



Research Article

Metode Tafsir Kontekstual: Telaah Epistemologis dan Metodologis serta Implementasinya pada Isu-Isu Masa Kini

Nur Aisyah¹, Muhith Marzuki²

1. Pascasarjana Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an Kepulauan Riau, Indonesia
E-mail: Aisyahkmmf92@gmail.com 
2. Pascasarjana Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an Kepulauan Riau, Indonesia
E-mail: muhiththarashi@gmail.com



Copyright © 2026 by Authors, Published by AL-AFKAR: Journal For Islamic Studies. This is an open access article under the CC BY License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Received : April 22, 2026
Accepted : June 23, 2026

Revised : May 24, 2026
Available online : July 20, 2026

How to Cite: Nur Aisyah and Muhith Marzuki. (2026) "Contextual Interpretation Method: Epistemological and Methodological Study and Its Implementation in Current Issues", *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 9(3), pp. 878-893. doi: 10.31943/afkarjournal.v9i3.3681.

Contextual Interpretation Method: Epistemological and Methodological Study and Its Implementation in Current Issues

Abstract. This study critically examines the epistemology, methodology, and implementation of contextual interpretation (tafsir kontekstual) in contemporary Qur'anic studies. Employing a qualitative approach with library research method, this study analyzes the thoughts of four key figures Fazlur Rahman with his double movement theory, Abdullah Saeed with his systematization of value hierarchy and structured interpretive steps, Hassan Hanafi with his engagement hermeneutics and transformative interpretation, and Sahiron Syamsuddin with the Ma'na Cum Maghza method as a local

innovation from the Indonesian archipelago. The findings reveal that all four scholars share a common thread: the rejection of literal-textual readings and the recognition of the role of context in meaning-making, although they differ in their starting points of interpretation and operational steps. The implementation of this method on contemporary issues such as gender equality, religious tolerance, and socio-economic justice has proven capable of providing alternative interpretations that are more humane and progressive. However, this study also identifies theoretical and practical challenges, including criticism from traditionalist circles regarding the risks of relativism and erosion of textual authority, as well as implementational problems within Muslim communities that still strongly adhere to classical interpretations. Theoretically, this study strengthens the argument that contextual interpretation is a natural continuation of the *maqasid al-shari'ah* principle and the tradition of *ijtihad*, while practically, the results of this study can serve as a reference for exegetes, lecturers, and students in developing contextual and anticipatory interpretive strategies responsive to contemporary dynamics. The limitations of this study lie in the data sources being restricted to English and Indonesian literature, not yet including Arabic or Persian sources, as well as the lack of empirical testing of the implementation of contextual interpretation in specific Muslim communities.

Keywords: Contextual Interpretation, Epistemology, Methodology, Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, Hassan Hanafi, Sahiron Syamsuddin, Ma'na Cum Maghza, Contemporary Issues

Abstrak: Penelitian ini mengkaji secara kritis epistemologi, metodologi, dan implementasi tafsir kontekstual dalam studi Al-Qur'an kontemporer. Melalui pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (library research), penelitian ini menganalisis pemikiran empat tokoh utama Fazlur Rahman dengan teori double movement-nya, Abdullah Saeed dengan sistematisasi hierarki nilai dan langkah-langkah interpretasi terstruktur, Hassan Hanafi dengan hermeneutika keterlibatan (engagement hermeneutics) dan tafsir transformatif, serta Sahiron Syamsuddin dengan metode Ma'na Cum Maghza yang merupakan inovasi lokal dari Nusantara. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keempat tokoh memiliki benang merah yang sama, yaitu penolakan terhadap pembacaan tekstual-harfiah dan pengakuan atas peran konteks dalam pemaknaan, meskipun berbeda dalam hal titik keberangkatan interpretasi dan langkah operasional. Implementasi metode ini pada isu-isu kontemporer seperti kesetaraan gender, toleransi beragama, dan keadilan sosial-ekonomi terbukti mampu memberikan alternatif penafsiran yang lebih humanis dan progresif. Namun, penelitian ini juga mengidentifikasi tantangan teoretis dan praktis, termasuk kritik dari kalangan tradisional mengenai risiko relativisme dan erosi otoritas teks, serta problematika implementatif di tengah masyarakat Muslim yang masih kuat berpegang pada tafsir klasik. Secara teoretis, penelitian ini memperkuat argumen bahwa tafsir kontekstual merupakan kelanjutan alami dari prinsip *maqasid al-shari'ah* dan tradisi *ijtihad*, sementara secara praktis hasil penelitian ini dapat menjadi rujukan bagi para mufasir, dosen, dan mahasiswa dalam mengembangkan strategi penafsiran yang kontekstual dan antisipatif terhadap dinamika kontemporer. Keterbatasan penelitian ini terletak pada sumber data yang terbatas pada literatur berbahasa Inggris dan Indonesia, belum mencakup literatur berbahasa Arab atau Persia, serta minimnya uji empiris implementasi tafsir kontekstual pada komunitas Muslim tertentu.

Kata Kunci: Tafsir Kontekstual, Epistemologi, Metodologi, Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, Hassan Hanafi, Sahiron Syamsuddin, Ma'na Cum Maghza, Isu Kontemporer

PENDAHULUAN

Al-Qur'an diwahyukan secara bertahap selama lebih dari dua dekade di tengah realitas masyarakat Arab abad ke-7 yang sarat dengan tradisi kesukuan dan

problematika sosial-ekonomi.¹ Interaksi langsung antara wahyu dan peristiwa-peristiwa konkret (*asbab al-nuzul*) menegaskan bahwa teks ini tidak lahir dalam ruang hampa kultural.²

Keniscayaan historis ini melahirkan konsekuensi hermeneutis yang mendalam, lalu muncul pertanyaan bagaimana pesan transenden yang terikat pada bahasa dan waktu tertentu dapat tetap relevan lintas generasi?³ Perdebatan atas pertanyaan fundamental ini memantik pergulatan panjang di kalangan ulama dan cendekiawan Muslim, yang pada akhirnya melahirkan beragam pendekatan penafsiran, mulai dari yang sangat tekstual-struktural hingga yang lebih rasional-filosofis.⁴

Namun, derasnyanya arus modernitas dan mengemukakan isu-isu aktual seperti hak asasi manusia, kesetaraan gender, dan pluralisme agama menuntut sebuah pembacaan yang lebih responsif terhadap realitas kekinian.⁵ Di sinilah tafsir kontekstual menemukan momentumnya sebagai metodologi yang tidak sekadar mengulang penjelasan klasik, melainkan berusaha menggali nilai-nilai universal dan semangat moral di balik teks, kemudian mendialogkannya secara dinamis dengan konteks sosial-budaya yang terus berubah,⁶ sehingga Al-Qur'an tetap menjadi petunjuk yang hidup dan membumi sepanjang masa.

Di Indonesia, tren tafsir kontekstual semakin menguat, terutama di lingkungan perguruan tinggi keagamaan Islam. Prof. Dr. Mukhammad Zamzami, Lc., M.Fil.I., Wakil Dekan I Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya, menyatakan bahwa tren riset di program studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir serta Ilmu Hadis yang sebelumnya mayoritas bersifat tekstual kini beralih kepada topik-topik kontekstual dan kontemporer, seperti digital tafsir, reinterpretasi Al-Quran, serta Al-Quran dan sosial budaya.⁷ Menteri Agama Nasaruddin Umar bahkan mendorong penggunaan pendekatan induktif yang memprioritaskan pembacaan realitas sosial

¹ Lihat Subhi al-Shalih, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977, 45-48. Tentang konsep *tadarruj*, lihat juga Manna' al-Qattan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*, Riyadh: Manshurat al-'Asr al-Hadith, 1973, 89-92.

² Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, jilid 1 Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, 99-101. Lihat juga al-Zarkashi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, jilid 1 Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1972, 145-148.

³ Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* London: Routledge, 2006, 1-5. Saeed menyatakan bahwa tantangan utama penafsiran kontemporer adalah menjembatani makna tekstual Al-Qur'an dengan realitas modern. Lihat juga Nasr Hamid Abu Zayd, *Maqhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1990, 11-15.

⁴ Spektrum pendekatan penafsiran dalam sejarah Islam sangat beragam. Di satu kutub, terdapat pendekatan tekstual-struktural yang sangat menekankan literalitas lafaz dan ketergantungan pada riwayat. Di kutub lainnya, berkembang pendekatan rasional-filosofis yang mengedepankan logika, analogi *qiyas*, dan tujuan-tujuan agung syariat *maqasid al-syari'ah*. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* Yogyakarta: LKiS, 2013, 23-28.

⁵ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* London: Routledge, 2014, 142-150.

⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: University of Chicago Press, 1982, 5-7.

⁷ Lihat "Publikasi Artikel Jurnal: Wadek I FUF Dorong Penelitian Kontekstual dalam Kajian Tafsir dan Hadis," UIN Sunan Ampel Surabaya, 4 Mei 2026, diakses pada tanggal 18 juni 2026 jam 10.33 pm pada link <https://uinsa.ac.id/publikasi-artikel-jurnal-wadek-i-fuf-dorong-penelitian-kontekstual-dalam-kajian-tafsir-dan-hadis>. [reference:o]

sebelum dikonfirmasi pada teks.⁸ Hal ini menunjukkan bahwa tafsir kontekstual tidak hanya wacana akademik, tetapi juga mendapat perhatian pada tingkat kebijakan keagamaan nasional.

Penelitian ini tidak sekadar mendeskripsikan, melainkan mengkaji secara kritis tiga rumusan masalah utama. *Pertama*, bagaimana bangunan epistemologis tafsir kontekstual dikonstruksi, serta di mana letak kelebihan dan keterbatasannya ketika dihadapkan pada kritik hermeneutika modern dan post-strukturalisme? *Kedua*, bagaimana sintesis komparatif atas metodologi operasional yang ditawarkan para tokoh utamanya dapat memetakan pola umum sekaligus distingsi khas masing-masing, sehingga tidak hanya menghasilkan tipologi pendekatan yang terklasifikasi, tetapi juga membuka ruang bagi pengembangan metode hibrida yang lebih aplikatif? *Ketiga*, bagaimana implementasi metode ini pada isu-isu masa kini, dan tantangan-tantangan praktis apa yang muncul dari penerapannya?

Rumusan yang bersifat analitis-evaluatif ini sekaligus menjadi pijakan bagi tujuan penelitian, yaitu tidak hanya mendeskripsikan epistemologi, metodologi, dan implementasi, tetapi juga mengidentifikasi celah-celah teoretis serta problematika implementatif yang dapat ditindaklanjuti oleh riset-riset berikutnya.¹¹ Dengan demikian, manfaat teoretis penelitian ini tidak terbatas pada pengayaan khazanah tafsir, melainkan juga menyediakan kerangka kritis dan peta jalan bagi pengkaji selanjutnya untuk melakukan uji banding, verifikasi, atau bahkan rekonstruksi metodologis. Sementara itu, manfaat praktisnya menjadikannya pegangan reflektif bagi mufasir, dosen, dan mahasiswa dalam menyusun strategi penafsiran yang kontekstual sekaligus antisipatif terhadap dinamika kontemporer, bukan sekadar aplikasi instan tetapi berbasis pada pemahaman tantangan sistemik yang teridentifikasi.

METODE PENELITIAN

Selaras dengan kebutuhan analisis kritis atas ketiga rumusan masalah yang telah dipaparkan, penelitian ini menerapkan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yang dipilih karena objek kajiannya berupa teks-teks metodologis yang memerlukan pembacaan mendalam, interpretasi, serta sintesis gagasan secara konseptual.⁹ Sumber data primer penelitian ini berpusat pada karya-karya otentik dari empat tokoh yang merepresentasikan arus utama dan perkembangan mutakhir tafsir kontekstual, dimulai dari gagasan pionir Fazlur Rahman melalui magnum opus-nya *Islamic Methodology in History*,¹⁰ kemudian dilanjutkan dengan sistematisasi pendekatan kontekstual oleh Abdullah Saeed

⁸ "Ijtima Ulama Tafsir Al Qur'an, Menag Dorong Metode Induktif dan Keindonesiaan." iNews.id, 20 November 2025. <https://www.inews.id/amp/lifestyle/muslim/ijtimak-ulama-tafsir-al-quran-menag-dorong-metode-induktif-dan-keindonesiaan>.

⁹ Penelitian kepustakaan dipilih karena memungkinkan peneliti menelusuri perkembangan gagasan secara diakronis dan melakukan komparasi antar-teks secara sistematis. Lihat Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008, 1–5.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965, 5–22.

dalam *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*,¹¹ serta pemikiran dekonstruktif Hassan Hanafi yang tertuang dalam *Islam in the Modern World*,¹² dan tidak ketinggalan, kontribusi pemikir Nusantara, Sahiron Syamsuddin, yang menawarkan inovasi lokal melalui metode *Ma'na Cum Maghza*.¹³

Untuk memperkuat, memverifikasi, sekaligus mengkritisi temuan dari data primer tersebut, penelitian ini juga memanfaatkan sumber sekunder yang terdiri atas artikel-artikel jurnal ilmiah terakreditasi, tesis, dan skripsi yang relevan, guna memperoleh peta perdebatan akademik yang lebih luas serta menguji relevansi gagasan para tokoh dalam konteks kekinian.

PEMBAHASAN

Epistemologi Tafsir Kontekstual

Epistemologi merupakan cabang filsafat yang secara kritis mengkaji asal-usul, struktur, metode, sekaligus validitas pengetahuan, sehingga ia berfungsi sebagai fondasi fundamental bagi setiap bangunan keilmuan.¹⁴ Dalam ranah studi Al-Qur'an, pengkajian epistemologis menjadi semakin relevan karena ia tidak hanya berhenti pada definisi umum, melainkan diarahkan secara spesifik untuk membedah dasar-dasar teoretis yang menopang suatu pendekatan penafsiran.

Dalam konteks ini, epistemologi tafsir kontekstual hadir sebagai kerangka berpikir yang secara sengaja dan sistematis menyoroti prinsip-prinsip pengetahuan yang membedakannya secara tajam dari tafsir tekstual tradisional. Perbedaan tersebut tidak sekadar tampak pada prosedur operasional penafsiran, tetapi merambah lebih dalam ke ranah asumsi-asumsi pra-teoretis tentang hakikat bahasa, sifat wahyu, serta relasi dialektis antara teks dan realitas sosial-historis yang melingkupinya.¹⁵

Secara paradigmatis, tafsir kontekstual dibangun di atas tiga landasan utama.¹⁶ Pertama, keyakinan bahwa fungsi utama Al-Qur'an adalah sebagai *hudan li al-nas* (petunjuk bagi manusia), sehingga penafsiran harus mengutamakan kebutuhan dan problematika nyata umat.¹⁷ Kedua, prinsip *shalihun li kulli zaman wa makan* (relevan untuk setiap waktu dan tempat) yang meyakini adanya nilai-nilai universal dalam Al-Qur'an yang dapat diaktualisasikan sepanjang masa.¹⁸ Ketiga, pengakuan bahwa

¹¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* New York: Routledge, 2006, 1–18.

¹² Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World*, vol. 1, *Religion, Ideology, and Development* Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1990, hal 10–35.

¹³ Sahiron Syamsuddin, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Pendekatan Ma'na cum Maghza* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2016, hal 45–68.

¹⁴ Surajiyo, *Ilmu Filsafat: Suatu Pengantar* Jakarta: Bumi Aksara, 2005, hal 45–46.

¹⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* Yogyakarta: LKiS, 2010, hal 17–25.

¹⁶ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal 20.

¹⁷ Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965, hal 5–8, yang secara fundamental menekankan bahwa misi moral Al-Qur'an harus menjadi poros utama penafsiran.

¹⁸ Prinsip *shalihun li kulli zaman wa makan* dibahas secara mendalam dalam kaitannya dengan tafsir kontekstual oleh Abd. Kholid, "Konsep Pemikiran Tafsir Hassan Hanafi: Telaah Kritis terhadap

produk tafsir bersifat relatif dan tentatif karena dipengaruhi oleh subjektivitas mufasir, latar belakang keilmuan, kondisi sosial, dan afiliasi mazhab.¹⁹

Dalam epistemologi Islam, tafsir kontekstual sering dikaitkan dengan teori kebenaran *koherensi* (konsistensi internal) dan *pragmatisme* (manfaat sosial).²⁰ Fazlur Rahman menyatakan bahwa penafsiran harus selalu bergerak antara teks dan realitas, tidak boleh terjebak pada salah satunya.²¹ Abdullah Saeed menambahkan bahwa epistemologi tafsir kontekstual juga mengakui adanya hierarki nilai dalam Al-Qur'an, di mana nilai-nilai fundamental bersifat tetap sementara nilai-nilai implementasional dapat berubah.²²

Di balik keunggulannya, tafsir kontekstual tak luput dari kritik. Kaum tradisional menilai pendekatan ini terlalu longgar dan berisiko menggerus otoritas teks.²³ Dari sisi hermeneutika modern, muncul pertanyaan tentang bagaimana penafsir dapat melepaskan diri dari pra-pemahaman (*prejudice*) yang selalu melekat pada dirinya, sementara aliran post-strukturalisme justru meragukan stabilitas makna dan menyoroiti relasi kuasa yang melatarbelakangi setiap produksi tafsir.²⁴ Menjawab kritik tersebut, para pendukung tafsir kontekstual menegaskan tiga hal: *pertama*, pendekatan ini sebenarnya melanjutkan semangat ijtihad klasik yang telah dipraktikkan sejak masa sahabat. *Kedua*, hierarki nilai Saeed berfungsi sebagai pagar agar kontekstualisasi tidak jatuh pada relativisme tanpa batas dan *ketiga*, meskipun subjektivitas tak terhindarkan, validitas tafsir tetap dapat diuji melalui konsistensi internal dan manfaat sosial yang dihasilkannya.

Metodologi Tafsir Kontekstual Menurut para Tokoh

1. Fazlur Rahman dan Teori Double Movement

Fazlur Rahman (1919-1988), kelahiran Pakistan yang menjadi profesor di University of Chicago, dikenal sebagai pelopor utama tafsir kontekstual dalam tradisi

Corak dan Metodologi Tafsir Kontemporer" Laporan Penelitian, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013, hal-2.

¹⁹ Lihat Islah Gusmian, "Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer," *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 14, no. 2 2015, hal 121-123, yang mengulas bagaimana latar belakang sosial-keilmuan mufasir turut membentuk corak penafsiran.

²⁰ Tentang titik temu antara teori koherensi dan pragmatisme dalam epistemologi tafsir kontemporer, lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal 124-128.

²¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: University of Chicago Press, 1982, 5-7

²² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* New York: Routledge, 2006, 110-112.

²³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* Yogyakarta: LKiS, 2010, 45-48.

²⁴ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith New York: Pantheon Books, 1972, 215-237.

pemikiran Islam modern.²⁵ Ia mengkritik keras kemandekan ijtihad di dunia Islam yang disebabkan oleh dominasi pendekatan tekstual-skripturalis.²⁶

Teori double movement (gerak ganda) yang ditawarkannya terdiri dari dua langkah metodologis. Gerakan pertama bergerak dari situasi historis-spesifik di mana ayat diturunkan (asbab al-nuzul, kondisi sosial-budaya Arab abad 7) menuju pemahaman tentang prinsip atau nilai universal yang ingin ditegaskan oleh ayat tersebut. Gerakan kedua bergerak dari prinsip universal tersebut kembali ke situasi konkret masa kini, dengan menerapkan nilai-nilai universal Al-Qur'an ke dalam realitas kontemporer.²⁷

Sebagai contoh, dalam menafsirkan ayat tentang poligami (QS An-Nisa' [4]: 3), gerakan pertama akan mengungkap bahwa ayat tersebut turun dalam konteks pasca-perang Uhud yang meninggalkan banyak janda dan anak yatim.²⁸ Prinsip universalnya adalah keadilan dan perlindungan terhadap kelompok rentan. Gerakan kedua kemudian menerapkan prinsip keadilan tersebut dalam konteks modern, yang justru mengarah pada kesimpulan bahwa monogami lebih sesuai untuk mencapai keadilan bagi perempuan.²⁹

Kelemahan teori ini, menurut para kritikus, adalah sulitnya menentukan mana yang benar-benar merupakan "prinsip universal" dan bukan sekadar proyeksi subjektivitas mufasir.³⁰ Namun, teori double movement tetap menjadi fondasi penting bagi pengembangan tafsir kontekstual selanjutnya.³¹

2. Abdullah Saeed: Sistematisasi Tafsir Kontekstual

Abdullah Saeed adalah profesor studi Islam di University of Melbourne yang menyempurnakan gagasan Fazlur Rahman dengan mengembangkan kerangka metodologis tafsir kontekstual yang lebih sistematis. Lahir di Maladewa pada tahun 1964, ia menempuh pendidikan sarjana di bidang Bahasa Arab dan Studi Islam di Islamic University of Medina, Arab Saudi, dan lulus pada tahun 1986. Ia kemudian

²⁵ Biografi dan pemikiran Fazlur Rahman secara komprehensif dibahas dalam M. Amin Abdullah, *Fazlur Rahman: Sebuah Biografi Intelektual* Yogyakarta: LKiS, 2006, 1–15

²⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: University of Chicago Press, 1982, 4–7, di mana ia secara tajam mengkritik kemandekan ijtihad dan dominasi pendekatan skripturalis dalam tradisi pemikiran Islam kontemporer.

²⁷ Pemaparan paling sistematis tentang teori *double movement* dapat ditemukan dalam Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965, 16–22

²⁸ Tentang latar historis turunnya QS. An-Nisa' [4]:3, lihat al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, ed. Ahmad Saqr Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968, 88–89, yang mencatat bahwa ayat ini berkaitan dengan kondisi sosial pasca-perang Uhud yang meninggalkan banyak janda dan anak yatim

²⁹ Contoh aplikasi ini banyak dikutip oleh para pengkaji Rahman. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* New York: Routledge, 2006, 152–155, yang mengulas bagaimana gerakan ganda Rahman mengarah pada kesimpulan monogami dalam konteks modern.

³⁰ Kritik ini disampaikan antara lain oleh Fazlur Rahman sendiri dalam diskusi dengan para sarjana. Lihat juga Wael B. Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Thought and the Problem of Authenticity," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62, no. 1 1999: 15–20, yang menyoroti kesulitan objektivitas dalam menentukan prinsip universal.

³¹ Lihat Sahiron Syamsuddin, "Fazlur Rahman's Theory of Interpretation and Its Influence on Contemporary Qur'anic Studies in Indonesia," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 54, no. 2 2016: 245–268.

melanjutkan studi ke Australia, meraih gelar Master of Arts dalam Linguistik Terapan pada tahun 1992 dan gelar Doctor of Philosophy (Ph.D.) dalam Studi Islam pada tahun 1994, keduanya dari University of Melbourne.

Sebagai seorang akademisi, Saeed dikenal karena pandangannya yang progresif, khususnya dalam isu kebebasan beragama dalam Islam. Kontribusi ilmiahnya sangat luas, mencakup hermeneutika Al-Qur'an, reformasi hukum Islam, hak asasi manusia dalam Islam, keuangan Islam, dan komunitas Muslim di Australia. Berbagai karya monumentalnya, seperti *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (2006) dan *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (2013), menjadi rujukan penting dalam kajian tafsir kontekstual.³²

Abdullah Saeed menyempurnakan gagasan Fazlur Rahman dengan mengembangkan kerangka metodologis yang lebih sistematis. Ia mengidentifikasi adanya tiga basis utama metodologi tafsir kontekstual, yaitu hierarki nilai (*hierarchy of values*), makna kontekstual, dan langkah-langkah interpretasi yang terstruktur.³³

Hierarki nilai dalam pandangan Saeed membagi nilai-nilai Al-Qur'an ke dalam beberapa tingkatan: (a) nilai-nilai wajib (b) nilai-nilai fundamental (c) nilai-nilai protektif (d) nilai-nilai implementasional dan (e) nilai-nilai instruksional.³⁴ Nilai-nilai pada tingkatan tertinggi bersifat universal dan tidak berubah, sementara nilai pada tingkatan bawah dapat disesuaikan dengan konteks.³⁵

Langkah-langkah interpretasi yang diusulkan Saeed mencakup empat tahap: (1) mengidentifikasi "dunia teks" (*the world of the text*) dengan memahami latar sosio-historis pewahyuan,³⁶ (2) menganalisis teks secara kritis dengan memperhatikan aspek linguistik dan struktural,³⁷ (3) menghubungkan teks dengan komunitas Muslim awal sebagai penerima pertama pesan Al-Qur'an, (4) merelasikan teks dengan kebutuhan dan realitas masyarakat kontemporer.

Pendekatan Saeed ini dianggap lebih operasional dibandingkan dengan teori *double movement* Rahman, karena memberikan panduan langkah demi langkah. Namun, kritik muncul terkait dengan penggunaan hermeneutika Barat yang

³² Lihat pula Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* London: Routledge, 2013, 1–5.

³³ Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*, 65–70.

³⁴ Saeed menjelaskan hierarki nilai secara rinci: nilai-nilai wajib *obligatory values* berkaitan dengan ketauhidan dan ibadah; nilai-nilai fundamental *fundamental values* berkaitan dengan etika dan moralitas dasar; nilai-nilai protektif *protective values* berkaitan dengan perlindungan hak-hak dasar; nilai-nilai implementasional *implementational values* berkaitan dengan penerapan praktis; dan nilai-nilai instruksional *instructional values* berkaitan dengan petunjuk teknis yang sangat terkait dengan konteks historis.

³⁵ Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*, 68–70. Ia menegaskan bahwa hierarki nilai berfungsi untuk menjaga agar kontekstualisasi tidak jatuh pada relativisme tanpa batas, karena nilai-nilai fundamental tetap dijaga sebagai pegangan normatif.

³⁶ Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 114–118. Tahap pertama ini menekankan pentingnya memahami *asbab al-nuzul*, kondisi sosial-budaya Arab abad ke-7, serta konteks makro pewahyuan secara keseluruhan.

³⁷ Analisis linguistik mencakup kajian tentang struktur kalimat, pilihan kata *lahjah*, dan gaya bahasa *uslub* yang digunakan dalam teks Al-Qur'an

dianggap tidak sepenuhnya sesuai dengan karakteristik teks wahyu.³⁸ Saeed membantah dengan menunjukkan bahwa hermeneutika yang digunakannya telah dimodifikasi secara substansial.³⁹

3. Hassan Hanafi: Tafsir Transformatif

Hassan Hanafi (1935-2021), filsuf asal Mesir, menghadirkan perspektif berbeda melalui apa yang disebutnya sebagai "hermeneutika keterlibatan" (*engagement hermeneutics*).⁴⁰ Ia berpendapat bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak boleh netral, melainkan harus berpihak pada kaum tertindas dan berorientasi pada perubahan sosial.⁴¹

Metodologi Hanafi bertumpu pada dua langkah utama yaitu pembacaan realitas masyarakat dan pembacaan teks Al-Qur'an.⁴² Titik berangkatnya adalah pengalaman riil (*real experience*) masyarakat, bukan teks. Dengan kata lain, problem-problem aktual seperti kemiskinan, ketidakadilan, dan penindasan menjadi pijakan awal untuk kemudian dicarikan jawabannya dalam Al-Qur'an.⁴³

Dalam pembacaan teks, Hanafi menggunakan pendekatan tematik (*maudhu'i*), parsial (*juz'i*), serta merujuk pada makna-makna tujuan (*maqasid*).⁴⁴ Dalam pembacaan konteks, ia menggunakan pendekatan aktual (*zamani*), faktual (*waqi'i*), dan kontekstual.⁴⁵ Corak penafsiran yang dihasilkan adalah *al-tafsir al-tahriri* (tafsir

³⁸ Kritik terhadap penggunaan hermeneutika Barat dalam pendekatan Saeed disuarakan antara lain oleh beberapa sarjana konservatif. Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Hermeneutika Al-Qur'an: Antara Tradisi dan Kritik*, terj. Muhammad Al-Fatih Yogyakarta: LKiS, 2003, 45-50, yang secara umum mengkritik adopsi hermeneutika Eropa dalam studi Al-Qur'an.

³⁹ Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 128-132. Ia secara eksplisit membantah tuduhan bahwa ia sekadar mengimpor hermeneutika Barat mentah-mentah, dengan menunjukkan modifikasi-modifikasi yang telah ia lakukan, termasuk penyesuaian dengan prinsip-prinsip epistemologis Islam dan pengakuan atas karakteristik unik Al-Qur'an sebagai teks wahyu yang tidak dapat disamakan dengan teks-teks lainnya. Lihat juga Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*, 80-85.

⁴⁰ Biografi dan pemikiran Hassan Hanafi secara komprehensif dibahas dalam Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World*, vol. 1, *Religion, Ideology, and Development* Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1990, 1-10.

⁴¹ Gagasan Hanafi tentang "hermeneutika keterlibatan" *engagement hermeneutics* dan komitmennya terhadap kaum tertindas diuraikan secara ekstensif dalam Hassan Hanafi, *Qadhaya Mu'ashirah fi al-Fikr al-Islami* Cairo: Dar al-Fikr, 1981, 15-20.

⁴² Hanafi, *Qadhaya Mu'ashirah*, 45-50. Ia secara sistematis menguraikan dua langkah metodologisnya dalam berbagai karyanya, terutama dalam proyek besarnya *al-Turath wa al-Tajdid* Tradisi dan Pembaruan.

⁴³ Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab* Cairo: al-Dar al-Misriyyah, 1991, 12-15. Hanafi menegaskan bahwa realitas *al-waqi'* harus menjadi titik tolak epistemologis, bukan teks, karena teks tanpa realitas akan kehilangan maknanya.

⁴⁴ Hanafi, *Qadhaya Mu'ashirah*, 52-55. Pendekatan tematik *maudhu'i* digunakan untuk mengumpulkan ayat-ayat yang berbicara tentang tema tertentu, pendekatan parsial *juz'i* digunakan untuk menganalisis ayat secara spesifik, sementara pendekatan *maqasid* digunakan untuk menangkap tujuan etis di balik ketentuan hukum.

⁴⁵ Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*, 18-22. Ia menekankan bahwa pembacaan konteks harus mempertimbangkan dimensi waktu *zamani*, fakta empiris *waqi'i*, dan situasi spesifik *kontekstual* agar tafsir tidak kehilangan relevansinya.

pembebasan) yang bertujuan membebaskan umat dari belenggu tradisi yang membeku dan dari dominasi ideologi asing.⁴⁶

Kelebihan pendekatan Hanafi adalah keberaniannya menyatakan bahwa tafsir harus menjadi instrumen transformasi sosial.⁴⁷ Namun, kelemahannya adalah risiko subjektivitas yang terlalu tinggi, di mana penafsir bisa memaksakan ideologinya sendiri ke dalam teks.⁴⁸

4. Sahiron Syamsuddin: Metode Ma'na Cum Maghza

Di Indonesia, metode tafsir kontekstual menemukan ekspresi yang khas melalui gagasan Sahiron Syamsuddin, guru besar UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Metode yang ditawarkannya bernama Ma'na Cum Maghza (Makna Literal sekaligus Signifikansi Dinamis).⁴⁹

Istilah ma'na merujuk pada makna literal atau harfiah suatu ayat sebagaimana dipahami oleh generasi awal. Sementara maghza merujuk pada signifikansi dinamis, yaitu pesan utama yang ingin disampaikan teks kepada pembaca di zaman modern. Metode ini mengintegrasikan pendekatan filologis (analisis bahasa) dan hermeneutis (pemaknaan kontekstual).⁵⁰

Langkah-langkah metode Ma'na Cum Maghza adalah sebagai berikut: (a) memahami makna literal ayat dengan bantuan ilmu-ilmu bahasa Arab dan Ulumul Qur'an (b) mengkaji konteks mikro (sebab turun, redaksi, susunan ayat) dan makro (situasi sosial-budaya Arab saat itu) (c) menemukan maghza atau pesan utama yang bersifat lintas zaman (d) mengaplikasikan maghza tersebut ke dalam konteks kekinian.⁵¹

Sahiron Syamsuddin memberikan contoh aplikatif pada beberapa ayat kontroversial. Pada QS Al-Baqarah [2]: 191 tentang "bunuhlah mereka di mana saja kamu menemui", metode ma'na cum maghza menekankan bahwa ayat tersebut terikat konteks perang defensif, sementara maghza-nya adalah perlindungan terhadap kebebasan beragama dan keadilan. Pada QS An-Nisa' [4]: 34 tentang "pukullah mereka (istri)", maghza-nya bukan kekerasan domestik, melainkan solusi bertahap

⁴⁶ Hassan Hanafi, *Min al-Nass ila al-Waqi': Muqaddimah li al-Tafsir al-Tahriri* Cairo: Dar al-Ma'arif, 1990, 5-10

⁴⁷ Keberanian Hanafi dalam menjadikan tafsir sebagai instrumen transformasi sosial dipuji oleh banyak pengkaji. Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* Yogyakarta: LKiS, 2010, 75-78, yang menilai bahwa Hanafi berhasil menunjukkan bahwa tafsir tidak pernah netral dan selalu membawa konsekuensi sosial-politik.

⁴⁸ Kritik terhadap subjektivitas yang terlalu tinggi dalam pendekatan Hanafi dibahas dalam Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* London: Routledge, 2013, 89-90.

⁴⁹ Tawarkan Pendekatan Ma'na-cum-maghza atas Al Qur'an, Prof. Dr. Phil Sahiron Resmi Dikukuhkan Guru Besar," UIN Sunan Kalijaga, 7 September 2022, <https://uin-suka.ac.id/id/berita/detail/977/blog-post.html>.

⁵⁰ Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza," in *Pendekatan Ma'na Cum Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020, 1-18

⁵¹ Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza," 10-14. "Pakar Hermeneutika UIN Yogyakarta Kenalkan Pendekatan Tafsir Kontemporer, Ma'na cum Maghza," yang menjelaskan *al-ma'na al-tarikhi* sebagai apa yang mungkin dimaksudkan oleh Allah ketika menurunkan ayat-ayat tertentu kepada Nabi Muhammad sebagai audiens pertama.

untuk menyelesaikan konflik rumah tangga dengan tetap menghormati martabat perempuan.⁵² Kelebihan metode ini adalah tetap menghormati makna literal namun tidak terjebak padanya.⁵³

Implementasi Tafsir Kontekstual pada Isu-Isu Masa Kini

1. Isu Kesenjangan Gender

Isu kesetaraan gender menjadi salah satu medan paling penting dalam implementasi tafsir kontekstual. Ayat-ayat seperti QS An-Nisa' [4]: 34 tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan dan QS Al-Baqarah [2]: 282 tentang kesaksian dua perempuan setara satu laki-laki sering menjadi sumber legitimasi ketidakadilan gender.⁵⁴

Menggunakan metode double movement Fazlur Rahman, Asghar Ali Engineer berargumen bahwa ayat-ayat tersebut merespons realitas sosial masyarakat Arab patriarkal abad 7. Prinsip universalnya bukanlah superioritas laki-laki, melainkan tanggung jawab dan keadilan. Dalam konteks modern, prinsip tersebut dapat diwujudkan dengan memberikan kesempatan yang sama bagi perempuan dalam kepemimpinan publik dan peradilan.⁵⁵

Abdullah Saeed, melalui hierarki nilainya, menempatkan keadilan gender sebagai nilai fundamental yang bersifat tetap, sementara bentuk implementasinya (seperti peran qawwam) bersifat instruksional yang dapat berubah.⁵⁶ Di Indonesia, para pegiat tafsir kontekstual seperti Nasaruddin Umar dan Musdah Mulia menggunakan pendekatan ini untuk mempromosikan penafsiran Al-Qur'an yang ramah perempuan.⁵⁷

2. Isu Toleransi Beragama dan Relasi Muslim-Non-Muslim

Ayat-ayat tentang hubungan dengan non-Muslim, seperti QS Al-Maidah [5]: 51 yang melarang menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin, sering dimaknai secara tekstual sebagai larangan berteman dengan non-Muslim. Metode kontekstual

⁵² ontot aplikasi pada QS An-Nisa' [4]:34 dibahas dalam berbagai kajian tentang metode *ma'na cum maghza*. Lihat misalnya Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza," 16–17, yang menekankan bahwa *maghza* ayat tersebut adalah solusi bertahap untuk menyelesaikan konflik rumah tangga dengan tetap menghormati martabat perempuan.

⁵³ Kelebihan metode ini dibahas dalam Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza," 17–18.

⁵⁴ Diskusi kritis tentang kedua ayat ini dapat dilihat dalam Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesenjangan Gender Perspektif Al-Qur'an* Jakarta: Paramadina, 2001, 89–95; dan Musdah Mulia, *Islam dan Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasi* Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010, 112–118.

⁵⁵ Lihat Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* New Delhi: Sterling Publishers, 1992, 45–50; dan Asghar Ali Engineer, "Islam and Gender Equality," dalam *Islamic Perspectives on the New Millennium*, ed. Virginia Hooker dan Amin Saikal Singapore: ISEAS, 2004, 89–92.

⁵⁶ Abdullah Saeed, melalui hierarki nilainya, menempatkan keadilan gender sebagai nilai fundamental yang bersifat tetap, sementara bentuk implementasinya seperti peran *qawwam* bersifat instruksional yang dapat berubah. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* New York: Routledge, 2006, 110–115.

⁵⁷ Lihat Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesenjangan Gender Perspektif Al-Qur'an* Jakarta: Paramadina, 2001, 1–15. Lihat Musdah Mulia, *Islam dan Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasi* Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010, 1–10; dan Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* Bandung: Mizan, 2005, 85–90.

menunjukkan bahwa ayat ini turun dalam konteks ketegangan politik antara Muslim Madinah dengan kelompok Yahudi yang berkhianat dalam Perang Khandaq.⁵⁸ Prinsip universalnya adalah loyalitas politik kepada mereka yang memusuhi Islam, bukan larangan hubungan sosial.

Abdullah Saeed berpendapat bahwa dalam masyarakat multikultural modern, prinsip *birr* (kebaikan) dan *qisth* (keadilan) sebagaimana ditegaskan QS Al-Mumtahanah [60]: 8 harus didahulukan.⁵⁹ Sahiron Syamsuddin dengan metode *ma'na cum maghza*-nya menyimpulkan bahwa *maghza* dari ayat-ayat tersebut adalah perlindungan terhadap identitas Muslim dalam situasi konflik, tetapi tidak berlaku dalam situasi damai.⁶⁰

3. Isu Keadilan Sosial dan Ekonomi

Tafsir kontekstual juga diimplementasikan pada isu-isu ekonomi seperti riba dan zakat. Mengenai riba, Fazlur Rahman berpendapat bahwa yang diharamkan adalah riba konsumtif yang memberatkan peminjam, bukan bunga bank yang memiliki fungsi produktif dan telah disepakati bersama.⁶¹ Pandangan ini kontroversial tetapi banyak diikuti oleh ekonom Islam progresif.

Tentang zakat, Hassan Hanafi mengusulkan agar dana zakat tidak hanya didistribusikan secara konsumtif, tetapi juga digunakan untuk pemberdayaan ekonomi jangka panjang.⁶² Prinsip universal zakat adalah pemerataan kesejahteraan, bukan sekadar ritual tahunan.⁶³ Di Indonesia, Baznas dan LAZ telah mengadopsi semangat kontekstual ini dengan program-program produktif.

Dinamika dan Kritik terhadap Tafsir Kontekstual di Indonesia

Perkembangan tafsir kontekstual di Indonesia menunjukkan dinamika yang signifikan dalam dua dekade terakhir. Di satu sisi, metode ini mendapat tempat di kalangan akademisi dan aktivis Islam progresif. Di sisi lain, kalangan tradisional dan literalis menolaknya karena dianggap terlalu dipengaruhi oleh hermeneutika Barat dan relativisme postmodern.

Sahiron Syamsuddin sebagai penggagas metode *Ma'na Cum Maghza* mengakui bahwa metode ini masih terus berkembang dan menyempurnakan diri. Ia menekankan bahwa tafsir kontekstual tidak dimaksudkan untuk menggantikan tafsir klasik, melainkan untuk melengkapinya. Menteri Agama Nasaruddin Umar, dalam berbagai kesempatan, secara eksplisit mendukung pengembangan tafsir kontekstual bercorak keindonesiaan.⁶⁴

⁵⁸ Syamsuddin, "Ma'na-Cum-Maghza Approach," 131-136; "Asbabul Nuzul Al-Maidah 51," NU Online

⁵⁹ Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 151-155; "Tuntunan dalam Membangun Relasi Antar Umat Beragama," tafsiralquran.id.

⁶⁰ Syamsuddin, "Ma'na-Cum-Maghza Approach," 131-136; Syamsuddin, "Metode Penafsiran," 7-17; "Pendekatan Ma'na Cum Maghza Tentang Pemimpin Non Muslim," jogoroto.org.

⁶¹ "Studi Perbandingan Konsep Riba," 20-23; "Riba Dalam Al-Qur'an," 18-23; Rahman, *Islamic Methodology*, 16-22.

⁶² Hanafi, *Min al-Nass*, 5-10; "Pemikiran Hassan Hanafi," *journal.uui.ac.id*.

⁶³ Hanafi, *Islam in the Modern World*, 55-60.

⁶⁴ Menteri Agama Nasaruddin Umar, dalam berbagai kesempatan, secara eksplisit mendukung pengembangan tafsir kontekstual bercorak keindonesiaan. Lihat "Menag Berharap Tafsir Alquran Bisa

Kritik paling keras datang dari ulama konservatif yang menilai bahwa tafsir kontekstual membuka pintu relativisme dan interpretasi sewenang-wenang.⁶⁵ Mereka berargumen bahwa jika setiap orang boleh menafsirkan ulang ayat berdasarkan konteksnya sendiri, maka otoritas teks akan hilang. Para pendukung tafsir kontekstual menjawab bahwa tafsir kontekstual tetap berpegang pada metodologi yang ketat dan tidak sekadar mengikuti hawa nafsu.⁶⁶

KESIMPULAN

Penelitian ini mengonfirmasi bahwa tafsir kontekstual tidak sekadar merupakan metode alternatif, melainkan sebuah bangunan keilmuan yang bertumpu pada fondasi epistemologis yang fundamental dan koheren. Fondasi tersebut berdiri di atas tiga pilar utama: pertama, visi teologis Al-Qur'an sebagai hudan li al-nas yang mengharuskan penafsiran berpihak pada kemaslahatan hidup umat; kedua, prinsip shalihun li kulli zaman wa makan yang mengakui adanya nilai-nilai universal yang melampaui batas ruang dan waktu; dan ketiga, kesadaran kritis bahwa produk tafsir bersifat tentatif dan dipengaruhi oleh subjektivitas, latar sosial, serta afiliasi keilmuan mufasir. Sintesis atas empat tokoh utama Rahman, Saeed, Hanafi, dan Syamsuddin memperlihatkan adanya benang merah paradigmatis, yaitu penolakan terhadap pembacaan literal-skripturalis dan pengakuan atas peran sentral konteks sosio-historis dalam produksi makna.

Meskipun memiliki kesamaan visi, keempat tokoh tersebut menunjukkan tipologi metodologis yang secara signifikan berbeda terutama pada titik berangkat interpretasi. Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed cenderung memulai proses hermeneutik dari teks menuju realitas kekinian melalui penalaran induktif dan hierarki nilai. Sebaliknya, Hassan Hanafi justru bertolak dari realitas sosial-politik yang aktual menuju teks menjadikan pengalaman riil masyarakat sebagai pintu masuk penafsiran agar tafsir berdaya ubah. Di posisi yang lebih dialektis, Sahiron Syamsuddin menawarkan metode Ma'na Cum Maghza yang secara sadar mempertahankan makna literal historis (ma'na) sebagai pijakan awal, sekaligus tidak pernah berhenti pada tataran itu, melainkan bergerak secara dinamis menuju signifikansi lintas zaman (maghza) yang responsif terhadap konteks kekinian.

Pada tataran implementatif, penerapan tafsir kontekstual pada isu-isu aktual seperti kesetaraan gender, toleransi beragama, dan keadilan sosial-ekonomi terbukti mampu melahirkan alternatif penafsiran yang lebih humanis, inklusif, dan progresif dibandingkan pembacaan klasik yang cenderung kaku. Namun, dinamika

Lebih Kontekstual," *Republika*, 9 Maret 2025, yang melaporkan pernyataan Menag Nasaruddin Umar saat penutupan Musabaqah Tafsir Al-Qur'an MTQ XXX di Samarinda, di mana ia berharap tafsir Al-Qur'an di Indonesia ke depan lebih kontekstual dan sesuai dengan perkembangan zaman

⁶⁵ Kritik paling keras datang dari ulama konservatif yang menilai bahwa tafsir kontekstual membuka pintu relativisme dan interpretasi sewenang-wenang. Lihat kritik serupa dalam M. Amin Abdullah, "Tren Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Studi Islam di Perguruan Tinggi*, ed. M. Amin Abdullah Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, 45-50.

⁶⁶ Para pendukung tafsir kontekstual menjawab bahwa tafsir kontekstual tetap berpegang pada metodologi yang ketat dan tidak sekadar mengikuti hawa nafsu. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: University of Chicago Press, 1982, 5-7

penerapannya juga mengungkap adanya tantangan teoretis sekaligus praktis yang bersifat sistemik. Persoalan paling fundamental bukanlah sekadar teknis operasional, melainkan dialektika permanen antara tuntutan pembaruan (*renewal*) dan upaya menjaga otoritas sakral teks di tengah kuatnya dominasi tafsir klasik di kalangan umat. Selain itu, kritik dari kalangan tradisionalis yang mengkhawatirkan terjadinya relativisme tanpa batas serta erosi terhadap nilai-nilai dogmatis tetap menjadi pekerjaan rumah yang belum terselesaikan secara memadai.

Penelitian ini juga menyadari adanya sejumlah keterbatasan yang sekaligus menjadi celah bagi riset-riset berikutnya. Pertama, sumber data yang digunakan terbatas pada literatur berbahasa Inggris dan Indonesia, sehingga belum mencakup khazanah pemikiran tafsir kontekstual dalam tradisi Arab dan Persia yang tidak kalah kaya. Kedua, penelitian ini masih bersifat teoretis-konseptual dan belum melakukan uji empiris mengenai sejauh mana implementasi metode ini diterima, dipahami, dan berdampak secara nyata pada komunitas Muslim di tingkat akar rumput maupun lembaga pendidikan. Ketiga, eksplorasi terhadap argumen-argumen teologis dan hermeneutis dari pihak kritikus tradisionalis masih tergolong minim, sehingga dialog antara kedua kutub belum tergali secara proporsional.

Secara teoretis, temuan penelitian ini memperkuat tesis bahwa tafsir kontekstual merupakan kelanjutan organik dan evolusi alamiah dari prinsip *maqasid al-syari'ah* serta semangat *ijtihad* yang telah mengakar dalam tradisi intelektual Islam sejak masa klasik. Secara praktis, hasil penelitian ini menawarkan kerangka reflektif yang komprehensif bagi para akademisi, mufasir, dosen, dan mahasiswa dalam merancang strategi penafsiran serta materi pengajaran yang tidak hanya kontekstual, tetapi juga antisipatif terhadap gelombang perubahan sosial kontemporer. Ke depan, penelitian lanjutan sangat direkomendasikan untuk mengembangkan metodologi hibrida yang mampu mengintegrasikan pendekatan historis-kritis dengan keilmuan Islam klasik (*'ulum al-Qur'an* dan *'ulum al-hadīṣ*), melakukan verifikasi dan uji coba empiris di berbagai komunitas Muslim, serta membangun dialog akademik yang lebih substantif dan produktif dengan para kritikus tradisionalis demi menemukan titik temu yang dapat memperkaya khazanah tafsir Nusantara secara berkelanjutan.

DAFTAR PUSTAKA

- _____. "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza." In *Pendekatan Ma'na Cum Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, 1–18. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020.
- _____. "Tren Pemikiran Islam di Indonesia." In *Studi Islam di Perguruan Tinggi*, edited by M. Amin Abdullah, 45–50. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- _____. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- _____. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

- _____. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- _____. *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Pendekatan Ma'na cum Maghza*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2016.
- _____. *Min al-Nass ila al-Waqi': Muqaddimah li al-Tafsir al-Tahriri*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1990.
- _____. *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*. Cairo: al-Dar al-Misriyyah, 1991.
- _____. *The Rights of Women in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers, 1992.
- _____. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan, 2005.
- _____. *Qadhaya Mu'ashirah fi al-Fikr al-Islami*. Cairo: Dar al-Fikr, 1981.
- _____. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. London: Routledge, 2013.
- Abdullah, M. Amin. *Fazlur Rahman: Sebuah Biografi Intelektual*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Ma'fhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1990.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Hermeneutika Al-Qur'an: Antara Tradisi dan Kritik*. Translated by Muhammad Al-Fatih. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Al-Qattan, Manna'. *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Manshurat al-'Asr al-Hadith, 1973.
- Al-Shalih, Subhi. *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Wahidi. *Asbab al-Nuzul*. Edited by Ahmad Saqr. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968.
- Al-Zarkashi. *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1972.
- Engineer, Asghar Ali. "Islam and Gender Equality." In *Islamic Perspectives on the New Millennium*, edited by Virginia Hooker and Amin Saikal, 89–92. Singapore: ISEAS, 2004.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- Gusman, Islah. "Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer." *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 14, no. 2 (2015): 121–123.
- Hallaq, Wael B. "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Thought and the Problem of Authenticity." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62, no. 1 (1999): 15–20.
- Hanafi, Hassan. *Islam in the Modern World*. Vol. 1, *Religion, Ideology, and Development*. Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1990.
- Kholid, Abd. "Konsep Pemikiran Tafsir Hassan Hanafi: Telaah Kritis terhadap Corak dan Metodologi Tafsir Kontemporer." Laporan Penelitian, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013.
- Mulia, Musdah. *Islam dan Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasi*. Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Surajiyo. *Ilmu Filsafat: Suatu Pengantar*. Jakarta: Bumi Aksara, 2005.
- Syamsuddin, Sahiron. "Fazlur Rahman's Theory of Interpretation and Its Influence on Contemporary Qur'anic Studies in Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 54, no. 2 (2016): 245–268.
- Umar, Nasaruddin. *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.