tetap tidak bisa membaca epistemologi penafsirannya. Pada 2022 di Malaysia, Mohammad Shahir Masomi menulis “*Manhaj al-Shaikh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī fī-Tafsīr Āyāt al-Aḥkām fī-Kitābih al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm.*”<sup>8</sup> Artikel ini khusus mendiskusikan pendekatan penafsiran Ṭanṭāwī dalam menafsirkan ayat-ayat hukum secara normatif dan deskriptif, dan seperti tulisan sebelumnya tidak membincang *manhaj* penafsirannya secara utuh. Berbeda dengan ketiga artikel di atas, artikel ini bertujuan untuk mendiskusikan konstruksi epistemologi *al-Tafsīr al-Wasīṭ* yang didesain untuk merespon tuntutan kontemporer.

Sementara di dalam negeri, penulis juga menemukan tiga artikel yang mengkaji *al-Wasīṭ*. Pada 2018, Ali Hendri menulis “Poligami Perspektif Kitab al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm.”<sup>9</sup> Kemudian pada 2019, penulis yang sama menulis “Konstruksi Perempuan dalam keluarga Perspektif Kitab al-Tafsīr al-Wasīṭ li-Al-Qur’ān al-Karīm.”<sup>10</sup> Objek formal kedua karya ini adalah diskursus tema tertentu yang di-*cross-check* dengan deskripsi tafsir *al-Wasīṭ* tentang tema terkait. Sebab itu, ketika menyinggung metodologi penafsiran *al-Wasīṭ*, ‘amunisi’ kedua artikel ini dirasa masih kurang memadai. Artikel lokal yang secara khusus membahas metodologi penafsiran *al-Wasīṭ* adalah “Metodologi Tafsir *al-Wasīṭ* Sebuah Karya Besar Grand Syaikh Muhammad Sayyid Tantawi” yang disusun oleh saudara Fithrotin pada 2018.<sup>11</sup> Sungguh pun demikian, bahasan artikel ini menurut penulis masih bersifat normatif, karena membahas metodologi penafsirannya dari perspektif ilmu tafsir (*mahāhij al-mufasssīrīn*) konvensional. Oleh karenanya, karya ini kurang bisa membaca pengaruh konteks sosial-kemasyarakatan dalam proses negosiasi makna. Di samping itu, karya ini juga tidak berhasil menunjukkan berbagai karakteristik epistemologis dari tafsir *al-Wasīṭ*.

Berangkat dari latar belakang di atas, artikel ini ingin memperkenalkan *al-Tafsīr al-Wasīṭ* sebagai tafsir kontemporer, dengan epistemologi penafsiran yang berorientasi pada *problem-solving* di tengah derasnya dinamika zaman. Untuk memenuhi tuntutan itu, *al-Wasīṭ* didesain sedemikian rupa sehingga tersaji dalam redaksi yang mudah dicerna dan

<sup>8</sup> Mohammad Shahir Masomi, “Manhaj al-Shaikh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī fī-Tafsīr Āyāt al-Aḥkām fī-Kitābih al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm,” *al-Risalah Journal* 6, no. 1 (2022): 160-183. DOI: <https://doi.org/10.31436/alrisalah.v6i1.380>.

<sup>9</sup> Ali Hendri, “Poligami Perspektif Kitab al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm,” *al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur’an dan Tafsir* 3, no. 1 (Juni 2018): 51-61.

<sup>10</sup> Ali Hendri, “Konstruksi Perempuan dalam keluarga Perspektif Kitab al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm,” *Anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman* 12, no. 2 (Desember 2019): 264-292.

<sup>11</sup> Fithrotin, “Metodologi Tafsir *al-Wasīṭ* Sebuah Karya Besar Grand Syaikh Muhammad Sayyid Tantawi,” *Al Furqon: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 1, no.1 (Juni 2018): 41-55.

sistematika yang melancarkan pemahaman. Di samping itu, bangunan argumen dalam tafsirannya didasarkan di atas prinsip integrasi pendekatan tektual (*al-ma'thūr*) dan rasional (*al-ra'yu*). Oleh karenanya, meskipun tafsir ini disusun untuk mengayomi kebutuhan sosial-kemasyarakatan, namun hal ini tidak kemudian membuatnya menjadi 'tafsir liar' yang tidak mengenal batasan. Sebelum mencapai bahasan inti, perlu kiranya untuk menengahkan 'konstelasi akademik' terkait pengertian tafsir kontemporer, agar tidak terjadi kesalahpahaman dalam memahami dan menggunakan istilah ini.

## B. Metode Penelitian/Metode Kajian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif, yakni suatu prosedur penelitian yang mengurai data deskriptif dalam bentuk tulisan, lisan, atau perilaku yang dapat diamati.<sup>12</sup> Data yang menjadi objek penelitian ini berbentuk tulisan, bersumber dari *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, khususnya bagian *muqaddimah* dan beberapa penafsiran yang berkaitan erat dengan asumsi-asumsi epistemologi penafsiran yang tampak menjadi pedoman dalam keseluruhan tafsir tersebut. Setelah terkumpul, data deskriptif ini kemudian dianalisis dengan pendekatan interpretasi (*interpretative approach*).<sup>13</sup> Menggunakan metode ini berarti bahwa Penulis akan menyelami pemikiran al-Shaikh Ṭanṭāwī yang tertuang dalam tulisan-tulisannya untuk menangkap nuansa makna dan pengertian yang berhubungan dengan konstruksi epistemologi penafsiran sebagai objek formal penelitian ini. Sebelum memasuki bahasan inti, akan dikemukakan terlebih dahulu konstelasi akademik di seputar diskursus tafsir kontemporer, yang menjadi jalan masuk bagi—dan *angle* yang relevan dengan—'hipotesis' kontemporalitas *al-Tafsīr al-Wasīṭ* yang menjadi objek material penelitian.

## C. Hasil dan Pembahasan

### 1. Polemik Istilah Tafsir Kontemporer

Secara etimologis, kata kontemporer berasal dari *contemporary* dalam bahasa Inggris yang berarti saat ini, sekarang, atau modern.<sup>14</sup> Tak ada kesepakatan antara para ahli bahasa mengenai batasan waktunya; apakah istilah kontemporer mencakup abad 19 atau hanya

<sup>12</sup> Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosdakarya, 2013), 4.

<sup>13</sup> Kaclan, Kaclan, *Metodologi Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 169-173.

<sup>14</sup> Longman, *Handy Learner's Dictionary of American English* (Edinburgh: Pearson Education Limited, 2001), 90.

merujuk pada abad 20 atau 21. Namun yang pasti, secara bahasa, kata *contemporary* dan *modern* dalam penggunaannya bersifat saling menggantikan (*interchangeable*). Dengan demikian, baik kata kontemporer dan modern bisa digunakan secara bergantian untuk menyebut fase waktu yang sama, yaitu saat ini ataupun zaman sekarang.

Dalam diskursus epistemologi penafsiran al-Qur'an, segelintir kalangan berpendapat bahwa tafsir kontemporer merupakan suatu *genre* epistemologis tafsir tersendiri, sebagai antitesa dari model tafsir-tafsir terdahulu yang dianggap tidak dapat memenuhi tantangan zaman. Abdul Mustaqim, terkait dengan hal ini, berpendapat bahwa istilah tafsir kontemporer merujuk pada babakan sejarah penafsiran baru yang berbasis pada nalar kritis dan bertujuan transformatif, sebagai kritik terhadap penafsiran ulama terdahulu yang dianggap tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman.<sup>15</sup> Islah Gusmian menambahkan bahwa distingsi dari epistemologi penafsiran kontemporer adalah penggunaan asumsi-asumsi hermeneutis dalam proses pemaknaan al-Qur'an sebagaimana yang telah diformulasikan oleh tokoh-tokoh seperti Fazlur Rahman, Amīn al-Khūfī, Bint al-Shāfī, dan Naṣr Hāmid Abū Zayd, Muḥammad Shahrūr, Muḥammad Arkoun, dan Ḥasan Ḥanafī.<sup>16</sup> Para pemikir ini umumnya prihatin terhadap produk tafsir masa klasik yang cenderung ideologis, sektarian, dan tidak lagi mampu menjawab tantangan zaman. Secara lebih rinci, Mustaqim merumuskan beberapa karakteristik dari paradigma tafsir kontemporer, yaitu: memposisikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk; bernuansa hermeneutis; bersifat kontekstual dan berorientasi pada spirit al-Qur'an; dan bersifat ilmiah, kritis dan non sektarian.<sup>17</sup> Dengan demikian, bagi kedua sarjana tafsir lokal ini, tafsir kontemporer adalah *genre* tafsir tersendiri yang berbeda dengan tafsir-tafsir lainnya, meski sama-sama ditulis di era kontemporer.

Beberapa penulis lain secara latah—dan juga fragmentatif—mengikuti *trend* pendefinisian tafsir kontemporer di atas. Hadi Mutamam<sup>18</sup> dan Ahmad Sudianto<sup>19</sup> secara masing-masing menjelaskan bahwa tafsir kontemporer adalah teknik penafsiran yang menempatkan isu-isu kemanusiaan sebagai *concern* utama yang melandasi dan mengarahkan proses penafsirannya. Eni Zulaiha di tempat lain merinci isu-isu kemanusiaan

---

<sup>15</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 51-52.

<sup>16</sup> Islah Gusmian, "Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 12, no. 2 (Juli-Desember 2015): 29-32. DOI:10.22515/ajpif.v12i2.1173.

<sup>17</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 58-66.

<sup>18</sup> Hadi Mutamam, "Kontribusi dan Kritik Tafsir Kontemporer," *AL-FIKR* 17, no. 1 (2013): 152-166.

<sup>19</sup> Ahmad Sudianto, "Contemporary Methods of Interpretation," *LITERATUS: Literature for Social Impact and Cultural Studies* 4, no. 1 (April 2022): 251-256.

yang menjadi *concern* kontekstualisasi penafsiran kontemporer ini, di antaranya: ketidakadilan, sensitifitas gender, dan HAM. Kemunculan tafsir kontemporer ini, menurut Zulaiha, erat kaitannya dengan ide pembaharuan pemikiran dari beberapa tokoh Islam—seperti ‘Alī Ḥarb, Nasr Ḥāmid Abū Zayd, dan Fazlul Rahman—yang menghendaki metodologi baru dalam memahami Islam.<sup>20</sup> Dari keterangan-keterangan ini, istilah tafsir kontemporer dikhususkan oleh mereka sebagai label bagi pendekatan penafsiran ‘hermeneutis’ yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh tertentu.

Berseberangan dengan kecenderungan di atas, Penulis berpendapat bahwa penyematan kata kontemporer terhadap tafsir sebagai penanda distingsi epistemologis kuranglah tepat. Ini karena kata kontemporer bersifat netral dari muatan epistemologis, sebab secara bahasa kata ini bermakna ‘sekarang’ atau ‘modern’. Di samping itu, penisbatan tafsir kontemporer kepada golongan pemikir tafsir yang mengadopsi pendekatan hermeneutis, seolah menegasikan mufasir-mufasir kontemporer lain yang mendekati pemaknaan al-Qur’an secara berbeda. Tafsir kontemporer lebih tepat didefinisikan sebagai produk tafsir yang disusun oleh seorang mufasir masa kini, terlepas dari pendekatan dan metode apa yang dia digunakan dalam tafsirnya. Akan lebih tepat jika pendekatan hermeneutis terhadap al-Qur’an dikategorikan sebagai jenis tafsir lain yang menggambarkan metode pendekatannya, sebut saja misalnya tafsir hermeneutis ataupun tafsir kontekstual.

Segera harus ditegaskan di sini bahwa Penulis tidak sedang menghukumi pendekatan hermeneutis terhadap al-Qur’an sebagai kesalahan total. *Al-Ustadh* Quraish Shihab menuturkan bahwa tidak semua ide yang ditawarkan berbagai aliran dan pakar hermeneutika merupakan ide yang keliru dan bertolak belakang dengan prinsip-prinsip dasar ulum al-Qur’an. Dari sekian banyak kecenderungan, terdapat *madhhab* objektifisme yang justru akan menambah ragam cara pembacaan al-Qur’an dan akan menambah wawasan.<sup>21</sup> Dalam pandangan Quraish Shihab, jika hermeneutika diartikan sebagai upaya menjelaskan pesan-pesan Tuhan, maka hal ini tidak bermasalah, mengingat hermeneutika ini telah dikenal lama oleh para ulama Islam jauh sebelum Barat mengenal hermeneutika itu sendiri.<sup>22</sup> Namun seperti telah disinggung diatas, kita hanya tidak setuju jika istilah tafsir

<sup>20</sup> Eni Zulaiha, “Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya,” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 2, no. 1 (Juni 2017): 81-94. DOI: 10.15575/jw.v2i1.780.

<sup>21</sup> Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 426-443.

<sup>22</sup> Quraish Shihab, “Tafsir, Ta’wil, dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur’an,” *Ṣuḥuf* 2, no. 1 (2009): 1-3.

kontemporer diartikan secara eksklusif sebagai *genre* penafsiran tertentu, karena hal ini sama saja dengan menafikan *madhhab* penafsiran lain di era yang sama.

Pendekatan penafsiran al-Qur'an di era kontemporer tidaklah tunggal. Johanna Pink secara objektif menunjukkan bahwa di samping pendekatan hermeneutis yang digagas oleh tokoh-tokoh revolusioner, model penafsiran al-Qur'an tradisional berdasar runtut ayat (*the sequential Qur'ān commentary*)—yang menjadi ciri khas tafsir klasik—masih berlanjut dalam berbagai bentuk dan dengan berbagai penyesuaian. Kontinuitas model penafsiran ini, bersama dengan pendekatan dan metodenya, membantah dugaan adanya keterpisahan antara penafsiran pra modern dan modern.<sup>23</sup> Argumen ini menolak asumsi diskontinuitas dalam tradisi penafsiran antara era pra modern dan era modern sebagaimana tampak dalam jejaring pendapat sebelumnya, dan pada saat yang sama juga membantah pengkhususan istilah tafsir kontemporer sebagai distingsi epistemologis bagi pendekatan penafsiran 'revolusioner'. Menguatkan ini, Pink dalam simpulannya mengungkapkan bahwa tradisi tafsir al-Qur'an terus berlanjut dan tetap relevan sampai hari ini, baik bagi kalangan revolusioner yang menantanginya maupun kalangan tradisional yang melanjutkannya.<sup>24</sup>

Faktanya, ada beberapa paradigma/pendekatan penafsiran al-Qur'an yang diadopsi oleh banyak mufasir ataupun pemikir tafsir saat ini. Abdullah Saeed dalam *The Qur'an: an Introduction* secara lebih rinci membagi paradigma-paradigma penafsiran ini ke dalam enam kategori, sebagai berikut<sup>25</sup>:

1. Pendekatan kaum modernis awal, yang diwakili oleh Jamaludin al-Afgani, Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Iqbal. *Concern* utama pendekatan ini adalah ide pembaharuan dan kebutuhan akan interpretasi ajaran-ajaran Islam secara fleksibel agar *compatible* dengan kondisi modern. Isu-isu sentral *madrasah* ini adalah urgensi reinterpretasi ayat-ayat yang berkaitan dengan status wanita, poligami, perang dan kedamaian, sains, perbudakan dan keadilan.
2. Penafsiran saintifik. Pendekatan ini mulai digeluti pada awal abad dua puluh dengan tujuan menyelaraskan ajaran-ajaran al-Qur'an dengan pengetahuan ilmiah. Asumsi dasar pendekatan ini adalah bahwa al-Qur'an yang diturunkan empat belas abad lalu telah memprediksikan secara akurat banyak temuan sains modern.<sup>26</sup> Namun

<sup>23</sup> Johanna Pink, "Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'ān," in *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi, 2th ed. (Oxford: Jhon Wiley and Sons Ltd, 2017), 481.

<sup>24</sup> Johanna Pink, "Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'ān," 491.

<sup>25</sup> Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction* (New York: Routledge, 2008), 208-214.

<sup>26</sup> J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (Leiden: EJ. Brill, 1968), 89.

demikian, banyak sarjana muslim yang mengkritik pendekatan saintifik, karena pendekatan ini mengabaikan fakta bahwa penemuan saintifik bersifat terbuka bagi berbagai perubahan sehingga dikhawatirkan berimplikasi pada misinterpretasi al-Qur'an.

3. Penafsiran sosio-politis. Pendekatan ini dikembangkan pertama kali oleh Sayyid Qutb yang merupakan salah seorang pemimpin gerakan Ikhwanul Muslimin. Pendekatan Qutb terhadap penafsiran al-Qur'an bias kepentingan politik dan pemikirannya banyak yang kontroversial. Namun demikian, pemikiran Qutb masih menjadi sumber inspirasi utama bagi mereka yang ingin memetakan hubungan antara Islam dan Negara.
4. Penafsiran tematik. Asumsi dasar pendekatan ini adalah kesatuan dan kepaduan kandungan al-Qur'an. Metode ini ditempuh dengan cara mengumpulkan berbagai ayat al-Qur'an dari berbagai surat yang membicarakan suatu tema khusus, kemudian mempelajari dan membandingkannya dengan bantuan ilmu-ilmu al-Qur'an, sehingga akan menghasilkan gambaran yang utuh tentang tema tersebut menurut prespektif al-Qur'an.
5. Penafsiran feminis. Ide dasar dari pendekatan ini adalah anggapan bahwa penafsiran tradisional terlalu *male-oriented* dan cenderung memomorduakan posisi wanita. Bias jender dalam penafsiran ini secara luas telah mempengaruhi pemahaman kita terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah. Namun berbeda dengan feminis sekular, feminis muslim tidak serta-merta menolak Islam. Bahkan mereka merujuk al-Qur'an dan al-Sunnah untuk mendukung klaim mereka bahwa al-Qur'an harus di-reinterpretasi. Diantara tokoh feminis muslim adalah Fatima Mernisi, Amina Wadud dan Asma Barlas.
6. Penafsiran kontekstual. Yakni, penarikan makna yang tidak hanya bertumpu pada makna tekstual ayat, namun juga mempertimbangkan perbedaan konteks yang bisa membuat mufasir lebih memahami 'semangat' dan signifikansi ayat (*al-maghzā*). Bagi madhhab penafsiran ini, al-Qur'an adalah sumber petunjuk yang mesti diimplementasikan secara berbeda pada keadaan yang berbeda, bukan sebagai kumpulan tuntutan dan hukum yang kaku dan rigid. Maka dari itu, makna dan ajaran al-Qur'an harus diaplikasikan secara berbeda tergantung pada konteks sosio kultural yang juga berbeda. Meskipun sulit mengidentifikasi tema-tema sentral yang menjadi *main-concern* madhhab ini, namun rata-rata, menurut Saeed, kalangan

kontekstualis beraliansi dengan berbagai gerakan yang memperjuangkan keadilan sosial, hak asasi manusia dan hubungan lintas agama.<sup>27</sup>

Berbeda dengan *madhhab* pertama yang mengkategorikan Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Syahrur, dan lain-lain sebagai representasi tunggal bagi paradigma tafsir kontemporer<sup>28</sup>, Saeed memasukan *episteme* penafsiran mereka sebagai salah satu dari keenam jenis penafsiran kontemporer, yang kemudian diistilahkan dengan penafsiran kontekstual. Terlepas apakah kita setuju dengan pembagian ini, atau sangsi bahwa pembagian ini mewakili semua pendekatan penafsiran terkini, namun yang pasti adalah bahwa Saeed tidak menggunakan kata kontemporer sebagai terma khusus bagi epistemologi penafsiran tertentu. Ini artinya, keenam jenis pendekatan penafsiran ini sama-sama dikategorikan sebagai *episteme* ‘tafsir kekinian’, sedangkan yang menjadi ciri khas bagi masing-masing epistem penafsiran ini adalah kaidah, prinsip, dan ‘asumsi-asumsi hermeneutis’-nya yang berbeda-beda.

Di tempat lain, Massimo Campanini menegaskan bahwa karakteristik paling orisinal dari penafsiran kontemporer terhadap al-Qur’an diarahkan untuk menemukan dimensi praktis al-Qur’an yang menengahkan fungsi al-Qur’an dalam merubah struktur realitas dan memperbaiki hubungan-hubungan manusia. Kecenderungan ini merupakan respon terhadap kebutuhan reformasi dan pembaharuan pemikiran Islam dalam menghadapi tantangan kontemporer.<sup>29</sup> Ini mengindikasikan bahwa tafsir kontemporer bukanlah epistemologi penafsiran yang hanya dimiliki oleh kelompok pemikir tertentu, namun merupakan ragam kecenderungan penafsiran yang berusaha merespon dinamika sosio-kultural masa kini dengan cara dan metode yang berbeda-beda. Berdasarkan landasan ini, Campanini sendiri memasukan tafsir salafi, tafsir tradisional, tafsir saintifik, dan bahkan tafsir radikal, ke dalam kategori tafsir kontemporer,<sup>30</sup> di samping penafsiran hermeneutis-liberal (*the hermeneutics of liberation*).<sup>31</sup> Ini artinya, tafsir hermeneutis hanya merupakan salah satu *madhhab* tafsir kontemporer, dan bukan satu-satunya.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat kita simpulkan bahwa kontemporeritas tafsir tidak berkaitan dengan *genre* epistemologi penafsiran tertentu, namun berhubungan dengan

<sup>27</sup> Abdullah Saeed, “Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, no. 2 (2008): 221-237.

<sup>28</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 51-53.

<sup>29</sup> Massimo Campanini, *The Qur’an: Modern Muslim Interpretations* (New York: Routledge, 2011), 4.

<sup>30</sup> Massimo Campanini, *The Qur’an: Modern Muslim Interpretations*, 8-41.

<sup>31</sup> Massimo Campanini, *The Qur’an: Modern Muslim Interpretations*, 107-108.

dimensi kekinian dengan segala dinamikanya yang turut mewarnai proses penafsiran. Tafsir kontemporer tidak ada bedanya dengan tafsir klasik dalam hal bahwa keduanya merupakan usaha memahami dan menyelaraskan pesan-pesan teks al-Qur'an dengan situasi dan kondisi di mana si mufasir hidup. Hanya saja, tuntutan dan kebutuhan zaman, perubahan sosial, politik, dan budaya, serta permasalahan dan kontroversi intelektual pada masa kini menyebabkan munculnya aspek khas dalam tafsir kontemporer.

Parivash Hosseinpour et al. mengidentifikasi kekhasan ini, meliputi penekanan pada kesatuan tematik ayat-ayat setiap surat, sistematisasi ayat-ayat, upaya menjawab persoalan-persoalan yang muncul dan syubhat-syubhat yang meragukan, serta orientasi untuk mempengaruhi masyarakat luas.<sup>32</sup> Hussein Abdul-Raof secara lebih radikal menyatakan bahwa hakikatnya, penafsiran al-Qur'an pada fase modern/kontemporer tidak menawarkan konsep baru yang sama sekali berbeda dari pendekatan klasik yang sudah mapan (*well-established approaches*). Namun, para mufasir modern banyak terpengaruh oleh konteks sosio-politik kontemporer dan berbagai kemajuan saintifik, sehingga pada gilirannya melahirkan *madhhab* tafsir yang banyak memanfaatkan perkembangan-perkembangan di bidang sains modern, medis, sosial, dan politik.<sup>33</sup> Oleh sebab itu, tafsir kontemporer tidaklah bersifat tunggal, namun memiliki ragam pendekatan, variasi penyajian, dan bermacam orientasi penafsiran. Namun terlepas dari perbedaan-perbedaan tersebut, kriteria utama dari tafsir kontemporer terletak pada usaha sungguh-sungguh para mufassir dalam memahami, mengolah, dan menyajikan petunjuk eternal al-Qur'an dalam pilihan-pilihan tafsiran yang sesuai dengan berbagai tuntutan zaman dan bersifat inspiratif bagi penyelesaian ragam permasalahan umat Islam dan manusia saat ini.

## 2. Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī: Representasi Mufassir Moderat

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī adalah salah seorang ulama al-Azhar yang memiliki wawasan keilmuan yang luas, khususnya di bidang Tafsir. Tak sedikit ulama yang memuji otoritas keilmuannya ini, salah satu di antaranya adalah al-Syaikh Aḥmad Ṭayyib, pimpinan tertinggi al-Azhar saat ini, ketika mengatakan: “al-Shaikh Ṭanṭāwī termasuk di antara

---

<sup>32</sup> Parivash Hosseinpour, Saeed Abbasinia, & Sayyed Hesamodin Hosseini, “Coordinates of Contemporary Exegesis in Contemporary Sequential Exegesis,” *Quranic Doctrines: the Scientific Research Journal of Razafi University of Islamic Sciences* 18, no. 33 (April 2021), pp. 283-308. DOI: 10.30513/QD.2021.1253.

<sup>33</sup> Hussein Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development* (New York: Routledge, 2010), 145.

ulama besar Islam di bidang tafsir al-Qur'an secara mutlak. Beliau termasuk di antara sedikit ulama yang berhasil menafsirkan al-Qur'an secara lengkap.<sup>34</sup>

Al-Shakh Ṭanṭāwī lahir pada tanggal 28 Oktober 1928 di Desa Salim Timur, Provinsi Sauhāj. Pada tahun 1958, beliau lulus S1 dari Fakultas Ushuludin Universitas al-Azhar, dan kemudian berprofesi sebagai imam dan khatib di bawah Kementerian Agama Mesir tahun 1960. Setelah meraih gelar doktoral dalam bidang Tafsir dan Hadith pada tahun 1966, beliau diangkat sebagai dosen di fakultas Uṣūl al-Dīn pada tahun 1968, seterusnya bertahap dalam memangku berbagai jabatan di Fakultas Uṣūl al-Dīn al-Azhar Provinsi Asyūṭ, sampai akhirnya mengambil inisiatif untuk mengajar di Libya selama empat tahun, dan pada tahun 1980 pindah ke Saudi untuk berkarir sebagai ketua jurusan tafsir di Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam.<sup>35</sup>

Disamping beberapa jabatan akademik, beliau juga sempat memangku berbagai jabatan penting, diantaranya jabatan ketua di Organisasi Sunni Dunia. Kemudian pada tanggal 27 Oktober 1986 beliau diangkat menjadi mufti Mesir dan pada 27 Maret 1996 beliau dipilih sebagai Imam Besar al-Azhar. Pada tanggal 10 Maret 2010, dalam usia mendekati 81 tahun, Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī menghembuskan nafas terakhirnya setelah terkena serangan jantung di Bandara Internasional Raja Khalid, dalam perjalanan pulang dari salah satu konferensi internasional di Arab Saudi. Imam Ṭanṭāwī kemudian dimakamkan di pemakaman Baqī' di Madinah.

Sayyid Ṭanṭāwī dikenal secara luas sebagai salah satu tokoh Islam moderat. Kemoderatan al-Ṭanṭāwī tampak dari berbagai pendapat, fatwa, dan sikapnya terhadap berbagai isu kontemporer. Saking moderatnya, dalam beberapa kasus pernyataan Ṭanṭāwī bahkan terkesan kontroversial, sehingga tak jarang menuai kritik, terutama dari kelompok konservatif. Pada tahun 1989, misalnya, beliau mengeluarkan fatwa bahwa beberapa jenis bunga Bank, termasuk bunga pinjaman dan bunga simpanan, diperbolehkan, meskipun menurut mayoritas ulama semua bentuk bunga bank termasuk praktik riba. Selain itu, pada tanggal 13 Desember 2003, Ṭanṭāwī menyambut menteri dalam negeri Prancis waktu itu, Nicholas Sarkozy, di Universitas al-Azhar. Dalam kesempatan itu beliau menyatakan

---

<sup>34</sup> Aḥmad Najīb bin 'Abd Allāh, "al-Duktūr Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī wa-Tarjīḥātuh fi-al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur'an al-Karīm," 3.

<sup>35</sup> Fithrotin, "Metodologi Tafsir al-Wasit Sebuah Karya Besar Grand Syaikh Muhammad Sayyid Tantawi," 42-43.

bahwa larangan menggunakan hijab bagi muslimah di Prancis merupakan hak prerogatif pemerintahan setempat, karena merupakan urusan dalam negeri Prancis.<sup>36</sup>

Namun demikian, terlepas dari berbagai ‘fatwa anehnya’, al-Shaikh Ṭanṭāwī merupakan seorang ulama besar yang banyak memberikan sumbangsih berarti bagi dunia Islam, baik secara keteladanan, terlebih secara keilmuan. Al-Syaikh ‘Ali Jum‘ah, ketika al-Imām Ṭanṭāwī wafat, menuturkan: “dengan meninggalnya al-Syaikh Muḥammad Ṭanṭāwī, umat Islam sungguh telah kehilangan seorang mufasir, ahli bahasa, ahli fikih besar, dan salah satu tokoh dan simbol penting Umat Islam. Mereka telah kehilangan seseorang yang menghabiskan umurnya untuk berkhidmat kepada ilmu, al-Qur’an, dan Islam.”<sup>37</sup> Secara keteladanan, Beliau dikenal sebagai pribadi yang *low profile*, berakhlak mulia, dan menghormati orang lain. Saking sopannya sikap al-Shaikh Ṭanṭāwī, diriwayatkan bahwa beliau tidak pernah menyebut ulama lain dengan hanya namanya saja, namun selalu menyebutnya dengan menyertakan nama depan ‘*ustādhunā*’ (guru kita) jika ulama itu masih hidup, atau menyertakan kata *raḥimahu Allāh* (semoga Allah merahmatinya) di akhir jika sudah meninggal.<sup>38</sup>

Kontribusi al-Imām Ṭanṭāwī di bidang ilmu keislaman secara umum dan tafsir al-Qur’an secara khusus sangatlah besar. Ini bisa dilihat dari banyaknya karya yang Beliau hasilkan, yang meliputi berbagai bidang keilmuan. Mohammad Shahir Masomi mencatat, di antara karya-karyanya ada 13 karya Beliau yang dianggap paling penting, yaitu: (1.) *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm*; (2.) *Banū Isrā’īl fī-al-Kitāb wa-al-Sunnah*; (3.) *al-Qiṣṣah fī-al-Qur’ān al-Karīm*; (4.) *Adab al-Ḥiwār fī-al-Islām*; (5.) *al-Ijtihād fī-al-Aḥkām al-Shar’iyyah*; (6.) *Mu‘āmalāt al-Bunūk wa-Aḥkāmuhā al-Shar’iyyah*; (7.) *Jawāmi‘ al-Du‘ā’ min-al-Qur’ān wa-al-Sunnah*; (8.) *Kalimah ‘an-Tanzīm al-Usrah*; (9.) *al-Sarāyā al-Ḥarbiyyah fī-‘Ahd al-Nabawī*; (10.) *al-Mar’ah fī-al-Islām*; (11.) *Ḥadīth al-Qur’ān ‘an-‘Awāṭif al-Insāniyyah*; (12.) *al-Ishā‘āt al-Kādhībah wa-Kayfa Ḥarabahā al-Islām*; dan (13.) *al-Fiqh al-Muyassar*.<sup>39</sup>

Di antara banyak karya itu, karya al-Ṭanṭāwī yang paling monumental adalah *al-Tafsīr al-Wasīṭ* yang terdiri dari 15 jilid. Beliau mulai menulis tafsir ini sekitar tahun 1972,

<sup>36</sup> Fithrotin, “Metodologi Tafsir al-Wasit Sebuah Karya Besar Grand Syaikh Muhammad Sayyid Tantawi,” 44-45.

<sup>37</sup> Mohammad Shahir Masomi, “Manhaj al-Shaikh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī fī-Tafsīr Āyāt al-Aḥkām fī-Kitābih al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm,” 164.

<sup>38</sup> Fithrotin, “Metodologi Tafsir al-Wasit Sebuah Karya Besar Grand Syaikh Muhammad Sayyid Tantawi,” 44-45.

<sup>39</sup> Mohammad Shahir Masomi, “Manhaj al-Shaikh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī fī-Tafsīr Āyāt al-Aḥkām fī-Kitābih al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm,” 164-165.

ketika bertugas sebagai dosen tamu di Universitas Islam Libya. Tidak ada informasi jelas kapan tepatnya Ṭantāwī mulai menulis tafsirnya, karena dalam *muqaddimah* tafsirnya, beliau tidak mencantumkan tanggal, bulan, dan tahunnya. Namun di akhir tafsirnya, tertulis tanggal selesainya al-Ṭantāwī dalam menyusun tafsir ini, yaitu pada pagi hari Jumat tanggal 26 Rabiul Awwal 1407 H yang bertepatan dengan tanggal 28 November 1986.<sup>40</sup> Dengan demikian, proses penulisannya membukukan waktu lebih dari 10 tahun. Fakta ini menunjukkan keseriusan dan ketelitian Ṭantāwī dalam menghadirkan sebuah karya tafsir yang bernilai ilmiah, sehingga layak dijadikan rujukan dalam upaya memahami pesan al-Qur'an di masa kini. Tentang tafsir ini, Johanna Pink menilainya sebagai karya tafsir yang, meski tidak banyak berbeda dengan tafsir pra-modern, namun lebih otoritatif dibandingkan dengan tafsir liberalis dan tafsir fundamentalis.<sup>41</sup>

### 3. Epistemologi Penafsiran *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur'ān al-Karīm*

#### a. Mendesain Tafsir sebagai 'Petunjuk Praktis'

Tujuan utama diturunkannya al-Qur'an adalah memberi petunjuk bagi manusia menuju jalan keselamatan, baik di dunia maupun akhirat. Untuk itu, Allah *ta'āla* menjamin keterjagaan al-Qur'an dari berbagai perubahan maupun penyimpangan sampai hari akhir.<sup>42</sup> Di antara manifestasi penjagaan ini, Allah telah menjadikan kitab-Nya menjadi perhatian para ulama yang mengkaji ilmu-ilmu yang berkaitan ataupun terkandung di dalamnya, baik dari sisi pembacaan (*tajwīd/ qirā'āt*), penulisan (*rasm*), ataupun pemahaman (*tafsīr/ta'wīl*).<sup>43</sup> Tafsir tidak bisa dipisahkan dari al-Qur'an, karena tafsir merupakan disiplin ilmu yang memungkinkan seseorang mampu menyingkap berbagai petunjuk, tuntunan, dan ajaran yang dikandungnya. Tanpa usaha menafsirkan al-Qur'an secara metodis, tidak mungkin kita sampai pada kandungan maknanya, meskipun beribu-ribu kali kita membaca ataupun mendengarkannya.<sup>44</sup> Tafsir dengan demikian adalah salah satu manifestasi keterjagaan al-Qur'an dari sisi maknanya.

Di antara hal yang patut disyukuri adalah fakta bahwa banyak karya tafsir yang kini tersedia, baik dari masa klasik ataupun karya terkini, yang mencapai puluhan bahkan

<sup>40</sup> Muḥammad Sayyid Ṭantāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, vol. 15 (Kairo: Dār al-Sa'ādah, t.t.), 551.

<sup>41</sup> Johanna Pink, "Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'an," 491.

<sup>42</sup> Muḥammad Zakīyy al-Dīn Sanad, *Tanwīr al-Adhḥān fi-al-Radd 'alā-Mudda'ī Tahṛīf al-Qur'ān* (Kairo: Dār Jarsh, 2010), 7-8.

<sup>43</sup> Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi-'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), 27

<sup>44</sup> Muḥammad Sayyid Ṭantāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, vol. 1, 8.

ratusan. Namun sebagai usaha relatif manusia, sekian banyak karya tafsir itu tak luput dari ketidaksempurnaan. Dengan kata lain, selain tafsir Rasulullah, tak ada seorang mufasir pun yang kebal kesalahan.<sup>45</sup> Dalam hal ini, Sayyid Ṭanṭāwī dalam *muqaddimah* tafsirnya menuturkan bahwa di antara banyaknya tafsir itu ada beberapa yang tak lepas dari tafsiran lemah (*marjūh*), khurafat, dan cerita *isra'iliyyāt*, meskipun ada pula karya tafsir yang relatif selamat dari ragam infiltrasi negatif itu.<sup>46</sup>

Kaitan dengan hal di atas, di antara ciri tafsir kontemporer adalah penyajian analisisnya yang minim dari berbagai sisipan keilmuan yang tidak diperlukan, juga steril dari ragam *isra'iliyyāt* dan hadis-hadis yang lemah, apalagi palsu.<sup>47</sup> Upaya ‘perampingan’ ini bertujuan untuk menyuguhkan suatu tafsiran yang praktis dan tidak bertele-tele, sehingga pesan inti al-Qur’an mudah dipahami dan dimengerti. Dalam konteks *Tafsīr al-Wasīṭ*, hal inilah yang menjadi karakteristiknya yang paling ketara. Dalam *muqaddimah*-nya, Ṭanṭāwī sendiri mengklaim bahwa *al-Tafsīr al-Wasīṭ* disusun dan ditulis sebagai upaya yang sungguh-sungguh dalam menghadirkan sebuah karya tafsir yang ilmiah dan bebas dari berbagai tafsiran lemah, syubhat batil dan makna yang tidak relevan.

Memang, ketika kita membaca tafsir ini, akan tampak bahwa di antara karakteristiknya yang paling ketara adalah pemilihan redaksi yang mudah dipahami, namun penyajiannya sistematis dan bahasanya mendalam. Dalam penyusunannya, Sayyid Ṭanṭāwī cenderung menjauhi pemakaian istilah-istilah teknis yang biasa dipakai oleh disiplin ilmu tertentu. Ṭanṭāwī juga tidak terpancing untuk memperlebar pembahasan dengan mengetengahkan silang pendapat antar para ulama, namun langsung ke inti permasalahan dan hanya memilih pendapat yang didukung alasan kuat. *Concern* utama Ṭanṭāwī adalah menghadirkan al-Qur’an sebagai kitab petunjuk yang dengan mudah dimengerti oleh masyarakat secara luas. Dalam konteks ini, Ṭanṭāwī menjelaskan,

“dalam menafsirkan ayat, saya sebisa mungkin menjauhi penjelasan yang terlalu panjang lebar dalam aspek bahasa, dan saya hanya mengambil satu pendapat saja, atau beberapa pendapat unggul jika terdapat banyak perselisihan. Hal ini saya tempuh, karena dalam karya ini, saya hanya concern pada upaya pengungkapan kandungan al-Qur’an berupa petunjuk yang mencakup, hukum yang luhur dan etika-moral yang mulia.”<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Quraish Shihab, “Tafsir, Ta’wil, dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur’an,” 6.

<sup>46</sup> Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, vol. 1, 9.

<sup>47</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-al-Mufasssīrūn*, vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 363-364.

<sup>48</sup> Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, vol. 1, 10.

Sementara itu, terkait dengan metode penyajian *al-Wasīf*, dapat kita simpulkan bahwa Sayyid Ṭanṭāwī menggunakan pendekatan analitis (*al-manḥāj al-taḥlīlī*). Secara operasional, metode ini ditempuh dengan cara menafsirkan al-Qur'an dengan memaparkan berbagai aspek yang terkandung di dalam ayat serta menerangkan makna yang tercakup didalamnya sesuai dengan kecenderungan penafsir. Dalam aplikasinya, mufasir menguraikan makna yang dikandung oleh al-Qur'an, ayat demi ayat dan surat demi surat sesuai dengan urutannya dalam mushaf. Berbagai aspek kandungan ayat yang diuraikan mufasir meliputi pengertian kosakata, konotasi kalimat, *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, dan pendapat-pendapat yang berkenaan dengan tafsir ayat tersebut, baik itu berupa perkataan Nabi, sahabat, tabiin ataupun tokoh tafsir lainnya.<sup>49</sup>

Penggunaan metode ini dengan mudah bisa kita identifikasi ketika membaca *al-Tafsīr al-Wasīf*. Alur penafsiran Ṭanṭāwī biasanya dimulai pembahasan sewajarnya mengenai makna kosakata-kosakata inti dalam sebuah ayat, yang diikuti oleh penuturan *asbāb nuzūl* jika memang ada. Kemudian, Ṭanṭāwī menjelaskan makna global yang menjadi makna inti dari sebuah penafsiran. Baru setelah itu, beliau mengetengahkan ulasan lebih detail terkait kandungan ayat, meliputi aspek *balāghah*, hukum, dan etika-moral yang didukung oleh berbagai dalil.<sup>50</sup> Disamping itu, pada beberapa tempat, beliau seringkali merujuk ragam karya tafsir untuk mendukung pendapatnya atau untuk sekedar memperkaya diskursus pembahasan. Uniknya, dalam menukil berbagai pendapat itu, al-Ṭanṭāwī telah menggunakan standar penulisan ilmiah dengan menggunakan *footnote*. Ini menunjukkan kejujuran ilmiah Sayyid Ṭanṭāwī sebagai seorang mufasir kontemporer. Berkat hal ini, pihak pembaca yang menginginkan informasi lebih, bisa dengan mudah mengaskes sendiri ke sumber-sumber aslinya.

Namun hal paling menarik dari tafsir *al-Wasīf* adalah adanya *muqaddimah* yang mengawali tafsir setiap surat, yang menunjukkan kesatuan tema (*al-wiḥdah al-mawḍū'iyah*) di dalamnya. Dalam setiap pengantar itu, al-Ṭanṭāwī mendeskripsikan berbagai keterangan terkait alasan penamaan surat, priode turunya (*makkiyyah* atau *madaniyyah*), keutamaannya, *munāsabah*-nya dengan surat sebelumnya, dan yang lebih penting, pokok-pokok bahasannya yang dirangkai dalam sebuah narasi tematik yang koheren dan saling berkaitan. Berbagai penjelasan ini akan memberikan setiap pembaca semacam 'sketsa global' tentang kepaduan surat tersebut, sehingga ia akan lebih mudah

<sup>49</sup> Qurasih Shihab, *Kaidah Tafsir*, 378-381.

<sup>50</sup> Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīf*, vol. 1, 10.

memahami gambaran utuh surat tersebut ketika masuk dalam rincian tafsir ayat per ayatnya. Dari perpektif ilmu metodologi tafsir (*manāhij al-tafsīr*), metode penyajian ini dikategorikan sebagai metode tematik yang bersifat parsial (*naw' al-khās*), karena sasarannya adalah mengungkap kesatuan tema dalam satu surat (*al-tafsīr al-mawḍū'ī fi-al-sūrah*).<sup>51</sup> Berdasarkan alasan ini, dapat dikatakan bahwa tafsir *al-wasīf* merupakan tafsir *tahlilī* sekaligus *mawḍū'ī*.

Terlepas dari kategorisasi di atas, *concern* utama Ṭanṭāwī dalam *al-wasīf* adalah menghadirkan sebuah karya tafsir yang tidak hanya otoritatif, namun juga sesuai dengan asas kepraktisan. Berdasarkan pertimbangan ini, Ṭanṭāwī mendesain tafsirnya dalam format yang sistematis, gaya bahasa populer, tidak banyak memuat polemik teknis, dan secara konsisten menghindari berbagai argumen lemah dan cerita-cerita infiltratif. Dengan *setting* tafsir seperti ini, al-Qur'an nyata berperan sebagai kitab petunjuk yang komprehensif, praktis, dan mudah dipahami.

#### b. Integrasi antara *al-Ma'thūr* dan *al-Ra'yi*

Melihat dari sisi sumbernya, tafsir dikategorikan menjadi tiga jenis. *Pertama*, penafsiran yang bersumber kepada riwayat, yang secara istilah dinamakan *tafsīr bi al-ma'thūr*. *Kedua*, penafsiran yang berpegang pada rasionalitas, yang dikenal secara teknis dengan istilah *tafsīr bi al-ra'yi*. Dan *ketiga*, penafsiran yang bertuju kepada intuisi (*ilhām*) dan singkapan spiritual (*kashf*), yang secara populer diistilahkan dengan *tafsīr ishārī*.<sup>52</sup> Namun demikian, dalam praktiknya, sangat jarang seorang mufasir hanya menggunakan satu sumber saja dalam deskripsi penafsirannya.<sup>53</sup> *Tafsīr al-Ṭabarī*, misalnya, dikategorikan *tafsīr bi-al-ma'thūr*. Namun tak sedikit kita menemukan di dalamnya unsur ijtihad dari Imām al-Ṭabarī dalam mentarjih hukum, qiraat ataupun pemaknaan. Begitupun dalam *Tafsīr al-Bayḍāwī* yang dikategorikan sebagai *tafsīr bi-al-ra'yi*, kita menemukan tafsir ini tak lepas dari pengutipan berbagai riwayat yang mendukung penafsiran mufasir. Hal yang membedakan antara satu tafsir dengan yang lainnya biasanya adalah pendekatan mana yang secara dominan digunakan si mufasir didalamnya.

Kaitan dengan pembagian di atas, *al-Tafsīr al-Wasīf* adalah jenis tafsir yang menggabungkan unsur riwayat (*tafsīr bi-al-ma'thūr*) dan rasio (*tafsīr bi-al-ra'yi*) sebagai

<sup>51</sup> Sansan Ziaul Haq, Irham, & Yudril Basith, "Between Ushlub Tahlili and Maudhu'i: Which One Is More Relevant to Nowadays?," 94.

<sup>52</sup> Nur al-Dīn 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Maṭba'ah al-Ṣabāh, 1996), 72-96.

<sup>53</sup> Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, 182.

sumber penafsirannya secara proporsional. Bagi Sayyid Ṭaṇṭāwī, yang dimaksud dengan *tafsīr bi-al-ma'thūr* adalah tafsir yang bersumber dari al-Qur'an, hadith dan pendapat para sahabat. Sementara *tafsīr bi-al-ra'yi* adalah tafsir yang berpegang pada ijtihad atau bersumber dari pendapat para ulama terdahulu.<sup>54</sup> Metode ini dengan jelas digambarkan Ṭaṇṭāwī dalam pengantar tafsirnya. Dengan menukil pendapat Imam Ibn Kathīr, beliau memaparkan bahwa metode tafsir paling ideal adalah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an itu sendiri, karena apa-apa yang dijelaskan secara global di satu tempat, biasanya dijelaskan secara panjang lebar di tempat lain. Jika penjelasannya tidak terdapat dalam al-Qur'an, maka seorang mufassir harus berpegang kepada al-Sunnah, mengingat fungsi utamanya adalah menjelaskan dan merinci kandungan al-Qur'an. Hal ini sebagaimana disabdakan Rasulullah: *"Ingatlah! Kami diberi al-Kitab (al-Qur'an) dan (Sunnah) yang semisal dengannya."*<sup>55</sup>

Jika dalam al-Sunnah pun tidak mendapatkan penjelasannya, maka seorang mufassir hendaknya merujuk kepada pendapat para sahabat. Alasannya, mereka akan lebih mengetahui kandungan al-Qur'an, mengingat fakta bahwa mereka menyaksikan sendiri berbagai situasi dan kondisi yang menyertai penurunan al-Qur'an, di samping mereka juga merupakan bangsa Arab 'tulen' yang mengerti benar bahasa Arab yang dengannya al-Qur'an diturunkan. Baru ketika seorang mufassir tidak mendapatkan penjelasan dari al-Qur'an, al-Sunnah ataupun para sahabat, maka disarankan baginya untuk mempertimbangkan pendapat para tabi'in seperti Mujahid bin Jabr, Sa'id bin Jabr dan lain-lain.<sup>56</sup>

Sampai di sini, pendekatan Ṭaṇṭāwī tampak merupakan pendekatan tekstual. Hal ini karena berdasarkan pendapat Abdullah Saeed, tafsir tekstual adalah interpretasi yang berpegang pada otoritas teks dan tradisi (Sunnah dan Ḍāthār sahabat dan tabi'in), dan pada saat yang sama mendekati problem pemaknaan melalui perspektif linguistik.<sup>57</sup> Paradigma *ma'tsūr* ini, yang banyak diadopsi oleh para mufassir klasik, pada dasarnya melihat otentisitas sumber penafsiran sebagai hal yang sangat esensial, sehingga semakin dekat suatu penafsiran dengan sumber otentik wahyu, maka penafsiran tersebut akan dianggap semakin otentik. Maka dari itu, sumber penafsiran bersifat hirarkis, dimulai dengan

<sup>54</sup> Muḥammad Sayyid Ṭaṇṭāwī, *Ulumul Qur'an; Teori dan Metodologi*, terj. Ahmad Saifudin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), 140-146.

<sup>55</sup> Abū Dawūd, *Sunan Abī Dawūd*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009), 13.

<sup>56</sup> Muḥammad Sayyid Ṭaṇṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīf*, Vol.1, 8-9.

<sup>57</sup> Abdullāh Saeed, *Interpreting The Qur'an Toward a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 50.

penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, penafsiran Nabi Muhammad, penafsiran sahabat, dan terakhir penafsiran generasi tabi'in. Jika ada suatu penafsiran yang bertentangan dengan salah satu dari keterangan riwayat yang sahih, maka penafsiran ini akan dianggap sebagai bentuk penyimpangan (*aberrations*) dari nilai otentisitas tradisi yang bersifat esensial.<sup>58</sup>

Namun demikian, Ṭantāwī, sebagaimana disinggung di atas, tidak hanya mendekati al-Qur'an secara tekstual. Baginya, *al-ma'thūr* memang merupakan landasan bagi validitas penafsiran, namun pendekatan ini bukan satu-satunya yang wajib diikuti ketika dihadapkan kepada tuntutan menghadirkan al-Qur'an sebagai petunjuk zaman. Dalam hal ini, Yūsuf al-Qaradāwī menunjukkan bahwa di antara kelemahan *al-ma'thūr* adalah deskripsi tafsirnya yang fragmentatif, sehingga kurang bisa menggambarkan makna secara utuh dan relevan.<sup>59</sup> Dalam buku yang sama, al-Qaradāwī menekankan bahwa penggabungan antara unsur *riwayāh* dan *dirāyah* dalam tafsir merupakan metode yang paling lurus yang harus diambil oleh mufasir kontemporer (*al-mufassir al-mu'āsir*).<sup>60</sup> Oleh sebab itu, di samping menggunakan *al-ma'thūr*, al-Imām Ṭantāwī juga mendekati penafsiran al-Qur'an secara rasional (*bi-al-ra'yi*). Secara eksplisit, Ṭantāwī menjelaskan penggunaan unsur *al-ra'yu* ini dengan menegaskan bahwa penyusunan tafsir ini banyak mengambil manfaat dari karya-karya tafsir terdahulu. Artinya, Ṭantāwī menjadikan pendapat-pendapat 'murni' para mufasir lain sebagai 'bahan mentah' bagi proses pembentukan tafsirnya. Al-Shaikh Ṭantāwī terkait hal ini menjelaskan,

*Ketika Anda memandang luas perpustakaan Islam, Anda akan mendapati puluhan kitab tafsir, baik yang klasik atau pun yang modern ... Anda juga akan melihat di antaranya ada tafsir yang dominan unsur riwayatnya dan ada pula tafsir yang dominan unsur al-ra'yu-nya. Di antara banyak tafsir itu Anda juga akan mendapati beberapa tafsir yang dominan corak fikihnya, balaghahnya, filsafatnya, tasawufnya, ilmiahnya, sosial-kemasyarakatannya, bahkan sektarianismenya, yang merupakan kecenderungan beragam, sesuai dengan keragaman pemikiran, budaya, dan madhhab para penulisnya. Di antara semua itu, Anda juga akan melihat karya-karya yang selamat atau relatif selamat dari berbagai khurafat, pendapat lemah, dan kisah batil ... Saya banyak mengambil manfaat dari karya-karya tafsir yang ditulis oleh para penafsir kitab Allah seperti itu ... Dalam penyusunan tafsir ini, saya telah mengerahkan segenap kemampuan secara maksimal agar menjadi sebuah karya tafsir yang akademis, steril dari pendapat lemah, syubhat praduga, dan makna yang bermasalah.<sup>61</sup>*

<sup>58</sup> Bruce Fudge, "Qur'ānic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism," *Die Welt des Islams, New Series* 46, no. 2 (2006): 121. <http://www.jstor.org/stable/20140723>.

<sup>59</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal ma'-al-Qur'an al-'Azīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2011), 207.

<sup>60</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal ma'-al-Qur'an al-'Azīm*, 217-219.

<sup>61</sup> Muḥammad Sayyid Ṭantāwī, *al-Tafsīr al-Wasīf*, Vol.1, 8-9.

Sebagai produk pemikiran, sebuah karya tafsir tidak mungkin berdiri sendiri. Ide dan pemikiran seorang mufasir yang tertuang dalam karyanya tidak lepas dari pengaruh dan sumbangsih para mufasir yang mendahuluinya. Begitu pula halnya Sayyid Ṭanṭāwī dalam karya *al-Wasīṭ*-nya. ‘Novelty’ Ṭanṭāwī justru terletak pada usaha besarnya dalam ‘memeras’ dan mensintesa beragam ide dan pemikiran itu ke dalam sebuah karya tafsir yang dikalimnya sendiri sebagai karya akademis yang otoritatif dan disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat dewasa ini.

### c. Mempertimbangkan Tuntutan Kontemporer

Tidak ada karya manusia yang muncul di ruang hampa. Sebagai karya manusia, sebuah tafsir tidak akan terlepas sepenuhnya dari pengaruh pra-pemahaman mufasir yang dikonstruksi oleh *background* sosial-budaya di mana ia tumbuh berkembang. Dengan kata lain, seorang mufasir ketika mencoba memahami al-Qur’an, secara sadar atau pun tidak akan membawa pra-konsepsinya sebagai bentukan pengalaman kehidupannya intelektualnya ke dalam proses pemaknaan itu.<sup>62</sup> Oleh sebab itu, pemahaman al-Qur’an ketika dinisbahkan kepada pemahaman mufasir disebut sebagai *al-dilālah al-nisbiyyah* (makna relatif), karena makna hakiki (*al-dilālah al-ḥaqīqiyyah*) hanyalah hak prerogatif Allah.<sup>63</sup> Benar bahwa setiap mufasir dituntut untuk mengerahkan segenap kemampuannya untuk menyingkap makna al-Qur’an, namun tak seorang pun yang berhak mengklaim bahwa penafsirannya adalah makna yang dikehendaki Allah.

Menafsirkan al-Qur’an dalam praktiknya adalah usaha sungguh-sungguh dalam menyoroti makna paling ‘pantas’ di antara makna-makna potensial lain, sebagai akibat dari ‘kompromi dialektis’ antara teks dengan kondisi eksternal yang turut mewarnai cakrawala mufasir.<sup>64</sup> Ini artinya, kondisi tersebut terlibat secara signifikan dalam mengarahkan pemahaman mufasir, sehingga orientasi penafsirannya menjadi membumi dan sadar atas realitas zamannya. Tafsir yang abai terhadap kebutuhan zamannya justru akan kehilangan fungsi utamanya sebagai ‘ceruk petunjuk Tuhan’. Abdullah Saeed menilai bahwa jika demikian adanya, hal ini dikhawatirkan akan berakibat pada ditinggalkannya ajaran al-Qur’an oleh muslim kontemporer, karena dianggap tidak memberikan solusi bagi

<sup>62</sup> Farid Esack, *Qur’ān: Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997), 75-76.

<sup>63</sup> Nasarudin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur’an dan al-Hadis* (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014), 54.

<sup>64</sup> Kusmana, “Some Implications of Hermeneutical Readings for the Study of the Qur’ān,” *Journal of Qur’ān and Hadīth Studies* 2, no.2 (January-June 2013): 269.

problematika zaman.<sup>65</sup> Maka dari itu, *genre* sebuah karya tafsir mestilah membawa semangat zamannya, agar mampu menghadirkan berbagai solusi dan jawaban ‘langit’ secara kontekstual atas setumpuk kebutuhan dan problem masyarakat masa kini.

Dilihat dari perspektif ini, *tafsīr al-wasīf* merupakan sebuah karya tafsir yang bertujuan untuk menghadirkan al-Qur’an sebagai petunjuk bagi problem kontemporer. Hal ini karena bagi Ṭanṭāwī, tujuan utama diturunkannya al-Qur’an adalah sebagai petunjuk abadi bagi umat manusia dalam mengarungi dinamika kehidupan, yang dapat menghantarkan mereka kepada kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Dalam *muqaddimah* tafsirnya, Ṭanṭāwī memaparkan:

*Al-Qur’an al-Karim merupakan kitab Allah yang diturunkan kedalam hati Nabi Muhammad dengan tujuan mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju cahaya dan menyelamatkan mereka dari kekafiran, kedhaliman dan kelacutan.... Allah menurunkan kitab ini kedalam hati Muhammad dengan tujuan-tujuan mulia, hikmah-hikmah agung dan alasan-alasan yang luhur. Tujuan paling inti dari diturunkannya al-Qur’an adalah sebagai petunjuk bagi manusia dan jin pada setiap masa dan tempat menuju jalan yang lurus, jalan kebahagiaan yang dituju jiwa dan yang diinginkan hati. Di dalamnya, Allah telah membenamkan ajaran akidah yang lurus, ibadah yang benar, hukum yang adil, akhlak yang mulia, pelajaran yang berharga dan arahan yang bijak, yang dengannya sebuah agama menjadi sempurna, sebuah bangsa menjadi unggul, dan seorang hamba menjadi utuh dalam keyakinan, tingkah laku dan seluruh sisi kehidupannya.<sup>66</sup>*

Mengingat fungsi utama al-Qur’an sebagai kitab petunjuk, tugas seorang mufasir adalah menyingkap dan mengemas petunjuk langit ini secara dinamis sesuai dengan tuntutan zaman, agar mudah dicerna dan dipahami oleh masyarakat, hingga kemudian bisa direalisasikan dalam bentuk amal kebaikan. Al-Qur’an dengan demikian akan senantiasa hadir sebagai kalam sekaligus pesan Tuhan yang relevan sepanjang zaman. Berdasarkan pertimbangan ini, Ṭanṭāwī menyajikan konten tafsirnya secara berbeda, disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat untuk mengakses petunjuk itu secara praktis, dengan warna pemaknaan yang relevan dan, sampai batas tertentu, kontekstual.

Orientasi penafsiran ini, misalnya, dapat kita lihat pada bagaimana Ṭanṭāwī menafsirkan Q.S. Al-Baqarah [2]: 256, di mana Allah berfirman:

*“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang Amat kuat yang tidak akan putus. dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui”.*

Setelah menjelaskan aspek-aspek kebahasaan ayat, meliputi pembahasan makna kata dan kalimat, Ṭanṭāwī menuturkan silang pendapat di antara para ulama tasfir klasik

<sup>65</sup> Abdullah Saced, *Interpreting The Qur’an Toward a Contemporary Approach*, 3.

<sup>66</sup> Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīf*, vol. 1, 5.

terkait dengan status ayat ini; apakah di-*naskh* atau tidak. Al-Ṭanṭāwī menuturkan, sebagian ulama berpendapat ayat ini dinaskh oleh ayat jihad (*yā ayyuha al-Nabiyyu jāhid al-Kuffāra wa al-Munāfiqīn*). Hal ini didukung fakta bahwa Nabi Muhammad S.a.w. telah memaksa bangsa Arab untuk memeluk Islam dan tidak merelakan mereka kecuali menjadi muslim. Namun sebagian lain, lanjut Ṭanṭāwī, berpendapat bahwa ayat ini tidak dinaskh karena berkaitan dengan ahli kitab. Mereka tidak dipaksa masuk Islam jika mereka membayar *jizyah*. Dalil pendapat ini adalah apa yang diriwayatkan Zayd bin Aslam bahwa dia mendengar Umar berkata kepada seorang nenek Nasrani: “Masuklah Islam wahai Nenek, sesungguhnya Allah telah mengutus Muhammad secara *ḥaqq*”. Si nenek menjawab: “saya sudah sangat tua dan dekat dengan kematian”. Umar lalu berkata: “Ya Allah, saksikanlah”. Umar kemudian membacakan ayat ini (*lā ikrāha fī al-Dīn*).

Setelah mengetengahkan silang pendapat ini, Sayyid Ṭanṭāwī kemudian mengunggulkan pendapat yang menyatakan bahwa ayat ini tidak dinaskh. Hal ini karena menurut al-Ṭanṭāwī, hak beragama merupakan hak individu dan bahwa jihad dalam Islam bukan bertujuan untuk memaksa manusia masuk Islam. Jihad disyariatkan untuk menolak kezaliman dan melawan musuh. Rasulullah memerangi bangsa Arab bukan dengan tujuan memaksa mereka masuk Islam, tetapi karena mereka memulai peperangan dan permusuhan dengan Nabi dan kaum muslimin.<sup>67</sup> Terlebih dari pada itu, pendapat ini dikuatkan oleh *sabab nuzūl* ayat. Diturunkan Ibn Kathīr dalam tafsirnya bahwa Ibn ‘Abbās berkata: “ayat ini turun terkait seorang bapak dari kampung al-Anjar, klan bani Sālīm bin ‘Auf, yang dikenal dengan nama al-Ḥaṣīnī. Dia memiliki dua anak yang beragama nasrani sedang dia sendiri adalah seorang muslim. Dia berkata kepada Nabi: “apa boleh saya paksa mereka (masuk Islam), karena mereka bersikukuh beragama Nasrani.” Kemudian, turunlah ayat ini.<sup>68</sup>

Dari contoh penafsiran di atas, kita dapat menganalisis bahwa pemilihan Ṭanṭāwī terhadap makna tafsiran yang kedua, di samping didukung oleh dalil-dalil normatif, juga selaras dengan salah satu prinsip hak asasi manusia yang menjadi isu sentral di era kontemporer ini, yakni kebebasan beragama (*freedom of religion*).<sup>69</sup> Prinsip ini pada intinya menjamin kebebasan dan kenyamanan setiap individu untuk menjalankan keyakinan

<sup>67</sup> Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīf*, vol. 1, 590.

<sup>68</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, vol. 2 (Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1431 H.), 250.

<sup>69</sup> Christoph Grüll & Erin K. Wilson, “Universal or Particular ... or Both? The Right to Freedom of Religion or Belief in Cross-Cultural Perspective,” *The Review of Faith & International Affairs* 16, no. 4 (2018): 88. DOI: <https://doi.org/10.1080/15570274.2018.1535046> .

agamanya masing-masing, tanpa adanya diskriminasi ataupun pengucilan sosial akibat perbedaan keyakinannya. Dikaitkan dengan penafsiran Ṭanṭāwī di atas, tampak jelas bahwa suatu diskursus kontemporer, disadari atau tidak, menjadi salah satu faktor determinan dalam proses ‘negosiasi pemilihan makna’. Tanpa adanya penetrasi isu-isu kontemporer seperti ini, yang menuntut solusi dan jawaban pasti, berbagai kemungkinan makna yang ditawarkan oleh tafsir-tafsir klasik bisa dikatakan sama kuatnya, karena masing-masing didukung oleh dalil-dalil normatif yang secara kuantitas dan kualitas relatif setara.

Berdasarkan uraian di atas, dapat kita pahami bahwa orientasi penafsiran al-Qur’an sebagai *episteme* yang diaplikasikan oleh Ṭanṭāwī adalah bagaimana menghadirkan petunjuk al-Qur’an supaya bisa mengiringi dinamika kehidupan manusia di masa kini. Hal ini karena fakta sejarah menunjukkan bahwa problem setiap masa berbeda dengan masa lainnya. Jika mufasir-mufasir klasik menulis tafsir-tafsirnya sebagai representasi dari semangat zamannya dan juga respon atas kegelisahan kaumnya, maka seorang mufasir kontemporer sepatutnya juga menulis tafsir yang dapat menjawab tantangan modern, di mana di dalamnya ia menyuguhkan ‘hidangan al-Qur’an’ sebagai solusi praktis atas berbagai problem masyarakatnya. Dalam diskursus ilmu metodologi penafsiran (*manāḥij al-tafsīr*), dapat disimpulkan bahwa *tafsīr al-wasīṭ* merupakan tafsir analitis yang ber-*genre al-iṣlāḥ al-ijtimā’ī*, yakni tafsir yang memiliki orientasi perbaikan sosial-kemasyarakatan, di mana al-Qur’an diposisikan sebagai sadaran moral-spiritual bagi semangat perbaikan masyarakat dalam segala aspek kehidupan.<sup>70</sup>

Namun demikian, hal yang harus segera digarisbawahi adalah bahwa pengaruh konteks kontemporer dalam proses ‘tarik ulur’ makna dalam tafsir *al-wasīṭ* tidaklah bersifat mutlak dan tanpa batasan metodologis. Berlatar pendidikan Islam tradisional, Ṭanṭāwī dalam setiap penafsirannya senantiasa berpedoman pada kaidah-kaidah tafsir yang telah disepakati oleh para ulama, sehingga tidak mendekonstruksi tatanan tekstual al-Qur’an yang bersifat *qat’ī*. Poin inilah yang membedakan epistemologi penafsiran Ṭanṭāwī dengan penafsiran ‘hermeneutis-kontekstual’ terhadap al-Qur’an yang cenderung lebih bebas, sehingga berpotensi besar melabraknya, ketika secara terburu-buru dianggap tidak relevan dengan semangat zaman.

Sebagai representasi pemikir kontekstualis, Abdullah Saeed, misalnya, berargumen bahwa pemahaman ayat waris (Q.S. al-Nisā’ [4]: 11) yang menentukan laki-laki mendapat

<sup>70</sup>Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *’Uṣūl al-Tafsīr wa-Manāḥijuh* (Riyad: Maktabat al-Tawbah, 1419 H.), 104-105.

dua bagian perempuan (*mith ḥazz al-unthayayn*) tidak relevan lagi, dengan alasan perubahan peran dan status perempuan di era kontemporer ini.<sup>71</sup> Padahal, dari perspektif ilmu-ilmu al-Qur'an ataupun uṣūl al-fiqh, ayat waris itu bersifat *qat'īyy al-dilālah* karena berkaitan dengan bilangan yang telah ditentukan (*a'dād*), sehingga secara makna tidak memungkinkan alternatif penafsiran lain.<sup>72</sup> Sementara di sisi lain, alih-alih mengingkari kepastian ayat waris tersebut, al-Ṭanṭāwī justru lebih mengelaborasi hikmah yang terkandung dalam pembagian presentase waris tersebut. Terkait dengan hal ini Sayyid Ṭanṭāwī menuturkan, "Allah telah menentukan bagian laki-laki dua kali lipat dari bagian perempuan karena beban finansial perempuan jauh lebih sedikit dibanding beban finansial laki-laki. Seorang laki-laki memiliki kewajiban menafkahi dirinya, anak-anaknya, istrinya, dan juga keluarganya, sementara bagian perempuan dari warisan merupakan hak pribadinya yang tidak boleh diganggu oleh siapa pun."<sup>73</sup>

Ringkasnya, orientasi penafsiran yang ditujukan untuk menjawab problem kontemporer tidak serta-merta mengharuskan penundukan al-Qur'an terhadap realitas zaman secara tidak beraturan. Sebagai kitab wahyu, al-Qur'an bagi umat Islam merupakan titik tolak sekaligus titik akhir bagi proses perjalanan hidupnya. Al-Qur'an dengan demikian adalah poros peradaban, di mana semua ilmu, kreasi, seni, dan inovasi umat Islam mengorbit dan mencerap nilai-nilai. Menghanyutkan al-Qur'an secara total terhadap arus waktu sama saja dengan menghapuskan keabadiannya sebagai kitab suci. Oleh sebab itu, pendekatan Ṭanṭāwī dalam menghadirkan al-Qur'an sebagai solusi kontemporer tidak membuatnya menempuh jalan liberal tersebut. Alih-alih, Ṭanṭāwī memosisikan al-Qur'an sebagai sumber petunjuk bagi perbaikan sosial-kemasyarakatan, bukan malah menggiring makna al-Qur'an sesuai 'pesanan pasar'.

#### D. Penutup

Tafsir pada dasarnya adalah usaha manusia dalam memahami kalam Allah. Sebagai produk pemahaman manusia, tafsir tidak bisa lepas sepenuhnya dari bayang-bayang horizon seorang mufassir. Dinamika kehidupan yang berpacu bersama arus waktu turut menciptakan konteks sosial-kemasyarakatan yang berbeda, sehingga mempengaruhi proses penafsiran dalam hal menegosiasikan makna yang dianggap lebih relevan dengan konteks

<sup>71</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an Toward a Contemporary Approach*, 121-122.

<sup>72</sup> Sansan Ziaul Haq & Asep Salahudin, "Moderasi 'di atas' Tekstualisme-Kontekstualisme: Metodologi Pemahaman Sunnah Yusuf al-Qaradhawi," 974.

<sup>73</sup> Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīf*, vol. 3, 65.

tersebut. Tafsir kontemporer adalah tafsir yang ditulis dalam koridor waktu ‘abad ini’ dengan segala dinamikanya, sehingga tak bisa dipisahkan dari lingkaran isu-isu zamannya. Kontemporeritas suatu tafsir dengan demikian tidak terkait dengan *episteme* penafsiran tertentu, namun lebih berhubungan dengan konteks waktu di mana karya tafsir tersebut berproses tercipta.

Berdasarkan pandangan di atas, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm* adalah karya tafsir kontemporer yang ditulis oleh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, sebagai respon atas kebutuhan zamannya. Hal yang menjadi *main-concern* Ṭanṭāwī dalam tafsirnya adalah menampilkan al-Qur’an sebagai sumber petunjuk yang dapat dengan mudah dipahami, sesuai dengan tuntutan kepraktisan oleh masyarakat saat ini. Oleh sebab itu, tafsir ini disajikan dalam format yang sistematis dan tidak bertele-tele, serta terbebas dari infiltrasi penafsiran yang tidak berguna. Dari sisi sumber penafsiran, *al-Wasīṭ* pada dasarnya bertumpu pada integrasi antara *al-ma’thūr* dan *al-ra’yi* secara berimbang, sehingga dapat menjembatani antara kecenderungan tekstual yang terkadang rigid dan pendekatan rasional yang terlalu liar. Meskipun epistemologi penafsirannya menggunakan kaidah-kaidah penafsiran ‘konvensional’ sebagaimana dijelaskan dalam ilmu tafsir (*manāḥij al-tafsīr*) dan ilmu al-Qur’an (*‘ulūm al-Qur’an*) yang bersifat *main stream*, namun hal ini tidak membuat konten tafsirnya abai terhadap realitas zaman. Alih-alih, *al-Tafsīr al-Wasīṭ* termasuk kategori tafsir yang diarahkan untuk menghadirkan jawaban *ilāhī* atas isu-isu terkini. Namun demikian, dalam merespon isu-isu tersebut, Sayyid Ṭanṭāwī tidak terjebak ke dalam perangkap ‘tafsir bebas’ yang tak segan melabrak tatanan tekstual al-Qur’an, sekalipun bersifat *qaṭ’iyy al-dilālah*. Dalam kasus seperti ini, Ṭanṭāwī tidak mengenal kompromi; tetap mengimani makna tersebut, namun dengan menjelaskan hikmah di baliknya.

## E. Daftar Pustaka

- Abdul-Raof, Hussein. *Schools of Qur’anic Exegesis: Genesis and Development*. New York: Routledge, 2010.
- Allāh, Aḥmad Najīb bin ‘Abd. “Al-Duktūr Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī wa-Tarjīḥātuh fi al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm.” *วารสาร AL-NUR บัณฑิตวิทยาลัย* 6, no. 10 (January-June 2010): 1-13.
- Baljon, J.M.S. *Modern Muslim Koran Interpretation*. Leiden: EJ. Brill, 1968.
- Campanini, Massimo. *The Qur’an: Modern Muslim Interpretations*. New York: Routledge, 2011.

- Dawūd, Abū. *Sunan Abī Dawūd*. Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009.
- Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn al-. *Al-Tafsīr wa-al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- Esack, Farid. *Qur’ān: Liberation and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 1997.
- Fithrotin. “Metodologi Tafsir al-Wasit Sebuah Karya Besar Grand Syekh Muhammad Sayyid Tantawi,” *Al Furqon: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 1, no.1 (Juni 2018): 41-55.
- Fudge, Bruce. “Qur’ānic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism,” *Die Welt des Islams, New Series* 46, no. 2 (2006): 115-147, <http://www.jstor.org/stable/20140723>.
- Grüll, Christoph & Erin K. Wilson. “Universal or Particular ... or Both? The Right to Freedom of Religion or Belief in Cross-Cultural Perspective,” *The Review of Faith & International Affairs* 16, no. 4 (2018): 88-101, <https://doi.org/10.1080/15570274.2018.1535046>.
- Gusmian, Islah. “Epistemologi Tafsir Al-Qur’an Kontemporer,” *Al-A’raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafāt* 12, no. 2 (Juli-Desember 2015): 21-32. DOI: 10.22515/ajpif.v12i2.1173.
- Ḥassan, Tammām. “Zilāl al-Ma‘ānī fī-al-Qur’ān al-Karīm,” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 7, No. 1 (2005): 138-127.
- Haq, Sansan Ziaul & Asep Salahudin. “Moderasi ‘di atas’ Tekstualisme-Kontekstualisme: Metodologi Pemahaman Sunnah Yusuf al-Qaradhawi,” *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 6, no. 3 (2022): 965-986, DOI: <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v6i3.4057>.
- Haq, Sansan Ziaul, Irham, & Yudril Basith. “Between Ushlub Tahlili and Maudhu‘i: Which One Is More Relevant to Nowadays?, *Takwil: Journal of Qur’an and Hadith Studies* 1, no. 2 (2022): 81-102. DOI: <https://doi.org/10.32939/twl.v1i2.1699>.
- Hendri, Ali. “Poligami Perspektif Kitab al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm,” *al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur’an dan Tafsir* 3, no. 1 (Juni 2018): 51-61.
- . “Konstruksi Perempuan dalam keluarga Perpektif Kitab al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm,” *Anil Islam* 12, no. 2 (Desember 2019): 264-292.
- Hosseinpour, Parivash, Saeed Abbasinia, & Sayyed Hesamodin Hosseini, “Coordinates of Contemporary Exegesis in Contemporary Sequential Exegesis,” *Quranic Doctrines:*

- the Scientific Research Journal of Razafi University of Islamic Sciences* 18, no. 33 (April 2021): 283-308. DOI: 10.30513/QD.2021.1253.
- ‘Itr, Nūr al-Dīn. *‘Ulūm al-Qur’ān al-Karīm*. Damaskus: Maṭba’ah al-Ṣabāḥ, 1996.
- Kathīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1431 H.
- Karīm, Līnah ‘Abd al-. “Manhaj Sayyid Ṭanṭāwī fi-Tanāwul al-Wiḥdah al-Mawḍū‘iyyah fi-al-Sūrah al-Qur’āniyyah min Khilāl al-Tafsīr al-Wasīṭ.” *al-Majallah al-Urdūniyyah fi-al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 11, no. 2 (1436 H./2015 M.): 319-341.
- Kusmana. “Some Implications of Hermeneutical Readings for the Study of the Qur’ān,” *Journal of Qur’ān and Ḥadīth Studies* 2, no.2 (January-June 2013): 267-288.
- Longman. *Handy Learner’s Dictionary of American English*. Edinburgh: Pearson Education Limited, 2001.
- Masomi, Mohammad Shahir. “Manhaj al-Shaikh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī fi-Tafsīr Āyāt al-Aḥkām fi-Kitābih al-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur’ān al-Karīm,” *al-Risalah Journal* 6, no. 1 (2022): 160-183. DOI: <https://doi.org/10.31436/alrisalah.v6i1.380>.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Mutamam, Hadi. “Kontribusi dan Kritik Tafsir Kontemporer,” *AL-FIKR* 17, no. 1 (2013): 152-166.
- Pink, Johanna. “Modern and Contemporary Interpretation of the Qur’ān,” in *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*, ed. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi, 2th ed. Oxford: Jhon Wiley and Sons Ltd, 2017.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Kayfa Nata‘amal ma‘-al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2011.
- Rūmī, Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān al-. *‘Uṣūl al-Tafsīr wa-Manāḥijuh*. Riyad: Maktabat al-Tawbah, 1419 H.
- Saeed, Abdullah. *The Qur’an: an Introduction*. New York: Routledge, 2008.
- .“Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 71, No. 2 (2008).
- . *Interpreting The Qur’ān Toward a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.
- Sanad, Muḥammad Zakiyy al-Dīn. *Tanwīr al-Adhḥān fi-al-Radd ‘alā-Mudda‘ī Tahrīf al-Qur’ān*. Kairo: Dār Jarsh, 2010.
- Shihab, Quraish. *Kaidah Tafsir*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.

- . “Tafsir, Ta’wil, dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur’an,” *Ṣuḥuf* 2, no. 1 (2009): 1-10.
- Shuhbah, Muḥammad Abū. *Al-Isrāīliyyāt fī-al-Tafsīr*. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 2005.
- Sudianto, Ahmad. “Contemporary Methods of Interpretation,” *LITERATUS: Literature for Social Impact and Cultural Studies* 4, no. 1 (April 2022): 251-256.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Kairo: Dār al-Sa’ādah, t.t.
- . *Ulumul Qur’an; Teori dan Metodologi*, terj. Ahmad Saifudin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.
- Umar, Nasarudin. *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur’an dan al-Hadis*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014.
- Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-. *Manāhil al-‘Irfān fī-‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.
- Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Maḥūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī-‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Hay’ah al-Maṣriyyah al-‘Āmmah li-al-Kitāb, 1993.
- Zuḥayfī, Muḥammad Muṣṭafā al-. *Al-Wajīz fī-Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Khayr, 2006.
- Zulaiha, Eni. “Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya,” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 2, no. 1 (Juni 2017): 81-94. DOI: 10.15575/jw.v2i1.780.