

TIPOLOGI HERMENEUTIKA DAN IMPLEMENTASINYA DALAM TASIR AHKAM ABDUL HALIM BINJAI

Muhammad Akbar Rosyidi Datmi
Universitas Islam Negeri Sumatera Utara
Email: akbarrosyididatmi@uinsu.ac.id

Abstrak

Artikel ini mengkaji tipologi hermeneutika dan implementasinya dalam tafsir ayat-ayat ahkam karya Abdul Halim Hasan Binjai. Selama ini, hermeneutika sering diposisikan sebagai pendekatan asing dalam studi Al-Qur'an, sementara praktik penafsiran mufassir klasik termasuk di Nusantara dipersepsikan sebagai murni textual dan normatif. Artikel ini berangkat dari asumsi bahwa praktik hermeneutika sejatinya telah lama hadir dalam tradisi tafsir Islam, meskipun tidak selalu dinyatakan secara terminologis. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi tipologi hermeneutika yang digunakan Abdul Halim Hasan Binjai serta menjelaskan bagaimana hermeneutika tersebut diimplementasikan dalam penafsiran ayat-ayat hukum. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan. Data utama bersumber dari tafsir ahkam Abdul Halim Hasan Binjai, sedangkan data pendukung berasal dari literatur tafsir, ushul fikih, dan teori hermeneutika. Analisis dilakukan melalui pendekatan hermeneutik dan analisis isi untuk memetakan pola pemaknaan teks, relasi antara teks dan konteks, serta orientasi penetapan hukum. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir ahkam Abdul Halim Hasan Binjai merefleksikan tipologi hermeneutika objektif-kontekstual, yang memadukan kesetiaan pada teks dengan pertimbangan konteks sosial dan kemaslahatan. Temuan ini menegaskan bahwa tafsir Nusantara tidak terlepas dari praktik hermeneutik dan memiliki kontribusi penting dalam pengembangan metodologi tafsir hukum Islam.

Kata kunci: hermeneutika Al-Qur'an, tafsir ahkam, Abdul Halim Hasan Binjai.

Abstract

This article examines the typology of hermeneutics and its implementation in the interpretation of legal verses (*āyāt al-ahkām*) in the Qur'anic exegesis of Abdul Halim Hasan Binjai. Hermeneutics is often perceived as a foreign approach within Qur'anic studies, while classical Muslim exegetes particularly those from the Nusantara tradition are commonly regarded as employing purely textual and normative methods. This study argues that hermeneutical practices have long been embedded in the Islamic exegetical tradition, albeit without explicit theoretical articulation. The purpose of this research is to identify the dominant hermeneutical typology employed by Abdul Halim Hasan Binjai and to analyze how it is implemented in his interpretation of legal verses. This study adopts a qualitative library research method. The primary data are drawn from Abdul Halim Hasan Binjai's *tafsir al-ahkām*, supported by classical and contemporary works on Qur'anic exegesis, Islamic legal theory, and hermeneutics. Data are analyzed using a hermeneutical approach and content analysis to examine patterns of textual interpretation, the relationship between text and context, and the orientation of legal reasoning. The findings reveal that Abdul Halim Hasan Binjai's *tafsir* reflects an objective-contextual hermeneutical typology, integrating textual fidelity with contextual considerations and public welfare (*maṣlahah*). This study highlights the significant contribution of Nusantara *tafsir* to the development of Islamic legal hermeneutics.

Keywords: Qur'anic hermeneutics, legal exegesis, Abdul Halim Hasan Binjai.

PENDAHULUAN

Hermeneutika sering dipersepsi sebagai pendekatan asing dalam studi Al-Qur'an, bahkan tidak jarang dituding sebagai produk epistemologi Barat yang berpotensi mengganggu kemapanan metodologi *tafsir* Islam. Persepsi ini melahirkan dikotomi tajam antara "tafsir normatif" dan "hermeneutika modern", seolah-olah keduanya berdiri dalam posisi yang saling menegasikan. Padahal, secara substantif, hermeneutika pada hakikatnya berbicara tentang proses pemahaman teks, relasi antara makna, konteks, dan subjek penafsir—isu-isu yang sejak lama menjadi inti perdebatan dalam ilmu

tafsir dan ushul fikih. Problem utama bukan terletak pada apakah hermeneutika digunakan atau tidak, melainkan pada ketidaksadaran metodologis dalam membaca praktik penafsiran para mufassir melalui lensa hermeneutik yang memadai¹.

Dalam tradisi tafsir Islam klasik, diskursus mengenai sebab turunnya ayat (asbāb al-nuzūl), makki–madani, nasakh-mansukh, qirā'āt, serta pertimbangan maqāṣid al-syarī'ah menunjukkan bahwa para mufassir sejatinya telah mengoperasikan mekanisme pemahaman yang bersifat hermeneutik. Penafsiran tidak dilakukan secara ahistoris, melainkan selalu melibatkan konteks sosial, kebahasaan, dan situasi problematik yang melatarbelakangi turunnya ayat. Bahkan, perbedaan penafsiran di kalangan ulama klasik sering kali berakar pada perbedaan horizon pemahaman dan konteks sosial masing-masing mufassir. Fakta ini menegaskan bahwa hermeneutika bukanlah sesuatu yang sepenuhnya baru dalam tradisi Islam, melainkan istilah modern bagi praktik pemaknaan yang telah lama hidup dalam tafsir Al-Qur'an²

Fenomena yang serupa juga tampak jelas dalam tradisi tafsir Nusantara khususnya di Sumatera. Dimulai pada abad ke 17, ulama Sumatera yang berasal dari Aceh yang bernama Syekh Abdurrauf bin Ali Al Sinkili lahir sekitar 1615 M wafat 1693 telah menulis tafsir *Turjumanul Mustafid* dengan menggunakan metode tahlili dan ijmalī.³ Estetika penafsiran seperti ini kemudian dilanjukan oleh Syekh Nawawi Al Bantani 1815 M – 1899 M. Syekh Nawawi menulis kitab tafsir alquran yang berjudul *Marah Labid Li Kasyfi Ma'na Al Qur'ani Al Majid*. Kitab ini terdiri dari 2 jilid dan juga memakai

¹ Gadamer, *Truth and Method*. London: Continuum, 2004, hal. 62.

² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 91.

³ Rithon Igisani, "Kajian Tafsir Mufassir di Indonesia, Jurnal Potret", *Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam*, Vol. 22, No.1, (Januari-Juni, 2018). Hal. 14.

metode tahlili dengan *tartib mushafī*.⁴

Selanjutnya terjadi perkembangan pemaknaan terhadap teks alquran pada permulaan abad 20. Mahmud Yunus lahir 1899 M yang berasal dari Batusangkar Sumatera Barat menulis kitab *Tafsir Al Quran* dengan memadukan antara corak *adab ijtima'i* (sosial kemasyarakatan) dan corak *ilmi* (ilmiah).⁵ Mahmud Yunus berusaha meninggalkan penafsiran klasik yang dilakukan oleh pendahulunya dengan memberikan penafsiran-penafsiran yang bersifat kontekstual demi menjawab permasalahan kontemporer yang dihadapi manusia waktu itu. Hal tersebut tampak ketika Mahmud Yunus menafsirkan surah Albaqarah ayat 200 hingga 202, ia mengaitkan doa yang tersurat dalam ayat tersebut dengan usaha yang dilakukan manusia, juga dalam surat al Alaq, Mahmud Yunus berusaha menafsirkan perintah membaca dengan mengejar ketertinggalan bangsa Indoensia dari Bangsa Jepang.⁶

Selanjutnya muncul beranekaragam tafsir-tasir modern dengan berbagai corak dan metodologi. Sebagian ada yang berpegang pada metode penafsiran klasik dan sebagian menyesuaikan penafsiran dengan sosiologi masayarakat sebagai respon bagi problematika umat yang terjadi waktu itu bahkan sebagian tafsir ditulis dengan Bahasa lokal hingga pertengahan abad ke 20 kajian tafsir di Sumatera berkembang pesat. Hal tersebut terlihat dari semakin banyaknya mahakarya-mahakarya lahir dari tangan emas ulama Sumatera, sampai sekarang hasil karya mereka telah melahirkan ribuan sarjana di Indonesia. Diantaranya adalah *Tafsir An Nur* karya Hasbi Ash-Shidieqy

⁴ Masnida, “Karakteristik dan Manhaj Tafsir Marah Labid Karya Syekh Nawawi Al Bantani”, *Jurnal Darussalam; Jurnal Pendidikan, Komunikasi dan Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 7, No. 1,(September 2016), hal. 196.

⁵ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hal. 19.

⁶ Muhammad Dalip, “Melacak Metodologi Penafsiran Mahmud Yunus Dalam Kitab *Tafsir “Quran Karim”*, *Tafsere*, Vol. 8, No. 1, (2020), hal. 27.

lahir 1904 M di Loksumawe Aceh Utara,⁷ *Risālah al-Qawl al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Syaikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970), dan *al-Da'wah wa al-Irsyād ilā Sabīl al-Rasyād* karya Abdul Lathif Syakur (1882-1963) yang mana kedua terakhir ini berasal dari Sumatera Barat.

Pendekatan hermeneutika semakin mencolok dilakukan oleh penafsir-penafsir Sumatra khususnya Sumatera Utara pada masa emas kebangkitan tafsir alquran pada pertengahan abad ke 20. Kebutuhan untuk mereinterpretasi ayat dan mereproduksi makna menjadi tak terelakkan disaat arus globalisasi mulai terasa mempengaruhi kondisi sosio-kultural masyarakat. Buya Hamka dengan karya besarnya Tafsir Al Azhar telah memakai prinsip hermeneutika dalam menyajikan makna ayat alquran. Dalam tafsirnya Buya Hamka sangat giat menyuarakan tafsir kontekstual yang sejalan dengan sosio-kultural masyarakat dan perkembangan zaman. Hal ini merupakan implementasi dari pengertian sempit hermeneutika.⁸ Dalam surah Ali Imran ayat 28 tampak Abdul Halim Hasan mengontekstualkan interpretasi dari ayat tersebut dengan kebolehan bergaul dengan akrab, tolong menolong, gotong-royong dalam kehidupan bertetangga dengan non muslim.

Namun demikian, problem akademik muncul ketika praktik penafsiran tersebut tidak dibaca secara sistematis dalam kerangka tipologi hermeneutika. Akibatnya, tafsir para mufassir Nusantara sering direduksi sebatas tafsir lokal atau tafsir praktis, tanpa pengakuan serius terhadap kedalaman metodologis dan kontribusi epistemologisnya dalam studi tafsir Al-Qur'an. Padahal, membaca tafsir Nusantara melalui tipologi hermeneutika memungkinkan kita untuk melihat secara lebih jernih bagaimana teks Al-Qur'an dipahami, dimaknai, dan diimplementasikan dalam konteks sosial yang spesifik, tanpa

⁷ Rithon Igisani, "Kajian Tafsir Mufassir di Indonesia", *Potret; Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam*, Vol. 22, No.1, (Januari-Juni, 2018), Hal. 21.

⁸ Husnul Hidayati, "Metodologi Tafsir Kontekstual Al Azhar Karya Buya Hamka", *el-Umdah Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 1, No.1, (Januari-Juni, 2018), hal. 26.

harus terjebak dalam dikotomi palsu antara “tafsir klasik” dan “hermeneutika modern”.

Dalam konteks inilah tafsir ahkam karya Abdul Halim Hasan Binjai menjadi sangat relevan untuk dikaji. Sebagai tafsir bercorak fikih, karya ini berhadapan langsung dengan ayat-ayat hukum yang menuntut ketelitian tekstual sekaligus kepekaan kontekstual. Penafsiran Abdul Halim Binjai memperlihatkan penggunaan perangkat-perangkat pemahaman yang selaras dengan prinsip hermeneutika, seperti analisis bahasa, penelusuran *asbāb al-nuzūl*, pertimbangan *maqāṣid*, serta orientasi pada kemaslahatan dan perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*). Namun hingga kini, kajian yang secara khusus memetakan tipologi hermeneutika dan implementasinya dalam tafsir ahkam Abdul Halim Hasan Binjai masih sangat terbatas.

Oleh karena itu, penelitian ini menjadi penting dan mendesak untuk mengungkap bagaimana praktik hermeneutik bekerja dalam tafsir ahkam Abdul Halim Hasan Binjai serta tipologi hermeneutika apa yang dominan dalam penafsirannya. Kajian ini diharapkan tidak hanya memperkaya studi tafsir Nusantara, tetapi juga memberikan kontribusi teoretis dalam menjembatani diskursus hermeneutika dan tafsir Al-Qur'an, serta menegaskan bahwa tradisi tafsir Islam termasuk di Nusantara tidak pernah steril dari praktik hermeneutik sejak awal perkembangannya.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan (library research). Data utama penelitian bersumber dari karya tafsir ahkam Abdul Halim Binjai sebagai objek material, sementara objek formal penelitian adalah tipologi hermeneutika yang digunakan dalam proses penafsirannya. Selain itu, penelitian ini juga memanfaatkan literatur pendukung berupa kitab tafsir klasik, buku-buku hermeneutika Al-Qur'an, ushul fikih, serta artikel jurnal ilmiah yang relevan.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan hermeneutika dan analisis isi (content analysis). Pendekatan hermeneutika digunakan untuk membaca dan menafsirkan pola pemaknaan Abdul Halim Binjai terhadap ayat-ayat ahkam, khususnya dalam melihat relasi antara teks, konteks historis, dan realitas sosial. Sementara itu, analisis isi digunakan untuk mengidentifikasi tema, pola argumentasi, serta kecenderungan metodologis dalam penafsiran yang dilakukan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Pengertian Hermeneutika

Term hermeneutika secara etimologi berasal dari Bahasa Yunani *hermeneuein* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia bermakna menafsirkan, kata bendanya hermenia yang berarti tafsiran. Dahulu dalam tradisi Yunani istilah *hermeneuein* digunakan untuk menunjukkan tiga makna :

- a. Menagtakan
- b. Menjeleskan dan
- c. Menerjemahkan.⁹

Hermeneuein ini dikaitkan dengan sosok mitologi Yunani yang bernama Hermes untuk menerjemahkan pesan-pesan dewa Olympus kepada manusia.¹⁰ Secara historis dalam tradisi filsafat perenial terdapat dugaan kuat bahwa sosok Hermes ini adalah Nabi Idris. Menurut Sofyan pendapat ini dikemukakan oleh Hossein Nasr, Abul Wafa Al Mubasyir Ibn Fatik dan Abu Daud Sulaiman Ibn Hasan Al Andalusi. Dalam dunia Islam Nabi Idris dikenal sebagai tukang tenun atau pemintal. Terdapat korelasi positif dengan sosok Hermes yang juga seorang pemintal kata dan merangkainya menjadi kata-kata

⁹ Dr. Edi Susanto, M.Fil.I, Studi Hermeneutika Kajian Pengantar, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 1

¹⁰ Richard E. Palmer, *Hermeneutics; interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University, 1969), hal. 13.

yang bisa dipahami sebagai pesan dari Olympus. Hal ini dikuatkan pula bahasa latin dari pemintal adalah tegere dan produknya disebut *textus* atau *texs*.¹¹

Secara terminologi seperti yang diungkapkan oleh Paul Ricoeur dalam bukunya *Hermeneutics and The Human Sciences* bahwa hermeneutika adalah sebuah teori dari praktik pemahaman terhadap interpretasi sebuah teks.¹² Edi Susanto menuliskan definisi hermeneutika secara istilah sebagai “*the art and science of interpretation especially authoritative writings; mainly in application to sacred scripture, and equivalent to exegesis*” (seni dan ilmu menafsirkan khususnya tulisan-tulisan berkewangan terutama dengan kitab dan/atau identik dengan tafsir).¹³ Zygmunt Bauman mendefinisikan hermeneutika sebagai upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang, dan kontradiktif, yang menimbulkan kebingungan bagi pendengar atau pembaca.¹⁴

B. Tipologi Pendekatan Hermeneutika

Hermeneutika memiliki varian yang beranekaragam. Beberapa ahli mengklasifikasikan varian hermeneutika menjadi klasifikasi yang berbeda berdasarkan prespektif para ahli masing-masing serta timbangan dan tolok ukur yang dijadikan para ahli dalam pengklasifikasian itu juga berbeda. Sebut saja Nicholas Hugh Smith, mengklasifikasikan hermeneutika menjadi tiga; hermeneutika lemah (weak hermeneutic), hermeneutika kuat (strong hermeneutic) dan hermeneutika mendalam (deep hermeneutic). Pemetaan hermeneutika yang ia lakukan ini berdasarkan kepada pola argumentasi filosofis kontemporer yang beranekaragam dalam merespon contingensi

¹¹ Sofyan A.P Kau, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya Dengan Tafsir”, *Jurnal Farabi*, Vol. 11, No. 2, (Desember, 2014), hal. 111-112.

¹² Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences, Essays on Language, Action and Interpretation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), hal. 43.

¹³ Dr. Edi Susanto, M.Fil.I, Studi Hermeneutika ..., hal. 2.

¹⁴ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Tranlated by Robert Czermay. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978, hal. 7.

identitas moral.¹⁵ Namun dari sisi pemaknaan terhadap objek kajian hermeneutika bisa dikelompokkan menjadi tiga varian:

Pertama, hermeneutika teoritis-objektif. Varian ini berbicara tentang metode apa yang paling tepat untuk menginterpretasi sebuah teks agar seorang interpretator tidak terjerumus pada kesesatan pemahaman dalam menafsirkan teks.¹⁶ Dalam varian ini seorang interpretator akan berusaha mengkaji makna teks sesuai maksud yang dikehendaki pengarang teks. Karena apa yang dianggap sebuah makna bukanlah sesuatu yang diciptakan pembaca melainkan diturunkan dan bersifat instruktif sebab seperti yang diungkapkan Schleirmacher bahwa sebuah teks adalah ungkapan jiwa pengarangnya.¹⁷ Diantara tokoh yang menganut varian ini adalah Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Hirsch¹⁸ dan Emilio Betty.¹⁹

Kedua, filosofis-subjektif. Varian ini tidak lagi berbicara tentang interpretasi teks sesuai keinginan pembuat teks melainkan filosofi memahami teks itu sendiri. Fokus varian kedua ini adalah sebuah teks secara mandiri tanpa dikaitkan dengan ide awal pembuatan teks.²⁰ Untuk itu, pada varian ini peran dan latarbelakang keilmuan pembaca sangat dominan dalam menafsirkan teks. Osborne dalam bukunya *The Hermeneutical Spiral* mengistilahkan varian ini dengan *reader centered hermeneutics*²¹ yakni sebuah hermeneutika yang

¹⁵ Nicholas Hugh Smith, *Strong Hermeneutic, Contingency and Moral Identity*, (New York: Routledge, 1997), hal. 10.

¹⁶ Muzayyin, “Resepsi Hermeneutika Dalam Penafsira Alquran Oleh M. Quraish Shihab”, *Nun*, Vol. No.1, (2015), hal. 122.

¹⁷ Nur Fuadi Rahman, “Hermeneutika Alquran”, *Jurnal Transformatif; Studi Islam*, Vol. 1, No. 2, (Oktober, 2017), hal. 190.

¹⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2017). Hal. 45.

¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1985), hal. 9.

²⁰ Achmad Khudori Soleh, “Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir”, *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1, (April, 2011), hal. 36.

²¹ Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, (Downers Grove, Intervarsity Press, 1991), hal. 377.

dipusatkan pada pemahaman pembaca. Sahiron mengungkapkan bahwa pemikiran hermeneutika dalam varian ini sangat beragam; ada yang sangat subyektivis yakni dekonstruksi, ada yang agak subyektivis yakni postuktualisme dan ada yang kurang subyektivis yakni struktualisme. Hal ini disebabkan karena beberapa hal diantaranya *pertama*, ketidakmampuan seorang pembaca untuk memiliki akses langsung kepada pembuat teks sehingga mencapai makna yang orisinal menjadi utopis. *Kedua*, makna suatu teks dapat berubah dari suatu masa ke masa yang lain dan dari penafsir ke penafsir lain. *Ketiga*, makna suatu teks tersebut hanya bisa dimunculkan melalui pemahaman terhadap kata atau simbol-simbol teks tersebut.²²

Diantara tokoh yang menganut varian ini adalah Hans Georg Gadamar dan Jacques Derrida. Menurut Khudori, Gadamer berpandangan bahwa seseorang tidak perlu melepaskan jatidirinya sendiri dan masuk ke jatidiri orang lain demi menafsirkan sebuah teks. Bahkan itu tidak mungkin karena meninggalkan tradisi sendiri dan masuk kepada tradisi penulis berarti mematikan pemikiran dan kreatifitas. Sebaliknya, seseorang harus menerjemahkan suatu teks sesuai dengan apa yang ia alami saat itu (vorhabe), apa yang dia lihat (vorsicht) dan apa yang akan ia dapatkan setelahnya (vorgriff). Sehingga menurut Khudori, hermeneutika tidak lagi memikirkan ulang wacana dan ide yang telah ada melainkan dapat menemukan wacana dan ide terbaru yang dibutuhkan saat ini.²³

Ketiga, hermeneutika pembebasan. Hermeneutika varian ini dikembangkan oleh pemikir-pemikir muslim kontemporer diantaranya adalah Hasan Hanafi, Farid Esack dan Nasr Hamid Abu Zaid.²⁴ Hermeneutika ini

²² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2017). Hal. 45.

²³ Achmad Khudori Soleh, "Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir", *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1, (April 2011), hal. 36.

²⁴ Ibid hal. 37.

merupakan pengembangan dari varian yang kedua yakni hermeneutika subyektif. Hermeneutika pembebasan ini tidak lagi berbicara mengenai makna suatu teks melainkan pada implikasi dari teks itu sendiri pada kehidupan nyata. Kajian hermeneutika dari era klasik hingga era modern selalu diwarnai dengan kajian Bahasa dan pemahaman, belum pada aksi.²⁵ Gadamer sendiri menegaskan bahwa kajian hermeneutika sejauh ini adalah permainan Bahasa.²⁶ Menurut Hasan Hanafi dalam hermeneutika pembebasan ini, interpretasi tidak lagi difokuskan pada memproduksi atau mereproduksi makna melainkan di atas dari itu yakni bagaimana membawa pemahaman suatu makna agar dapat bermanfaat dan merubah kehidupan. Sebagus apapun pemahaman makna suatu teks jika tidak dapat merubah tatanan kehidupan menjadi lebih baik maka itu tidak berarti sama sekali.²⁷

C. Konsep Hermeneutika Alquran

1. *Double Movement* Fazlur Rahman

Nama Fazlur Rahman sudah tidak asing lagi bagi penggiat kajian alquran. Ia seorang muslim bermazhab Hanafi dari negara India. Ia lahir di Hazara yang sekarang terlertak di sebelah Barat Laut Pakistan pada tahun 21 September 1919. Ia lahir dan tumbuh dalam keluarga yang agama dan ilmu. Ayahnya bernama Maulana Sahab Al Din seorang ulama terkemuka lulusan Darul Ulum Deoband India. Fazlur Rahman hafal quran saat usia 10 tahun di bawah bimbingan ayahnya. Rahman wafat pada usia 69 tahun tepatnya pada tanggal 26 Juli 1988.²⁸

Double movement adalah pandangan hermeneutika yang dibangun oleh Fazlur Rahman saat ia berada di Chicago pada puncak intelektualitasnya. Ia

²⁵ Hasan Hanafi, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus, (Yogyakarta: Prisma, 2003), hal. 109.

²⁶ Gadamer, *Truth and Method*, (New York: The Seabury Press, 1975), hal. 450.

²⁷ Hasan Hanafi, *Min Addin Ila Tsaurah Fi Mishr*, Maktabah Madboly, hal. 34.

²⁸ Sutrisno, *Fazlur Rahman Kajian Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 60-61.

mendasarkan prinsip hermeneutikanya pada konsep teoritik bahwa yang harus digali dan diaplikasikan dari alquran bukanlah makna literalnya melainkan konsepsi pandangan dunianya (*weltanschaung*). Berangkat dari sini Rahman kemudian membedakan antara legal spesifik alquran yang melahirkan hukum, aturan, norma yang berasal dari makna literal alquran dengan ideal moral yakni ide dasar dari suatu ayat alquran yang diturunkan untuk manusia sebagai *rahmatan lil alamain* yang mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan, persaudaraan, keadilan dan kesetaraan. Memahami alquran haruslah dengan mengedepankan nilai-nilai moralitas dan nilai-nilai moralitas tersebut haruslah berdiri di atas ideal moral alquran yang disebut di atas.²⁹

Double movement atau gerakan ganda adalah sebuah metode hermeneutika kontemporer dalam memahami alquran yang ditawarkan oleh Fazlurrahman untuk menjawab problematika-problematika yang dihadapai masyarakat kekinian. Yang dimaksud dengan double movement adalah penafsiran yang dimulai dari masa sekarang ke masa di mana alquran diwahyukan kemudian kembali lagi ke masa sekarang.³⁰ Dengan kata lain pada metode ini, terdapat dua gerakan yang harus ditempuh seorang pengkaji alquran dalam menguak isi kandungan alquran.

Pertama, berangkat dari situasi kontemporer ke situasi di mana alquran diturunkan dan di wahyukan. Gerakan pertama ini ditempuh dengan dua langkah. Langkah *pertama*, seorang penafsir memahami makna dan arti suatu ayat dengan mengkaji situasi dan kondisi serta problematika dimana ayat tersebut diwahyukan sebagai jawabannya. Tentu untuk mengkaji situasi dan kondisi serta problematika masa di mana ayat alquran diwahyukan seorang penafsir alquran harus melakukan kajian secara historis terhadap kondisi sosial masyarakat arab secara makro atau kondisi bangsa arab secara umum ketika

²⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, (New York: Anchor Books, 1996), hal. 28.

³⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernitas: Transformation of An Intellectual Tradition*, (Chicago and London, University Press, 1982), hal 6.

itu dan secara mikro atau kondisi nabi saw dan para sahabat yang melatarbelatangi turunnya ayat tersebut. Langkah *kedua*, mengeneralisasikan jawaban-jawaban alquran terhadap problematika tertentu tersebut dan menganggapnya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum. Dalam hal ini perhatian penafsir harus terfokus kepada pandangan bahwa setiap ajaran alquran adalah suatu kesatuan dan keseluruhan sehingga setiap makna tertentu dari ayat alquran yang dipahami, hukum yang dihasilkan dan norma yang didapat koheren dengan ayat lainnya.

Kedua, dari masa alquran diwahyukan -setelah mendapatkan prinsip-prinsip unum tadi- kembali lagi ke masa sekarang. Maksudnya prinsip-prinsip umum yang dihasilkan pada gerakan pertama tadi ditubuhkan dalam konteks sosio-historis yang nyata dimasa kini. Untuk itu seorang pengkaji alquran perlu melakukan kajian secara cermat dan mendalam tentang kondisi sosial masyarakat kekinian serta problematika-problematika yang dihadapinya sehingga ia dapat menilai situasinya dan memberikan prioritas-prioritas baru dalam mengimplementasikan alquran.³¹ Gerakan keduanya akan menjadi pengoreksi atas pemahaman pada gerakan pertama, sebab bila terjadi kendala dalam gerakan kedua ini dalam pengimplikasian pesan umum alquran berarti terdapat kesalahan dalam menilai situasi dan kondisi sekarang atau kesalahan dalam pemahaman pada gerakan pertama.

Di Indonesia penafsiran dengan menggunakan pendekatan ini telah diaplikasikan oleh Qurasy Shihab dalam tafsir Al-Misbah. Meski tidak mengutip secara langsung, Quraisy Shihab telah menuliskan tafsir yang sejalan dengan apa yang dikemukakan Fazlur Rahman. Sebagai contoh surah Al Nisa ayat 3 yang berbicara tentang kebolehan poligami hingga empat perempuan. Quraisy Shihab memulai menafsirkan ayat ini dengan terlebih dahulu mengungkap aspek historis turunnya ayat tersebut. Quraisy Shihab

³¹ Ibid.

mengungkapkan informasi dari Aisyah bahwa ayat ini turun berkaitan dengan seorang anak yatim yang diasuh oleh walinya. Wali anak yatim tersebut terperanjat akan kecantikan anak yatim yang ia asuh serta harta yang dimiliki anak yatim tersebut. Karena berada dalam asuhannya, ia bermaksud menikahi anak yatim tersebut dengan mahar yang tidak sewajarnya. Penyebutan poligami dalam ayat tersebut berkaitan dengan kasus anak yatim ini sehingga ia dapat berlaku adil padanya. Setelah mengungkapkan aspek historisnya secara mikro, Quraisy Shihab juga mengungkapkan aspek historis secara makro bahwa tradisi masyarakat Arab sebelum Islam muncul adalah poligami bahkan tanpa batas. Dengan demikian ayat poligami itu turun bukan sebagai sebuah anjuran secara prinsip melainkan hanya sebuah solusi terhadap kasus-kasus tertentu. Ia diibaratkan pintu emergency dalam pesawat terbang yang hanya dibuka dalam keadaan darurat.³²

2. *Tafsir Maqashidi Muhammad Thalibi*

Muhammad Thalibi dalam ejaan latin disebut Muhammad Talbi adalah seorang pemikir muslim yang berasal dari Tunisia lahir pada tanggal 16 September 1921. Ia mendapatkan gelar doctor dari Universitas Sorbonne, Prancis dalam spesifikasi keilmuan sejarah. Sepulang dari Prancis ia bergabung dan menjadi professor di Universitas Tunisia.³³ Muhammad Thalibi adalah seorang sejarawan namun pemikiran-pemikirannya mengenai khazanah keilmuan Islam memberikan banyak warna dan menghadirkan banyak diskusi di kalangan sarjana muslim. Salah satu buah pemikirannya yang terkenal adalah tafsir maqashidi yakni suatu teks harus dipahami tujuan-tujuan dibalik teks itu sendiri.

³² Quraisy Shihab, *Tafsir Al Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, Juz. 2, hal. 324.

³³ Izatul Muhidah Maulidiyah dan Aida Mushbirotuz Zuhro, “Telaah Perbandingan Metode Tafsir Maqashidi dan Ma’na Cum Maghza dalam Penafsiran Alquran”, *Jurnal Moderasi*, Vol 1, No. 2, (Juli-Desember, 2021), hal.151.

Konsep tafsir maqashidi (*qira'ah maqashidiyah*) ini bukanlah yang pertama kali dikemukakan oleh Thalibi, sebelum Thalibi konsep ini telah digunakan oleh para pengusungnya hanya saja Thalibi melakukan pembaharuan dan pendalaman terhadap konsep ini. Thalibi juga menjelaskan bahwa konsep maqashidi ini berbeda dan lebih mendalam daripada konsep *qiyas* yang mana *qiyas* merupakan menyamakan konteks sekarang dengan permasalahan yang ada pada *nash*, menurutnya ini termasuk melakukan pemahaman masa lampau terhadap *nash* bukan pemahaman baru yang sesuai konteks kekinian dan tentu tidak akan mampu menjawab problematika kekinian.³⁴

Muhammad Thalibi juga menyebut konsep tahfsir maqashidinya ini dengan *al qira'ah al tarikhayah al inasyah* yang mana ia menggariskan dua langkah untuk menempuh pemahaman melalui konsep ini. *Pertama*, seorang mufassir harus melakukan penelitian dan pengkajian tentang kondisi historis turunnya suatu ayat. Dalam hal ini seorang mufassir harus mengetahui *asbab nuzul* ayat secara baik secara makro maupun secara mikro. *Kedua*, seorang mufassir tidak hanya dituntut untuk memahami makna dari suatu ayat alquran tapi dalam menerapkan tafsir maqashidi ini seorang mufassir dituntut untuk mengetahui arah atau maksud tujuan suatu ayat alquran. Seorang mufassir harus melakukan studi analisis bahwa maksud ayat yang sedang dikaji arahnya kemana. Dalam hal ini Muhammad Thalibi berkata :

"إن القراءة المقاصدية ترتكز في مرحلة أولى على التحليل الاتجاهي للنص فهي قراءة في نفس الوقت : تارخية إنسانية فهي إذن قراءة حركية للنص لا تقف بي عند حرفه وما يقاس عليه و إنما تسير بي في اتجاهه."³⁵

"sesungguhnya pembacaan maqashidiyah difokuskan pada tahap pertama

³⁴ Muhammad Thalibi, 'Iyalullah, *Afkar Jadidah fi 'Alaqatil Muslim Bil Akharina*, (Tunisia: Dar Saras lin Nasyr, 1992), hal. 143.

³⁵ Ibid, 144.

pada analisis arah teks, yaitu pembacaan pada saat yang sama: secara historis, antropomorfik, teleologis, jadi ini adalah pembacaan pergerakan teks yang tidak menghentikan saya pada hurufnya dan apa yang diqiyaskan terhadapnya, melainkan menuntun saya ke arahnya”.

3. *Tafsir Siyaqi Nasr Hamid Abu Zaid*

Nama Nasr Hamid Abu Zaid sudah tidak asing lagi bagi pengkaji alquran dan pemerhati ilmu pemikiran islam kontemporer. Sosok kontroversial ini adalah seorang pemikir asal Mesir, lahir di desa Qahafah, Tanta pada 19 Juli 1943. Ia telah hafal quran pada usia delapan tahun. Ia sempat mengenyam pendidikan menengah di Al Azhar kemudian pindah ke Universitas Cairo, di sana ia menyelesaikan sarjananya hingga doktoralnya dengan disertasi berjudul *Ta’wil Al Quran ‘Inda Muhyiddin Ibni ‘Arabiyy* yang berhasil ia pertahankan dengan nilai memuaskan. Pada tahun 1978-1980 ia menetap di Amerika Serikat dengan memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia. Namanya kemudian lebih dikenal tatkala terjadi polemik *qadhiyah Nasr Hamid Abu Zaid* yang oleh pengadilan ia divonis murtad hingga dituntut untuk menceraikan istrinya. Pasca vonis tersebut ia pindah ke Belanda menjadi guru besar tamu di Universitas Leiden Belanda pada tahun 1995 kemudian pada tahun 2000 ia dikukuhkan sebagai professor tetap pada universitas Leiden.³⁶

Adapun konsep hermeneutika yang diusung oleh Nasr Hamid Abu Zaid berangkat dari pandangannya tentang alquran. Pada masa klasik perdebatan tentang keterciptaan alquran antara Muktazilah dan Asy’ariyah menjadi eksklusif dan hangat diperbincangkan. Muktazilah berpandangan bahwa alquran adalah makhluk ciptaan Allah, maka daripada itu alquran bukanlah sifat Tuhan yang bersifat kekal, melainkan ciptaan Tuhan yang baharu. Sementara menurut Asy’ariyah alquran adalah sifat Tuhan yang kekal seiring

³⁶ Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*, (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 21.

dengan kekalnya zat Tuhan. Nasr Hamid Abu Zaid lebih cenderung kepada pandangan Muktazilah dengan beberapa hipotesa yang ia bangun dalam beberapa kitabnya.

Mun'im Sirri mengutip penjelasan Nasr Hamid Abu Zaid dalam menjelaskan alquran menurut Muktazilah bahwa alquran haruslah tidak bersifat eksternal dalam artian ia diciptakan dalam konteks tertentu dan ia harus dipahami dalam konteks tersebut. Dengan demikian, alquran terbuka untuk dilakukan reinterpretasi dalam hukum agama karena alquran dipahami sesuai semangatnya bukan sesuai lafaznya. Jika alquran bersifat eksternal, tidak diciptakan dan tidak bisa berubah maka gagasan reinterpretasi alquran dalam masalah-masalah yang baru diharamkan dan hanya ulama tertentu yang boleh melakukannya.³⁷

Nasr Hamid Abu Zaid juga membedakan antara Tafsir dan Takwil. Menurutnya tafsir adalah menyingkap sesuatu yang tersembunyi dan tidak diketahui sedangkan takwil adalah kembali kepada makna asal untuk mengetahui makna dan maghza. Makna adalah arti sebuah teks secara literal sedangkan maghza adalah makna suatu teks secara konteks. Maka ia mencoba membuat metode baru untuk merumuskan suatu makna demi mencari makna baru atau maghza (signifikansi), metode baru tersebut dikenal dengan tafsir *siyaqi*.

Tafsir *siyaqi* adalah tafsir kontekstual, Nasr Hamid Abu Zaid memandang sangat penting memperhatikan konteks untuk memproduksi makna. Menurutnya terdapat beberapa tingkatan konteks dalam alquran; konteks sosio-kultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks linguistic

³⁷ Mun'im Sirri, *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*, (Malang: Madani, 2015), hal. 17.

serta konteks takwil.³⁸ Menurutnya apabila seorang mufassir hendak menafsirkan suatu teks maka ia harus menganalisis beberapa konteks yang berhubungan dengan teks tersebut. Bila disederhanakan langkah menafsirkan alquran berdasarkan kosep *siyaqi* ini bisa ditempuh dengan langkah berikut ini: Menganalisa struktur bahasa ayat alquran serta menganalisa historis turunnya ayat secara makro dan mikro, menentukan tingkatan makna teks, menentukan makna asli teks dan menentukan makna signifikansi

Mengkontekstualisasikan makna historis.³⁹

D. Hermeneutika Dalam Kitab Tafsir Ahkam Abdul Halim Binjai

Syekh Abdul Halim Hasan ulama kharismatik asal Binjai Sumatera Utara juga melakukan prinsip hemeneutika dalam penafsiran-penafsirannya. Contohnya ketika menafsirkan surah Ali Imran ayat 28 tentang mengangat orang kafir menjadi pemimpin. Ia menerapkan prinsip maqashid dalam tafsirnya, yang mana prinsip maqashid ini merupakan salah satu dialek hermeneutika yang dikembangkan oleh Muhammad Thalibi.

لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي
شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ ثُقَّةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (28)

Artinya : “janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. dan hanya kepada Allah kembali (mu). (QS. Ali Imran : 28).

Dalam ayat ini, Abdul Halim mencoba menjelaskan makna "وَأَوْلِيَاءَ" terlebih dahulu. Dia mengartikannya sebagai "pembantu", "penolong", atau

³⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Al Nash, Al Sulthah, Al Haqiqah: Al Fikr Al Diny Bayna Iradatil Ma'rifah wa Iradatil Haimanah*, (Beirut: Al Markaz Al Arabiy Al Tsaqafi, 1995), hal. 96.

³⁹ Fikri Hamdani, “Nasr Hamid Abu Zaid dan Teori Interpretasinya”, *Jurnal Farabi*, Vol. 13, No. 1, (Juni, 2016), hal. 40.

"pengawas". Abdul Halim menjelaskan bahwa dalam konteks ayat ini, "mengambil wali" berarti menjadikan seseorang sebagai pembantu atau penolong dalam suatu hal sehingga orang tersebut diberi akses kepada rahasia yang berkaitan dengan kepentingan agama, padahal mereka bukan bagian dari komunitas orang mukmin.

Maksud dari ayat ini adalah mengajarkan seseorang untuk menjadikan kaum kafir atau non-muslim sebagai pembantu dalam suatu hal, karena nantinya orang kafir tersebut akan lebih mengutamakan kepentingan kelompoknya daripada kepentingan umat Islam itu sendiri. Hal ini didasarkan pada firman Allah dalam Surat Al-Baqarah ayat 118 yang menyatakan, "Hai orang-orang beriman, janganlah kamu sebagai bithanah (yakni sebagai sahabat yang akrab atau sahabat yang intim) orang yang bukan dari golonganmu, mereka tidak henti-hentinya merusakmu. "Ayat ini ditujukan kepada semua orang kafir, termasuk Yahudi dan Nashrani, sebagaimana juga disebut dalam Surah Al-Maidah ayat 51 yang menyatakan, "Wahai mereka yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nashrani sebagai wali."⁴⁰

Penjelasan dimulai dengan mencatat larangan ini secara umum dan mengingat bagaimana Rasulullah SAW membuat perjanjian kerjasama dengan suku Khuza'ah yang pada saat itu masih menyiarluar kesyirikan. Setelah menjelaskan makna ayat ini secara umum dengan menggunakan beberapa ayat sebagai penjelasan, Abdul Halim juga membahas sebab-sebab turunnya ayat ini. Dia menyatakan bahwa terdapat perbedaan antara para ulama mengenai situasi turunnya ayat ini. Ada yang mengatakan bahwa ayat ini turun berhubungan dengan tindakan Hathib Ibnu Abu Baltha'ah, yang kisahnya cukup terkenal. Ada juga yang berpendapat bahwa ayat ini berkaitan dengan kasus Ubay Ibn Salul, pemimpin kaum munafik. Beberapa orang lain

⁴⁰ Abdul Halim Hasan. *Tafsir Al-Ahkam*. Jakarta: Prenada media Group, 2006. Hal. 314.

berpendapat bahwa ayat ini turun terkait dengan kejadian di kalangan sahabat yang pada saat itu menjadikan seorang Yahudi sebagai wali mereka.

Abdul Halim, di antara berbagai penafsiran mengenai alasan (asbāb an-nuzūl) ayat ini, memilih untuk menggambarkannya melalui kisah Hathib bin Baltha'ah dalam tafsirnya. Diriwayatkan bahwa saat itu, Hathib mengirimkan surat kepada kaum Quraisy di Mekah, memberitahukan bahwa Nabi Muhammad (SAW) sedang mempersiapkan penyerangan ke Mekah dari Madinah. Surat tersebut disembunyikan oleh seorang perempuan dibalik rambutnya, sengaja disembunyikan oleh Nabi dari masyarakat Mekkah yang berpotensi memaksa mereka untuk berdamai karena kurangnya persiapan. Allah kemudian mengungkapkan kepada Nabi identitas wanita yang membawa surat itu, dan dia memerintahkan Ali, Zubair, dan Miqdad untuk mengambilnya.

Menyikapi kisah-kisah tersebut, baik kisah Hathib maupun perjanjian Nabi dengan suku Khuza'ah yang masih menganut kemosyikan, kita dapat merujuk pada firman Allah dalam surat al-Mumtahanah ayat 8-9 yang menyatakan, “Allah tidak mengharamkan kamu dari orang-orang yang tidak memerangi kamu karena agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu, yaitu dari bersikap saleh terhadap mereka dan berlaku adil terhadap mereka (ayat 8). Hanya Allah yang melarang kamu untuk mengambil sekutu mereka yang telah berperang melawan kamu karena agama dan mengusir kamu dari rumah kamu dan yang mendukung pengusiran itu. Dan siapa yang bersekutu dengan mereka, maka mereka itulah orang-orang yang zalim (ayat 9).”⁴¹

Secara tidak langsung, Abdul Halim dalam tafsirnya memberikan pemahaman kepada para pembacanya bahwa larangan menjadikan orang kafir sebagai sekutu atau sahabat adalah milik orang-orang yang terbiasa

⁴¹ Ibid.

mengingkari kesepakatan yang telah dibuat, atau orang-orang yang aktif melakukan permusuhan terhadap Anda. Namun, selama mereka tidak melakukan tindakan tersebut, Islam menganjurkan umatnya untuk memperlakukan mereka dengan baik dan saling menghormati. Abdul Halim lebih lanjut menjelaskan bahwa siapa pun yang mengangkat orang-orang tersebut ke posisi otoritas yang merugikan kepentingan komunitas Muslim berarti melanggar perintah Allah dan memikul tanggung jawab sendiri, kecuali tindakan tersebut dilakukan sebagai sarana untuk mempertahankan diri dan menghindari bahaya, di mana dalam hal ini mungkin diperbolehkan. Hal ini didasarkan pada prinsip “mencegah dampak buruk lebih diutamakan daripada memperoleh manfaat,” meskipun pada dasarnya, pemerintahan harus berada di tangan komunitas Muslim.⁴²

Abdul Halim mengatakan dalam hal ini ada ulama yang mengatakan boleh melakukan taqiyyah, yaitu menyembunyikan sesuatu dalam hati dengan menunjukkan keadaan sebaliknya, hal ini untuk menghindari dari bahaya yang akan menimpa. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai boleh tidaknya melakukan taqiyyah untuk menjaga nyawa, kehormatan, dan harta benda. Ada yang berpendapat diperbolehkan dalam keadaan seperti ini, ada pula yang berpendapat bahwa taqiyyah tidak boleh jika semata-mata untuk melindungi harta seseorang. Kelompok Khawarij, khususnya, sangat menentang penggunaan taqiyyah, terutama jika menyangkut masalah keimanan. Misalnya, jika seseorang dipaksa untuk meninggalkan keyakinannya, seperti menyembah berhala atau mengucapkan kata-kata yang menghujat, bahkan ketika nyawanya terancam, kaum Khawarij berpendapat bahwa tidak ada yang lebih berharga daripada keimanan seseorang.

⁴² Mumin Roup, Muhammad Muammar Alwi , Akmal Rizki Gunawan, *Tafsir Maqāshidī: Telaah Terhadap Kitab Tafsir al-Ahkam* karya Abdul Halim Hasan, Al Quds Jurnal Studi Alquran dan Hadis, Vol. 6, No. 2, 2022, hal. 815 (801-820).

Abdul Halim tidak sependapat dengan pandangan ini, dengan mengutip ayat Alquran, seperti Surat An-Nahl ayat 106 yang menyatakan bahwa orang yang terpaksa kafir sedangkan hatinya tetap teguh dalam keimanan, tidak dapat dimintai pertanggung jawaban. Namun, mereka yang rela memeluk kekafiran akan mendapat murka Allah. Hal ini menunjukkan bahwa seseorang boleh mengucapkan kata-kata kafir selama hatinya tetap beriman kepada Allah. Kasus Ammar bin Yasir, yang dipaksa oleh suku Quraisy untuk mengingkari imannya namun diberikan keringanan hukuman oleh Allah, merupakan contoh yang sejalan dengan penafsiran ini.

Demikian pula para sahabat Nabi yang mengakui kenabian Musailamah si Pembohong diberikan keringanan hukuman. Mereka ditanya apakah mereka beriman kepada Musailamah sebagai seorang nabi, dan mereka yang menjawab "ya" dibiarkan, sedangkan mereka yang menolak dan mengaku bisa dibunuh oleh Musailamah. Namun bagi mereka yang memiliki kekuatan dan tidak takut akan bahaya apa pun, mereka dapat berpegang pada ayat-ayat Alquran yang menganjurkan mereka untuk tidak takut pada manusia tetapi takut kepada Allah.

Mengingat cobaan yang dihadapi oleh Nabi dan para sahabat di Mekkah, yang menderita bertahun-tahun karena memeluk Islam, Abdul Halim berpendapat bahwa diperbolehkan bagi individu untuk bertindak bermuka dua atau mengatakan hal-hal yang tidak sejalan dengan keyakinan mereka yang sebenarnya jika mereka berada di bawah pengaruh Islam. ancaman. Hal ini dapat berupa menampilkan wajah palsu kepada seseorang untuk menipu mereka jika keselamatan seseorang dipertaruhkan.⁴³

Menurut Abdul Halim, hal tersebut tidak melanggar justifikasi menyembunyikan isi hati, apalagi jika berhadapan dengan individu jahil (jahat dan dungu) yang takut akan kebodohnya sendiri. Dalam tafsir terakhirnya,

⁴³ Ibid.

Abdul Halim mengutip hadits shahih dari Aisyah yang mengatakan, 'Seseorang meminta izin kepada Nabi Muhammad SAW sedangkan aku hadir di sampingnya,' dan Nabi bersabda, 'Sahabat yang paling buruk dan teman yang paling buruk.' Namun setelah laki-laki itu masuk dan berdiri di hadapan Nabi, beliau berbicara dengan lembut. Setelah laki-laki itu pergi, Aisyah bertanya kepada Nabi tentang sikapnya terhadap laki-laki itu sambil bersabda, 'Ya Rasulullah, ketika laki-laki itu di luar, kamu mengatakan sesuatu tentang dia, tetapi ketika dia datang di depanmu, kamu berbicara dengan lembut.' Nabi Muhammad bersabda, 'Wahai Aisyah, orang yang paling buruk adalah orang yang dipaksa menahan perasaannya oleh orang lain untuk melindungi diri dari kejahatannya.' Berdasarkan hadits tersebut, Abdul Halim berpendapat bahwa boleh berpura-pura di depan orang lain untuk melindungi diri dari potensi bahaya.

Tafsir Abdul Halim menyatakan bahwa menjalin persahabatan dekat atau bahkan memegang jabatan kepemimpinan dengan orang non-Muslim diperbolehkan, kecuali jika mereka secara aktif berperang melawan Anda atau mengusir Anda dari tanah dan tempat tinggal Anda, terutama jika hal itu mengancam keselamatan Anda atau potensi bahaya. Hal ini jelas termasuk dalam konsep 'hifz nafs' atau pelestarian diri. Dalam kajian prinsip-prinsip fiqh Islam, 'hifz nafs' merupakan salah satu unsur yang paling esensial untuk mencapai kebaikan yang lebih besar. Terlebih lagi, ketika Abdul Halim menyebutkan prinsip dalam yurisprudensi Islam yang menyatakan, 'mencegah kerugian lebih diutamakan daripada memperoleh manfaat', hal ini menunjukkan bahwa ia mengadopsi 'maqāsid' (tujuan hukum Islam yang lebih tinggi) sebagai pendekatan dalam penafsirannya. Demikian pula ketika beliau menjelaskan kebolehan taqiyyah, yaitu tindakan menjaga diri dengan menunjukkan sesuatu yang bertentangan dengan perasaan sebenarnya, beliau berpendapat bahwa hal itu juga didasarkan pada menjaga keselamatan diri

sendiri ('hifz nafs').⁴⁴

SIMPULAN

Kajian ini menegaskan bahwa hermeneutika bukanlah pendekatan yang sepenuhnya asing dalam tradisi tafsir Al-Qur'an, termasuk dalam tafsir ayat-ayat ahkam. Melalui analisis terhadap tafsir ahkam karya Abdul Halim Hasan Binjai, artikel ini menunjukkan bahwa praktik penafsiran hukum yang dilakukan oleh mufassir Nusantara tersebut secara substantif telah mengoperasikan prinsip-prinsip hermeneutik, meskipun tanpa menggunakan terminologi hermeneutika modern secara eksplisit. Penafsiran ayat-ayat hukum dalam karya Abdul Halim Hasan Binjai tidak berhenti pada pembacaan literal teks, tetapi melibatkan analisis kebahasaan, konteks turunnya ayat, kaidah ushul fikih, serta orientasi pada kemaslahatan umat.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa tipologi hermeneutika yang dominan dalam tafsir ahkam Abdul Halim Hasan Binjai adalah hermeneutika objektif-kontekstual. Tipologi ini ditandai oleh upaya menjaga otoritas dan makna objektif teks Al-Qur'an, sekaligus membuka ruang bagi pertimbangan konteks sosial dan kebutuhan masyarakat dalam penetapan hukum. Abdul Halim Hasan Binjai tidak memosisikan teks sebagai entitas yang terlepas dari realitas, melainkan sebagai sumber normatif yang harus dipahami melalui dialog antara teks, tradisi keilmuan Islam, dan situasi sosial umat.

Temuan ini sekaligus membantah asumsi bahwa tafsir Nusantara bersifat metodologis sederhana atau sekadar adaptasi praktis dari tafsir Timur Tengah. Sebaliknya, tafsir ahkam Abdul Halim Hasan Binjai memperlihatkan kedalaman metodologis yang sejalan dengan diskursus hermeneutika dalam studi Al-Qur'an, meskipun dikembangkan dalam bingkai epistemologi Islam klasik. Dengan demikian, tafsir Nusantara memiliki kontribusi penting dalam pengembangan metodologi tafsir ahkam yang kontekstual, moderat, dan

⁴⁴ Ibid.

berorientasi pada maqāṣid al-syarī‘ah.

Secara teoretis, penelitian ini berkontribusi pada upaya menjembatani dikotomi antara tafsir klasik dan hermeneutika modern dengan menunjukkan adanya kesinambungan metodologis di antara keduanya. Secara praktis, kajian ini membuka peluang bagi pengembangan tafsir hukum Islam di Indonesia yang lebih responsif terhadap problem kontemporer tanpa kehilangan pijakan normatifnya. Oleh karena itu, studi lanjutan yang mengkaji tafsir ahkam mufassir Nusantara lainnya dengan perspektif hermeneutika menjadi penting untuk memperkaya khazanah studi tafsir Al-Qur'an dan hukum Islam di konteks lokal maupun global.

DAFTAR PUSTAKA

Achmad Khudori Soleh. 2011. Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir. *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7 (1).

Ash-Shiddieqy, Hasbi. 2000. Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur, Semarang: Pustaka Rizki Putra.

Baidan, Nashruddin. (1998). Metodologi Penafsiran Alquran, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

Baidhowi, 1418. Anawru al Tanzil wa Asraru Al Takwil, Beirut: Dar Ihya' Turats Al 'Arabi.

Fikri Hamdani. (2016). Nasr Hamid Abu Zaid dan Teori Interpretasinya, *Jurnal Farabi*, Vol. 13, (1), 1-12.

Gadamer, Hans-Georg. 1975. Truth and Method. New York: The Seabury Press.

Hamka, 1982. Tafsir Al-Azhar, Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas.

Hanafi, Hasan. (2003) *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus, Yogyakarta: Prisma.

Hanafi, Hasan. t.t. *Min Addin Ila Tsaurah Fi Mishr*, Maktabah Madboly.

Hasan, Abdul Halim. 2006. Tafsir Al-Ahkam. Jakarta: Prenada media Group.

Hidayati, Husnul.m 2018. Metodologi Tafsir Kontekstual Al Azhar Karya Buya Hamka, *el-Umdah Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 1, (1).

Ichwan, Nur. (2003). Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Said, Jakarta: Teraju.

Masnida. (2016). Karakteristik dan Manhaj Tafsir Marah Labid Karya Syekh Nawawi Al Bantani, Jurnal Darussalam; Jurnal Pendidikan, Komunikasi dan Pemikiran Hukum Islam, Vol. 7, (1), 189-197.

Maulana Razali,Muhammad Mansur, Hanif, Muhajir Al-Fairusy, 2021. Konsep Kepemimpinan Perempuan Dalam Pandangan Abdur Rauf As Singkili, Basha'ir Jurnal Studi Alquran dan Tafsir, Vol. 1, No. 2, Desember (85-94).

Maulidiyah, Izatul Muhidah dan Aida Mushbirotuz Zuhro, 2021. “Telaah Perbandingan Metode Tafsir Maqashidi dan Ma’na Cum Maghza dalam Penafsiran Alquran”, *Jurnal Moderasi*, Vol 1, No. 2,

Muhammad Dalip. (2020). Melacak Metodologi Penafsiran Mahmud Yunus Dalam Kitab Tafsir “Quran Karim”, Tafsere, Vol. 8, (1), 18-37.

Mumin Roup, Muhammad Muammar Alwi, Akmal Rizki Gunawan. 2022. Tafsir Maqāhidī: Telaah Terhadap Kitab Tafsir al-Ahkam karya Abdul Halim Hasan, Al Quds Jurnal Studi Alquran dan Hadis, Vol. 6, No. 2, (801-820).

Muzayyin. (2015). Resepsi Hermeneutika Dalam Penafsira Alquran Oleh M. Quraish Shihab, Nun, Vol. 1, (1), 111-139.

Osborne, Grant R. 1991. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove, InterVarsity Press.

Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics; interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University.

Rahman, Fazlur. 1982. Islam and Modernitas: Transformation of An Intellectual Tradition. Chicago and London, University Press.

Rahman, Nur Fuadi. 2017. Hermeneutika Alquran, *Jurnal Transformatif; Studi Islam*, Vol. 1 (2).

Rahman, Pathur. 2018. Hermeneutika Alquran Tafsir Al Azhar (Analisis Hermeneutis Ayat-Ayat Akidah dan Ibadah), Medina-Te, Vol. 19, No.2 Desember (59-72).

Ricoeur, Paul. 1978. *The Rule of Metaphore: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Tranlated by Robert Czermay. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Ricoeur, Paul. 1981. *Hermeneutics and The Human Sciences, Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rithon Igisani. (2018). Kajian Tafsir Mufassir di Indonesia, Jurnal Potret; Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam, Vol. 22, (1), 11-31.

Shihab, Quraisy. 2000. *Tafsir Al Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, Jakarta: Lentera Hati.

Sirri, Mun'im. (2105). Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama, Malang: Madani.

Smith, Nicholas Hugh. (1997). Strong Hermeneutic, Contingency and Moral Identity, New York: Routledge.

Sofyan A.P Kau, 2014. Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya Dengan Tafsir”, *Jurnal Farabi*, Vol. 11 (2).

Susanto, Edi. 2016. Studi Hermeneutika Kajian Pengantar, Jakarta: Kencana.

Sutrisno. (2006). Fazlur Rahman Kajian Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Syamsuddin, Sahiron. 2017. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*. Yogyakarta: Nawesea Press.

Thalibi, Muhammad. (1992). 'Iyalullah, Afkar Jadidah fi 'Alaqatil Muslim Bil Akharina, Tunisia: Dar Saras lin Nasyr.

Zaid, Nasr Hamid Abu. (1995). Al Nash, Al Sulthah, Al Haqiqah: Al Fikr Al Diny Bayna Iradatil Ma'rifah wa Iradatil Haimanah, Beirut: Al Markaz Al Arabiy Al Tsaqafi.