

EPISTEMOLOGI ANARKISME PAUL FEYERABEND DALAM STUDI ILMU TAFSIR AL-QURAN

Kurdi

STAIN Pekalongan

e-mail : *kurdi_fadal@yahoo.com*

Abstrak: Tulisan ini mengkaji tentang epistemologi anarkisme Paul Feyerabend dalam studi tafsir al-Qur'an. Selama ini studi tafsir al-Qur'an telah berkembang sangat pesat sejak periode formatif, afirmatif hingga transformatif. Berbagai metode dan pendekatan telah lahir mengiringi. Perkembangan itu menunjukkan bahwa studi tafsir berjalan secara dinamis. Namun, sebagian menilai tafsir al-Qur'an telah selesai pasca generasi ketiga dalam Islam. Melalui prinsip *Anything Goes* yang digagas Feyerabend, metode dan pendekatan apapun yang ditawarkan untuk menafsirkan al-Qur'an dapat berjalan dan "berkontestasi" secara terbuka. Satu sisi, hal ini sangat positif bagi perkembangan ilmu tafsir dalam konteks kemajuan zaman. Namun di sisi lain, anarkisme dalam bidang ini dapat menimbulkan tafsir liar yang melahirkan problem bagi kemajuan peradaban, seperti lahirnya terorisme dalam Islam yang sering disandarkan pada ayat-ayat al-Qur'an sebagai sumber justifikasinya.

This article discusses on Paul Feyerabend's epistemology of anarchism in the Quranic studies. Since formative, affirmative and transformative periods Quranic study has developed intensively in methods and approaches. The development shows dynamic exegesis to the Quranic verses, although some Muslim scholars consider that Quranic exegesis come to rest after the third Islamic era. According to Feyerabend's "Anything goes" theory any method and approach can be implemented openly in interpreting the Quran. This view in one side give positive impact to Quranic interpretation tradition in contemporary era.

However, the use of the theory may express a wild exegesis that cause a lot of problems such as terrorism justified to the Holy Scripture.

Keywords: anarchism epistemology, anything goes, Qur'anic interpretation.

PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai Kalam *nafsiy-azaliy* merupakan kitab suci tidak bisa tersentuh kecuali oleh tangan-tangan suci (QS. al-Waqi'ah [56]: 79). Namun sebagai kitab pedoman, ia yang dapat didekati melalui metode dan pendekatan untuk memahami kandungan makna di dalamnya. Sejak periode awal, para sarjana Muslim telah banyak melahirkan metode dan pendekatan. Suatu metode lahir kemudian metode yang lain muncul mengiringinya. Sebuah pendekatan tafsir juga telah ditawarkan, lalu muncul pula pendekatan berikutnya. Perbedaan metode dan pendekatan dalam menafsirkan teks al-Qur'an tidak lepas dari motivasi latar belakang dan kecenderungan intelektual, sosial, budaya, dan ideologi, dan semacamnya. Semuanya membentuk perspektif pengetahuan yang dimiliki para pencari kebenaran Ilahi.

Berbagai corak tersebut telah melahirkan tradisi tafsir al-Qur'an yang sangat bervariasi yang diiringi munculnya berbagai aliran seperti tafsir *fiqhi*, *iq'tiqadi*, *shufi*, *falsafi*, *ilmi*, dan sebagainya (lihat al-Zahabi, 2010). Tradisi tersebut juga menghasilkan beragam bidang keilmuan yang berkembang dari tubuh Islam, mulai dari ilmu fikih, tasawuf, ilmu kalam, hingga filsafat. Dalam bidang teologis, muncul beberapa aliran seperti *Sunni*, *Mu'tazili*, dan *Syi'i*, dan seterusnya. Di bidang ilmu fikih juga lahir mazhab Hanafian, Malikian, Syafi'ian, dan Hanbalian serta mazhab fikih lainnya. Masing-masing mazhab tersebut memiliki kelebihan maupun kelemahan dari yang lain. Karena itu, mazhab tertentu tidak bisa menafikan mazhab yang lain, sebab masing-masing telah melakukan upaya untuk mencapai kebenaran yang mengacu pada prinsip "*inna kulla mujtahid mushib*", bahwa setiap mujtahid adalah benar (Sya'rani, t.t.: 29-30).

Lahirnya para intelektual Muslim yang telah berusaha merumuskan metode dan cara memahami atau mendapatkan

pengetahuan dari kandungan al-Quran sejak fase-fase pertama menjadikan khazanah tafsir sebagai studi yang telah mapan dan matang. Asumsi tentang kematangannya meninabobokkan kaum muslimin untuk melahirkan cara baru dalam penafsiran al-Qur'an. Rumitnya prosedur dan syarat yang tidak mudah terpenuhi oleh setiap orang melahirkan klaim bahwa generasi berikutnya hanya boleh menempuh cara lama yang telah ditawarkan para mufasir ternama yang memiliki kualifikasi cukup meyakinkan. Akibatnya, munculnya cara baru dan tafsir yang berbeda dari tradisi tafsir lama kerap dianggap sebagai tindakan yang tidak perlu bahkan dinilai keliru.

Namun demikian, klaim di atas tidak lebih sebagai "*monopoli of science*" yang tidak layak dipertahankan dalam pentas akademik termasuk dalam *Islamic discourse*. Sebab, tradisi pemikiran tafsir al-Qur'an juga tidak lepas dari beberapa tahapan yang dalam istilah Thomas Kuhn disebut *Scientific Revolution* (Revolusi Ilmiah). Menurutnya, revolusi ilmiah terjadi melalui tahapan-tahapan proses: (1) *pre-science*, yaitu sebagai pengalaman awal ketika *science* belum terstruktur; (2) *normal science*, yaitu ketika para ilmuwan melakukan banyak penelitian dan telaah kemudian terbentuklah paradigma umum yang mengarahkan paradigma para ilmuwan dalam melakukan kerja ilmiah. Keyakinan-keyakinan yang ada pada diri setiap orang lalu mengakar kuat pada satu kelompok lalu disebutlah "paradigma"; (3) tahapan selanjutnya adalah terjadinya *anomaly* di mana setelah beberapa lama *normal science* mendapat tempat di hati masyarakat dan ilmuwan lalu bisa ditemukan adanya anomali-anomali, lalu *normal science* mengalami krisis; (4) Revolusi Science. Setelah terjadi krisis terhadap paradigma lama kemudian dimunculkan teori atau paradigma baru untuk menandingi paradigma lama tersebut. Paradigma lama tersebut dikembangkan sembari ditandingi dengan paradigma baru yang dipandang lebih mencerahkan dari pada yang lama (Muntasyir, 2006: 155).

Di titik inilah tawaran epistemologi Feyerabend menemukan tempatnya. Berpijak pada latar belakang filsafat ilmu, Feyerabend memandang bahwa beberapa teori yang telah dijadikan landasan para filsuf tidak bisa dianggap sebagai teori-epistemologi yang paling benar dan menghapus teori yang lain. Ia menilai setiap teori

dan metode untuk mencapai sebuah kebenaran pengetahuan layak diapresiasi untuk sama-sama mendapatkan simpati dari para penggunanya. Prinsip inilah yang diyakini oleh Paul Feyerabend dengan satu adagium “*anything goes*” (apapun boleh). Tulisan ini mengkaji tentang tradisi keilmuan yang berkembang dalam studi tafsir al-Qur'an yang telah melahirkan beragam teori dan metode untuk menemukan makna dan kandungan dalam kitab suci tersebut. Tradisi tersebut dilihat dari epistemologi anarkhisme yang ditawarkan Feyerabend.

PEMBAHASAN

A. Paul Feyerabend dan Anarkisme Epistimologi

Paul Feyerabend lahir pada 13 Januari tahun 1924 di Wina, Austria. Masa kecilnya diwarnai kondisi fisik yang sering sakit-sakitan. Pada usia enam tahun Feyerabend mulai sekolah, namun ia tidak banyak berkomunikasi dengan dunia sekitarnya, bahkan ia tidak tahu bagaimana harus berbuat atau berperilaku bersama teman-teman sekolahnya (Feyerabend, 1995: 7, 16). Ia sangat menyukai buku-buku *magic* dan sanggup membacanya hingga berjam-jam. Feyerabend selalu berbuat sesuatu sesuai kata hatinya dan melakukan apapun yang disenanginya, sehingga ia tidak pernah fokus pada satu hal. Namun dunia musik merupakan bidang yang paling diminatinya, seperti seni suara, teater dan sejarahnya.

Feyerabend berkonsentrasi di bidang filsafat keilmuan sejak ia belajar sains di universitas Wina dengan tesis doktoralnya di bidang tersebut. Sejak saat itulah ia dikenal sebagai filosof ilmu pengetahuan. Pada tahun 1948, Paul Feyerabend bertemu Karl Popper saat mengikuti seminar internasional kampus Austria di Alpbach. Pertemuan dengan filsuf yang terkenal dengan metode falsifikasi tersebut menjadi awal dari karir intelektual Feyerabend. Pasca pertemuan tersebut ia selalu aktif mengikuti seminar-seminar yang dihadiri oleh Popper. Namun, Popper sendiri akhirnya menjadi sasaran kritik Feyerabend melalui pemikirannya yang paling dikenal, "anarkisme epistemologi".

Istilah 'anarkisme' (*anarchism*) secara etimologis berasal dari kata Yunani *an archos* yang berarti “tanpa pemerintahan”. Anarkisme merupakan salah satu aliran dalam filsafat sosial yang menghendaki terhapusnya negara atau pemerintahan serta kontrol

politik dalam masyarakat. Dalam konteks epistemologi, anarkisme berarti 'tidak adanya aturan atau pedoman yang baku dalam epistemologi keilmuan'. Sebagai pengusung epistemologi anarkisme, Paul Feyerabend dikenal sebagai salah seorang tokoh utama perlawanan terhadap kemapanan positivis yang telah menjadi hegemoni dalam perkembangan ilmu-ilmu pengetahuan.

Seperti kolega-koleganya, seperti Karl Popper (1902-1994), Thomas Kuhn (1922-1996) dan Imre Lakatos (1922-1974), Feyerabend berasal dari latar belakang ilmu eksak (fisika) yang berdampak besar terhadap perkembangan filsafat keilmuan dalam bidang kajian humaniora dari pada bidang ilmu alam. Pemikiran Feyerabend lebih banyak berbicara tentang wilayah sejarah ilmu dan epistemologis karena wacana yang berkembang saat itu adalah positivisme logis (neo-positivisme). Positivisme logis dipengaruhi oleh Auguste Comte (1798-1957). Pandangan ini mengimani ilmu pengetahuan yang berlandaskan pada pendekatan logis dan pasti atau matematis. Ia juga melatarbelakangi timbulnya istilah pengetahuan yang ilmiah dan non ilmiah. Sebuah pengetahuan dianggap ilmiah jika ia disusun berdasarkan logika formal yang lebih mengarah pada forma, bentuk proposisi dan argumen-argumen logis. Menurut Comte, ada tiga tahap perkembangan alam pikiran manusia: *Pertama*, tahap teologis, yakni keyakinan manusia bahwa segala benda yang ada di dunia ini memiliki jiwa yang disebabkan oleh suatu kekuatan yang berada di atas manusia, baik dalam tahap *fetyisisme*, *polytheism* maupun *monotheism*. *Kedua*, tahap metafisik, yang dihadapkan pada dunia supranatural yang berada jauh di luar batas kemampuan secara fisik. *Ketiga*, tahap positif, yakni tahap di mana manusia sanggup berfikir secara ilmiah yang ditandai dengan perkembangan ilmu pengetahuan manusia melalui pengamatan dan penelitian ilmiah (Wibisono, 1982: 12).

Pemikiran Feyerabend dipengaruhi oleh Popper melalui teorinya, Falsifikasi (*Falsification*). Awalnya, Feyerabend mendukung filosofi dan prinsip falsifikasi yang dipegang teguh Popper. Namun kemudian dia tidak sependapat dengan pikiran-pikiran menjadi prinsip ilmiah gurunya tersebut, bahkan Feyerabend menjadi salah seorang penentang terhadap teori tersebut. Bagi Popper, untuk mendapatkan teori yang benar, setiap teori harus melalui proses falsifikasi. Ketika suatu teori dapat ditemukan titik

lemahnya maka teori tersebut menjadi gugur. Popper tidak menyetujui induksi untuk menemukan benar atau tidaknya suatu teori. Menurut teori falsifikasinya, yang terpenting dari sebuah teori adalah apakah ia tahan uji atau tidak, bukan benar atau salah. Kalau kaum induktivis berpendapat bahwa ilmu pengetahuan berkembang secara akumulatif dari sedikit demi sedikit, maka menurut Popper ilmu berkembang melalui falsifikasi. Teori hanya bisa mendekati kebenaran, tapi tidak bisa seutuhnya benar. Menurut Popper, sangat mudah memverifikasi maupun mengkonfirmasi suatu teori, namun yang lebih penting adalah membuktikan bahwa teori itu salah (*falsified*). Teori-teori ilmiah menurutnya selalu bersifat tentatif, konjektural dan hipotetif (Popper, 1989: 33).

Menurut Feyerabend, prinsip falsifikasi Popper tidak dapat dijalankan sebagai satu-satunya metode ilmiah untuk kemajuan ilmu pengetahuan. Untuk menemukan kebenaran, tegas Feyerabend, sebuah teori tidak harus dicari kesalahannya (difalsifikasi), melainkan harus diupayakan penemuan teori-teori baru. Teori-teori baru harus terus dikonstruksi dan dikembangkan kemudian dipertahankan. Prinsip ini dikenal dengan 'pluralisme teoritis', Pluralisme teoritis penting untuk menghindari keseragaman yang akan membatasi pemikiran kritis. Ketika teori baru tercipta dan bisa dipertahankan bahkan lebih baik dari teori lama, maka teori baru tersebut akan menggantikan teori lama, dalam istilah Thomas Kuhn disebut 'perubahan paradigma'. Prinsip falsifikasi Popper, menurutnya, mungkin merupakan metode ilmiah yang pantas digunakan, namun banyak teori baru yang tidak diketahui cara memfalsifikasinya. Baginya, teori-teori yang tidak dapat dilalui dengan proses falsifikasi masih bisa dianggap sebuah kebenaran. Hal ini berbeda dengan Popper yang menganggap bahwa semua teori baru harus melewati proses falsifikasi dan bila gagal melaluinya maka teori tersebut tidak ilmiah dan tidak dapat dibenarkan (tidak dapat diverifikasi). Bagi Feyerabend, setiap teori, baik teori lama maupun yang baru bisa berlaku dan berkembang sesuai dengan cirinya masing-masing, tanpa harus dirivalkan antar satu sama lain, meskipun ia tidak menafikan kemungkinan dua teori untuk dapat diperbandingkan (Feyerabend, 1975: 114).

Dalam esai yang berjudul *Against Method*, Feyerabend mengakui bahwa dirinya dipengaruhi oleh gagasan liberal John

Stuart Mill's dari bukunya, *On Liberty to Scientific Methodology*. Feyerabend mengatakan bahwa tidak ada satupun hasil hipotesa, bahkan yang tidak masuk akal sekalipun, yang tidak berguna untuk kemajuan ilmu pengetahuan. Berdasarkan prinsip ini, Feyerabend berpendapat bahwa sains dan mitos tidak dapat dibedakan dengan satu batas prinsip tertentu. Mitos adalah sains dalam tradisi tertentu dan sebaliknya sains hanyalah sesuatu tradisi mitos. Asumsi bahwa ada batasan antara sains dan mitos akan menimbulkan batasan-batasan yang menghalangi pemikiran kreatif dan kritis dari setiap pemikir.

Saat karya *Against Method* diterbitkan pada tahun 1975, Feyerabend mempertegas pemikirannya tentang epistemologi. Dari buku ini juga muncul frasa antikredo "*anything goes*" yang sangat identik dengan pemikirannya. Adagium '*Anything goes*' menegaskan bahwa hipotesa apa pun boleh dipakai, bahkan yang tidak dapat diterima secara rasional sekalipun, atau berbeda dengan teori yang berlaku dan dihasilkan dari proses eksperimen. Feyerabend menegaskan, kemajuan ilmu pengetahuan tidak hanya ditentukan melalui proses induktif sebagaimana halnya sains normal, melainkan juga secara kontrainduktif.

Warna pemikiran Paul Feyerabend juga dipertegas dengan prinsip 'anti saintisme', yakni anti terhadap paham yang terlalu mengagung-agungkan ilmu pengetahuan. Prinsip ini pernah dituliskannya dalam sebuah artikel yang berjudul *Science without Experience* (1969). Dalam artikel tersebut Feyerabend mengkritik sains yang terlalu mengabaikan realitas keragaman pengalaman lapangan. Padahal menurutnya pengalaman itu mutlak diperlukan.

Menurut Feyerabend, ilmu pengetahuan sering mengklaim dirinya sebagai pemegang otoritas kebenaran mutlak, padahal faktor lain di luar ilmu pengetahuan tidak bisa dikesampingkan. Kebenaran tidak bisa menjadi monopoli sebuah ilmu pengetahuan tertentu karena bentuk monopoli bisa berdampak pada ideologi tertutup. Ilmu pengetahuan harus menjadi "realisme ilmiah", sehingga ia tidak boleh tertutup. Ilmu pengetahuan hanyalah salah satu usaha untuk memahami semua realitas, di mana manusia dan alam berada di dalamnya. Bagi Feyerabend, pengekanan oleh teori sains modern yang sedang berlaku tidak ubahnya sebagai ajaran dogmatik zaman pertengahan Eropa. Jika demikian, ilmuwan sains modern

mempunyai peran yang sama dengan Kardinal Gereja jaman dahulu yang menentukan apa yang benar dan apa yang salah (Feyerabend, 1975: 180).

Adanya monopoli ilmu pengetahuan saat itu benar-benar mendapat kritik pedas dari Feyerabend lantaran adanya dominasi teori yang berlindung di bawah kekuasaan. Ia menegaskan, suara dan pendapat tunggal mungkin cocok diterapkan di gereja, untuk para penakut, untuk para korban dari beberapa mitos kuno maupun modern, atau bagi mereka yang lemah dan pengikut dari sebuah tirani, namun tradisi tersebut mengancam perkembangan ilmu pengetahuan. Karena itu, aneka ragam pendapat dan tawaran banyak teori dan metode sangat diperlukan dalam mencapai pengetahuan yang obyektif dan demi perkembangan ilmu pengetahuan yang kompetitif (Feyerabend, 1975: 179-180). Ia menambahkan, dari pada menganut suatu bentuk metodologi tunggal dalam mengembangkan keilmuan, akan lebih baik munculnya berbagai metodologi keilmuan yang beragam dalam pentas kontestasi pengembangan disiplin keilmuan. Konsekuensinya, apapun hipotesis maupun teori yang digunakan, dari yang rasional hingga yang paling tidak masuk akal sekalipun, harus diakui sebagai sebuah bagian dari metodologi keilmuan.

Teori-teori baru harus terus dimunculkan, dan tolok ukur keberhasilan dari teori-teori yang baru tersebut tidak harus selalu didasarkan pada teori lama, ataupun mengacu kepada suatu bentuk yang dianggap mendekati sempurna. Munculnya teori-teori baru tersebut sudah dianggap sebagai suatu kemajuan keilmuan meski tidak sesempurna teori-teori yang sudah mapan, karena memang sangat sulit untuk memunculkan paradigma-paradigma lain dengan berbagai faktor akademis maupun budaya dan politik yang ikut mengekang jalannya suatu keilmuan. Sebuah hipotesa atau teori baru tidak harus memenuhi seluruh elemen dari teori lama karena hal tersebut hanya akan menyebabkan teori lama dipertahankan dari pada mencari teori yang benar. Mempertahankan teori lama akan mempersempit pemikiran sehingga tidak bisa membuka lahan teori baru dan mengarahkan ilmu pengetahuan pada subyektivitas, sentimen atau prejudis. Seperti halnya teori kuantum yang pada awalnya ditentang bahkan oleh Einstein sendiri, karena implikasi teori ini menyebabkan ketidakpastian yang sangat mengganggu

pikiran, teori baru harus selalu bermunculan secara kompetitif meskipun akan ditentang dengan fakta-fakta yang memberatkan yang berasal dari teori lama. Munculnya teori-teori baru ini dalam pentas ilmu pengetahuan, menurut Feyerabend, merupakan revolusi ilmiah yang sangat penting dan diperlukan untuk kemajuan ilmu pengetahuan itu sendiri (Feyerabend, 1975: 180).

Corak pemikiran yang liar menjadi ciri utama dari sosok Feyerabend. Dalam buku *Against Method*, ia menuturkan bahwa saat itu paham neo-positivis mengandaikan adanya satu metode yang baku, bersifat universal, bisa memecahkan segala persoalan dan tahan uji. Para peneliti hanya dibatasi dengan satu teori. Ia memberikan kritik keras pembatasan itu. Menurutnya, para peneliti bisa melakukan penelitian dengan menggunakan beberapa metode yang dibutuhkan dan dipandang sesuai dengan persoalan yang hendak dipecahkan. Feyerabend berusaha menghindarkan absolutisme ilmu pengetahuan dan potensi kejatuhannya lantaran dipaksa menjadi alat bagi tirani yang berkuasa (Feyerabend, 1975: 160).

Feyerabend sebenarnya bukanlah seorang pembenci keberadaan ilmu pengetahuan (*anti-science*), namun ia hanya mengkhawatirkan potensi rusaknya ilmu pengetahuan karena jatuhnya para ilmuwan dalam keseragaman dan tirani. Ia berusaha menumbuhkan semangat akselerasi mengalirnya keragaman metode keilmuan. Anarkhisme metodologis oleh Feyerabend dimaksudkan untuk mendobrak semua tatanan metodologis keilmuan yang seolah sudah terikat erat setiap sekatnya. Secara eksplisit Feyerabend menegaskan:

My intention is not to replace one set of general rules by another such set: my intention is, rather, to convince the reader that all methodologies, even the most obvious ones, have their limits. The best way to show this is to demonstrate the limits and even the irrationality of some rules which she, or he, is likely to regard as basic (Feyerabend, 1975: 32)

Pernyataan di atas menegaskan pandangan Feyerabend bahwa semua metodologi, bagaimanapun ia dinilai sempurna, pasti memiliki keterbatasan. Karenanya, semua harus diberi kesempatan tanpa dibatasi perannya. Anarkhisme Metodologis yang

ditawarkannya bukan merupakan bentuk penggulingan *status quo* keilmuan. Konsentrasinya justru lebih diarahkan pada munculnya paradigma-paradigma lain tanpa menegasikan keilmuan yang telah mendominasi lebih dahulu. Kebebasan bisa terjadi bagi *status quo* maupun metode-metode alternatif lainnya, sehingga keilmuan terus berkembang tanpa limitasi maupun hambatan dalam aspek epistemologis. Inilah yang merupakan karakter khusus dari corak pemikiran Feyerabend (Stokes, 2006: 205).

Sekali lagi, "*Anything goes*" (apapun boleh) disebut Feyerabend sebagai satu-satunya prinsip yang harus dipertahankan dalam setiap tahap perkembangan manusia. Sejatinya, ia tidak berniat terlalu menyebarkan pandangannya tersebut, namun pengaruh kuat dari pemikiran-pemikiran Kuhn, kemudian gurunya, Karl Popper, serta sahabatnya, Imre Lakatos, serta mulai menggeliatnya mazhab fisika kuantum dalam menggoncangkan pondasi klasik Newtonian, menyebabkan dirinya harus bergabung ke gelanggang filsafat keilmuan bersama pendekar-pendekar keilmuan tersebut.

Sikap keras dan cara berpikir yang terkesan emosional sebagai karakter Feyerabend tersebut, di satu sisi membuahakan apresiasi karena konsistensi pemikirannya, namun di sisi lain ia juga menimbulkan reduksi dengan munculnya anti-simpaty terhadap pernyataan-pernyataannya. Salah satunya adalah pesimisme Feyerabend terhadap filsafat yang dianggap tidak bisa menyediakan metodologi atau rasio dalam ilmu pengetahuan. Semua teori ilmiah yang diciptakan para ilmuwan selama ini, menurutnya, hanya dilandasi irasionalitas dan subyektifitas (Feyerabend, 1975: 154).

Dalam suatu kesempatan, dia pernah menyamakan ilmu pengetahuan dengan ilmu sihir atau astrologi. Pernyataan tersebut tidak terlepas dari pendapatnya mengenai definisi tentang 'kaum intelektual'. Kaum intelektual, menurutnya, berarti orang yang lebih berpikir banyak hal dibanding orang lain. Sains dan mitos, tegas Feyerabend, tidak dapat dibedakan dengan satu batas prinsip tertentu. Mitos adalah sains dengan tradisi tertentu dan sebaliknya sains hanyalah sesuatu tradisi mitos. Asumsi bahwa ada batasan antara sains dan mitos akan menimbulkan batasan-batasan yang menghalangi pemikiran kreatif dan kritis (Feyerabend, 1975: 295)

Feyerabend hendak melawan ilmu pengetahuan yang oleh para ilmuwan dianggap lebih unggul daripada bentuk-bentuk pengetahuan lain seperti sihir, magi, voodoo, mitos (Mudhofir, 2001:164). Dalam salah satu kritiknya terhadap ilmu pengetahuan, Feyerabend menegaskan bahwa banyak kaum metodologis sudah menganggap benar apa yang dipegangnya namun tanpa argumentasi yang memperkuat bahwa ilmu membentuk paradigma rasionalitas. Dalam konteks ini ia menulis tentang Lakatos:

“Setelah merampungkan rekonstruksinya tentang ilmu modern, Lakatos mengalihkannya ke bidang-bidang lain seolah-olah telah mapan bahwa ilmu modern lebih unggul dari pada sihir atau ilmu Aristotelian, dan bahwa ia tidak mempunyai hasil-hasil ilusif. Namun, tidak ada sedikitpun argumentasi yang dikemukakan. ‘Rekonstruksi rasional’ menganggap ‘kearifan ilmiah’ sudah benar namun tanpa adanya pembuktian bahwa ia lebih baik daripada ‘kearifan’ para ahli sihir dan tukang-tukang sulap” (Chalmers, 1983:149).

Atas penjelasan itulah Feyerabend tidak bersedia menerima keharusan superioritas ilmu atas bentuk-bentuk pengetahuan lain. Tidak ada suatu argumen yang logis untuk menjelaskan bahwa suatu ilmu tertentu lebih baik dari ilmu yang lain. Hal tersebut menunjukkan keterkaitannya dengan anti-metode yang dinyatakan bahwa ilmu tidak bisa diukur dengan standar yang sama. Artinya, ketika suatu ilmu dikatakan lebih baik atau lebih unggul dari ilmu yang lain, maka harus ada standar yang sama dalam pengukuran kedua ilmu yang diperbandingkan tersebut. Di sinilah letak koherensi pemikiran Feyerabend tentang kritiknya atas ilmu.

Memang, gagasan-gagasan ideal Feyerabend ini sangat sulit terealisasi karena kukuhnya dominasi suatu keilmuan tertentu yang telah dianggap sebagai suatu dogma yang tidak boleh diubah. Dalam kajian-kajian eksak, mazhab fisika kuantum mungkin telah sedikit banyak mengguncang pondasi-pondasi kuantifikasi dan status fisika sebagai “*hard science*”. Akan tetapi justru dalam kajian-kajian ilmu humaniora, metodologi positivis yang erat dengan metode kuantifikasi seakan tidak mempunyai rival pendamping yang sepadan. Apalagi, *status quo* positivisme ini tak jarang juga

mendapat legitimasi dari kekuasaan tirani untuk terus melanggengkan superioritasnya. Karena itulah, kondisi ideal di mana metode keilmuan yang dominan bisa bersanding dengan berbagai macam metode-metode alternatif akan sangat sulit terealisasi.

B. Epistemologi Tafsir Al-Qur'an

Ilmu tafsir al-Qur'an didefinisikan sebagai ilmu untuk memahami Kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, menjelaskan maknanya dan menggali hukum dan hikmah di dalamnya (Zarkasyi, 1957, I: 13). Dalam pengertian yang sederhana, ilmu tafsir disebutkan sebagai ilmu yang membahas tentang maksud dari ayat al-Quran sesuai dengan kemampuan manusia (Zarqani, 1957, II: 3; Khalaf, 2003: 69). Berdasarkan pengertian tersebut maka upaya untuk menjelaskan dan memahami kandungan ayat al-Qur'an disebut dengan "tafsir al-Qur'an". Dalam konteks ini, terjemah al-Quran dapat dikategorikan sebagai bagian tafsir al-Qur'an, sebab terjemah berarti menjelaskan kandungan dari kitab yang berbahasa Arab menuju bahasa lain agar dipahami pemakai bahasa tersebut dapat memahami kandungan di dalamnya, lebih-lebih dalam kategorisasinya disebutkan ada terjemah *tafsiri* di samping terjemah *harfi*.

Dalam perkembangannya, tradisi tafsir al-Qur'an telah mengalami pergeseran epistemologi. Perkembangan itu diawali dari era formatif dengan corak quasi kritis, lalu era afirmatif dengan nalar ideologis, kemudian periode reformatif yang kental dengan nalar kritis. Pada fase formatif dengan nalar quasi kritis, Nabi SAW menjadi sebagai tumpuan utama sebagai pemegang otoritas kebenaran tafsir yang diikuti para sahabat. Di fase ini budaya kritisisme hampir tidak dijumpai. Adapun tafsir pada era afirmatif menekankan cara berpikir dalam penafsiran yang berbasis pada ideologi mazhab keagamaan atau keilmuan tertentu. Sementara pada era reformatif, tafsir al-Quran ditampilkan dengan wajah yang lebih kritis dan non-sektarian. Tafsir dengan nalar kritis ini dimulai dari Ahmad Khan dan Muhammad Abduh, kemudian berlanjut hingga abad kontemporer (Mustaqim, 2007: 34).

Epistemologi tafsir merupakan disiplin ilmu yang menelaah secara kritis-analitis tentang dasar-dasar teoretis atas tafsir al-Qur'an. Adanya pergeseran epistemologi di atas merupakan bentuk *change*

dan *continuity* dalam perjalanan khazanah tafsir al-Quran. Pergeseran itu layak diapresiasi dan terus dikembangkan seiring perkembangan kaidah, metode dan pendekatan yang ditawarkan oleh para pengkaji al-Qur'an.

1. Metode Tafsir

Para sarjana tafsir telah banyak menguras tenaga dan pikiran dalam merumuskan aneka metode dan pendekatan untuk mengungkap pesan makna di dalam kitab suci al-Qur'an. Sekian banyak karya tafsir telah dihasilkan dan perbedaan pendapat juga hadir mengiringinya. Perbedaan metode dalam menafsirkan al-Quran tafsir ditentukan oleh kecenderungan si mufasir sendiri. Secara umum, ada dua aliran tafsir menghiasi perkembangan intelektual dalam kajian ini, yakni tafsir *bi al-ma'tsur* dan tafsir *bi al-ra'y*. Pertama, tafsir *bi al-ma'tsur*, yaitu tafsir yang mengacu pada laporan yang berasal dari ayat, sunnah Nabi SAW, kemudian riwayat dari para sahabat dan tabi'in. Tafsir model ini dipandang lebih utama karena mengacu pada otoritas yang paling meyakinkan. Tafsir ayat dengan ayat diutamakan karena Allah lebih memahami terhadap maksud yang diinginkan-Nya. Tafsir ayat dengan Sunnah Nabi juga dinilai lebih otoritatif sebab Nabi adalah sosok *mubayyin* (penjelas) terhadap Kalam Allah. Sementara pijakan terhadap sahabat karena mereka adalah orang-orang yang menyaksikan langsung turunnya wahyu sehingga mereka dinilai lebih paham terhadap konteks turunnya setiap wahyu. Karena itu, tidak sedikit ulama memandang bahwa tafsir *bi al-ma'tsur* wajib dijadikan pegangan dalam upaya mendapatkan pengetahuan dari ayat-ayat al-Qur'an senyampang riwayat yang dijadikan pegangan benar-benar valid dan meyakinkan (Fahd, 1419 H: 71-78). Tokoh mufasir yang berpegang pada metode ini di antaranya adalah Sufyan al-Tsauri, al-Thabari, Ibnu Katsir dan al-Suyuti.

Kedua, tafsir *bi al-ra'y*, yakni tafsir yang berpegang pada pandangan akal. Metode ini disebut juga dengan tafsir ijthadi. Tafsir ini tidak berarti sama sekali lepas dari data-data historis yang dinukil dari para ulama salaf, namun yang dimaksud adalah menafsirkan melalui nalar terhadap apa yang belum pernah disinggung dalam riwayat yang *reliable* (meyakinkah). Karena itulah sebagian memandang tafsir ijthadi atau *bi al-ra'y* ini mutlak tidak bisa

dilakukan, namun sebagian yang lain masih membuka peluang penggunaan ijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an dengan catatan seseorang memiliki kualifikasi pengetahuan yang memadai (Khalaf, 2003: 131).

Dalam tradisi intelektual Islam pernah terjadi hegemoni tafsir *bi al ma'tsur* atas tafsir *bi al-ra'y*. Sebagian menilai tafsir *bi al ma'tsur* lebih unggul dari tafsir *bi al-ra'y*, bahkan corak tafsir yang kedua ini dianggap sebagai larangan (al-Zarqani, 1957, II: 55). Namun al-Qaththan mengatakan, belakangan para peminat tafsir lebih suka mengembangkan tafsir *bi al-ra'y* (al-Qaththan, 1973: 342). Dari metode *bi al-ra'y* inilah berkembang beragam corak dan pendekatan tafsir.

Dari aspek penyajiannya, beberapa metode yang pernah digunakan dalam pentas tafsir al-Qur'an adalah: pertama, metode *ijmali* (global). Metode ini memiliki ciri yang sangat simpel dalam menafsirkan ayat. Menurut al-Farmawi, metode *ijmali* adalah cara menafsirkan al-Qur'an berdasarkan urutan ayat dengan menggunakan penjelasan ringkas dan melalui penyajian bahasa yang sederhana. Dari sifat kesederhanaannya, tafsir dengan metode ini bisa dijangkau atau dipahami dengan mudah oleh setiap orang dari semua level, awam dan intelek (al-Farmawi, 1977: 25).

Kedua, metode *tahlili* (analitis), yakni penafsiran dengan mengupas segala aspek yang terkandung dalam ayat. Aspek tersebut meliputi makna, *munasabah* ayat dan surat, *asbab al-nuzul*, hadis-hadis pendukung, dan pendapat para ulama berkaitan dengan tema yang sedang dibahas. Dalam metode ini, seorang mufasir al-Quran ayat demi ayat dan surat demi surat sesuai urutan mushaf. Aspek kebahasaan, kosa kata, dan arti setiap ayat tidak luput dari penjelasan mufasir, termasuk aspek *ijaz* dan keindahan susunan kalimat serta kandungan hukum di dalamnya.

Ketiga, metode *muqaran* (komparatif), yaitu menafsirkan ayat-ayat dengan membandingkannya dengan ayat yang lain, atau dengan hadis, atau mengkomparasikan pendapat-pendapat para mufasir baik dari kalangan ulama salaf maupun khalaf. Mufasir dengan metode ini mengungkapkan analisisnya atas pendapat-pendapat yang disajikan, kemudian ia mengambil sikap atas berbagai pendapat tersebut melalui argumen pendukung.

Keempat, metode *maudhu'i* (tematik). Sementara metode yang terakhir (tematik) masih tergolong baru dalam ranah tafsir al-Qur'an. Al-Farmawi (1977) adalah tokoh yang cukup dikenal dalam konteks ini karena rumusan lengkapnya. Kemudian diikuti oleh para pengkaji tafsir lainnya seperti Ahmad Sayyid al-Kumi (1982) dan Abd al-Sattar (1991). Al-Sattar, misalnya, berpendapat bahwa tafsir tematik adalah metode tafsir yang mengacu pada satu tema tertentu dalam al-Qur'an. Ia menyebutkan tiga kategori tafsir tematik: (1) *al-wajiz*, yakni memilih beberapa ayat untuk dihimpun sebagai satu tema khusus yang hendak disampaikan dalam sebuah pertemuan tertentu, seperti khutbah; (2) *al-wasith*, yaitu memilih satu tema dalam sebuah surat tertentu; dan (3) *al-basith*, yakni menghimpun secara menyeluruh semua ayat dalam al-Qur'an yang masuk dalam satu tema tertentu (al-Sattar, 1991: 26-27).

2. Sumber Penafsiran

Dalam tradisi tafsir al-Qur'an, sumber-sumber yang sering menjadi rujukan dalam menafsirkan kitab suci tersebut terdiri dari dua sumber utama, yaitu sumber *naqliy* dan *aqliy*. Khalid al-Sabt menyebutkan sumber *naql* meliputi al-Quran, Sunnah, *qaul* sahabat, *qaul* tabi'in, dan bahasa Arab (Al-Sabt, 1421 H., I: 106). Pertama, tafsir dengan ayat. Ayat adalah sumber paling otoritatif dalam tafsir al-Quran sebab ia lebih menjelaskan dirinya sendiri. Menurut Ibnu Taymiyyah, menafsirkan al-Quran dengan al-Qur'an adalah metode tafsir terbaik (Ibn Taimiyyah, 2003: 93).

Kedua, Sunnah Nabi SAW, baik berupa *qawl* (ucapan), *fi'il* (tindakan) maupun *iqrar* (pengakuan). Sumber ini sebagai sumber otoritatif yang kedua dalam menafsirkan al-Quran sebab, di samping ayat sendiri menjelaskan fungsi Nabi sebagai penjelas ayat (QS. al-Nahl [16]: 44, 61, al-Hasyr [59]: 7), Nabi adalah sosok yang lebih paham terhadap wahyu yang diturunkan kepadanya.

Ketiga, komentar sahabat, yakni tafsir yang dirujuk pada pendapat sahabat. Tafsir model ini dinilai kuat karena para sahabat sebagai generasi yang melihat langsung turunnya wahyu dan konteks diskursus ayat, serta keunggulan mereka yang dibuktikan dengan dukungan normatif dalam al-Qur'an dan hadis (Sabt, 1421 H, I: 158).

Keempat, komentar tabi'in, yakni pendapat yang pernah disampaikan oleh generasi yang bertemu langsung dengan sahabat. Pendapat mereka dapat dijadikan rujukan dalam penafsiran al-Qur'an karena beberapa alasan: (1) mereka banyak mengambil tafsir dari sahabat; (2) mereka merupakan generasi yang paling unggul setelah sahabat; (3) pengetahuan mereka terhadap bahasa Arab melebihi pengetahuan orang-orang pada generasi berikutnya (Sabt, 1421 H, I: 188). Al-Zahabi memasukkan komentar para ulama dari generasi tabi'in sebagai sumber dalam tafsir *bi al-ma'tsur* karena beberapa kitab tafsir terkemuka disajikan dengan metode ini, seperti al-Thabari dalam *jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, kerap kali menyitir pandangan mereka (Zahabi, 2010, I: 113).

Kelima, sumber bahasa Arab. Bahasa Arab dinilai sebagai sumber yang tidak bisa dinafikan dalam proses penafsiran sebab al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab yang paling fasih dan masyhur. Karena itu, penafsiran terhadap sebuah kata dalam ayat wajib dirujuk pada maknanya yang paling dikenal penggunaannya di kalangan orang Arab. Rujukan bahasa Arab dibutuhkan untuk menentukan makna-makna yang terkandung dalam suatu kata atau kalimat, antara makna hakikat dan makna majaz, seperti pada kalimat perintah dan larangan (Sabt, 1421 H, I: 210-117).

Keenam, isra'iliyyat, yakni kisah dan informasi yang berasal dari Yahudi dan Nasrani yang banyak masuk dalam Islam setelah umat Ahli Kitab tersebut banyak memeluk Islam. Kisah isra'iliyyat banyak menghiasi kitab-kitab tafsir terutama menyangkut ayat-ayat tentang kisah para nabi dan umat terdahulu. Sebagian ahli tafsir menuturkan panjang lebar kisah-kisah mereka dari sumber isra'iliyyat karena dari sumber tersebut kisah mereka banyak dijabarkan, sementara ayat-ayat al-Qur'an hanya menyebutkan secara singkat kisah-kisah tersebut (Syirbasi, 1978: 401).

3. Pendekatan Tafsir

Pendekatan tafsir yang digunakan selama ini juga cukup variatif. Semua pendekatan tafsir tergantung pada latar belakang sosio-kultur, geo-politik, dan kecenderungan setiap mufasir. Secara umum, pendekatan tafsir meliputi pendekatan linguistik (*lughawi*), historis (*tarikhi*), fikih (jurisprudensi), sufistik, filosofis, teologis, dan saintifik (Lihat al-Zahabi, 2010, II: 237-491). Pertama,

pendekatan linguistik, yakni penafsiran yang lebih menekankan pada aspek kebahasaan dari pada pesan pokok dari ayat yang ditafsirkan. Secara metodologis, tafsir dengan pendekatan ini ditempuh melalui dua cara: (1) menjelaskan makna setiap kosa kata tanpa menjelaskan argumentasi makna yang diperoleh; (2) menjelaskan makna kosa kata yang disertai argumentasinya; dan (3) penafsiran yang bersifat *tahliliy* (analitis), yakni unsur-unsur kebahasaan pada setiap ayat diuraikan secara rinci, namun kesimpulan yang dihasilkan tidak utuh sehingga seringkali mengabaikan pesan makna dari ayat yang ditafsirkan (Mustaqim, 2012: 113-114).

Kedua, pendekatan historis (*tarikhiy*), yakni penjelasan atas maksud ayat al-Qur'an yang didasarkan pada data-data dan sumber otoritatif dalam sejarah Islam mulai dari ayat al-Qur'an, Sunnah dan ucapan para sahabat (al-Zarqani, 1957: 3). Pendekatan ini lebih mengutamakan generasi awal Islam, terutama generasi pertama (sahabat) dan kedua (tabi'in). Karena itu, corak tafsir semacam ini seakan-akan menjadikan al-Qur'an hanya sebagai monopoli generasi tertentu sehingga cenderung mengabaikan realitas kekinian. Akibatnya, tafsir semacam ini hanya berinteraksi dengan masa lalu dan tidak dengan zaman sekarang. Menurut Nuruddin 'Itr, kelemahan tafsir historis terletak pada tiga hal: (1) masuknya kisah-kisah Isra'iliyyat; (2) tidak ada penjelasan sanad (transmisi) riwayat; dan (3) terlalu banyak riwayat palsu. Namun demikian, melalui metode historis tersedia berbagai informasi historis yang sangat berharga berkaitan dengan wahyu dan sunnah atau kehidupan Nabi dan para sahabat serta tabi'in ('Itr, 1996: 74-75). Dari pendekatan ini, banyak data historis yang mengungkap latar belakang turunnya ayat-ayat al-Qur'an sehingga memudahkan mufasir untuk mengungkap sisi obyektif dari ayat yang ditafsirkan.

Ketiga, pendekatan fikih, yaitu pemahaman terhadap teks ayat yang lebih menitikberatkan aspek hukum, yurisprudensi. Sebagian menilai corak ini memiliki beberapa kelemahan. Hassan Hanafi, misalnya, melihat corak tafsir ini menimbulkan adanya dominasi faham dan ideologi yang berdampak pada fanatisme yang berlebihan dan pada gilirannya muncul berbagai perpecahan (Hanafi, 1989: 125-126).

Keempat, pendekatan sufistik (*al-tafsir al-shufiy*), yakni penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dimaksudkan untuk

menguatkan teori-teori sufistik. Metode takwil selalu digunakan dalam corak tafsir ini untuk mencari makna esoteris ayat. Tafsir sufistik hendak menegaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'an memiliki makna-makna terdalam yang tidak dapat diungkap hanya dengan pendekatan kebahasaan atau makna lahiriah semata (Mustaqim, 2012: 125-126). Namun demikian, karena tafsir ini lebih menitikberatkan pada pengalaman kebatinan mufasir, produk tafsir yang dihasilkan cenderung menjauh dari kehidupan praksis.

Al-Zahabi menyebutkan tafsir shufi melahirkan dua kubu: *shufi nazhari dan shufi isyari*. *Shufi nazhari* dipengaruhi oleh pemikiran filsafat seperti Ibnu 'Arabi. Ia menafsirkan beberapa ayat al-Qur'an melalui kacamata tasawuf falsafi. Sedangkan *shufi isyari* menafsirkan ayat-ayat berdasarkan isyarat dan pengalaman spiritual penafsirnya. Mufasir yang paling dikenal dalam hal ini adalah al-Tustari (al-Zahabi, 2010, II: 251-281).

Kelima, pendekatan teologis (*al-tafsir al-i'tiqadiy*), yakni penafsiran yang mengacu pada kecenderungan untuk mengukuhkan pandangan teologi penafsirnya. Sehingga, tafsir ini sarat dengan muatan sektarian sampai pada justifikasi bahkan pembelaan dan pembenaran terhadap aliran teologi yang dianut. Masing-masing aliran teologi akan selalu mempertahankan pendapatnya dengan dalil-dalil al-Qur'an. Bisa diperhatikan dalam sejarah teologi Islam ketika kelompok Qadariyah berseteru dengan aliran Jabariyah atau Muktaizilah dengan kelompok Asy'ariyah dan Maturidiyah, yang masing-masing mempertahankan pendapat teologisnya melalui sandaran ayat (Mustaqim, 2012: 121-123).

Keenam, pendekatan filosofis (*falsafi*), yaitu penafsiran yang menghubungkan ayat-ayat al-Qur'an dengan persoalan-persoalan filsafat. Menurut Abdul Mustaqim, tafsir ini lebih berfungsi sebagai justifikasi pemikiran filsafat, bukan pemikiran filsafat yang menjustifikasi ayat-ayat al-Qur'an (Mustaqim, 2012: 132). Para pemikir dari barisan ini memandang bahwa akal, sebagai piranti utama dalam filsafat, tidak bertentangan dengan wahyu al-Qur'an, sebab dengan akal itulah wahyu bisa berbicara. Apalagi wahyu dan akal sama-sama sebagai berasal dari Tuhan, sehingga akal dan teks al-Qur'an sama-sama merupakan wahyu dari Tuhan. Akal adalah wahyu Tuhan kepada pribadi-pribadi manusia dan al-Qur'an sebagai wahyu berupa teks yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Para

filosof menghubungkan antara akal dan teks al-Qur'an melalui dua cara: menakwilkan teks berdasarkan kecenderungan mereka dan menjelaskan teks dengan menggunakan pandangan dan teori filsafat (Mustaqim, 2012: 135). Tafsir ini melampaui metode tekstual dan tradisional sehingga mampu melahirkan dialektika dengan peradaban lain dan jauh dari unsur fanatisme. Namun, kelemahan dari tafsir ini tidak bisa terelakkan karena terlalu mengedepankan rasio dan menghilangkan sisi mistis-religius dan hakikat transenden dari al-Quran.

Ketujuh, pendekatan saintifik (*ilmiy*), yaitu penafsiran terhadap teks al-Qur'an melalui pendekatan teori-teori ilmiah, atau penafsiran yang dimaksudkan untuk menggali teori ilmiah dan pemikiran filosofis dari teks-teks al-Qur'an (al-Zahabi, 2010, II: 349). Jika pengertian pertama yang dipilih maka tafsir saintifik bertujuan untuk justifikasi, namun jika pengertian kedua yang digunakan maka tafsir ini murni bertujuan untuk menemukan teori-teori ilmiah dari dalam al-Qur'an.

Tafsir ilmi memunculkan setidaknya dua kubu, yakni pihak yang sepakat dan kelompok yang menolaknya. Namun, keduanya tetap berjalan sebagai bagian dari tradisi tafsir dan sama-sama telah menghasilkan produk penafsiran. Kedua kubu juga sama-sama dikenal ketokohnya. Dari pihak yang mendukung muncul nama *beken* seperti Imam al-Ghazali. Ia meyakini sekian banyak ilmu yang dapat dikembangkan dari ayat-ayat al-Qur'an. Ia menyebutkan al-Qur'an dapat melahirkan sains dari dua sisinya, yakni sisi eksoteris ayat (literal-tekstual) dan aspek esoterisnya atau dia menyebutnya dengan *jawhar wa lubab al-Qur'an* (al-Ghazali, 1986, I: 36-38). Di sisi lain, pihak yang tidak setuju dan melakukan kritik terhadap tafsir saintifik juga terdapat nama besar seperti al-Syathibi, al-Razi dari abad pertengahan, atau Rasyid Ridha, Izzah Darwazah, dan Amin al-Khuli, dari mufasir modern (lihat Rosadidastra, 2007: 40-45).

Kedelapan, tafsir transformatif. Tafsir transformatif berpijak pada dua sudut yang seimbang, yakni pijakan pada teks al-Qur'an dan perhatian terhadap problem masyarakat. Teks dijadikan sebagai sumber normatif untuk menggali nilai-nilai universal. Dalam konteks ini, corak tafsir transformatif tetap tunduk pada kaidah-kaidah kebahasaan dalam proses pemahaman teks ayat sebagai

jembatan untuk menggapai gagasan universal di dalamnya. Sementara konteks masyarakat dipahami secara detail untuk memastikan setiap problem yang bersifat aktual dan faktual sebagai fokus perhatian menuju perubahan nyata di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Tafsir transformatif secara khusus lebih cocok disematkan kepada Hassan Hanafi karena dia memiliki kerangka metodologis yang sangat rinci (Hanafi, 1989: 110-113). Namun, tidak sedikit tokoh mufasir kontemporer menawarkan corak tafsir serupa, seperti Fazlurrahman, Nashr Hamid Abu Zayd, Asghar Ali Engineer, Muhammad Syahrur, Farid Essack, Amina Wadud dan lainnya.

C. *Anything Goes* dalam Studi Tafsir

Melalui prinsip *anything goes* ("apapun boleh"), Feyerabend ingin menghidupkan kembali ilmu pengetahuan sebagai ekspresi kebebasan kaum intelektual dalam menyuarakan hasil pemikirannya. Dalam konteks studi tafsir al-Qur'an, prinsip "apapun boleh" ini telah mewarnai setiap aliran seperti dijelaskan di atas. Beberapa metode dan pendekatan tafsir di atas dihadirkan oleh para mufasir dengan ciri khas masing-masing. Satu metode ditawarkan kemudian muncul metode yang lain untuk mengimbangnya. Metode tertentu yang pernah mendominasi panggung studi al-Qur'an kemudian metode yang lain hadir sebagai bentuk "perlawanan" sekaligus kritik atas kekurangan atau kelemahan metode pertama, dan begitu seterusnya. Sebagian mufasir juga menggunakan pendekatan tertentu dalam menggali kandungan ayat, kemudian mufasir lain hadir memakai pendekatan yang lain. Hadirnya beragam metode dan pendekatan itu sebagai bentuk "kontestasi intelektual" dalam diskursus tafsir al-Qur'an. Semuanya berada dalam prinsip "*anything goes*" (apapun boleh), sehingga satu metode atau pendekatan tidak boleh "mengebiri" metode atau pendekatan yang lain.

Namun, demikian, ada sebagian kelompok yang memaksakan monopoli atas metode atau pendekatan tertentu. Metode tertentu dipandang paling benar sehingga paling layak digunakan dan dipertahankan dari pada metode yang lain. Ada anggapan bahwa pendekatan historis, misalnya, lebih baik dan paling benar dari pendekatan yang lain karena pendekatan ini merujuk langsung kepada data dan catatan awal yang lebih *qualified*.

Selain itu, pendekatan historis juga dinilai sebagai satu-satunya yang paling layak dijadikan pegangan karena telah menjadi tradisi sarjana periode awal Islam. Pembatasan itu menyebabkan sebagian orang memandang bahwa setelah tiga generasi pertama Islam, generasi sahabat, tabi'in dan tabi' al-tabi'in, tidak boleh ada orang yang menafsirkan al-Quran meskipun ia mencapai tingkat intelektualitas yang tinggi (Khalaf, 2003: 131). Pembatasan semacam itu dapat mengganggu panggung kontestasi ilmu tafsir al-Qur'an yang dapat berdampak pada tersendatnya kemajuan ilmu-ilmu keislaman. Apalagi, tidak sedikit ulama memandang bahwa ilmu tafsir dinilai sebagai ilmu yang belum matang (Sattar, 2001: 7).

Pembatasan terhadap pendekatan tertentu dalam memahami al-Quran juga tidak sejalan dengan kategorisasi ayat yang pernah dikemukakan Ibnu Ibbas. Menurutnya, ayat al-Qur'an terdiri dari empat kategori dalam hubungannya dengan pemahaman manusia terhadapnya: (1) ayat-ayat yang bisa dipahami oleh siapapun; (2) ayat-ayat yang dipahami hanya di kalangan orang Arab; (3) ayat yang hanya dipahami di kalangan para ulama; dan (4) sebagian ayat sama sekali tidak bisa dipahami oleh akal manusia karena itu hanya Allah yang memahaminya. (Zarkasyi, 1957, I: 164). Kategorisasi ini menunjukkan bahwa siapapun memiliki kebebasan dapat memahami ayat al-Qur'an termasuk orang awam (khususnya untuk kategori pertama). Setiap orang dapat menafsirkan ayat-ayat ketika ia memiliki penguasaan bahasa Arab yang cukup atau keahlian tertentu (untuk kategori ayat kedua dan ketiga). Artinya, tidak boleh ada pembatasan hak untuk dapat menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an ketika dia telah memenuhi syarat, bahkan terhadap ayat dalam kategori keempat, sebab terbukti ayat dalam kategori terakhir tersebut telah banyak ditafsirkan oleh para mufasir sejak periode sahabat.

Dalam perkembangan tafsir kontemporer, muncul beberapa sarjana Muslim yang merasakan kegelisahan akan mandegnya metode dan pendekatan tafsir lama. Mereka menawarkan epistemologi maupun metodologi yang dinilai mampu memberi solusi dalam memahami al-Quran. Mereka berusaha melahirkan corak tafsir yang bersifat dialektis, kritis, reformatif hingga transformatif. Sederet tokoh mufasir yang bisa dimasukkan dalam konteks ini, yaitu Fazlurrahman dengan konsep *double movment* (1979, 1986), Nashr Hamid Abu Zayd dengan konsep *maghza*

(signifikansi) ayat, Asghar Ali Engineer melalui Teologi Pembebasan (1994), Muhammad Syahrur melalui Teori Batas (1992), Hassan Hanafi (1989) dengan corak tafsir transformatif (*al-manhaj al-ijtima'iy fi al-tafsir*), Farid Essack dengan tafsir liberatif (1997, 1999), Amina Wadud yang mengajukan corak tafsir holistik yang mengusung misi pembebasan bagi komunitas perempuan (Wadud, 1994). Mereka menghadirkan corak baru dalam studi tafsir al-Qur'an yang terinspirasi dari metode dan pendekatan hermeneutika, karena corak tafsir yang mereka tawarkan tidak saja mengacu pada aspek tekstualitas al-Qur'an maupun sisi historisitasnya (baca: *sabab al-nuzul*), namun juga menekankan pengalaman riil masyarakat di mana ayat-ayat al-Quran hendak didudukkan dalam konteks kehidupan mereka.

Tawaran metode dan pendekatan yang dianggap baru tersebut sebagai bentuk dinamika yang harus diapresiasi perkembangannya. Artinya, lahirnya metode dan pendekatan baru dalam studi tafsir tidak perlu dihindari apalagi dilarang. Metode hermeneutika yang sering digunakan para tokoh modern-kontemporer tersebut, dinilai sebagai metode tafsir yang mampu memberikan jawaban atas persoalan-persoalan kekinian. Pengusung metode ini menganggap metode lama telah usang dan tidak memberikan harapan bagi perkembangan tafsir al-Qur'an.

Di satu sisi, hadirnya metode hermeneutika dalam pentas studi tafsir harus diapresiasi untuk mengimbangi hegemoni metode dan pendekatan tafsir lama. Namun, di sisi lain, anggapan bahwa metode tersebut dihadirkan untuk mendekonstruksi corak tafsir lama merupakan sikap angkuh dan pemaksaan intelektual, lebih-lebih jika dianggap sebagai solusi satu-satunya bagi tafsir al-Quran kontemporer. Tidak semua ayat al-Qur'an harus dipahami melalui metode hermeneutika. Pemaksaan kehendak bahwa setiap ayat harus ditafsirkan melalui metode hermeneutika tidak bisa diterima sepenuhnya.

Sebagai kitab petunjuk, al-Qur'an terdiri dari sekian banyak tema di dalamnya. Imam al-Ghazali mengelompokkannya menjadi enam, yakni ayat teologi, eskatologi, kisah, alam semesta, hukum, dan ayat tentang manusia (al-Ghazali, 1986: 10-12). Lebih lanjut, al-Ghazali meyakini bahwa al-Qur'an merupakan Kitab yang kaya dengan sumber ilmu pengetahuan, sehingga adanya pluralitas

penafsiran terhadapnya tidak dapat dihindari (al-Ghazali, t.t, I: 365). Ragamnya hasil penafsiran muncul karena latar belakang dan kebutuhan yang berbeda dari setiap penafsir, juga tingkat pengetahuan mereka yang bervariasi. Kaum shufi akan melahirkan corak tafsir sufistik, ahli fikih akan menghasilkan tafsir fiqhi, ahli bahasa akan menitikberatkan aspek kebahasaan, dan seterusnya. Setiap penafsir dengan keahliannya masing-masing akan menghasilkan model penafsiran sesuai keahlian dan kecenderungan yang dimilikinya. Berbagai bentuk tafsir tersebut tidak bisa diklaim sebagai tafsir satu-satunya dengan menafikan corak dan pendekatan yang lain. Karena itu, tidak dibenarkan adanya kebenaran tunggal dalam studi tafsir al-Qur'an, seperti yang diklaim golongan Zahiriyah dan kelompok Bathiniyah (al-Ghazali, 1986: 160-161), atau kelompok lain yang hanya melihat kebenaran pada model tafsir *bi al-ma'tsur* atau *bi al-riwayah*. Sikap absolutisme atau meyakini tafsir tunggal dapat mengarah pada sikap yang picik dan sempit yang pada gilirannya berdampak pada pemahaman subyektif saat menafsirkan ayat al-Qur'an. Produk penafsiran yang dihasilkan melalui satu dimensi saja hanya akan berarti bagi diri mufasir dan nilai kebenarannya hanya untuk pribadinya, tidak bagi pihak lain (al-Ghazali, t.t., I: -363-364).

Hadirnya tafsir tokoh mufasir kontemporer menegaskan bahwa al-Qur'an harus terus ditafsirkan tanpa boleh ada yang membatasi maupun menutup peluang itu. Lahirnya beragam tafsir yang telah ditawarkan oleh para mufasir dari abad pertama Islam tidak boleh menjadi penghalang bagi siapapun di setiap generasi untuk terus berkarya melahirkan tafsir yang kreatif demi menjawab tantangan zaman, senyampang dia mampu melakukannya.

KESIMPULAN

Pemikiran Feyerabend tentang anarkhisme epistemologi dapat melahirkan perkembangan studi tafsir al-Qur'an, baik secara metodologis maupun produk penafsiran. Selain itu, prinsip *anything goes* yang dibangun dalam pemikirannya juga dapat menghilangkan atau paling tidak mengurangi terjadinya monopoli dari satu metode terhadap metode yang lain. Namun demikian, Anarkisme Epistemologi Feyerabend dapat menimbulkan beberapa problem dalam perkembangan studi tafsir. **Pertama**, akan

melahirkan kebebasan berpikir yang terlalu liar. **Kedua**, tidak adanya batasan tertentu untuk standar ilmiah dan non-ilmiah. **Ketiga**, absolutisme ilmu pengetahuan hanya berlaku untuk tradisi tertentu (dalam tradisi gereja Kristen dan dinasti kekhalifahan dalam tradisi Islam), sementara untuk tradisi yang lain tidak bisa diterapkan, sebab selama ini perbedaan konsep dan teori yang ditawarkan para ilmuwan selalu terjadi dan berjalan secara kompetitif. **Keempat**, dapat mengesampingkan masalah etika dalam pengembangan tafsir, sehingga al-Qur'an rentan menjadi bahan justifikasi bagi kepentingan individu maupun kelompok tertentu untuk melakukan tindak kekerasan atas nama agama (Islam) seperti terorisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Bertens, K. 2002. *Filsafat Barat Kontemporer*. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama.
- Esack, Farid. 1997. *Qur'an Liberation and Pluralism*. England: Oneworld.
- Enginer, Asghar Ali. 1994. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Ciciek Farha. Yogyakarta: LSPPA.
- _____. (1999). *Teologi Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- 'Itr, Nuruddin. 1996. *'Ulum al-Qur'an al-Karim*, Cet. VI. Damaskus: al-Shabbah.
- Fahd Abd al-Rahman .1419 H. *Buhuts fi Ushul al-Tafsir wa Manahijuh*. Riyadh: Maktabah al-Taubah.
- Farmawi, Abu al-Hayy al-. 1976. *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyyah.
- Feyerabend, Paul Karl. 1975. *Against Method*. London: Verso.
- _____. 1995. *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Abu Hamid al-. 1986. *Misykah al-Anwar*. Beirut: 'Alam al-Kutub.
- _____. 1986. *Jawahir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-'Ulum.
- Hanafi, Hassan. 1989. *al-Din wa al-Tsaurah*. Kairo: Maktabah Madlubi.
- Ibn Taymiyyah. 2003. *Muqaddimah fi Ushul al-Tafsir*, Tahqiq al-'Utsaymin. Kairo: Maktabah al-Sunnah.

- Khalaf, Abd al-Jawwad. 2003. *Madkhal ila al-Tafsir wa 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Bayan al-'Arabiyy.
- John, Stuart Mill. 1968. *August Comte and Positivism*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Mudhofir, Ali. 2001. *Kamus Filsuf Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muhajir, Noeng. 2001. *Filsafat Ilmu, positivisme, PostPositivisme, dan PostModernisme*. Yogyakarta: Rakesarasin.
- _____. 1998. *Filsafat Ilmu, Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, cetakan ke-2 .Yogyakarta: Rakesarasin.
- Mustaqim, Abdul. 2007. "Epistemologi Tafsir Kontemporer, Studi Komparatif antara Fazlurrahman dan Muhammad Syahrur", *Disertasi*, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- _____. 2012. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: LSQ ar-Rahmah.
- _____. 2005. *Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Muslih, Muhammad. 2006. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar.
- Popper, Karl. 1986. *Objective Knowledge, A Revolutionary Approach*. New York: Clarden Press Oxford.
- _____. 1989. *Conjectures Refutation, the Growth of Scientific Knowlwdge*. London: Routledge.
- Rahman, Fazlur . 1986. "Interpreing The Qur'an" dalam *Inquiry*, Vol. 3, No. 5.
- _____. 1979. *Islam*. Chicago: London University of Chicago.
- Rosadidastra, Andi . 2007. *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan Sosial*. Jakarta: Amzah.
- Sattar, Abd. 1991. *al-Madkhal ila al-Tafsir al-Maudhu'i*. Kairo: Dar al-Tawzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah.
- Scruton, Roger. 1984. *From Descartes to Wittgenstein*. England: Routledge & Kegan Paul plc.
- Stokes, Philip. 2006. *Philosophy: 100 Essensial Thinkers*. New York: Enchanted Lion Books.

- Suhartono, Suparlan. 2005. *Sejarah Pemikiran Filsafat Modern*. Yogyakarta: Ar-Ruzz.
- Suriasumantri, Jujun S. 2005. *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar cet. XVIII*. Jakarta: Surya Multi Grafika.
- Sya'rani. (t.t.) *al-Mizan al-Kubra*. Surabaya: al-Hidayah.
- Syirbasi. 1978. *Qashash al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Jalil.
- Wadud, Amina. 1994. *Wanita Dalam al-Qur'an*. Bandung: Pustaka.
- Wibisono, Koento .1982. *Arti perkembangan menurut Filsafat Positivisme August Comte*. Yogyakarta: UGM Press.
- Zahabi, Muhammad Husein al-. 2010. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* .Saudi Arabiyyah: Wizarah al-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Awqaf wa Da'wah wa Irsyad.
- Zarkasyi, Abu 'Abdillah Badr al-Din Muhammad ibn 'Abdillah al-. 1957. *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*.Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiy.
- Zarqani, Muhammad Abd al-Azim. 1957. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*. Mathba'ah al-Baby al-Halabiy.