

Menimbang

Paradigma Hermeneutika

Dalam Menafsirkan Al - Qur'an

Berawal dari kegelisahan intelektual saya tentang metode hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an, penulis mencoba membaca banyak literatur yang berkaitan dengan cara hermeneutika ini dalam menafsirkan kitab suci, terutama pada kitab suci kaum Nasrani, membuat saya tertarik untuk lebih jauh masuk ke kemungkinan metode tafsir hermeneutika menafsirkan al-Qur'an

Sejatinya dalam menafsirkan al-Qur'an, seorang mufasir dituntut menguasai beberapa cabang ilmu yang diperlukan untuk menafsirkan al-Qur'an. Artinya, dalam menafsirkan tidak boleh menggunakan logika pribadi tak berdasar, perasaan, atau spekulasi-spekulasi yang hanya berwujud subjektivitas. Metode tafsir yang digunakan harus sesuai dengan tuntunan yang ada. Seorang mufasir juga bukan hanya dituntut menguasai ilmu bidang tafsir saja, tetapi juga harus shalih kepribadiannya.

Bagi yang tidak setuju hermeneutika, berpendapat, jika hermeneutika ditarik untuk menjadi metode penafsiran Qur'an, maka kita akan mendapatkan sesuatu yang rancu. Karena hermeneutika berangkat dari budaya yang jauh dari budaya keislaman. Pertama kali digunakan sebagai metode penafsiran, hermeneutika digunakan sebagai metode penafsiran Kitab Bibel. Bila kita menilik kepada l'jazul Qur'an, maka metode ini akan terpatahkan, karena kualitas Qur'an jelas di atas kitab-kitab lainnya. Kemudian, Al-Qur'an adalah kitab suci, sangatlah tidak selevel dengan sastra Yunani kuno yang ditafsirkan dengan metode hermeneutika. Hermeneutika menitikberatkan penafsiran secara kontekstual, bukan tekstual. Padahal, segala hal yang otentik haruslah berawal dengan penafsiran yang tekstual, bukan kontekstual terlebih dahulu. Dapat dikatakan, bahwa hermeneutika hanyalah penafsiran sesuai pandangan dan nalar si penafsir.

Diterbitkan
PT. Revka Petra Media



ISBN 978-602-1162-81-1



9 786021 116281

RUDY ALHANA, M.AG

Rudy Alhana, M.Ag

Menimbang

Paradigma Hermeneutika

Dalam Menafsirkan Al - Qur'an

**MENIMBANG PARADIGMA
HERMENEUTIKA DALAM MENAFSIRKAN
AL-QUR'AN**

RUDY ALHANA, M.Ag



MENIMBANG PARADIGMA HERMENEUTIKA DALAM MENAFSIRKAN AL-QUR'AN

© 2014

Rudy Alhana, M.Ag
rudialhana@yahoo.co.id

Editor: **Dr. Husniyatus Salamah Zainiyati, M.Ag**

Design Cover: **Anwari Abdullah**

Layouter: **M. Navis**

vi+91 hal., 15,5 x 23

ISBN: 978-602-1162-81-1

Cetakan I: Oktober 2014

Penerbit:

PT. Revka Petra Media
Jl. Pucang Anom Timur No.5 Surabaya

© Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau keseluruhan isi buku tanpa izin tertulis dari penulis. All rights reserved

Sanksi Pelanggaran Pasal 72:

Undang-undang Nomor 19 Tahun 2001 Tentang

- (1) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
- (2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

KATA PENGANTAR

Berawal dari kegelisahan intelektual saya tentang metode hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an, Penulis mencoba membaca banyak literatur yang berkaitan dengan cara hermeneutika ini dalam menafsirkan kitab suci, terutama pada kitab suci kaum Nasrani, membuat saya tertarik untuk lebih jauh masuk ke kemungkinan metode tafsir hermeneutika menafsirkan al-Qur'an

Sejatinya dalam menafsirkan al-Qur'an, seorang mufasir dituntut menguasai beberapa cabang ilmu yang diperlukan untuk menafsirkan al-Qur'an. Artinya, dalam menafsirkan tidak boleh menggunakan logika pribadi tak berdasar, perasaan, atau spekulasi-spekulasi yang hanya berwujud subjektivitas. Metode tafsir yang digunakan harus sesuai dengan tuntunan yang ada. Seorang mufasir juga bukan hanya dituntut menguasai ilmu bidang tafsir saja, tetapi juga harus shalih kepribadiannya.

Bagi yang tidak setuju hermeneutika, berpendapat, jika hermeneutika ditarik untuk menjadi metode penafsiran Qur'an, maka kita akan mendapatkan sesuatu yang rancu. Karena hermeneutika berangkat dari budaya yang jauh dari budaya keislaman. Pertama kali digunakan sebagai metode penafsiran, hermeneutika digunakan sebagai metode penafsiran Kitab Bibel. Bila kita menilik kepada *i'jazul Qur'an*, maka metode ini akan terpatahkan, karena kualitas Qur'an jelas di atas kitab-kitab lainnya. Kemudian, Al-Qur'an adalah kitab suci, sangatlah tidak selevel dengan sastra Yunani kuno yang ditafsirkan dengan metode hermeneutika. Hermeneutika menitikberatkan penafsiran secara kontekstual, bukan tekstual. Padahal, segala hal yang otentik haruslah berawal dengan penafsiran yang tekstual, bukan kontekstual terlebih dahulu. Dapat dikatakan, bahwa

hermeneutika hanyalah penafsiran sesuai pandangan dan nalar si penafsir.

Tapi bagi kelompok yang setuju hermenutika sebagai salah satu alat menafsirkan, berpendapat bahwa hermeneutika hanya “alat” berarti sebetuk analisis terhadap proses pemahaman yang disamping menggali makna teks, lalu menimbang konteks, dan juga mengupaakan kontekstualisasi. Sehingga al-Qur’an bisa dipahami secara lebih utuh. Dalam buku ini penulis mencoba mencari celah yang memungkinkan tafsir hermeneutika bisa digunakan sebagai alat menafsirkan al-Qur’an.

Dengan rendah hati saya sampaikan bahwa buku yang merupakan hasil penelitian ini tidak lepas dari kekurangan, olehkarena itu, kritik, masukan dan tegur sapa dari pembaca yang budiman sangat saya harapkan. Akhirnya semoga buku ini bermanfaat .

Surabaya, 1 Oktober 2014

Penulis

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Kata Pengantar.....	iii
Daftar isi	v

BAB I

PENDAHULUAN	1
--------------------------	----------

BAB II

HERMENEUTIKA DAN TOKOH PEMIKIRNYA	14
--	-----------

A. Pengertian Hermeneutika dan Perkembangannya	14
1. Definisi Hermeneutika dan Perkembangannya	14
2. Cara Kerja Hermeneutika	19
B. Tokoh-Tokoh Hermeneutika Barat Dan Pandangannya	23
1. Friedrich Schleiermacher	23
2. Wilhelm Dilthey	26
3. Hans – Georg Gadamer	30
4. Habermas	34
C. Tokoh-tokoh Hermeneutik Islam dan Pandangannya	38
1. Hasan Hanafi	38
2. Nasr Hamid Abu Zayd	42
3. Muhammed Arkoun	46
4. Muhammad Syahrur	51

BAB III

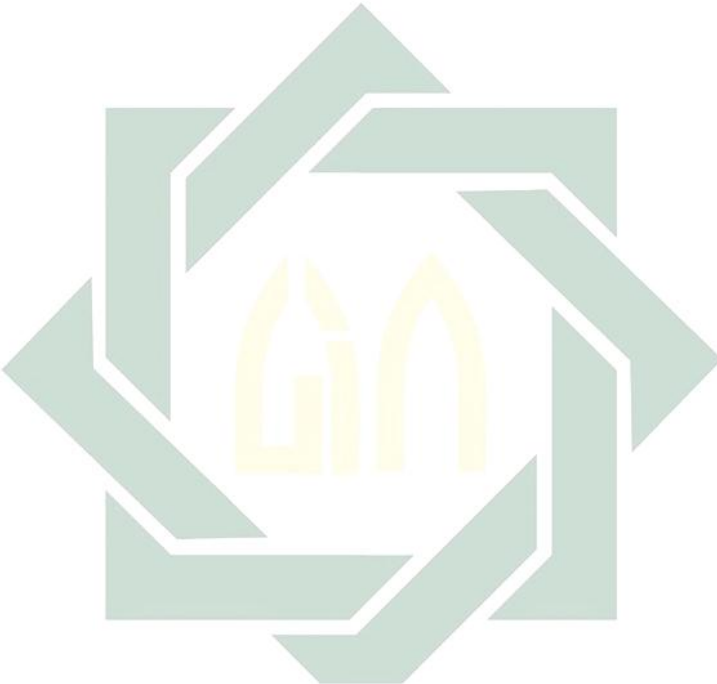
HERMENEUTIKA SEBAGAI METODE MENAFSIRKAN AL-QUR'AN	60
--	-----------

A. Cara Hermeneutika Mencapai Makna Sesungguhnya Dari Teks (Al-Qur'an)	60
B. Contoh Penafsiran Al-Qur'an Dengan Cara Hermeneutik	69
1. al-Tafsir al-Siyaqi al-Tarikhi (Tafsir Kontekstual -Historis)	71
2. al-Tafsir al-Taharrury (Tafsir Transformatif)	77
C. Hermeneutika Sebagai Metode tafsir	82

BAB IV
P E N U T U P 86

KESIMPULAN86

DAFTAR PUSTAKA88



BAB I

PENDAHULUAN

Perubahan dan perkembangan zaman yang begitu cepat, globalisasi informasi, kecanggihan teknologi dan keterbukaan berpikir yang semakin dianggap bernilai, pada gilirannya membawa setiap orang untuk menyadari kembali, memikirkan kembali bahkan merevisi kembali banyak pendapat ataupun sikap yang telah sekian lama diyakini dan dipercayai validitasnya, termasuk berbagai hal yang berkenaan dengan keyakinan keagamaan.

Dalam usaha atas pemahaman teks Al-Qur'an misalnya, umat Islam sebenarnya telah mengalami pergulatan intelektual yang cukup serius; meskipun bisa dikatakan pergulatan tersebut pada dataran persepsi atau aspek metodologis pemahaman serta pada hasil pemahamannya, bukan pada kesangsian atas kebenaran Al-Qur'an itu sendiri. Pada dasarnya usaha untuk memahami dan menafsirkan Al-Qur'an itu telah berjalan sejak generasi pertama Islam, bahkan dapat dikatakan Nabi Muhammad sendiri pada tahap tertentu juga telah melakukan upaya menafsirkan Al-Qur'an.¹ Dalam perkembangannya, cara untuk memahami dan menafsirkan Al-Qur'an kemudian dibakukan dalam disiplin ilmu tertentu yang kemudian dikenal dengan *Ilmu Tafsir*.²

¹ Salah satu contohnya adalah, dari riwayat ibn Mas'ud tentang arti dari (QS. 3:102), Rasulullah memberikan arti, yaitu, "Allah harus diingat dan tidak dilupakan serta disyukuri dan tidak diingkari". Lihat, Ali Hasan Al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Ahmad Ikrom (terj), (Jakarta, RajaGrafindo Perkasa, 1994), 15.

² Jika ditelusuri perkembangan tafsir Al-Qur'an sejak zaman dahulu sampai sekarang, pada garis besarnya penafsiran Al-Qur'an itu dilakukan melalui empat

Dari berbagai metode yang berkembang itu menimbulkan keragaman karya tafsir yang dibuat oleh para ulama. Terkait dengan hal ini, dalam tradisi studi teks Al-Qur'an ada yang membedakan pengertian antara *tafsir* dan *ta'wil*, tapi tidak sedikit ulama yang menyatakan sama pengertian keduanya, seperti pemahaman ulama klasik dan Mujahid.³ Secara sederhana, keduanya dapat dibedakan dengan, *tafsir* menjelaskan “yang luar“ (*dhahir*) dari Al-Qur'an. Adapun *ta'wil* merujuk pada penjelasan makna dalam dan tersenbunyi dari Al-Qur'an. Menurut Nasr Hamid, dalam proses *tafsir* seorang penafsir menggunakan linguistik dalam pengertiannya yang tradisional, yaitu merujuk pada *riwayat*. Artinya, peran penafsir dalam melakukan penafsiran hanya dalam kerangka mengenal signal-signal. Sedangkan dalam *ta'wil* (interpretasi), interpreter lebih dari sekedar mempergunakan apa yang dipergunakan dalam *tafsir* di atas. *Ta'wil* dalam pengertiannya yang baru menggunakan perangkat keilmuan yang lain dalam ilmu-ilmu kemanusiaan dan sosial untuk menguak makna teks yang lebih dalam.⁴

Lebih jauh, *ta'wil* adalah menggerakkan sesuatu atau gejala, mungkin dengan mengembalikannya pada asal-usulnya atau dengan merawat, mengaturnya menuju tujuan dan akibatnya. Gerakan ini bukanlah gerak materiil, melainkan gerak mental-

cara (metode) yaitu: *ijmali* (global), *tablili* (analisis), *muqarin* (perbandingan) dan *maudhu'i* (tematik). Nabi dan para sahabat mengambil bentuk *ijmali*, yang tidak memberikan rincian yang memadai. Kemudian diikuti oleh metode *tablili* dengan mengambil bentuk *al-ma'tsur* (peristiwa), kemudian tafsir ini berkembang dan mengambil bentuk *al-ra'y* (pemikiran). Tafsir dalam bentuk ini berkembang terus dengan pesat sehingga mengkhususkan kajiannya dalam bidang-bidang tertentu seperti fiqh, tasawuf, bahasa dan lain-lain. Dapat dikatakan corak-corak penafsiran seperti inilah di abad modern yang mengilhami lahirnya metode *maudhu'i*. Sedangkan metode *muqarin* muncul ditandai dengan dikarangnya kitab-kitab tafsir yang menjelaskan ayat yang beredaksi mirip. Lihat, Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998), 3.

³ Lihat, Thameem Ushama, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kajian Kritis Obyektif Dan Komprehensif*, Hasan Basri Dkk (terj.), (Jakarta, Riora Cipta, 2000), 4.

⁴ Lihat, Amin Abdullah (kata pengantar) dalam Islah Gusmain, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermenutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta, Teraju, 2002), 19.

intelektual dalam menangkap gejala atau fenomena. Dalam hal ini, seperti apa yang ada dalam Al-Qur'an, menghubungkan kata "*ta'wil*" dengan "cerita", "mimpi", "ru'ya", "cinta", atau "perbuatan", dan *ta'wil* yang dihubungkan pada semua kata-kata dimaksudkan sebagai gerak *mentalistik* untuk mengungkapkan asal-usulnya dengan merujuk kembali ke belakang atau sampai pada tujuan melalui pengaturan.⁵ Urgensi penggunaan *ta'wil* dalam mengekspresikan pesan-pesan Al-Qur'an segera dapat dirasakan ketika kita menyadari bahwa ada ayat-ayat Al-Qur'an yang turun sebagai resolusi atas problematika yang dihadapi masyarakat Arab saat diturunkannya Al-Qur'an. Oleh karena itu, kerap kali ditemukan tema-tema Al-Qur'an yang berkaitan erat dengan sosio-kultural Arab pada waktu itu.

Dalam kajian ilmu Tafsir, berbagai periodisasi, klasifikasi, ataupun kronologis interpretasi Al-Qur'an ditawarkan dalam rangka mempermudah menjelaskan apa itu tafsir Al-Qur'an dan bagaimana perkembangannya, baik yang dilakukan oleh ulama muslim maupun cendekiawan Barat, namun usaha-usaha tersebut tidak membuat teori tentang tafsir itu sendiri final. Tafsir tetap membuka kemungkinan lahirnya wacana baru, yang mungkin bisa dianggap tidak pernah berhenti. Untuk itu wacana menafsirkan kitab suci (Al-Qur'an) dengan pendekatan hermeneutika perlu dipertimbangkan.

Secara etimologis kata *hermeneutik* berasal dari bahasa Yunani "*hermeneue*" yang dalam bahasa Inggris menjadi *hermeneutics*,⁶ yang berarti menginterpretasikan, menjelaskan,

⁵ Lihat, Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Quran Kritik Terhadap ulumul Qur'an*, Khoiron Nahdhiyyin (terj.), (Yogyakarta, LkiS, 2001), 314.

⁶ Ada yang membedakan antara *hermeneutic* (tanpa 's') dan *hermeneutics* (dengan 's'). Term yang pertama dimaksudkan sebagai sebuah bentuk kata sifat yang apabila diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dapat diartikan sebagai *ketafsiran*, yakni menunjuk kepada 'keadaan' atau sifat yang terdapat dalam suatu penafsiran. Sementara term kedua *hermeneutics*, adalah sebuah kata benda. Kata ini mengandung tiga arti: a. Ilmu penafsiran b. Ilmu untuk mengetahui maksud yang terkandung dalam kata-kata dan ungkapan penulis c. Penafsiran yang secara khusus menunjuk kepada penafsiran kitab suci. Lihat, Fakhruddin Faiz,

menafsirkan atau menerjemahkan. Dapat disimpulkan hermeneutika adalah disiplin filsafat yang berupaya menjelaskan, mengungkapkan, memahami dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dan pengejawantah dari suatu teks, wacana dan realitas sehingga sampai pada isi, maksud dan makna terdalam serta arti yang sebenarnya.⁷ Atau lebih ringkas *hermeneutika* diartikan sebagai “proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi tahu dan mengerti”.⁸

Pada dasarnya *hermeneutika* berhubungan dengan bahasa. Kita berpikir, membuat interpretasi, berbicara, menulis dan lain sebagainya melalui bahasa. Dengan kata lain hidup ini tidak terlepas dari aktivitas bahasa. Setiap kita berbahasa selalu memiliki dua dimensi, internal (batin/esoteris) dan eksternal (zahir/eksoteris). Dimensi internal ialah situasi psikologis dan intensi atau kehendak pikir, sedangkan dimensi eksternal ialah tindakan menafsirkan dan mengekspresikan kehendak batin dalam wujud lahir, yaitu kata-kata yang ditujukan kepada orang lain. Karena berbahasa selalu melibatkan penafsiran kehendak batin, tidaklah semua yang kita ucapkan berhasil mempresentasikan seluruh isi hati, pikiran dan benak kita. Oleh karena itu, kebenaran sebuah bahasa bukan semata-mata terletak pada susunan grammatikanya saja, tetapi juga pada tata pikir, intensi dan implikasi dari sebuah ucapan. Hermeneutika adalah cara baru untuk *bergaul* dengan bahasa, dan teks merupakan bagian dari bahasa, karena merupakan fiksasi atau pelebagaan sebuah peristiwa wacana lisan dalam bentuk tulisan.⁹

Hermeneutika Qur’ani, Antara Teks, Konteks Dan Kontekstualisasi, (Yogyakarta, Qalam, 2002), 20-21.

⁷ Lihat, Rosihon Anwar, *Samudera Al-Qur’an*, (Bandung, Pustaka Setia, 2001), 288.

⁸ Richard E, Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 3.

⁹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Jakarta, Paramadina, 1996), 131.

Salah satu persoalan yang hendak dijawab oleh *hermeneutika* adalah terjadinya jarak antara penulis dan pembaca, yang antara keduanya dihubungkan oleh teks. Ketika sebuah teks hadir di hadapan kita, sesungguhnya kita tidak bisa memahami teks secara sempurna tanpa menelusuri kondisi sosio-kultural dan psikologis penulisnya. Maka, hal itu meniscayakan dialog intens antara penulis (*author*), teks (*texts*) dan pembaca (*reader*). *Hermeneutika* menegaskan bahwa manusia otentik selalu dilihat dalam konteks ruang dan waktu, manusia sendiri mengalami atau memahami.¹⁰ Al-Qur'an sendiri dipandang sebagai kalam Allah yang redaksinya telah ditransformasikan ke dalam bahasa manusia, sehingga secara hermeneutika terdapat dua acuan pengarang. Yang absolut adalah Allah, tetapi firman yang absolut ini telah dijawab oleh nabi Muhammad SAW yang memiliki dua kapasitas, yaitu Illahi dan insani.¹¹ Dengan demikian yang perlu dipertimbangkan dengan baik ketika seseorang hendak menafsirkan Al-Qur'an adalah kondisi sosial masyarakat Arab ketika Nabi Muhammad masih hidup atau ketika Al-Qur'an turun. Hal itu antara lain bisa diketahui lewat *asbabun nuzul* ayat itu.

Teks Al-Qur'an memiliki dua dimensi, yaitu sakral dan profan. Sakral dalam artian bahwa teks Al-Qur'an tidak diperkenankan diubah-ubah, sedangkan profan artinya meskipun Al-Qur'an merupakan wahyu, bahasa arab yang dijadikan wahananya dalam tingkat tertentu masuk dalam kategori budaya yang di dalamnya terkandung sifat relatif dan sistem tanda bahasa yang ada bersifat arbitrer (kesepakatan sosial). Penekanan yang berlebihan pada pendekatan sakral menyebabkan dimensi historisitas Al-Qur'an akan tertutup sehingga kurang dialogis dengan alam pikiran manusia yang ingin berdialog dan menafsirkannya.

¹⁰ Imam Chanafi Al-Jauhari, *Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta, Ittaqa Press, 1999), 30.

¹¹ Lihat Rosihon Anwar, *Samudera*,....., 290.

Menurut Nasr Hamid, realitas dan budaya tidak dapat dipisahkan dengan bahasa. Oleh sebab itu, Al-Qur'an juga merupakan teks bahasa (*nash lughawi*). Keterkaitan realitas, budaya dan bahasa, menjadikan Al-Qur'an sebagai *teks historis* sekaligus *teks manusiawi*. Sekalipun Al-Qur'an bersumber dari Ilahi, namun hakekatnya Al-Qur'an termanusiawikan karena berada dalam ruang lingkup dan waktu tertentu. Kemanusiawanannya, bahkan sudah dimulai saat Rasulullah SAW menyampaikan wahyu itu kepada para sahabat.¹²

Sebagai sebuah metode penafsiran, *hermeneutika* tidak hanya memandang teks dan berusaha menyelami makna kandungan literalnya. Lebih dari itu *hermeneutika* berusaha menggali makna dengan mempertimbangan horison-horison yang melingkupi teks tersebut. Horison yang dimaksud adalah horison teks, horison pengarang dan horison pembaca.¹³ Dengan memperhatikan ketiga horison tersebut, diharapkan suatu upaya pemahaman atau penafsiran menjadi kegiatan *rekonstruksi* dan *reproduksi* makna teks, yang disamping melacak bagaimana satu teks itu dimunculkan oleh pengarangnya dan muatan apa yang masuk dan ingin dimasukkan oleh pengarang ke dalam teks yang dibuatnya; juga berusaha melahirkan kembali makna tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi saat teks tersebut dibaca atau dipahami. Dengan kata lain, sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutik memperhatikan tiga hal sebagai komponen pokok dalam upaya penafsiran, yaitu *teks*, *konteks*, kemudian melakukan upaya *kontekstualisasi*.¹⁴

¹² Lihat, Adnin Armas, *Kritik Terhadap Teori Al-Qur'an Abu Zayd*, (Jawa Pos, 5 September 2004), 4.

¹³ Komaruddin Hidayat, *Memahami.....*, (Jakarta, Paramadina, 1996), 25.

¹⁴ Komunitas JIL (Jaringan Islam Liberal) sebagaimana disampaikan oleh Sukidi dalam penafsiran terhadap teks Al-Qur'an dengan menggunakan metode hermeneutika, Lihat, Imron AM, *Islam Liberal Mengikis Akidah Islam*, (Jakarta, Insada, 2004), 99. Ulil Abshar Abdalla salah satu pentolan JIL, dalam tulisannya di harian *Kompas*, melontaran dua metode penafsiran ajaran Agama. *Pertama*, dengan penafsiran non-literal, substansional, konstektual dan sesuai dengan nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. *Kedua*, Penafsiran yang

Konsep yang dibangun hermeneutika ini memang cukup menarik, dengan berusaha untuk mengetahui makna yang terdalem dari suatu teks, dengan berusaha menjembatani penulis, teks dan pembaca sehingga akan terjadi kesinkronan antara teks dan konteks yang akhirnya bisa memunculkan kontekstualitas. Namun, dengan bangunan konsep hermenutika yang cukup menarik itu, apakah cocok digunakan sebagai salah satu metode menafsirkan kitab suci (Al-Quran) atau sebagian saja yang cocok. Demikian juga, apakah produk tafsir hermeneutika itu bisa menemukan makna terdalam ataukah malah mengaburkan makna. Untuk mendapatkan jawaban yang jelas tentang pertanyaan-pertanyaan itu perlu dilakukan penelitian lebih mendalam tentang Menimbang Paradigma Hermenutika Dalam Menafsirkan Al-Qur'an

Merubah teks Al-Qur'an secara material adalah sesuatu yang mustahil, baik secara religius maupun keotentikan historis. Tapi dengan teks yang sama, pemaknaan yang berbeda-beda dalam dunia tafsir sudah berkembang sedemikian rupa sehingga menjadi teks tersendiri. Sehingga teori, metode maupun tehnik mengartikan terus mengalami perkembangan dalam rangka menjawab problem kehidupan yang dihadapi manusia.

Dengan demikian, dimungkinkan terjadinya perbedaan hasil menafsirkan Al-Qur'an disebabkan oleh perbedaan pendekatan penafsiran. Akibatnya pluralitas penafsiran merupakan kenyataan yang tidak dapat dihindari, karena pada dasarnya setiap penafsiran merupakan salah satu ekspresi komitmen sosial politik pelakunya. Al-Qur'an sendiri adalah

dapat memisahkan unsur-unsur kreasi budaya setempat dan mana yang merupakan nilai fundamentalis. Dari dua metode yang diterapkannya Ulil berkesimpulan bahwa, jilbab, potong tangan, qishash, rajam, jenggot, jubah, tidak wajib diikuti karena itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab. Yang harus diikuti adalah nilai-nilai universal yang melandasi praktek-praktek itu. Jilbab intinya adalah memenuhi standar kepatutan umum. Lihat, Adian Husaini, Dkk, *Membedah Islam Liberal, Memahami Dan Meyikapi Manuver Islam Liberal di Indonesia*, (Bandung, Syaamil Cipta Media, 2003),78.

“teks linguistik”, “teks historis” dan “teks manusiawi”. Ketiganya terangkum dalam keberadaan Al-Qur’an sebagai teks susastra (*Literary teks*). Oleh karena itu pendekatan susastra tidak boleh meninggalkan aspek linguistik, historis dan kemanusiawian teks yang kesemuanya itu berangkat dari konteks budaya Arab abad ketujuh.¹⁵

Untuk itu, peneliti merumuskan berbagai permasalahan di atas sebagai berikut: Bagaimana metode hermeneutika mencapai makna sesungguhnya (terdalam) dari teks (Al-Qur’an)?, bagaimana hasil penafsiran Al-Qur’an dengan cara hermeneutika? dan dapatkah hermeneutika dijadikan salah satu metode penafsiran Al-Qur’an?

Sebagaimana yang ditulis Richard E. Palmer dalam bukunya *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, menyatakan bahwa salah satu elemen esensial teori hermeneutis adalah konsepsi yang cukup luas dari interpretasi itu sendiri. Dengan demikian interpretasi lebih luas dari dunia linguistik, karena sifatnya yang konstan pada tingkat-tingkat non linguistik dan teranyam ke dalam struktur keseluruhan hidup manusia bersama-sama. Sebuah karya sastra misalnya, untuk memahaminya tidak hanya sebatas konseptualnya; tapi ia merupakan suara yang harus kita dengar, melalui pemahaman “pendengaran” (bukan melihat), dengan demikian karya sastra bukan merupakan saintifik yang lepas dari eksistensi menuju dunia konsep; melainkan merupakan pertemuan historis yang menghajatkan pengalaman keberadaan manusia di dunia.¹⁶ Buku Palmer ini menekankan pada bangunan konsep hermeneutika sejak awal dan perkembangannya.

¹⁵ Lihat Moch Nur Ichwan, *Al-Qur’an Sebagai Teks (Teori Teks Dalam Hermeneutika Qur’an Nasr Hamid Abu Zayd)*, dalam *Study Al-Qur’an kontemporer Wacana Baru Berbagai Metode Tafsir*, Abdul Mustaqim Dkk (et.) (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002), 160.

¹⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery, dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 8-11.

Fahrudin Faiz dalam bukunya *Hermeneutika Qur'ani*, sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutika tidak hanya memandang teks dan berusaha menyelami makna literalnya. Lebih jauh dari itu, hermeneutika berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horison-horison yang melingkupi teks tersebut. Horison yang dimaksud adalah horison teks, horison pengarang dan horison pembaca. Dengan memperhatikan ketiga horison tersebut, diharapkan suatu upaya pemahaman atau penafsiran menjadi kegiatan rekonstruksi dan reproduksi makna teks, yang disamping melacak bagaimana satu teks itu dimunculkan oleh pengarangnya dan muatan apa yang masuk dan ingin dimasukkan pengarangnya ke dalam teks yang dibuatnya; juga berusaha melahirkan kembali makna tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi teks dibaca atau dipahami. Dalam dataran praktis, Faiz menemukan penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh Rashid Ridho, Muhammad Abduh dan Hamka secara umum telah menunjukkan operasionalisasi hermeneutika modern, meskipun disana-sini masih terdapat kelemahan yang tidak sesuai dengan semangat hermeneutika itu sendiri.¹⁷ Tulisan Faiz ini lebih memfokuskan pada kajian terhadap beberapa kitab tafsir, kemudian mencari persesuaian – dalam metode penafsirannya- dengan teori-teori yang dikembangkan hermeneutika.

Islah Gusman dalam bukunya, *Kbazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* berusaha mengungkap keragaman teknis penulisan dan hermeneutika serta ideologi yang diusung oleh literatur tafsir di Indonesia, dengan tujuan untuk mengungkap paradigma epistemologi yang digunakan penafsir dalam membangun kerangka metodologi tafsir dan juga untuk memperlihatkan hubungan antara penulis (pembicara), pembaca (pendengar), dan teks serta kondisi dimana seseorang memahami sebuah teks (Al-Qur'an). Selain dengan melihat paradigma

¹⁷ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks dan Kontekstualitas* (Yogyakarta: Kalam, 2002), 11-12.

epistemologi, digunakan juga analisis wacana kritis, dengan tujuan untuk menyingkap kepentingan dan ideologi yang terselip di balik bahasa yang digunakan dalam penulisan literatur tafsir.¹⁸ Dari situ Gusmain memetakan tafsir Indonesia berdasarkan metode, nuansa dan pendekatan, misalnya *Tafsir Kebencian* karya Zaitunah Subhan; dari segi metode termasuk pemikiran, nuansa sosial kemasyarakatan (relasi antar laki-laki dan perempuan), dengan pendekatan kontekstual. Menurutnya perlu dikembangkan hermeneutika Al-Qur'an keindonesian, yaitu suatu hermeneutika Qur'ani yang bertitik tolak dari problem sosial kemasyarakatan yang dibangun oleh teks Al-Qur'an tapi juga problem sosial-kemasyarakatan dimana penulis tafsir berada bersama audiensnya, yakni masyarakat Indonesia.

Nasr Hamid Abu Zayd dalam bukunya *Hermeneutika Inklusif Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, mengembangkan konsep dengan mempertemukan antara *ta'wil (tafsir bi al- ra'yi)* dalam Islam dan hermeneutika yang titik tekannya adalah relasi penafsir dengan teks. Dalam tradisi Arab lama maupun sekarang diskursus antara penafsir dengan teks sudah ada. Hermeneutika Barat menurut Abu Zayd mampu untuk membaca teks-teks Islam dalam realitas kekinian. Secara umum proyek hermeneutika yang dibangun Abu Zayd mengandung dua hal; pertama bertujuan untuk menemukan makna asal dari sebuah teks dengan menempatkannya pada sebuah konteks sosio-historisnya. Kedua adalah bertujuan untuk mengklarifikasi kerangka sosio kultural kontemporer dan tujuan-tujuan praktis yang mendorong dan mengarahkan penafsiran.¹⁹

Muhammad Shahrur dalam bukunya *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, menyatakan bahwa Al-

¹⁸ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 34-35.

¹⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur, dkk. (Jakarta: Icip, 2004), ix-x.

Qur'an merupakan kitab berbahasa Arab otentik yang memiliki dua sisi kemukjizatan, sastra dan ilmiah. Untuk memahami aspek sastra Al-Qur'an perlu digunakan pendekatan deskriptif-signifikatif, sedang aspek ilmiahnya harus dipahami dengan pendekatan historis-ilmiah, yang keduanya diletakkan dalam bingkai studi linguistik. Shahrur mengembangkan metode memahami Al-Qur'an dengan istilah yang disebut dengan *manhaj al-tartil* yang dapat diidentikkan dengan metode intratekstualitas (hubungan antara teks tertentu dengan teks lainnya).²⁰

Gamal al-Banna dalam bukunya *Evolusi Tafsir* memandang bahwa metode tafsir hermeneutika, baik yang dikembangkan Abu Zayd maupun Shahrur adalah upaya-upaya pembaharuan penafsiran Al-Qur'an. Ketika tema-tema utama Al-Qur'an yang menjadi bahan kajian adalah manusia, masyarakat, alam fisika dan metafisika, maka sangat mungkin sekali bila tema-tema tersebut dikaji dengan seksama akan menghasilkan tafsiran Al-Qur'an yang berbeda dari penafsiran-penafsiran salaf. Tapi Al-Banna mengkritik pemikiran Abu Zayd sebagai pemikiran atas dasar keterpesonaan terhadap pemikiran orientalis Barat yang secara metodologis selalu menjauhkan diri dari penghargaan terhadap gagasan tentang Tuhan. Sehingga terjebak memperlakukan Al-Qur'an sebagaimana kitab lainnya (sebagai produk peradaban).²¹

Rosihan Anwar dalam bukunya *Samudera Al-Qur'an* menyimpulkan bahwa, pada dasarnya hermeneutika yang ditawarkan adalah berasal dari tradisi filsafat bahasa kemudian melangkah pada analisis psiko-historis-sosiologis. Jadi, jika pendekatan ini dipertemukan dengan kajian teks Al-Qur'an, persoalan dan tema yang dihadapi adalah bagaimana teks Al-Qur'an itu hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan,

²⁰ Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), xx-xxi.

²¹ Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsir*, terj. Noviantoni Kahar, dkk. (Jakarta: Qisthi Press, 2004), 232-233.

diterjemahkan, dan didialogkan dalam rangka menafsirkan realitas atau bagaimana Al-Qur'an itu mampu berbicara dengan generasi yang akan datang setelah teks itu lahir, yang mempunyai corak hidup dan kultur yang berbeda. Dalam hal ini, dilihat dari sudut historis dan filsafat linguistik, begitu kalam Tuhan membumi dan sekarang malah menjelma ke dalam teks, Al-Qur'an tidak dapat mengelak untuk diperlakukan sebagai obyek kajian hermeneutik.²²

Dari literatur-literatur itu lebih mengarah pada definisi dan prinsip dasar hermeneutika dalam menafsirkan kitab suci (Al-Qur'an), kemudian diberi contoh produk tafsir yang dalam beberapa hal telah mengikuti prinsip dasar hermeneutika, tanpa banyak menyinggung bagaimana cara kerja hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an. Demikian juga tidak menyinggung sejauh mana hasil tafsir hermeneutika mencapai makna terdalam dari Al-Qur'an. Penelitian ini berusaha untuk memasuki ruang yang menurut peneliti belum banyak diungkap.

Tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah; Untuk mengetahui metode hermeneutika mencapai makna sesungguhnya (terdalam) dari teks (Al-Qur'an), untuk mengetahui hasil penafsiran Al-Qur'an dengan cara hermeneutika dan untuk mengetahui kemungkinan hermeneutika sebagai salah satu metode penafsiran Al-Qur'an

Hasil penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat sebagai sumbangan pemikiran pada kajian tafsir Al-Qur'an atas kemungkinan hermeneutika sebagai salah satu metode tafsir, sumbangan pemikiran bagi para pengajar Ulumul Qur'an umumnya, dan khususnya tafsir di lingkungan PTAI sebagai tambahan informasi untuk bahan kajian lebih lanjut dan sumbangan pemikiran untuk kajian lebih lanjut pada ormas Islam tentang kemungkinan hermeneutika sebagai salah satu metode tafsir.

²² Rosihan Anwar, *Samudra Al-Qur'an*, 289-290.

Penelitian ini dilakukan seluruhnya atas dasar penelitian kepustakaan (*library research*) yang secara sederhana berarti penelitian yang mengumpulkan dan bertumpu pada data dan informasi dengan bantuan bermacam-macam materi yang terdapat dalam kepustakaan.²³ Adapun langkah-langkah yang dipergunakan yaitu, 1) orientasi, investigasi dan intensifikasi informasi berkenaan dengan permasalahan terkait, 2) mengklasifikasikan informasi disesuaikan dengan urutan masalah. Kemudian setelah data terkumpul, sejauh yang mungkin diusahakan menganalisisnya secara *historis-analitik* dengan pola yang variatif antara deduksi dan induksi, untuk kemudian dituangkan menjadi sebuah hasil penelitian.

Sedangkan teknik analisa data yang digunakan adalah kajian isi (teks). Menurut Holsti, kajian isi adalah teknik apapun yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan, dan dilakukan secara objektif dan sistematis.²⁴ Teknik ini digunakan untuk mengetahui produk penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan konsep hermeneutika.

²³ Mardalis, *Metode Penelitian* (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 28.

²⁴ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 164.

BAB II

HERMENEUTIKA DAN TOKOH PEMIKIRNYA

A. PENGERTIAN HERMENEUTIKA DAN PERKEMBANGANNYA

1. Definisi Hermeneutika dan Perkembangannya

Hermeneutika, meskipun merupakan topik tua, akhir-akhir ini telah muncul sebagai sesuatu yang baru yang menarik dalam bidang filsafat. Hermeneutika seakan telah bangkit kembali dari masa lalu dan dianggap penting. Dalam wacana pemikiran Islam, kebangkitan hermeneutika semakin menggelora dengan adanya upaya mencoba menggunakan pendekatan hermeneutika dalam menafsirkan kitab suci (Al-Qur'an).

Secara etimologis, kata 'hermeneutik' berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti 'menafsirkan'. Maka, kata benda *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan sebagai 'penafsiran' atau interpretasi.¹ Istilah Yunani ini mengingatkan kita pada tokoh mitologis yang bernama Hermes, yaitu seorang utusan yang mempunyai tugas menyampaikan pesan Yupiter pada manusia. Hermes digambarkan sebagai seseorang yang mempunyai kaki bersayap, dan lebih banyak dikenal dengan sebutan Mercurius dalam bahasa Latin. Tugas Hermes adalah menerjemahkan pesan-pesan dari Dewa di Gunung Olympus ke dalam bahasa

¹ E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta : Kanisius, 1999),23.

yang dapat dimengerti oleh umat manusia. Oleh karena itu fungsi Hermes sangat penting, sebab apabila terjadi kesalahpahaman tentang pesan-pesan Dewa-dewa akibatnya akan fatal bagi seluruh umat manusia. Hermes harus mampu mengintrepretasikan atau menyadur sebuah pesan ke dalam bahasa yang dipergunakan oleh pendengarnya. Sejak itu Hermes menjadi simbol seorang duta yang dibebani dengan misi tertentu. Berhasil atau tidaknya misi itu sepenuhnya tergantung pada bagaimana cara pesan itu disampaikan. Oleh karena itu, Hermeneutika pada akhirnya diartikan sebagai 'proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti'²

Mediasi dan proses membawa pesan 'agar dipahami' yang diasosiasikan dengan Hermes ini terkandung dalam tiga bentuk makna dasar dari *hermēneuein* dan *hermēneia* dalam penggunaan aslinya. Tiga bentuk itu menggunakan bentuk verb dari *hermēneuein*, yaitu: (1) *mengungkapkan* kata-kata, misalnya, "to say", (2) *menjelaskan*, seperti menjelaskan sebuah situasi : (3) *menerjemahkan*, seperti di dalam translasi bahasa asing. Ketiga makna tersebut dapat diwakilkan dengan bentuk kata kerja Inggris "to interpret", namun masing-masing ketiga makna tadi membentuk sebuah makna independen dan signifikan bagi intepretasi. Dengan demikian intepretasi dapat mengacu pada tiga persoalan yang berbeda : pengucapan, lisan penjelasan yang masuk akal, dan translasi dari bahasa lain.³ Bisa dikatakan ketiga unsur inilah nantinya yang akan menjadi tiga unsur utama dalam *hermeneutika*, yaitu sifat-sifat teks, alat apa yang dipakai untuk memahami teks dan bagaimana pemahaman dan penafsiran itu ditentukan oleh anggapan-anggapan dan kepercayaan-kepercayaan mereka yang menerima dan menafsirkan teks.

² *Ibid*, 24.

³ Lihat, Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenal Interpretasi*, Musnur Hery Dkk (terj.) (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2003), 15-16.

Hermeneutika sebagai sebuah metode filsafat, dapat diartikan sebagai cara menafsirkan simbol yang berupa teks atau benda untuk diketahui arti dan maknanya. Hermeneutika sebagai sebuah metode juga disebutkan adanya kemampuan menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa kini dan masa mendatang. Hermeneutika belum sepenuhnya diterima sebagai suatu metode yang universal. Namun demikian, paling tidak mendukung pemahaman tentang sebuah kebenaran dan interpretasinya. Hal ini mungkin dipahami, bahwa pemahaman adalah sebuah seni, tidak ada yang bersifat umum, yang ada adalah macam-macam hermeneutika yang memungkinkan dispesialisasikan penggunaannya pada bidang tertentu.⁴

Metode hermeneutika oleh masing-masing filosof memiliki ciri yang berbeda. Misalnya, Gerold L. Bruns memberikan pilihan bentuk hermeneutika. Ketika muncul sebuah pertanyaan “apakah memahami sebuah teks harus mengetahui kaitan psikologis-historis terhadap pengarangnya?”. Mazhab pertama disebutnya sebagai mazhab hermeneutika transendental, yakni untuk menemukan suatu kebenaran dalam teks tidak harus mengaitkan dengan pengarangnya, karena sebuah kebenaran bisa berdiri sendiri ketika tampil dalam sebuah teks. Kedua, mazhab hermeneutika historis-psikologis, yakni sebuah pandangan bahwa teks adalah eksposisi eksternal dan temporal saja dari pikiran pengarangnya, sementara kebenaran yang hendak disampaikan tidak mungkin terwadai secara representatif dalam teks.⁵

Hermeneutika dalam pandangan klasik akan mengingatkan kita pada apa yang ditulis Aristoteles dalam *peri Hermeneias* atau *de interpretatione*. Yaitu : Bahwa kata-kata yang kita ucapkan adalah simbol dari pengalaman mental kita, dan kata-kata yang kita tulis adalah simbol dari kata-kata yang kita ucapkan itu. Sebagaimana

⁴ Lihat, E. Sumaryono, *Hermeneutik,.....*, 21.

⁵ Gerald L. Bruns, *Hermeneutik Ancient and Modern* (tkp : Yale University Press, 1992), 2-3.

seseorang tidak mempunyai kesamaan bahasa tulisan dengan orang lain, maka demikian pula ia tidak memiliki kesamaan bahasa ucapan dengan yang lain. Akan tetapi, pengalaman mentalnya yang disimbolkan secara langsung itu adalah sama untuk semua orang, sebagaimana pengalaman-pengalaman imajinasi kita untuk menggambarkan sesuatu.⁶

Peralihan dari pengalaman mental ke dalam kata-kata yang diucapkan dan ditulis mempunyai kecenderungan dasar untuk mengerut dan menyempit. Sebuah pengalaman mental atau konsep atau gambaran pada dasarnya kaya akan corak maupun warna dan mempunyai nuansa yang beranekaragam. Namun kekayaan dan keanekaragaman ini tidak dapat dicakup seluruhnya oleh sebuah kata atau ekspresi (ungkapan) yang membawa makna yang difinitif dan khas. Kita seringkali memaksakan pengalaman mental kita ke dalam kata-kata atau ungkapan yang sudah siap pakai dan tidak berusaha mengungkapkannya dengan istilah lain yang mungkin lebih baik dan jelas untuk dimengerti. Kita seringkali terpenjara oleh bahasa kita sendiri. Misalnya, bila seseorang berkata “saya sedih” atau “saya gembira”, apakah ekspresi yang diungkapkan benar-benar menunjukkan intensitas perasaannya? Ekspresi atau ungkapan dalam bahasa sehari-hari adalah bersifat umum dan bersifat sekedar ikut-ikutan dalam pola sikap.

Secara umum hermeneutika dibagi kedalam tiga bagian, hermeneutika sebagai metode (teori), filsafat dan kritik. Hermeneutika sebagai teori adalah memposisikan hermeneutika sebagai metode pemahaman teks, baik teks-teks kitab suci maupun teks-teks profan (atau dalam hermeneutika lebih dikenal dengan istilah *geitesswissenschaften* atau ilmu-ilmu humaniora). Sementara hermeneutika sebagai filsafat yang dikenalkan oleh Heidegger dan Gadamer yaitu berusaha untuk membebaskan hermeneutika dari prosedur metodologis untuk menemukan pengetahuan obyektif. Lebih tepatnya, hermeneutika dalam

⁶ Lihat, E. Sumaryono, *Hermeneutik*,.....,24.

konteks ini adalah dipahami sebagai “ pemahaman terhadap pemahaman “. Ibarat cerita berbingkai dalam dunia sastra, hermeneutika adalah suatu pemahaman atas pemahaman yang dilakukan oleh seseorang dengan menelaah proses dan asumsi-asumsi yang berlaku dalam pemahaman. Sementara hermeneutika kritik adalah aliran yang menolak asumsi-asumsi kaum idealis baik dalam hermeneutika teori maupun filsafat yang mengabaikan faktor ekstra-linguistik dalam pemikiran maupun tindakannya. Herbermas sebagai salah satu tokoh terkemuka hermeneutika kritik mencoba memadukan metode dan pendekatan obyektif dan berusaha keras untuk mencari relevansi dengan ilmu pengetahuan.⁷

Hermeneutika pada awal perkembangannya dikenal sebagai gerakan *eksegesis* di kalangan gereja, kemudian berkembang menjadi “filsafat penafsiran”. Adalah Schleiermacher yang selanjutnya dianggap sebagai “bapak hermeneutika modern”, karena membangkitkan kembali hermeneutika dan membakukannya sebagai satu metode umum intepretasi yang tidak hanya terbatas pada kitab suci dan sastra. Dalam perkembangan selanjutnya Dithney menggagas hermeneutika sebagai landasan ilmu-ilmu kemanusiaan, lalu Gadamer mengembangkannya menjadi metode filsafat yang selanjutnya lebih jauh dikembangkan oleh filosof lain seperti Habermes.⁸

Dalam perkembangannya, hermeneutika mengalami perkembangan dan perubahan-perubahan persepsi dan model pemakaiannya yang muncul dari keragaman pendefinisian dan pemahaman atas hermeneutika. Gambaran kronologis perkembangan pengertian dan pendefinisian terhadap hermeneutika ini oleh Richad E. Palmer dibagi menjadi enam kategori, yaitu *hermeneutika* sebagai penafsiran kitab suci, *hermeneutika* sebagai metode filologi, *hermeneutika* sebagai

⁷ Lihat, Abdul Chalik, *Pendekatan Hermeneutik Dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, (Jurnal Al-Afkar, Edisi VII, Tahun ke 6 : Januari-juni 2003), 20.

⁸ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika*,.....,10.

pemahaman linguistik, *hermeneutika* sebagai pondasi dari geisteswissenschaft, *hermeneutika* sebagai fenomenalogi dasein dan *hermeneutika* sebagai sistim interpretasi.⁹

2. Cara Kerja Hermeneutika

Pada dasarnya semua obyek itu netral, sebab obyek adalah obyek. Sebuah meja disini atau bintang di angkasa berada begitu saja. Benda-benda itu tidak bermakna pada dirinya sendiri. Hanya subyeklah yang kemudian memberi 'pakaian' arti pada obyek. Subyek dan obyek adalah term-term yang saling menghubungkan diri satu dengan lainnya. Seperti 'bapak' dan 'anak'. Seseorang akan disebut demikian karena ada yang lain dan hubungan ini bersifat timbal balik. Tanpa subyek tidak akan ada obyek. Sebuah benda menjadi obyek karena kearifan obyek menaruh perhatian atas benda itu. Arti atau makna yang diberikan pada obyek oleh subyek, sesuai dengan cara pandang subyek, jika tidak demikian, maka obyek menjadi tidak bermakna sama sekali. Husserl menyatakan bahwa obyek dan makna tidak pernah terjadi secara serentak atau bersama-sama, sebab pada mulanya obyek itu netral. Meskipun arti atau makna muncul sesudah obyek atau obyek menurunkan maknanya atas dasar situasi obyek, semuanya adalah sama saja. Dari sinilah kita lihat keunggulan hermeneutika.¹⁰

Semua interpretasi menyangkut pemahaman. Namun pemahaman itu sangat komplek di dalam diri manusia sehingga para pemikir ulung maupun psikolog tidak pernah mampu untuk menetapkan kapan sebenarnya seseorang itu mulai mengerti. Untuk dapat membuat interpretasi, orang lebih dahulu harus mengerti atau memahami. Namun keadaan 'lebih dahulu mengerti' ini bukan didasarkan atas penentuan waktu, melainkan bersifat alamiah. Sebab, menurut kenyataannya, bila seseorang mengerti, ia sebenarnya telah melakukan interpretasi, dan juga sebaliknya. Ada kesertamertaan antara mengerti dan membuat

⁹ *Ibid*, hal. 22.

¹⁰ E. Sumaryono, *Hermeneutik*,..., 30.

interpretasi. Keduanya bukan dua momen dalam satu proses. Mengerti dan interpretasi menimbulkan ‘lingkaran hermeneutik’. Emilio Beti mengatakan bahwa tugas orang yang melakukan interpretasi adalah menjernihkan persoalan mengerti, yaitu dengan cara menyelidiki setiap detail proses interpretasi. Ia juga harus merumuskan sebuah metodologi yang akan dipergunakan untuk mengukur seberapa jauh kemungkinan masuknya pengaruh subyektifitas terhadap interpretasi obyektif yang diharapkan.¹¹

Heidegger dalam mengembangkan hermeneutika filosofis, misalnya, bisa dibaca dari bukunya *Being and Time*. Pertama-tama yang harus dipahami disini adalah perbedaan antara *Being* (ada) dan *being* (adaan), karena inilah pemikiran fundamental dari Heidegger. Yang belakangan adalah benda (thing) apa adanya, sementara yang pertama yang menciptakan benda sebagaimana adanya dan menjaganya untuk tidak tergelincir ke dalam (keadaan) non-*Being* (ketiadaan). Oleh karena itu, *Being* tidak ternyatakan secara jelas dan tidak dapat berada dalam pemisahan kategoris subyek-obyek yang menguasai pemikiran dan logika. Di sinilah Heidegger meluncurkan serangan mematikan terhadap metafisika dan menggelarnya sebagai perangkat yang menghalang manusia dari dunia benda-benda. Dalam metafisika, *Being* diterima begitu saja dan *beings* diklarifikasi dan disusun menurut logika tertentu. Tak ayal lagi, pengetahuan tersubjektifikasi dalam suatu konsepsi bahwa, ‘beings’ harus cocok dalam kategori tertentu, dan jika tidak, akan diabaikan atau ditafsirkan (secara kias). Ini adalah pelanggaran atas peran filsafat yang tugas utamanya merenungkan *Being* dan non-*Being*.¹²

Pada hakekatnya, Heidegger menyerang segala pendekatan dogmatis yang memaksa benda muncul menurut keinginan

¹¹ *Ibid*, hal.31.

¹² Muhammad ‘Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan Kaum beriman Menalar Al-Qur’an Masa Nabi Klasik & Modern*, Ilham B Saenong (terj.) (Teraju: Jakarta, 2004), 16-17.

pendekatan tersebut. Faktisitas *Being*, menurut Heidegger, mendahului segala penilaian ; kesadaran manusia, pengetahuan atau apa pun itu. Faktisitas, oleh karena itu, harus dibantu sebaik mungkin untuk membebaskan dirinya. Heidegger lantas mengajukan metode fenomenologi melalui mana faktisitas dapat muncul secara bebas. Oleh karena itu tugas hermeneutika adalah menjadi metode yang membebaskan *Being* kepada manusia. Fenomenologi bertujuan menyajikan pada manusia apa yang ia abaikan akibat rutinitas keseharian dan membedakannya dari apa yang muncul sebagai kebiasaan. Ia bermaksud menyelamatkan cahaya yang orisinal dan membersihkannya dari debu-debu yang menutupinya. Untuk itu Heidegger berusaha menganalisa manusia secara fenomenologis: apa yang tampak seharusnya dan apa unsur struktural eksistensial manusia yang menjadi dasar di balik setiap orang. Kesimpulannya, manusia tidak hidup di ruang hampa. Setiap orang mempunyai lingkungan sendiri yang mempengaruhi pemikiran dan pemahaman tentang dirinya. Unsur eksistensial manusia yang lainnya adalah kemampuannya untuk keluar (mengambil jarak) dari dirinya dan melihat dirinya sebagai manusia. Teori dan analisis awal Heidegger begitu penting bagi hermeneutika. Pemahaman dan penafsiran tidak lagi didasarkan atas kesadaran dan kategori manusia, akan tetapi pada benda itu sendiri, ketika ia keluar dari persembunyiannya, yakni ketika ia membebaskan dirinya.¹³

Hans Jonas mengakui adanya obyektivikasi dalam teologi dan konseptualitas yang kurang memadai. Tapi yang paling penting adalah tetap menjaga ketidakmemadaiannya itu nyata bagi isi iman sejati yang ia komunikasikan. Tugas untuk menjadi 'nyata' mendorong Bultmann menyerukan demitologisasi. Ia ingin mendeobyektivikasi apa yang telah dibekukan dalam mitos : mengubah realitas melalui filsafat eksistensial, menjadi *Being*. Dalam kata-katanya," tujuan penafsiran eksistensial saya

¹³ *Ibid*, Hal. 18-19.

mengenai mitos tepatnya untuk mencari segala kemungkinan makna yang shahih bagi gambaran mitis dunia, dan disini saya melakukan secara metodologis". Ia ingin kata-kata yang tertulis berbicara dalam situasi kontemporer dan bertutur dengan benar, yakni berbicara kepada manusia modern secara langsung dalam pengertian eksistensi manusia tersebut.

Implikasi pendekatan ini, konsepsi perjanjian Baru tentang bumi sebagai tiga dunia yang bertingkat (langit, bumi dan neraka) adalah mitos. Menurut Bultmann, Sebuah mitos yang mengabaikan realitas eksistensial dan jika diangkat menjadi nilai akan menghasilkan kesalahpahaman tentang realitas itu. Kepercayaan manusia pada setan sebenarnya merupakan kesadaran bahwa hidup terbatas dan dikondisikan oleh faktor-faktor yang berada di luar kontrolnya. Akibat lain dari pendekatan ini adalah pemahaman tentang kecenderungan eskatologis yang diungkapkan banyak pengarang perjanjian Baru, baik yang diperoleh dari keimanan Yahudi maupun akibat kekecewaan bahwa Tuhan tidak sepenuhnya menyucikan diriNya dalam Yesus yang akan segera kembali ke bumi untuk menyucikan diri dalam cara yang disebut obyektif-historis. Bultmann juga menyangkal kebangkitan Yesus sebagai peristiwa sejarah obyektif seperti halnya peristiwa penyaliban. Pandangan Bultman yang bersifat kritis-radikal tidak harus dipahami sebagai penolakan terhadap kepercayaan pada mukjizat, Yesus atau peristiwa-peristiwa supranatural lainnya dalam perjanjian Baru, tapi lebih mengarah pada keengganan dan ketidaktertarikan untuk menjadikan berbagai peristiwa sebagai peristiwa sejarah yang memang obyektif.¹⁴

Bila kita jabarkan lebih lanjut argumentasi tentang hermeneutika ke ruang lingkup yang lebih luas, akan kita dapatkan bahwa setiap obyek tampil dan konteks ruang dan waktu yang sama, atau sebagaimana disebut oleh Karl Jaspers denga istilah *Umgreifende* atau cakrawala ruang dan waktu. Pada

¹⁴ *Ibid*, Hlm. 25-26.

kenyataannya tidak ada obyek yang berada dalam keadaan terisolir, setiap obyek berada dalam ruang. Selalu ada kerangka referensi, dimensi, sesuatu batas, nyata atau semu, yang semuanya memberi ciri khusus pada obyek.

Kita harus kembali kepada pengalaman orisionil dari para penulis (teks) dengan maksud untuk menemukan 'kunci' makna kata-kata atau ungkapan. Kita mengungkap diri kita sendiri melalui bahasa sehari-hari. Tetapi seringkali kita juga dapat meragukan sendiri apakah pengalaman-pengalaman mental atau pikiran yang ada di balik bahasa benar-benar telah terungkapkan secara meyakinkan. Teks atau naskah kitab suci atau dokumen-dokumen lainnya yang ditulis berdasarkan ilham Illahi, sejarah, hukum atau kesusasteraan yang seakan-akan dalam keadaan 'diatas' juga menggunakan bahasa sehari-hari. Akan tetapi, semua hal itu tidak akan dapat kita mengerti tanpa harus ditafsirkan. Kita dapat menafsirkan isi sautu teks dengan bahasa kita sendiri. Bahkan selalu ada sejumlah penafsiran atau interpretasi yang didasarkan atas berbagai segi ruang dan waktu. Meskipun hermeneutika atau interpretasi termuat dalam kesusasteraan dan linguistik, hukum,sejarah,agama dan disiplin ilmu yang lainnya yang berhubungan dengan teks, namun akarnya adalah tetap filsafat.

B. TOKOH-TOKOH HERMENUTIKA BARAT DAN PANDANGANNYA

1. Friedrich Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) adalah seorang raksasa intelektual pada zamannya. Tulisannya tentang teologi, filsafat dan juga khotbah-khotbahnya mengungkapkan minat intelektual yang sangat luas. Tahun 1804, sebelum Helle ditutup oleh Napoleon ia sempat mengajar hermeneutika di universitas tersebut. Lewat catatan-catatan kecilnya ia mencoba merumuskan garis-garis dasar proyek hermeneutikanya. Ia kemudian menyingkir ke Berlin, dan sejak tahun 1810 menjadi maha guru heremeneutika, sejarah filsafat,

etika, dialektika teologi praktis, teologi dogmatis dan teologi Perjanjian Baru di Universitas Berlin.

Dua ahli filologi yang tidak dapat diabaikan dalam diskusi tentang hermeneutika Schleiermacher adalah Friedrich Ast dan Friedrich August Wolf, yang menarik adalah ceramah Schleiermacher di depan akademi Prussia tanggal 12 Agustus 1829 tentang konsep hermeneutika dalam hubungannya dengan pernyataan-pernyataan F.A.Wolf dan buku pelajaran Ast. Schleiermacher memandang Ast lebih spekulatif dan mewakili pengaruh Schelling dalam filologi berpendapat, bahwa tujuan dasar seluruh penelitian filologik adalah memahami ruh budaya Yunani-Rumawi kuno. Roh Yunani-Romawi kuno paling jelas terungkap lewat warisan yang berupa ekspresi verbal. Namun demikian menganalisa tata bahasa belum cukup untuk menganalisa teks. Dibutuhkan prinsip-prinsip dasar tertentu guna memahami dan menjelaskan secara benar. Karena itu, dibutuhkan hermeneutika. Hermeneutika merupakan teori mengeluarkan rohani (*geistige*) dari teks.¹⁵

Setiap bagian dari suatu peristiwa hanya dapat dipahami dalam konteks keseluruhan bagian-bagiannya, dan juga sebaliknya. Penafsir harus memiliki pandangan yang menyeluruh sebelum ia melakukan interpretasi lebih cermat. Ini kiranya mudah untuk dimengerti. Sebelum seseorang meneliti secara seksama suatu obyek atau peristiwa, ia terlebih dahulu harus memiliki pandangan menyeluruh tentang obyek atau peristiwa itu. Bahkan hal itu juga mungkin menuntut pemahaman atas obyek atau peristiwa yang dipertanyakan. Lingkaran itu menuntut pengetahuan awal penafsir tentang bahasa dan masyarakat. Schleiermacher mengatakan, “pemahaman kita peroleh dengan melihat bagaimana semua bagian itu berhubungan satu sama lainnya. Rekonstruksi menyeluruh

¹⁵ Poespoprodjo, *Hermeneutika*, (Bandung : Pustaka Setia, 2004), 20.

koherensi suatu teks tidak akan pernah lengkap jika detail-detailnya tidak diperhatikan".¹⁶

Ada beberapa taraf memahami, demikian juga dengan interpretasi. Taraf pertama adalah interpretasi dan pemahaman mekanis: pemahaman dan interpretasi sehari-hari, di jalan-jalan, pasar atau di mana saja orang berkumpul bersama untuk membicarakan topik umum. Taraf kedua adalah taraf ilmiah: dilakukan di universitas-universitas, dimana diharapkan adanya pemahaman dan taraf interpretasi yang yang tinggi. Taraf kedua ini dasarnya adalah kekayaan pengalaman dan observasi. Taraf ketiga adalah taraf seni: disini tidak ada aturan yang mengikat dan membatasi imajinasi. Sering terjadi, taraf pertama dan kedua tidak mengarahkan pada kita pemahaman yang semestinya, sebab pada kenyataannya teks yang kita hadapi tidak cocok untuk taraf interpretasi semacam itu, bahkan mungkin malah bertentangan. Schleiermacher sendiri lebih menekankan seni pada interpretasi. Mungkin karena inilah Schleiermacher menyatakan bahwa "sebagai suatu seni, maka tidak ada hermeneutik yang bersifat umum; yang ada hanyalah macam-macam hermeneutik sudah dikhususkan (penggunaannya)." Pemahaman yang selalu dipasangkan dengan interpretasi adalah seni, dalam arti bahwa seseorang tidak dapat meramalkan waktu dan cara seseorang mengerti.¹⁷

Menurut Schleiermacher, ada dua tugas hermeneutik yang pada hakekatnya indentik satu sama yang lain, yaitu interpretasi gramatikal dan interpretasi psikologis. Bahasa gramatikal adalah merupakan syarat berpikir setiap orang. Sedangkan aspek psikologis interpretasi memungkinkan seseorang menangkap 'setitik cahaya' pribadi penulis. Oleh karenanya, untuk memahami pernyataan-pernyataan pembicara orang harus mampu memahami bahasanya sebaik memahami kejiwaannya. Semakin lengkap pemahaman seseorang atas suatu bahasa dan

¹⁶ E. Sumaryono, *Hermeneutik*,..., 42.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 43

psikologi pengarang, akan semakin lengkap interpretasinya. Kompetensi linguistik dan kemampuan mengetahui seseorang akan menentukan keberhasilan dalam bidang seni interpretasi. Namun, pengetahuan yang lengkap tentang kedua hal tersebut kiranya tidak mungkin, sebab tidak ada hukum-hukum yang dapat mengatur bagaimana memenuhi kedua syarat tersebut.

Walaupun demikian, Schleiermacher menawarkan sebuah rumusan posotif dalam bidang seni interpretasi, yakni rekonstruksi historis, obyektif dan subyektif terhadap sebuah pernyataan. Dengan rekontruksi obyektif-historis, ia bermaksud membahas sebuah pernyataan dalam hubungan dengan bahasa sebagai keseluruhan. Dengan rekontruksi subyektif-historis ia bermaksud membahas awal mulanya sebuah pernyataan masuk pada pikiran seseorang. Schleiermacher sendiri menyatakan bahwa tugas hermeneutika adalah memahami teks “sebaik atau lebih baik dari pengarangnya sendiri” dan “memahami pengarang teks lebih baik daripada memahami diri sendiri”.¹⁸

2. Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey lahir pada tanggal 19 november 1833. Ayahnya adalah seorang pendeta Protestan di Biebrich dan ibunya adalah seorang putri dirigen dan karenanya menjadi penggemar musik. Setelah menyelesaikan pendidikan lokal, Dilthey meneruskan pendidikan lanjutan di Weisbaden dan pada tahun 1852 pergi Heilderberg untuk belajar teologi. Pikirannya, *de facto* merupakan produk perjumpaan antara filsafat empiris (yang berasal dari Inggris dan Perancis) dan filsafat transendental dari masa post-kantian (yang berasal dari Jerman) yang bercampur dengan paham romantisisme dan gerakan pergolakan pemikiran dalam bidang sejarah.¹⁹

Dilthey, seorang filosof sejarah, digelisahkan dengan ketiadaan metode yang tepat bagi ilmu-ilmu kultural

¹⁸ *Ibid*, hlm. 41.

¹⁹ Poespoprodjo, *Hermeneutika*, hlm. 32.

(humaniora), sementara ilmu-ilmu kealaman dengan metode ilmiahnya telah menemukan metode yang dianggap layak dan memadai. Kegelisahan itu membawa Dilthey untuk menelaah hermeneutika yang diperkenalkan oleh Schleiermacher. Dari sinilah Dilthey menarik kesimpulan bahwa hermeneutika sebenarnya layak untuk dipertimbangkan sebagai landasan epistemologis bagi ilmu-ilmu kultural (humaniora), dan tidak sekedar ilmu pemahaman dan penafsiran teks.

Hermeneutika Dilthey ini sangat jelas didasarkan kepada perbedaan antara metode dalam ilmu-ilmu kultural dan ilmu-ilmu natural. Metode untuk ilmu-ilmu kultural adalah pemahaman (*verstehen*), sementara dalam ilmu-ilmu natural adalah penjelasan (*erklaren*). Ilmuwan natural menjelaskan peristiwa-peristiwa dengan berpedoman pada hukum-hukum alam universal, sementara para ahli sejarah tidak menemukan atau memakai hukum-hukum tersebut, tapi lebih berusaha untuk memahami perilaku manusia dengan mencari perhatian, tujuan, keinginan dan karakternya. Perilaku tersebut bisa dipahami sebab perilaku manusia, berbeda dengan peristiwa alam, memiliki unsur 'dalam' yang bisa kita pahami sebab mereka dan kita sama-sama manusia. Memahami dengan demikian menemukan 'aku' di dalam 'kamu', dan hal itu mungkin sebab adanya kesamaan sebagai manusia. Aktivitas pemahaman historis amat dibutuhkan untuk menafsirkan ekspresi kehidupan manusia, baik itu karya sastra, hukum atau kitab suci yang tentunya melibatkan pengetahuan terhadap makna manusia.²⁰

Dilthey mengembangkan satu teori yang kompleks dan mendalam mengenai pengalaman (*erlebnis*) dan hubungannya dengan beragam bentuk ekspresi yang menjadi dasar bagi filsafat antropologi dan juga epistemologi yang menurutnya harus ada dalam merumuskan hermeneutika sebagai dasar bagi disiplin ilmu-ilmu kultural. Hermeneutika dalam hal ini dijadikan sebagai metode untuk memperoleh makna kehidupan manusia secara

²⁰ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani*, (Yogyakarta: Qalam, 2002), 31.

menyeluruh, sehingga gerakan kerjanya tidak semata-mata interpretasi teks saja, tetapi berusaha memperoleh makna kehidupan dari semua bentuk makna dan simbol, praktik sosial, kejadian-kejadian sejarah dan termasuk juga karya-karya seni. Menurut Dilthey, satu peristiwa sejarah itu dapat dipahami dengan tiga proses; 1) Memahami sudut pandang atau gagasan para pelaku asli. 2) Memahami arti atau makna kegiatan-kegiatan mereka yang secara langsung berhubungan dengan peristiwa sejarah. 3) Menilai peristiwa-peristiwa tersebut berdasarkan gagasan yang berlaku pada saat sejarawan yang bersangkutan hidup.²¹

Menurut Poespoprodjo, Pemikiran Dilthey sampai pada pengungkapan bahwa hermeneutika adalah prinsip dasar tahu dan pengetahuan dan Dilthey sampai pada beberapa kesimpulan berikut :

1. Pengetahuan dalam *Geisteswissenschaften* (ilmu pengetahuan tentang batin manusia) berbeda dengan pengetahuan dalam *Naturwissenschaften* (ilmu pengetahuan tentang alam). Metode berbeda, tetapi tidak bersifat antitetik; perbedaan hakikinya terletak di dalam konteks bagaimana obyek ditangkap ; *verstehen* (memahami) kata kunci bagi *Geisteswissenschaften*, *erklaren* (menerangkan) kata kunci bagi *Naturwissenschaften*.
2. Hidup harus ditangkap dengan kategori intrinsik, tidak dengan kategori eksentrik gaya kritik rasio murni Kant yang bersifat abstrak statis, atemporal, samasekali tidak disimpulkan dari kehidupan itu sendiri; teori tahu dan pengetahuan ilmiah tidak adekuat untuk menangkap realitas hidup; gejala insani butuh model interpretasi yang berbeda dari model interpretasi gejala alam.
3. *Das Erlebnis* adalah titik kontak langsung dengan hidup; ia adalah kenyataan sadar dan kenyataan dasar hidup tempat segala kenyataan dieksplicitasikan; dalam *erlebnis*, yang merupakan sumber tentang hidup, hidup merupakan realitas

²¹ *Ibid*, Hlm. 32.

fundamentalis yang teralami secara langsung belum memunculkan masalah pembedaan subyek obyek; *Das Erlebnis* menghadirkan kesatuan arti; ia secara intrinsik temporal, maka kegiatan pemahamannya niscaya juga menggunakan kategori pemikiran historikal yang semacam; pikiran adalah penafsir *Erlebnis*

4. *Verstehen* adalah transferensi *Erlebnis*, *verstehen* adalah kegiatan memecahkan arti tanda-tanda, ekspresi-ekspresi kegiatan jiwa ; *verstehen* bergantung pada suatu ekspresi fisik, kita memahami hanya, lewat kasih-sayang; kesanggupan memahami ekspresi pengalaman orang lain dimungkinkan karena kesamaan struktur kejiwaan; tingkatan pemahaman ditentukan oleh minat. Jika minat terbatas, pemahaman juga terbatas. Hal yang dipahami menentukan jenis pemahaman, sederhana, kompleks, sangat kompleks; *verstehen* berlangsung di dalam prinsip lingkaran hermeneutika dan bertolak dari sistim keseluruhan.
5. Analisa arti (interpretasi merupakan bagian) pengandaian prapengetahuan yang bersifat gramatikal-kebahasaan dan historikal (yang menyangkut lingkungan munculnya karya); keseluruhan terdiri dari bagian-bagian dan dapat dipahami dari hanya membaca keseluruhan secara berturut-turut dan membangunkannya menjadi gambaran yang bertautan; analisis arti tidak seluruhnya tunduk pada keterbatasan pembuktian ketat secara logis melulu. Ada unsur proses divinasi yang tidak mungkin dirumuskan dalam aturan.
6. Arti adalah obyek terakhir penelitian tentang hidup dan arti adalah hubungan antara bagian dan keseluruhan dalam proses kehidupan kejiwaan yang tidak pernah lengkap atau selesai; arti adalah masalah hubungan dan selalu berkaitan dengan suatu perspektif dari sisi peristiwa dilihat; arti tidak tetap dan tertentu, tapi tidak ditentukan semauanya. Arti terdapat secara imanen di dalam jaringan hidup, keikutsertaan kita di dalam *erlebnis*. Arti adalah kategori dasar agar hidup dapat dipahami. Arti tidak bersifat subyektivistik, tetapi real. Arti adalah

persepsi suatu hubungan real di dalam suatu kaitan yang mendahului pemisahan, subyek-subyek di dalam suatu pemikiran. Arti adalah nama berbagai hubungan dalam interaksi antara pemahaman dengan bentuk-bentuk ekpresi yang nyata. Arti selalu di dalam suatu konteks.

7. Historikalitas adalah landasan analisa arti, historikalitas lengket pada perangkat hermeneutika. Mengabaikan historikalitas menyebabkan kita terjerumus ke dalam obyektivitas ilusif.
8. Oleh karena itu, pemahaman dan pengeluaran arti karya manusia membutuhkan operasi lain dari kegiatan ilmiah menangkap benda-benda alami.

Bagi Dilthey, hermeneutika mempunyai makna baru yang lebih luas, yakni menjadi teori bagaimana hidup membuka dan mengungkapkan diri ke karya. Hermeneutika, menjadi bersifat filsafati, dan filsafat hakekatnya hermeneutika.

3. Hans – Georg Gadamer

Hans- Georg Gadamer lahir di Marburg pada tahun 1900, pada tahun 1922 Gadamer memperoleh gelar doktor filsafat. Menjelang masa pensiunnya pada tahun 1960, karier filsafat Gadamer justru mencapai puncaknya, yaitu melalui publikasi bukunya yang berjudul “*Kebenaran dan Metode*”. Gagasan Gadamer ini cukup berpengaruh pada ilmu-ilmu kemanusiaan seperti misalnya dalam sosiologi, teori kesusasteraan, sejarah teologi, hukum dan bahkan dalam filsafat ilmu pengetahuan alam.

Gadamer melihat bahwa fenomena hermeneutika pada dasarnya sama sekali bukan masalah metode, dengan demikian tujuan penelitiannya bukan pula suatu *methodenlehre* yang sekedar masalah merumuskan logika yang dipakai dalam bidang kegiatan mengetahui. Tujuannya juga bukan menyusun suatu teori umum interpretasi. Hermeneutika adalah teori pengalaman sesungguhnya sebagai suatu usaha filsafati untuk mempertanggungjawabkan pemahaman, dan sebagai suatu proses

ontologis didalam manusia. Gadamer merencanakan untuk memahami pemahaman sekomprensif mungkin. Ia berpendapat bahwa tugas paling fundamental dari hermeneutika tidak lain mengembangkan suatu prosedur pemahaman tapi meneliti “apa yang selalu terjadi” manakala kita memahami. Hermeneutika adalah penelitian tentang semua pengalaman pemahaman, Gadamer merumuskan pemahaman sebagai suatu masalah ontologis.²²

Secara prinsip tugas hermeneutika adalah memahami teks, bukan pengarangnya. Baik konsep distansi temporal maupun penekanan pada makna dalam pemahaman historis seharusnya menciptakan bukti-diri ini. Teks dipahami bukan karena suatu hubungan antar pribadi-pribadi dilibatkan tetapi dikarenakan partisipasi yang terjadi dalam pokok pembahasan dimana teks dapat berkomunikasi. Juga, partisipasi ini menekankan kenyataan bahwa seseorang tidak harus lebih jauh keluar dari dunianya sendiri membiarkan teks mengarahkan dirinya dalam dunia kekiniannya; ia harus membiarkan teks tersebut hadir bagi dirinya, bersifat kontemporer. Pemahaman bukanlah proses subyektif seperti suatu persoalan penempatan diri seseorang di dalam suatu tradisi atau di dalam suatu “peristiwa” yang mentranmisi tradisi tersebut kepada dirinya. Pemahaman merupakan partisipasi di dalam arus tradisi, di dalam suatu momen yang menggabungkan masa lalu dan masa sekarang. Konsepsi pemahaman inilah yang harus diterima. Subyektifitas yang bukan terhadap pengarang maupun pembaca yang merupakan poin rujukan sebenarnya, namun lebih ke makna historis dirinya bagi kita dalam suasana kekinian.²³

Gagasan yang menonjol Gadamer adalah, hermeneutika yuridis dan teologis dapat dijadikan sebagai model interpretasi sastra. Baik hermeneutika yuridis maupun teologis, keduanya melihat tugas interpretasi tidak hanya sekedar sebagai upaya lama

²² Poespoprodjo, *Hermeneutika*, ..., 94.

²³ Richard E Palmer, *Hermenentika*,..., 219.

untuk masuk ke dalam dunia lain tetapi sebagai suatu upaya untuk menjangkau teks dengan situasi kekinian. Apakah ia menjatuhkan suatu penilaian atau mendakwahkan suatu upacara ritual, interpretasi harus mencakup tidak hanya penjelasan apa yang dimaksud dalam teks dalam dunianya sendiri tapi juga apa yang dimaksudkan dalam momen kekiniannya. Dengan kata lain, “memahami teks selalu sudah merupakan pengaplikasiannya”. Begitu pula, hermeneutika yuridis dan teologis keduanya cenderung menegaskan bahwa teks dipahami atas dasar keterikatannya dengan pengarangnya- sebuah ilusi romantis. Kita memahami bahwa pemahaman dapat dan terjadi dengan atau keterikatannya dengan pengarang, karena pada kenyataannya kita tidak berhubungan dengan sang pengarang namun kita berhubungan dengan teks.²⁴

Untuk dapat memahami sebuah teks, harus dibuang jauh-jauh segala bentuk prakonsepsi dengan maksud supaya kita menjadi terbuka terhadap apa yang dikatakan oleh sebuah teks. Sebaliknya, mengantisipasi dan menginterpretasi menurut apa yang kita miliki, apa yang kita lihat serta apa yang kita peroleh kemudian. Jadi, bukan dengan pertimbangan yang kita peroleh sebelumnya, yang oleh Gadamer dinilai sebagai negatif dan rendah. Ia sendiri mengakui pertimbangan seperti itu tidak salah, sebab ada beberapa pertimbangan yang dianggap berlaku, yaitu yang menentukan realitas historis keberadaan seseorang, seperti misalnya *bildung*.

Adanya antisipasi terhadap makna, yaitu yang berasal dari pertimbangan sebelumnya atas keseluruhan pemahaman melalui bagian-bagiannya, memang diharapkan. Gadamer menyebut hal itu sebagai makna atau arti yang akan datang dan pemahaman yang akan datang, yang juga merupakan persyaratan hermeneutik sehingga membuat pemahaman itu menjadi suatu “hubungan yang historis dan efektif”. Pemahaman hanya akan terjadi dalam konteks atau cakrawala sejarah yang terus menerus berubah.

²⁴ *Ibid*, hal. 222.

Inilah yang menjadi salah sebab mengapa interpretasi tidak pernah bersifat monolistik atau mempunyai satu aspek tunggal, kaku dan statis. Jika cakrawala sejarah terus menerus berubah, pemahaman akan mengikuti konturnya (garis bentuk) dan juga bentuknya. Cakrawala, hubungan timbal balik antara beberapa konteks sejarah, Gadamer menegaskan bahwa sebuah teks, baik itu peraturan perundang-undangan maupun Injil, harus dipahami setiap saat, dalam setiap situasi khusus, dengan cara yang baru dan berbeda dengan yang lama, jika kedua hal tersebut ingin kita pahami sebagaimana mestinya.²⁵

Menurut Gadamer ada empat faktor yang harus diperhatikan dalam interpretasi ;

1. *Bildung*: Juga disebut pembentukan jalan pikiran, ini menggambarkan cara utama manusia dalam perkembangan bakat-bakatnya.
2. *Sensus communis* atau pertimbangan praktis yang baik: istilah ini mempunyai aspek-aspek sosial atau pergaulan sosial, yaitu rasa komunitas. Karena *sensus communis* inilah maka kita dapat mengetahui hampir-hampir secara instingtif bagaimana menangani interpretasi.
3. *Pertimbangan*: menggolongkan hal-hal yang khusus atas pandangan yang universal, atau mengenali sesuatu sebagai contoh perwujudan hukum. Dalam hal ini, kita terutama memahami pertimbangan sebagai sesuatu yang berhubungan dengan apa yang harus dilakukan, sesuatu yang tidak dapat dipelajari ataupun diajarkan, tetapi hanya dapat dilaksanakan dari satu kasus ke kasus lainnya.
4. *Selera* : adalah keseimbangan antara insting pancaindera dengan kebebasan intelektual. Selera dapat diperhatikan dan membuat kita mundur dari hal-hal yang kita sukai, serta meyakinkan kita dalam membuat pertimbangan.

Dari semuanya itu, konsep tentang pengalaman termasuk di dalamnya. Sifat pengalaman adalah personal dan individual,

²⁵ E Sumaryono, *Hermeneutik, ...*, 83.

jadi hanya akan valid jika diyakinkan dan diulangi oleh individu lain. Pengalaman yang benar hanyalah yang secara historis dimiliki oleh seseorang. Orang yang berpengalaman mengetahui keterbatasan semua prediksi dan ketidaktentuan semua rencana. Seorang yang berpengalaman perlu selalu bersikap terbuka terhadap pengalaman baru, menjauhkan dari hal-hal yang bersifat statis dan dogmatis, mencari fleksibilitas dan transparansi yang memungkinkan untuk menerima kebenaran yang berasal dari dunia eksternal dalam arah yang memusat. Pengalaman mengajarkan kepada kita kemampuan mengenali realitas tentang 'Engkau' atau 'yang lain' dalam teks atau peristiwa sejarah. Pengalaman yang datang dan pergi antara 'Aku' dan 'Engkau' bersifat dialektik dan menuntut semacam keterbukaan tanpa prasangka atau keterbukaan yang tulus. Dengan kata lain hermeneutika model Gadamer adalah keterbukaan terhadap 'yang lain', apapun bentuknya, baik sebuah teks, notasi musik atau karya seni. Hermeneutika menurut Gadamer adalah sungguh-sungguh sebuah seni.²⁶

4. Habermas

Jurgen Habermas dilahirkan di Gummersbach pada tahun 1929. Ia belajar kesusasteraan Jerman, sejarah dan filsafat Gottingen, di samping ia juga mempelajari bidang-bidang lain seperti misalnya psikologi dan ekonomi. Kemudian melanjutkan pendidikannya di bidang filsafat di Universitas Bonn, kemudian mempertahankan disertasinya dengan judul "*Das Absolute und die Geschichte*" (*Yang absolut dan sejarah*). Karya tulis ini banyak dipengaruhi pemikiran Heidegger.

Meskipun gagasan-gagasan Habermas tidak berpusat pada hermeneutik, namun gagasan-gagasannya itu mendukung pustaka hermeneutik. Bahkan karya-karyanya pun tidak secara khusus membicarakan hermeneutik sebagai gagasan tunggalnya. Gagasan hermeneutiknya dapat kita temukan di dalam tulisannya

²⁶ E. Sumaryono, *Hermeneutik*,..., 84-85.

yang diberi judul *Knowledge and Human Interesis* (pengetahuan dan minat manusia). Walaupun kebanyakan karyanya termasuk bidang sains, namun ia juga punya konsep tentang penjelasan dan pemahaman. Menurut Habermas, penjelasan "menuntut penerapan proposisi-proposisi teoritis terhadap fakta yang terbentuk secara bebas melalui pengamatan sistimatis", sedangkan pemahaman adalah "suatu kegiatan di mana pengalaman dan pengertian teoritis berpadu menjadi satu".

Pemahaman hermeneutik melibatkan tiga kelas ekspresi kehidupan; linguistik, tindakan dan pengalaman. Tentang linguistik, Habermas mengatakan bahwa ekspresi atau ungkapan dapat sama sekali dipisahkan dengan konteks kehidupan konkret jika tidak berhubungan dengan bagian-bagian khusus dalam konteks tersebut. Dalam hal ini ekspresi linguistik muncul dalam bentuk absolut, yaitu yang menggunakan pemahaman monologis. Hal ini juga akan menimbulkan jurang pemisah antara apa yang diungkapkan dengan apa yang dimaksudkan, dan jurang pemisah baru akan ditutup bila hermeneutik atau interpretasi bekerja. Komunikasi dapat dilakukan melalui tindakan atau kegiatan. Sebagaimana halnya dalam pemahaman linguistik, tindakan atau kegiatan perlu dijabarkan. Dalam tingkat pemahaman seperti ini, penjelasan diarahkan pada tujuan akhir, maksud dan ruang lingkup tindakan. Dalam kelas pengalaman, terutama dalam reaksi tubuh manusia, yang berupa kecenderungan yang tidak dicetuskan atau sebagai ungkapan nonverbal, interpreter memperhitungkan hal-hal itu sebagai salah satu bentuk atau jenis pemahaman. Habermas mengatakan bahwa pemahaman hermeneutik harus mengintegrasikan ketiga kelas ungkapan kehidupan itu. Bahasa dan tindakan saling menginterpretasi satu sama lain secara timbal-balik.²⁷

Habermas menyadari adanya dilema pemahaman, sebagai suatu seni yang menggambarkan komunikasi tidak langsung tapi

²⁷ *Ibid*, 92.

dapat dipahami, hermeneutik berhubungan dengan jangkauan yang harus dicapai oleh subyek dan pada saat itu pula diungkapkan kembali sebagai indentitas struktur yang terdapat di dalam kehidupan, sejarah dan obyektivitas. Disini hermeneut menghadapi dilema antara tetap obyektif dan bersifat subyektif, atau antara tetap subyektif dan harus menjadi obyektif. Dilema tersebut semakin menjadi besar terutama dalam ilmu-ilmu pengetahuan tentang hidup. Habermas perlu menyadari kesulitan yang dihadapi para interpreter seandainya harus menanggung beban analisis empirik, padahal ilmu pengetahuan hermeneutik bekerja pada tingkat tindakan komunikatif. Dengan kata lain, pada saat interpreter membuat analisis, ia tetap pada tingkatan tindakan komunikatif, sehingga analisisnya akan bersifat dialogis. Ada interaksi antara bahasa, tindakan dan pengalaman, namun bahasa dan pengalaman tidak menjadi syarat transendental bagi suatu tindakan dalam konteks tindakan komunikatif.²⁸

Dalam hal hubungan antara bahasa, pengalaman dan tindakan. Habermas membagi tindakan menjadi empat jenis :²⁹

1. *Tindakan teleologis*, dalam tindakan ini, aktor mempertahankan tujuan yang khusus dan untuk mencapainya dibutuhkan sarana yang tepat dan sesuai, yaitu; keputusan. Untuk membina tindakan ini diperlukan model strategi dengan maksud untuk memperhitungkan keberhasilan tindakan aktor, jugaantisipasi dari keputusan yang menjadi bagian yang ditambahkan pada tujuan yang hendak dicapai. Jadi konsep pokok tindakan ini: keputusan.
2. *Tindakan normatif*, tindakan yang terutama tidak diarahkan pada tingkah laku aktor soliter (sendirian), melainkan diarahkan pada anggota-anggota kelompok sosial. Sebab kita semua atau anggota kelompok sosial pada umumnya mempunyai kecenderungan pada nilai-nilai yang berlaku

²⁸ *Ibid*, 93-94.

²⁹ *Ibid*, 94-95.

umum sehingga mengukur tindakan kita atas norma kelompok. Jadi, konsep pokok dalam tindakan ini adalah pemenuhan terhadap norma.

3. *Tindakan dramaturjik*: dalam tindakan jenis yang penting bukan perorangan ataupun anggota-anggota kelompok, melainkan 'peserta' yang bertindak yang ditujukan pada masyarakat umum atau 'pendengarnya'. Aktor mencoba untuk menampilkan diri dalam image atau gambaran penampilan dirinya itu. Jadi, yang menjadi konsep pokok adalah penampilan diri di hadapan umum atau masyarakat.
4. *Tindakan komunikatif* : tindakan yang menunjuk kepada interaksi, sekurang-kurangnya dari dua orang yang mempunyai kemampuan berbicara dan bertindak, serta dapat membentuk hubungan antar pribadi baik secara verbal atau nonverbal. Disini aktor mencapai pemahaman terhadap situasi tindakan serta rencana-rencana tindakannya sendiri, juga tindakan terbaik atas dasar persetujuan. Konsep pokok dalam tindakan ini adalah 'interpretasi'. Dalam interpretasi bahasa menjadi tempat yang utama. Untuk mencapai pemahaman dengan perantara bahasa diperlukan pengarah, yaitu semacam mekanisme tindakan yang terkoordinasikan, Sehingga walaupun menggunakan 'konsesus tertentu', kita dapat mengkoordinir 'konsesus' tertentu, kita dapat mengkoordinir diri kita sendiri ke arah tujuan tertentu.

Tentang masalah minat Habermas memiliki pandangan lain, Ia mengatakan yang dimaksudkan dengan 'minat' adalah orientasi dasar yang berakar dalam kondisi fundamental khusus dari reproduksi yang mungkin dan kelangsungan hidup spesies manusia, yaitu 'kerja' atau karya dan 'interaksi'. Sebagai contoh misalnya : sesuatu yang diminati atas dasar pancaindera adalah kesenangan dan kegunaan, sedangkan yang diminati atas dasar penalaran adalah 'masuk akal'. Jadi, dari hal yang menyenangkan bisa muncul kecenderungan untuk muncul sesuatu yang baik dan masuk akal. Tentang alasan 'minat' dimasukkan hermeneutik, karena pengetahuan dan minat itu pada dasarnya adalah satu,

dan keduanya berpadu atau berbaur menjadi satu dalam bahasa yang kita pakai.³⁰

C. TOKOH-TOKOH HERMENEUTIK ISLAM DAN PANDANGANNYA

1. Hasan Hanafi

Hasan Hanafi dilahirkan dia Kairo 13 februari 1935, dari keluarga musisi. Karier akademiknya dimulai tahun 1967 ketika diangkat menjadi Lektor, kemudian Lektor Kepala (1973), Profesor Filsafat (1980) pada Jurusan Filsafat Universitas Kairo dan disertai menjadi Ketua Jurusan Filsafat pada Universitas yang sama. Juga aktif memberi kuliah di beberapa Negara, Perancis(1969), Belgia (1970), Amerika Serikat (1971-1975), Kuwait (1979) dan Maroko (1982-1984). Di samping dunia akademik, Hanafi juga aktif dalam organisasi ilmiah dan kemasyarakatan. Seperti aktif sebagai sekretaris Umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir. Pada tahun 1981 memprakarsai sekaligus sebagai pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah *Al-Yasar al-Islami*. Pemikirannya yang terkenal pada jurnal itu sempat mendapat reaksi keras penguasa Mesir saat itu, Anwar Sadat, sehingga menyeretnya dalam penjara.³¹

Dalam bidang teologi, misalnya Hasan Hanafi mengkritik teologi Islam tidak ‘ilmiah’ dan tidak ‘membumi’, Hasan Hanfi mengajukan konsep baru tentang teologi Islam. Tujuannya untuk menjadikan teologi tidak hanya sekedar dogma keagamaan yang kosong, melainkan menjelma menjadi ilmu tentang perjuangan sosial, menjadikan keimanan berfungsi secara aktual sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia. Karena itu, gagasan Hanafi yang berkaitan dengan teologi, berusaha untuk mentransformasikan teologi tradisional yang bersifat teosentris menuju antroposentris, dari Tuhan kepada manusia (bumi), dari

³⁰ *Ibid*, 95.

³¹ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 38-39.

tekstual kepada kontekstual, dari teori kepada tindakan dan dari takdir menuju kepada kehendak bebas.

Untuk mengatasi kekurangan teologi klasik yang dianggap tidak berkaitan dengan realitas sosial, Hanafi menawarkan dua teori. *Pertama*, analisa bahasa. Bahasa dan istilah-istilah dalam teologi klasik adalah warisan nenek moyang dalam bidang teologi yang khas dan seolah-olah sudah menjadi doktrin dan tidak bisa diganggu-gugat. Menurut Hanafi, istilah-istilah dalam teologi sebenarnya tidak hanya mengarah pada yang transenden dan ghaib, tetapi juga mengungkap tentang sifat-sifat dan metode kelimuan; yang empirik rasional seperti iman, amal dan imamah, yang historis seperti nubuwah dan ada pula yang metafisik, seperti Tuhan dan akherat. *Kedua*, analisa realitas. Menurut Hanafi, analisa ini dilakukan untuk mengetahui latar belakang historis-sosiologis munculnya teologi di masa lalu dan pengaruhnya bagi kehidupan masyarakat atau para menganutnya. Selanjutnya, analisa realitas berguna untuk menentukan stressing bagi arah dan orientasi teologi kontemporer.

Untuk melendungkan dua usulan tadi, Hanafi paling tidak menggunakan tiga metode berpikir; *dialektika*, *fenomenalogi* dan *hermeneutik*. Dialektika adalah metode pemikiran yang didasarkan atas asumsi bahwa perkembangan proses sejarah terjadi lewat konfrontasi dialektis dimana tesis melahirkan anti tesis yang dari situ kemudian melahirkan syntesis. Hanafi menggunakan metode ini ketika, sebelumnya, menjelaskan tentang sejarah perkembangan pemikiran Islam. Juga ketika Hanafi berusaha membumikan kalam yang dianggap melangit.³² Metode fenomenalogi digunakan Hanafi untuk menganalisa, memahami dan memetakan realitas sosial, politik, ekonomi, realitas kanzah Islam dan realitas tantangan Barat yang dari sana kemudian dibangun sebuah revolusi. Dengan metode ini, Hanafi ingin agar realitas Islam berbicara bagi dirinya sendiri; bahwa Islam adalah Islam yang harus dilihat oleh kacamata Islam sendiri, bukan dari

³² *Ibid*, 42-43.

Barat. Jika Barat dilihat dari kacamata Barat dan Islam juga dilihat dari kacamata Barat, akan terjadi ‘sungsang’, tidak tepat. Metode hermeneutik digunakan Hanafi untuk melendindingkan gagasannya berupa antroposentrisme- teologis; dari wahyu kepada kenyataan, dari logos sampai praktis, dari pikiran Tuhan sampai manusia. Menurut Hanafi, hermeneutik bukan sekedar ilmu interpretasi, tetapi juga ilmu yang menjelaskan tentang pikiran Tuhan kepada tingkat dunia, dari yang sakral menjadi realitas sosial.

Dalam metodologi penafsiran Al-Qur’an, Hanafi mengajukan tawaran metode yang disebut sebagai *al-Manhaj Al-Ijtima’i fi al-Tafsir*. Untuk memperoleh hasil yang diharapkan dari metode ini, Hanafi mengusulkan beberapa kaidah dasar yang mesti dipahami sebelum penafsiran dimulai. *Pertama*, bahwa dalam tafsir teks Al-Qur’an tidak perlu dipertanyakan asal-usul atau sifatnya. Ini mengingat bahwa tafsir tidak terkait dengan masalah kejadian teks melainkan berkaitan dengan isi. *Kedua*, Penafsiran tidak mengenal penilaian normatif benar atau salah. Karena perbedaan pendekatan penafsiran tidak lain adalah perbedaan pendekatan terhadap teks sebagai bias perbedaan kepentingan. Akibatnya pluralisme penafsiran adalah kenyataan yang tidak dapat dihindarkan, karena pada dasarnya setiap penafsiran adalah merupakan salah satu ekspresi komitmen sosial-politik pelakunya. *Ketiga*, Al-Qur’an sebagai teks tidak dibedakan dengan teks-teks kebahasaan lainnya. Artinya, penafsiran terhadap Al-Qur’an tidak dibangun atas asumsi bahwa Al-Qur’an adalah teks sakral dengan segala keistimewaannya.³³

Kaidah dasar itu sengaja dicanangkan untuk mem-*back-up* komitmennya sendiri terhadap realitas yang sejak awal sudah disadarinya. Barangkali, melalui kesadaran ini pula, dia menegaskan ketidaksepakatannya atau anggapan para mufasir

³³ M. Mansur, Metodologi Tafsir “Realis” (telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi), dalam Abdul Mustaqim (et.), *Studi Al-Qur’an Kontemporer Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta:Tiara Wacana, 2002), 104.

modern tentang dapat ditemukannya makna obyektif Al-Qur'an. Ketidakmungkinan ditemukannya makna sejati Al-Qur'an menurut Hanafi tidak saja lantaran adanya jarak waktu yang begitu jauh antara sejarah teks Al-Qur'an dengan penafsirannya, tetapi seperti pengalamannya sendiri menunjukkan, penafsiran selalu dibingkai kepentingan penafsir, posisi sosialnya, juga kondisi kultural dimana teks Al-Qur'an ditafsirkan. Apalagi tafsir yang dimaksudkan Hasan Hanafi bukan semata-mata dilandasi motif membaca teks, tetapi lebih sebagai upaya pemecahan problem kemanusiaan tertentu.

Dengan landasan kaidah dasar di atas, Hasan Hanafi merumuskan langkah-langkah metodis yang mesti dilalui dalam penafsiran. *Pertama*, seorang penafsir harus secara sadar mengetahui dan merumuskan komitmennya terhadap problema sosial politik tertentu. Artinya, setiap seorang mufasir muncul pasti dilandasi oleh keprihatinan-keprihatinan tertentu atas kondisi kontemporer. *Kedua*, bercermin pada proses lahirnya teks Al-Qur'an yang didahului oleh realita, seorang mufasir harus merumuskan tujuannya. Artinya tidak mungkin seorang mufasir memulai kegiatannya dengan tanpa kesadaran akan apa yang ingin dicapainya. *Ketiga*, dari rumusan komitmen dan tujuannya, barulah seorang mufasir dapat menginventarisasikan ayat-ayat yang terkait dengan tema yang menjadi komitmennya. *Keempat*, inventarisasi ayat kemudian diklasifikasikan atas dasar bentuk-bentuk linguistik sebagai landasan bagi langkah. *Kelima*, yaitu membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju. *Keenam*, identifikasi problema faktual dalam situasi empirik yang dihadapi penafsir berupa penindasan, pelanggaran hak dan sebagainya. *Ketujuh*, menghubungkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual yang diinduksi dari realita empirik melalui perhitungan statistika dan ilmu sosial. *Kedelapan*, menghasilkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformatif. Inilah yang dimaksud dari realita menuju teks dan teks menuju realita. Ini pula yang dimaksud oleh Hasan Hanafi, bahwa penafsiran menjadi bentuk

perwujudan posisi sosial penafsir dalam struktur sosial. Dengan kata lain, tafsir adalah jawaban teoritis yang dirumuskan Al-Qur'an atas berbagai problem kemasyarakatan, yang mesti dapat diterapkan dalam dataran praktis, tidak terhenti dalam dataran teoritis saja.³⁴

2. Nasr Hamid Abu Zayd

Abu Zayd dilahirkan pada 1 juli 1943 di sebuah Desa yang bernama Thantha, ibu kota Propinsi Al-Gharbiyah, Mesir. Orang tuanya memberi nama *Nasr* dengan harapan agar dia selalu membawa kemenangan bagi lawan-lawannya, Pendidikannya dimulai dengan mengaji seperti layaknya anak-anak seusianya di Mesir pada saat itu. Pada usia delapan tahun ia telah menghafal Al-Qur'an. Pada tahun 1960 telah meraih gelar diploma tehnik, dan pada tahun 1961, dia mulai bekerja sebagai tehniisi di dinas perhubungan. Pada tahun 1968 melanjutkan study di Fakultas Adab, Jurusan Bahasa Arab, Universitas Kairo, dan lulus pada tahun 1972 dengan predikat *cumlaude* sehingga diangkat menjadi dosen tetap di almamaternya. Sejak itu wataknya beralih dari tehniisi menjadi akademisi. Dalam sejarahnya, Nasr termasuk salah satu aktivis gerakan Al-Ikhwan Al-Muslimun.

Pada suatu kesempatan, Abu Zayd mengaku bahwa dirinya telah merasa mengalami revolusi pemikiran pada usia yang masih sangat relatif muda. Dia sangat tertarik membaca tentang hal-hal yang bertentangan dengan yang diajarkan di sekolah. Pada usia remaja, lebih suka membaca karya-karya sastra Perancis yang sudah banyak diterjemahkan dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, dia menganggap sastra dapat menjadi gerbang pertama yang mampu mencerahkan pemikiran manusia. Pencerahan yang dialaminya semakin meningkat ketika ia menginjakkan kakinya di Universitas Kairo Mesir yang bersentuhan dengan ide-ide sosialisme Islam.

³⁴ *Ibid*, 104-106.

Banyak yang mengatakan bahwa pemikiran-pemikiran Nasr Hamid layak ditelaah dan tulisan-tulisannya pun perlu dibaca. Memang sulit disangkal bahwa Nasr Hamid memiliki keluasan wawasan, kecerdasan dan keberanian menggugat pemikiran-pemikiran Islam yang dianggap sudah mapan, dan kemudian mengusulkan pembaharuan-pembaharuan. Konsep *asbab al-nuzul* dan *al-nasikh wa al-mansukh* adalah beberapa contoh yang menggambarkan betapa 'berani' dia menggugat konsep-konsep lama yang dianggap sudah mapan. Keberaniannya itulah yang kemudian oleh 'Abd Al-Shabru Syahin dosen di Fakultas Dar Ulum dan Iman tetap Masjid Al-Amr ibn Ash, dipandang sebagai pandangan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, yang kemudian divonis murtad dan yang paling tragis dia harus bercerai dengan istrinya karena anggapan murtad tadi.³⁵

Secara akademis, rekonstruksi Nasr Hamid terhadap metode penafsiran Al-Qur'an bermula dengan karya *Mafhum an-Nass*, yang merupakan mata rantai dari dua karya sebelumnya, yaitu mengenai takwil dalam tradisi sufi (Ibn 'Arabi) dan mengenai majaz (metafora) dalam tradisi kalam muktazilah. Dalam kedua kajian ini, ia menemukan kesimpulan yang sama bahwa penafsiran, baik berdasarkan rasio (muktazilah) maupun berdasarkan intuisi (sufi) tidak bisa dilepaskan dengan berbagai faktor sosial-politik dan kultural dimana penafsir berada. Dia juga berkesimpulan bahwa aktifitas tafsir dan takwil yang menitik beratkan pada peran memahami teks hanyalah semata-mata untuk menarik teks ke horison(cakrawala) sang mufasir. Artinya, teks menjadi obyek yang pasif dan semata-mata menjadi *proof text* (dalil) bagi pembenaran dan pendukung gagasan tertentu tanpa memperhatikan konteksnya. Sebagai konsekuensinya, tegas Nasr hamid, '*terjadi pengabaian essensi teks*

³⁵ Hamka Hasan, Pengantar Penerjemah, dalam Nasr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Allah Wacana Majaz dalam Al-Qur'an menurut Mu'tazilah*, (Bandung : Mizan, 2003), 10-14.

dan mengorbankannya demi penafsiran tertentu,' . Dari sinilah kemudian Nasr Hamid mempertanyakan secara mendasar tentang essensi teks dan bagaimana cara memahami teks secara obyektif. Disamping itu Nasr Hamid juga menyoroti pertarungan wacana klasik dalam konstelasi tafsir yang dimotori dua aliran utama, tafsir bi al-ma'sur dan tafsir bi al-ra'yi, Sebuah pertarungan yang memperebutkan validitas penafsiran dengan klaim obyektifitas masing-masing.³⁶

Watak tekstual Al-Qur'an merupakan sisi penting untuk dipahami. Menurutnya, setidaknya ada tiga hal yang menunjukkan watak tekstual Al-Qur'an. *Pertama*, Al-Qur'an adalah risalah wahyu dimana pewahyuannya merupakan proses komunikasi yang melibatkan pengirim (Allah), penerima (Muhammad), perantara (Malaikat Jibril) dan kode komunikasi (bahasa Arab). *Kedua*, antara urutan surat dan ayatnya yang berbeda dengan kronologis turunnya wahyu Al-Qur'an. Dalam hal ini, persoalannya bukan siapa yang menyusun Al-Qur'an, tetapi mengapa dan atas dasar apa nilai dan norma yang ada pada Al-Qur'an disusun kembali? Bagaimana korelasi antara ayat yang satu dengan yang lain atau dengan surat? Hal demikian memungkinkan antara antara teks dan pembaca teks berinteraksi secara aktif. *Ketiga*, sebagaimana yang disebutkan oleh Al-Qur'an sendiri, terdapat ayat-ayat *muhkam* dan ayat-ayat *mutasyabih*. Satu ayat tertentu dianggap *Muhkam/Mutasyabih* oleh seseorang atau kelompok (katakanlah muktazilah atau sunni), tidak demikian halnya bagi yang lain atau sebaliknya, hal demikian menjadikan teks lebih dinamis.

Pembahasan tentang teks Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari konsep wahyu dalam budaya Arab pra-Islam dan ketika Islam muncul, karena sebagaimana diyakini umat Islam, Al-Qur'an merupakan teks yang diwahyukan Allah melalui Malaikat

³⁶ Sunarwoto, Nasr Hamid Abu Zayd dan Rekonstruksi Studi-studi Al-Qur'an, dalam Sahiron Syamsuddin Dkk (et.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogy*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), 104-105.

Jibril dengan menggunakan bahasa Arab, Nasr Hamid menganggap fenomena wahyu keagamaan (*wahyu, tanzil*) sebagai bagian dari budaya di tempat itu muncul. Sebelum Al-Qur'an diwahyukan, konsep wahyu telah ada di dalam budaya masyarakat Arab masa itu. Konsep wahyu pada saat itu terkait dengan puisi dan ramalan yang dianggap datang dari dunia jin yang disampaikan pada penyair dan peramal melalui proses pewahyuan. Penyair dan peramal pada saat itu merupakan sumber kebenaran, karena mereka mendapatkan informasi dari jin yang mampu mendengar dan mencuri suara dari langit.³⁷

Tentang pengertian Al-Qur'an sebagai produk budaya, Abu Zayd menjelaskan, bahwa soal pokoknya terletak pada apa definisi wahyu, struktur wahyu dan apa hubungannya wahyu dengan teks. Wahyu adalah bentuk komunikasi antara Tuhan dan manusia. Tapi Tuhan adalah kekuatan supranatural, sedangkan manusia makhluk duniawi. Bahasa apa yang dipakai dan dengan saluran Apa? Kita harus menganalisis semua ini. Mengenai Tuhan kita tidak bisa membahasnya lebih jauh. Karena di luar pengetahuan kita. Kita tinggal bicara mengenai saluran, bahasa dan manusiayang menerimanya. Menurut Al-Qur'an saluran komunikasi itu adalah Jibril. Dalam bahasa apa Jibril berkomunikasi? Tapi Jibril bukan manusia. Kita tidak punya pengetahuan rinci tentang malaikat. Akhirnya kita harus konsentrasi membahas masalah 'bahasa' yang digunakan dan Muhammad sebagai penerimanya. Bahasa yang digunakannya adalah Arab. "*Kami turunkan padanya Al-Qur'an dengan bahasa Arab agar kalian memahami*". Sekiranya Al-Qur'an turun dengan bahasa Hebrew, Muhammad tidak akan paham. Karena Al-Qur'an harus diturunkan dalam bahasa yang dapat dipahami, maka saya sebut Al-Qur'an merupakan produk budaya, tapi

³⁷ Moch Nur Ichwan, Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd), dalam Abdul Mustaqim Dkk (et.), *studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 155-156.

dalam waktu yang sama, Al-Qur'an juga menciptakan kebudayaan. Al-Qur'an eksis dan dapat mengembangkan budaya baru karena ada orang yang mengimannya. Bila tidak ada orang yang percaya pada Al-Qur'an, misalnya, Al-Qur'an tidak akan bisa menciptakan budaya, agama yang merupakan reproduksi Al-Qur'an, terkombinasi dengan usaha manusia untuk memahaminya. Peradaban terbentuk dari interaksi antara manusia yang mengimani Al-Qur'an dan Al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an sendiri tidak bisa berbuat apa-apa, hanya sebuah buku. Buku ini menjadi penting karena ada yang mengimannya.³⁸

Selain mengembangkan konsep teks Al-Qur'an, Nasr Hamid juga mengkritisi konsep takwil. Takwil baginya adalah sisi lain dari teks. Takwil menjadi salah satu mekanisme kultural dan peradaban yang penting dalam melahirkan pengetahuan. Secara implisit, hal ini menunjukkan bahwa dengan karakteristik yang khas, teks secara epistemologis merupakan salah satu sumber ilmu pengetahuan. Bagi Nasr takwil adalah berkaitan dengan *istinbat* (penggalian makna) dan menekankan pada peran pembaca atau penafsir teks dalam mengungkap makna internal teks. Sebaliknya tafsir adalah berdasarkan pada dalil atau riwayat dan hanya pada sisi eksternal teks. Antara keduanya harus saling berkaitan.³⁹

3. Muhammed Arkoun

Arkaoun lahir 1 februari 1928 di Taorirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair. Arakoun lahir ketika Aljazair masih berada di bawah kekuasaan Perancis. Karenanya, sejak awal, ia terdidik dalam budaya dan sistem pendidikan Perancis. Setamat SMA, ia melanjutkan belajar di Universitas Aljir dengan spesialisasi bahasa dan sastra Arab. Kemudian melanjutkan study ke Paris,

³⁸ Lihat, 'Saya Berpikir Maka Saya Muslim, wawancara Nasr Hamid Abu Zaid, *Gatra*, 18-september- 2004, 99.

³⁹ Sunarwoto, Nasr Hamid Abu Zayd,....., 109-110.

Perancis dan tetap konsen pada bidangnya. Pada tahun 1969 meraih gelar doktor di bidang sastra di Universitas Sorbone Paris, dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etis Miskawaih. Kemudian Arkoun ditarik di Universitas ini sebagai pengajar. Selain itu dia juga mengajar di berbagai Universitas ternama di Belgia, Belanda maupun Amerika Serikat. Banyak karya lahir dari tangan dinginnya, yang hampir semuanya ditulis dalam bahasa Perancis jarang ditulis dengan bahasa Arab maupun Inggris.

Menurut Arkoun Al-Qur'an adalah fenomena yang menarik di sepanjang sejarah agama. Ia bukan hanya jadi obyek perhatian manusia yang percaya padanya, tetapi mereka yang tertarik untuk meneliti sebagai karya sejarah. Perannya cukup besar dalam membebaskan manusia dari sejarah yang kelabu dan membebaskan kaum muslimin dari jeratan penjajah. Namun, di satu sisi gairah umat untuk mencari petunjuk itu memuncak, pada saat itu pula pemahaman mereka terhadapnya tertutupi oleh kerak-kerak ideologis sehingga kehilangan pertimbangan kritis terhadap persoalan yang disajikan oleh Al-Qur'an. Sebagai akibatnya, pesan-pesan sering dibatasi dan menjadi monopoli kelompok tertentu, sehingga kehilangan fungsinya yang *trans-historis* dan *trans-kultural*. Tak jarang terkadang pesan-pesan Al-Qur'an dijadikan dalih untuk melegalkan perbuatan yang merusak dan bersifat diskriminatif. Pada titik inilah salah satu keprihatinan Arkoun.

Sebagai seorang muslim yang dibesarkan dalam dunia yang berbeda, Islam dan Barat dengan 'bahasa' yang beragam, ia dipandang sebagai ahli yang banyak tahu bukan hanya kanzanah keilmuan Islam dari klasik sampai yang kontemporer, tapi juga menguasai ilmu-ilmu barat. Sehingga penggabungan antara dunia Islam dan dunia barat menjadi sifat utama pemikiran Arkoun. Oleh karena itu, tidak aneh bila cakupan pemikirannya menjangkau berbagai persoalan dalam Islam (pemikiran, etika kemanusiaan, kemasyarakatan, pemahaman kitab suci dan kaitan antara Islam dan kemodernan).

Karena latar belakangnya itu, menjadikan *concern* Arkoun terfokus pada dunia ‘bahasa’ dalam pengertian yang luas, bukan hanya sekedar alat komunikasi. Hubungan antara bahasa, pemikiran, sejarah dan kekuasaan. Persaingan antara berbagai jenis bahasa dan cara berpikir dan pertentangan antara bahasa lisan dan bahasa tulis. Bagi Arkoun, bahasa mempunyai keterkaitan erat dengan masyarakat dan pemikirannya. Artinya pembentukan rasio bukan hanya terjadi secara intrinsik, tapi juga eksentrik, yakni melalui faktor-faktor sosial politik dan relasi-relasi historis. Dengan demikian ia berpendapat tidak ada rasio transendental yang universal. Yang ada hanyalah rasio-rasio yang dibatasi determinan-determinan sejarah. Dengan pemikirannya ini, pada hakekatnya Arkoun telah melakukan *kritik ideologi*.⁴⁰

Arkoun mendesak agar pemikiran Islam yang berani, bebas dan produktif pada saat ini dapat dimunculkan. Arkoun menyalahkan revitalisme Islam yang telah memonopoli wacana Islam, ilmuwan-ilmuwan sosial, lebih-lebih lagi, tidak memperhatikan “Islam yang diam”. Oleh karena itu, Arkoun mendesak digunakan strategi dekonstruksi sebagai suatu bentuk epistemologi baru untuk studi perbandingan budaya-budaya. Jika strategi ini dapat diaplikasikan, maka konfrontasi antara dua sikap dogmatis-klaim-klaim teologi orang-orang mukmin dan postulat-postulat ideologi dari rasionalisme positifis dapat dipisahkan.⁴¹

Dalam bab terakhir bukunya, *al-Fikir al-Islami: Qira’ah Ilmiah* untuk mengawali pembahasannya terhadap Al-Qur’an, Arkoun mengutip suatu Hadis yang (kurang lebih) terjemahannya : “ Seseorang tidak dapat dikatakan paham sepaham-pahamnya sampai ia melihat berbagai kemungkinan pengertian Al-Qur’an”. Dalam karya lainnya : *Berbagai pembacaan*

⁴⁰ Waryono Abdul Ghafur, Al-Qur’an dan Tafsirnya Dalam Perspektif Arkoun dalam Abdul Mustaqim Dkk (et.), *Studi Al-Qur’an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 179-181.

⁴¹ Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal, Dialog Interaktif dengan Aktifis Jaringan Islam Liberal*, (Jakarta : Gema Insani Press, 2003), 112-113.

Quran, Arkoun juga mengungkapkan bahwa Al-Qur'an dapat dibaca dan karenanya dapat ditafsirkan dengan berbagai macam cara. Hal itulah yang mengilhami Arkoun untuk melakukan eksplorasi makna terhadap Al-Qur'an. Apalagi Arkoun menyatakan bahwa Al-Qur'an bukan hal yang bersifat serba transenden yang menegasikan hubungan apapun dengan sejarah manusia.

Dalam masalah wahyu Arkoun membagi tiga tingkatan. *Pertama*, wahyu adalah Firman Allah yang transenden dan tak terbatas yang biasanya diistilahkan dengan *umm al-kitab*. *Kedua*, wahyu tak terbatas tersebut menjelma dalam sejarah yang diwahyukan kepada Muhammad dengan memakai bahasa Arab. *Ketiga*, menunjuk pada wahyu yang telah ditulis dalam mushaf. Wahyu pada tingkat kedua adalah unik karena terjadi hanya sekali dan tidak bisa diulang serta kita tidak bisa mengalami lagi. Lebih dari itu, menurut Arkoun, ujaran wahyu itu tidak diketahui apakah sama persis seperti sekarang ini atau tidak. Namun yang jelas wahyu tersebut telah dibingkai dalam sejarah yang tidak lepas oleh faktor-faktor yang menyertainya, ideologi, kultur dan lainnya. Pada tahapan ini wahyu menjadi wacana yang terbuka. Pada tahap ketiga, wahyu tersebut menjelma menjadi mushaf dan itu adalah apa yang disebut dengan teks. Pada tahap ini, wahyu Al-Qur'an menjadi korpus resmi tertutup.

Karena itu Arkoun menyatakan bahwa secara linguistik, pada tahap ketiga ini Al-Qur'an menjadi sebuah korpus yang telah selesai, terbatas dan terbuka bagi ujaran-ujaran bahasa Arab dan kita tidak mempunyai jalan masuk padanya kecuali memulai teks yang bentuk tulisannya dibakukan setelah abad IV. Dengan kata lain, teks yang ada pada kita sekarang adalah hasil dari tindakan pengujaran. Dengan demikian kita tidak mempunyai akses ke dalam Firman Allah, kecuali melalui teks. Dengan terjadinya hal tersebut maka Al-Qur'an menjadi korpus yang homogen yang diciptakan dalam situasi wacana historis (diciptakan dalam waktu) dan dengan demikian sudah menjadi

karya. Dengan demikian jika ingin mempelajari Al-Qur'an tidak bisa mengabaikan aspek historis tadi.⁴²

Dari hipotesis tersebut Arkoun menyatakan bahwa korpus itu selesai, artinya benar-benar terbatas dalam jumlah ujaran yang membentuknya. Sudah selesai dalam bentuk pengungkapannya maupun dalam bentuk isinya (cara-cara semua penanda dan petanda berkaitan). Sedangkan terbuka karena tidak tertutup untuk konteks-konteks yang bermacam-macam, yang dibawa-bawa dan ditumpahkan dalam setiap pembacaan. Dengan kata lain, teks Al-Qur'an mengatakan sesuatu, melakukan suatu komunikasi dan membuat berpikir tidak peduli bagaimana keadaan wacana yang di dalamnya pembacaan tadi.

Selain itu, sampai saat ini belum ada sejarah yang tuntas tentang tafsir Al-Qur'an yang dapat berbicara pada dua hal, *pertama*, penentuan diversifikasi genesis, hubungan keluarga dan historis literatur yang agak lebih luas, dengan perhatian khusus pada masa-masa awal. Banyak study parsial berusaha untuk memuaskan kehausan rasa ingin tahu ini, tetapi sebagai contoh tentang apa yang masih harus dilakukan, cukuplah mengatakan bahwa tafsir besar al- Thabari yang wafat pada tahun 923, belum menjadi subyek study ilmiah yang mementingkan posisinya dalam sejarah tafsir. Kekurangan ini mengusulkan bahwa umat Islam lebih suka “mengkonsumsi” Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari mereka ketimbang memandangnya ditunjukkan pada kajian ilmiah modern. Pada kenyataannya tafsir besar lainnya yang dilakukan oleh seorang otoritas sunni, Al- Razi, juga menanti penanganan ilmiah. *Kedua*, menelaah kondisi-kondisi pagi kajian nalar Islami dalam masing-masing komentar kuno atau kontemporer. Memang mendasar untuk menunjukkan bagaimana postulat-postulat penalaran teologis, historis dan linguistik ini telah membawa kepada kebingungan tentang tingkat-tingkat signifikansi dalam Al-Qur'an. Singkatnya, untuk membangun hubungan antara umat manusia dengan Tuhan yang

⁴² Waryono Abdul Ghafur, Al-Qur'an dan Tafsirnya,....., 183-184.

bukan merupakan hubungan pernyataan dan jawaban tetapi pada dasarnya memainkan tuan rumah dengan kekuatan yang diperlengkapi dengan kemampuan yang tak terbatas untuk mengartikan benda-benda, termasuk kebenaran wujud.⁴³

Dengan hipotesa tersebut, Arkoun kemudian membuat hipotesa kerja dengan menyatakan bahwa : *Pertama*, Al-Qur'an adalah sebuah makna potensial yang diusulkan pada segala manusia, jadi sesuai untuk mendorong pembangunan doktrin yang sama beragamnya dengan keadaan sejarah pemunculannya. *Kedua*, pada tahap maknanya yang potensial, Al-Qur'an mengacu pada agama yang trans-sejarah, atau dengan kata lain, pada transtendensi. Pada tahap makna yang diaktualisasikan dalam doktrin teologis, yuridis, filsafat, politik, etis dan sebagainya, Al-Qur'an menjadi mitologi dan ideologi yang kurang lebih dirasuki oleh makna transendensi. *Ketiga*, Al-Qur'an adalah teks yang terbuka, tak satupun penafsiran yang dapat menutupnya secara tetap dan ortodoks. *Keempat*, *De jure*, teks Al-Qur'an tidak mungkin disempitkan menjadi ideologi, karena teks itu menelaah khususnya berbagai situasi batas kondisi manusia: keberadaan, cinta kasih, hidup, mati,....⁴⁴

4. Muhammad Syahrur

Syahrur lahir di Damaskus, Suriah, pada 11 April 1938, karier intelektual Syahrur dari pendidikan dasar dan menengah ditempuhnya di sekolah tempat kelahirannya. Pada tahun 1957, Syahrur memperoleh ijazah sekolah menengah pada lembaga pendidikan "Abd al-Rahman al-Kawakibi, Damaskus. Setahun kemudian, pada bulan Maret 1958, atas beasiswa dari pemerintah dia berangkat ke Moskow, Uni Soviet untuk mempelajari teknik sipil. Pada tahun 1964, setelah memperoleh gelar diploma mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil

⁴³ Muhammed Arkoun, *Rethinking Islam*, Yudian W Asmin Dkk (terj.), (Yogyakarta: LPMI dan Pustaka Pelajar, 1996),65-66.

⁴⁴ Waryono Abdul Ghafur, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*,.....,185.

Universitas Damskus. Dalam waktu yang tidak lama mendapat beasiswa dari Universitasnya untuk kuliah ke Universitas Irlandia. Pada tahun 1969 menyelesaikan Magisternya, kemudian pada tahun 1972 menyelesaikan program Doktornya dalam bidang mekanika pertanahan dan pondasi. Kemudian kembali ke almamaternya dengan mengampu mata kuliah mekanika pertanahan dan Geologi.

Hal yang cukup menarik dalam bentangan sejarah intelektualnya adalah perhatiannya yang cukup serius pada kajian-kajian keislaman. Menurutnya, umat Islam terpenjara pada kerangkeng kebenaran yang diterima begitu saja yang sebenarnya harus dikaji ulang. Kebenaran-kebenaran yang terbalik, sebagaimana sebuah lukisan yang digambar dari pantulan lukisan kaca cermin. Semuanya terkesan benar, padahal hakekatnya adalah salah. Sejak awal abad ke dua puluh, lanjut Syahrur, muncul berbagai pemikiran yang mencoba meluruskan kesalahan ini dengan menampilkan Islam sebagai sebuah aqidah dan tata cara hidup. Tapi sayang, upaya tersebut tidak menyentuh persoalan yang paling mendasar dalam pemikiran keislaman yaitu aqidah yang seharusnya dikaji secara filosofis, upaya-upaya tersebut tidak mampu mengurai dilema pemikiran Islam yang sebenarnya. Perkenalannya dengan dengan ide-ide Marxis dan perjumpaannya dengan Ja'far Dakk al-Bab(sahabat karibnya di Moskow dan juga gurunya dalam bidang bahasa), memiliki peranan penting dalam perkembangan pemikirannya. Diskusi Syahrur dengan Al-Bab, secara intes sangat membantunya dalam menghasilkan gagasan-gagasan yang menarik yang digali langsung dari Al-Qur'an. Gagasan-gagasan itu dituangkan dalam karya monumentalnya, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraah Mu'asirah*.⁴⁵

Persoalan yang mendasar yang menunculkan kegelisahan Syahrur untuk melakukan kajian Islam secara global dapat dibedakan dalam dua dimensi yang saling terkait, yaitu : realitas

⁴⁵ Achmad Syarqawi Ismail, *Rekontruksi Konsep wahyu Mubammad Syahrur*, (Yogyakarta: elSAQ press,2003), 43-46.

masyarakat Islam kontemporer dan realitas doktrin tradisi (turas) dalam Islam. Syahrur melihat bahwa komunitas muslim saat ini masih terpolarisasi ke dalam dua kubu. *Pertama*, mereka yang berpegang secara ketat pada arti literal dari tradisi. Mereka berkeyakinan warisan tersebut menyimpan kebenaran absolut. Apa yang cocok untuk komunitas pertama dari orang-orang beriman di zaman Nabi saw, juga cocok untuk semua orang beriman di zaman apapun. *Kedua*, mereka yang cenderung menyerukan sekularisme dan modernitas dan menolak semua warisan Islam, termasuk Al-Qur'an sebagai bagian tradisi yang diwarisi, yang hanya menjadi candu pada pendapat umum. Bagi mereka, ritual adalah gambaran ketidakjelasan. Pemimpin pada kelompok ini adalah golongan Marxian, Komunis dan beberapa Nasionalis Arab. Menurut Syahrur kedua kelompok itu telah gagal memenuhi janjinya untuk menyediakan modernitas pada masyarakatnya. Kegagalan kedua kubu inilah yang memunculkan kelompok ketiga, dan Syahrur mengklaim dirinya sebagai pendiri dari kelompok ini. Mereka menyerukan kembali pada *at-Tanzil*, Teks asli yang diwahyukan Tuhan pada Nabi saw. Dengan paradigma baru itu, Syahrur berpendapat bahwa dalam memahami Al-Qur'an, umat Islam hendaknya bersikap seperti generasi awal Islam. Dengan redaksi cukup manis, Syahrur mengatakan: "Perlakukanlah Al-Qur'an seolah-olah ia baru saja diwahyukan dan Nabi saw baru meninggal dunia".⁴⁶

Pemahaman semacam ini meniscayakan umat Islam untuk memahami Al-Qur'an sesuai dengan konteks dimana mereka hidup dan menghilangkan keterjebakan pada produk-produk pemikiran masa lalu. Realitas historis menunjukkan bahwa setiap generasi mengintrepretasikan Al-Qur'an dengan bertolak pada realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi mereka hidup.

⁴⁶ Burhanudin, Artikulasi Teori Batas (Nazariyah Al-Hudud) Muhammad Syahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia, dalam Sahiron Syamsuddin Dkk (et.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogja*, (Yogyakarta:Islamika, 2003), 148.

Muslim modern dengan demikian lebih bermutu untuk memahami Al-Qur'an sesuai dengan tujuan dan realitas modern yang melingkupinya. Konsekuensinya adalah hasil interpretasi generasi muslim tradisional masa klasik dan menengah tidak mengikat masyarakat muslim modern. Bahkan lebih jauh Syahrur mengatakan, karena kemajuan budaya dan ilmu pengetahuan, kaum muslimin modern mempunyai perangkat pemahaman dalam memaknai Al-Qur'an secara lebih baik. Dengan kata lain, Syahrur hendak menyatakan bahwa otoritas pemahaman atas pesan-pesan Illahi terletak pada pundak generasi saat ini, bukan pada generasi pada abad ke tujuh ataupun generasi ulama pemimpin mazhab yang lima.

Dalam memahami al-Qur'an, ada beberapa istilah yang diperkenalkan oleh Syahrur, antara lain istilah *al-Kitab* dan *al-Qur'an*, karena menurutnya kedua istilah itu tidak sama. *Al-Kitab* adalah sekumpulan tema yang diwahyukan pada Nabi Muhammad yang terdiri dari ayat-ayat dalam *mushaf*. Sedangkan al-Qur'an adalah ayat-ayat *mutasyabihat* yang sering disamakan dengan *as-sab' al-masani*. Menurut Syahrur term 'al-Qur'an' merupakan bagian dari 'al-Kitab'. Pandangan ini didasarkan pada ayat al-Qur'an yang menyatakan, "Tilka ayah al-kitab wa Qur'an mubin" (Q.S. al-Hijr:1). Dalam ayat tadi kata *Qur'an* di'ataf kan pada kata *al-Kitab*, ini berarti Qur'an beda dengan Kitab. Wawu 'ataf pada ayat itu berfungsi sebagai pembeda, artinya al-Qur'an berbeda dengan al-Kitab. Lebih lanjut Syahrur mengatakan bahwa *al-Kitab* berisi dua hal pokok, yaitu; *Kitab ar-Risalah* dan *Kitab an-Nabawiyah*. Yang pertama berisi kaidah-kaidah bertindak bagi manusia, baik berupa ibadah, muamalah maupun ahlak. Hal ini tercakup dalam ayat-ayat *muhkamat* yang sering disebut dengan *umm al-Kitab*. Sedangkan yang kedua (*kitab an-Nabawiyah*), terdiri dari sekumpulan pengetahuan tentang alam, sejarah dan hakekat wujud obyektif, hal ini tergambar pada ayat-ayat *Mutasyabihat* dalam al-Qur'an. Selanjutnya risalah kenabian yang terdapat dalam *al-Kitab* memuat lima tema pokok, yaitu, *al-Hudud*, *al-Ibadah*, *al-Aklak*, *al-Ta'limat* (ajaran yang bersifat

khusus dan umum) dan *al-Ta'limat* (ajaran-ajaran) yang bersifat periodik.⁴⁷

Dalam merumuskan berbagai gagasannya, Syahrur mengembangkan asumsi metodologis dan langkah-langkah metodis. Sebelum menyajikan asumsi metodologis, terlebih dahulu Syahrur menampilkan basis epistemologinya yang merupakan landasan dalam merumuskan berbagai gagasan yang diklaimnya merupakan konsepsi pemikiran baru yang tidak dijumpai dalam karya-karya sebelumnya :

1. Keterkaitan antara kesadaran dan pengetahuan manusia dengan wujud materi. Sumber pengetahuan manusia adalah materi yang bersifat eksternal. Pengetahuan didapat melalui proses penginderaan terhadap sesuatu yang kongkrit. Bertolak atas asumsi ini, Syahrur menolak aliran idealisme yang mengklaim bahwa pengetahuan manusia tidak lebih dari sekedar mengulang pikiran-pikiran yang ada dalam dunia ide, sekaligus menentang pengetahuan intuitif atau irfani.
2. Manusia dengan kemampuan nalarnya dapat menyingkap seluruh misteri alam, hanya saja membutuhkan tahapan-tahapan tertentu. Karena keseluruhan alam bersifat empirik-materialistik termasuk apa yang selama ini diduga sebagai ruang hampa. Karena kehampaan atau kekosongan tidak lain merupakan salah satu bentuk dari materi itu sendiri.
3. Pengetahuan manusia bersifat evolutif, bermula dari hal-hal yang empirik-kongkrit lewat pendengaran dan penglihatan, hingga akhirnya memiliki pengetahuan yang abstrak. Dengan demikian *'alam al-syabadah* dan *alam al-gaib* bersifat materi. Sesuatu yang belum bisa diketahui manusia saat ini bukan berarti tidak bersifat materi, hanya saja perkembangan pengetahuan belum memungkinkan untuk mengetahuinya.

⁴⁷ Abdul Mustaqim, Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur, dalam Sahiron Syamsuddin Dkk (et.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogyakarta*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), 125-126.

4. Tidak ada pertentangan antara pengetahuan yang didapat dalam Al-Qur'an dengan dan filsafat. Karenanya, dalam kerangka ini proses pentakwilan Al-Qur'an lebih tetap bila dilakukan oleh orang-orang yang menguasai ilmu pengetahuan, sebab kemampuan mereka dalam mengajukan argumentasi dan data-data ilmiah.

Bertolak dari asumsi filosofis di atas, Syahrur segera menindaklanjuti dengan melakukan pembacaan terhadap kitab suci *al-Kitab* dengan berpijak pada prinsip-prinsip metodologis berikut :

1. Kajian menyeluruh dan mendalam terhadap bahasa Arab dengan berlandaskan kepada metode linguistik Abu Ali al-Farisi yang tercermin dalam pandangan dua tokohnya, Ibnu Jinni dan 'Abd al-Qahir al-Jurjani, disamping berpegang pada syair-syair jahili.
2. Memperhatikan temuan-temuan baru dalam wacana linguistik kontemporer yang pada prinsipnya menolak adanya *tadaruf* dalam bahasa, tetapi tidak sebaliknya. Artinya, dalam perkembangannya, satu kata bisa saja musnah atau bahkan membawa makna baru. Syahrur melihat kecenderungan ini tampak dengan jelas dalam bahasa Arab.
3. Memperlakukan kitab suci sebagai totalitas wahyu yang baru saja diturunkan pada generasi Islam saat ini dengan anggapan Nabi Muhammad baru saja wafat. Sikat seperti itu akan mengarahkan pemahaman umat Islam terhadap *al-Kitab* selalu bersifat kontekstual, menjadikan selalu relevan dalam konteks apapun. Sejalan dengan sikap di atas, umat Islam harus melakukan desakralisasi terhadap semua produk tafsir yang dihasilkan oleh ulama terdahulu, karena pada hakekatnya yang sakral itu adalah hanyalah teks kitab suci itu sendiri.
4. *Al-Kitab* adalah wahyu yang diperuntukkan kepada umat manusia, sehingga ia pasti bisa dipahami oleh manusia sesuai dengan kemampuan akalnya. Selama *al-kitab* menggunakan bahasa sebagai media pengungkap, maka tidak terdapat satu

ayat pun yang tidak dapat dipahami oleh manusia. Karena antara bahasa dan pikiran tidak terjadi keterputusan.

5. Penghormatan terhadap akal manusia harus lebih diutamakan daripada penghormatan terhadap perasaannya. Dengan kata lain, ijtihad-ijtihad Syahrur dalam bukunya, *al-Kitab wa al-Quran*, lebih berorientasi pada ketajaman nalar ketimbang mempertimbangkan sensitivitas perasaan orang.⁴⁸

Syahrur menetapkan paling tidak ada enam langkah dalam memahami *al-Kitab*. Langkah pertama, penguasaan bahasa Arab dengan memperhatikan hal-hal berikut : tidak mengenal *taraduf* tetapi mengenal sebaliknya; ujaran merupakan media pengungkapan makna; teks bahasa pasti terpahami selaras dengan kenyataan obyektif atau secara deduktif bagi hal-hal yang gaib; pentingnya memahami orisinalitas bahasa Arab yang meliputi bentuk *fi'il* (kata kerja) yang di dalam dirinya terdapat arti yang kontradiktif dan *fi'il-fi'il* yang berlawanan dalam arti dan pengucapan sekaligus, seperti; *kataba, bataka, 'alaqba, qala* dan *'adala*. Kajian point terakhir ini disebut dengan *fiqh al-lughah*.

Langkah kedua, memahami perbedaan antara pengertian *al-inzal* dan *al-tanzil*, perbedaan antara realitas obyektif (*al-tanzil*) dan pengetahuan manusia mengenai hal tersebut (*al-tanzil*). Langkah ketiga, *al-tartil*, menggabungkan ayat-ayat yang tersebar dalam berbagai surat dengan topik pembahasannya yang sama untuk mendapatkan satu pemahaman yang utuh. Hanya saja langkah *al-tartil* ini tidak bisa diterapkan dalam semua ayat-ayat *al-Kitab* melainkan khusus pada ayat yang termasuk *al-quran*. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya ilmiah-obyektif dalam memahami kandungan *al-quran* yang memuat prinsip-prinsip universal dan partikular yang juga bersifat obyektif, sehingga dapat menghasilkan gagasan yang positif. Sementara untuk *umm-al-Kitab* cukup melakukan perbandingan dan pengecekan silang antar ayat yang memiliki keterkaitan tema kajian. Secara metodis langkah *al-Tartil* ini memiliki kesamaan dengan metode tafsir

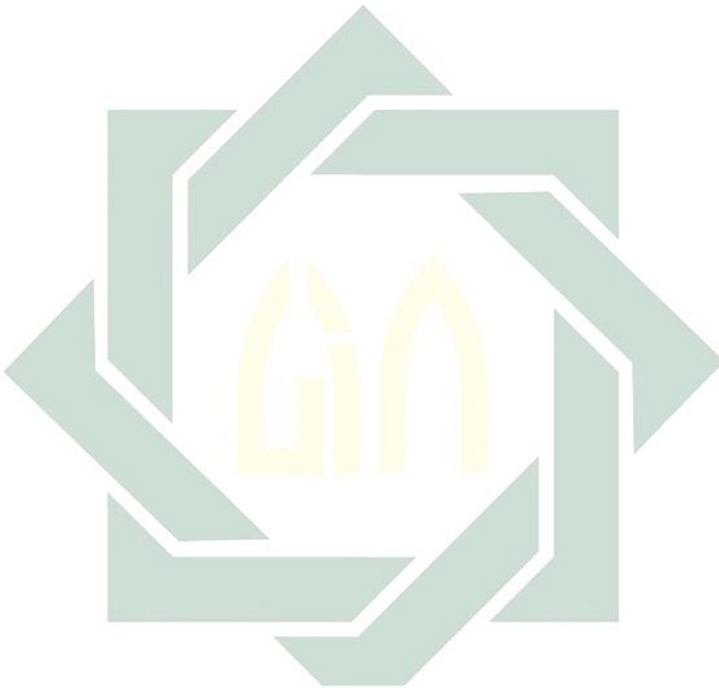
⁴⁸ Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu, ...,* 63-66.

maudhu'I . Hanya saja wilayah aplikasinya berbeda. Syahrur menetapkan al-Tartil ini tidak pada semua ayat al-Kitab melainkan khusus hanya pada ayat-ayat yang tergolong al-quran. Sementara maudhu'I dalam pandangan para ulama merupakan suatu metode yang bisa digunakan untuk memahami semua tema yang terdapat dalam al-Kitab.

Langkah keempat, menghindari *ta'diyah*, yakni membagi atau memisah sesuatu yang tidak bisa terbagi lagi, atau dalam pengertian tehnis Syahrur, upaya mengurangi totalitas kandungan tema besar al-quran. *Ta'diyah* merupakan proses lebih lanjut dari langkah *al-tartil* sebelumnya. Penerapan *al-tartil* pada tema penciptaan adam, penciptaan alam dan teori pengetahuan manusia, misalnya akan menjadi tema besar yang komprehensif dan menyeluruh jika antara yang satu dengan yang lainnya diapdukan menjadi satu rangkaian utuh. Jadi, *ta'diyah* adalah eksplorasi kandungan al-quran yang hanya berhenti pada satu tema tanpa mengaitkan dan memadukan dengan tema-tema yang lain yang memiliki korelasi makna sehingga tidak dapat melahirkan satu rangkaian pemikiran yang utuh.

Langkah kelima, memahami rahasia *mawaqi' al-nujum* yang merupakan salah satu kunci penting dalam memahami kandungan *al-kitab*. *Mawaqi' al-nujum* disini dimaksudkan sebagai pemisah antara rentetan ayat dalam urutan *mushaf* dan tidak bermaksud merujuk pada *mawaqi' al-nujum* di langit. Seperti kata *al-qalam* dalam Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah mengajar segala sesuatu dengan *qalam*, baik kepada manusia, malaikat maupun hewan. Langkah keenam, melakukan pemeriksaan ulang sebagai solusi alternatif menghindari kesan adanya pertentangan kandungan *al-kitab*, baik yang bernuansa *ta'limat* maupun *tasyri'at*. Langkah yang terkadang disebut dengan *al-muraqab* ini khusus diterapkan pada ayat-ayat yang tergabung dalam *umm al-kitab*. Untuk memperoleh uraian yang komprehensif tentang *riba* misalnya, maka dituntut juga menelusuri dan sekaligus

melakukan cek silang dengan ayat-ayat mengenai sadaqah dan zakat.⁴⁹



⁴⁹ *Ibid*, 67-70.

B A B III

HERMENEUTIKA SEBAGAI METODE MENAFSIRKAN AL-QUR'AN

A. CARA HERMENEUTIKA MENCAPAI MAKNA SESUNGGUHNYA DARI TEKS (AL-QUR'AN)

Umat Islam nyaris sepanjang sejarah yang dilaluinya telah sepakat bahwa Al-Qur'an adalah Kalam Allah yang menjadi rujukan dasar dan nilai ajaran Islam. Sebagai Kalam Tuhan, ia merupakan sifat Allah yang harus diletakkan dan disikapi sebagai sumber inspirasi, kreatifitas dan nilai bagi seluruh kaum muslim. Semua hal, bahkan peradaban yang dikembangkan umat Islam dari berbagai dimensi 'dituntut' merujuk pada sumber yang asli tersebut.

Fungsi Al-Qur'an yang krusial itu meniscayakan keberadaannya sebagai sesuatu yang bersifat universal, meta historis, melampaui ruang dan waktu. Pada mulanya Al-Qur'an dalam surat Luqman (31):27 telah menjelaskan realitas tersebut. Ia merupakan sifat Tuhan yang tak terbatas dan melampaui segala yang ada. Para teolog muslim, al-Ghazali misalnya, menjelaskan bahwa Kalam Allah adalah *kalam al-nafs* (perkataan mental/jiwa) yang "bersifat qadim yang ada pada zat Allah yang tidak terdiri dari huruf dan suara". Sebagai sesuatu yang bersifat mental, ia bukan penanda (dalil) tapi lebih bersifat pertanda (madlul). Huruf-huruf yang ada pada mushaf adalah sekedar penanda, sedang petandanya adalah "apa" (yang bersifat arti universal), sesuatu yang melampaui dan yang terdapat dibalik yang ditulis (maktub) mushaf, dipelihara dihati dan dibaca melalui

bacaan. Artinya Kalam Allah adalah “sesuatu” yang ditulis, dibaca dan dihapal, sesuatu yang ada dibalik tulisan dan bacaan, dan bukan tulisan, bacaan dan hapalan itu sendiri.

Realitas keberadaan Kalam Allah menimbulkan persoalan yang kompleks yang terkait dengan pencarian pemaknaan Al-Qur'an yang bersifat tak terbatas dan absolut dalam kehidupan kongkrit yang tidak dapat dilepaskan dari lokal dan ruang yang terbatas, serta watak kehidupan yang sangat nisbi. Hal ini meminta perhatian umat untuk tetap menjaga otentisitas nilai-nilai Al-Qur'an, dan mampu menangkap kehendak yang bersifat Ilahiyah, tapi juga mampu meletakkan dalam kehidupan yang relatif. Upaya itu perlu terus dilakukan karena seluk beluk keberadaan wahyu Tuhan yang kemudian termanifestasikan ke dalam Al-Qur'an semata-mata dihadirkan untuk dijadikan petunjuk dan acuan pokok bagi umat Islam dalam menjalani kehidupan mereka, serta untuk merajut segala persoalan yang mereka hadapi ke dalam suatu solusi yang benar-benar menjanjikan. Karena itu, pencapaian ke arah sana perlu kesiapan umat Islam untuk memahami substansi Kalam Allah, dan menguasai persyaratan-persyaratan pemaknaan tersebut.

Sementara itu, kandungan Al-Qur'an jelas sekali tidak disusun dalam pernyataan yang berbentuk doktrinal, tapi bersifat narasi historis dan simbolik, serta berupa perumpamaan eskatologis. Pola ini mengantarkan pada suatu kenyataan bahwa nilai dan pesan yang dikandung Al-Qur'an lebih menampilkan sifatnya yang substansional dan maknanya yang universal. Kandungannya melampaui keterbatasan ruang yang ada, dan kesementaraan waktu yang berjalan. Dalam hal ini para *mufassirun* dalam lintasan sejarah secara kreatif dan penuh nuansa telah melahirkan berbagai bentuk karya tafsir. Kerja kreatif mereka tidak dapat dipahami sebagai sesuatu yang final dan

selesai. Penafsiran Al-Qur'an lebih bersifat proses dan perlu terus menerus disempurnakan.¹

Untuk itu hermeneutika sebagai metode pemahaman mencoba memasuki wilayah pemahaman 'kitab suci'. Pemahaman dalam perspektif hermeneutika adalah bersifat linguistik, historis dan ontologis. Dengan demikian, "memahami sesuatu" berarti menangkap aspek-aspek kebahasaan yang dihadapi seseorang dalam suatu kondisi kesejarahan tertentu, sehingga melalui pemahaman itu eksistensi seseorang dapat berdialog dengan eksistensi yang lain. Pada tataran ini, pemahaman nyaris indentik dengan interpretasi, atau bahkan ia merupakan suatu proses penafsiran terhadap segala sesuatu (teks) yang akan dipahami.

Jika boleh disimplikasikan, sekurang-kurangnya ada tiga unsur penting yang mesti diajukan untuk keperluan mediasi teks dan realitas. *Pertama*, penguasaan makna dan arah tujuan sebuah teks diproduksi. Pemahaman seperti ini penting agar reproduksi makna yang dilahirkan oleh sebuah teks tidak bergeser dari kerangka dasar syari' (pembuat syari'at) yang muaranya tak lain untuk kemaslahatan hamba. *Kedua*, pengamatan realitas sosial dimana komunitas hukum hidup baik secara individu maupun masyarakat. Penghayatan kondisi sosial mukallaf perlu agar penerapan produk hukum tidak mereduksi kepentingan dan kemaslahatan mereka sendiri. *Ketiga*, penempatan makna teks terhadap realitas. Maksudnya, bagaimana sebuah produk hukum dapat diterapkan sesuai dengan konteks sosiologis yang tepat guna.²

Dalam sejarah hermeneutika tafsir Al-Qur'an, setidaknya terbagi dua ; hermeneutika al-Qur'an tradisional dan hermeneutika al-Qur'an kontemporer. Hermeneutika al-Qur'an

¹ Abd A'la, *Kontekstualisasi Universalitas bahasa Al-Qur'an, Tawaran Arkoun Tentang Interpretasi Makna dan Nilai al-Qur'an Ke dalam Kehidupan*, (Akademia: Pascasarjana IAIN Surabaya, Vol.14.NO.2, Maret 2004), 56-57.

² Abu Yazid, *Interelasi Teks dan Realitas dalam Proses Pembangunan Syariat*, Aula No.1 Tahun XXVII, oktober -2004, 59.

tardisional perangkat metodologinya hanya sebatas pada linguistik dan riwayat, jadi belum ada rajutan sistemik antara teks, penafsir dan audiens sasaran teks, meskipun unsur trisdik ini telah hidup di dalamnya. Sedangkan hermenutika kontemporer telah melakukan perumusan sistimatis unsur trisdik tersebut. Di dalamnya, suatu proses penafsiran tidak lagi berpusat pada teks, tapi penafsir di satu sisi, dan pembaca di sisi yang lain secara metodologis merupakan bagian yang mandiri.

Dari sekian banyak cendekiawan muslim, peneliti memfokuskan pada empat cendekiawan muslim yang memiliki corak hermeneutika tafsir al-Qur'an kontemporer, yaitu ; Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Syahrur. Dan, Jaringan Islam Liberal Indonesia dilihat dari cara menafsirkan al-Qur'an dimungkinkan untuk dimasukkan pada corak hermeneutika tafsir al-Qur'an kontemporer.

Hasan Hanafi, seperti dikemukakan sebelumnya, dalam upaya memahami wahyu dengan sendirinya melibatkan pembacaan sekaligus pemahaman terhadapnya. Sementara pemahaman terhadap al-Qur'an itu, menurut Hanafi tidak lain memperbincangkan mengenai teori penafsiran yang mampu mengungkap kepentingan masyarakat, kebutuhan kaum muslimin dan isu-isu kontemporer. Dengan teorisasi penafsiran Hanafi bermaksud meletakkan kembali al-Qur'an sebagai sumber dan obyek pengetahuan secara simultan di hadapan rasionalitas sebelum melakukan kegiatan keilmuan lainnya berupa pembuatan hukum. Hermeneutika al-Qur'an tradisional tidak pernah melakukan perbincangan teoritis semacam ini secara tuntas sebagaimana yang dimaksudkan Hanafi. Akibatnya tafsir al-Qur'an tradisional tidak otonom namun terjebak pada orientasi metodologis dan disiplin keilmuan klasik Islam. Tafsir tradisional disamping terjebak pada corak penafsiran disipliner. Tafsir tradisional dilihat dari bentuk dan sistimatikanya lebih banyak merupakan *tafsir tablily*, suatu penafsiran yang menurut Hanafi bertele-tele.

Dalam realitas penafsiran al-Qur'an saat ini, adanya dikotomi antara teori tradisional yang terdiri dari ilmu-ilmu al-Qur'an di satu sisi, dan realitas kekinian di sisi yang lain. Sementara teks-teks keagamaan berisikan penjelasan tradisional, realitas muncul dengan berbagai pemikiran sekuler tanpa menghiraukan teks-teks tersebut. Tugas membangun hermeneutika kontemporer bagi hanafi adalah untuk menjembatani dua hal yang mengalami kesenjangan tersebut. Dalam kenyataannya hanafi mengakui bukan tidak ada upaya yang dilakukan ke arah sana oleh para pemikir lainnya. Akan tetapi, menurut catatan hanafi, upaya-upaya tersebut memiliki tiga kekurangan mendasar. *Pertama*, upaya semacam itu lebih mempertimbangkan persoalan-persoalan teologis ketimbang antropologis. *Kedua*, bersifat afirmatif terhadap realitas sosial dari pada mentranforasikan. *Ketiga*, tidak berangkat dari kritik pembaharuan yang substansional terhadap unsur-unsur negatif dalam Islam kecuali pembaharuan yang berasal dari teks-teks keagamaan dan melibatkan kepentingan kelompok, ekonomi dan politik tertentu.

Disamping karakternya yang realis, tematis, temporal, transformatif dan eksperimental, metodologi tafsir yang ditawarkan Hasan hanafi disamping menunjukkan pembaharuan pemikirannya, juga sekaligus tampak digiring pada proyek pembaharuannya yang bercorak kiri. Keberpihakannya yang menjadi inti gerakan kiri, menjadikan Hasan Hanafi buru-buru menolak pretensi obyektifitas sebagaimana ditemukan dalam hermeneutik al-Qur'an modern. Justru dengan karakter di atas, hasan Hanafi ingin menegaskan subyektifitas dan kepentingan (ideologis) yang menjadi tujuan penafsirannya. Dampak dari bias kepentingannya ini adalah terjadi kontradiksi dalam pemikiran hermeneutisnya. Di satu pihak membalik paradigma tekstualitas hermeneutika klasik menjadi paradigma realis, sementara di pihak lain, orientasi ilmiah obyektif hermeneutik al-Qur'an modern dikembalikan pada orientasi subyektif seperti dalam hermeneutik klasik. Pada gilirannya dapat disimpulkan bahwa

pendekatan fenomenologi dan marxis dengan ciri utama analisis konflik antar kelas dalam masyarakat, begitu menonjol.³

Menurut Arkoun, yang dimaksud dengan penafsiran yang utuh adalah penafsiran yang melihat keterkaitan dimensi bahasa, pemikiran dan sejarah. Untuk menjalankan penafsiran yang hermeneutik jalan yang ditempuh dengan memilah dan menunjukkan mana teks yang pertama, teks pembentuk dan teks hermeneutik. Arkoun ingin mengembalikan pemikiran Islam kepada wacana Al-Qur'an seperti sedia kala yang terbuka terhadap berbagai pembacaan dan dengan demikian terbuka pula terhadap pemahaman. Secara umum peta pemikiran Arkoun digambarkan Faried Essack sebagai berikut; (1) Firman Tuhan sebagai yang transenden, tak terbatas dan tak terjamah oleh manusia secara keseluruhan, dengan beberapa fragmen kecil saja yang diwahyukan lewat Nabi-nabi. (2) Wujud historis Firman Tuhan itu melalui Nabi-nabi Israel (dalam bahasa Ibrani), Yesus dari Nazareth dan Muhammad (dalam bahasa Arab). Wujud ini dihapalkan dan disampaikan secara lisan dalam waktu yang panjang sebelum dituliskan. (3) Obyektifitas firman berlangsung (al-Qur'an menjadi teks tertulis) dan kitab suci inipun dibaca oleh kaum yang beriman.⁴

Disini kita lihat apa yang digambarkan Arkoun sebagai pergerakan 'turun' firman Tuhan dan pergerakan 'naik' komunitas yang menafsirkannya melalui penyelamatan menurut perspektif vertikal seluruh penciptaan seperti yang digambarkan oleh wacana al-Qur'an. Arkoun berpendapat hubungan dengan Tuhan seperti hubungan sosial-politik dengan komunitas. Dari gambaran di atas juga sangat jelas bahwa rasionalitas yang digunakan pada tingkat teologi lebih terkait dengan imaginare kolektif daripada usaha kritis. Teori-teori Arkoun banyak meminjam istilah-istilah yang dikembangkan Derrida tentang teori 'dekonstruksi' maupun Michael Faucoult yang juga sama-

³ M. Mansur, *Metodologi tafsir*,..., 107.

⁴ Abdul Chalik, *Pendekatan Hermeneutik*,..., 99-100.

sama dari Perancis, dimana Arkoun banyak melakukan penjelajahan ilmiahnya.

Ketika Arkoun melakukan pembongkaran pemikiran atas kalangan ahli tafsir maupun orientalis hal-hal positif masih bisa kita lihat, tapi ketika ia mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan teks biasa, sama halnya dengan teks-teks yang lain, maka dia sama halnya dengan kaum orientalis yang tidak memberikan tempat bagi Tuhan. Keteledoran Arkoun yang lain adalah ketika ia menyebut al-Qur'an memiliki struktur mitologis yang tinggi, yang kemudian dijadikan kunci pemikirannya tentang al-Qur'an. Dia menyatakan bahwa al-Qur'an tidak lebih dari mitos para pendahulu. Walaupun akhirnya dia berusaha menyelamatkan diri dengan mengkambohitamkan kesalahan pada keterbatasan penerjemahan bahasa. Dia kemudian membedakan antara kata myth/mitos dengan kata mythologi/mitologi (khufarat). Dia berpendapat kata pertama mengandung makna positif, yang kedua mengandung makna negatif. Mitos berarti metafora atau majaz yang tinggi dan imajinasi yang bersayap ataupun tesis yang baik, yang mempunyai landasan di dunia nyata, sekalipun tidak bisa disebut sebagai realitas, kenyataan atau historisitas dalam makna yang harfiah. Atau, itu merupakan plafon yang tertinggi atau angkasa luas yang memayungi kehidupan dan memberikan makna. Dia adalah impian-impian yang utopis dan imanjisasi yang kreatif yang bangkit menjadi kenyataan dan mengeluarkannya dari perihnya kenyataan dan keterpaksaan-keterpaksaannya, sehingga mampu mengangkat kita pada angkasa yang jernih dan dunia ide yang memikat. Yang membedakan mitos dengan mitologi, menurut Arkoun adalah pada derajat bukan pada jenis. Mitos ketika mengalami kemunduran dan jatuh akan menjadi mitologi (kufarat) yang tidak bermakna, tapi punya akar yang kuat dalam kesadaran kolektif suatu bangsa dan suatu komunitas tertentu.⁵

⁵ Gamal Al-banna, *Evolusi Tafsir...*, 222-224.

Nasr Hamid Abu Zayd menggunakan analisis bahasa dan susastra untuk memahami pesan-pesan Al-Qur'an. Bahasa mempunyai aturan-aturan konvensional kolektif yang bersandar pada kerangka kultural. Teks sebagai sebuah pesan ditujukan pada masyarakat yang mempunyai kebudayaan sendiri, konsepsi-konsepsi mental dan kepercayaan kulturalnya sendiri. Konyeks percakapan yang diekspresikan dalam struktur bahasa berkaitan dengan hubungan antara pembicara dan partner bicara, yang mendefinikan karakteristik teks pada suatu sisi dan otoritas tafsir di sisi lain. Al-Qur'an sebagaimana kitab-kitab lain merupakan bagian dari peradaban teks yang menggunakan bahasa sebagai alat komunikasinya. Dalam konteks ini makna bahasa yang telah tertekstualisasikan mengarahkan kita perlunya menganalisis makna dari kata. Dalam perspektif 'semiotik', bahasa adalah "penanda" yang terkait dengan yang ditandai. Bagi Ferdinand de Saussure, bahasa sebagai sistem ganda itu hanya bisa dapat dikatakan sebagai bahasa atau berfungsi sebagai bahasa bila mengekspresikan atau menyampaikan ide-ide atau pengertian tertentu.

Teks Al-Qur'an dalam konteks linguistik, juga merupakan sistem tanda yang mempresentasikan ide-ide sebagai tandanya. Unsur-unsur kalimat yang ada di dalamnya juga harus dipahami dalam hubungan sintagmatis atau asosiatif. Sebab, dengan demikian makna kata akan ditemukan dalam konteks kalimatnya. Sebab bisa saja secara bahasa makna itu memiliki arti yang sama, dan bukan berarti dalam hal fungsi maupun makna istilahnya sama. Semua kata berasal dari proses linguistik yang berangkat dari sejarah lisan manusia. Nasr Hamid mencoba memasukkan masalah bahasa sebagai salah satu piranti dalam kajian atas teks-teks Al-Qur'an.⁶

Agaknya Nasr Hamid agak berempati ke pembaca, sehingga dia tidak menyatakan secara terang-terangan mengenai mazhabnya sejak awal. Dia beranjak dari kajian tentang tradisi,

⁶ Abdul Chalik, *Pendekatan Hermeneutik*,.....,100-101.

study sastra dan teks. Kemudian berlanjut tentang study hadis Nabi, sampai ia menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah teks dan produk budaya. Namun sayang, sebenarnya argumen yang dibangun Nasr Hamid 'tentang Al-Qur'an sebagai produk budaya' kurang meyakinkan, bukan hanya bagi para Islamis tapi juga bagi intelektual muslim liberal.

Pertama, Nasr Hamid lebih menekankan pada pendekatan sebab-akibat dan subyek-obyek. Pendekatan semacam ini sudah mulai ditinggalkan orang, karena pada level empiris, tidak selalu suatu sebab yang sama melahirkan akibat yang sama, atau tidaklah selalu suatu akibat yang sama melahirkan suatu sebab yang sama. Juga pendekatan subyek-obyek banyak dikecam oleh para pemikir posmodernis, karena ia mengandaikan diskriminasi dan dominasi. Yakni diskriminasi dan dominasi subyek atas obyek. Padahal sebenarnya subyek adalah obyek bagi subyek yang lain, dan apa yang dianggap sebagai obyek maka sebenarnya subyek bagi dirinya.

Kedua, pendapat ini mengandaikan dualisme kebenaran, yakni kebenaran teologis dan kebenaran empiris. Pada satu sisi Nasr Hamid sama dengan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah kalam yang diciptakan oleh Allah. Dalam kaitan ini, pendapatnya tentang wahyu, betapapun ia menggunakan analisis komunikasi, sejalan dengan pendapat resmi ortodoksi, bahwa Al-Qur'an diwahyukan Allah pada Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril dengan menggunakan media bahasa Arab. Perbedaannya adalah Allah sebagai pengirim/pembicara, Muhammad sebagai penerima, Jibril sebagai channel dan bahasa sebagai kode komunikasi.⁷

Muhammad Syahrur Doktor Teknik, setelah menekuni filsafat dan linguistik, mencoba merambah wilayah Ulumul Qur'an. Tepatnya setelah ia meluncurkan karya *magnum opus*-nya *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* yang menggunakan pendekatan linguistik modern. Dalam bukunya ini Syahrur sering

⁷ Moch Nur Ichwan, *Al-Qur'an Sebagai Teks*,..., 164-165.

menggunakan metafora dan analogi dari ilmu tehnik dan sains. Syahrur berusaha melakukan dekontruksi rekalgus rekonstruksi terhadap berbagai konsep, teori dan paradigma yang telah mapan menjadi *mainstream* pemahaman, pemikiran bahkan keyakinan mayoritas umat Islam.

Pendekatan pertama yang dilakukannya adalah dengan cara memadukan analisis sastra dan analisis gramatika, selama ini kedua disiplin ilmu itu dikaji secara terpisah, sehingga menghilangkan potensi keduanya sebagai alat bantu untuk menganalisa teks-teks keagamaan secara kritis. Sedangkan pendekatan kedua, menuntut penolakan terhadap sinonimitas dalam bahasa dan menuntut study yang mendalam terhadap setiap terma yang selama ini dianggap sinonim. Lebih jauh Syahrur menegaskan asumsinya bahwa Al-Qur'an sebagai wahyu bagi manusia, diturunkan untuk dapat dipahami secara keseluruhan. Allah telah memberikan petunjuk bagi manusia untuk membuka rahasia pesan-Nya. Petunjuk itu berupa metode memahami Al-Qur'an yang oleh Syahrur disebut dengan istilah *manhaj al-tartil*, yang dapat diidentikkan dengan metode intratekstualitas. Selanjutnya, Shahrur meletakkan metode ini sebagai salah satu prinsip utama dalam hermeneutika Al-Qur'an yang diistilahkannya dengan *al-ta'wil*. Adapun terkait dengan ayat-ayat hukum, Syahrur menggagas teori batas, yang dapat disebut sebagai ijihad cerdas untuk pembaharuan fikih Islam. Pada dataran ini, tidak berlebihan kiranya jika dikatakan bahwa Syahrur sedang meletakkan dasar-dasar baru metodologi pembacaan teks keagamaan, khususnya Al-Qur'an.

B. Contoh Penafsiran Al-Qur'an Dengan Cara Hermeneutik

Jika dihitung semenjak Nabi Muhammad menerima wahyu pertama, maka umur Al-Qur'an sudah sangat tua, hampir 1500 tahun. Umat Islam sekarang tidak akan mengetahui dan merasakan secara persis berbagai diskursus, peristiwa dan berbagai konteks spesial yang melingkupi Al-Qur'an. Dan tidak

akan menyaksikan mimik dan kondisi fisik Nabi taktala menerima wahyu Allah. Ada rentang yang panjang antara Nabi hidup dengan kehidupan manusia modern sekarang. Rentang waktu yang panjang merupakan problem tafsir yang coba hendak diatasi oleh para mufasir. Sehingga mereka dapat menjelaskan dan mengungkapkan maksud dan kandungan Al-Qur'an. Akan tetapi produk penafsiran mereka tetap saja tidak berwajah tunggal dan monolitik, melainkan sangat beragam, seiring dengan keragaman cara pandang, maksud dan orientasi masing-masing.

Keragaman tafsir itu sekurang-kurangnya disebabkan oleh faktor-faktor berikut ; *pertama*, faktor kebahasaan. Dari sudut struktur kebahasaan, Al-Qur'an sendiri telah mengandung adanya pluralitas tafsir tersebut. Betapa dalam Al-Qur'an kita menemukan kata-kata yang memiliki makna ganda, *lafadz mutlaq*, *lafadz mujmal*, *lafadz musykil*, *lafadz kebafi* dan lain sebagainya. Sejumlah model lafadz tersebut bukan saja menjemput, melainkan juga menjadi pemicu utama bagi tumbuhnya beragam tafsir. Perbedaan di dalam memahami dan menafsirkan teks-teks yang demikian telah membentuk berbagai mazhab pemikiran dalam Islam, baik di bidang teologi, fikih tafsir dan lain sebagainya. *Kedua*, faktor ideologi politik. Problem politik nampaknya nampaknya sangat pekat mewarnai jenis-jenis tafsir terhadap Al-Qur'an. Mu'tazilahisme yang banyak melansit tafsir-tafsir rasional tidak melulu lahir dari aktivitas intelektual, ia muncul untuk mendukung perjuangan bani Abbasiyah untuk melawan bani Umayyah. *Ketiga*, faktor mazhab pemikiran. Dalam kanzanah pemikiran Islam terdapa dua arus pemikiran utama yang banyak mempengaruhi *genre* pemikiran tafsir Al-Qur'an. Masing-masing Sunni dan Mu'tazilah. Kalau karakter pemikiran Sunni biasanya lebih kuat pada ortodoksi, maka pigmen pemikiran Mu'tazilah cenderung lebih rasional dan dekonstruktif. *Keempat*, subyektifisme penafsir, yang dimaksudkan adalah adanya pra-anggapan, pra-asumsi, jenis kelamin, lingkaran spasial penafsir yang turut memberikan warna tersendiri bagi

langgam tafsir yang diedarkannya. *Kelima*, perihal posisi makna dari teks Al-Qur'an. Di kalangan ulama sendiri terdapat beberapa pandangan ; (1) makna berada dalam teks itu sendiri, sehingga untuk menemukan makna teks tidak bisa lain kecuali menggunakan pendekatan kebahasaan, pendapat ini misalnya dipegangi oleh Ubad ibn Sulaiman,(2) makna berada di dalam diri sang pengarang, dalam kasus Al-Qur'an adalah Allah dan Nabi Muhammad, sehingga makna sebuah teks harus kembali pada penjelasan Nabi Muhammad, pendapat ini dipegangi oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari,(3) makna dibentuk oleh manusia, seperti yang dipegangi oleh Abu Hasyim, (4) makna itu sebagian dari Allah dan sisanya dari manusia. Disini ada dua kemungkinan, *pertama*, makna itu dari manusia kemudian disempurnakan oleh Allah SWT, seperti dikemukakan oleh sebagian umat, *kedua*, makna itu dari Allah kemudian disempurnakan oleh manusia, seperti yang dikemukakan oleh Abu Ishaq Isfiyarini.⁸

Abdul Moqsih Ghazali, mencoba mengkategorikan model-model penafsiran Al-Qur'an mulai zaman dulu sampai sekarang. Menurutnya ada tiga model penafsiran, yaitu, *al-tafsir al-barfy al-lughani* (tafsir tekstual-skriptual), *al-tafsir al-siyasi al-tarikhi* (tafsir-kontekstual-historis) dan *al-tafsir al-taharrury* (tafsir transformatif). Jika jenis tafsir yang pertama merupakan tafsir mainstream mulai dulu sampai sekarang, maka jenis yang kedua dan yang ketiga adalah jenis yang marginal, tidak populer dan memang baru dirintis belakangan, selain itu menimbulkan banyak kontraferensi. Penelitian ini memfokuskan pada jenis tafsir yang kedua, tafsir konstektual-historis dan jenis tafsir yang ketiga, tafsir tranformatif. Kedua model tafsir ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran hermeneutik.

1. al-Tafsir al-Siyaqi al-Tarikhi (Tafsir Kontekstual - Historis)

⁸ Abd. Moqsih Ghazali, *Menuju Tafsir Al-Qur'an Yang Membebaskan*, Tashwirul Afkar, No.18 Tahun 2004, Hlm. 40-41.

Tafsir jenis ini adalah tafsir yang didasarkan atas konteks. Para pengikut tafsir jenis ini biasanya menolak definisi Al-Qur'an sebagai Firman Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui perantara Jibril dengan cara mutawatir. Mereka berpandangan, meskipun Al-Qur'an merupakan Kalam Allah yang Maha Gaib, kenyataan telah menunjukkan bahwa wahyu Tuhan itu telah memasuki wilayah historis, bagi mereka tidak lebih dari fakta historis dan karya sastra, pendapat ini tidak jauh beda dengan pendapat Hasan Hanafi, Arkoun dan Nasr Hamid maupun JIL Indonesia. Menurut para mufasir mazhab kontekstual historis ini, model pembacaan yang hanya mengandalkan pada analisis kebahasaan dengan menepis setting sosial sebuah teks, tidak menemukan ideal moral, atau dalam bahasa hermeneutik, makna sesungguhnya. Makna sebuah teks tidak bersemayam dalam huruf-huruf. Sebagaimana diprasyaratkan oleh hermeneutika, sebuah makna hanya mungkin diperoleh setelah mempertimbangkan horizon-horison yang melingkupi teks; horizon teks, horizon pengarang dan horizon pembaca.

Jika model tafsir yang baku berupaya untuk menundukkan realitas, maka model tafsir ini sebaliknya; teks harus mengakomodasi realitas kendatipun dengan cara mereformasi teks. Jika tafsir yang baku menjadikan teks sebagai subyek, maka model tafsir ini realitas adalah subyeknya. Kalau yang pertama terperangkap pada idealisasi, maka yang kedua, jika tidak hati-hati bisa terjatuh pada pemutlakan realitas. Sesuatu yang empiris dipandang sebagai kebenaran itu sendiri, sementara etik moral dipandang sebagai sampiran yang bersangkutan pada kemauan publik.⁹

Baik Arkoun maupun Nasr Hamid, memiliki pendapat yang hampir sama tentang posisi Al-Qur'an, menurut keduanya, Al-Qur'an "terkonstruksi" secara kultural dan "terstruktur" secara historis, artinya disamping memproduksi budaya Al-Qur'an juga

⁹ *Ibid*, 51.

produk budaya. Jelas pendapat ini menurut sebagian besar umat Islam telah mengancam sakralisasi Al-Qur'an dan Kenabian. Tapi menurut Arkoun, study ilmiah terhadap kitab suci tidak akan mengurangi kesucian atau melecehkannya. Justru bisa memahaminya lebih baik terhadap manifestasinya dan trasformasinya. Selain itu, Nasr hamid memberikan definisi yang agak berbeda dalam konsep takwil. Takwil bagi Nasr Hamid adalah sisi lain dari teks. Takwil menjadi salah satu mekanisme kultural dan peradaban yang penting dalam melahirkan pengetahuan. Bagi Nasr Hamid takwil berbeda dengan tafsir, yang pertama (takwil), berkaitan dengan istinbath (penggalian makna) yang menekankan pada pembaca atau penafsir teks dalam mengungkap makna internal teks. Sebaliknya, yang kedua (tafsir) berdasarkan pada dalil atau riwayat dan hanya pada sisi eksternal teks. Takwil adalah pembacaan yang produktif dan obyektif.

Dengan konsep tawil Nasr Hamid tentang takwil yang demikian itu, bisa dilihat dari hasil pentakwilannya atas beberapa tema dalam Al-Qur'an; *pertama*, dalam takwilnya tentang isra' mi'raj adalah perpindahan (hijrah) dari Makkah ke Madinah. Yang dimaksud dengan masjidil Aqsa disitu adalah tak lain adalah masjid Madinah. Sedangkan malaikat baginya adalah, "duta sistim dan pengontrol sunnah Tuhan". Bila takwilan itu disanggah dengan sujudnya malaikat pada Nabi Adam, dia justru mengatakan bahwa," bahwa makna sujudnya malaikat atas manusia, itu berarti dia (malaikat sebagai duta sistim dan dan pengontrol sunah alam) menyimbolkan tunduknya alam pada manusia, "sementara bila dibenturkan dengan ayat yang bercerita tentang malaikat yang memiliki dua, tiga atau empat sayap, dia akan mengatakan bahwa," itu melambangkan kecekatan malaikat dalam menjalankan hukum alam dan melaksanakan perintah Tuhan di alam".

Tentang ayat yang berkaitan dengan perbudakan, Nasr Hamid termasuk orang yang mengingkari fakta adanya perbudakan. Maka dia menakwilkan setiap ayat yang berbicara

tentang perbudakan sesuai dengan kecenderungan berpikirnya. Dalam ayat yang berbicara tentang dibolehkannya menikahi budak yang dimilikinya, dia mengatakan, “Ayat itu menunjukkan perhatian Al-Qur'an atas pembantu. Disini terdapat indikasi memudahkan pernikahan bagi mereka yang tidak punya nafkah untuk teman serumahnya. Ayat ini merupakan sanggahan bagi mereka yang punya pembantu atau budak, dan lantas menjalin hubungan layaknya suami isteri, dengan alasan mereka telah terbeli dengan upah ataupun sedang menjadi tawanan perang. Dalam Islam tidak diharamkan menyetubuhi seorang perempuan tanpa ikatan pernikahan, entah ia seorang budak ataupun orang yang mempunyai (bebas).”

Dalam ayat yang berkaitan dengan hukum tangan bagi para pencuri, dia menakwilkan, “Yang dipotong tangannya adalah mereka yang terbiasa dan berulang-ulang saja dalam melakukan tindak pencurian. Artinya, pencurian sudah menjadi sifat yang melekat pada diri seseorang. Dari makna ini jelas, bagi mereka yang mencuri sekali dua kali dan tidak pula menjadi kebiasaan, tidak diganjar dengan hukum potong tangan. Sebab, potong tangan ini tujuannya untuk melumpuhkan pencuri tersebut; dan hanya berlaku ketika sudah tidak ada jalan lain untuk mengobati wataknya. Sementara ayat yang berbicara hukum cambuk bagi mereka yang pezina, dia mengatakan, “Ini berlaku untuk laki-laki atau perempuan yang tertangkap basah melakukan zina, dan perbuatan itu sudah menjadi kebiasaan dan watak mereka.”¹⁰

Model tafsir aplikatif-historis ini, contohnya banyak ditemukan pada pemikiran JIL Indonesia, yang antara lain sebagai berikut :

Ulil Abshar Abdalla, dalam penafsiran agama, dan dalam rangka menuju ke arah kemajuan Islam, Ulil memberikan konsep sebagai berikut ; *Pertama*, penafsiran Islam yang non-literal, substansional, kontekstual, dan sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berkembang. *Kedua*,

¹⁰ Gamal al- Banna, *evolusi,....*, 146-148.

penafsiran Islam yang dapat menisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat dan mana nilai fundamental. Kita harus bisa membedakan mana ajaran dalam Islam yang merupakan pengaruh kultur Arab dan mana yang tidak. Islam yang kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilai yang universal harus diterjemahkan dalam konteks-konteks tertentu. Aspek-aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab, misalnya, tidak usah diikuti. Contoh, soal jilbab, potong tangan, jenggot, jubah, tidak usah diikuti. *Ketiga*, Umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai ‘masyarakat’ atau ‘umat’ yang terpisah dari golongan lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang sejalan dan tidak berlawanan dengan Islam. Larangan kawin beda agama antara muslim dan non-muslim sudah tidak relevan lagi. *Keempat*, dibutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi, sementara pengaturan kehidupan publik sepenuhnya merupakan hasil kesepakatan masyarakat, Nilai-nilai universal agama tentu diharapkan ikut membentuk nilai-nilai publik.

Secara rinci pendapat-pendapat JIL ini bisa kita temukan dalam buku *Fiqih Lintas Agama*, berikut argumen yang ditampilkan, dan kebanyakan pengarangnya adalah para tokoh JIL;

Sebaik-baik agama adalah kehanifan yang lapang. Dasarnya adalah, “*Kemudian kami wahyukan kepada engkau (Muhammad), hendaklah engkau ikuti ajaran (millat) Ibrahim sebagai seorang yang hanif. Dia bukanlah tergolong orang yang musyrik*”. (QS,16:123). Karena semua agama berasal dari ‘dasar’ itu, namun kemudian terjadi perkembangan baru pada agama-agama, yang tidak selamanya sama dengan kemurnian dasar tersebut. Sebagian dari karakteristik kehanifan itu ialah kelapangan (*samahab*) yang tulus dan bersih, fitri dan alami. Kemudian keterangan ini diperkuat dengan statemen bahwa semua agama adalah “kepasrahan

kepada Tuhan”¹¹, inilah yang oleh sebagian umat Islam dipahami sebagai penyamaan semua agama. Menurut Imron AM, ada dua macam kepasrahan (ketertundukan), ketertundukan alamiyah dan ketertundukan diniyah atau imaniyah. Ketertundukan alamiyah ialah ialah ketertundukan makhluk ciptaan Allah atas hukum alam (kausalitas) yang dalam Al-Qur'an disebut Sunnatullah, tidak ada makhluk jenis apapun yang bisa menolak ketentuan itu. Sedangkan ketertundukan secara diniyah/imaniyah adalah ketertundukan manusia dengan sadar karena perintah Allah, yang diimani keberadaan-Nya, melalui wahyu yang diturunkan pada Rasul/Nabi. Dengan demikian, menurut Imron AM, selain umat Muhammad hanya bisa disebut 'muslim'(orang yang tunduk)dalam artian, “tunduk dan patuh” pada hukum alam ciptaan Tuhan (sunnatullah atau tunduk) ber-Islam pada sebagian perintah-Nya dan mengingkari perintah yang lain.¹²

Tentang perkawinan muslim dan non muslim, JIL pada intinya membolehkan dengan alasan; *pertama*, tidak boleh mencampur adukkan arti antara musyrik dengan ahli kitab, bila Allah melarang mengawini perempuan musyrik, seperti yang terdapat dalam surat al-Baqarah, 2:221, “*Janganlah kamu menikah dengan perempuan-perempuan musyrik sebelum mereka beriman,...*” tidak tepat bila dipahami yang dimaksud dengan perempuan musyrik adalah ahli kitab. Yang dimaksud dengan musyrik disitu samasekali bukan Yahudi dan Nasrani, tapi orang musyrik Arab yang tidak punya kitab suci. *Kedua*, larangan menikahi musyrik laki-laki maupun perempuan karena dikhawatirkan memerangi umat Islam, kita tahu bahwa ayat itu turun dalam situasi ketegangan antara umat Islam dengan orang-orang musyrik Arab. Dengan demikian makna musyrik disini lebih mengarah

¹¹ Nurcholis Madjid, Dkk, *Fiqih Lintas Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2004), 30-33.

¹² Imron AM, *Islam Liberal Mengikis Aqidah Islam*, (Jakarta: INSIDA, 2004), 67-69.

pada mereka yang suka memerang umat Islam. *Ketiga*, musyrik sepertinya murni sebagai kekuatan politik, diantara ambisinya adalah kekuasaan dan kekayaan. Sedangkan Yahudi dan Nasrani adalah mereka yang sedikit banyak mempunyai persinggungan teologis dengan Islam. *Keempat*, alasan yang fundamental tentang dibolehkannya kawin beda agama, terutama dengan non-muslim, yaitu ayat yang berbunyi, “*Hari ini telah dihalalkan kepada kalian segala yang baik, makanan ahli kitab dan makanan kalian juga hal bagi ahli kitab, begitu juga wanita-wanita janda mukmin dan ahli kitab sebelum kalian*”.(QS,5:5).¹³

2. al-Tafsir al-Taharrury (Tafsir Transformatif)

Tafsir Taharrury adalah suatu pembacaan yang memandang perubahan sebagai sarana untuk kebaikan kualitatif yang berujung pada kebaikan mutlak. Al-Qur'an tidak menjadi ilmu pengetahuan yang diajarkan kurikulum, melainkan menjadi teks yang menghidayahi perubahan. Pada tafsir model ini, Al-Qur'an tidak diberlakukan sebagai kisi-kisi yang memadati kurikulum di sekolah, melainkan disikapi sebagai teks yang akan memberikan sinaran etik-moral bagi kerja perubahan di masyarakat. Bagi pengguna jenis tafsir model ini, telah jelas bahwa Al-Qur'an datang tidak dengan mengabsahkan realitas, melainkan untuk mengubahnya. Berbeda dengan tafsir al-Harfi, yang memandang teks sebagai kebenaran itu sendiri, dalam tafsir transformatif teks diposisikan sebagai perlambang belaka dari kebenaran yang dikandungnya.

Dengan membaca ayat, seseorang dengan mudah bisa lebih mudah kontak dengan dunia yang universal. Walaupun tidak melulu bisa dikatakan bahwa hanya dengan membaca ayat-ayat saja komunikasi dengan kebenaran universal dapat dilakukan. Selanjutnya apakah seluruh ayat-ayat dapat dibaca secara transformatif. Dalam tataran ini perlu dilakukan kategorisasi. *Pertama*, terhadap ayat yang bertalian dengan ibadah mahdhdah,

¹³ Nucholis Madjid, Dkk, *Fikih Lintas...*, 160-162.

yang bersifat ritualitas bisa langsung diimplementasikan. Ini karena nilai efektifitas sebuah ritual tidak bisa obyektif. Sampai kapanpun, ia terus berada dalam medan subyektif. Dan keberhasilan sebuah ritus tergantung pada kesiapan 'ruangan dalam' (ruhaniyah) para pelakunya bukan dalam bentuk ritus itu sendiri. *Kedua*, terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan ranah muamalah, kita harus membacanya secara transformatif. Kalau pada kondisi tertentu teks muamalah diduga kuat tidak lagi efektif sebagai sarana pencapaian kemaslahatan semesta, maka modifikasi boleh, bahkan harus dilakukan. Namun, modifikasi yang dimaksud harus tetap berlandaskan tetap pada tumpuan pada gagasan dasar ayat tadi. Modifikasi tidak sekedar mengabsahkan dan mengikuti kemauan yang tengah menjadi trens, melainkan modifikasi yang lebih berdaya guna bagi usaha mewujudkan pesan universal yang menjiwai ayat tersebut. Terdapat pemikir muslim kontemporer yang konsen pada jenis tafsir ini, seperti Farid Esack, Asghar Ali Engineer, Gus Dur, Masdar Farid Mas'udi.¹⁴

Farid Esack, menawarkan teologi pembebasan dalam rangka menuju tafsir transformatif, dengan menawarkan hermeneutika pembebasan yang dimunculkan dari perjuangan rakyat Afrika Selatan demi kebebasan dan juga dari Al-Qur'an. Untuk itu Esack mencoba mengelaborasi kata-kata kunci: *taqwa, tawhid, Al-Nas, al-Mustad'afun, Jibad, adl dan qist*. *Taqwa* adalah term yang paling komprehensif, inklusif dan aplikatif meliputi tanggung jawab di hadapan Tuhan dan manusia, dengan *taqwa*, individu dan komunitas memikul tugas kenabian dalam transformasi dan pembebasan. *Tawhid*, kesatuan Tuhan untuk kesatuan manusia, *tawhid* adalah pondasi, pusat dan tujuan dari keseluruhan tradisi Islam. Ia adalah jantung pandangan dunia sosio-politik, dan tumbuh secara meyakinkan dalam revolusi Iran. *Tawhid* oleh para penafsir di Afrika Selatan digunakan untuk melawan pemisahan antara agama dengan negara dan

¹⁴ Abd Moqsith Ghazali, *Menuju Tafsir,*, 51-53.

apartheid sebagai ideologi. *Al-Nas*, manusia sebagai khalifah Tuhan di bumi. Bagi masyarakat Afrika Selatan mempunyai dua implikasi hermeneutika, (1) Ia menjadi essensi bahwa Al-Qur'an diinterpretasi dengan cara yang memberikan dukungan pada kepentingan rakyat secara keseluruhan mayoritas daripada minoritas, (2) Interpretasi harus dibentuk oleh pengalaman dan aspirasi kemanusiaan dan berbeda serta sering berlawanan dengan minoritas istimewa. *Al-Mustad'afun*, adalah kelas tertindas, marginal. Nabi Muhammad berasal dari keluarga petani dan kelas pekerja, demikian juga nabi-nabi Abrahamic, berasal dari petani dan penggembala domba. Mereka bertujuan mewujudkan tatanan sosial egaliter, mereka menghapuskan ketidak-adilan sosial maupun ekonomi. *Jihad*, adalah 'perjuangan dan praktek' praktis artinya tindakan sadar oleh komunitas manusia yang mempunyai tanggung jawab atas determinasi politik yang didasarkan atas realisasi bahwa manusia menciptakan sejarah." *Adl dan Qist*, keadilan dibangun atas dasar Tawhid dan jalan menuju taqwa. Keadilan adalah ukuran untuk melakukan perjuangan pembebasan.¹⁵

Ali Ashgar Engineer dalam bukunya, *Matinya Perempuan Mengupas Mega Skandal Doktrin dan Laki-laki*, memberikan kupasan-kupasan kritis dan dekontruksionisatas oaham keperempuan dalam Islam. Ia sangat concern terhadap persoalan gender, kemudian membangun kerangka berpikir yang jauh dari taklid. Metodologinya dikenal dengan metode 'arkeologi', adalah menguarai lagi debu-debu sejarah yang menutupi sejarah suatu tradisi sehingga terkuaklah wujud asalnya dan dari situ barulah dikongesikan dengan wujud kesejarahan masa kini. Sementara arkeologi dogmatis yang dilakukan Asghar adalah menekankan pada penguraian-penguraian kembali(rekontruksi) teks-teks Al-Qur'an dan Hadist yang memberikan identifikasi kultural tentang

¹⁵ Zakiyuddin Baidhawiy, *Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an: Perspektif Farid Esack*, dalam, Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir, Abdul Mustaqim, Dkk(et.), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 205-208.

“bagaimana sesungguhnya pandangan Islam tentang perempuan”. Identifikasi tersebut menelusik jauh ke belakang, dari asal-muasal penciptaan laki-laki dan perempuan (seperti *nafs wahidah*) yang memecutkan jutaan interpretasi saling kontraversial sehingga entitas-entitas yang bersinggungan dengan dinamika hidup peradaban manusia itu sendiri. Seperti poligami, anak-asuh hingga konteks sosial, politik dan ekonomi.

Walhasil, apa yang dilakukan Asghar ini memang tidak sia-sia, Dari gaya arkeologis itu, ia menemukan konklusi yang sangat mengejutkan : betapa bangunan hukum yang kita kenal selama ini (yang menafikan eksistensi perempuan) merupakan buah megaskandal yang maha panjang antara doktrin dan laki-laki. Itulah yang telah menyebabkan persepsi kita terkondisikan secara geneologis dan historis untuk selalu memandang perempuan sebagai “makhluk lemah dan emosional” sedangkan laki-laki “makhluk kritis dan rasional”. Megaskandal itulah biang “matinya perempuan”.

Setelah mengkaji banyak Tafsir Al-Qur'an dan juga Hadist, dalam kaitannya dengan poligami, Asghar menyimpulkan, bahwa kiranya jelas Al-Qur'an ingin berlaku adil terhadap perempuan dalam semua tingkatannya dengan mendobrak nilai-nilai sosial yang berlaku, tapi laki-laki menggelincirkan proyek Al-Qur'an dari relnya terhadap interpretasi ayat yang mengisyaratkan monogami. Dengan demikian sangatlah jelas bahwa Al-Qur'an tidak menyatakan pembolehan umum kepada siapapun untuk beristri empat. Perkawinan dengan lebih dari satu perempuan dibolehkan dengan syarat berlaku adil dalam tiga tingkatan: jaminan penggunaan kekayaan anak yatim dan janda secara layak, jaminan berlaku adil kepada semua isteri dalam masalah materi dan jaminan memberikan cinta dan kasih sayang yang sama kepada semua isterinya secara adil.¹⁶

¹⁶Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan Menyingkap Megaskandal Doktrin dan Laki-laki Transformasi Al-Qur'an Perempuan dan Masyarakat Modern*, Akhmad Affandi Dkk (terj.), (Yogyakarta: IRCISoD, 2003), 144.

Masdar farid Mas'udi sebagai salah seorang cendekiawan muslim brillian, mencoba melakukan tafsir transformatif dalam hubungan pajak dan zakat. Selama ini pajak dan zakat telah terlanjur mempunyai definisi, makna dan visinya sendiri-sendiri. Akibatnya, dalam praktek sehari-hari, zakat dan pajak dipahami sebagai konsep yang berlawanan. Yang satu (zakat) dipahami sebagai doktrin agama dengan muatan fikih dan teologis yang kuat. Sementara (pajak) dipahami sebagai kewajiban rakyat yang dibebankan oleh negara. Bagi mereka yang ingin menyatukan kedua konsep itu memiliki alasan: *pertama*, zakat sebagaimana pajak merupakan kewajiban yang harus diambil secara paksa oleh lembaga tinggi (departemen pajak) yang dibawah negara, *kedua*, baik zakat maupun pajak mempunyai tujuan akhir yang sama, yaitu perlindungan dari pihak penguasa sebagai imbalan dari pembayaran pajak/zakat, *ketiga*, baik zakat maupun pajak memiliki tujuan sosial yang sama, yaitu untuk mendistribusikan harta kekayaan rakyat untuk kemaslahatan bersama.

Penyatuan zakat-pajak ternyata memiliki implikasi positif yang bukan hanya untuk pemerataan ekonomi rakyat, tetapi juga untuk kontrol politik terhadap negara. Pendapat ini dikemukakan oleh Masdar Farid Mas'udi, menurutnya, zakat adalah konsep pajak dalam Islam, tidak ada pemisahan antara zakat dan pajak. Pada zaman Rasulullah, umat Islam hanya mengenal satu bentuk pembayaran harta (wajib) saja, yaitu zakat. Kemudian, karena perkembangan zaman, zakat itu menjadi pajak, sayangnya umat Islam telah memisahkan kedua konsep tersebut sedemikian rupa. Sehingga, timbul kesan yang mengeluarkan pajak seolah membayar untuk kepentingan dunia, tidak mendapat pahala ukhrowi. Untuk itu, Masdar menyarankan setiap membayai pajak juga diniati dalam hati untuk berzakat.¹⁷

¹⁷ Luthfi Assyaukanie, *Politik HAM, Dan Isu-Isu Teknologi Dalam Fikih Kontemporer*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998),62-64.

C. Hermeneutika Sebagai Metode tafsir

Al-Qur'an sebagai kitab suci kaum muslimin dan juga sebagai pedoman hidup, telah, sedang dan akan selalu ditafsirkan. Karena itu, dalam dalam pandangan kaum muslimin tafsir Al-Qur'an adalah istilah yang sudah sangat mapan. Tafsir sumber epistemologinya adalah wahyu Al-Qur'an, karena itu tafsir Al-Qur'an terikat dengan apa yang telah disampaikan, diterangkan dan dijelaskan oleh Rasulullah saw. Para sahabat menafsirkan Al-Qur'an dengan berpegang pada penafsiran yang diberikan oleh Rasulullah, mereka mengetahui *asbab an-nuzul* (sebab-sebab turunnya Al-Qur'an). Ketika menafsirkan Al-Qur'an para sahabat pertama-tama meneliti dalam Al-Qur'an sendiri, karena ayat-ayat Al-Qur'an satu sama yang lain saling menafsirkan. Setelah itu, mereka merujuk kepada penafsiran Rasulullah saw, sesuai dengan fungsi beliau sebagai penjelas terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Sekiranya penjelasan ayat itu tidak ditemukan dalam Al-Qur'an dan Hadist, maka para sahabat berijtihad.

Setelah generasi sahabat (tabi'in), para tabi'in menafsirkan Al-Qur'an dengan berpedoman pada Al-Qur'an Hadist dan pendapat para sahabat. Setelah itu mereka mengembangkan penafsiran sendiri dengan cara ijtihad. Pada masa tabi'in, tafsir belum merupakan disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Tafsir masih merupakan bagian dari Hadist. Ini menunjukkan dengan jelas bahwa tafsir tidaklah semena-mena, namun selalu terkait dengan apa yang telah dilakukan oleh Nabi dan para sahabat.

Selain tafsir Al-Qur'an, ilmu-ilmu yang membantu dalam menafsirkan juga sudah wujud dengan sangat mapan. Kajian lebih khusus dan sistimatis mencakup berbagai aspek tentang Al-Qur'an, seperti *al-qira'ah* (ragam bacaan Al-Qur'an), *tarikh Al-Qur'an* (sejarah Al-Qur'an), *al-nasikh wal-mansukh* (ayat-ayat yang menghapus dan dihapus), *amthal Al-Qur'an* (perumpamaan-perumpamaan Al-Qur'an) dan lain sebagainya. Ilmu-ilmu yang disebutkan di atas harus dimiliki oleh para mufassir. Karena itu, isi kandungan Al-Qur'an tidak bisa ditafsirkan semena-mena.

Para mufassir harus memiliki kredibilitas supaya tidak menyebabkan penyimpangan dalam penafsiran.¹⁸

Berbeda dengan sejarah tafsir yang begitu mapan, hermeneutika muncul dalam konteks peradaban barat, yang didominasi oleh konsep ilmu yang skeptis. Karena itu konsep yang ditawarkan oleh hermeneutika tentang makna, kandungan, teori hermeneutika itu sendiri terus-menerus mengalami perubahan, perbedaan bahkan pertentangan. Schleiermacher, seorang teolog Protestan modern, misalnya telah diubah dan dikritik oleh para hermeneut yang lain, seperti Dilthey, Gadamer, Habermas dan lain-lain. Teori mereka atas hermeneutika dibangun atas spekulasi akal. Karena itu konsep dan teori mereka tidak akan jelas sebagaimana dalam tafsir dan hadist. Hermeneutika selalu mencari kebenaran dan tidak pernah berhenti mencari. Hasilnya, kebenaran tidak akan pernah dijumpai karena proses mencari yang tanpa henti.

Ada beberapa konsep hermeneutika yang jika diaplikasikan dalam tafsir Al-Qur'an akan menimbulkan problem. Gagasan Schleiermacher bahwa penafsir bisa lebih mengerti dan lebih baik dari pengarangnya, sangat tidak tepat bila diterapkan dalam penafsiran Al-Qur'an. Tidak seorang pun para mufassir Al-Qur'an yang menyatakan lebih mengerti daripada pengarang Al-Qur'an. Yang sering terjadi adalah mereka sering menggunakan kata-kata *wallahu a'lam* (Allah yang paling tahu maksud sesungguhnya dari ayat ini) dalam menafsirkan Al-Qur'an. Begitu pula gagasan Dilthey yang menggambarkan bahwa pengarang tidak mempunyai otoritas atas makna teks, tapi sejarahlah yang menentukan maknanya. Pendapat seperti ini menemui akan kesulitan jika diterapkan dalam tafsir Al-Qur'an. Bagi para mufassir, Allah sebagai pengarang Al-Qur'an justru bisa mengubah sejarah. Bukan malah dipengaruhi sejarah.

¹⁸Lihat, Adnin Armis, *Tafsir Al-Qur'an atau "Hermeneutika Al-Qur'an"*, Islamia, Thn.1 No.1/ Muharram 1425, 40-42.

Gadamer memberikan gagasan lain, penafsir dan teks senantiasa terikat oleh konteks tradisinya masing-masing. Penafsir tidak mungkin melakukan penafsiran dari sisi yang netral. Penafsiran merupakan 'reintrepretation', memahami lagi teks secara baru dan makna baru pula. Pikiran Gadamer yang mengarah tafsir bebas ini, jika diterapkan dalam tafsir Al-Qur'an akan menjadikan hasil tafsir Al-Qur'an menjadi berbeda dengan penafsiran sebelumnya dan menjadi kontrafersi di kalangan umat Islam, seperti apa yang dilakukan oleh Jaringan Islam Liberal.

Dengan kenyataan tersebut, harus dipahami bahwa dalam perspektif apapun, termasuk dalam perspektif hermeneutik, dilarang menjadikan tafsir Al-Qur'an sebagai subyek bebas nilai yang menafikan nilai-nilai absolutisme dan eternalitas Al-Qur'an sebagai Firman Allah. Karena itu, diperlukan semacam prinsip-prinsip pemahaman terhadap teks yang sudah mapan seperti tafsir dan takwil yang telah dirumuskan para ulama terdahulu. Al-Qur'an harus dipandang istimewa dibandingkan dengan teks-teks yang lain dan harus dipahami prinsip dasar Al-Qur'an adalah keinginan Tuhan menjadikan manusia lebih baik.

Tidak semua konsep-konsep hermeneutika harus ditinggalkan, tapi dalam menggunakan metode hermeneutika harus mempertimbangkan prinsip-prinsip dasar yang dapat dijadikan pegangan dalam memahami Al-Qur'an. *Pertama*, Al-Qur'an adalah dokumen tekstual manusia yang sekaligus sebagai petunjuk hidup manusia di dunia dan akhirat. *Kedua*, sebagai petunjuk, maka pesan-pesan teks Al-Qur'an bersifat universal dan abadi. *Ketiga*, Al-Qur'an diturunkan dalam situasi kesejarahan bangsa Arab, yang bukan berarti hanya berlaku pada waktu itu, tapi konteks sejarah harus dilihat sebagai apresiasi Tuhan kepada manusia agar dapat memotret masa depan dengan teks Al-Qur'an. *Keempat*, teks ini mengandung ayat-ayat muhkam dan mutasyabihat. *Kelima*, pemahaman akan makna ideal-moral dari Al-Qur'an mtlak harus dilakukan. *Keenam*, penafsiran Al-Qur'an yang bersifat analisis logis harus hanya bersifat akademis murni, tidak diproyeksikan untuk kebutuhan-kebutuhan

kontemporer. Dan *ketujuh*, tujuan-tujuan moral Al-Qur'an harus menjadi pedoman bagi penyelesaian problem-problem sosial.¹⁹

Untuk mewujudkan tujuan itu, sebenarnya konsep metode tafsir maudhu'i hampir mendekati corak hermeneutik ini. Dengan mencari tema-tema tertentu, kemudian mencari ayat-ayat yang relevan dimungkinkan akan terjadi pembahasan yang tuntas dan masuk pada wilayah kosong yang belum tuntas dibahas oleh ulama terhadulu, Sehingga model penafsiran modern dengan kontekstual historis kurang tepat digunakan dlam menafsirkan Al-Qur'an dan model penafsiran transformatif nampaknya hampir mirip dengan tafsir maudhu'i.

¹⁹ Lihat Taufik Adnan Amal dan Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan Press, 1989), 34-42.

B A B IV P E N U T U P

KESIMPULAN

Berdasarkan pertanyaan penelitian dan diskusi hasil penelitian, maka peneliti menyimpulkan sebagai berikut :

1. Dalam upaya untuk mencapai makna sesungguhnya, hermeneutika sebagai teori pemahaman berusaha memahami teks-teks, baik teks-teks kitab suci maupun teks-teks profan, dengan pendekatan linguistik, historis, psikologi maupun ontologi. Sebagai filsafat, berusaha untuk membebaskan hermeneutika dari prosedur metodologis untuk menemukan pengetahuan yang obyektif. Lebih tepatnya, hermeneutika dalam konteks ini adalah dipahami, 'pemahaman atas pemahaman'. Hermeneutika kritik, berusaha menolak asumsi-asumsi kaum idealis dalam hermeneutika teori maupun filsafat, dengan cara mencoba memadukan teori dan pendekatan obyektif dan berusaha keras untuk mencari relevansi dengan ilmu pengetahuan.
2. Jika melihat corak tafsir hermeneutika kontekstual-historis, yang arahnya berusaha menundukkan realitas, teks harus mengkomodasi realitas kendatipun dengan cara mereformasi teks. Hasil dari penafsiran ini adalah seperti penafsiran Arkoun, Nash Hamid maupun Jaringan Islam Liberal, mengarah pada penafsiran bebas dengan hasil yang kontroversial baik di kalangan ulama maupun umat Islam.

Untuk itu corak penafsiran seperti ini menurut hemat peneliti perlu ditinjau kembali. Tapi, untuk corak hermeneutika transformatif, yang berpandangan teks Al-Qur'an adalah menghidayahi perubahan, dengan memberikan batasan pada wilayah aya-ayat yang berhubungan dengan muamalah harus membacanya secara transformatif. Hal itu seperti apa yang dilakukan oleh Farid Essack, Asghar Ali Engineer dan Masdar Farid Mas'udi.

3. Menurut hemat peneliti hermeneutika masih bisa digunakan sebagai salah satu metode penafsiran, dengan syarat ; *pertama*, seorang hermeneutis harus tetap memiliki penguasaan terhadap bahasa Arab dan segala ilmu yang berkaitan dengan penafsiran Al-Qur'an, *kedua*, seorang hermeneutis bergerak secara tidak langsung kepada Al-Qur'an, dengan menelaah kitab-kitab tafsir secara kritis dan mendalam, dengan harapan masih ada ruang kosong yang ditinggalkan mufassir terdahulu, sehingga bisa diisi dengan kajian hermeneutika.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Yogyakarta, Teraju, 2002.
- Afandi, A. Khozin, “Mempertimbangkan Hermeneutika Untuk Kitab Suci”, Jurnal *Al-Afkar*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya, edisi IX, Tahun ke 8, Januari-Juni 2004.
- Al-‘Aridl, Ali Hasan, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Ahmad Ikrom (terj), Jakarta, RajaGrafindo Perkasa, 1994.
- Al-Jauhari, Imam Chanafi, *Membangun Peradaban Tuban di Pentas Global*, Yogyakarta, Ittaqa Press, 1999.
- Al-Syuyuthi, Imam Jalaluddin, *Lubabun Nuqul fi Asbabin Nuzul*, terj. Shaleh, dkk. Bandung: Diponegoro, 1984.
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur’an*, Yogyakarta: FkBA, 2001.
- Anwar, Rosihon, *Samudera Al-Qur’an*, Bandung, Pustaka Setia, 2001.
- Armas, Adnin, “Kritik Terhadap Teori Al-Qur’an Abu Zayd”, *Jawa Pos*, 5 September 2004.
- Armas, Adnin, “Tafsir Al-Qur’an Atau Hermeneutika Al-Qur’an”, *Jurnal Islamia*, Thn 1, No 1 Muharram 1425/Maret 2004.

- Assyaukanie, Luthfi, *Politik HAM, dan isu-isu Teknologi dalam Fikih Kontemporer*, Bandung : Pustaka Hidayah, 1998.
- Al-Sid, 'Ata, Muhammad, *Sejarah Kalam Tuhan Kaum Beriman Menalar Al-Qur'an Masa Nabi, Klasik, dan Modern*, Terj. Ilham B. Saenong, Jakarta : Teraju, 2004.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998.
- Engineer, Ali, Asghar, *Matinya Perempuan Menyingkap Megaskandal Doktrin dan laki-laki Transformasi Al-Qur'an Perempuan dan Masyarakat Modern*, Terj. Akhmad Affandi, Dkk, Yogyakarta : IRCISoD, 2003.
- Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks Dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta, Qalam, 2002.
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Ghazali, Moqsith, Abd, *Menuju Tafsir Al-Qur'an Yang Membebaskan*, Majalah Tashwirul Afkar, No.18 Tahun 2004.
- Hardiman, F. Budi, "Hermeneutik : Apa Itu ?", *Jurnal Basis*, XL, No 3, 1990.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta, Paramadina, 1996.
- Husaini, Adian Dkk, *Membedah Islam Liberal, Memahami Dan Meyikapi Manuver Islam Liberal di Indonesia*, Bandung, Syaamil Cipta Media, 2003.
- Ismail, Achmad Syarqowi, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Shabrur*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.

- Jaiz, Ahmad, Hartono, *Ada Pemurtadan di LAIN*, Jakarta : Pustaka Al-Kautshar, 2005.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung, Mizan, 1991.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Madjid, Nurcholis, Dkk, *Fikih Lintas Agama*, Jakarta : Paramadina, 2004.
- Palmer, Richard E, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey,Heiddeger, and Gadamar*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Qaththan, Khalil Manna', *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Muzdakir AS, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2001.
- Shahrur, Muhammad, *Dasar dan Prinsip Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, dkk. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1995.
- Suharto, Ugi, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?", *Jurnal Islamia*, Thn. 1, No 1 Muharram 1425/ Maret 2004.
- Supiana Dkk, *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir*, Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Suhaidi, Muhammad RB, *Menafsirkan Al-Qur'an secara Hermeneutik, Tanggapam Atas Tulisan Muchieb Aman Aly*, Majalah Aula, Mei, 2005.
- Suyudi,M,H, *Hermeneutika Al-Qur'an(Studi tentang Pendekatan Hermeneutik dalam Menafsirkan Al-Qur'an)*, Jurnal Al-Tahrir, Vol.2/No.2, Juli, 2002.

- Ushama, Thameem, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kajian Kritis Obyektif Dan Komprehensif*, Hasan Basri Dkk (terj.), Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Yusuf, Muhammad, dkk., *Studi Kitab Tafsir Menyuarakan Teks yang Bisu*, Yogyakarta: Teras, 2004.
- Yasid, Abu, *Interelasi Teks dan Realitas Dalam Proses Pembentukan Syari'at*, Majalah Aula, No.10 Tahun XXVI, Oktober, 2004.
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas Al-Quran Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, Khoiron Nahdhiyyin (terj.), Yogyakarta, LkiS, 2001.
- _____, *Hermeneutika Inklusif Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur, dkk. Jakarta: ICIP, 2004.