RESPON PEMIKIR MUSLIM KONSERVATIF TERHADAP PENGGUNAAN TEORI HERMENEUTIKA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Magister
Dalam Program Studi Dirasah Islamiyah

Oleh:

AKHMAD FARUKI
NIM: F02915174

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2019

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : AKHMAD FARUKI
NIM : F02915174
Fakultas/Jurusan : PASCASARJANA / DIRASAH ISLAMIYAH
E-mail address : akhmadfaruki@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☑ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

RESPON PEMIKIR MUSLIM KONSERVATIF TERHADAP PENGGUNAAN TEORI HERMENEUTIKA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 8 Agustus 2019

Penulis

(AKHMAD FARUKI)

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : AKHMAD FARUKI

NIM : F02915174

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 20 Juni 2019

Saya yang menyatakan,

AKHMAD FARUKI

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul "RESPON PEMIKIR KONSERVATIF TERHADAP PENGGUNAAN TAFSIR HEMERNEUTIKA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN" yang ditulis oleh Akhmad Faruki ini telah disetujui pada tanggal 19 Juni 2019

Oleh:

PEMBIMBING,

Dr. H. Suis, M.Fil.I

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis Akhmad Faruki ini telah diuji
pada tanggal 28 Juni 2019

Tim Penguji:

1. Dr. H. Suis M.Fil.I (Ketua) .....

2. Dr. Ahmad Nur Fuad, MA (Penguji) .....

3. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I (Penguji) .....

Surabaya, 28 Juni 2019

Direktur,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

ABSTRAK

Akhmad Faruki, 2019. *Respon Pemikir Muslim Konservatif Terhadap Penggunaan Teori Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur'an.*Tesis. Magister Dirasah Islamiyah UIN Sunan Ampel Surabaya.

Penafsiran al-Quran dengan menggunakan teori hermeneutika belakangan ini mulai digemari oleh sebagian pemikir muslimkontemporer. Ilmu tafsir yang selama ini dijadikan acuan dalam memahami Al-Quran ternyata dinilai memiliki keterbatasan. Namun penggunakan hermenutika ini direspon oleh pemikir konservatif dengan cara yang berbeda. Berdasarkan permasalahan tersebut maka memunculkan pertanyaan yang mendasar dalam penelitian ini. Bagaimana penggunaan teori Hermeneutika sebagai alat untuk menfasirkan Al-Qur'an? Bagaimana respon pemikir konservatif dalam penggunaan teori Hermeunetika untuk menafsirkan Al-Qur'an? Mengapa hermeneutika menjadi polemik dalam dunia penafsiran Al-Qur'an?

Penelitian ini adalah kepustakaan *(library research)*, yaitu penelitian yang berfokus pada literatur-literatur. Secara garis besar penelitian ini dibagi dalam dua tahap, yaitu pengumpulan data dan pengelolaan data. Teknik pengumpulan data dalam penulisan tesis ini adalah dengan menggunakan metode dokumentasi. Semua informasi dan data yang diperoleh diproses melalui beberapa tahapan dan kemudian diklasifikasi berdasarkan kategori atau topik-topik dengan menggunakan teknik analisis deskriptif-kualitatif. Data yang telah terkumpul kemudian dianalisa secara cermat untuk dipahami bahwa data tersebut memang layak untuk dijadikan sebagai data yang akan merangkai argumen-argumen (pembahasan) secara berkesinambungan dan relevan dengan tema penelitian ini.

Berdasarkan hasil penelitian, dapat disimpulkan bahwa: 1) Hanafi, Abu Zaid, dan Shahrur adalah tokoh-tokoh muslim yang berperan besar dalam menengahkan penggunaan hermeneutika dalam memahami al-Quran. Menurut mereka hermeneutika bisa menjadi terebosan baru dalam memahami al-Qur'an sehingga bisa mengeluarkan umat Islam dari keterpurukan dan ketertinggalan. Penggunaan hermeneutika bukanlah ditujukan untuk merubah al-Qur'an, akan tetapi agar bisa menjadi lebih kontekstual dan bermakna dalam setiap zaman. 2) Respon pemikir konservatif yang berlatar belakang berbeda dalam menanggapi hermeneutika adalah berkisar pada historisitas hermeneutika, ketidaksamaan hermeneutika dengan tafsir, perbedaan karakter al-Qur'an dan Bibel, subjektivitas dan relativitas hasil penafsiran, reproduksi makna dan kontekstualitasnya, tidak detail, dan tidak prosedural. 3) Hermeneutika menjadi kontroversial dikalangan umat Islam karena Hermeneutika tidak bisa dilepaskan dari asal-usul dan ideologi di baliknya. Jika masuk ke dalam Islam, hanya akan mencemari keyakinan teologis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

Akhmad Faruki, 2019. The Conservative Muslim Thinkers Response Against Use of Hermeneutics Theory In The Interpretation of Al-Qur'an. Thesis. Master Dirasah Islamiyah UIN Sunan Ampel Surabaya.

The interpretation of the Qur'an by using hermeneutic theory recently began favored by most contemporary Muslim thinkers. Exegesis which had been used as a reference in understanding the Qur'an turns judged to have limitations. However, the use of this hermenutika responded by conservative thinkers in different ways. Based on the problems it raises a fundamental question in this study. How to use theHermeneutics theory as a tool for interpret the Qur'an? How is the response of conservative thinkers in the use hermenuetics theory to interpret the Qur'an? Why hermeneutics being debated in the world of interpretation of the Qur'an?

This study is a library (library research), the research focuses on literature. Broadly speaking, this study is divided into two stages, namely data collection and data management. Data collection techniques in this thesis is to use the method of documentation. All information and data obtained is processed through several stages and then classified by categories or topics by using qualitative descriptive analysis technique. The collected data is then analyzed carefully to understand that the data is indeed worthy to serve as the data that will assemble arguments (discussion) on an ongoing basis and are relevant to the theme of this study.

Based on the results, it can be concluded that: 1) Hanafi Abu Zaid, and Shahrur is Muslim figures played a major role in re-center the use of hermeneutics in the understanding of the Qur'an. According to them hermeneutics could become a new terebosan in understanding the Qur'an so that it can eject Muslims from adversity and underdevelopment. The use of hermeneutics is not aimed at changing the Qur'an, but in order to be more contextual and meaningful in every age. 2) Response conservative thinkers from different backgrounds in response hermeneutics is ranged on the historicity of hermeneutics, hermeneutics to interpret inequality, differences in the character of the Qur'an and the Bible, subjectivity and relativity interpretation result, the reproduction of meaning and its context, no detail, and not procedural, 3) Hermeneutics become controversial among Muslims because of hermeneutics can not be separated from the origins and ideology behind it. If entered into Islam, it will only pollute the theological conviction.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i

HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN ii

PERSETUJUAN PEMBIMBING iii

PERSETUJUAN TIM PENGUJI iv

TRANSLITERASI v

HALAMAN MOTTO vi

ABSTRAK vii

KATA PENGANTAR ix

DAFTAR ISI xi

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Identifikasi Masalah 5

C. Rumusan Masalah 6

D. Tujuan Penelitian 6

E. Kegunaan Penelitian 7

F. Telaah Pustaka 8

G. Kerangka Teori 10

H. Metodologi Penelitian 18

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

I. Sistematika Pembahasan 21

BAB II PARADIGMA KONSERVATIF DALAM ISLAM 23

A. Pengertian Konservatif Dalam Islam 23

B. Sejarah Konservatif Dalam Islam 28

C. Ciri-Ciri Sikap Konservatif dalam Islam 40

BAB III HERMENEUTIKA DALAM TAFSIR AL-QURAN 47

A. Hermeneutika Sebagai Ilmu Tafsir 47

B. Sejarah Penggunaan Hermeneutika sebagai Tafsir Al-Quran..... 53

C. Epistemologi Hermeneutika Sebagai Tafsir Al-Quran 63

BAB IV DIALEKTIKA PEMIKIR MUSLIM KONSERVATIF DAN HERMENEUTIKA AL-QURAN 78

A. Para Pemikir Islam Yang Menggunakan Hermeneutika Sebagai Ilmu Tafsir 78

1. Hasan Hanafi 78

2. Nasr Hamid Abu Zayd 90

3. Muhammad Syahrur 99

B. Respon Pemikir Muslim Konservatif Terhadap Teori Hermeneutika . 109

1. Adian Husaini..... 109

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Hamid Fahmi Zarkasyi 115

3. Muhammad Imarah 126

C. Kontroversi Hermeneutika Al-Quran dan Kemapanan Tafsir Konvensional 134

BAB V PENUTUP 141

A. Kesimpulan 141

B. Saran dan Rekomendasi 144

DAFTAR PUSTAKA 145

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Manusia diciptakan oleh Allah dengan sebaik-baiknya bentuk (*fi ahsani taqwim*). Semua ciptaan-Nya mengandung hikmah (*ma khalaqa hadza baathila*). Kalau kita mengenal setiap produk manusia seperti handphone, motor dan lain sebagainya, pasti dilengkapi dengan buku petunjuk.Begitupun dengan manusia.Allah menciptakan manusia dilengkapi dengan buku petunjuk.Buku yang menjelaskan siapa itu manusia? Dari apa manusia diciptakan? Dan untuk apa diciptakan manusia? Buku itu adalah Al-Qur'an. Tanpa Al-Qur'an, manusia akan tersesat di dunia ini, karena di dalam Al-Qur'an berisi petunjuk jalan kebenaran dan keselamatan hidup di dunia dan akhirat.

Dalam upaya memahami Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup tersebut perlu dilakukan upaya oleh tiap individu untuk mengetahui makna dari ayat Al-Qur'an tersebut. Pada dasarnya upaya untuk memahami Al-Qur'an itu telah berjalan sejak generasi pertama Islam, bahkan dapat dikatakan Nabi Muhammad sendiri sampai tahap tertentu juga melakukan upaya yang serupa, meskipun setiap muslim yakin bahwa ia tidak mungkin salah dalam memahami atau menafsirkan, karena Allah selalu mengontrol pikiran dan perbuatannya.[1]

Dalam upaya untuk memahami aspek-aspek kebenaran Al-Qur'an,

---

[1] وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣)إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى (٤)
Artinya: " Dan Tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Quran) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)." (QS. An-Najm: 3-4).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umat Islam sebenarnya telah lama mengalami pergulatan intelektual yang cukup serius; meskipun bisa dikatakan pergulatan tersebut muncul pada dataran persepsi atau pada aspek pemahaman metodologisnya serta pada hasil pemahamannya, bukan pada kesanksian akan kebenaran Al-Qur'an itu sendiri.[2]

Debat panjang mengenai bagaimana memahami dan mengoperasikan Al-Qur'an dalam kehidupan sangat sering atau kerap kali terjadi, tetapi keyakinan umat Islam bahwa Al-Qur'an merupakan petunjuk final bagi kehidupan manusia tidaklah dapat dieliminasi. Oleh karena itu, menurut sebagian pendapat kalangan ahli agama mengatakan bahwa setiap metode berhak untuk hidup dan berkembang, meskipun tentunya masing-masing metode --karena hasil karya manusia--tidak sepenuhnya benar.

Dinamika kegiatan memahami Al-Qur'an (penafsiran) berkembang seiring dengan tuntutan zaman. Keanekaragaman latar belakang individu dan kelompok manusia, turut pula memperkaya tafsir dan metode pendekatan memahami Al-Qur'an, dengan segala kelemahan dan kelebihannya. Dalam wilayah ini, konsep dan teori mengenai bagaimana sebaiknya menafsirkan dan memahami Al-Qur'an telah banyak dilontarkan.

Sebuah teori yang kemudian banyak dibicarakan pada akhir-akhir ini adalah hermeneutika.[3] Inilah teori yang sekarang banyak diadopsi oleh para

---

[2] Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Konstekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar (Yogyakarta: Qalam, 2003), 5.*

[3] Akhir-akhir ini, hermeneutika banyak diperbincangkan, baik oleh orang yang memang memahaminya maupun yang tidak tahu maksud dan artinya. Pembicaraan mengenai hermeneutika juga sangat ramai di perguruan-perguruan tinggi di Indonesia.Banyak tulisan yang dibuat mengenai topik bahasan ini, baik berupa buku terjemahan, makalah atau buku-buku yang sengaja

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pakar keilmuan Islam untuk menafsirkan Al-Qur'an selain metode tafsir[4] yang telah dikenal umum dikalangan umat Islam sejak periode Nabi hingga saat ini. Munculnya metode baru (hermeneutika) tentu saja membawa sebuah pengaruh dikalangan umat Islam, terutama mereka yang ahli di bidangnya (*mufassir*) mengenai cara menafsirkan Al-Qur'an.

Munculnya teori penafsiran baru ini tidak terlepas dari mereka yang mempelopori yakni mereka yang terkenal memiliki kompetensi dalam dunia Islam dalam kajian-kajian keilmuannya, seperti Nasr Hamd Abu Zaid, Muhammad Syahrur, Hasan Hanafi dan lain-lain. Mereka inilah diantara pengusung teorihermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an.[5] Dan mereka inilah yang dianggap sebagai pemikir kontemporer.

Meskipun hermeneutika telah banyak digunakan oleh sebagian pemikir komtemporer, namun banyak pula diantara para pemikir yang memang tradisi kuat tentang penafsiran konvensional yang menentang keberadaan hermeneutika sebagai bagian dari ilmu untuk menafsirkan Al-Qur'an.

---

ditulis untuk menjelaskannya.Ada juga tesis magister yang berusaha untuk menjelaskan hermeneutika yang bercirikan tradisi keislaman. Lebih lanjut lihat Machasin, "Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir*", Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi,* 14 (2003), 121. Atau liat juga pada Adian Husaini pada tulisannya di majalah ISLAMIA yang diterbitkan oleh Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (INSIST) yang banyak memuat kajian hermeneutika.

[4] Term khsusus yang digunakan dalam pengertian kegiatan interptrestasi dalam wacana keilmuan Islam adalah "tafsir", bangsa Arab *fassara* atau *fasara* ini digunakan secara teknis dalam pengertian *exegesis* dikalangan orang Islam aad ke-5 hingga sekarang. Lihat Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani*., 42. Tafsir di kalangan umat Islam biasa dipahami sebagai satu disiplin ilmu yang membahas mengenai segala hal yang berkaitan dengan segala sesuatu tentang Al-Qur'an untuk dipahami sesuai dengan kemampuan manusia.

[5] Lihat diantaranya pada Fakhruddin Faiz, *HermeneutikaAl-Qur'an: Tema_Tema Kontroversial* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), 98-102; Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam Al-Qur'an dan Para Mufassir Kontemporer* (Bandung: Nuansa, 2005), 109-134; Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'shirah* (Damaskus: al-Ahli, 1990);

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penentangan ini disebabkan karena menurut pemikir konvensional[6] bahwa teori hermeneutika yang digunakan tersebut bukan berasal daripada penafsiran tradisi Islam, melainkan sebuah teori penafsiran yang pada mulannya untuk menafsirkan Bible yang secara diskursus berbeda sekali dengan Al-Qur'an.[7]

Penentangan ini selanjutnya bukan hanya berkisar pada latar belakang teori itu, melainkan terus merambah pada hal-hal yang signifikan, yakni menyangkut pengoperasian teori itu yang menurut pemikir konvensional hermeneutik mempunyai dampak yang kerap kali menghasilkan suatu penafsiran baru yang dianggap justru merusak sebagian pakem yang telah ditetapkan oleh agama Islam, termasuk diantaranya merubah ajaran yang seharusnya dianggap sakral oleh umat Islam.

Oleh karena itu kemunculan hermeneutika yang dibawa oleh sebagian pemikir kontemporer ini perlu disikapi secara *netral-kritis* mengingat alat penafsiran baru belum tentu menghasilkan sesuatu yang lebih baik. Nasr Hamd Abu Zaid misalnya yang memandang bahwa sebagai sebuah teks, Al-Qur'an pada dasarnya adalah produk budaya (Nasr Hamd Abu Zayd, Tekstualitas Al-Qur'an, 2000)[8] Sehingga perlu perumusan baru sesuai dengan perkembangan zaman dan itulah yang dimiliki oleh teori hermeneutik Nasr Hamd Abu Zayd.

---

[6]Penamaan pemikir Konvensional oleh penulis untuk membedakan mereka daripada *term* pemikir kontemporer yang mempergunakan teori hermeneutika.

[7] Banyak yang sadar akan perbedaan teks Al-Qur'an dengan Bibel. Al-Qur'an bukanlah kitab yang mendapatkan inspirasi Tuhan sebagaimana dalam konsep Bible, tetapi Al-Qur'an adalah kitab yang *tanzil, lafzhan wa ma'na* (lafadz dan maknanya) dari Allah. Konsep ini berbeda dengan konsep teks Bible yang merupakan teks yang ditulis oleh manusia yang mendapat inspirasi dari Roh Kudus. Lebih lanjut lihat Adian Husasini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Gema insani, 2007), 9-15.

[8] Mengenai pandangan dan teori hermeneutik yang diusungnya lebih lanjut akan dijelaskan pada bab IV.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berangkat dari permasalahan yang telah dipaparkan diatas, penulis berkeinginan untuk menggali lebih lanjut tentang hermeneutik Al-Qur'an yang diusung oleh beberapa beberapa ahli (Hasan Hanafi, Nasr hamd Abu Zaid dan Muhammad Syahrur) untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif tentang hermeneutik dan bagaimana pula pemikiran itu mempengaruhi nilai kesakralan Al-Qur'an serta hasil daripada penafsiran hermeneutik yang dianggap menimbulkan pengaruh terhadap pemaknaan awal Al-Qur'an yang direspon oleh kalangan pemikir konservatif.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas maka penelitian ini menemukan beberapa permasalahan yang dapat dikaji dalam penelitian ini:

1. Munculnya teori hermeneutika tentu membawa sebuah pengaruh dikalangan umat Islam, terutama mereka yang ahli di bidangnya (*mufassir*) mengenai cara menafsirkan Al-Qur'an.
2. Meskipun hermeneutika telah banyak digunakan oleh sebagian pemikir komtemporer, namun banyak pula diantara para pemikir yang memang tradisi kuat tentang penafsiran konvensional yang menentang keberadaan hermeneutika sebagai bagian dari ilmu untuk menafsirkan Al-Qur'an.
3. Teori hermeneutika yang digunakan tersebut bukan berasal daripenafsiran tradisi Islam, melainkan sebuah teori penafsiran yang pada mulannya untuk menafsirkan Bible yang secara diskursus berbeda sekali dengan Al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Teori hermenuetika tersebut mendapat respon yang beragam dari berbagai kalangan pemikir konservatif, respon tersebut baik secara historis kelahiran metode hermeneutika, problem epistemologisnya bahkan penerapannya dalam menafsirkan Al-Qur'an di kalangan umat Islam.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dikemukakan sebelumnya, maka dapat dirumuskan permasalahan sebagai berikut:

1. Bagaimana penggunaan teori Hermeunetika sebagai alat untuk menafsirkan Al-Qur'an?
2. Bagaimana respon pemikir konservatif dalam penggunaan teori Hermeneutika untuk menafsirkan Al-Qur'an?
3. Mengapa hermeneutika menjadi polemik dalam dunia penafsiran Al-Qur'an?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini dibuat adalah untuk menjawab pertanyaan rumusan masalah di atas, sehingga pada akhirnya dapat diketahui secara jelas dan terperinci tujuan diadakannya penelitian ini. Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah, maka tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Mengetahui hermeneutika sebagai teori penafsiran Al-Qur'an yang baru.
2. Memahami bahwa hermeneutika telah banyak digunakan oleh pemikir muslim dalam menfasirkan Al-Qur'an berdasarkan epistemologi pemikiran mereka.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Memahami dialetika pro dan kontra penggunaan teori hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an dikalangan pemikir konservatif.

E. Kegunaan Penelitian

Berdasarkan pada permasalahan yang telah disebutkan di atas, maka tulisan ini diharapkan akan dapat memberikan beberapa kontribusi, yang secara umum adalah:

1. Secara Teoritis

   Bagi pengembangan studi tafsir dan sebagai wacana solusi dari penggunaan hermeneutik di dalam dunia penafsiran baik itu menyangkut dampaknya ataupun pengaruh yang ditimbulkan dari penerapan metode hermeneutik terhadap pemaknaan ayat Al-Qur'an. Dengan demikian kajian isi berguna membuka sikap objektif untuk melihat dengan seksama apakah hermeneutik membawa suatu pemahaman yang lebih baik ataukah malah menimbulkan pengkaburan makna dari yang dikehendaki Allah di dalam kitab suci-Nya (Al-Qur'an).

2. Secara Praktis

   a. Mendorong peneliti selanjutnya agar lebih kritis dalam mengkaji suatu permasalahan yang terkait dengan studi penafsiranAl-Qur'an dalam implementasi pemikiran suatu tokoh atau kelompok yang mengatasnamankan golongan Islam.

   b. Menambah wawasan dan pengetahuan serta pemahaman kepada masyarakat Islam, tentang studi pemikiran Islam yang terkait dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran Al-Qur'an yang telah berkembang secara masif dan memahami reaksi yang menyertainya.

F. Telaah Pustaka

Telaah pustaka ini dimaksudkan sebagai salah satu kebutuhan ilmiah yang berguna untuk memberikan kejelasan dan batasan tentang informasi yang digunakan melalui khazanah pustaka, terutama yang berkaitan dengan tema yang dibahas.

Berkenaan dengan masalah yang sedang dikaji, sepengetahuan penulis ada beberapa buku yang membahas tema yang serupa:

1. Buku Hermeneutik Qur'ani: antara teks, konteks dan kontekstualisasi, karangan Fakhruddin Faiz, yang terdapat dalam bagian kedua buku ini halaman 41-49, yakni membahas seputar hermeneutika dan ilmu tafsir Al-Qur'an yang didalamnya dimulai dengan perbedaan kedua metode tersebut, kemudian persamaannya walaupun secara tersamar, kemudian diakhiri dengan beberapa contoh pemaparan hermeneutik Qur'ani diantaranya oleh Nasr Hamd Abu Zaid dan Arcoun. Isi buku secara umum mengarah terhadap pelacakan hermeneutika pada tafsir al-Azhar dan tafsir al-Manar.
2. Buku yang juga masih dikarang orang yang sama, Fakhruddin Faiz dengan judul Hermeneutika Al-Qur'an: tema-tema kontroversial, yang di dalam buku ini banyak menyitir tentang penggunaan metode hermeneutik sebagai bagian baru dalam wacana Islam yang membantu dalam menemukan pemaknaan baru dalam tafsir Al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Buku Hermeneutika dan tafsir Al-Qur'an karya Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, dalam buku ini berisi dampak-dampak yang ditimbulkan dari pemakaian hermeneutika sebagai alat penafsiran Al-Qur'an serta bagaimana seharusnya Al-Qur'an ditafsirkan.
4. Skripsi STAIN KEDIRI (2003) tidak terbit dengan judul Studi Hermeneutika dan Aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur'an Kontemporer yang ditulis oleh Sudarno yang di dalamnya juga menyinggung banyak hal tentang hermeneutika Al-Qur'an. Namun di dalamnya penulis kurang kritis terbukti tulisannya yang cenderung *taklid* kepada metode hermeneutika.

Dari beberapa buku dan karya ilmiah yang telah disebutkan di atas ternyata pembahasan hermeneutika Al-Qur'an sudah banyak sekali yang membahas, namun dalam bentuknya yang parsial (terpisah-pisah) dan cenderung saling mengunggulkan pendapatnya masing-masing. Maka dalam hal ini yang menjadi *stressing point* penulis adalah bagaimana hermeneutika diuraikan secara runtut lengkap dengan para pengadopsi metodologi tersebut serta diuraikan pula contoh konkret dari dampak yang ditimbulkan dari penggunaan hermeneutik yang menimbulkan pengaruh pada pemaknaan awal Al-Qur'an yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya.

Dengan demikian kajian ini mencoba mengkritisi segala permasalahan hermeneutik Al-Qur'an sebagai metodologi tafsir Al-Qur'an dengan mengedepankan sikap objektif penulis yakni secara terbuka memaparkan segala hal tentang hermeneutika dimana Al-Qur'an yang menjadi objeknya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam hal ini. Bukti ke-objektivan tersebut akan terlihat pada bab empat dimana penulis akan berusaha menampilkan aplikasi hermeneutika dalam Al-Qur'an yang diusung oleh para pemikir (Hasan Hanafi, Nasr Hamd Abu Zayd, dan Muhammad Syahrur) beserta kritikan pemikir konservatif atas tafsir mereka sehingga kedua pendapat ini saling mengisi bukan mengesampingkan.

G. Kerangka Teori

1. Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an

Tafsir adalah sebuah usaha untuk menjelaskan makna teks Al-Qur'an.Berdasarkan Q.S an-Nahl ayat 44, menjelaskan atau menafsirkan Al-Qur'an merupakan satu diantara sekian tugas kenabian Muhammad. Oleh karena itu, tafsir merupakan praktek alamiah yang jejak historis-sosiologisnya dapat dilacak sejak Nabi Muhammad mengajarkan atau menerangkan kepada para sahabatnya. Maka kemudian wajar bila keterangan Nabi terhadap Al-Qur'an banyak terdapat dalam hadits Nabi, sehingga hadits dapat dinyatakan sebagai bentuk penafsiran yang paling awal yang kemudian menjadi sumber panafsiran bagi generasi selanjutnya.[9]

Sejarah tafsir Al-Qur'an, diantaranya dibuktikan dengan banyaknya produk tafsir, mengidentifikasikan bahwa tafsir adalah sebuah usaha untuk mengadaptasikan teks Al-Qur'an ke dalam situasi kontemporer seorang mufassir. Ini berarti, tafsir terhadap Al-Qur'an dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan praktis yang besar untuk

[9] Waryono Abdul Ghafur, *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an Karya Muhammad Husein ath-Thabathabai* (Yogyakarta:Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendapatkan petunjuk kitab suci yang akan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari bukan hanya sekedar pada dataran teoritis belaka. Hal itu terjadi karena pandangan dunia manusia selalu dipengaruhi oleh tiga faktor utama, yaitu pandangan kultural, kedudukan sosial dan kecenderungan personal.[10] Dari sana kemudian dapat dimengerti mengapa kemudian Al-Qur'an yang tunggal dapat melahirkan berbagai macam tafsir.

Tafsir Al-Qur'an—meminjam bahasanya Hegel—merupakan hasil dialektika[11] antara pengarang dengan seperakat pengalaman dan keilmuannya dengan sejarah yang mengitarinya, baik sosial, budaya maupun politik. Dengan meletakkan tafsir dalam konteks tersebut, akan mudah dipahami bagaimana latar belakang sebuah tafsir atau penafsiran itu muncul, berkembang dan bagaimana pula tafsir itu menyebar serta dapat diserap oleh masyarakat.

Munculnya metode penafsiran baru seperti hermeneutika juga merupakan salah satu pemikiran yang dilakukan oleh para pakar dalam upaya menangkap pemaknaan Al-Qur'an dalam rangka membawa makna Al-Qur'an dalam kehidupan manusia (*Shalihu li kulli zamani wa makan*). Walaupun setiap pemikiran dan metode yang muncul itu tidak bebas nilai, maka kemudian munculnya metode ini juga dibarengi oleh kritikan para ulama konvensional dimana memang sebelumnya hermeneutika

---

[10]Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Mansuruddin dan Ahmadie Thaha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), 8-9.

[11] Rustam E. Tamburaka, *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Filsafat Sejarah, Sejarah Filsafat dan IPTEK* (Jakarta: Rineka Cipta, 1997), 162. Lihat juga Waryono Abdul Ghafur, *Millah Ibrahim*, 32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan penafsiran terhadap Bible.[12]

Diskursus hermeneutika tidak bisa kita lepaskan dari bahasa, karena problem hermeneutika adalah problem bahasa.Karena itu, dalam memahami teks Al-Qur'an, disamping harus memahami kaidah tata bahasa, juga mengandaikan suasana psikologis dan sosio historis (wacana) yang teks tersebut. Atau dengan kata lain, istilah teknis yang diciptakan Ferdinand de Saussure di atas, seorang ahli bahasa dari Swis adalah hubungan yang dialektis antara teks dan wacana.

Sebuah penafsiran dan usaha pemahaman terhadap Al-Qur'an jika memakai metode hermeneutika, selalu terdapat tiga faktor yang senantiasa dipertimbangkan, yaitu dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca. Ketiga komponen itu memiliki konteks sendiri-sendiri, sehingga jika memahami teks Al-Qur'an hanya bertumpu pada satu dimensi tanpa mempertimbangkan dimensi yang lainnya, pemahaman yang diperoleh tidak akan luas dan miskin.

Dalam tradisi hermeneutika, terutama metode yang diperkenalkan oleh Gadamer, akan terlihat jelas bahwa dalam setiap pemahaman teks, tidak terkecuali pada teks Al-Qur'an, unsur subyektivitas penafsir tidak mungkin disingkirkan. Bahkan secara ekstrem dikatakan bahwa sebuah teks akan berbunyi dan hidup ketika dipahami, diperhatikan, dan diajak

[12]Hermeneutika adalah tafsir Bible.The New Encyclopedia Britannica menjelaskan bahwa hermeneutika adalah the study of the general principle of biblical interpretation (studi prinsip-prinsip umum tentang penafsiran Bible).Tujuan dari hermeneutika adalah untuk menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam bible. Dalam sejarah interpretasi Bible, ada lima model utama dalam interpretasi Bible, yaitu (1) *literal interpretation* (2) *moralinterpretation* (3) *allegorical interpretation* (4) *anagogical interpretation.*Adian Husaini, "Problem Teks Bible dan Hermeneutika", *ISLAMIA*, 1 (Maret, 2004), 9-10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dialog oleh pembacanya. Dalam proses dialog, berarti pihak pembaca memiliki ruang kebebasan dan otonomi. Munculnya kitab tafsir Al-Qur'an yang berjilid-jilid yang masih dan akan terus berkembang menunjukkan bahwa pemahaman ulama' pada Al-Qur'an dan tradisi kenabian tidak pernah final.[13]

Dalam pada itu semua munculnya hermeneutika dalam dunia penafsiran Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari para pengusungnya dalam dunia Islam dengan berbagai bentuk teorinya, antara lain: Nasr Hamd Abu Zayd berpendapat, dalam melakukan pembacaan terhadap teks (*nash*Al-Qur'an) Nasr Hamid Abu Zaid menghendaki agar umat Islam mengembangkan takwil sebagai upaya mengembangkan tafsir dalam tradisi Islam. Kelebihan takwil adalah ia meniscayakan pelacakan akar (*al-'awdah ila al-ashl*) dan pencapaian maksud (*ittijah al-ghâyah*). Jika seorang penafsir hanya berhenti pada proses penukilan (*naql*) dan periwayatan (riwayat), maka *mu'awwil* mencoba mencari kesimpulan yang bersifat konstekstual. Selain itu takwil juga membutuhkan intervensi nalar (*istinbâth/ Ijtihâd*) dalam menghasilkan makna. Dari hasil penakwilan diharapkan dapat menghasilkan dua hal:

(1) Makna (*al-makna*) yaitu makna bahasa yang dikandung dalam teks (*nash*Al-Qur'an).

(2) Signifikansi (*al-maghya*), yakni makna konstekstual.

Dengan mengembangkan takwil diharapkan umat Islam akan

[13]Lebih lanjut lihat pemikiran Gadamer pada E. Sumaryono, *Hermeneutik*, 67-84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mampu melakukan pembacaan terhadap teks (*nash* Al-Qur'an) secara produktif. Sehingga mampu menjawab problema-problema kontemporer yang dihadapi umat Islam.[14]

Syahrur, salah satu cendekiawan muslim terkemuka, menerapkan teori batas (*nadhariyah hududiyah*) dalam memahami beberapa ayat Al-Qur'an. Melalui karyanya yang sangat kontroversial, *al-Kitab wa Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah,* syahrur menegaskan bahwa teori batas/limit merupakan salah satu pendekatan dalam berijtihad, yang digunakan dalam mengkaji ayat-ayat *muhkamat* dalam Al-Qur'an.[15] Amina Wadud Muhsin juga menawarkan penafsiran baru yang disebut hermeneutika tauhid yang menurutnya belum pernah dilakukan oleh orang lain. Dimana dalam metode tersebut seorang mufassir harus selalu menghubungkan tiga aspek yaitu: (1) Dalam konteks apa teks itu ditulis (2) Bagaimana komposisi tata bahasa teks, bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya (3) Bagaimana keseluruhan teks atau pandangan hidupnya.[16]

2. Respon sebagai Kritik Penggunaan Teori

Dalam penelitian ini, peneliti hendak ingin menjelaskan tentang respon para pemikir konservatif atas penggunaan hermeneutika untuk menafsirkan Al-Qur'an, untuk itu maka peneliti menggunakan teori rasio komunikatif dari Jurgen Habermas sebagai pisau occum dalam penelitian

---

[14] Nasr Hamid Abu Zaid, Tekstulitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an (Yogyakarta: Lkis, 2001)

[15] Ummu Iffah, *Konstruksi Historis Metodologis pemikiran "The Teori of LImid",* kontemplasi, 2 (Nopember, 2009),119-127.

[16]Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an,* terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), 4-5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini.

Habermas berpendapat bahwa kritik hanya akan maju dengan landasan "*rasio komunmikatif*" yang dimengerti sebagai "*praksis komunikasi* atau *tindakan komunikatif*". Ditegaskan olehnya, bahwa masyarakat pada hakekatnya komunikatif dan yang menentukan perubahan sosial bukanlah semata-mata perkembangan kekuatan-kekuatan produksi atau teknologi, melainkan "proses belajar" dalam dimensi praktis-etis.

Dalam *rasio komunikatif*, sikap mengobjektifkan yang membuat subjek pengetahuan memandang dirinya sebagai entitas-entitas di dunia luar tidak lagi istimewa. Hubungan ambivalaen subjek kepada dirinya (memandang diri sebagai subjektivitas yang bebas sekaligus objektifikasi diri yang memperbudak) dihancurkan oleh intersubjektivitas. Rasio tersebut tidak berasimilasi dengan kekuasaan. Singkatnya, rasio yang berpusat pada subyek, termasuk pencampuradukan (*amalgama*) pengetahuan dan kekuasaan, dapat dihancurkan dengan intersubjektivitas rasio komunikatif. Atas dasar paradigma baru itu, Habermas ingin mempertahankan isi normatif yang terdapat dalam modernitas dan pencerahan kultural. Isi normatif modernitas adalah apa yang disebutnya rasionalisasi *dunia-kehidupan* dengan dasar rasio komunikatif. Dunia kehidupan terdiri dari *kebudayaan*, *masyarakat* dan *kepribadian*. Rasionalisasi dunia-kehidupan ini dimungkinkan lewat tindakan komunikatif.[17]

[17]F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rasionalisasi akan menghasilkan tiga segi. Pertama, reproduksi kultural yang menjamin bahwa dalam situasi-situasi baru yang muncul, tetap ada kelangsungan tradisi dan kohenrensi pengetahuan yang memadai untuk kebutuhan konsensus dalam praktek sehari-hari. Kedua, integrasi sosial yang menjamin bahwa dalam situasi-situasi yang baru, koordinasi tindakan tetap terpelihara dengan sarana hubungan antarpribadi yang diatur secara legitim dan kekonstanan identitas-identitas kelompok tetap ada. Ketiga, sosialisasi yang menjamin bahwa dalam siatuasi-situasi baru, perolehan kemampuan umum untuk bertindak bagi generasi mendatang tetap terjamin dan penyelarasan sejarah hidup individu dan bentuk kehidupan kolektif tetap terpelihara. Ketiga segi ini memastikan bahwa situasi-situasi baru dapat dihubungkan dengan apa yang ada di dunia ini melalui tindakan komunikatif. Di dalam komuniksi itu, para partisan melakukan komunikasi yang memuaskan. Para partisan ingin membuat lawan bicaranya memahami makksudnya dengan berusaha mencapai apa yang disebutnya ”klaim-klaim kesahihan” (*validity of claims*). Klaim-klaim inilah yang dipandang rasional dan akan diterima tanpa paksaan sebagai “hasil konsensus”.[18]

Dalam bukunya *The Theory of Communicative Action*, Habermas menyebut empat macam klaim. Kalau ada kesepakatan tentang dunia alamiah dan objektif, berarti mencapai klaim kebenaran*(truth*). Kalau ada kesepakatan tentang pelaksanaan norma-norma dalam dunia sosial, berarti

[18]Gerben Heitink, *Practical Theology: History, Theory,Action Domains* (Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company), 136-137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mencapai klaim ketepatan (*rightness*). Kalau ada kesepakatan tentang kesesuaian antara dunia batiniah dan ekspresi seseorang, berarti mencapai klaim autentisitas atau kejujuran (*sincerety*). Akhirnya, kalau mencapai kesepakatan atas klaim-klaim di atas secara keseluruhan, berarti mencapai klaim komprehensibilitas (*comprehensibility*). Setiap komunikasi yang efektif harus mencapai klaim keempat ini, dan mereka yang mampu melakukannya disebut memiliki *kompetensi komunikatif*.[19]

Masyarakat komunikatif bukanlah masyarakat yang melakukan kritik lewat revolusi dengan kekerasan, akan tetapi dengan memberikan argumentasi. Habermas lalu membedakan dua macam argumentasi: perbincangan atau diskursus (*discourse*) dan kritik. Dilakukan perbincangan jika mengandaikan kemungkinan untuk mencapai konsensus. Meskipun dimaksudkan untuk konsensus, komunikasi juga bisa terganggu, sehingga tak perlu mengandaikan konsensus. Dalam hal ini Habermas mengedepankan kritik. Bentuk kritik itu dibaginya menjadi dua: kritik *estetis* dan kritik *terapeutis*. Kritik estetis, kalau yang dipersoalkan adalah norma-norma sosial yang dianggap objektif. Kalau diskursus praktis mengandaikan objektivitas norma-norma, kritik dalam arti ini adalah mempersoalkan kesesuaiannya dengan penghayatan dunia batiniah. Sedang kritik terapeutis adalah kalau itu dimaksudkan untuk menyingkapkan penipuan-diri masing-masing pihak yang berkomunikasi.[20]

---

[19]Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, 230.
[20]Heitink, *Practical Theology*, 138.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

H. Metodologi Penelitian

Kata metode berasal dari bahasa Yunani *"Methodos"* yang dapat diartikan sebagai cara yang teratur dan terpikir baik-baik dalam mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan, dsb); cara kerja yang bersistematik memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.[21] Dalam penulisan sebuah karya ilmiah metode mutlak diperlukan. Penggunaan metode akan memudahkan terhadap pencapaian orientasi pengetahuan dari penyusunan karya tulis sendiri. Adapun tahapan (metode) yang digunakan adalah sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

   Penelitian ini adalah kepustakaan *(library research)*, yaitu penelitian yang berfokus pada literatur-literatur. Secara garis besar penelitian ini dibagi dalam dua tahap, yaitu pengumpulan data dan pengelolaan data. Pada tahap pertama, metode yang digunakan adalah metode dokumentasi,[22] yaitu menginventarisasi data sebanyak mungkin yang terkait dengan tema dan pada tahap kedua mengolah data berupa tema-tema terkait untuk diolah sedemikian rupa sesuai dengan pertimbangan faktor-faktor yang terkait dengan tema.

2. Sumber Data Penelitian

   Sumber data penelitian ini menjadi sumber data dibagi menjadi dua yaitu:

---

[21] Nasrudin Baidan, *Methode Penafsiran Al-Qur'an kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2002), 54

[22] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), 202

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Data Primer

Sesuai dengan bahasan yang dikaji, yaitu respon pemikir konservatif dalam penggunaan teori hermeneutika sebagai alat penafsiran Al-Qur'an.Maka sebagai acuan utama adalah buku-buku yang terkait dengan hermeneutik Al-Qur'an yang didalamnya berisi pemaparan tentang tokoh-tokoh (*mufassir*) yang menggunakan konsep hermeneutik dalam penafsirannya berserta respon terhadapnya.

1) Muhammad Syahrur, al-Kitâb wa Al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah al-ahali. Damaskus: al-Ahali, 1990.
2) Nashr Hamid Abu Zaid, Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum Al-Qur'an. Cet.1. Yogyakarta: LKiS, 2001.
3) Hanafi, Hasan. Hermeneutika Al-Qur'an. terjemahan. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
4) Adian Husaini. Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi. Yogyakarta: Gema Insani, 2006.
5) Adnin Armas. Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an. Cet.1. Jakarta: Gema Insani Press, 2004.

b. Data Sekunder

Data sekunder adalah data yang berasal dari buku-buku yang ada hubungannya dengan pembahasan yang dimaksud.Data-data yang menunjang itu diharapkan nantinya mampu membantu dalam menganalisa permasalahan yang ada.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) Kurdi, dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
2) adz-Dzahabî. al-Tafsîr wa al-Mufassirûn. Cet.3. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2006.
3) Fakhruddin Faiz. "Hermeneutika Modern". Dalam Muhammad Amin Abdullah, dkk. Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural. Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
4) Fakhruddin Faiz. Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi. Cet. 3. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2005.
5) M. Quraish Shihab. "Tafsir, Takwil, dan Hermeneutika; Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an". Dalam Suhuf, Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan. Vol. 2, No. 1 (2009).
6) Nashruddin Baidan. "Tinjauan Kritis terhadap Konsep Hermeneutika". Dalam Essensia, Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, Vol.2, No. 2 (2001).
7) Yûsuf Qaradhawî, Kaifa Nata'amal ma'a Al- Qur'an. Cet.1. Mesir: Dâr asy-Syurûq, 1999.
8) Sahiron Syamsuddin. Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam karya tulis ini adalah dokumentasi, yaitu mengumpulkan berbagai karya pustaka, artikel dan bentuk informasi lain yang bersifat ilmiah dan mempunyai keterkaitan erat dengan tema karya ilmiah ini.

Berdasarkan sumber data di atas maka buku-buku (kitab) yang membicarakan tentang *hermeneutik Al-Qur'an* akan penulis kumpulkan atau himpun. Yang kemudian dikembangkan dengan mengumpulkan keterangan-keterangan dari buku-buku penunjang.

4. Analisa dan Penyajian Data

Data yang telah terkumpul kemudian dianalisa secara cermat untuk dipahami bahwa data tersebut memang layak untuk dijadikan sebagai data yang akan merangkai argumen-argumen (pembahasan) secara berkesinambungan dan relevan dengan tema karya tulis ini. Hal ini juga untuk menentukan penempatan data-data tersebut dalam bagian-bagian pembahasan yang ada dalam karya tulis ini, sehingga akan dapat dipahami sebagai sebuah pemaparan yang runtut dan mempunyai data yang jelas dalam pengambilan sumber rujukan yang pada akhirnya dapat dianggap sebagai karya ilmiah.

I. Sistematika Pembahasan

Agar pembahasan terarah dan sistematis, maka penulis dalam menyusun kerangka pemikirannya menggunakan langkah-langkah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(sistematika) penulisan sebagai berikut:

Pada bab pertama berisi pendahuluan yang terdiri dari sub-bab: latar belakang masalah, penegasan judul, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan kajian, telaah pustaka, kerangka teoritik, metodologi penelitian dan sistematika pembahasan. Pada bab ini hanya bersifat informatif terhadap hasil kajian dan hanya memberikan arah terhadap hasil kajian.

Sedangkan pada bab kedua menguraikan pembahasan seputar: hermeneutika sebagai sebuah penafsiranyang menyangkut aspek-aspek sejarah kemunculan hermeneutik, pengertian hermeneutika, apa saja kajian hermeneutika, serta bagaimana pula pemakaian hermeneutika sebagai metodologi penafsiran.

Sedangkan pada bab ketiga menguraikan pembahasan seputar Hermeneutika Al-Qur'an dimana Al-Qur'an sebagai objek kajian hermeneutika, meliputi: pengertian Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an, metodologi tafsirnya, sumber-sumber tafsir serta tawaran hermeneutika terhadap tafsir Al-Qur'an.

Pada bab keempat berisi berbagai pendangan pemikir kontemporer dalam posisinya menafsirkan Al-Qur'an dengan metode hermeneutik, mereka antara lain Muhammad Syahrur, Nasr Hamd Abu Zayd dan Hasan Hanafi serta kritik terhadap pemikiran mereka oleh pemikir konservatif.

Terakhir adalah bab kelima, sebagai bab penutup yang berisi kesimpulan dan saran.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

PARADIGMA KONSERVATIF DALAM ISLAM

A. Pengertian Konservatif dalam Islam

Pengertian konservatif dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia edisi keempat adalah sikap mempertahankan keadaan, kebiasaan, dan tradisi yang berlaku. Jadi, dapat dikatakan sikap konservatif adalah sikap filsafat politik yang mendukung nilai-nilai tradisional.[1] Menurut Dahlan, aliran konservatisme tidak terjadi begitu saja tetapi lebih didorong oleh semangat pembaharuan yang berbasis progresifisme yang transformatif.[2] Konservatisme didefenisikan sebagai bertahannya suatu penguatan orang-orang tertentu dan ungkapan-ungkapan kebudayaannya yang dilembagakan yang disebut juga sebagai pelestarian ekologi sosial dan politik penundaan yang tujuannya adalah mempertahankan selama mungkin keberadaan kehidupan dan kesehatan dari suatu organisme sosial.[3]

Pada dasarnya, sikap konservatif merupakan suatu sikap dari orang perseorang atau kelompok yang berusaha mempertahankan keadaan, kebiasaan, dan tradisi yang berlaku dalam masyarakatnya. Seseorang bersikap konservatif karena adanya penyesuaian terhadap perubahan sosial budaya, masih berupaya mempertahankan pola lama yang telah menjadi tradisi dengan menghindarkannya dari kerusakan dan sikap masa bodoh, sesudah datang

---

[1]Ali Modhofir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*, (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996), 81.
[2]Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 8.
[3]Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perubahan dan pembaharuan.[4]

Dalam pandangan Abou Fadl, Islam konservatif disebutnya dengan istilah Islam puritan. Istilah puritan menurutnya, menunjuk pada keyakinan absolutisme yang tidak kenal kompromi, dan dalam banyak hal otoritasnya cenderung *puris*, yakni tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang yang berkompetisi dan memandang realitas plural sebagai bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati.[5] Terlepas dari keberatan terhadap istilah-istilah yang beredar dalam memotret bentuk pemikiran keislaman,[6] Abou Fadl mengakui bahwa dalam melihat realitas pemikiran Islam melalui dikotomi moderat dan puritan adalah sebuah simplikasi yang berlebihan dan tidak memadai. Bukan tanpa alasan apabila Abou Fadl hanya memetakan dua katagori, sebab secara umum kebanyakan orang Muslim jatuh pada pilihan di antara dua kutub ekstrem, yakni moderat[7] dan puritan.[8]

---

[4]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), ii.

[5]Banyak gerakan sosial, termasuk kerusuhan, pemberontakan, sekterianisme, dapat diklasifikasikan sebagai gerakan keagamaan yang puritanis, karena gejala-gejala tersebut pada umumnya cenderung untuk berhubungan dengan gerakan-gerakan yang diilhami oleh agama atau menggunakan cara-cara agama untuk mewujudkan tujuan-tujuan goib mereka. Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), Pada umumnya pergolakan tersebut cenderung mempunyai segi-segi yang bercorak Keagamaan dengan mengatasnamakan menjaga kemurnian ajaran agama. Lihat, Surtono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), 10.

[6]Istilah-istilah fundamentalis,militan,ekstremis, radikal, anatik, ataupun islamis, Abou Fadl lebih suka menggunakan istilah puritan. enggunaan istilah fundamentalis jelas memunculkan problematis. Ini tidak lepas dari makna dasar fundamentalis yang dalam bahasa Arab dikenal dengan kata *uṣûlî*, yang artinya pokok dan mendasar."About Khaled Abou El Fadl", dalam *Scholar of the House*, http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html, (diakses 4 Mei 2019).

[7]Bagi Abou Fadl, istilah moderat tidak dapat diwakili oleh istilah-istilah seperti modernisme, progresif maupun reformis. Istilah modernis dalam pandangan Abou Fadl, mengisyaratkan satu kelompok yang berusaha mengatasi tantangan modernitas, sementara yang lain bersikap reaksioner.Sedang istilah progresif dan reformis dilihat dari perspektif liberalis justru mengimplementasikan kediktatoran, sebagaimana figur Joseph Stalin maupun Gamal Abdel Nasser yang di sebut reformis yang selalu berpikir maju. Padahal nilai-nilai liberal tidak selalu dicapai dengan bergerak ke depan, terkadang nilai-nilai itu dapat diraih dengan kembali ke tradisi. Sebagai contoh, aspek-aspek-aspek tertentu dalam tradisi Islam jauh lebih berorientasi liberal

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berbeda dengan Islam moderat, Islam puritan memperlakukan Islam secara kaku dan tidak dinamis. Mereka sangat membesar-besarkan peran teks dan memperkecil peran aktif manusia dalam menafsirkan teks keagamaan. Dalam hal ini orientasi Islam puritan mendasarkan diri dibalik kepastian makna teks, sehingga implementasi perintah Tuhan, yang seutuhnya dan secara menyeluruh seakan sudah termaktub di dalam teks, bukan pada nuansa kontekstualisasi.[9]

Islam Konservatif selain dekat dengan Islam Puritan, juga dekat dengan istilah Islam Fundamentalis dan revivalis.[10] Revivalisme Islam hendak menjawab kemerosotan Islam dengan kembali kepada ajaran Islam yang murni. Contoh dari gerakan Islam Revivalis adalah Wahhabiyyah yang memperoleh inspirasi dari Muhammad ibn Abd al-Waḥḥāb (1703-1792) di Arabia, Shah Wali Allah (1703-1762) di India, Uthman Dan Fodio (1754-1817) di Nigeria, Gerakan Padri (1803-1837) di Sumatra, dan Sanusiyyah di Libya yang dinisbatkan kepada Muhammad Ali al-Sanusi (1787-1859). Chouieri melihat adanya kemiripan agenda yang menjadi karakteristik gerakan-gerakan revivalis

---

dibanding ide-ide modern yang diserap umat Islam. Alasan lain, mungkin minoritas kaum Muslim termasuk reformis dan progresif, tetapi dalam konteks teologis dan hukum Islam, mayoritas kaum Muslimin adalah moderat. Khaled M. Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 17-26.

[8] Khaled Abou El Fadl, "Catatan tentang Transformasi" dalam *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2002), 190.

[9]Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Jama'at-i-Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), 16-17.

[10]Mark Juergensmeyer juga tidak sepakat jika istilah fundamentalisme, dalam artian masih ragu. Ia memiliki tiga alasan atas keraguannya. *Pertama*, istilah itu bersifat merendahkan karena mengandung tuduhan ketimbang penjelasan. *Kedua*, fundamentalisme adalah kategori yang tidak tepat untuk membuat perbandingan lintas kultural. *Ketiga*, untuk menggunakan fundamentalisme tidak dibawa ke makna yang politis. Mereka lebih dimotivasi oleh keyakinan-keyakinan religius daripada politis. Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekuler*, terj. Noorhaidi (Bandung: Mizan, 1998), 16-18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam tersebut, yaitu: (a) kembali kepada Islam yang asli, memurnikan Islam dari tradisi lokal dan pengaruh budaya asing; (b) mendorong penalaran bebas, *ijtihād*, dan menolak *taqlīd*; (c) perlunya hijrah dari wilayah yang didominasi oleh orang kafir (*dār al-kufr*); (d) keyakinan kepada adanya pemimpin yang adil dan seorang pembaharu.

Sementara itu, Dekmejian menyatakan bahwa munculnya pelbagai orientasi ideologi revivalis Islam dipengaruhi oleh adanya perbedaan yang timbul dari penafsiran yang berbeda terhadap Al-Qur'an, al-Sunnah dan sejarah Islam awal. Selain itu ada faktor lain seperti watak dari situasi krisis, keunikan dalam kondisi sosial dan gaya kepemimpinan dari masing-masing gerakan. Atas dasar itu, Dekmejian mengidentifikasi empat kategori ideologi revivalis[11]: (a) adaptasionis-gradualis (*al-Ikhwān al-Muslimūn* di Mesir, Iraq, Sudan, Jordan, Afrika Utara; dan *Jama'at-i Islami* di Pakisan); (b) Shi'ah revolusioner (Republik Islam Iran, *Hizb al-Da'wah* Iraq, *Hizbullāh* Libanon, *Jihād Islām* Libanon; (c) Sunni revolusioner (*al-Jihad* Mesir, Organisasi Pembebasan Islam Mesir, *Jamā'ah Abū Ḍārr* Syria, *Hizb al-Taḥrīr* di Jordania dan Syria; (d) primitivis-Mesianis (*al-Ikhwān* Saudi Arabia, *al-Takfīr wa al-Hijrah* Mesir, *Mahdiyyah* Sudan, *Jamā'at al-Muslimīn li al-Takfīr* Mesir.[12]

---

[11]Revivalisme pra-modernis gerakan ini salain muncul di Arabia juga muncul India (Shah Wali Allah) dan Afrika (Sanusi). Gerakan ini bercirikan, *pertama*, tidak terkena sentuhan Barat, *kedua*, keprihatinan mendalam terhadap degenerasi sosio-moral umat Islam dan usaha untuk mengubahnya, *ketiga*, menghimbau untuk kembali kepada Islam yang sejati dan mengeyahkan tahayul-tahayul yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme popular, *keempat*, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum serta berusaha melaksanakan ijtihad, *kelima*, himbauan untuk mengenyahkan corak predeterministik, dan *keenam*, melaksanakan itu semua dengan kekuatan senjata bila perlu. Taufik Adnan Amal, " Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa Ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, peny. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1994), 18.

[12]M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Revivalisme Islam juga berhubungan dengan fundamentalisme.[13] Gerakan dan pemikiran ini muncul sebagai reaksi terhadap akibat-akibat yang ditimbulkan oleh modernisme dan sekularisme dalam kehidupan politik dan keagamaan.[14] Peradaban modern-sekular menjadi sasaran kritik fundamentalisme Islam, dan di sini fundamentalisme memiliki fungsi kritik. Seperti ditipologikan oleh Fazlur Rahman, fundamentalisme Islam (atau revivalisme Islam) merupakan reaksi terhadap kegagalan modernisme Islam (klasik), karena ternyata yang disebut terakhir ini tidak mampu membawa masyarakat dan dunia Islam kepada kehidupan yang lebih baik, sesuai dengan ajaran Islam. Sebagai gantinya, fundamentalisme Islam mengajukan tawaran solusi dengan kembali kepada sumber-sumber Islam yang murni dan otentik, dan menolak segala sesuatu yang berasal dari warisan modernisme Barat.[15]

Salah satu karakteristik atau ciri terpenting dari fundamentalisme Islam ialah pendekatannya yang literal terhadap sumber Islam (Al-Qur'an dan al-Sunnah). Literalisme kaum fundamentalis tampak pada ketidaksediaan mereka untuk melakukan penafsiran rasional dan intelektual, karena mereka -kalau-lah membuat penafsiran- sesungguhnya adalah penafsir-penafsir yang sempit dan

---

Ke Indonesia,(Jakarta: Erlangga, 2005), xv.

[13]Pembedaan yang signifikan antara revivalisme dan fundamentalisme adalah, revivalisme Islam (*Islamic revivalism)* atau *Islamic resurgence* mewujudkan dirinya dalam bentuk yang beragam, misalnya *Wahhabiyyah*, yang dia anggap sebagai representasi dari prototipe Islam fundamentalis modern.Terlepas dari beberapa perbedaan perspektif dan implikasi yang ditimbulkannya, korelasi, kaitan atau kemiripan karakteristik dasar antara fundamentalisme, revivalisme, Islamisme dan radikalisme tidak bisa dikesampingkan. Jika ditelaah lebih mendalam akan tampak adanya semacam *family resemblance* antara berbagai orientasi ideologis tersebut, meskipun masing-masing tetap memiliki tekanan dan strategi yang berbeda, tergantung situasi dan kondisi sosial dan gaya kepemimpinan (*leadership style*) dari masing-masing gerakan.ainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* , 11.

[14]Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, 16.

[15]Taufik Adnan Amal, " Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa Ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sangat ideologis. Literalisme ini berkoinsidensi dengan semangat skripturalisme, meskipun Leonard Binder membuat kategori fundamentalisme non-skriptural untuk pemikir fundamentalis seperti Sayyid Qutb.

B. Sejarah Konservatisme dalam Islam

Konservatifisme dalam Islam memang lebih dekat dengan gerakan keagamaan Islam yang bersifat fundamentalis dan revivalis. Sejarah konservatisme dalam Islam begitu lekat dengan sejarah fundamentalisme dalam gerakan Islam yang mempertahankan kemurnian ajaran agama Islam. Untuk memahami konservatisme maka perlu juga memahami fundamentalisme dalam Islam.[16]

Secara historis dan akademis, menurut Murad Wahbah, istilah fundamentalisme digunakan pertama kali oleh Editor majalah New York Watchman Edisi Juli 1920, yang berarti: sikap menolak penyesuaian kaidah-kaidah dasar terhadap kondisi baru.[17] Namun, ada juga yang mengatakan, istilah ini dikenal pertama kali melalui semacam booklet berjudul "*The Fundamentals"*, terbit antara tahun 1909-1915.

Sedangkan Trisno Susanto, seorang aktivis Masyarakat Dialog Antar Agama (MADIA) Jakarta yang juga seorang teolog Kristen mengungkap, bahwa fundamentalisme merupakan kata yang digunakan untuk menyebut

---

[16]Dalam pengertian Azyumardi Azra, fundamentalisme Islam ada kesamaannya dengan fundamentalisme Kristen; yakni kembali kepada fundamentalis (dasar-dasar) agama secara penuh dan literal, bebas dari kompromi, penjinakan dan reinterpertasi. Ini ada kesan bahwa hanya fundamentalis Islam yang berlandaskan pada pokok dan dasar Islam, yakni Al-Qur'ân dan H}adîth. Padahal menurut Abou Fadl, setiap Muslim dalam kadar tertentu adalah orang yang meyakini nilai-nilai fundamental. Dengan kata lain, komunitas moderat juga mendeskripsikan diri mereka sebagai *uṣûlî* yang tentunya dengan semangat perspektif yang berbeda dengan kelompok puritan.Azyumardi Azra, ―Memahami Gejala Fundamentalisme‖ dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 3 (1993), 3.

[17] M. Nasir Tamara (ed), *Agama dan Dialog Antar Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1996), 108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

serial penerbitan brosur jika saat penerbitan brosur yang berlangsung antara tahun 1909 hingga sekitar 1919 diprakarsai oleh para tokoh Kristen dari kalangan Evangelical (Injili) dan Protestan Konservatif yang berkumpul di sekolah teologi "*Princetown Theology Seminary*" Amerika.[18] Melacak sejarah fundamentalisme, maka akan tersadar bahwa awal mula penggunaan istilah ini ada pada kalangan agama Kristen Protestan. Dari sinilah kemudian dimunculkan istilah fundamentalis, yang kemudian digunakan untuk menyebut gerakan-gerakan keagamaan tanpa membedakan agama apapun yang berusaha untuk kembali pada nash-nash kitab suci dengan pemahaman yang literal, dan eksklusif.[19]

Ada beberapa kekhasan gerakan fundamentalis agama ini. Pertama, kaum fundamental agama ini selalu mengambil posisi yang berlawanan. Kedua, adanya penolakan terhadap hermeunetika. Ketiga, penolakan pada budaya pluralisme dan relativisme. Keempat, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis.[20]

Kekhasan lain dari kelompok fundamentalis melihat teks-teks Bible

---

[18] Riffat Hassan menyebut angkat tahun antara 1905 hingga 1915 untuk penerbitan risalah *Fundamentals: A Testimony of The Truth*. Uraian tentang hal ini dapat dibaca pada: Riffat Hassan, Mempersoalkan Istilah Fundamentalisme Islam, terjemah Dewi Nurjulianti, *Ulumul Quran*, nomor 3 Th. IV. 1993. 32-41.

[19] Karen Amstrong seorang biarawati Katholik penulis *The Battle for God*, menyatakan bahwa fundamentalisme merupakan gejala tiap agama dan kepercayaan, yang merepresentasikan pemberontakan terhadap modernitas. Menurut dia, sebenarnya sekelompok kecil saja kalangan fundamentalis yang melakukan tindakan terorisme). Karen Amstrong, *Holy War: Crusades and Their Impact on Today's World* (New York: Ancor Books, 1991), 221. Pendapat ini ditentang oleh Liauw (2002) yang menyatakan bahwa Amstrong tidak memahami tentang pelaksanaan Amanat Agung Tuhan Jesus melalui kesaksian dan pemberitaan Injil, dan Liauw menuduh dengan pernyataan tersebut Amstrong telah sengaja menyesatkan nalar masyarakat. Selengkapnya baca di .Pengaruh peristiwa WTC & pentagon, oleh Suhento Liauw pada *World Wide*. http://members.truepath.com/gbiagraphe/article/indo/PENGARUH_PERISTIWA_WTC_PENTAGON.htm.

[20] Azumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme Dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal", *Ulumul Quran*, Nomor 3. Th, IV. 1993. 18-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempunyai pengertian mutlak, jelas dan tidak berubah. Pemahaman ini pada akhirnya memunculkan argumen bahwa kitab suci tidak memerlukan penafsiran atau intepretasi.[21] Meskipun pada posisi ini sebenarnya mereka secara tidak sadar telah berupaya melakukan penafsiran sendiri atas kitab suci tersebut. Tentu saja pembatasan ini menjadikan sulit bagi orang luar untuk melakukan dialog dengan kalangan fundamentalis ini.

Seperti juga telah diungkap di awal, kalangan fundamentalis menganggap bahwa ungkapan Bible sebagai satu-satunya kebenaran. Pada konteks ini terjadi konflik kuat antara kalangan fundamentalis dengan para saintis, sebab bagi ilmuwan kebenaran bersifat relatif, dan hal ini tidak dapat diterima oleh kalangan fundamentalis yang menyatakan kebenaran kitab suci bersifat absolut. Sebagai sebuah gerakan, kalangan fundamentalis sering memposisikan diri sebagai oposan terhadap sains modern.[22]

Hal ini merupakan buah sejarah panjang pertentangan kaum modernis dengan kalangan gereja.[23] Sebagaimana dipahami, zaman modern di Eropa ditandai oleh hilangnya lembaga-lembaga politik warisan Abad Pertengahan. Kelompok bangsawan dan agamawan mulai meredup pamornya, tergeser secara drastis oleh pola pikir ilmu pengetahuan. Banyak temuan- temuan ilmu pengetahuan yang bertentangan dengan doktrin-doktrin yang sejak lama

---

[21] E.H.Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York: W.W. Norton & Company. Inc, 1968), 24.

[22]Hampir satu generasi dengan gerakan fundamentalisme Amerika Serikat muncul, Gereja Katholik Roma telah menyebarkan *The Syballbus of Error* pada tahun 1864. Paus Pius IX mengecam hampir semua aspek modernitas, melakukan kampanye anti modernitas dalam sebuah *platform* gerejani, ketimbang pembenaran mutlak terhadap kitab suci. Doktrin tentang kesempurnaan Paus didefinisikan oleh Dewan Vatican Pertama pada tahun 1870. John. A. D. Appleby, dkk., "On Stochastic Stabilization Of Difference Equations, Discrete and Continuous Dynamical Systems", *Journal Of Difference Equations And Applications*, Series A. 2006. 14

[23] J. Naisbitt & P. Aburdene, *Megatrend 2000* (Jakarta: Binarupa Aksara, 1999), 209.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diterima masyarakat dari institusi agama. Sebagai misal temuan yang menyatakan bahwa bumi itu tidak bulat, dan beredar mengelilingi matahari yang diajukan Copernicus, harus berhadapan dengan doktrin gereja yang justru menyatakan sebaliknya.[24]

Dalam Islam fundamentalisme muncul ketika perpecahan antara pendukung Khalifah Ali bin Abi Thalib dengan penentangnya yang dikenal dengan kelompok Khawarij. Perpecahan ini pada mulanya bukanlah permasalahan pemahaman keagamaan, tetapi lebih kepada disebabkan perbedaan pandangan politik tentang peristiwa arbritase kekuasaan antara Ali bin Abi Thalib dengan Mu'awiyah bin Abu Sufyan.[25]

Kata "Khawarij" berasal dari bahasa Arab yaitu dari kata kerja kharaja, yang berarti telah keluar. Namun, istilah Khawarij mengacu kepada pasukan Ali bin Abi Thalib yang melakukan disersi atau keluar dari induk pasukannya pada perang Shiffin, yaitu perang antara Ali melawan gubernur Mu'awiyah bin Abu Sufyan yang beroposisi kepada pemerintah pusat.[26] Pasukan ini tidak setuju dengan sikap khalifah Ali yang menerima perundingan damai dengan musuh, padahal mereka hampir memenangkan peperangan. Khalifah Ali pada awalnya tidak menyetujui tawaran damai yang diusulkan lawan dengan mengacungkan Al-Quran ke atas, sebab khalifah mengetahui bahwa hal itu hanyalah strategi mereka untuk menghindari kekalahan. Namun khalifah Ali didesak oleh penghafal Al-Quran untuk maju

---

[24]Edwar W. Said, *Orientalisme* (New York: Random House. Inc, 1979), 41.
[25]Karen Armstrong, *Islam A Short History* (New York: Routledge, 2001), 37.
[26] Philip K. Hitti, *History of The Arabs: From the Earliest Times to the Present* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 86.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ke meja perundingan.[27]

Firqah ini muncul pada saat terjadinya perselisihan antara Muawiyah bin Abi Sufyan dengan Ali bin Abi Thalib, yang mencapai puncaknya dengan pecahnya perang Siffin pada tahum 37 H. kedua kelompok yang bertikai itu akhirnya sepakat untuk mengadakan perundingan damai, dan keduanya sepakat pula untuk kembali kepada hukum Al-Qur'an. Pada perundingan tersebut pihak Ali diwakili oleh Abu Musa al-Asy'ari dan pihak Muawiyah diwakili oleh Amr ibn Ash.Dalam perundingan itu terjadilah pengelabuhan yang dilakukan Amr ibn Ash terhadap Abu Musa al-Asy'ari. Kejadian ini menimbulkan krisis baru dan pembangkangan yang dilakukan sekelompok muslim yang kebanyakan berasal dari Bani Tamim. Mereka kemudian menyatakan ketidakpuasan terhadap proses dan hasil perudingan itu dengan menyatakan "*Lā ḥukma illalillāh*".[28]

Kaum Khawarij menyikapi hasil *taḥkim* melakukan gerakan perlawanan terhadap kekuasaan dengan cara keluar dari kelompok Ali dan membangun prinsip-prinsip perjuangan yang radikal dan ekstrim. Bagi mereka, semboyan tiada hukum selain hukum Allah yang dikutip dari surat al-Maidah ayat 44 merupakan landasan ideologis politisnya yang berharga mati dan mesti diperjuangkan di manapun dan kapanpun.[29] Sebagai bentuk gerakan memperjuangkan ideologis, mereka mengkafirkan Ali dan Muawiyah karena sudah menyelesaikan konflik dengan cara ber*taḥkīm* yang tidak sesuai dengan hukum Tuhan. Tidak puas dengan hanya mengkafirkan Ali dan Muawiyah,

[27]Armstrong, *Islam A Short History*, 42.
[28] Hitti, *History of The Arabs*, 93-94.
[29] Syauqi Abu Khalil, *Al-Hadharah Al-Arabiyah Al-Islamiyah* (Damaskus: Dar Al Fikr, 2007), 49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka memandang kafir pula setiap orang yang tidak sepaham dengan mereka dan menurut sikap radikal mereka orang tersebut halal darahnya untuk ditumpahkan.[30]

Pasca persitiwa *taḥkīm*, mereka mulai menyusun strategi untuk melakukan pemberontakan dan konfrontasi terbuka terhadap pendukung Ali yang berujuang pada perperangan di Nahrawan, sebuah daerah yang terletak dekat Bagdad. Sekalipun perperangan dimenangkan oleh pihak Ali, namun tidaklah mengurangi semangat gerakan mereka untuk melakukan pemberontakan dan kekerasan. Sebaliknya, kekalahan melahirkan dendam yang semakin besar kepada Ali karena mengingat apa yang sudah dialami oleh saudara-saudara mereka di Nahrawan. Puncak dari kemarahan tersebut, mereka menyusun strategi untuk membunuh Ali, Muawiyah dan Amru bin ‘Ash yang mereka anggap paling bertanggungjawab terhadap hasil *taḥkim* yang tidak adil.[31]

Pembunuhan Ali, Muawiyah dan Amru bin ‘Ash yang dianggap oleh kaum Khawarij sebagai tugas suci dan diserahkan kepada tiga orang. Masing-masing mereka adalah Abdurrahman bin Muljam yang berangkat ke Kufah untuk membunuh Ali, Barak bin Abdillah al-Tamimi pergi ke Syam untuk membunuh Muawiyah dan Amru bin Bakar al-Tamimi pergi ke Mesir untuk membunuh Amru bin ‘Ash. Di antara mereka hanya Abdurrahman bin Muljam yang behasil membunuh Ali dengan cara menusuknya dengan pedang ketika dia hendak melaksanakan ṣalat Subuh. Barak bin Abdillah al-Tamimi

[30]Ibid, 52.
[31]Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998), 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juga berhasil menikamkan pedangnya ke tubuh Muawiyah meskipun tidak berujung kepada kematian. Sedangkan Amru bin Bakar al-Tamimi gagal menjumpai Amru bin 'Ash di Mesir.[32]

Setelah Ali terbunuh, beberapa tindakan radikal tetap dilakukan oleh kaum Khawarij pada masa pemerintahan Daulah Bani Umawiyah.Karena menurut mereka Muawiyah telah menghambur-hamburkan uang rakyat, dan meniru pola hidup raja dan kaum feodal Romawi. Lagi pula Muawiyah menduduki jabatan khalifah tidak melalui persetujuan umat Islam.Maka sepanjang sejarah kekuasaan itu berdiri mereka melakukan perlawanan, dan perlawanan mereka ditanggapi dengan penindasan oleh penguasa-penguasa dinasti Umawiyah.[33]

Salah satu bentuk perlawanan kaum Khawarij yang dianggap gemilang terhadap kekuasaan Daulah Bani Umawiyah adalah sepeninggal Muawiyah bin Abu Sufyan sekitar tahun enam puluh hijriyah. Mereka menganggap dengan meninggalnya Muawiyah berarti belenggu yang membatasi gerak mereka sudah lepas. Di samping itu, muncul pula kegoncangan situasi sosial dan politik dalam kehidupan umat Islam sepeninggal Muawiyah.[34] Situasi demikian dimanfaat oleh pemimpin kaum Khawarij, Nafi' bin Azraq, untuk memperoleh pengaruh dan kesuksesan yang besar. Ia berhasil menaklukan daerah Ahwaz dan berhasil menegakkan kekuasaan di Aswad, Basrah. Nafi' bin Azraq juga berhasil memasuki kota Basrah dan menghancurkan penjara

---

[32] Ahmad Fuad Effendy, *Sejarah Peradaban Arab dan Islam* (Malang: Misykiat, 2012), 14-33.
[33]Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, 118.
[34] Al-Allamah Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun* (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 2001), 74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk membebaskan orang-orang Khawarij yang ditahan sebagai tawanan perang oleh Bani Umawiyah. Selama belasan tahun terjadi banyak pertempuran sengit antara kaum Khawarij dan pasukan Bani Umawiyah.[35]

Gerakan revivalisme Islam yang paling berpengaruh dan fenomenal pada zaman modern adalah Jamaluddin Al-Afghani dengan konsep Pan Islamisme dan Hasan Al-Banna dengan Jama'ah Ikhwanul Musliminnya. Tujuan pertama dari Pan Islamisme Jamaluddin Al- Afghani adalah untuk mempersatukan negara-negara Islam ke dalam satu federasi, yang mampu menghalau campur tangan Barat dan mewujudkan kembali kejayaan Islam. Sedangkan tujuan utama Ikhwanul Muslimin adalah membangun pribadi Muslim, kemudian menuntut setiap Muslim agar membina keluarga Muslim dan pada akhirnya akan membentuk masyarakat Muslim dan negara Islam yang kemudian akan bersatu. Ikhwanul Muslimin merupakan gerakan yang bergerak di ranah sosial dan ekonomi. Dengan sistem *halaqoh* atau *liqo'* yang masif, maka gerakan ini telah memberikan dampak luar biasa bagi gerakan revivalisme Islam. Hasan al-Banna sebagai pendiri Ikhwanul Muslimin, dalam khazanah pergerakan Islam tercatat sebagai tokoh pertama yang menyusun secara komprehensif dan sistematis bagaimana kebangkitan Islam global dapat dilakukan melalui kekuatan-kekuatan nasional yang telah jiwai spirit dan falsafah Islam.

Konsep PanIslamisme Al-Afghani ini dan Ikhwanul Muslimin Al-Banna ini mampu memberikan dampak luar biasa bagi dunia Islam. Pendirian

[35]Ibid, 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Organisasi Konferensi Islam (OKI) setidaknya terpengaruh akan konsep dari tokoh pembaharu Islam tersebut, terutama Pan Islamisme Al-Afghani. Bahkan munculnya HAMAS (*Harakah Muqawwamah Al- Islamiyah*) adalah hasil (secara tak langsung) dari gerakan Ikhwanul Musliminnya Hasan Al- Banna yang mengembangkan aspek geraknya dalam ranah politik praktis.

Pada abad ke-20 dan 21, fundamentalisme dan revivalisme memanifestasikan diri mereka dalam gerakan radikal dan puritan secara politis yaitu gerakan wahabisme oleh Abdul Wahab, Jamaah Jihad oleh Maulana al-Maududi, Hizbut Tahrir oleh Taqiyyudin An-Nabani, dan jaringan terorisme Al-Qaeda oleh Osama Bin Laden.

Gerakan-gerakan reformis dan revivalis di atas, terinspirasi oleh pemikiran Ibnu Taimiyyah (1268-1328) yang sangat intens dalam pemikiran akidah, hukum Islam dan sangat aktif dalam bidang politik.Ia digambarkan oleh sebagaian orang sebagai bapak spiritual dan sosok revolusioner Islam (Sunni), sedangkan bagi sebagian orang ia dipandang sebagai model pemikiran Islam revivalis.[36]

Salah satu gerakan fundamentalisme yang dipadang cukup berhasil dalam gagasan politisnya adalah gerakan Wahabisme. Gerakan ini merupakan respon terhadap krisis moral spiritual yang dalam pandangan mereka mengalami masalah, Ibnu Abdul Wahab kecewa dengan mengecam praktik-praktik umum saat itu sebagai kemusyrikan dan *jahiliyah*. Ia menentang kebanyakan pendapat para ulama abad pertengahan dan menganggap mereka

[36]Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melakukan *bid'ah*. Ia pula menyerukan perlunya penafsiran yang segar atas Islam dan kembali kepada keyakinan ontologis terhadap wahyu.[37]

Gerakan Wahabisme menggabungkan semangat keagaman dengan kekuatan militer dan kemudian ia bersekutu dengan Muhammad bin Saud, seorang kalifah di wilayah Najed, guna membangun gerakan religio-politik. Ibnu Saud menggunakan aliran keras Wahabi sebagai suatu cita-cita religious guna melegitimasikan gerakan jihadnya, dalam rangka menaklukan dan mempersatukan kabilah-kabilah lokal di seluruh jazirah Arab. Golongan Wahabi ini, seperti halnya golongan Khawarij memandang semua umat Islam yang menolak pandangan mereka, sebagai orang kafir yang dapat di perangi dan darahnya halal untuk dibunuh. Mereka harus ditaklukan demi terwujudnya persamaan dan persatuan umat Islam.[38]

Sekitar abad ke-19 Muhammad Ali dari Mesir menundukan kelompok Ibnu Saud, sehingga membuat mereka harus merubah haluan mereka meski tetap keras sebagaimana Wahabi. Meskipun Muhammad Ali mencoba untuk menumpas habis golongan yang dipelopori oleh Ibnu Saud ini, teatpi mereka tetaplah kuat dan mampu bertahan. Hal ini dibuktikan dengan bangkitnya gerakan Wahabisme yang dipelopori oleh Abdul Azis bin Saud pada awal abad 20 dengan mampu merebut kota Riyadh dari kekuasaan Turki Usmani.[39] Setelah itu kekuatan bani Saud menjadi semakin kuat dan mampu mempersatukan kembali kabilah-kabilah di Jazirah Arab.[40]

---

[37] Laura S. Etheredge, *Islamic History* (New York: Britania Educational, 2010), 226.
[38]Ibid, 228.
[39] Hitti, *History*, 362.
[40]Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, 189.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setelah perang Teluk padatahun 1990, kerajaan Arab Saudi menjadi sangat lebih kuat, karena setiap gerakan-gerakan mereka didukung oleh orang-orang kaya dari dalam negeri maupun dari institusi Negara-negara Barat, salah satunya Inggris dan Amerika Serikat. Dengan sumber daya yang kuat mereka mulai mengekspor ideologi-ideologi aliran keras mereka ke seluruh penjuru dunia, bukan hanya ke Negara-negara dengan basis Islam yang kuat tetapi juga ke Negara-negara Barat.[41]

Para saudagar kaya di Arab Saudi, baik berasal dari pihak yang sedang berkuasa maupun mereka yang berasal dari jaringan global seperti Osama bin Laden, telah memberikan dukungan keuangan kepada kepada ekstremis-ekstremis yang mengikuti fundamentalisme militant Islam dengan kultur jihadnya tersebut. Gerakan-gerakan modernis Islam seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jamaah Islam di Pakistan, bekerja untuk memadukan reformasi religious dan mobilisasi politik. Organisasi-organisasi Islam tersebut menggunakan bahasa Jihad untuk meligitimasi gerakan mereka melawan imperialisme Inggris dan penguasa muslim yang tidak setuju dengan ideologi mereka dengan tuduhan dzalim dan keluar dari ajaran agama Islam.[42]

Tiga orang aktivis-intelektual yaitu Hasan al-Banna, Maulana al-Maududi dan Sayyid Qutb memiliki peran yang sangat penting dalam menciptakan visi dari Islam yang reformis di era modern saat ini. Karya-karya

[41] John L. Esposito, *The Oxford History of Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), 644.
[42] Matthew Crosston, *Fostering Fundamentalism: Terorism, Democracy and America Engagement in Central Asia* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006), 163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka diekspor ke seluruh penjuru dunia Islam.[43] Ide-ide mereka secara sporadis mudah diterima oleh kalangan pemimpin-pemimpin gerakan Islam yang mainstream maupun yang ekstrem, baik tanpa kekerasan maupun secara persuasive, yang pasti sedikit ataupun banyak mereka telah terpengaruh dengan pemikiran-pemikiran tentang revolusi Islam, jihad dan permusuhan terhadap Barat dari ketiga tokoh di atas.[44]

Sayyid Qutb (1906-1966) berperan penting dalam merekonstruksi dan meradikalkan paradigma pemikiran-pemikiran dari Hasan al-Banna dan Maududi. Qutb mewariskan ideologis yang mengkomparasikan semua bentuk-bentuk utama jihad secara historis sejak zaman Nabi Muhammad hingga mengambil bentuk jihad ekstrem kaum Khawarij dan Assassin di zaman dinasti Abasiyyah akhir. Hanya dengan hitungan beberapa tahun saja, melalui interpretasi Qutb, Ikwanul Muslimin yang digagas oleh Hasan al-Banna dan Jamaah Islamiyah yang dipelopori al-Maududi, menjadi model utama gerakan-gerakan aktivis baru dalam dunia Islam.[45]

Sebagaimana Hasan al-Banna dan al-Maududi, Qutb memandang Barat sebagai musuh historis Islam dan kaum muslimin sebagaimana yang diperlihatkan dalam perang salib, kolonialisme Eropa dan Perang Dingin.Ancaman Barat tidak hanya bersifat represif saja tetapi juga bersifat politis ekonomis dan religio-kultural. Hal ini sama jahatnya dengan para pemimpin Islam yang mengatur dan memerintah umat Islam dengan prinsip-

---

[43] Basaam Tibi, *The Worldview Of Sunni Arab Fundamentalist: Attitudes Toward Modern Science An Technology* (Chicago: University of Chicago, 1993), 182.
[44]Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, 237.
[45] Tibi, *The Worldview Of Sunni Arab*, 188.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

prinsip Barat yang sekuler.[46]

Pada abad 21 Osama bin Laden merupakan manifestasi dari konsep jihad yang terkristalkan. Ia berdiri dengan satu tangan memegang Al-Qur'an dan senapan Kalashinov di tangan yang lain. Meskipun demikian Osama bin Laden merupakan fenomena yang menorehkan sejarah dunia yang sangat dalam, sehingga bahkan untuk beberapa decade mendatang gerakan fundamentalisme dengan wujud terorisme tidak akan sirna. Osama bin Laden dengan ambisinya bukanlah gerakan yang menerima akulturasi dan bernegosiasi dengan perubahan, ia akan tetap keras meskipun gerakan-gerakan yang searah dengannya mulai mengalami deradikalisasi dan lebih akomodatif terhadap perubahan zaman.[47]

C. Ciri-Ciri Sikap Konservatif dalam Islam

Pandangan kelompok konservatif berasal dari sebuah pandangan unik antara wahyu Tuhan dan masa. Secara khusus pandangan itu terwujud dalam gagasan bahwa karena masa merupakan ciptaan (makhluk), maka memandang wacana Ilahi terjadi dalam sebuah masa berarti juga memandang wacana Ilahi sebagai makhluk; bagaimanapun, karena Tuhan bukan makhluk, maka wahyu Tuhan (yang mereka pandang merupakan sifat Tuhan) tidak mungkin makhluk. Pandangan ini juga mencakup klaim bahwa Al-Qur'an bukan makhluk (ia berada di luar waktu dan sejarah), yang menjelaskan mengapa masa dan sejarah tidak relevan atau bersifat insidental untuk memahami ajaran-ajaran Al-Qur'an. Jadi, meskipun kelompok konservatif percaya bahwa wahyu turun

[46]Ibid, 190.
[47] A.M. Hendropriyono, *Terorisme: Fundamentalisme Kristen, Yahudi dan Islam* (Jakarta: Kompas, 2009), 181.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada kejadian tertentu, mereka menyebut kejadian itu sebagai *asbāb al-nuzūl,* atau kejadian tentang turunnya wahyu, bukan kejadian untuk turunnya wahyu, karena istilah yang terakhir menyiratkan adanya hubungan wahyu dengan konteks ruang/waktunya, yang jelas-jelas mereka tolak.[48]

Menurut mereka, Tuhan berada di luar waktu, dalam waktu yang tak terbatas, dan dalam ruang yang tak berkonteks, yang menunjukkan bahwa kandungan firman/wahyu-Nya tidak membutuhkan konteks.Pandangan ini memiliki kesamaan teologis dengan pandangan tentang keabadian non-kontekstual Al-Qur'an, yaitu gagasan bahwa kandungan dan konteks Al-Qur'an terjadi/muncul secara bersamaan.[49] Karena itu, kelompok konservatif meyakini bahwa kontekstualisasi terhadap salah satunya berarti meragukan keuniversalan yang lainnya. Jadi, kelompok konservatif (dan tafsir klasik yang menjadi acuan mereka) berfokus pada masa tekstual/logis (urutan kata dan makna) dalam Al-Qur'an, bukan pada pembacaan Al-Qur'an sebagai sebuah totalitas yang diturunkan melampaui masa.[50] Selama teori ini tidak menekankan konteks pewahyuan Al-Qur'an dan, dengan demikian, ajaran-ajarannya, ia akan gagal membedakan hal-hal yang umum dengan hal-hal yang khusus dalam Al-Qur'an, yang pada gilirannya akan memunculkan bentuk-bentuk pembacaan mengekang seperti yang telah disebutkan oleh Wadud.[51]

---

[48]William Montgomeryn Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas,* terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 3.
[49]Ibid, 7.
[50]Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan* (Bandung: Mizan, 2013) 17.
[51]Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia.* (Jakarta: Teraju, 2002), 92.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketika kelompok konservatif bersandar pada pandangan tentang waktu yang sakral untuk menafsirkan wahyu Ilahi, mereka bersandar pada pandangan tentang waktu (historis) sekular untuk menempatkan beberapa ayat Al-Qur'an lebih tinggi dari ayat-ayat lainnya, dan untuk menjadikan komunitas Nabi sebagai paradigma. Dengan mengabaikan teori univerasalisme dan transhistoritas pada konteks dan perspektif unikultural komunitas Nabi, sebuah pandangan, menurut Wadud, akansangat membatasi penerapan Al-Qur'an dan berseberangan dengan tujuan universal yang dinyatakan sendiri oleh Al-Qur'an.[52]

Lebih jauh lagi, alih-alih mengonseptualisasi universalisme Al-Qur'an dari segi kemampuannya untuk dibaca secara berbeda oleh setiap generasi baru muslim dalam setiap periode sejarah (rekontekstualisasi), kaum konservatif justru menyakralkan bentuk-bentuk pembacaan Al-Qur'an yang dibangun lebih dari seribu tahun yang lalu dengan mengatasnamakan sejarah suci dan preseden sejarah yang diwakili oleh tafsir klasik, hadis, dan ijmak. Jadi, sikap mereka akhirnya berujung pada pembelaan historis terhadap hal-hal yang sakral/universal, sekalipun pada saat yang sama mereka menolak untuk menerima, setidaknya secara formal, historisasi pemahaman terhadapnya.[53]

Konsekuensinya adalah bahwa, dari sudut pandang kelompok konservatif, sejarah kaum muslimin harus berusaha membangun ulang dan memproduksi model komunitas paling awal. Mereka berharap tradisi Islam akan memungkinkan dan menjamin proses peniruan tersebut, dengan menganut

[52]Khamami Zada, *Islam Radikal.* 93.
[53]Karen Armstrong, *Islam Sejarah Singkat,* terj. Funky Kusnaendy(Jogjakarta: Jendela, 2002), 228.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan melindungi hukum kanonik serta menghindari segala bentuk inovasi. Melihat ke masa lalu, kemudian diartikan sebagai melangkah ke masa depan yang lebih baik (sehingga muncul kritik terhadap kelompok konservatif bahwa mereka berusaha kembali ke masa lalu). Namun, upaya melihat ke masa lalu dengan tujuan menghidupkan atau membangun kembali praktik-praktik komunitas Islam paling awal berujung pada sakralisasi dan universalisasi komunitas tersebut beserta praktik-praktik mereka. Berangkat dari pandangan tentang wahyu sebagai sesuatu yang bersifat nonhistoris dan abadi, kelompok konservatif kemudian beranjak pada pandangan bahwa komunitas Islam paling awal dan praktik-praktik interpretasi mereka merupakan sesuatu yang nonhistoris dan abadi serta berujung pula pada pencampuradukkan praktik-praktik tersebut dengan wahyu itu sendiri.[54]

Pandangan tentang wacana Ilahi dan hubungannya dengan masa di atas telah melahirkan berbagai praktik pembacaan tekstual yang spesifik. Yang paling jelas, meskipun akrab dengan peristiwa turunnya ayat-ayat tertentu/spesifik, kelompok konservatif biasanya tidak membaca Al-Qur'an dari belakang untuk melakukan kontekstualisasi ajarannya. Mereka juga tidak membaca Al-Qur'an dari depan dalam arti melakukan rekontekstualisasi ajarannya berdasarkan kebutuhan historis-kontemporer umat Islam itu sendiri.[55] Bahkan dengan menolak kontekstualisasi Al-Qur'an, mereka juga menjadikan proses rekontekstualisasinya sebagai sesuatu yang problematik, karena kita tidak dapat melangkah menuju pengikatan diri terhadap kekekalan

[54]Suhermanto Ja"far, *et al.*, *Pemikiran Modern dalam Islam* (Surabaya: IAIN SA Press, 2013), 23.
[55]Ibid, 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Qur'an, baik dalam kata maupun makna, kecuali jika kita secara cerdas melangkah dari latar belakang dan kondisi historisnya.[56]

Kelompok konservatif bukan saja tidak mengikuti teori tersebut, tapi juga menghendaki agar kaum muslimin membaca Al-Qur'an dengan bentuk pembacaan yang diklaim paling benar oleh kaum muslimin terdahulu. Atas dasar klaim bahwa mereka sendiri telah mengamalkan bentuk pembacaan tersebut, kelompok konservatif menganggap praktik-praktik pembacaan mereka sebagai yang paling unggul daripada bentuk-bentuk pembacaan lain, sehingga mengikat bagi seluruh kaum muslimin.[57]

Kecenderungan menggeneralisasikan hal–hal yang spesifik pada umumnya terkait dengan kelompok konservatif, tapi hal itu muncul dalam sebuah doktrin yang diterima oleh semua kaum muslimin: universalisme Al-Qur'an, yaitu keyakinan bahwa Al-Qur'an sebagai perwujudan dari wahyu Tuhan, bersifat universal, sehingga relevan untuk semua masa dan tempat, bukan saja untuk masa dan tempat turunnya wahyu.[58] Meskipun semua mukmin menerima doktrin tersebut, mereka mendefinisikan dan memeganginya secara agak berbeda. Kelompok konservatif merumuskan teori universalisme (trans-historitas) Al-Qur'an dengan men-dehistorisasi Al-Qur'an itu sendiri, dan/atau dengan memandang ajarannya secara ahistoris.[59] Hal ini dikarenakan mereka meyakini bahwa historisasi konteks Al-Qur'an juga berarti

---

[56]Azyumardi Azra,"Memahami Gejala Fundamentalisme", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 3 (1993), 3.
[57]Ibid, 4.
[58] Hugh Goddard, *Menepis Standar Ganda: Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2000), 228.
[59]Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan* (Bandung: Mizan, 2013) 317.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

historisasi kandungannya, dengan demikian, mengurangi karakteristiknya yang sakral dan universal. Berdasarkan sudut pandang ini, masa menjadi bersifat insidental maupun tidak relevan untuk menjelaskan atau memahami Al-Qur'an. Hal inilah yang seringkali mendorong kelompok konservatif untuk tidak mengkontekstualisasikan ajaran Al-Qur'an.[60]

Di sisi lain, kelompok konservatif menggunakan pandangan tentang waktu sebagai sejarah untuk mempertahankan teori *nasakh* (pandangan bahwa beberapa ayat Al-Qur'an menghapus ayat lainnya), yang dengan cara demikian, menegaskan historitas ajaran a-Qur'an. Sejarah sebagai model yang sakral juga merupakan pandangan utama kelompok konservatif dalam membentengi tafsir klasik yang menjadi wadah otoritas dan praktik penafsiran mereka. Jadi, yang membuat tafsir klasik (dan juga pengetahuan keagamaan yang dihasilkan oleh ulama paling awal) menjadi sakral bagi kelompok konservatif adalah keyakinan mereka bahwa para ulama itu mampu meniru metodologi Nabi karena kedekatan mereka dengan masa aktual kehidupan Nabi dan masyarakat Islam yang paling awal.[61]

Jadi, masa menjadi integral dengan dukungan mereka terhadap model komunal yang spesifik, dan perjalanan waktu menjadi sebuah gerak mundur, sebuah gerakan bertahap yang menjauhi model asli. Dengan demikian, mereka dipaksa mundur ke dalam historitas yang telah mereka tolak, tapi melalui rute yang berbeda. Itulah sebabnya mengapa dapat dikatakan bahwa pandangan

---

[60]Ibid, 320.

[61]Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail (Yogyakarta: Qalam, 2000), 119. Lihat juga: Qodri Azizy dkk., *Jejak- Jejak Islam Politik: Sinopsis Sejumlah Studi Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, 2004), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelompok konservatif sebagai upaya melakukan universalisasi, dan bahkan sakralisasi terhadap hal-hal yang bersifat partikular.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN

A. Hermeneutika Sebagai Ilmu Tafsir

Hermeneutika berasal dari bahasa Yunani yaitu *to* hermeneutika bentuk jamak dari *hermeneutikon* yang berarti penerjemahan/pemahaman suatu pesan.[1] Menghubungkan kata "hermeneutik" dengan kata "hermes" secara sekilas menunjukkan adanya tiga unsur dalam aktivitas penafsiran, yaitu: 1) tanda, pesan atau teks yang menjadi sumber atau bahan dalam penafsiran yang dihubungkan dengan pesan yang dibawa oleh *Hermes*. 2) Perantara atau penafsir. 3) Penyampaian pesan itu oleh sang perantara agar bisa dipahami dan sampai kepada yang menerima.[2]

Budi Hardiman mendefinisikan hermeneutika sebagai tiga hal: *Pertama,* mengungkapkan pikiran seseorang dalam kata-kata, menerjemahkan dan bertindak sebagai penafsir*; Kedua,* usaha mengalihkan dari suatu bahasa asing yang maknanya gelap tidak diketahui ke dalam bahasa lain yang bisa

---

[1] Kata *hermeneutika* atau *hermeneutic*, adalah pengindonesiaan dari kata Inggris *hermeneutics*, kata ini berasal dari Yunani yaitu *hermeneuin*, yang arti konvensionalnya adalah teori atau ilmu takwil dan tafsir (inpretasi), berarti mengungkapkan atau mentafsirkan pikiran-pikiran seseorang, atau menerjemahkan kedalam bahasa yang lebih terang dapat dipahami dengan menformatnya kedalam sebuah ungkapan atau statemen. Mencermati asal kata hermeneutika yang diadopsi dari mitos Yunani, sebuah indikasi kuat bahwa hermeneutika adalah kajian ilmiah tentang penafsiran teks-teks suci, dan erat kaitannya dengan pemahaman bahasa, yang menurut teologi Kristen Khatolik (ortodox) bahwa teks-teks *bible* memiliki otoritas dan kemampuan dalam mengungkap pesan-pesan teks bible itu sendiri, tanpa hermeneutika. Hal ini senantiasa mendapat keritikan tajam di sepanjang era gerakan reformasi oleh kalangan keristen protestan, mereka mengajarkan bahwa pemahaman makna spiritual suatu teks tidak berasal dari teks atau dari informasi teks, tapi melalui pemahaman simbolik yang merujuk kepada sesuatu diluar teks. Egi Mulyono, dkk. *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), 15-18.

[2] Bisa dikatakan bahwa, ketiga unsur itu yang nantinya akan menjadi tiga unsur utama dalam hermeneutika, yaitu sifat-sifat teks, alat apa yang dipakai untuk memahami teks dan bagaimana pemahaman dan penafsiran ditentukan oleh anggapan-anggapan dan kepercayaan mereka yang menerima dan menafsirkan teks. Lihat. Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ni; Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, 2002), 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dimengerti oleh pembaca dan *Ketiga*, pemindahan ungkapan pikiran yang kurang jelas, diubah menjadi bentuk ungkapan yang lebih jelas.[3]

Hermeneutika secara ringkas dapat diartikan sebagai "proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi tahu dan mengerti."[4] Definisi tersebut agaknya definisi umum dan disepakati terhadap hermeneutik, meskipun secara lebih jelas jika melihat secara teminologinya, kata hermeneutika ini bisa didefinisikan sebagai tiga hal: (a) mengungkapkan pikiran seseorang dalam kata-kata, menerjemahkan dan bertindak sebagai penafsir. (b) usaha mengalihkan dari suatu bahasa asing yang maknanya gelap tidak diketahui ke dalam bahasa lain yang bisa dimengerti oleh si pembaca. (c) pemindahan ungkapan pikiran yang kurang jelas, diubah menjadi bentuk ungkapan yang lebih jelas.[5]

Zygmunt Bauman, mendefinisikan hermeneutik sebagai upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang dan kontradiktif yang menimbulkan kebingungan bagi pendengar atau pembaca.[6] Definisi mengenai hermeneutik ini, tidaklah sebegitu singkat. Artinya, bahwa definisi dari kata dan makna hermeneutik tersebut –dalam sejarah- ternyata mengalami sebuah perkembangan. Hal ini disebabkan oleh pergeserannya zaman dan waktu yang terus mengalir.

---

[3]F. Budi Hardiman, "Hermeneutik: Apa itu?", *Basis*, XL, no.3,1990, 9-10.
[4] Richard. E. Palmer, ibid., 3.
[5] F. Budi Hardiman, "Hermeneutik: Apa Itu?" dalam *Basis*, XL, no.3, 1990, .3. Oleh sebab itu tugas utama hermeneutik teks dalam pengertian yang paling sederhana adalah untuk memahami teks. Lihat. Hilman Latief, "Kritisisme Tekstual dan Relasi Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks Al-Qur'an", dalam *Hermeneutika Madzhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), . 85.
[6] Lihat. Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Science*, (NewYork: Columbia University Press, 1978), . 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hermeneutika pertama kali digunakan untuk menafsirkan *bible*.[7] Memang pada abad pertengahan hermeneutika hanya digunakan seputar masalah *bible* tapi kemudian pada abad ke 18, Schelermacher mulai meluaskan cangkupan pembahasan hermeneutika meliputi seluruh teks-teks sejarah.

Hermeneutika dalam sejarahnya terus mengalami perkembangan. Sehingga tidak mengherankan kalau saat ini banyak dijumpai produk pemikiran tentang hermeneutika, lengkap dengan kekurangan dan kelebihannya. Keragaman ini dapat dilihat bahwa sejauh ini tidak kurang ada tiga aliran pemikiran yang mewarnai studi hermeneutika, antara lain: teori hermeneutika atau biasa juga disebut hermeneutika teoretis atau hermeneutika metodologis; filsafat hermeneutika atau hermeneutika filosofis dan hermeneutika kritis.

Dalam sejarahnya, filsafat hermeneutika muncul untuk merespon pemikiran hermeneutika sebelumnya (teori hermeneutika). Pemikiran dalam teori hermeneutika dianggap oleh hermeneutika filosofis masih mengidap banyak kekurangan. Hermeneutika Kritis pun demikian, ia hadir untuk merespon pemikiran sebelumnya. Oleh hermeneutika kritis, baik teori hermeneutika maupun filsafat hermeneutika dianggap sama-sama tidak sepi dari kelemahan.Sehingga dapat dikatakan, pemikiran tentang hermeneutikaoleh pemikir-pemikir sebelumnya selalu saja dianggap tidak memadai oleh generasi sesudahnya. Hal ini sangat wajar karena yang paling

[7] Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abad ke-20", dalam *Jurnal UlumulQur'an,* no. 4 (Jakarta: Aksara Buana, 1992), 50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akhir selalu mendapat kesempatan lebih banyak untuk melihat kekurangan, mengkritisi, mempertanyakan, juga mensintesiskan pemikiran sebelumnya.

Dalam sejarah, keberadaan hermeneutik, sebenarnya sudah ditemukan sejak zaman Yunani Kuno. Dalam perkembangannnya, hermeneutika mengalami perkembangan dan perubahan-perubahan persepsi dan model pemakaiannya yang muncul dari keragaman pendefinisian terhadap hermeneutika. Gambaran kronologis perkembangan pengertian dan pendefinisian terhadap hermeneutika ini oleh Richard E. Palmer dibagi dalam enam kategori, yaitu hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci, hermeneutika sebagai metode filologi, hermeneutika sebagai pemahaman linguisik, hermeneutika sebagai fondasi dari *geisteswissenschaft*, hermeneutika sebagai fenomenologi *dassein* dan hermeneutika sebagai sistem interpretasi.[8]

Makna hermeneutika dalam arti sebagai sebuah teori pemahaman kitab suci, dimaksudkan, adalah sebagai sebuah proses memahami teks-teks kitab suci yang dilakukan oleh para agamawan. Digunakannya hermeneutika sebagai proses memahami kitab suci ini –pada awalnya- dimunculkan oleh J.C. Dannhauer dalam bukunya *Hermeneutica Sacra Siva Methodus Expondarum Sacracum Litterarum*, yang diterbitkan pada tahun 1654.[9]

Setelah terbitnya buku Danhauer tersebut, istilah hermeneutik

---

[8] Richard E. Palmer, ibid., .33. Berbeda dengan Palmer yang membagi definisi hermeneutik menjadi enam, Josef Bleicher dalam bukunya *Contemporary Hemeneutics* membagi hemeneutik menjadi tiga, yakni hermeneutika sebagai sebuah metodologi, hermeneutika sebagai filsafat dan hermeneutika sebagai kritik. Lihat. Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemorer, Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat, dan sebagai kritik*, terj.Ahmad Norma Permata, (Yogyakarta; Fajar Pustaka baru,, 2003), . Bagian I, II & III..

[9] Lihat. Muzairi, "Hermeneutika dalam Pemikiran Islam", dalam *Hermeneutika Madzhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), . 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian mengalami perkembangan cepat, khususnya di Jerman. Misal, terjadi di lingkungan agama Protestan yang sangat membutuhkan buku pedoman interpretasi untuk membantu para pendeta dalam menafsirkan kitab-kitab Bibel. Oleh karena itu, terdapat suatu motivasi yang sangat kuat untuk mengembangkan interpretasi Bibel. Yaitu terpaut jarak waktu antara tahun 1720 dan 1820. Pada jarak tahun yang begitu jauh dan lama inilah, menjadikan bukti bahwa masa itu merupakan masa yang kosong akan buku pedoman hermeneutika baru bagi para pendeta Protestan.[10] Pada era setelah itu, hermeneutik berkembang dengan (ketika ini memasuki zaman modern) bermunculnya tokoh semisal Freidrich Ernst Daniel Schleiermacher, seorang Pendeta.Ia berusaha menjadikan teori hermeneutik sebagai sebuah gebrakan baru dengan melalui konsepnya yang sering disebut sebagai Hermeneutika Romantik.[11]

Dalam perkembangan selanjutnya, hermeneutika diasumsikan layak untuk dipertimbangkan sebagai landasan epistemologis bagi ilmu-ilmu kultural (humaniora), *alias* tidak hanya sebagai ilmu pemahaman atau penafsiran teks *an sich*. Asumsi ini dimunculkan oleh Wilhem Dilthey, seorang filosof sejarah yang digelisahkan oleh ketiadaan metode yang tepat bagi ilmu-ilmu kultural (humaniora).

Hermeneutika Dilthey ini -sangat jelas- didasarkan kepada pembedaan antara metode dalam ilmu-ilmu kultural dan ilmu-ilmu natural. Metode untuk ilmu-ilmu kultural adalah pemahaman (*verstehen*), sementara dalam ilmu-ilmu

[10] Richard E. Palmer, ibid., . 39
[11] Fakhruddin Faiz, *Hermenetika Qur'ani; Antara teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, 2002), . 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

natural adalah penjelasan (*erklaren*). Ilmuan natural menjelaskan peristiwa-peristiwa dengan berpedoman kepada hukum-hukum alam universal, sementara para ahli sejarah lebih berusaha untuk memahami perilaku manusia dengan mencari perhatian, tujuan, keinginan dan karakternya.

Aktivitas pemahaman historis sangat dibutuhkan untuk menafsirkan ekspresi kehidupan manusia, baik itu berupa karya sastra, hukum atau kitab suci yang tentunya melibatkan pengetahuan terhadap makna manusia.Hermeneutika dalam hal ini, dijadikan sebagi metode untuk memperoleh makna kehidupan secara menyeluruh, sehingga operasi operandinya tidak semata-semata interpretasi teks saja, tetapi berusaha memperoleh makna kehidupan dari semua bentuk sinyal dan simbol, praktek sosial, kejadian-kejadian sejarah dan termasuk juga karya karya seni.[12]

Bagi Dilthey, suatu peristiwa sejarah dapat dipahami dengan tiga proses: yaitu: (1) memahami sudut pandang atau gagasan para pelaku asli. (2) memahami arti atau makna kegiatan-kegiatan mereka yang secara langsung berkaitan dengan sejarah. (3) menilai peristiwa-peristiwa tersebut berdasarkan gagasan yang berlaku pada saat sejarawan yang bersangkutan hidup.[13]

Setelah hermeneutika mengalami begitu banyak ragam pendefinisian oleh beberapa tokoh, maka -pada babak berikutnya- kemudian muncullah seorang tokoh bernama Paul Ricour yang menarik kembali diskursus hermeneutika ke dalam kegiatan penafsiran dan pemahaman teks (*textual exegesis*).

---

[12] Richard E. Palmer, Ibid., 41.
[13] E. Sumaryono, ibid., . 62

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Paul Ricour, hermeneutika adalah teori mengenai aturan-aturan penafsiran, yaitu penafsiran terhadap teks tertentu atau sekumpulan tanda atau simbol yang dianggap sebagai teks.[14] Hermeneutik selain bertujuan menghilangkan misteri yang terdapat dalam sebuah simbol dengan cara membuka selubung-selubung yang menutupinya,[15] ia (hermeneutik) juga bertujuan meneliti masalah penafsiran teks secara umum baik berupa teks historis maupun teks keagamaan.[16]

Bagi Ricour, untuk menemukan sebuah pemahaman, perlu adanya langkah-langkah sebagai berikut; *pertama*, langkah simbolik. Yakni memahami dari simbol ke simbol. *Kedua*, langkah pemberian makna oleh simbol serta penggalian yang cermat atas makna. Dan yang *ketiga*, melakukan langkah filosofis, yakni; berpikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya.[17] Dari sini, Ricour mengatakan bahwa hermeneutik adalah salah satu proses penguraian terhadap muatan yang sebenarnya menuju muatan yang tersembunyi atau yang terpendam.[18]

B. Sejarah Penggunaan Hermeneutika Sebagai Tafsir Al-Qur'an

Kata "hermeneutika" berasal dari mitologi Yunani, Hermes, dewa yang bertugas menyampaikan dan menjelaskan pesan kepada manusia, dimana Hermes harus mampu menerjemahkan pesan yang dibawa ke dalam bahasa

---

[14]ibid.,100.
[15] Hermeneutika bertujuan untuk membuka makna yang sesungguhnya sehingga dapat mengurangi keanekaragaman makna dari symbol-simbol. Ibid. . 98.
[16] Lihat. Nas Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus keagamaan*, terj. Muhammad Mansur dan Khoirian Nahdliyin, (Jakarta: ICIP, 2004), 3
[17]Ibid, 103.
[18] Fakhruddin Faiz, ibid., 37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang digunakan manusia.[19] Pada dasarnya medium pesan adalah bahasa, baik lisan maupun bahasa tulisan. Jadi, penafsiran lewat bahasa, bukan bahasa itu sendiri. Dengan demikian, hermeneutika yang diambil dari peran Hermes adalah sebuah ilmu atau seni menginterpretasikan sebuah teks melalui percobaan. Sehingga bisa dikatakan bahwa hermeneutika tidak bebas nilai. Karena istilah ini bukan merupakan sebuah istilah yang netral.[20]

Kemunculan hermeneutika memang tidak terlepas dari persoalan mendasar yaitu terkait dengan otentisitas teks Bibel dan makna asal yang terkandung di dalamnya.[21] Secara historis, *Old Testament* atau Perjanjian Lama yang disingkat dengan (PL),[22] misalnya, hingga saat ini masih

---

[19]Husein Naṣr berpendapat bahwa Hermes tak lain adalah nabi Idris As. yang disebutkan dalam Alquran. Dalam legenda yang beredar di kalangan pesantren pekerjaan nabi Idris adalah sebagai tukang tenun.Jika profesi tukang tenun dikaitkan dengan mitos Yunani tentang peran Dewa Hermes, ternyata ada korelasi positif. Kata kerja memintal padanannya dalam bahasa latinadalah tegere, sedangkan produknya disebut textus atau text yang merupakan isu sentral dalam hermeneutika.Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (State University Press: 1989), 19.

[20] Werner G. Jeanrond menyebutkan tiga kondisi penting yang berpengaruh terhadap timbulnya hermeneutika sebagai suatu ilmu atau teori interpretasi: Pertama kondisi masyarakat yang terpengaruh oleh pemikiran Yunani. Kedua kondisi masyarakat Yahudi dan Kristen yang menghadapi masalah teks kitab "suci" agama mereka dan berupaya mencari model yang cocok untuk intepretasi untuk itu.Ketiga kondisi masyarakat Eropa di zaman Pencerahan (Enlightenment) berusaha lepas dari tradisi dan otoritas keagamaan dan membawa hermeneutika keluar konteks keagamaan.

[21]Menurut Martin Luther (1483-1546 M), bukan gereja dan bukan Paus yang dapat menentukan makna kitab suci, tetapi kitab suci sendiri yang menjadi satu-satunya sumber final bagi kaum Kristen. Menurut Martin Luther, Bible harus menjadi penafsir bagi Bible itu sendiri. Pernyataan tegas Martin Luther yang menggugat otoritas gereja dalam memonopoli penafsiran Bible, berkembang luas dan menjadi sebuah prinsip Sola Scriptura (cukup kitab suci saja, tak perlu 'tradisi').Berdasarkan prinsip *Sola Scriptura*, dibangunlah metode penafsiran bernama hermeneutika.Werner Georg Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, Penerjemah S.McLean Gilmour dan Howard C.Kee (New York : Abingdon Press, 1972), 21-22.

[22]Perjanjian Lama (PL) adalah istilah yang diperkenalkan oleh penganut agama Kristen.Melito (m. 190 M), seorang Pendeta dari Sardis mungkin orang Kristen pertama yang menyebut istilah PL. Ia menyebutnya dalam bahasa Yunani kuno.Lihat. Stephen Bigger, "Introduction" dalam *Creating the Old Testament: The Emergence of the Hebrew Bible*, editor Stephen Bigger (Oxford: Basil Blackwell, 1989).hlm. xiii; Dalam bahasa Ibrani PL (Perjanjian Lama) terdiri dari tiga bagian: Pentateuch (lima buku pertama dari PL), Nabi-nabi, dan Tulisan-tulisan, yang dianggap Bangsa Yahudi sebagai dua puluh empat buku. Teks PL yang berbahasa Ibrani dikenal sebagai teks

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyimpan sejumlah persoalan penting khususnya mengenai kepengarangan *(authorship).* Sebagaimana dikutip Adian Husaini dalam *The New Encyclopedia Britannica* menjelaskan bahwa hermeneutika adalah *"the study of the general principle of Biblical interpretation to discover the truths and values of the Bible"* (studi prinsip-prinsip umum tentang penafsiran Bibel untuk mencarikebenaran dan nilai-nilai kebenaran Bibel).[23]

Dengan demikian para ahli Kristen Protestan sekitar tahun 1654 M. mendesak untuk menggunakan hermeneutika sebagai alat atau seni penafsiran untuk menguak kebenaran tentang problematika pengarang teks Bibel.[24] Hal ini dibuktikan misalnya dengan banyaknya pengarang Bibel yang mana hal itu berimplikasi pada hasil atau gaya teks yang beragam, bahkan informasi yang bertolak belakang. Persoalan pengarang ini kemudian berimplikasi pada otentisitas Bibel itu sendiri.

Bibel yang diyakini sebagai *textus receptus* menurut sebagian peneliti dinilai masih diragukan otentisitasnya. Penulis penulis Bibel diklaim telah merubah struktur bahasa, gaya dan substansi ajarannya berdasarkan asumsi-asumsi pribadi. Sehingga dengan demikian, sukar untuk membedakan mana

---

Massoreti *(Massoretic Text-MT)*.Liha James Hastings, D.D., *Dictionary of the Bible* (Second Edition), T.&T. Clark, Edinburgh. hlm. 972; Ulasan secara mendalam mengenai definisi dan pembahasan mengenai Teks Massoreti bisa dilihat dalam bukunya M. M. Al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testaments*, (Leicester: UK Islamic Academic ,2003),238.

[23]Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi Islam*, (Jakarta:Gema InsaniPress,2006), 236.

[24]Jika dilihat dari segi gerak, Hermeneutik muncul dari lapangan filologi, lalu mencoba masuk ke lapangan teologi.Sebenarnya semula hermenutika berkembang di kalangan gereja dan dikenal sebagai gerakan eksegesis (penafsiran teks-teks agama) dan kemudian berkembang menjadi "filsafat penafsiran" kehidupan sosial.Kemunculan hermeneutika dipicu oleh persoalan-persoalan yang terjadi dalam penafsiran Bible.Awalnya bermula saat para reformis menolak otoritas penafsiran Bible yang berada dalam genggaman gereja.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang benar-benar wahyu dan mana yang bukan karena banyaknya pengarang Bibel. Saint Jerome juga dikabarkan mengeluhkan tentang fakta banyaknya penulis Bibel yang diketahui bukan menyalin perkataan yang mereka temukan, tetapi malah menuliskan apa yang mereka pikir sebagai maknanya. Kenyataan semacam itu, kemudian cukup menyita pemikiran sebagian parateolog dan kalangan sarjana Barat untuk berfikir serius guna menemukan solusi dalam menyikapi problem otentisitas teks Bibel yang dianggap bermasalah tersebut.[25]

Sejarah hermeneutika Al-Qur'an setiap umat Islam meyakini kebenaran akan Al-Qur'an. Keyakinan ini berlakumutlak karena keterjagaannya dalam penyelewengan. Berbeda dengan kitab suci lain yang telah lebih dahulu diturunkan oleh Allah yang mana telah diindikasikan akan adanya perubahan olehulah tangan manusia, Allah secara tegas telah menyampaikan dalam Al-Qur'an penjagaanNya terhadap keabsahan Al-Qur'anini.[26]

Sebagai sumber hukum dan sekaligus sumber pokok ajaran dalam Islam, Al-Qur'an tidak dapat berdiri sendiri. Ia membutuhkan sarana

[25]Sarjana Kristen yang melakukan analisa teks dan menolak *textus receptus* di antaranya; Lobegott Friedrich Constantin Von Tischendorf (1815-1874), Samuel Prideaux Tregelles (1813-1875), Henry Alford (1810-1871), Brooke Foss Westcott (1825-1901), dan lain-lain. Lihat. Bruce M Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 124-146.

[26] Berbeda pula dengan Hadits. Sumber rujukan kedua dalam Islam ini, meskipun para ulama dan ahli ilmu dari masa ke masa telah berusaha dengan sangat luar biasa dalam menjaga otentisitas matan maupun riwayat, masih terdapat indikasi adanya penyusupan kebatilan dalam Hadits. Ada begitu banyak hadits yang dinyatakan palsu.Banyak pula hadits yang dinyatakan arfu' sehingga menimbulkan kecacatan dalam pemakaiannya sebagai sandaran untuk penggalian sumber-sumber hukum dalam Islam.Dengan adanya kecacatan tersebut dalam hadits, tak urung menjadikan keraguan padanya oleh sebagian ulama atas legitimasi hukum yang dikandungnya. Bahkan sebagian ulama yang meragukan legitimasi hukum hadits sebagai sumber penggalian hukum Islam sama sekali tak mengakui hadits sebagai sumber hukum. Mereka hanya menggunakan Al-Qur'ān, yang telah terjamin keabsahannya, sebagai satu-satunya sumber hukum Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembacaan akan kandungan yang ada di dalam teks-teksnya. Teks, bagaimana pun ia, tetaplah sebuah teks yang tidak dapat berbicara tanpa meminjam mulut seseorang. Seperti itulah ketika ia pertama kali turun, yaitu meminjam lidah Nabi untuk disampaikan kepada khalayak Arab pada masa itu. Sehingga pada masa sekarang, yang mana tidak ada Nabi untuk menyampaikan makna Al-Qur'an , maka dibutuhkan penafsiran terhadapnya. Namun tentu saja dalam penafsiran dibutuhkan suatu metode untuk melakukan analisis. Maka, disinilah dikenal ilmu tafsir sebagai sebuah metodologi interpretasi Al-Qur'an, salah satunya yaitu hermeneutika.

Dalam kajian ilmu Tafsir, berbagai periodesasi, 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 hermenutika menurut para pendukungnya perlu dipertimbangkan sebagai sebuah teori tafsir.

Hermeneutika tidak hanya berkembang di dunia barat sebagai tempat kelahirannya. Ia meluas dan menembus sekat-sekat agama dan budaya. Islam yang selama ini memiliki cara penafsiran tersendiri, yang disebut ilmu tafsir, juga ditembus hermeneutika. Beberapa pakar muslim modern melihat signifikasi hermeneutika, khususnya untuk memahami Al-Qur'an. Signifikasi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hermeneutika dilihat setelah menyadari fakta tragis yang terjadi di dalam keilmuan tafsir konvensional.

Dalam perkembangan sejarah Muhammad Abduh pernah mengembangkan hermeneutika Al-Qur'an untuk masyarakat umum dengan mengkaitkannya dengan kehidupan sehari-hari. Ia menegaskan bahwa Al-Qur'an haruslah dipahami dan diinterpretasikan berdasarkan atas materi-materi Al-Qur'an itu sendiri, akan tetapi abduh tidak secara tegas menyebutkan bahwa metode yang dia gunakan dalam menafsirkanAl-Qur'an merupakan hermeneutika.[27]

Salah satu tokoh muslim yang pertama kali memperkenalkan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an adalah Naṣr Hāmid Abū Zaid,[28] kelahiran Mesir dan ia menyelesaikan studinya di Libya.[29] Kemudian dia menyeru kepada umat Islam agar menafsirkan ulang Al-Qur'an, agar sesuai dengan tuntutan zaman, akhirnya dia kemudian memperkenalkan

---

[27]Syaf'atun al-Mirzanah & Sahiron Syamsuddin,(ed.), *Pemikiran Hermeneutika Dalam Tradisi Barat Reader*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), 146.

[28] Hasan Hanafi disebut sebagai orang pertama yang mempopulerkan istilah hermeneutika di kalangan para pemikir Islam lewat disertasinya di Universitas Sorbone yang berjudul "*Les methods d'Exegese: Essai sur la Science des Fondaments de la Comprehension 'Ilm Ushul al-Fiqh* (1965). Hasan Hanafi menggunakan hermeneutika dalam konteks itu sebagai bagian dari eksperimentasi metodologis untuk melepaskan diri dari kemandegan teoresasi hukum Islam (ushul fiqh) yang menurutnya telah berakhir pada *Al-Qiyâs fî al-Syar'i al-Islamî* karya Ibnu Qayyim. Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an (JSQ),* Vol. 1, No.1 (2006), 50.

[29] Nasr Hamid Abu Zayd lahir di Kairo, tepatnya di sebuah tempat bernama Qufaha dekat Tanta pada 10 Juli tahun 1943. Ia anak yang pendiam, dan suka sekali pada sastra. Sejak muda, ia sangat tertarik dengan kajian bahasa dan filsafat. Ia bahkan fokus pada perangkat metodologi analisa wacana dan dinamika teori teks dalam semiotika. Jelas, pikirannya menginduk ke Prancis dengan tokoh besar Derrida, Arkoun dan pengagum Hasan Hanafi. Tak heran, untuk memperkuat minatnya itu, ia masuk ke Fakultas Sastra Universitas Kairo, dan kemudian mengabdi di sana. Ia menyelesaikan S1 pada tahun 1972 pada Studi Bahasa Arab *(Arabic Studies),* dankemudian S2 pada tahun 1977. Pada tahun 1978 sampai 1980, ia melanjutkan studi S3-nya di Universitas Pennsylvania, Philadelphia. Dan menyelesaikan disertasi pada tahun 1980/1981 dalam konsentrasi Studi Islam *(Islamic Studies).*Ahmad Rafiq, *Fiqh Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 10-11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hermeneutika, tapi sayangnya penafsiran yang ia bawa dinilai menyimpang dan tidak sesuai dengan ajaran Islam, maka oleh Mesir dinyatakan telah murtad.[30]

Charles Hirschkind, yang khusus menulis makalah yang konsen tentang kasus Abu Zayd dalam *Heresy or Hermeneutics, the case of Nashr Hamid Abu Zayd*, menyatakan:

> *A key point of departure for Abu Zayd's argument is the idea that, once the Quran was revealed to Muhammad, it entered history and became subject to historical and sociological laws or regularities (qawanin). Irreversibly rent from its divine origins, the text became humanized (muta'annas), embodying the particular cultural, political, and ideological elements of seventh-century Arabian society.*[31]

Naṣr Hāmid Abū Zaid dalam bukunya *Hermenutika Inklusif Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, mengembangkan konsep dengan mempertemukan antara *ta'wil (tafsīr bi al- ra'yi)* dalam Islam dan hermeneutika yang titik tekannya adalah

---

[30] Islam liberal berpendapat bahwa Al-Quran bisa ditafsirkan dengan tafsir hermeneutika karena Al-Quran adalah *muntaj tsaqofi* (produk budaya), di sinilah letak perbedaan antara Islam liberal dan Islam pada umumnya dan karena ini pula Abu Zaid divonis murtad oleh pemerintahan Mesir. Sebenarnya ketika seorang muslim telah meyakini bahwa Al-Quran adalah *muntaj tsaqofi* maka secara tidak langsung menganggap bahwa Al-Quran bukanlah kalam Ilahi. Benar bahwa Abu Zayd berpendapat Al-Quran dibentuk oleh budaya Arab. Tetapi, itu tidak berarti ia tak meyakini Al-Quran sebagai wahyu Allah. Ia percaya hal itu, cuma karena Al-Quran menggunakan bahasa manusia dan disampaikan untuk kepentingan umat manusia, juga melihat faktor *asbab al-nuzul*, ayat Mekah dan Madinah, juga yang *naskh* dan *mansukh*, menjadi bukti ada "campur-tangan" sosial-politik dan sejarah pada wahyu-wahyu itu. Sebenarnya ini bukan pandangan yang luar biasa. Tesis kaum Mu'tazilah pun berpendapat Al-Quran adalah *makhluq/muhdats*, diciptakan karena firman Allah merupakan produk dari sifat Allah yang Maha Berbicara. Pendapat ini bertentangan dengan kelompok Hanbaliyyah dan Asy'ariyah yang yakin Al-Quran eksis bersamaan *(co-exist)* dengan Allah, dan tak bermula. Nur Ikhwan, "Al-Qur`an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur`an Kontemporer* (Yogya; Tiara Wacana, 2002), 163.

[31] Titik tolak penting argument Abu Zayd adalah gagasan bahwa, setelah Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad, ia masuk ke dalam sejarah dan tunduk pada hukum sejarah dan sosiologis atau peraturan *(qawanin)*. Terpisah dari asal-usul *ilahi*, teks kemudian menjadi "teks manusiawi" *(muta'annas)*, mewujudkan budaya tertentu, politik, dan unsur-unsur ideologi abad ketujuh masyarakat Arab. Charles Hirschkind, "*Modernizing Islam", Heresy or Hermeneutics, The Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, EHR, volume 5, February 26, 1996. Lihat juga Nasr Hamid Abu Zayd, *Isykâliyât al-Ta`wîl wa Aliyât Al-Qirâ'ah* (Kairo; al-Markaz alTsaqafi, tt), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

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 hermenutika 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.

Selain Nasr Hamid, ada Hasan Hanafi[32] yang memperkenalkan hermeneutika sebagai salah satu metode dalam menafsirkan Al-Qur'an. Hasan Hanafi disebut sebagai orang pertama yang mempopulerkan istilah hermeneutika di kalangan para pemikir Islam lewat disertasinya di Universitas Sorbone yang berjudul "*Les methods d'Exegese: Essai sur la Science des Fondaments de la Comprehension 'Ilm uṣul fiqh"*(1965). Hasan Hanafi menggunakan hermeneutika dalam konteks itu sebagai bagian dari eksperimentasi metodologis untuk melepaskan diri dari kemandegan teoresasi hukum Islam (*uṣūl al fiqh*) yang menurutnya telah berakhir pada *Al-Qiyâs fî al-Syar'i al-Islamî* karya Ibnu Qayyim.[33]

Concern Hasan Hanafi kepada agenda hermeneutika Al-Qur'an yang dibangun atas dua agenda: persoalan metodis atau teori penafsiran dan

[32]Nama lengkap Hasan Hanafi ialah Hassan Hanafi Hassanaein, lahir di Kairo tanggal 13 Februari 1935.[32] Karir pendidikan dimulai dari Sekolah Menegah "Khalil Agha" dan menyelesaikan di tahun 1952, kemudian Hasan Hanafi meraih gelar sarjana muda filsafat di Universitas Kairo pada tahun 1956, kemudian melanjutkan pendidikannya ke jenjang lebih tinggi (magister dan doktor) di Universitas Sorbonne Prancis.
[33] Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", 50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

persoalan filosofis atau metateori penafsiran. Secara metodis, Hanafi menggariskan beberapa langkah baru dalam memahami Al-Qur'an dengan tumpuan utama pada dimensi liberasi dan emansipatoris Al-Qur'an. Sementara untuk agenda filosofis, Hanafi telah bertindak sebagai komentator, kritikus, bahkan dekonstruktor terhadap teori lama yang dianggap sebagai kebenaran dalam metodologi penafsiran Al-Qur'an.[34]

Menurut Hasan Hanafi, Hermeneutika sebagai aksiomatika berarti deskripsi proses hermeneutika sebagai ilmu pengetahuan yang rasional, formal, obyektif, dan universal, yaitu dengan membangun sebuah metode yang bersifat rasional, obyektif dan universal dalam memahami teks-teks Islam. Dengan demikian, hermenutika harus dapat memainkan peranan yang sama dengan "teori keseluruhan" dan "teori penjumlahan" dalam matematika, hal ini dikarenakan sebagaimana aksiomatika hermeneutika harus meletakkan semua aksiomanya dimuka dan mencoba lebih dahulu menyelesaikan masalah hermeneutika tanpa mengacu pada data relevata khusus.[35]

Sehubungan dengan kitab suci, hermeneutika akan menjadi semacam *mathesis* universal. Aksiomatisasi hermeneutika menurutnya tidak membutuhkan perumusan matematis pada ilmu-ilmu tentang manusia, ia hanya perlu menyusun semua masalah yang dikemukakan oleh sebuah kitab suci dan mencoba menyelesaikannya dimuka "*in principil"* terakhir meletakkan masalah dengan penyelesaian secara bersama-sama dalam

[34] Hanafi, *Al-Din*, 321.
[35] Hanafi, "Islam in The Modern World", *Religion*, 120.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bentuk aksiomatis.[36]

Tokoh muslim selanjutnya yang menggunakan Hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah Muhammad Shaḥrūr. Ia menilai para penafsir terdahulu tidak ada pijakan metode ilmiah obyektif. Ia berguru kepada seorang ahli linguistik sebagai modal dalam pengkajian Al-Qur'an. Pada tahun 1980 ia bertemu dengan dosen linguistic bernama Ja'far Dak al-Bab dalam sebuah organisasi etnis di Uni Soviet. Pertemuan itu membawa ketertarikannya pada studi linguistik, filsafat, dan studi al-Qur'an. Hasilnya ia mengenal ahli linguistik di lingkungan pemikir Arab seperti al-Farra, Abu Ali al-Farisi, danmuridnya Ibnu Jinni serta Abdul Qahir al-Jurjani.

Muhammad Shaḥrūr, menjelaskan proses turunnya wahyu dengan analogi teknik. Digambarkan oleh Shahrur, wahyu turun melalui proses semacam mekanisme film. Mula-mula wahyu disuting melalui 'kamera'. Setelah itu dikirimkan melalui gelombang dan ditangkap oleh antena. Dari antena inilah gambar di TV bisa dilihat dan disiarkan ke seluruh dunia. Kalau disederhanakan, wahyu turun melalui malaikat yang dianalogikan sebagai gelombang dan *lauḥul maḥfūẓ* yang dianalogikan dengan antena, dan akhirnya sampai kepada Nabi Muhammad SAW yang dianalogikan sebagai TV. Analogi Shahrur, meski masih bisa diperdebatkan, cukup membantu logika manusia.

Tapi terlepas dari 'penjelasan rumit di atas', Al-Qur'an tetap diyakini sebagai wahyu Allah yang Maha Azali dan Abadi oleh umat Islam. Ia, bahkan,

[36] Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 8-9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah memiliki tentara-tentara pembela yang sangat tangguh dan berani mati. Meski wahyu merupakan konsep yang rumit, namun keadaannya di mata umat Islam sangat sederhana. Umat Islam tak pernah menyusuri sejarah dan prosesnya yang sangat rumit. Sebagian besarnya, mempercayai bahwa Al-Qur'an dalam bentuknya yang sekarang itu sudah ada sejak Rasulullah masih hidup. Untuk menjelaskan keotentikan teks Al-Qur'an menurut Shahrur dibutuhkan hermeneutika sebagai metodenya.

C. Epistemologi Hermeneutika Sebagai Tafsir Al-Qur'an

Menggeliatnya diskusi seputar hermeneutika dan penggunaannya di kalangan umat Islam, tidak terlepas dari peran para pendukung metode ini dalam menyebarluaskannya. Munculnya karya-karya dari penulis Arab kontemporer seperti Hasan Hanafi, Naṣr Hāmid Abū Zaid, Fazlur Rahmān, Mohammed Arkoun, dan Muhammad Shaḥrūr seputar hermeneutika berperan besar dalam menengahkan penggunaan metode ini dalam memahami Al-Qur'an.

Salah satu persoalan yang hendak dijembatani 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 (*texs)* dan pembaca *(reader)*.

Hermeneutika menegaskan bahwa manusia otentik selalu dilihat dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konteks ruang dan waktu, manusia sendiri mengalami atau memahami. 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 dijembatani oleh nabi Muhammad SAW yang memiliki dua kapasitas, yaitu Illahi dan insani. 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.

Bagi kalangan pendukung hermeneutika, 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 sistim 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.

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-horisan yang melingkupi teks tersebut. Horison yang dimaksud adalah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

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 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.

Sebagai sebuah metodologi penafsiran, hermeneutika terdiri atas tiga bentuk atau model,[37] yaitu; Pertama, hermeneutika objektif yang dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968).[38] Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti juga

[37] Cara hermeneutika memang berbeda dengan cara penafsiran pada umumnya yaitu menafsirkan suatu ayat maupun hadits tidaklah dilihat dari teksnya melainkan juga kontekstual, historis, penulis serta kondisi sosial psikologis sang penulis ketika menulis. Tafsir hermeneutika pada *dzhohir*-nya terlihat menakjubkan dan itu merupakan inovasi baru dalam menafsirkan nash-nash Al Quran tapi pada hakikatnya tafsir hermeneutika sangat berbahaya. Ketika kita menafsirkan teks sejarah dengan hermeneutika itu tidak masalah bahkan bagus karena teks sejarah merupakan swakarya dan karangan sang penulis tapi ketika kita menafsirkan Al Quran dengan hermeneutika maka itu merupakan kesalahan yang sangat besar karena Al Quran bukanlah karangan manusia, Al Quran bukanlah buatan Nabi Muhammad sebagaimana dituduh oleh para orientalis dan Al Quran bukanlah produk budaya sebagaimana yang dikatakan orang-orang liberal tapi Al Quran adalah kalam ilahi dan kita tidak mungkin untuk mengetahui kondisi sosial Allah ketika berfirman karena itu rahasia Allah dan pengetahuan kita terbatas. Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* (Bandung: Mizan, 1994), 65.

[38]Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation in Schleiemacher, Dithley, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwesten University Press, 1969), 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disebutkan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan-kesimpulan yang didapatkan melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.[39]

Penafsir harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk ke dalam tradisi di mana penulis teks tersebut hidup, atau paling tidak membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Sedemikian, sehingga dengan masuk pada tradisi pengarang, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, penafsir akan mendapatkan makna yang objektif sebagaimana yang dimaksudkan pengarang.

Kedua, hermeneutika subjektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern khususnya Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derida (l. 1930). Menurut model kedua ini, hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud si penulis seperti yang diasumsikan model hermeneutika objektif melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri.[40]

Stressing mereka adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal penulis. Inilah perbedaan mendasar antara hermeneutika objektif dan subjektif. Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Karena itu, sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan

[39]Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London; Routlege & Kegan Paul, 1980), 29. Lihat juga, Sumaryono, *Hermeneutik* (Yogya, Kanisius, 1996), 3.
[40]W. Pespoprodjo, *Interpretasi* (Bandung: Remaja Karya. 1987), 69.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

materi yang tertera dalam teks itu sendiri.[41]

Seseorang harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*). Dalam konteks keagamaan, teori hermeneutika subjektif ini berarti akan merekomendasikan bahwa teks-teks Al-Qur`an harus ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, lepas dari bagaimana realitas historis dan *asbâl al-nuzûl*-nya di masa lalu.[42]

Ketiga, hermeneutika pembebasan yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer khususnya Hasan Hanafi dan Farid Esack.[43] Hermeneutika tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau metode pemahaman tetapi lebih dari itu adalah aksi. Menurut Hanafi, dalam kaitannya dengan Al-Qur'an, hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga tranformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada realitas kehidupan manusia.[44] Hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutika.

Mengenai penyebutan Al-Qur'an sebagai teks, sebenarnya bukan tidak pernah ada dalam pemikiran Islam sebelumnya. Seperti, Amin al-Khuli yang memperlakukan teks sakral (Al-Qur'an) sebagai kitab sastra Arab terbesar (*kitab al-arabiyyah al-akbar),* sebagai upaya menggeser wilayah

---

[41] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*(Jakarta; Gramedia, 1981), 230.
[42]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 43.
[43] Zuhairi Misrawi, *Doktrin Islam Progresif*(Jakarta: LSIP, 2005) , xi-xii.
[44] Hasan Hanafi, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik,* terj. Jajat Firdaus (Yogya; Prisma,2003), 109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hermeneutika teks yang *unthinkable* menjadi *thinkable*. Dengan memperlakukan Al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar, al-Khuli berupaya untuk melakukan kajian terhadap Al-Qur'an sebagai mengkaji sebuah teksdimana ini dilakukannya dengan dua tahap, yaitu kajian di sekitar Al-Qur'an (*dirasah ma hawl Al-Qur'an*) dan kajian terhadap Al-Qur'an itu sendiri (*dirasah fi Al-Qur'an nafsih*).[45]

Selain al-Khuli, terdapat Muhammad Khalafullah (murid dari al-Khuli) yang juga melihat Al-Qur'an sebagai karya sastra yang profan.[46] Selain itu, terdapat Nasr Abu Zaid yang mengafirmasikan tekstualitas Al-Qur'an. Menurut Abu Zaid, tekstualitas Al-Qur'an berkaitan dengan tiga hal, salah satunya bahwa kata *wahy* dalam Al-Qur'an secara semantik setara dengan perkataan Allah (*kalam Allah, verbum dei*) dan Al-Qur'an adalah sebuah pesan (*risalah*). Sebagai perkataan dan pesan, Al-Qur'an meniscayakan dirinya untuk dikaji sebagai sebuah "teks".[47]

Menurut Abu Zaid, kata-kata literal teks Al-Qur'an bersifat ilahiah, namun ia menjadi sebuah "konsep" yang relatif dan bisa diubah ketika ia dilihat dari perspektif manusia. Teks tertransformasi dari sebuah "teks ilahi"

---

[45]Mohammad Nur Kholis , "Pengantar" ,dalam buku J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Moderen* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), xv.

[46]Pandangan Muhammad Khalfallah tersebut mendapat dukungan dari al-Khuli yang menyebabkan Al-Khuli kemudian diberhentikan dari pekerjaannya di Fakultas Adab dan Fakultas Ushuluddin Al-Azhar, ia dimutasi dari materi Tafsir dan Ulum Al-Qur'an ke materi sastra Mesir di Universitas Mesir dan tidak diperbolehkan lagi membimbing tesis dan disertasi apapun yang berkenaan dengan Al-Qur'an. Kedua pemikir tersebut dicap sebagai telah murtad. Lihat, Muhammad Aunul Abied Shah, "Amin Al-Khuli dan Kodifikasi Metode Tafsir: Sebuah Biografi Intelektual" dalam Aunul Abied Syah (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (bandung: Mizan, 2001), 133.

[47]Mengenai ini lihat, Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutika Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontempore; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 154.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi sebuah konsep atau "teks manusiawi".[48] Al-Qur'an adalah teks, dalam pandangan Abu Zaid, karena ia terkait dengan ruang dan waktu dalam pengertian historis dan sosiologis, di mana ia tidak berada di luar kategori bahasa. Dan ketika Al-Qur'an berada dalam kerangka bahasa dan memiliki kaitan dengan manusia (historis), maka akan selalu ada perangkat epistemologis dan prosedural untuk mengkajinya.[49]

Secara sederhana bagi Nasr Hamid, realitas dan budaya tidak dapat dipisahkan dengan bahasa. Oleh sebab itu, Al-Qur'an juga merupakan teks bahasa (*naṣ 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.

Dalam pandangan Hasan Hanafi, secara metodologis, Al-Qur'an mempunyai kedudukan yang sama dengan teks-teks lain. Sebagaimana yang dijelaskan kembali oleh Saenong:

> Al-Qur'an diterima sebagaimana layaknya teks-teks lain, seperti materi penafsiran, kode hukum, karya sastra, teks filosofis, dokumen sejarah, dan sebagainya. Artinya, ia tidak memiliki kedudukan istimewa secara metodologis. Semua teks, sakral atau profan, termasuk Al-Qur'an ditafsirkan berdasarkan aturan-aturan yang sama. Pemisahan antara teks suci dan profan hanya ada dalam praktik keagamaan dan bukan bagian dari hermeneutika umum (*general hermeneutics)*. Apalagi Al-Qur'an, seperti halnya hadis Nabi, merupakan transfigurasi bahasa manusia: ia mencakup bahasa Arab dan non Arab; berisikan ucapan

[48]*Ibid.*,158.
[49]Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: LkiS, 2003), . 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang beriman maupun orang kafir.[50]

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa bagi Hanafi, sungguhpun Al-Qur'an merupakan teks sakral bukan berarti lantas ia menjadi spesial secara metodologis. Secara metodologis, ia berkedudukan seperti teks-teks lainnya. Hal yang senada dengan mereka di atas, yang memposisikan Al-Qur'an sebagai teks atau sebuah karya,juga dianut oleh Muhammad Arkoun.[51] Sebagaimana yang dielaborasi oleh Hilman latief, bahwa

> Arkoun menggunakan pendekatan-pendekatan linguistic dilatar belakangi asumsinya yang menyatakan bahwa secara linguistik, Al-Qur'an adalah sebuah korpus yang selesai dan terbuka dari ujaran-ujaran dalam bahasa Arab, yang kita tidak lagi mempunyai jalan masuk kepadanya kecuali melalui teks yang bentuk tertulisnya dibakukan setelah abad IV/IX. Keseluruhan teks yang dibakukan demikian itu telah diperlakukan sebagai sebuah karya, di mana ia menempatkan kitab suci tak lebih dari sebuah karya yang dapat diukur dengan berbagai pendekatan kontemporer yang ada, khususnya linguistik, dan 'setara' pula dengan karya-karya lain.[52]

Dari sini dapat disimpulkan bahwa atas penyapaan Tuhan kepada manusia lewat Al-Qur'an dalam bahasa yang manusiawi (historis) tersebutlah yang kemudian menjadi lahan untuk didekati secara lingustik,[53] apalagi tampilan dari Al-Qur'an itu sendiri (dalam wujud teks dan dalam kemasan

---

[50]Ibid.,148, yang dikutib dari Hassan Hanafi, *Humum Al-Fikr wa Al-Wathan: Turas wa Al-'Ashr wa Al-Hadasah,* (Kairo: Dar Quba, 1997), 23-30.

[51]Arkoun dalam hal ini mengombinasikan analisis yang berbau hermeneutika di satu sisi dan sekaligus strukturalisme linguistik di sisi lain. Lihat Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ, 2003), . 15.

[52]ibid.,15 -16. yang dikutib dari Routrand Wieland, "Wurzeln der Schwierigkeit innerislami schen Gerpracchs Uber Neue Hermeneutische Zungange zum Korantext, dalam Stefan Wild (ed.), *The Koran as Text* (Leiden: E. J. Brill, 1996), . 270.

[53]Menurut Abu Zaid, adanya komponen kata-kata bahasa dalam sebuah teks Al-Qur'an meniscayakan penerapan metode linguistik terhadapnya. Lihat, Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid,* . 84.Begitu pula yang dipahami oleh Toshihiko Izutsu, pada hakikatnya wahyu merupakan konsep linguistik. Lihat Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Analisis Semantik terhadap Weltanschauung Al-Qur'an,* terj. Agus Fachri Husain dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), . 166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahasa manusiawi) berpotensi dan meniscayakan ia diberlakukan sebagai teks, sebagaimana teks-teks profan pada umumnya. Sehingga menjadi wajar kalau kemudian para pemikir Islam mulai mendekati Al-Qur'an dari sudut linguistik (kebahasaan) atau mengkajinya sebagai sebuah teks.

Dengan demikian, anggapan bahwa Al-Qur'an sebagai teks bukanlah suatu hal yang baru. Ia telah lama digulirkan oleh pemikir-pemikir Islam masa silam, terutama ketika studi Al-Qur'an di Barat mengalami trend menggunakan pendekatan susastra. Nama yang bisa dicatat sebagai pemikir yang memakai pendekatan susastra ini antara lain Amin Al-Khuli, Khalafullah, Bintusy Syati', juga termasuk Abu Zaiddan barangkali masih banyak yang lainnya yang sependapat dengan mereka.[54]

Anggapan terhadap Al-Qur'an sebagai teks memang bukan tanpa masalah. Konsekuensinya dengan menganggap Al-Qur'an sebagai teks adalah dianggap menyimpang dari Ortodoksi Islam, bahkan bisa dianggap murtad, sebagaimana yang dialami al-Khuli, Khalafullah maupun Abu Zaid.[55] Namun demikian, sungguhpun mengundang resiko yang tidak ringan, bagi ulama-ulama tertentu seperti mereka yang disebut di atas, Al-Qur'an merupakan sebuah teks, yang menuntut diperlakukan (dikaji) sebagai teks, seperti teks-teks profan, yang berada di dalam kategori bahasa manusia. Adanya sisi Al-Qur'an yang bersifat profan dan historis itulah yang meniscayakan

[54] Muhammad Aunul Abied Shah, "Amin Al-Khuli dan Kodifikasi Metode Tafsir,149.

[55]Beberapa ulama al-azhar menentang keras pemakaian kata *nass* (teks) untuk Al-Qur'an oleh Abu Zaid. Karena menurut mereka, Al-Qur'an, sunnah, pendapat-pendapat sahabat dan tabiin tidak pernah menggunakan *nass* untuk Al-Qur'an. Yang ada adalah *al-kitab, al-mushaf* dan lain-lainnya. Oleh karenanya penggunaan kata "nass" (teks) dianggap bid'ah yang menyesatkan. Lihat *ibid.*, 150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemahaman atau perlakuan terhadapnya dalam tingkat pemahaman manusia yang profan dan historis pula.Sisi historis ini misalnya dapat terlihat dari bentuk Al-Qur'an atau dimensi materialnya yang berwujud rangkaian huruf, kalimat, ayat dalam tatanan atau kemasan bahasa Arab, atau memakai bahasa manusia dengan aturan-aturan yang bersifat historis.

Jika terdapat dua dimensi pada Al-Qur'an, yaitu dimensi ilahiah (transhistoris, metafisis) dan dimensi insaniah (historis), lantas di mana wilayah hermeneutika?. Menurut Hassan Hanafi, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ilham B. Saenong, bahwa wilayah hermeneutika Al-Qur'an bukanlah pada dimensi vertikal yang metafisis, akan tetapi pada dimensi horisontal wahyu yang bersifat historis, sebagaimana yang dijelaskannya berikut,

> Wahyu pada hakikatnya merupakan firman Tuhan yang diberikan kepada nabi Muhammad *in verbatim* dan harus disampaikan kepada manusia secara *in verbatim* pula. Meskipun demikian, hermeneutika sebagai kritik sejarah tidak berurusan dengan wahyu *in verbatim* ketika masih dalam pikiran Tuhan atau sebelum diturunkan kepada Nabi-Nya, hermeneutika baru fungsional setelah Nabi menyampaikan wahyu tersebut dalam sejarah, karena Al-Qur'an ditujukan bagi manusia, maka konsekuensinya, hermeneutika tidak berurusan dengan wahyu pada tingkat *logos* (kalam Tuhan) atau masalah cara-cara pewahyuan, tetapi berurusan dengan wahyu pada tahap teks dan produktifitas (penafsiran) teks. Kontroversi klasik mengenai kebaruan dan keazalian sifat Al-Qur'an kemudian dianggap tidak relevan diperbincangkan. Hermeneutikatidak berurusan dengan sifat hubungan antara Tuhan dan Rasul-Nya dan bagaimana Nabi menerima wahyu tersebut , melainkan dengan kata-kata yang diturunkan dalam sejarah.[56]

Pandangan Hanafi tersebut secara subjektif dapat dipandang sebagai upaya Hanafi untuk menghindarkan diri atau menghindarkan kajian mengenai

[56] Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut HassanHanafi* (Jakarta: Teraju, 2002),115-116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Qur'an dari perdebatan teologis yang tak berujung sebagaimana sejauh ini ketika yang dianalisis adalah dimensi vertikalnya. Apalagi, hermeneutika sendiri lebih berurusan dengan teks-teks yang historis, maka pemakaian hermeneutika (untuk menganalisis Al-Qur'an) akan lebih memungkinkan (menemukan relevansinya) pada dimensi horisontal dan sisi historis Al-Qur'an. Dengan demikian, letak pengkajian hermeneutikaAl-Qur'an sebagai sebuah teks adalah dalam wilayah historisnya atau pada dimensi horisontalnya.

Sedangkan menurut Shahrur Al-Qur'an harus dipahami berdasarkan metodologi ilmiah. Termasuk di dalamnya adalah pendekatan filsafat dengan berbagai cabangnya, dan pendekatan kebahasaan. Syahrur membedakan antara konsep Al-Qur'an dengan al-Kitab, menurutnya al-Kitab bukan hasil teks budaya manusia, tetapi merupakan wujud teks al-Kitab. Karena al-Kitab merupakan Kalam Allah, dan Allah bersifat absolut, dan memiliki sifat kesempurnaan, maka Kalam tersebut yang terwujud dalam al- Kitab memiliki nilai absolut. Ini semua berwujud pada teks berbahasa Arab yang merupakan hasil budaya manusia yang tidak lepas dari struktur nalar dan kondisi sosial. Dengan demikian al-Kitab mengandung unsur absolut ilahiah, sedangkan pemahaman terhadap teks bersifat relatif. Relatifitas dalam pandangan Syahrur ialah kerangka hubungan antara pembaca dengan teks al-Kitab yang berbahasa Arab, dan bukan al-Kitab itu secara hakiki. Demikian pendapat Syahrur tentang kajian islam yang berkaitan tentang teks-teks Al-Qur'an.

Pemikiran ini diambali oleh Syahrur berdasarkan pemikiran linguis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Arab, Ja'far Dak al-Bab yang telah memberikan pengantar dalam penerbitan tulisan perdana Shahrur yakni *al- Kitab wa Al-Qur'an*. Ja'far menggabungkan teori Ibnu Jinni dan al-Jurjani, meski tetap dalam jalur linguistik Abu Ali al-Farisi. Pemikiran utama dari pemikiran tersebut adalah; (1) Penggabungan antara studi diakronik al-Jurjani dan sinkronik Ibnu Jinni; (2) Teori Ibnu Jinni yang menyatakan bahwa bahasa tidak terbentuk seketika dan teori al-Jurjani tentang hubungan antara bahasa dan pertumbuhan pemikiran merupakan hal yang saling terkait. Dengan demikian bahasa dengan segala aturannya tumbuh dan berkembang seiring dengan pertumbuhan pemikiran manusia. Sedangkan ciri linguistik Abu Ali al-Farisi dapat disimpulkan; (a) bahasa pada dasarnya adalah sebuah sistem, (b) bahasa merupakan fenomena social dan strukturalnya terkait dengan fungsi transmisi yang melekat pada bahasa tersebut (konteks di mana bahasa itu disampaikan), dan (c) adanya kesesuaian antara bahasa dan pemikiran.

Beberapa pandangan di atas menunjukkan telah terjadi modernisasi dalam pemikiran linguistik di Arab, dan keluar dari pemikiran ortodoks yang menyatakan bahwa bahasa Arab adalah bahasa khusus karena ia adalah bahasa suci, bahasa yang digunakan Tuhan untuk menyampaikan wahyunya, sehingga bahasa tidak terkait dengan pemikiran dan struktus social masyarakatnya. Sekalipun aliran-aliran di atas cukup terkait dengan strukturalisme namun ia telah menunjukkan sikap kritisnya sehingga unsur-unsur historis diterima dalam linguistic tanpa menafikan adanya struktur. Modernisasi dalam linguistik tersebut membuka peluang bagi Syahrur untuk merumuskan prinsip-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

prinsip dalam studi Al-Qur'an, yakni:

1. Memaksimalkan seluruh potensi karakter linguistik Arab dengan berpijak pada tiga teori pendahulunya, yaitu metode linguistik Abu Ali al-Farisi, perspektif linguistik Ibnu Jinni dan Abdul Qahir al-Jurjani dan syair Arab jahiliyyah.
2. Berdasar pada produk akhir ilmu linguistik modern yangmenyatakan bahwa bahasa manapun tidak memiliki karakter sinonim. Sebuah kata dalam koridor historisnya, mengalami dua alternatif proses yaitu akan mengalami kehancuran atau membawa makna baru selain makna asalnya.
3. Jika Islam bersifat relevan pada setiap ruang dan waktu,maka harus dipahami bahwa al-Kitab juga diturunkan kepada kita yang hidup pada abad dua puluh ini. Kitab-kitab tafsir dan fiqh yang dihasilkan generasi terdahulu harus dipandang sebagai interaksi mereka dengan al-Kitab dalam sejarah mereka. Artinya kita perlu merumuskan kembali kajian tafsir dan pemahaman tekstual keagamaan guna menghasilkan fiqh modern meskipun tanpa harus melupakan hasil kajian ulama terdahulu.
4. Allah tidak perlu memberi petunjuk – berupa al-Kitab –untuk diri-Nya sendiri. Maka Dia menurunkannya sebagai petunjuk bagi menusia. Oleh karena itu seluruh kandungan al-Kitab pasti dapat dipahami sesuai dengan kemamuan akal. Al-Kitab diturunkan dalam sebentuk media yang sesuai dengan kapasitas pemahaman manusia. Media tersebut berupa bahasa (linguistic) Arab murni (al-lisan al-Arab al-Mubin). Tidak ada kontradiksi antara bahasa dan pemikiran, maka tidak ada ayat yang tidak bisa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipahami dan pemahaman terhadap al-Kitab selalu bersifat relatif, historis, dan temporal. Jika terdapat ayat yang tidak mampu ditembus oleh pemahaman manusia, maka fungsi al-Kitab sebagai petunjuk belum dapat dirasakan.

5. Tidak ada pertentangan akal dan wahyu, dan tidak ada pertentangan wahyu dan realitas yang berupa kebenaran informasi dan rasionalitas penetapan hukum.
6. Lebih menghormati akal pembaca daripada kepentingan tertentu.

Dari ketiga pendapat para tokoh muslim di atas yang menggunakan hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an dapat diambil kesimpulan bahwa bahasa yang digunakan dalam penulisan teks-teks sucиAl-Qur'an mengikuti arus waktu, situasi, dan keadaannya. Gaya bahasa pun diperhatikan sebagai pelajaran pada masa tersebut. Bahasa yang ditulis adalah hasil refleksi pengalaman yang bisa dimengerti oleh pembacanya. Bahasa sebagai alat perantaraan pewahyuan Allah yang terangkum dalam Kitab Suci Al-Qur'an. Keberadaan bahasa menunjukkan legalitas pewahyuan Allah. Muncul permasalahan yakni bagaimana sebuah teks yang memiliki konteks zaman dulu dapat dibaca dan dipahami pada zaman sekarang. Hal ini disebabkan kemungkinan adanya perbedaan pendapat antara penulis asli, penafsir, dan pembaca Kitab Suci Al-Qur'an. Pemahaman seorang penafsir dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupi berupa tradisi, kultur, atau pengalaman hidup. Saat menafsir teks, penafsir menyadari bahwa ia berada pada posisi tertentu yang memengaruhi pemahamannya. Ia harus bisa menafsir

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan menempatkan diri pada situasi yang historis dalam pengenalan dan pemahamannya.

Pemahaman juga berarti dialog atau persetujuan bersama. Dialog mengindikasikan kesepakatan bersama yang membicarakan tentang keterbatasan pemahaman manusia. Pemahaman manusia mempunyai batasnya berdasarkan kategori pengalaman dan pengenalannya. Dua sisi dalam kehidupan manusia ialah keterbatasan mengenal dan keterbukaan pada hal lain. Hal ini terjawab dalam bahasa. Penafsir dapat memahami dengan baik apabila ia mampumengaitkan antara tradisi kitab suci dan pra-pemahamannya. Ia pun dengan cepat memahami karena keterlibatan prapemahamannya meski mempunyai keterbatasan mengenal dan memahami. Ia melakukan dialog untuk membandingkan persamaan dan perbedaan dalam memahami demi kebenaran mutlak dalam menafsirkan suatu ayat Al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

DIALEKTIKA PEMIKIR MUSLIM KONSERVATIF DAN HERMENEUTIKA AL-QUR'AN

B. Para Pemikir Islam yang menggunakan Hermeneutika sebagai Ilmu Tafsir

1. Hasan Hanafi

Hermeneutika Al-Qur'an yang dibangun oleh Hasan Hanafi memiliki dua agenda: persoalan metodis atau teori penafsiran dan persoalan filosofis atau meta-teori penafsiran. Secara metodis, Hanafi menggariskan beberapa langkah baru dalam memahami Al-Qur'an dengan tumpuan utama pada dimensi liberasi dan emansipatoris Al-Qur'an. Sementara untuk agenda filosofis, Hanafi telah bertindak sebagai komentator, kritikus, bahkan dekonstruktor terhadap teori lama yang dianggap sebagai kebenaran dalam metodologi penafsiran Al-Qur'an.[1]

Dalam membangun hermeneutika dengan ciri khas Hasan Hanafi sendiri, ia menggunakan beberapa piranti besar, yaitu *ushulul-fiqh*, fenomenologi, marxis, dan hermeneutika itu sendiri.[2] Dengan menggunakan empat *ingridients* tersebut, Hasan Hanafi membangun sebuah teori hermeneutika yang mampu mewadahi gagasan pembebasan dalam Islamtafsir revolusioner yang mumpuni menjadi landasan normatif-

---

[1] Ilham B.Saenong, *Hermeneutika Pembebasan Metodelogi Tafsir Al-Qur'anMenurut Hasan Hanafi*, (Tk:Terajau, 2002), xviii.

[2] Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyah*, Cet. II (Kairo: Maktabah Anjilo, 1982). Dalam buku ini, Hasan Hanafi menggunakan metode fenomenologi dan Hermeneutika, dia menjelaskan obyek studi melalui perspektif kesejarahan secara kritis dan melihat sebagaimana adanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ideologis bagi umat Islam untuk menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan, baik dari dalam maupun luar.[3] Hasan Hanafi mengusung hermeneutika yang lebih bersifat praksis dan mampu menyelesaikan permasalahan-permasalahan kronisumat saat ini.

Hasan Hanafi menggunakan diskursus *uṣulfiqh* seumpama ketika ia menekankan makna tafsir yang mendunia, praktis, dan menyentuh permasalahan langsung yang dialami masyarakat dengan menjelaskan sebuah tanggungjawab tafsir, yaitu mengungkapkan eksistensi manusia (tidak melulu eksistensi teologis mengenai Tuhan) baik secara individu maupun sosial, dengan menjelaskan berbagai situasinya dalam kaitannya dengan orang lain dan alam.[4] Hal ini sangat penting, menurut Hanafi, karena tujuan dari aspek dogmatis dalam Islam itu sendiri adalah untuk mengungkapkan keberadaan dan posisi manusia di alam dengan lima macam dharuriat: agama, jiwa, akal, harga diri, dan harta, atau yang populer dengan sebutan *maqasid al-shari'ah.*[5]

Menurut Hasan Hanafi, Hermeneutika sebagai aksiomatika berarti deskripsi proses hermeneutika sebagai ilmu pengetahuan yang rasional, formal, obyektif, dan universal, yaitu dengan membangun sebuah metode yang bersifat rasional, obyektif dan universal dalam memahami teks-teks Islam. Dengan demikian, hermeneutika harus dapat memainkan peranan yang sama dengan "teori keseluruhan" dan "teori penjumplahan" dalam

---

[3]Hasan Hanafi, *At-Turats wa at-Tajdid Maufiquna min Turats Al-Qadim* (Beirut: al-Muassasah al-Jamiiyah, 1992), 184.
[4]Hasan Hanafi, "Islam in The Modern World", *Religion, Ideology andDevelopment Tradition, Revolution and Culture,* Vol-II (Cairo: Dar Kebaa, 2000), 119.
[5] Saenong. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, 221.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

matematika, hal ini dikarenakan sebagaimana aksiomatika hermeneutika harus meletakkan semua aksiomanya dimuka dan mencoba lebih dahulu menyelesaikan masalah hermeneutika tanpa mengacu pada data relevata khusus.[6]

Sehubungan dengan kitab suci, hermeneutika akan menjadi semacam *mathesis* universal. Aksiomatisasi hermeneutika menurutnya tidak membutuhkan perumusan matematis pada ilmu-ilmu tentang manusia, ia hanya perlu menyusun semua masalah yang dikemukakan oleh sebuah kitab suci dan mencoba menyelesaikannya dimuka "*in principil"* terakhir meletakkan masalah dengan penyelesaian secara bersama-sama dalam bentuk aksiomatis.[7]

Hal ini bertujuan untuk menciptakan sebuah disiplin penafsiran yang obyektif, *rigorus* (tepat akurat) dan universal. Hasan Hanafi bermaksud, supaya kajian tafsir terhadap Al-Qur'an bisa menyentuh masyarakat secara luas dan empiris dengan segala permasalahan yang dialami, tidak hanya berada sebatas pada aspek teoritis semata.[8] Artinya, tampak bahwa Hanafi memberikan porsi yang berlebih pada salah satu aspek dari ketiga aspek triadik, yaitu aspek pembaca (*reader*). Ia memberikan stressing pada pentingnya ideologi dan kepentingan untuk dibawa ke dalam proses penafsiran. Hal ini dikarenakan penafsir dalam membaca sebuah teks akan selalu terbawa pra-pemahaman, horizon, wawasan, dan pengaruh-pengaruh intern yang ia miliki.

---

[6] Hanafi, "Islam in The Modern World", *Religion,* 120.
[7] Saenong, *Hermeneutika Pembebasan,* 8-9.
[8] Hanafi, *Dirasat,* 163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh sebab itu, seorang penafsir (*reader*) harus melindungi dirinya dari khayalan-khayalan arbitrer dan kebiasaan-kebiasaan pemikiran untuk kemudian mengarahkan pemahaman teks kepada khayalan dan pemikiran itu. Secara sederhana, seorang penafsir, dalam menafsirkan harus mengenal siapa dia. Hasan Hanafi berharap dapat mengeleminasi ke sewenang-wenangan penafsir terhadap teks Al-Qur'an. Karena baginya, hermeneutika mengajarkan metode yang bersifat normatif dan bukanlah seni yang bergantung sepenuhnya pada kepandaian pribadi dalam menafsirkannya.[9]

Sejalan dengan kepentingan fenomenologi yang dirintis Edmund Hurssel, sebagai disiplin sebuah pendekatan yang apodiktis, yang tidak menginginkan keragu-raguan apapun. Hasan Hanafi meletakkan kritik sejarah dalam mengkaji teks-teks kitab suci sebagai masalah teoritis yang krusial. Sebab kritik sejarah berfungsi menjamin keaslian firman Tuhan yang disampaikan kepada Nabi dalam sejarah, baik melalui medium lisan maupun tertulis.[10]

Sementara dalam proses interpretasi, menurut Hasan Hanafi, penafsiran harus beranjak dari pemikiran yang kosong, seperti tabula rasa, dimana tidak boleh ada yang lain selain analisis linguistik. Ia sengaja menekankan ini sebagai anti tesis terhadap raibnya penafsiran Al-Qur'an yang otoritatif, yang didasarkan pada prinsip-prinsip yang memiliki tujuan ilmiah tertentu, sebab menurutnya kebanyakan tafsir

[9] Hanafi, "Islam in The Modern World", *Religion*,118.
[10] Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 20-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Qur'antradisional terjebak dalam penjelasan tautologis dan repetitif tentang tema-tema yang sama sekali tidak relevan. [11]

Hassan Hanafi selalu mengaitkan hermeneutika pada "praktis", hal ini tidak lepas dari kuatnya pengaruh Marxisme dalam pikirannya, yang menjadikannya sebagai pisau analisis yang tajam tentang masyarakat dan realitas, seperti dapat melihat kesejajaran antara teks dan realitas. Jika teks memiliki struktur ganda seperti kaya-miskin, penindasan-tertindas, kekuasaan-oposisi, demikian pula halnya dengan sifat dasar teks. Sehingga struktur teks yang bersifat ganda tersebut kemudian melahirkan hermeneutika "progresif" dan "konservatif" yang berangkat dari teks, mendasarkan diri pada makna literal dan makna otonom, dan aturan yang didasarkan pada realitas pengandaian.[12]

Melalui Marxisme, Hasan Hanafi mengajak penafsir berangkat dari realitas dan menuju pada praktis, sebagai hermeneutika terapan. Ia mengklaim jika hermeneutika semacam ini berjalan dengan "fenomenolog dinamis". Menurutnya dengan hermeneutika terapan dapat menciptakan perubahan, mentransformasikan penafsiran dari sekedar mendukung dogma (agama) menuju kepada gerakan revolusi (massa) dan dari tradisi ke modernisasi, inilah metode transformasi yang

[11]Menurut Hasan Hanafi jika teks bertentangan dengan mashlahat maka mashlahat-lah yang harus didahulukan, karena teks itu hanya sekedar wasilah, sarana dan alat. Sedangkan mashlahat adalah alasan, tujuan, dan kepentingan yang harus diutamakan. Hubungan interpretasi dan realitas memang bagi Hasan Hanafi demikian signifikan dalam hermeneutika Al-Quran, meskipun tidak pada hermeneutika sebagai aksioma. Abad Badruzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2005), 59.

[12]Zubaedi, *Islam Dan Benturan Antar Peradaban*(Yogyakarta: Arruz Media, 2007), 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian disebut sebagai tindakan *"regresif-progesif"*.[13]

Hermeneutika bagi Hasan Hanafi tidak hanya memperbincangkan tentang teknis penafsiran sebagaimana hermeneutika metodis, dan hakikat peristiwa penafsiran dalam hermeneutika filosofis, akan tetapi juga memperbincangkan dimensi sejarah teks dan kepentingan praktis dalam kehidupan. Karena menurut Hasan Hanafi, prasyarat pemahaman yang baik terhadap suatu tekskitab suci adalah terlebih dahulu membuktikan keasliannya melalui kritik sejarah. Setelah memperoleh keaslian teks barulah hermeneutika dalam pengertian ilmu pemahaman baru dapat dimulai. Menurutnya, pada titik ini hermeneutika berfungsi sebagai ilmu yang berkenaan dengan bahasa dan keadaan-keadaan sejarah yang melahirkan teks. Setelah mengetahui makna yang tepat dari sebuah teks, segera diikuti dengan proses menyadari teks ini dalam kehidupan manusia. Sebab pada dasarnya tujuan akhir sebuah teks wahyu adalah bagi transformasi kehidupan manusia itu sendiri.[14]

Dalam bahasa fenomenologis, dapat dikatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dan objeknya, yakni kitab-kitab suci. Hal ini didapat dari tiga fase analisis yang menjadi langkah operasional hermeneutika tersebut, yaitu; Pertama, manusia memiliki kesadaran historis yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya. Kedua, manusia memiliki kesadaran *eidetik* yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional. Ketiga, kesadaran

[13] Badruzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi*, 77.
[14] Hasan Hanafi, *Agama Kekerasan dan Islam Kontemporer*(Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001), 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

praktis yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.[15]

Fungsi kritik historis dalam hermeneutika adalah untuk memastikan keaslian teks yang disampaikan Nabi dalam sejarah. Artinya, perhatian Hermeneutik terletak pada dimensi horizontal wahyu yang sifanya historis, dan bukan pada dimensi vertikalnya yang metafisis.[16] Oleh karena keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik historis, maka kritik historis harus didasarkan aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut: (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks. (2) Adanya keutuhan teks. Semua yang di sampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau berlebih. (3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap

[15] Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 224.
[16] Kazuo, *Kiri Islam*, 142.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

netral, hanya sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari fihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya.[17] Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana diatas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa hanya Al-Qur'an yang bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti Al-Qur'an.[18]

Setelah melalui kritik sejarah seorang penafsir dapat melakukan proses interpretasi atau secara teknis, Hasan Hanafi menyebutnya dengan kritik *eidetis*,[19] demi menentukan keaslian kitab suci. Hasan Hanafi belum menjelaskan pengertian *eidetis* ini, kecuali mengaitkannya dengan proses interpretasi. Hasan Hanafi menjelaskan bahwa fungsi kesadaran *eidetis* adalah memahami dan menginterpretasi teks setelah validitasnya dikukuhkan oleh kesadaran historis. Kesadaran *eidetik* juga merupakan bagian terpenting dalam ilmu ushul fiqh karena melalui mediasinya proses pengambilan ketentuan-ketentuan hukum dari dasar-dasarnya agar menjadi

---

[17] Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomindengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekedar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi in verbatim, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan. Dengan kata lain hermeneutika tidak berurusan dengan wahyu *in verbatim* ketika masih dalam pemikiran Tuhan atau sebelum diturunkan kepada Nabi-Nya. FarhadDaftary, *Tradisi-Tradisi Intelektual Islam*(Jakarta: Erlangga, 2001), 217.

[18] Hanafi, *Agama Kekerasan*, 237.

[19]Di sini penulis menerjemahkannya kritik *eidetis* sebagai proses pemahaman terhadap teks-teks yang coba ditafsirkan oleh para Mufasir.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebih sempurna dan komprehensif.[20]

Kritik *eidetis*[21] menurut Hasan Hanafi, ada tiga level atau tahap analisis yaitu, pertama, analisa bahasa, yaitu dengan menggunakan analisis linguistik dan sintaksis, yang mana keduanya merupakan alat sederhana yang membawa kepada pemahaman terhadap makna kitab suci, dan dapat menyingkap prinsip-prinsip makna ganda dalam teks. Makna inilah yang membuat wahyu sesuai dengan yang dimaksud oleh situasi khusus. Kedua, analisa konteks sejarah. Penafsir harus memusatkan diri pada latar belakang sejarah yang melahirkan teks, yang melalui dua jenis situasi; "situasi saat" dimana teks diturunkan dan "situasi sejarah" penulisan wahyu oleh para penulis wahyu pada masa berikutnya yang telah menjadi inspirasi.

Ketiga, generalisasi, yaitu mengangkat makna dari situasi "saat" dan situasi sejarahnya agar dapat menimbulkan situasi situasi lain. Hanafi ingin memperoleh makna baru dari penafsiran untuk menyikapi berbagai kasus spesifik dalam kehidupan masyarakat. Bagi Hasan Hanafi, *asbab al-nuzul* menunjukkan bahwa wahyu tidaklah menentukan realitas, tapi wahyu justru diundang oleh realitas aktual itu sendiri. Berdasarkan hal itu, *asbab al-nuzul* menunjukkan bahwa penafsir haruslah memilih dari

[20]Hasan Hanafi, "*Qadhaya Mu'ashirah*" terj. Yudian Wahyudi dalam Yudian Wahyudi (ed.),*Hermeneutika Al-Quran Dr. Hasan Hanafi?* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), 8-18.

[21] Dalam proses kritik eidetik (pemahaman teks), Hanafimempersyaratkan, (1) penafsir harus melepaskan diri dari dogma ataupemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh ada keyakinan atau bentuk apapun sebelum menganalisa linguistis terhadap teks danpencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan tabula rasa, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisa linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami "perkembangan", harus difahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-masing harus difahami dan dimengerti dalam kesatuanya, keutuhannya dan intisarinya. Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution.*, 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wahyu (Al-Qur'an) yang relevan untuk memecahkan permasalahan aktual yang dihadapi.[22] Dengan kata lain, penafsiran adalah melacak kembali peristiwa perwahyuan, dan *asbab al-nuzul* tidak lain adalah problem dalam realitas kontemporer.

Bagi Hasan Hanafi kritik praktis merupakan penyempurnaan kalam Tuhan di dunia mengingat tidak ada kebenaran teoritis dari sebuah dogma atau kepercayaan yang datang begitu saja; dogma lebih merupakan suatu gagasan atau motivasi yang ditujukan untuk praktis. Hal ini menurutnya, karena wahyu Al-Qur'an sebagai dasar dogma merupakan motivasi bagi tindakan di samping objek pengetahuan. Sebuah dogma, kata Hasan Hanafi hanya dapat diakui eksistensinya jika didasari sifat keduniaannya sebagai sebuah sistem ideal, namun dapat terealisasi dalam tindakan manusia. Karena satu-satunya sumber legitimasi dogma adalah pembuktiannya yang bersifat praktis.[23]

Menurutnya realisasi wahyu dalam sejarah melalui perbuatan manusia sama dengan realisasi perbuatan ilahiyyah dan dengan sendirinya, merupakan realisasi kekuasaan (*khilafah*) Tuhan di atas bumi. Prinsip yang sama menjadi dasar penciptaan dan penerapan hukum-hukum Tuhan (*al-ahkam al-syar'iyyah*) di dunia. Itulah sebabnya mengapa yurisprudensi (*'ilm ushul fiqh*) dianggap *'ilmu al-tanzil*', yang dibedakan dari '*ilm al-ta'wil*' dalam tradisi sufisme. Sebab

[22] Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution,* 2.
[23] Hasan Hanafi, *Islam in The Modern World,* Vol-2, (Kairo: Dar Kebaa, 2000), 206-213.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang terakhir ini menginginkan gerak dari manusia kepada Tuhan, sementara yurisprudensi menginginkan transformasi Tuhan kembali menuju kehidupan manusia.[24]

Sebagai langkah praktis dari ketiga metode di atas, dan juga sebagai implikasi dari ciri khas tafsir Hasan Hanafi yang praksis, dia telah merumuskan langkah-langkah interpretasi sebagai berikut:

a. Komitmen politik sosial. *Mufassir* memiliki keprihatinan dan kepedulian atas kondisi kontemporernya karena baginya, mufassir adalah revolusioner, reformis, dan aktor sosial.
b. Mencari sesuatu. *Mufassir* memiliki "keberpihakan" berupa kesadaran untuk mencari solusi atas berbagai persoalan yang dihadapi.[25] Di sini Hanafi melihat *asbab al-nuzul* lebih pada realitas sosial masyarakat saat Al-Qur'an diturunkan.

---

[24]Generalisasi pada tahap *eidetis* membuka jalan bagi kritik praksis yang menjadi tujuan hermeneutika aksiomatik. Hermeneutik pembebasan Al-Quran yang memang merupakan cara baca Al-Quran dengan maksudmaksud praksis menaruh perhatian besar pada transformasi masyarakat. Karena itu, kebenaran teoritis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Maka, pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci. Dari sini terlihat tentang fungi hermeneutika Al-Quran bagi Hasan Hanafi sebagai sarana perjuangan melawan bermacam-macam bentuk ketidak-adilan dan eksploitasi dalam masyarakat, yang kemudian dari fungsi ini menghasilkan tafsir perseptif (kesadaran); yakni tafsir berdasarkan kesadaran tentang kemanusian, hubungan manusia dengan yang lainnya, tugasnya di dunia, kedudukan dalam sejarah, dan untuk membangun sistem sosial dan politik. Kazuo, *Kiri Islam*, 280.

[25] Skema dan ruang Lingkup Hermeneutika Al-Quran Tematik, didasarkan pada tiga lingkaran yang saling berhubungan dengan satu pusat yang sama, yaitu: pertama, pada ada (*being,sein*) yang merupakan kesadaran individu sebagai inti dari dunia, kedua,mengada dengan yang lain (*being with others*), yang menunjukkan dunia manusia, dunia sosial dan intersubyektifitas, relasi individu dengan individu yang lain dalam hubungan yang terikat. Dan ketiga, mengada dalam dunia(*being in the word, aussein, in-der-welt-sein)* yang menunjukkan adanya hubungan kesadaran individu dengan alam, dunia benda-benda. Zubaedi, *Islam Dan Benturan Antar*, 188.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Sinopsis ayat-ayat yang terkait pada satu tema. Semua ayat yang terkait pada tema tertentu dikumpulkan secara seksama, dibaca, dipahami berkali-kali hingga orientasi umum ayat menjadi nyata.[26] Ia menegaskan bahwa penafsiran tidak berangkat dari ayat sebagaimana tafsir *tahlili*, tapi dari kosa kata Al-Qur'an.

d. Klasifikasi bentuk-bentuk linguistik, meliputi kata kerja dan kata benda, kata kerja waktu, kata sifat kepemilikan, dan lain-lain.

e. Membangun struktur makna yang tepat sesuai dengan sasaran yang dituju yang berangkat dari makna menuju objek. Keduanya adalah satu kesatuan. Makna adalah objek yang subjektif, sedang objek adalah subjek yang objektif.

f. Analisis situasi faktual. Setelah membangun tema sebagai struktur yang ideal, penafsir beralih pada realitas faktual seperti kemiskinan, HAM, penindasan, dan lain-lain.

g. Membandingkan yang ideal dengan yang riil. Struktur ideal dideduksikan dengan menggunakan analisis isi terhadap teks dengan situasi faktual yang diinduksikan dengan menggunakan statistik

[26] Hermeneutika Al-Qur'an tematik merupakan pengembangan tafsir *bilma'tsur* yang ditulis dengan metode *tahlili* yang masih menyisakan beberapa kelemahan, antara lain: potongan tema yang sama dalam beberapa surat, pengulangan tema yang sama, tidak ada struktur tema yang bersifat rasional maupun riil, tidak adanya ideology yang konheren, tafsir yang volumenya sangattebal sehingga membuat lelah dalam membacanya, mengaburkan informasi dengan pengetahuan, berita yang dinformasikan terpisah dengan kebutuhan-kebutuhan jiwa dan masyarakat sekarang. Hemerneutika Al-Qur'an tematik memiliki karakteristik unggul, dintaranya: mendeduksi dan menginduksikan makna, menjadikan Mufasir bukan hanya penerima mana melainkan pemberi makna, tidak hanya menganalisis tetapi mensintesiskan dan melakukan penafsiran untuk menemukan sesuatu. Listiyono. Dkk, *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), 277.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan ilmu-ilmu sosial. Di sini, penafsir berada di antara teks dan realitas.[27]

h. Deskripsi model-model aksi. Sekali ditemukan kesenjangan antara dunia ideal dengan riil, maka aksi sosial menjadi langkah berikutnya. transformasi dari teks ke tindakan, teori ke praktik, dan pemahaman ke perubahan.

2. Nasr Hamid Abu Zayd

Di dunia Arab, salah satu tokoh penting yang gigih membela relativitas tafsir adalah Nasr Hamid Abu Zaid, dengan pemikiran dekonstruktifnya terhadap konsep wahyu dan metodologi barunya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dengan wacana "pembaruan"-nya ini ia cukup dikenal di kalangan akademisi studi Islam di Indonesia, disamping Mohammed Arkoun, Mohammed Shaḥrūr, 'Abid al-Jabiri dan para pemikir liberal lainnya. Ia dijadikan sebagai rujukan penting, pemikiran-pemikirannya dipuja nyaris tanpa kritik, meski di negara asalnya, Mesir, ia dianggap *murtad*.

[27]Penafsiran tradisional yang hanya bertumpu pada teks, hanya memindahkan bunyi teks kepada realita, seolah-olah teks keagamaan itu dapat berbicara sendiri. Dari segi epistemologi penafsiran tradisional memiliki kelemahan, diantaranya: tidak menjadikan realita sebagai teks, tidak menjadikan teks sebagai pembuktian realitanalar, tidak dikaitkan dengan realitas sebagai acuan yang ditunjukinya, tidak menjadikan teks bersifat unilateral, menganggap hanya ada satu pemahaman dari teks, teks tidak diarahkan kepada rasio dan realitas umat dan tidak memperjuangkan muslim sebagai rakyat melainkan memperjuangkan Islam sebagai prinsip serta tidak menjelaskan perhitungan secara kuantitatif. Untuk menyelesaikannya Hanafi memberikan solusi, yaitu tafsir kesadaran (hermeneutika pembebasan) tematik, yang memposisikan Al-Quran agar mendeksripsikan manusia, hubungannya antar sesama, tugasnya di dunia, kedudukannya dalam sejarah, membangun sistem sosial dan politik dan mengajukan alternatif melalui metode analisis pengalaman yang membawa kepada makna teks bahkan realitas itu sendiri. Johan Henrik Meuleman (ed), *Membaca Al-Quran Bersama Mohamed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS,2012), 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nasr Hamid mencoba membongkar keyakinan umat Islam yang selama ini telah mapan. Ia berusaha menghilangkan sakralitas Al-Qur'an dengan menganggapnya sebagai produk budaya. Menurutnya Al-Qur'an hanyalah respons spontan terhadap kondisi masyarakat ketika ia turun sehingga sifatnya kontekstual. Oleh karenanya, penafsirannya pun harus melalui pendekatan konteks, bahkan tanpaperlu mempedulikan teks, karena pemahamannya selalu berubah dan berkembang dari masa ke masa sesuai dinamika zaman. Penafsirannyapun diserahkan kepada siapa saja dengan latar belakang apa saja, serta sesuai kecenderungan dan kebutuhan zamannya. Akhirnya, penafsiran terhadap teks-teks keagamaan menjadi relatif seluruhnya, tergantung siapa yang menafsirkan. Akibatnya, tafsir-tafsir ulama, hukum-hukum *shari'at*, konsep-konsep nilai, bahkan bangunan keilmuan Islam dapat didekonstruksi seluruhnya, karena semua itu relatif dan bisa berubah.[28]

Islam berpandangan bahwa Tuhan telah menetapkan keabadian Al-Qur'an baik dari segi *lafaz*, sistematika, maupun petunjuk-petunjuknya agar nilai-nilai dasar aqidah dan syariah bersifat abadi dan kekal. Itulah prinsip yang dipegang dalam Islam tentang kekekalan Al-Qur'an, tidak ada historisitas di dalamnya baik dari segi hukum maupun makna-maknanya. Sementara itu, Abu Zaid bertolak dari historisitas teks-teks agama ketika berbicara tentang Al-Qur'an. Ia pun menafikan segala kemungkinan makna yang kekal, atau menafikan setiap keabadian dan

[28] Abdul Muqtasim-Sahiron Syamsuddin (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru BerbagaiMetodologi Tafsir* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002).2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekekalan pada setiap makna dan petunjuk Al-Qur'an. Abu Zaid ingin melipat arti-arti Al-Qur'an yang telah ditunjukkan oleh lafazhnya. Lalu ia pun menyatakan, "Al-Qur'an adalah dikusrsus sejarah dan tidak mengandung arti transenden yang tetap dan substansial." Sehingga, tidak ada unsur-unsur substansial yang tetap di dalam teks, karena setiap pembacaan dalam arti historis-sosiologis memiliki substansinya sendiri yang tersingkap di dalam teks.[29]

Abu Zaid memakai teori itu untuk menafsirkan Al-Qur'an, seperti yang ia tulis dalam bukunya *Iskaliyyat Al-Qira'ah wa Aliyyat at-ta'wil* (problematika Pembacaan teks dan Mekanisme Harmeneutika). Menurut Abu Zaid:

> "Kita harus menerima, seperti dinyatakan Louis Altusser, bahwatak ada satupun pembacaan yang obyektif (alias semuanya subjektif, tergantung pembaca masing-masing)."[30]

Dengan cara pandang seperti ini, Abu Zaid secara sadar mencoba mengalihkan hakikat makna yang memiliki petunjuk-petunjuk orisinil dalam Al-Qur'an agar selalu berkembangdan progresif sesuai dengan semangat zaman. Ia pun mengutip konsep itu dari David Hirschyang berhasil menerapkannya dalam kajian sastra hingga konsep hermeneutika produktif oleh Hans-Georg Gadamer.

---

[29] Pandangan ini setidaknya bisa dilihat dari pandangan Abu Zaid yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah teks linguistik, teks histories dan teks manusiawi. Dan ketiganya terangkum dalam keberadaan Al-Qur'an sebagai teks susastra. Nasr Abu Zaid, *Naqd al-Khitāb al-Dīny* (Cairo: Sina Li al-Nasr, 1994), 126.

[30]Sahiron Syamsuddin (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Nasr Hamid, pembacaan teks-teks keagamaan hingga saat ini masih belum menghasilkan interpretasi yang bersifat ilmiah objektif(*'ilmy-mawd}ûiy*). Tafsir-tafsir yang ada didominasi oleh unsur-unsur mistik dan mitos (*khurâfah wa ust}ûrah*) karena sangat literal dan tekstual.[31] Maka dibutuhkan metodologi penafsiran baru yang lebih menekankan konteks yang ia sebut dengan istilah *al-Masyrû'al-Istiksyâfy* (proyek penyelidikan/penafsiran). Ia mengatakan:

> Telah tiba saatnya untuk keluar dari dilema ini dan melepaskan diridari keterpasungan interpretasi yang berlawanan dengan teks-teks (al-Qur'an dan hadis) dengan cara membatasi **tabiat teks-teks keagamaan**dan **mekanismenya dalam melahirkan makna**, dan inilah yang disebut proyek[32] penyelidikan (penafsiran).[33]

Untuk bisa keluar dari keterpasungan interpretasi dibutuhkan metodologi penafsiran baru (Tafsir Kontekstual). Tetapi metodologi baru ini akan sulit diterima dan diterapkan tanpa terlebih dahulu mendekonstruksi konsep wahyu itu sendiri. Maka mendekonstruksi konsep wahyu adalah jalan utama untuk masuk ke dalam metodologi tafsir kontekstual yang digagas Nasr.

Menurut Nasr Hamid, Al-Qur'an turun melalui dua tahap. *Pertama* adalah tahap *tanzîl*, yaitu proses turunnya teks Al-Qur'an secara vertikal dari Allah kepada Jibril. *Kedua*, tahap wahyu/*kalâm*, yaitu proses Jibril

---

[31]Nasr Abu Zaid, "The Textuality of the Koran," *Islam and Europe in Past and Present* (NIAS, 1997), 47-48.
[32] Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yokyakarta: eLSAQ press,2003), 37.
[33] Nasr Abu Zayd, *Isykaliyyat Al-Qira'at wa Aliyat al-Ta'wil,* edisi terjemahan Indonesia oleh Muhammad Manshur (Yogyakarta: LKiS, 2004), 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyampaikan wahyu kepada Muhammad. Bagi Nasr Hamid, bahasa Arab yang merupakan bahasa Al-Qur'an adalah bahasa Jibril yang disampaikannya kepada Muhammad, bukan bahasa Allah. Itu sebabnya Nasr meletakkan petunjuk panah dari Jibril kepada Muhammad secara horizontal, yang menunjukkan bahwa Jibril satu level dengan Muhammad. "Al-Qur'an adalah *kalâm* Jibril kepada Muhammad", kira-kira begitu. Adapun yang berasal dari Allah kepada Jibril hanya sebagai *tanzîl* atau proses penurunan Al-Qur'an saja.[34]

Nasr membangun argumennya dengan mengutip al-Zarkasyi dalam kitabnya a*l-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân.* Di dalamnya terdapat tiga pendapat mengenai turunnya Al-Qur'an: *pertama*, bahwa al-Qur'an turun dengan lafal dan maknanya dari Allah; *kedua*, bahwa Al-Qur'an turun kepada Jibril hanya maknanya saja, kemudian Jibril membahasakannya dengan bahasa Arab ketika menyampaikannya kepada Muhammad; dan *ketiga*, Al-Qur'an turun secara maknakepada Jibril, lalu Jibril menyampaikannya kepada Muhammad juga secara makna, dan nabi Muhammad yang membahasakannya dengan menggunakan medium bahasa Arab.

Dari ketiga pendapat di atas, Nasr Hamid tidak secara tegas memilih salah satunya. Namun berdasarkan ilustrasi di atas tampak bahwa ia cenderung kepada pendapat kedua. Akan tetapi, kesan dari gambar kedua ini juga nantinya bertentangan dengan sekian banyak statemen Nasr

[34]Yusuf Rahman, *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of of His Method of interpreting the Qur'an,* PhD Thesis (Montreal:McGill University, 2001), 155.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hamid yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya (*muntâj tsaqâfiy*) yang terbentuk di dalam realitas dalam jangka waktu lebih dari 20 tahun.[35]

Baginya, Al-Qur'an bukanlah sesuatu yang transenden dan berbeda di luar realitas, atau melampaui hukum realitas. Justru wahyu adalah bagian dari konsep-konsep budaya serta berasal dari syarat dan ketentuan kebudayaan yang berlaku. Realitaslah yang memproduksi teks. Pada fase terbentuknya teks di dalam budaya, budaya menjadi subjek (produsen) dan teks menjadi objek (produk). Artinya, bahasa Arab yang ada didalam Al-Qur'an adalah produk budaya manusia, produk Muhammad yang hidup dipengaruhi oleh budaya Arab.

Namun anehnya, meski meyakini bahwa Al-Qur'an produk budaya, Nasr Hamid tetap mengakui bahwa Al-Qur'an bersumber dari Tuhan. Ia mengatakan:

> Bagaimanapun teks-teks keagamaan tidaklah terpisah dengan kerangkakebudayaan yang melingkupinya. **Wujud teks yang bersumber dari Tuhan s**ama sekali tidak menafikan hakikatnya sebagai teks linguistik yang sangat terkait dengan zaman dan tempatnya.[36]

Setelah mendekonstruksi konsep wahyu, langkah berikutnya yang dilakukan oleh Nasr Hamid ialah mendekonstruksi metodologi tafsir para ulama dan menggantinya dengan metodologi baru. Dengan metodologi baru ini ia bisa merdeka dari "kungkungan teks"(*al-taḥarrur min sulṭati al-*

---

[35] M. Shohibuddin, *Nashr Hamid Abu Zayd tentang Semiotika Al-Qur'an*, sebuah makalah dalam buku *"Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya"*. Islamika, 2003, 113-114.
[36] Abu Zayd, *Isykaliyyat Al-Qira'at,* 102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nuṣûṣ).[37] Dengan metode baru ini, penafsiran terhadap teks-teks keagamaan akan sangat relatif dan tidak permanen, tetapi selalu berkembang seiring perkembangan budaya. Nasr Hamid mengatakan, jika teks agama adalah teks manusiawi disebabkan alokasi bahasa dan kebudayaannya di dalam periode sejarah tertentu (periode pembentukan teks dan produksi makna), maka dapat dipastikan bahwa teks itu bersifat historis dalam arti *dilâlah* maknanya tidak terlepas dari sistem bahasa dan kultur setempat.

Ini berarti, untuk memahami dan menafsirkan sebuah teks, yang paling penting adalah `melihat konteks budaya yang melahirkan teks tersebut, bukan teks itu sendiri. Oleh karena itu, konteks adalah segala-galanya. Makna asliteks bahkan harus dibuang supaya tidak menyia-nyiakan konteks. Menurutnya, fokus terhadap makna teks akan menjadikan teks tersebut sebagai mitos.[38]

Inilah metodologi tafsir baru yang ia ajukan, yaitu penafsiran kontekstual terhadap teks-teks keagamaan. Lebih rincinya, ia menjelaskan bahwa metodologi penafsiran kontekstual ini terdiri dari dua mekanisme yang saling melengkapi, yaitu: *ikhfâ'* (penyembunyian) dan *kasyf* (penyingkapan). Yang disembunyikan adalah *ma'nâ,* yaitu makna asli teks, dan yang disingkap adalan *maghzâ*, yaitu signifikansi atau target akhir/semangat teks. Pemilahan antara *ma'nâ* dan *maghzâ* ini sebenarnya ia pinjam dari konsep E.D. Hirsch, dalam kajian sastra yang memilah

[37] Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadist* (Jakarta: Rahmat Semesta Center, 2009), 13-14.
[38] Ibid,16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara *meaning* (makna) dan *significance* (signifikansi).[39] Nasr Hamid mengatakan:

> Historisitas teks tidak berarti bahwa teks tidak mampu memproduksi *dilâlah*nya atau tidak mampu berdialog dengan masa-masa lain dikomunitas lain. Pembacaan teks yang dilakukan di zaman berikutnya di dalam komunitas lain berdiri di atas dua mekanisme yang saling melengkapi: (i) *ikhfâ',* menyembunyikan segala hal yang bukan substansi,biasanya terkait waktu dan tempat yang tidak bisa menerima takwil, dan (ii) *kasyf*, menyingkap sesuatu yang menjadi substansi teks dengan metode takwil. Dalam hal ini tidak ada unsur-unsur substantif yang permanen di dalam teks tersebut. Tetapi setiap pembacaan teks, dalam pengertian historis-sosiologis, memiliki substansinya di dalam teks yang disingkap oleh pembacaan itu.[40]

Metode hermeneutika Al-Qur'an Abu Zaid selanjutnya adalah Mekanisme *ikhfâ' al-ma'nâ,* maksudnya adalah menyembunyikan makna asli adateks yang tidak substansial. Jika diteliti lebih seksama, mekanisme ini lebih tepat disebut sebagai upaya *ta'ṭîl al-ma'nâ* (nihilisasi makna). Halini karena yang ia inginkan ialah menafikan makna asli teks demi tidak menyia-nyiakan konteks. Bahkan ia menyangsikan adanya makna asli teks Al-Qur'an. Ia mengatakan: "Tak perlu dipedulikan klaim-klaim wacana keagamaan yang menyatakan kesesuaian pemahaman Nabi Muhammad terhadap *dilâlah* asli teks, itupun kalau ada sesuatu yang disebut dengan *dilâlah* asli teks."

Nihilisasi makna teks inilah sejatinya paham relativisme tafsir. Sebab, jika Al-Qur'an dinihilkan substansi maknanya sebagaimana diturunkan oleh malaikat Jibril kedalam hati Nabi Muhammad, maka ia akan menjadi wadah kosong yang dapat diisi oleh setiap pembaca dengan

[39] Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge dan the Sacred* (New York: State University Press, 1989), 71.
[40] Abu Zayd, *Isykaliyyat Al-Qira'at,* 109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

subjektivitas masing-masing, bahkan diisi dengan makna-makna baru yang sangat jauh dari prinsip-prinsip Ilmu Tafsir dan *fiqh al-lughah al-'Arabiyyah*.[41]

Nasr Hamid beralasan bahwa manusia yang relatif tidak mungkin bisa memahami kehendak Tuhan yang absolut, sekalipun itu seorang nabi. Bagi yang meyakini kebenaran tafsir nabi, ia termasuk golongan musyrik karena telah menyamakan antara yang absolut dan yang nisbi, antara yang konstan dan dinamis, antara maksud Tuhan dengan pemahaman manusia, sekalipun itu adalah pemahaman seorang rasul. Asumsi ini akan menaikan derajat nabi menjadi Tuhan dan menyakralkan pribadinya dengan menutupi aspek kemanusiaannya, serta hanya fokus pada aspek kenabiannya.

Setelah menihilkan makna teks, langkah berikutnya yang diperlukan Nasr Hamid ialah *kasyf al-maghzâ*, yaitu menyingkap makna-makna baru yang menurutnya substansial yang ia sebut *maghzâ* (signifikansi). Upaya *kasyf* ini menurutnya diserahkan kepada manusia sepenuhnya. Siapa saja boleh mengisi teks dengan makna-makna baru yang ia kehendaki, karena makna Al-Qur'an tidak permanen, melainkan terus berubah seiring perjalanan waktu dan dinamika zaman. Ia mengatakan bahwa teks-teks agama telah termanusiakan sejak menyatu

[41] Padahal, Al-Qur'an hakikatnya adalah lafal, susunan kalimat, dan makna. Tidak akan ada nilai filosofis apapun jika penjagaan hanya sebatas lafal dengan membuang makna. Maka ketika Allah berfirman bahwa Dia yang menjaga Al-Qur'an dalam Surah al-Hijr ayat 9, ini juga berarti bahwa Allah menjaga kekekalan Al-Qur'an baik lafal, susunan kalimat, maupun maknanya, sehingga ajaran-ajaran prinsip dalam akidah dan syariah, serta peradaban Islam, tetap eksis sepanjang zaman dan tempat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam bahasa manusia dan sejarah, sehingga ungkapan lahir dan *dilâlah* teks tersebut diserahkan kepada manusia yang berada dalam realitas historis tertentu. Teks-teks agama itu dikendalikan oleh dialektika antara yang permanen dan yang terus berubah. Yang permanen adalah teks lahirnya dan yang bergerak dan berubah adalah pemahamannya.[42]

Sebagai argumen bagi relativitas tafsir ini, Nasr Hamid mengangkat tema *taṣawwur al-lughah*, bahwa semua bahasa termasuk bahasa Al-Qur'an, selalu berkembang *dilâlah*nya, tidak ada makna lafal yang baku dan permanen, sehingga tafsirnya pun harus terus berubah. Ia mengatakan,

> Jika teks-teks agama adalah teks manusiawi disebabkan alokasi bahasa dan kebudayaannya di dalam periode sejarah tertentu, yaitu periode pembentukan teks dan produksi makna, maka dapat dipastikan bahwa teks itu bersifat historis dalam arti petunjuk maknanya tidak terlepas dari sistem bahasa dan kultur setempat.[43]

Abu Zaid juga menulis bahwa jika bahasa berkembang bersama perkembangan gerak masyarakat dan budaya dan menciptakan konsep-konsep baru, atau bersama perkembangan *dilâlah* lafal-lafalnya untuk mengungkapkan hubungan-hubungan yang lebih maju, maka merupakan sebuah kewajiban mengembalikan pemahaman teks melalui pembuangan konsep-konsep makna historis-sosiologis yang asli, kemudian mendudukkan konsep-konsep makna yang lebih manusiawi dan maju.

3. Muhammad Shaḥrūr

[42]Rahman, *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid,* 156.
[43] Abu Zayd, *Isykaliyyat Al-Qira'at,* 110.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ada tiga kata kunci yang melandasi proyek hermeneutika Shaḥrūr, yaitu *kainūnah* (kondisi berada), *sairūrah* (kondisi berproses) dan *shairūrah* (kondisi menjadi). Ketiga kata kunci tersebut akan selalu saling terkait dan menjadi *starting point* dalam kajian apapun dalam filsafat termasuk tentang ke-Tuhan-an (teologi), alam (naturalistik), maupun manusia (antropologi).[44]

Persoalan tentang ke-Tuhan-an, alam, dan manusia sebagai suatu yang ada (*being;kainūnah)* akan selalu mengalami kondisi berada (*kainūnah*) yang tidak bisa dilepaskan dari perjalanan masa (*sairūrah*) sebagai kondisi berproses yang terus mengalami perkembangan dan perubahan dalam tiap tahapannya. Karena itulah, ia akan selalu mengalami kondisi menjadi (*shairūrah*) sebagai sebuah tujuan (goal).

Kainūnah atau *being* (keberadaan) adalah awal dari sesuatu yang ada. *Sairūrah* (proses) adalah gerak perjalanan masa, sementara *shairūrah* atau *becoming* (menjadi) adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi "keberadaan pertama" setelah melalui "fase berproses". Landasan dasar di atas mengindikasikan adanya anjuran Shaḥrūr untuk sadar sejarah dalam memahami Al-Qur'an, terutama pada konsep *sairūrah*, atau dalam bahasa Amin Abdullah, sebagai cara baca historis. Alasannya, bagaimanapun juga produk tafsir dan metodologinya adalah bagian dari eksistensi *kainūnah* yang tak lekang oleh perjalanan sejarah (*sairūrah*) yang tentu harus berkembang bahkan berubah sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan

[44] Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh* Islāmī, (Kairo: al-Ahali, 1996), 509.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

zaman. Karenanya, proyek metodologi dalam memahami Al-Qur'ansebagai "kondisi berproses" dari perjalanan tafsir sebagai upaya pembumian Al-Qur'an di era klasik bisa jadi telah usang karena mengalami "kondisi menjadi".[45]

Pengingkaran sinonimitas dalam metodologinya, Shaḥrūr memperkenalkan pendekatan linguistik yang disebut dengan *al-manhaj al-tarīkhī.* Awalnya, ia menggabungkan metode linguistik Abū 'Alīal-Fārisī, Ibn Jinnī, dan 'Abd Al-Qadīr al-Jurjāni. Tetapi akhirnya ia menyimpulkan ketiadaan sinonimitas dalam bahasa Arab dan ia juga menjadikan *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* karya Ibn Fāris, salah seorang penganut ketiadaan sinonimitas, referensi wajibnya. Ketiadaan sinonimitas inilah yang kemudian menjadi salah satu dari prinsip metode penafsiran Shaḥrūr.[46]

Menurutnya, setiap ungkapan dalam bahasa Arab memiliki makna independen. Tidak ada kontektualisasi baik bagi teks, penerimaanya, maupun penyusunannya. Dengan kata lain, Al-Qur'an adalah sebuah teks tanpa konteks apapun. Ia adalah teks yang bediri sendiri tanpa ada keterkaitan dengan sejarah ataupun masyarakat yang menjadi tujuan pewahyuan itu. Baginya, konteks terpenting dalam memahami Al-Qur'an adalah konteks politik dan intelektual yang menjadi ruang hidup umat.

Implikasi terhadap pengingkaran sinonimitas Shaḥrūr adalah redefinisi terhadap term-term yang selama ini dianggap bersinonim,

---

[45] Ahmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep wahyu Muhammad Shaḥrūr*, Cet. I, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 43.

[46] Muḥammad Shaḥrūr, *Islam wa Iman*, terj. M.Zaid Su'di, (Yogyakarta: Jendela, 2002), "Pengantar". Lihat juga Ahmad Zaki Mubaroq, *Pendekatan Strukturalisme Linguistic dalam Tafsir al Qur'an ala M. Shaḥrūr*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), 137-139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti *al-Kitāb*, *Al-Qur'ān*, *al-Furqān*, dan sebagainya. Selain itu, pendekatan ini juga berimplikasi pada klasifikasi al-Qur'an. Menurut Shaḥrūr, ayat-ayat Al-Qur'an terbagi ke dalam dua dimensi: kenabian dan kerisalahan. Dalam dimensi kenabian,ada ayat-ayat *mutashābih* dan ayat-ayat *lāmuḥkam wa lā mutashābih (tafṣīl al-kitāb)* yang dipahami menurut *"wa ukharu mutashābihāt",* bukan *"wa al-ukharu mutashābihāt"* karena keduanya tentu sangat berbeda makna. Ayat-ayat Al-Qur'an juga terbagi menjadi dua: *Al-Qur'ān al-'Aḍīm* dan *Sab'ul Mathānī.* Dari sisi kandungannya, ayat-ayat ini berisi informasi baik tentang akidah, kisah, dan pengetahuan ilmiah sehingga tidak dapat dirubah dan berada di luar lingkup ikhtiar manusia yang kemudian disebut dengan *qadar*.

Ayat-ayat *mutashābih* masuk ke dalam dimensi *nubuwwah* karena di dalamnya terkandung dari ayat-ayat *bayyināt* (hukum alam objektif-empiris) yang bisa diterima oleh semua kalangan. Ayat-ayat ini secara redaksional tetap pada bentuk tekstualnya tapi berubah dan relatif pada aspek pemahamannya. Sedangkan ayat-ayat *muḥkam,* menurut Shaḥrūr, disebut sebagai *umm al-Kitāb* dan masuk pada dimensi kerisalahan sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa dan pelengkap bagi pengetahuan yang telah diwahyukan dalam dimensi *nubuwwah.* Ayat-ayat *muḥkam* terdiri dari ibadah, hukum, muamalah yang sifatnya *ḥudūdī/limit* atau memiliki variasi batasan dan tidak berbentuk legal-spesifik tekstual.[47]

[47] Dalam kajian Islam, Shaḥrūr selalu identik dengan teori *ḥudūd* atau teori *limit*-nya. Teori *limit* atau *ḥudūd* adalah sebuah metode memahami ayat-ayat hukum (*muḥkamāt*) sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kontemporer dengan tujuan agar ajaran Al-Qur'an tetap relevan dan kontekstual sepanjang masih berada dalam wilayah batas hukum Allah Swt. Buah dari penelitian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Teori batas ini terdiri dari batas bawah (*al-ḥadd al-adnā*/minimal) dan batas atas (*al-ḥadd al-a'lā*/maksimal).[48] Kontribusi teori ini, sebagaimana dikutip dari buku *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* adalah *pertama*, dengan teori *limit*, ayat-ayat hukum yang selama ini dianggap final dan pasti tanpa ada alternatif pemahaman lain ternyata memiliki kemungkinan untuk diinterpretasikan secara baru. Dalam konteks ini, Shaḥrūr mampu menjelaskan secara metodologis dan mengaplikasikan teori ini dalam penafsirannya melalui pendekatan matematis. *Kedua*, dengan teori *limit*,[49] seorang mufasir mampu menjaga sakralitas teks tanpa harus kehilangan kreatifitasnya dalam melakukan *ijtihad* untuk membuka kemungkinan interpretasi sepanjang masih berada dalam batas-batas hukum Allah Swt.

Shaḥrūr mendasarkan konsepnya dalam menyusun teori batas pada QS. al-Nisā': 13-14:

> (Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan ketentuan dari Allah. Barangsiapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya kedalam syurga yang mengalir didalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan Itulah

---

Shaḥrūr ini, lahirlah sebuah teori aplikatif yang dikenal dengan *naḍariah al-ḥudūd* atau *limit theory* (teori batas).

[48] Kerangka analisis teori *limit* yang berbasis dua karakter utama ajaran Islam ini (aspek konstan dan aspek lentur) akan menjadikan Islam tidak lekang oleh waktu dan zaman. Dua oposisi biner itu kemudian melahirkan gerak dialektik (*al-ḥarakah al-jadaliah*) dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial. Dari situlah diharapkan lahir paradigma baru dalam legislasi hukum Islam (*tashrī'*), sehingga tercipta dialektika dan perkembangan sistem hukum Islam secara terus-menerus.

[49] Melalui teori limit, Shaḥrūr ingin melakukan pembacaan ayat-ayat *muḥkamāt* secara produktif dan prospektif (*qirā'ah muntijah*), bukan pembacaan repetitif dan restrospektif (*qira'ah mutakarrirah*). Dengan teori limit ini juga, Shaḥrūr ingin membuktikan bahwa ajaran Islam benar-benar merupakan ajaran yang relevan untuk di segala ruang dan waktu. Shaḥrūr berasumsi bawa kelebihan risalah Islam terletak pada kandungannya terhadap dua aspek gerak: gerak konstan (*istiqāmah*) dan gerak dinamis dan lentur (*ḥanīfīah*). Sifat kelenturan Islam ini berada dalam bingkai teori *limit* yang Shaḥrūr pahami sebagai *the bounds or restrictions that God has placed on man's freedom of action* (batasan yang telah ditempatkan Tuhan pada wilayah kebebasan manusia).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> kemenangan yang besar. Dan Barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan.

Shaḥrūr mencermati penggalan ayat *"tilkaḥudūd al-allāh"* yang menegaskan bahwa pihak yang memiliki otoritas untuk menetapkan batasan-batasan adalah Nabi dan Rasul, dan pada hakikatnya otoritas yang dimiliki Muhammad tidak penuh dan ia sebagai pelopor ijtihad dalam Islam.[50]

Hukum yang ditetapkan Nabi lebih bersifat temporal-kondisional sesuai dengan derajat pemahaman, nalar zaman, dan peradaban masyarakat pada waktu itu. Artinya, ketetapan hukum tersebut tidak bersifat mengikat hingga akhir zaman. Maka, di sinilah umat muslim mempunyai ruang untuk melihat Al-Qur'an dan berijtihad dengan situasi dan kondisi yang dilatarbelakangi ilmu pengetahuan pada masa sekarang.[51]

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Shaḥrūr menyimpulkan bahwa ada enam bentuk teori batas yang dapat digambarkan dalam bentuk matematis dengan perincian sebagai berikut:

a. *Ḥālah al-ḥad al-a'lā (posisi batas maksimal)*

Daerah hasil (*range*) dari persamaan fungsiy (Y) = f (x) berbentuk kurva tertutup yang hanya memiliki satu titik batas maksimum. Titik ini

[50] M. Aunul Abied Shah, *al-Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung : Mizan, 2000), 237.
[51] Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al- Qur`an,* terj. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Elsaq, 2004), 30-32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu x. Untuk kasus ini dapat dilihat pada QS. al-Māidah: 38 mengenai pencuri:

> Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Baik laki-laki maupun perempuan maka potonglah tangan mereka. Potong tangan disini adalah hukuman maksimum. Karena itu hukuman untuk pencuri tidak mesti potong tangan tetapi tergantung pada kualitas barang yang dicuri dan kondisi saat itu.[52]

b. *Ḥālah al-ḥad al-adnā (posisi batas minimal)*

Daerah hasilnya berbentuk kurva terbuka yang memiliki satu titik batas minimum. Titik ini terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu X. Dalam batas minimum ini Shaḥrūr mencontohkan larangan Al-Qur'an untuk mengawini para perempuan yang disebutkan dalam QS. al-Nisā': 22:

> Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu Amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh).

Dalam kondisi apapun tidak boleh ada pelanggaran terhadap batasan ini meskipun telah dilakukan proses ijtihad. [53] Contoh batasan ini terdapat dalam surat al-Nisā': 23:

> Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-

[52] Ibid, 31.
[53]Muḥammad Shaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu;saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), Maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalam kondisi apapun tidak seorang pun diperbolehkan menikahi mereka yang dilarang dalam ayat ini, meskipun didasarkan pada ijtihad.

c. *Ḥālah al-ḥaddain al-a'lā wa al-adnā ma'an (posisi batas maksimal bersamaan dengan batas minimal)*

Daerah hasilnya berupa kurva tertutup dan terbuka yang masing-masing memiliki titik balik maksimum dan minimum. Kedua titik balik trsebut terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu X. Diantara kedua kurva ini terdapat titik singgung(*nuqṭah al-ini'tāf*) yang tepat berada di antarakeduanya. Posisi ini juga disebut dengan *ḥālahal-mustaqīm* atau *ḥālah al-tashrī' al-ayni* (posisi penetapan hukum secara mutlak). Batasan ini berlaku pada pembagian harta warisan.[54] Contohnya adalah QS. al-Nisā': 11:

> Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan, dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi

[54] Kurdi dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*,(Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 296.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Iniadalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

d. *Ḥālah al-mustaqīm (posisi lurus tanpa alternatif)*

Daerah hasilnya berupa garis lurus sejajar dengan sumbu X. Karena berbentuk garis lurus, posisi ini meletakkan titik balik maksimum berimpit dengan titik balik minimum. Ketentuan ini hanya terdapat satu kasus dalam Al-Qur'an pada surat QS. al-Nūr mengenai kasus zina. Bagi pezina laki-laki maupun perempuan maka mereka harus didera 100 kali, tidak boleh kurang.[55]

e. *Ḥālah al-ḥad al-a'lā li al-ḥad al-muqārib dūna al-mamās bi al-ḥad abadan (posisi batas maksimal cenderung mendekat tanpa bersentuhan)*

Daerah hasilnya berupa kurva terbukay ang terbentuk dari titik pangkal yang hampir berhimpit dengan sumbu X dan titik final yang hampir berhimpit dengan sumbu Y. Secara matematis, titik final hanya benar-benar berhimpit dengan sumbu Y pada daerah tak terhingga (*la nihāyah*). Posisi ini diterapkan dalam batasan hubungan fisik antara laki-laki dan perempuan.

[55] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: Lkis, 2012), 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hubungan fisik terjadi antara manusia berlawanan jenis ini bermula dari batasan terendah, berupa hubungan tanpa persentuhan sama sekali antara keduanya dan berakhi pada batasan paling tinggi, berupa tindakan yang menjurus pada hubungan kelamin yang disebut zina. Ketika seseorang masih berada pada tahap melakukan tindakan yang menjurus ke zina tetapi belum sampai pada zina itu maka ia belum terjerumus pada batasan maksimum hubungan fisik yang ditetapkan Allah Swt. Sebelum mereka melakukan zina maka hukuman *ḥad* Tuhan itu tidak dapat dilaksanakan kecuali hukuman khalwat.[56]

f. *Ḥālah al-ḥad al-a'lā mujāban wa al-ḥad aladnāsalīban (posisi batas maksimal positif dan batas minimal negatif)*

Daerah hasilnya berupa kurva gelombang dengan titik balik maksimum yang berada di daerah positif (kedua variabel X dan Y, bernilai positif) dan titik balik minimum berada di daerah negatif (variabel Y bernilai negatif). Kedua titik ini terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu X. Teori batas keenam inilah yang kita pakai dalam menganalisis transaksi keuangan. Batas tertingi dalam peminjaman uang dinamakan dengan pajak bunga dan batas terendah dalam pemberian adalah zakat. Garis tengah yang berada antara wilayah positif (+) dan negatif (-) adalah titik nol (batas netral). Pemberian pada wilayah nol ini adalah peminjaman bebas bunga (*qarḍhasan*).[57]

Wilayah ijtihad manusia, menurut Shaḥrūr berada di antara batas

[56] Shaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*,57-58.
[57] Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh* Islāmī, 508

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

minimum dan maksimum itu. Elastisitas dan fleksibilitas hukum Allah Swt. dapat digambarkan seperti posisi pemain bola yang bebas bermain bola, asalkan tetap berada pada garis-garis lapangan yang telah ada. Pendek kata, selagi seorang Muslim masih berada dalam wilayah *ḥudūdal-allāh* (ketentuan Allah Swt. antara batas minimum dan maksimum), maka ia tidak dapat dianggap keluar dari hukum Allah Swt.[58]

C. Respon Pemikir Muslim Konservatif Terhadap Teori Hermeneutika

1. Adian Husaini

Sebagai teori yang berasal dari Barat dan digunakan pada awalnya untuk mengkritisi kitab suci Bibel, sebagian kalangan muslim menolak hermeneutika bila digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an. Tokoh yang menolak hermeneutika pada umumnya menganggap metode ini berbeda dengan prinsip dan metode tafsir yang selamaini telah digunakan oleh ulama. Dengan tegas yang menolak herneneutika adalah Adian Husaini[59], metode historis kritis dan analisis penulis teks, tidak dapat diterapkan untuk teks wahyu seperti Al-Qur'an, yang memang merupakan kitab yang *tanzil*.[60]

Para akademisi menurut Adian Husaini seharusnya menyiapkan diri dengan serius menyambut tantangan besar dalam bidang studi Islam

---

[58] Ibid, 510.

[59] Adnin Armas, "Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an" Jurnal *Islamia*, Volume 1 (Maret, 2004), 38.

[60] Penolakan Adian Huasaini terhadap Hermeneutika ini berdasarakan kekgawatirannya atas penetapan metode hermeneutika sebagai mata kuliah wajib di PTAIN, menurutnya hal tersebut merupakan salah satu masalah yang sangat serius dalam pemikiran dan studi Islam di Indonesia, kini dan masa mendatang. Sebab, ini sudah menyangkut cara menafsirkan Al-Quran. Meskipun teks Al-Quran tidak diubah, tetapi jika cara menafsirkannya sudah diubah, maka produk tafsirnya juga akan berbeda. Dengan hermeneutika, maka hukum-hukum Islam yang selama ini sudah disepakati kaum Muslimin bisa berubah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang ditimbulkan oleh kajian para orientalis terhadap Islam. Sebelum mengadopsi metodologi baru dalam ilmu tafsir, harusnya mereka mengakaji dengan serius, mengerti hakekatnya, dan apa bedanya dengan Islam. Sebab, ketika wacana asing itu sudah masuk dan diikuti banyak orang, maka tidak mudah lagi menghentikan dan mengkoreksinya. Sebagian sudah mempunyai kepentingan untuk mempertahankan, meskipun terbukti keliru.

Adian Husaini mengemukakan terdapat tiga persoalan besar apabila hermeneutika diterapkan dalam tafsir Al-Qur'an[61]: *pertama*, Hermeneutika menghendaki sikap yang kritis dan bahkan cenderung curiga. Sebuah teks bagi seorang hermeneut tidak bisa lepas dari kepentingan-kepentingan tertentu, baik dari si pembuat teks maupun budaya masyarakat pada saat teks itu dilahirkan; *kedua*, hermeneutika cenderung memandang teks sebagai produk budaya (manusia), dan abai terhadap hal-hal yang sifatnya transenden (*ilahiyyah*); *ketiga*, aliran hermeneutika sangat plural, karenanya kebenaran tafsir ini menjadi sangat relatif, yang pada gilirannya menjadi repot untuk diterapkan.

Selain itu, Adian juga menyatakan bahwa perbedaan *worldview* (pandangan) antara Islam-Barat juga melatarbelakangi kompleksitas

[61] Lihat dua edisi pertama Jurnal *Islamia*, Vol. 1, No. 1 dan 2 (2004). Penolakan terhadap hermeneutika juga pernah dibahas dalam Muktamar NU XXXI di Boyolali, Solo, Jawa Tengah. Beberapa kiyai dengan tegas menolak untuk merekomendasi hermeneutika sebagai salah satu metode *istinbath* hukum dalam komisi *bahs al-masâ'il.* Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", dalam *Jurnal Studi Al- Qur'an (JSQ),* Vol. 1, No.1 (2006).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hermeneutika bila diaplikasikan dalam studi Islam[62]: (1) keyakinan bahwa alam jagad raya adalah satuan wujud yang satu, dan tidak ada suatu alam yang lain di luar alam jagad raya ini; (2) nilai tidak dipandang memiliki objektivitas dalam dirinya sendiri, sehingga nilai hanyalah bagian dari persepsi manusia; (3) dalam masalah politik, kebijakan atau ketetapannya ditujukan pada kepentingan pragmatis belaka; (4) untuk menentukan nilai ataupun tujuan akhir, hanya ditentukan oleh prinsip rasionalitas semata.

Lain halnya dengan Islam, ia hanya tunduk pada doktrin agama, sebagai sebuah hasil dari "memahami" wahyu yang diturunkan kepada Muhammad, serta mengekspresikannya dalam kehidupan sehari-hari dengan tujuan terciptanya *ummatan wasathan litakunu syuhada'*.[63]

Dari uraian Adian Husaini di atas, tergambar bila hermeneutika digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an akan menghilangkan kesakralan Al-Qur'an sebagai wahyu ilahi, karena hermeneutika dimulai dengan sikap skeptis (ragu-ragu), dan dilanjutkan dengan sikap kritis terhadap teks. Sedangkan Al-Qur'an diyakini secara mutlak berasal dari Allah, dan bukan perkataan manusia. Penggunaan hermeneutika hanya akan menurunkan derajat validitas al-Qur'an.

Menurut Adian Husaini, setelah diteliti latar belakang historis hermeneutika, ternyata hermeneutika tidak bebas nilai.[64] Hermeneutika

---

[62]Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta, Gema Insani, 2006), 153-155.
[63] Ibid, 157.
[64]Terhadap hermeneutika, Vatikan sendiri sudah menentukan sikap. Secara umum, hermeneutika sudah diterima oleh kaum Katolik sebagai cara resmi dalam interpretasi Bibel. Meskipun menerima hermeneutika filsafat sebagai alat penafsir Bibel, tetapi Vatikan juga menolak teori

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengandung sejumlah asumsi dan sekaligus mengandung implikasi bila diaplikasikan sebagai metode tafsir Al-Qur'an. Bagian di bawah ini akan menjelaskan secara terinci asumsi-asumsi hermeneutika dan implikasinya bila diaplikasikan sebagai metode tafsir Al-Qur'an.[65]

Pertama, hermeneutika menganggap semua teks adalah sama; semua teks adalah karya manusia. Asumsi ini lahir dari kekecewaan mereka terhadap Bibel. Teks yang semula dianggap suci itu belakangan diragukan keasliannya.[66] Campur tangan manusia dalam Perjanjian Lama *(Torah)* dan Perjanjian Baru *(Gospels)* ternyata didapati jauh lebih banyak ketimbang apa yang sebenarnya diwahyukanAllah kepada Nabi Musa dan Nabi Isa AS. Bila diterapkan pada Al-Qur'an, hermeneutika otomatis menghendaki penolakan terhadap status Al-Qur'an sebagai Kalām Allāh, mempertanyakan otentitasnya, dan pada gilirannya juga menggugat kemutawatiran mushaf 'Usmani.

Kedua, hermeneutika menganggap setiap teks sebagai "produk sejarah"– sebuah asumsi yang sangat tepat dalam kasus Bibel, mengingat

---

hermeneutika tertentu yang dianggap tidak memadai untuk menafsirkan Kitab Suci, seperti hermeneutika eksistensialis Rudolf Bultman, karena cenderung mengungkung pesan-pesan Kristiani dalam suatu filsafat tertentu dan sekedar pesan antropologis belaka. Buku ini juga mendiskusikan secara kritis metode historis-kritis dan metode literal dalam penafsiran teks Bibel. Vatikan menolak cara penafsiran literal yang melulu subjektif dan melekatkan makna apa saja pada teks Bibel. Jadi, meskipun menerima metode hermeneutika filsafat dalam penafsiran Bibel, Vatikan tetap bersifat selektif dan tidak membiarkan penafsiran liar yang dengan seenaknya memasukkan makna yang bertentangan dengan ideologi Katolik. Padahal, Bapak hermeneutika modern, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) menyatakan, bahwa diantara tugas hermeneutika itu adalah untuk memahami teks sebaik atau lebih baik daripada pengarangnya sendiri.

[65] Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, 315-333.

[66] Menurut Wan Mohd. Nur Wan Daud, hermeneutika teks-teks agama Barat bermula dari masalah-masalah besar, yaitu: (1) ketidakyakinan tentang kesahihan teks-teks tersebut oleh para ahli dalam bidang itu sejak awal karena tidak adanya bukti materil teks-teks yang paling awal, (2) tidak adanya laporan-laporan tentang tafsiran yang dapat diterima umum, yakni ketiadaan tradisi mutawatir dan ijma', (3) tidak adanya sekelompok manusia yang menghafal teks-teks yang telah hilang itu. Ketiga masalah besar yang dialami Bibel, tidak dialami oleh Al-Qur`an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sejarahnya yang amat problematik. Hal ini tidak berlaku untuk Al-Qur'an, yang kebenarannya melintasi batas-batas ruang dan waktu (*transhistorical*) dan pesan-pesannya ditujukan kepada seluruh umat manusia (*hudan li al-nās*).

Ketiga, praktisi hermeneutika dituntut untuk bersikap skeptis, selalu meragukan kebenaran dari manapun datangnya, dan terus terperangkap dalam apa yang disebut dengan "lingkaran hermeneutik", di mana makna senantiasa berubah. Sikap semacam ini hanya sesuai untuk Bibel, yang telah mengalami gonta-ganti bahasa (dari *Hebrew*dan *Syriac* ke *Greek*, lalu *Latin*) dan memuat banyak perubahan serta kesalahan redaksi (*textual corruption and scribal errors*). Tetapi, hal ini tidak berlaku untuk Al-Qur'an kesahihan proses transmisinya dari zaman ke zaman sudah sangat jelas.[67]

Keempat, hermeneutika menghendaki pelakunya untuk menganut relativisme epistimologis. Tidak ada tafsir yang mutlak benar, semuanya relatif. Yang benar menurut seseorang boleh jadi salah menurut orang lain. Kebenaran terikat dan bergantung pada konteks (zaman dan tempat) tertentu. Selain mengaburkan dan menolak kebenaran, faham ini juga akan melahirkan para mufasir palsu dan pemikir liar yang sesat lagi menyesatkan.

Hermeneutika hadir memang karena sangat dibutuhkan untuk memahami Bibel dalam rangka mencari kebenarannya dan mengkritisinya,

[67] Dengan mengutip Metzger, Adian Husaini menunjukkan keragaman Bibel dalam bahasa Yunani (Greek) yang hingga kini berjumlah sekitar 5000 manuskrip teks Bibel dalam bahasa Greek yang berbeda antara satu dengan lainnya. Adian Husaini, *Hegemoni*, 302.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena isi Bibel dianggap problematis. Bahkan, masih dipertanyakan apakah secara literal kitab suci ini merupakan kalam Tuhan ataukah bahasa manusia? Karena ditulis dalam banyak versi yang kadang berbeda satu sama lain. Teks-teks Bibel, baik yang terdapat dalam kitab Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru ditulis jauh sesudah masa aslinya, dan ditulis dengan bahasa yang berbeda dengan bahasa Nabi Isa yang berbicara dengan Bahasa Aramic. Kitab Perjanjian Lama ditulis dengan Bahasa Hebrew, sedangkan Perjanjian Baru ditulis dengan Bahasa Greek. Ini menandakan telah adanya penerjemahan dari bahasa aslinya.[68]

Menurut Adian Husaini, Hermeneutika sangat relevan dipergunakan sebagai metode tafsir Bibel dengan pertimbangan[69]:

a. Keraguan tentang kesahihan teks-teks tersebut oleh para ahli dalam bidang itu sejak awal karena tidak adanya bukti material teks-teks yang paling awal;
b. Tidak adanya laporan-laporan tentang tafsiran yang boleh (dapat) diterima umum, yakni ketiadaan tradisi mutawatir dan ijma';
c. Tidak adanya sekelompok manusia yang menghafal teks-teks yang telah hilang itu.

Adian Husaini mengatakan bahwa ketiga masalah itu tidak terjadi dalam sejarah Islam, khususnya dengan Al-Qur'an. Maka dari itu, hermeneutika tidak relevan bila diaplikasikan sebagai metode tafsir al-

[68] Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat dari Dominasi Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 304.
[69] Ibid, 308.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'an. Adalah fakta yang tidak bisa dihindari, betapa banyaknya campur tangan manusia dalam penulisan Bibel, sebagaimana diteliti oleh 76 pakar Kristen tentang apa yang sebenarnya telah dikatakan oleh Yesus dalam lima Injil, yaitu Matius, Markus, Lukas, Yahya dan Thomas. Ternyata hasil penelitian itu sangat mengejutkan dan hasilnya adalah:

> *"Eigty-two percent of the words ascribed to Jesusin the Gospels were not actually spoken by himaccording to the Jesus (Sekitar Delapan puluh dua persen kata-kata yang diucapkan oleh Yesus dalam lima Injil (Matius, Markus, Lukas, Yahya danThomas) sebenarnya tidak pernah diucapkan oleh Yesus. Demikianlah menurut hasil Seminar tentang Yesus)."*[70]

Hal inilah yang mendorong kalangan Yahudi dan Kristen menggunakan metode hermeneutika dalam membaca kitab sucinya. Sehingga Bibel dapat dikontekstualisasikan sejalan dengan alam pikiran manusia pada zaman sekarang. Hal ini tentunya berbeda bila diterapkan pada Al-Qur'an, yang diyakini berasal dari Tuhan. Ia merupakan teks yang berasal dari wahyu suci yang sakral, bersifat otentik dan final dan tidak akan berubah sejalan dengan perkembangan zaman. Al-Qur'an, bukan teks manusiawi sebagaimana Bibel, sehingga tidak cocok ditafsirkan dengan hermeneutika. Jika ketidakcocokan ini dipaksa untuk diterapkan, maka yang terjadi adalah penyelewengan terhadap ajaran Islam itu sendiri.[71]

2. Hamid Fahmi Zarkasyi

[70] Disarikan dari Nashruddin Baidan, "Tinjauan Kritis terhadap Konsep Hermeneutika", dalam *Essensia, Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin,* Vol. 2, No. 2 (2001), 165-180.
[71] Ibid, 177.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagi para penolak hermeneutika, demikian pula Hamid Fahmi Zarkasyi,[72] menganggap hermeneutika merupakan sebuah ancaman bagi keilmuan dan peradaban Islam, bahkan Syamsuddin Arif memberikan label terhadap hermeneutika sebagai "barang impor". Sedangkan Adian Husaini, dalam bukunya Hegemoni Kristen dan Barat memilih kata "wabah" untuk hermeneutika.[73] Dengan kata itu, hermeneutika dipandang sebagai sesuatu yang jahat dari luar yang mengancam sehingga harus dihindari, bahkan dibasmi. Menurut penulis, bahkan istilah ini lebih "bertenaga" dari pada istilah "barang impor" yang diperkenalkan Syamsuddin Arif. Hamid Fahmy memandang hermeneutika sarat nilai dan *"Incompatible"* dengan *worldview* Islam, sehingga perlunya melihat hermeneutika dalam konteks pandangan hidup.[74]

---

[72] Hamid Fahmy Zarkasyi lahir di Gontor Ponorogo, pada tanggal 13 September 1958, ayahandanya seorang Tri Murti pesantren Gontor KH Imam Zarkasyi *Rohimahullah.* keluarga Islami modern sehingga membentuk pribadi dan kejiawaan juga pendidikannya tidak terlepas dari lingkungan keilmuan dan keagamaan.Menamatkan pendidikan menengahnya di *Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo Jawa Timur4.*Dan S1nya di Institute Studi Darussalam (ISID) di Pondok yang sama. Pendidikan S2 dalam bidang pendidikan diperoleh di *The University of Punjab,* Lahore, Pakistan (1986).Pendidikan S2 selanjutnya (M.Phil) dalam studi Islam diselesaikan di *University of Birmingham United Kingdom* (1998). Dari Inggris ia kemudian melanjutkan studi S3 (Ph.D) bidang pemikiran Islam di *International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* IIUM Malaysia. Dan pada tahun 2006, pada usia 48 tahun, Hamid menyelesaikan studi doktornya, dengan disertasi yang berjudul *"al-Ghazali's Concept of Causality",5* Kini ia menjadi direktur *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations* (INSISTS), direktur *Center for Islamic and Occidental Studies* (CIOS), ISID Gontor. selain itu ia merupakan Pimpinan Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indoneisa (MIUMI).

[73]Dalam hal ini juga termasuk kegelisahan dari anggota INSIST yang lain, Adian Husaini, Syamsuddin Arif, Ugi Suharto, Adnin Armas, Henry Shalahuddin. Sebagaimana yang telah penulis jabarkan di muka tentang latar belakang kehidupan dan intelektualitas Hamid Fahmy Zarkasyi, bahwa Hamid Fahmy merupakan salah satu anggota dari INSIST, yang tentu mereka yang tergabung dalam lembaga ini, memiliki dasar pemikirian yang sama. lihat Hamid Fahmy Zarkasyi, "Pengantar, Di balik Hermeneutika", dalam majalah *Pemikiran dan Peradaban IslamIslamia*, tahun I, No. 1, Maret 2004, 1-6.

[74]Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat, Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam,*(Jakarta:INSIST-MIUMI, 2012), VI.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hamid Fahmy Zarkasyi menyatakan sikap kontra terhadap hermeneutika disebabkan karena faktor muatan nilai yang dikandungnya. Dengan mengutip Werner, ia menyebutkan tiga hal yang berpengaruh terhadap keberadaan hermeneutika sebagai sebuah konsep atau teori interpretasi.[75] Ketiganya adalah *pertama,* hermeneutika merupakan produk masyarakat yang terpengaruh oleh pemikiran Yunani.*Kedua,* hermeneutika lahir karena masyarakat Yahudi dan Nasrani yang menghadapi masalah teks kitab suci agama mereka dan berupaya mencari model yang cocok untuk interpretasi yang dimaksud. *Ketiga,* hermeneutika merupakan hasil dari masyarakat Eropa pada zaman pencerahan yang berusaha lepas dari otoritas keagamaan dan membawa hermeneutika keluar dari konteks keagamaan.

Berangkat dari ketiga faktor tersebut, Hamid Fahmy berusaha mendeskripsikan pengaruh pandangan hidup (*worldview*) terhadap tiga fase perkembangan hermeneutika, yaitu: *pertama,* dari mitologi Yunani menuju teologi Yahudi dan Kristen. *Kedua,* dari teologi Kristen yang problematik menuju gerakan rasionalisasi dan filsafat. *Ketiga,* dari hermeneutika filosofis menjadi filsafat hermeneutika.[76]

Perlunya melihat hermeneutika dalam konteks pandangan hidup menurut Hamid Fahmy, sebab setiap ilmu, konsep atau teori, termasuk hermeneutika pasti merupakan produk dari masyarakat, atau bangsa yang

[75] Ibid, IX.
[76]Zarkasyi, "Pengantar, Di balik Hermeneutika", 5-6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki peradaban dan pandangan hidup (*worldview*); dan pandangan hidup masyarakat adalah cara pandang mereka terhadap alam dan kehidupan. Dan yang terpenting adalah faktor kepercayaan kepada Tuhan. Dan faktor ini yang begitu penting karena mempunyai implikasi konseptual. Masyarakat atau bangsa yang percaya kepada wujud Tuhan akan memiliki pandangan hidup berbeda dari yang tak percaya pada Tuhan.[77]

Implikasi negatifnya berarti bahwa bagi masyarakat yang tidak percaya pada Tuhan, nilai moralitas adalah kesepakatan manusia (*human convention)*, yang standarnya adalah kebiasaan, adat, norma atau sekedar kepantasan. Demikian pula realitas hanyalah fakta-fakta yang bersifat empiris yang dapat diindera atau dipahami oleh akal sebagai kebenaran. Kekuatan disebabkan realitas empiris, bagi mereka tidak riil dan tidak dapat dipahami dan tidak dapat dibuktikan kebenarannya meskipun sejatinya akal dapat memahaminya. Sedangkan pandangan hidup dalam Islam, tidak hanya sebatas pandangan terhadap alam dan kehidupan nyata, tapi keseluruhan realitas wujud yang oleh al-Attas didefinisikan sebagai *ru'yatu al-Islām li al-wujūd*.[78] Karena wujud Tuhan adalah wujud yang mutlak dan tertinggi sedangkan alam semesta seisinya adalah bagian dari wujud itu, maka konsep Tuhan sangat sentral dalam pandangan hidup Islam dan sudah tentu memiliki konsekuensi konseptalnya. Namun tidak

[77] Ibid, 7.
[78]Hamid Fahmy Zarkasyi, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Tokoh Liberal*, di Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam, Islamia, Vol.VI, No.1, 2012, 16-17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semua masyarakat yang peraya kepada Tuhan memiliki worldview yang sama. Sebab konsep dan pengertian Tuhan berbeda antara satu agama dan agama yang lain. Konsep ini kemudian yang membedakan karakteristik dan elemen pandangan hidup antara suatu bangsa dan bangsa yang lain.[79]

Setelah deskripsi diatas, Hamid Fahmy menyimpulkan bahwa hermeneutika dengan kedua genrenya, alegoris dan gramatikal adalah metode pemahaman yang merupakan produk kebudayaan Yunani. Karenanya dipandang bebas nilai. Ketika masuk dalam ranah penafsiran Bible pada fase awal, hermeneutika tidaklah mendapatkan resistensi karena memang tradisi Bible belum memiliki mekanisme interpretasi tersendiri ketika itu. Namun setelah hermeneutika diberlakukan, perpecahan terjadi dalam internal Kristen. Walaupun perpecahan tersebut tidaklah mewakili sikap resistensi mutlak terhadap hermeneutika, tetapi hal itu lebih menunjukkan kepada fakta bahwa pemikiran Platto dan Aristoteles ketika itu sangat mendominasi teologi Kristen. Bahkan pertentangan ini melahirkan dua kelompok besar dalam agama Kristen, yaitu Protestan dan Katolik.[80]

Realitas di atas, dipandang olehnya sebagai bukti bahwa hermeneutika tidak bisa diadopsi begitu saja tetapi perlu diadapsi ke dalam realitas teologi Kristen. Mengingat kajian tersebut tidak ada dalam tradisi Kristen maka dengan cepat kajian hermeneutika secara teologis berubah

[79] Ibid, 18.
[80] Ibid, 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi kajian filsafat. Dalam diskursus filsafat inilah nilai-nilai barat dengan mekanisme pembaratannya mengisi pemaknaan baru terhadap hermeneutika. Karena keluar dari frame teologi dan bukan lagi teologi interpretasi kitab suci maka penggunaan hermeneutika dapat merusak sendi-sendi agama. Hal ini terbukti dengan mendudukkan teks Bible sebagai sama dengan berbagai teks lainnya, bahkan dipandang tidak lagi bisa dianggap pedoman dalam mengartikulasikan keimanan.[81]

Bagi Hamid Fahmi Zarkasy penggunaan hermeneutika sebagai metode penafsiran akan memunculkan subjektivitas penafsiran terhadap Al-Qur'an, karena tidak terlepas dari kepentingan-kepentingan tertentu. Menurut Hamid hermeneutika berada pada tataran epistemologis yang berakhir pada pemahaman sophis yang bertentangan dengan pandangan hidup Islam. Selain itu, metodeini mempunyai banyak aliran. Hermeneutika mana yang akan diambil?, kenapa mengambil aliran tersebut?, dan apakah ada jaminan bahwa aliran hermeneutika yang diambil betul-betul menunjukkan pengertian sebenarnya mengenai Al-Qur'an. Hal ini tentu akan menimbulkan problem tersendiri bila diterapkan untuk memahami Al-Qur'an, karena dipertanyakan keobjektivannya. Sekalipun telah menjadi aliran filsafat, hermeneutika juga dianggap tidak netral, karena mempunya *wordview* yang lekat dengan teologi Kristen Protestan.[82]

[81] Ibid, 21.
[82]Zarkasyi, "Pengantar, Di balik Hermeneutika", 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hermeneutika sangat terpengaruh oleh mitologi Yunani, teks kitab suci Bibel yang problematis, dan kontekstualisasi ajaran Bibel pada zaman pencerahan di Eropa. Hermeneutika bukan sekedar tafsir, tetapi merupakan metode tafsir atau filsafat penafsiran yang berbeda dengan tafsir dan takwil dalam tradisi Islam. Dalam hal ini Nasarudin Baidanmenjelaskan Hermeneutika tidak memperhatikan prosedural penafsiran, berbeda dengan '*Ulūm Al-Qur'ān* yang mementingkan otentitas dan prosedur periwayatan. Salah satu contohnya adalah adanya hirarki penafsiran; ayat dengan ayat, ayat dengan sunnah, lalu penafsiran sahabat, baru kemudian penafsiran tabi'in.[83] Disamping itu, metode ini juga sangat simpel dan umum, tidak menjelaskan dengan rinci yang dapat membimbing mufassir untuk menemukan penafsiran yang benar dan representatif.

Sekalipun demikian, terkesan bahwa seorang hermeneut dapat menafsirkan teks secara keseluruhan. Sementara dalam tradisi '*Ulūm Al-Qur'ān* dinyatakan bahwa banyak ayat yang tidak terjangkau oleh nalar manusia sehingga tidak dapat diketahui maksudnya, seperti tentang alam gaib.[84]

Di antara kritik Hamid terhadap hermeneutika Shaḥrūr adalah bagaimana Shaḥrūr salah dalam mengambil dan memaknai asli kata *al-Kitāb*. Menurutnya, definisi ini menunjukkan bahwa Shaḥrūr tidak

[83] Ibid, 7.
[84]Zarkasyi, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Tokoh Liberal*, 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menguasai sejarah dan perkembangan bahasa Arab. Di bagian lain, Shaḥrūr juga membagi ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam dua bagian utama: *muḥkam* dan *mutashābih*. Menurut Hamid, klasifikasi ini tidak didasari oleh ilmu *nahwu* dan *ṣorf* yang kuat, karena Shaḥrūr telah salah memahami susunan makna ayat ini dari aspek tata bahasanya.[85]

Selain beberapa kritikan terhadap ketidakcakapan Shaḥrūr dalam kajian bahasa Arab, Hamid juga mengkritik keras penolakan Shaḥrūr terhadap teori sinonimitas. Menurut Hamid, penolakan Shaḥrūr akan sinonimitas dalam bahasa sangat tidak berdasar. Sebaliknya, Hamid mengatakan bahwa sinonimitas dijumpai dalam semua bahasa, termasuk bahasa Arab. Menurutnya, sinonimitas adalah sebuah keniscayaan dalam bahasa.[86] Hamid memberikan contoh dalam bukunya beberapa kata yang memiliki makna yang sama. Misalnya, kata *al-saif* dan *al-hisam* yang sama-sama mengacu pada makna pedang. Ada juga kata '*uqūl* dan *albāb* yang punya arti sama, yaitu orang berakal. Contoh lain adalah kata *da'a* dan *nāda* yang sama-sama bermakna memanggil. Ada banyak lagi contoh lainnya.

Secara keseluruhan, kesalahan Shaḥrūr dalam studi hermeneutika Al-Qur'an-nya adalah kelemahannya dari sisi pengetahuan kebahasaan. Hal ini maklum mengingat ia berasal dari latar belakang pendidikan teknik, bukan studi ke-Islam-an, apalagi bahasa Arab. Memang, ia sempat

[85]Zarkasyi, "Pengantar, Di balik Hermeneutika", 4.
[86] Alparslan Acikgence, *Islamic Science, Towards Definition* (Kuala Lumpur:ISTAC 1996), 60

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

belajar bahasa secara otodidak kepada gurunya, Ja'far al-Bab, tapi itu tidak cukup.[87]

Kurangnya pemahaman bahasa Shaḥrūr tercermin dalam bukunya *al-Kitāb wa Al-Qur'ān*. Dalam kitab ini,bahkan seorang pengkritiknya yang lain, Yusuf Soidawi, menemukan lebih dari 80 kesalahan bahasa Shaḥrūr dalamproyek hermeneutika Al-Qura'n-nya. Selain itu, penerapan konsep triadiknya terhadap posisi Al-Qur'an, di mana ia memposisikan Al-Qur'an sebagai bersifat relatif-dinamis, tidak bisa dibenarkan begitu saja.

Penolakan Hamid Fahmy terhadap hermeneutika, tentu dilatar belakangi oleh kegelisahan atas penerapan metode tersebut dalam penafsiran Al-Qur'an. Oleh Karena itu, penulis melihat ada dua sebab yang melatarbelakangi kegelisahan Hamid Fahmy Zarkasyi, yaitu[88]:

a. Adanya Upaya Meniru Kemajuan Barat

Pada bagian pengantar dalam jurnal Islamia, Hamid Fahmy secara eksplisit menyoroti perkembangan pemikiran keislaman dalam kaitannya dengan era globalisasi. Ia mengutarakan beberapa hal yang menjadi kegelisahannya dalam melihat pergeseran pemikiran keislaman di beberapa kalangan intelektual Islam. Ia melihat bahwa di era ini telah terjadi sebuah kecenderungan di

[87]Hamid Fahmy Zarkasyi, "Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup*", Jurnal Islamia,* 2004, 14.
[88]Fahmy Zarkasyi, dalam sebuah pengantar, *Membongkar Kerancuan Pemikiran Tokoh Liberal*, 17-19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kalangan modernis untuk mengganti ilmu tafsir Al-Qur'an dengan hermeneutika yang mana di sejumlah perguruan tinggi Islam di Indonesia, hermeneutika telah diajarkan sebagai mata kuliah khusus. Fahmi salim seorang alumni al-Azhar Kairo membenarkan hal ini, ia memandang bahwa adanya suatu agenda yang mendesak di kalangan cendekiawan muslim agar mengkaji secara kritis asal-usul dan perkembangan metodologi pemahaman terhadap sumber-sumber agama Islam yang kini dipaksakan oleh barat untuk suatu proyek hegemoni dan kolonialisme pemikiran di dunia Islam. Dengan hal itu kemudian ia menyatakan

> Imbasnya tentu saja akan merasuki pendidikan tinggi Islam, sebagai Center of Exellence, yang diproyeksikan untuk melahirkan sarjana-sarjana agama Islam, namun minus kebanggaan dan penguasaan terhadap perbendaharaan intelektual yang telah mengakar sepanjang kurun perjalanan Islam sebagai agama sekaligus peradaban.[89]

Kesan yang mereka tangkap bahwa kecenderungan ini bukanlah sekedar masalah konsep keilmuan. Mereka menilai bahwa kecenderungan ini terjadi karena menghinggapnya perasaan inferioritas pada diri kaum modernis terhadap prestasi kemajuan barat yang pada akhirnya melahirkan sikap latah meniru apa yang

[89]Zarkasyi, "Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup", 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berasal dari barat, mengadopsi konsep-konsep barat, salah satunya adalah hermeneutika dalam penafsiran kitab suci Al-Qur'an.

b. Adanya Kesenjangan Dalam Upaya Aktivitas Peniruan

Meskipun ia mengakui gejala peniruan seperi ini lazim terjadi pada kebudayaan yang lemah terhadap kebudayaan yang kuat, namun yang menjadi persoalan adalah bahwa sikap peniruan ini menyimpan suatu kesenjangan. Bentuk kesenjangan ini adalah penegasan bahwa aktifitas peniruan terhadap kebudayaan lain yang memiliki pandangan hidup dan konsep keilmuan sendiri semestinya melalui proses penyaringan konseptual. Dalam hal ini, Hamid Fahmy mengutip Pandangan Arparslan Acikgence, dalam bukunya *Islamic Science Towards Definiton*, yang mengungkapkan bahwa Islam sebagai pedoman merupakan bangunan konsep-konsep asing kecuali setelah melalui proses peminjaman yang melibatkan perubahan aspek-aspek konseptualnya.[90] Selanjutnya ia juga mengungkap bahwa ada kesan upaya memaksakan kesamaan teks Al-Qur'an dengan Bible dan teks-teks yang lain: bahwa penyandingan kata "hermeneutika" dan "Al-Qur'an" menegaskan tidak adanya kerikuhan konseptual; dan hermeneutika diadopsi bukan oleh pakar tafsir Al-Qur'an, tapi oleh pakar filsafat, pakar bahasa Arab, dan diramaikan oleh cendekiawan yang tidak otoritatif di bidang tafsir dan ilmu-ilmu yang terkait tentunya.

[90] Ibid, 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hamid Fahmy menganggap trend di kalangan modernis muslim untuk mengadopsi filsafat hermeneutika sebagai alternatif tafsir Al-Qur'an adalah *absurd.* Karena kritik-kritik mereka terhadap tafsir dan ulūm Al-Qur'ān pada hakekatnya adalah bukti kegagalan mereka menangkap konsep "tafsir" ataumemahami "*tafaqquh*" dalam tradisi intelektual Islam. Kegairahan mereka menggunakan hermeneutika dalam kajian Islam tidak disertai pemahaman terhadap presupposisi-presupposisi metafisis, epistemologis dan ontologis yang mendasarinya. Menurutnya mereka juga nampaknya tidak mencoba memahami konsep realitas dan kebenaran yang mendasari konsep dan teori hermeneutika dan membedakannya dengan konsep Islam, yang berakibat pada dekonstruksi dan bukan rekonstruksi Islam dan elemen-pandangan hidupnya.

3. Muhammad 'Imārah

Menurut 'Imārah adapun kelemahanan teori hermeneutika seperti yang dikembangkan Abu Zaid ini bisa dilacak dari kerangka epistema. Secara epistemis, terbukti bahwa kelahiran teori hermeneutika tidak bisa dilepaskan dari sejarah Yahudi dan Kristen, ketika mereka dihadapkan pada pemalsuan kitab suci, dan monopoli penafsiran kitab suci oleh gereja. Dari sinilah mereka perlu melakukan dekonstruksi wahyu. Dengan teori linguistik, mereka susun tahap wahyu untuk menjustifikasi keabsahan tafsiran mereka, yang sama-sama bersumber dari wahyu, meski bukan wahyu verbal. Meski begitu, hermeneutika tetap tidak bisa menyelamatkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab suci mereka dari praktek pemalsuan.[91]

Realitas ini tidak terjadi dalam Islam. Islam tidak pernah menghadapi problem seperti yang dihadapi Yahudi maupun Kristen, baik menyangkut soal pemalsuan kitab suci maupun monopoli penafsiran.[92] Di dalam Islam ada ilmu riwayat, yang tidak pernah disentuh oleh hermeneutika. Dengan ilmu ini, otentisitas Al-Qur'an dan Hadits bisa dibuktikan. Dengan ilmu ini, riwayat Ahad dan Mutawatir bisa diuji; dan dengannya, mana mushaf yang bisa disebut Al-Qur'an dan tidak bisa dibuktikan. Dengannya, historitas tanzil, atau *asbab al-nuzul* dan juga *asbab al-wurud* bisa dianalisis. Begitu juga periodisasi tanzil atau Makki danMadani, bisa dirumuskan dengan bantuan ilmu tersebut. Dengannya juga, bisa disimpulkan bahwa pembukuan Al-Qur'an itu karena perintah Tuhan, bukan karena faktor sosial atau realitas seperti yang dituduhkan oleh Abu Zaid. Pengetahuan tersebut kemudian disistematikan oleh para

[91] Selain itu, teori hermeneutika yang memang lahir dari ranah budaya Yahudi dan Kristen itu, tentu tidak mampu untuk menjangkau apa yang dimaksud oleh Al-Qur'an itu sendiri. Sebagai contoh, klasifikasi kata Arab, seperti majaz (kiasan) dan haqiqah (hakiki), memang dibahas oleh teori hermeneutika, sebagaimana kajian ilmu tafsir, tetapi teori hermeneutika tidak mengenal *haqiqah syar'iyah*, seperti lafadz *al-jihad*, *al-shalah* dan sebagainya. Padahal, realitas tersebut ada di dalam Al-Qur'an, ketika lafadz tersebut telah direposisi oleh sumber *syar'iyah* dari makna bahasa menjadi makna *syar'iyah*. Karena teori hermeneutika tidak mengenal *haqiqah syar'iyyah*, maka kedua lafadz tersebut tetap diartikan sebagai *haqiqah lughawiyyah*. Tidak dimasukkannya, atau lebih tepat ditolaknya, keberadaan *haqiqah syar'iyyah* dalam teori hermeneutika adalah, karena teori ini lahir bukan dari teks *syara'*.

[92] Ugi Suharto menambahkan, hermeneutika juga tidak sesuai dengan kajian Al-Qur'an, baik secara teologis maupun filosofis. Secara teologis, hermeneutika akan berakhir pada mempersoalkan ayat-ayat zahir dari Al-Qur'an dan menganggapnya sebagai problematik, seperti adanya keraguan terhadap Mushaf Usmani. Sedangkan secara filosofis, hermeneutika dapat mementahkan akidah kaum muslimin yang meyakini bahwa Al-Qur'an adalah *kalamullah*, sebagaimana pernyataan Fazlur Rahman bahwa al- Qu'an sebagai *both the word of God and the word of Muhammad*. Hal ini pada gilirannya tentu akan merugikan kaum muslimin dan merusak validitas Al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmuwan Islam dalam kajian *'Ulūm Al-Qur'ān.*[93]

Konsep wahyu Nasr Hamid ini tentu saja sangat bermasalah, setidaknya karena hal-hal berikut. *Pertama:* pernyataan Nasr Hamid bahwa Al-Qur'an bersumber dari Tuhan terkesan kontradiktif dengan statemennya bahwa Al-Qur'an produk budaya. Di satu sisi ia tidak ingin melepaskan diri untuk mengatakan bahwa Al-Qur'an bersumber dari Tuhan, tetapi di sisi lain ia bersikukuh mengatakan Al-Qur'an adalah produk budaya. Kalau demikian, manakah yang benar: Al-Qur'an firman Tuhan ataukah produk Muhammad? Setiap ucapan mesti ada sumber dan penerima/pendengarnya.

Adalah sebuah aksioma bahwa setiap ucapan dinisbatkan kepada pengucapnya. Al-Qur'an sumbernya adalah Allah yang kemudian diterima oleh Muhammad. Bagaimana mungkin sumber ucapan menjadi lenyap, kemudian ucapan itu menjadi diproduksi oleh pendengar? Apakah ketika Nasr Hamid menyampaikan kuliah di hadapan mahasiswa-mahasiswanya, lantaskemudian kuliah itu berubah dan menjadi milik para mahasiswa yang mendengarnya? Padahal Allah SWT berfirman: "Dan jika seorang diantara orang-orang musyrik itu meminta perlindungan kepadamu,maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah. Kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya." (QS. Al-Taubah [9]: 60).

Dalam ayat ini sangat jelah bahwa Allah menisbahkan Al-Qur'an kepada Diri-Nya (firman Allah), padahal orang musyrik yang akan

[93] Muhammad Imarah, *Qirā'at Al-Nāṣs Ad-Din Baina al-Ta'wil Ġarbi wa al-Ta'wil al-Islām* (Kairo: Maktabah Al-Shuruq Al-Daulah, 2006), 98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendengar Al-Qur'an itu pasti akan mendengarnya dari Nabi SAW. *Kedua*, konsep wahyu Nasr Hamid ini bertentangan dengan konsep wahyu menurut Al-Qur'an dan keyakinan umat Islam.[94] Wahyu sebagaimana ditegaskan Al-Qur'an adalah:

> "Dan sesungguhnya **Al-Qur'an ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan** semesta alam. Dia dibawa turun oleh *al-Rûh al-Amîn* (Jibril). Ke dalamhatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orangyang memberi peringatan. **Dengan bahasa Arab yang jelas**." (QS.al-Syu'ara' [26]: 192-195).

Ayat-ayat ini dengan tegas mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah *tanzîl* (wahyu yang diturunkan) oleh Allah melalui perantara Jibril kedalam hati Muhammad. Ayat ke-195 menegaskan lagi bahwa wahyu tersebut turun dari Allah dengan menggunakan bahasa Arab, bukan karena dibahasakan oleh Jibril atau Muhammad. Banyak sekali ayat di dalam Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa wahyu turun dari Allah dengan bahasa Arab. Sebagai contoh, firman Allah SWT:

> "Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an dengan sendiri, tidak ada sedikitpun campur tangan manusia di dalamnya. Seandainya Muhammad berani menambah atau mengurangi sedikitpun dari Al-Qur'an, niscaya Allah akan memotong urat jantungnya.

Adapun masalah realitas mekanisme penurunan wahyu ini tentu saja merupakan perkara gaib yang tidak diketahui hakikatnya, kecuali sebatas informasi yang dikabarkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Allah mengabarkan bahwa Dia berbicara secara langsung dengan Nabi Musa,

[94] Ibid, 112-115.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

apakah ini tidak berarti Allah bisa berbicara langsung dengan Malaikat Jibril? Kalaulah seluruh makhluk, termasuk Jibril, tidak mungkin memahami bahasa Tuhan, lalu Tuhan berbicara kepada siapa? Dalam *al-Itqân*, al-Suyuthi menjelaskan hadis Nabi Muhammad SAW. bagaimana Allah memfirmankan wahyunya kepada Jibril secara langsung dan dengan bahasa Arab.[95]

Ketiga, di dalam Al-Qur'an kata wahyu sangat umum maknanya, bisa berarti ilham seperti kepada lebah dan Ibu Nabi Musa, mimpi paranabi, komunikasi langsung antara Tuhan dengan hamba, pengutusan Jibril, dan lain-lain. Jika Al-Qur'an turun kepada Muhammad SAW hanya dengan maknanya tanpa lafal, lalu apa bedanya antara wahyuAl-Qur'an dengan wahyu ilham yang juga turun kepada manusia biasa bahkan kepada hewan seperti lebah? Juga demikian, jika turunhanya dengan makna, maka Jibril tidak perlu turun menyampaikan al-Qur'an, karena ilham bisa datang tanpa harus melalui Jibril. Kemudianjika Al-Qur'an diyakini sebagai mukjizat yang mustahil didatangkan oleh makhluk, maka keyakinan bahwa lafalnya dari Muhammad atau Jibril yang kedua-duanya adalah makhluk adalah salah. Bagaimanamungkin Al-Qur'an disebut sebagai *kalâm Allâh* (firman Allah) kalau lafalnya disusun oleh Muhammad atau Jibril, padahal tidak dikenal berbahasa Arab, agar kamu memahaminya." (QS. Yusuf: 2).[96]

Maka jika Al-Qur'an turun dari Allah dengan bahasa Arab, ini

[95] Muhammad Imarah, *Thaurāh 25 Yanāyir Wa Hājis Al-Khauf Al-Mashru'iyah Al- Ṣubḥat Khataya Al-Mādi'* (Kairo: Dar As-Salam, 2011), 137.
[96] Ibid, 140.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

artinya ia turun dengan lafal dan maknanya, bukan maknanya saja, karena bahasa Arab itu adalah lafal dan makna.Oleh karena itu, bagi umat Islam, Al-Qur'an adalah *kalâm Allâh* yang diturunkan kepada Nabi-Nya dan Allah memeliharanya di dalam bahasa Arab kata *kalâm* yang hanya berarti makna ungkapan tanpa lafal.[97]

Keempat, barangkali yang menjadi *syubhat* (kesangsian) bagi sebagian orang sehingga membenarkan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya adalah karena dia diucap, didengar, dan ditulis oleh manusia, sementara ucapan, pendengaran, dan tulisan itu adalah makhluk, lalu berkesimpulan bahwa Al-Qur'an itu produk budaya. Padahal yang namanya ucapan/kalam, siapapun yang menukilnya baik dengan lisan maupun tulisan, tetap saja ucapan/kalam adalah milik orang yang pertama kali mengucapkannya, bukan milik orang yang menukilnya.[98]

Jauh sebelum Ibnu Taimiyah dan Ibnu Al-Qayyim, Imamal-Bukhari telah membahas masalah ini secara detail dalam bukunya, *Khalq Af'âl al-'Ibâd.* Beliau berpendapat bahwa harus dibedakan antara: *tilâwah/qirâ'ah* dan *matluw/maqrû'*, *ṣaut* dan *masmû*', *kitâbah* dan *maktûb*. *Tilâwah/qirâ'ah* adalah pelafalan dan bacaan manusia terhadap firman Allah. Perbuatan melafalkan dan membaca ini jelas makhluk karena merupakan perbuatan manusia, tetapi *matluw/maqrû'* adalah sesuatu yang dibaca dan dilafalkan, yaitu firman Allah, dan firmanAllah

[97] Imarah, *Qirā'at Al-Nāṣs Ad-Din,* 114.
[98] Ibid, 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah sifat-Nya yang *qadîm*.[99]

Ṣaut adalah suara manusia yangmengucap firman Allah, dan tentu saja ia adalah makhluk, tetapi *masmû'* atau lafal yang didengar melalui suara manusia itu adalah *kalâm Allâh*, dan *kalâm* adalah sifat Allah yang *qadîm*. Adapun *kitâbah* adalah tinta dan kertas yang menuliskan firman Allah, tetapi *maktûb*,ialah sesuatu yang ditulis, yaitu firman-Nya.

Dengan demikian *tilâwah/qirâ'ah*, *ṣaut,* dan *kitâbah*, semuanya adalah makhluk, karena merupakan perbuatan manusia. Tetapi *matluw*, *masmû',* dan *maktûb* semuanya merujuk kepada *kalâm Allâh*, dan *kalâm* adalah sifat Allah yang *qadîm*. Baik ucapan dan tulisan terkait penyampaikan Al-Qur'an tetap harus dimuliakan dan tidak boleh direndahkan.[100]

Kelima, kalaulah Al-Qur'an merupakan produk budaya Arab mestinya ia tidak akan jauh beda dengan tulisan-tulisan sastra yang ada kala itu, karena itu semua juga produk budaya. Kenyataannya, bangsa Arab yang terkenal dengan kafasihan berbahasa sangat mengenal siapa Muhammad SAW dan sejauh mana keahliannya berbahasa sebelum wahyu turun kepadanya, tetapi tak seorangpun di antara mereka yang berani mengatakan bahwa Al-Qur'an ini adalah ciptaan Muhammad. Hal ini karena mereka melihat perbedaan yang sangat jelas antara bahasa Al-Qur'an dan bahasa Muhammad SAWsendiri.[101]

Mereka sangat mengenal kefasihan dan keluhuran gaya bahasa Al-

[99] Ibid, 118.
[100] Ibid, 117.
[101] Imarah, *Thaurāh 25 Yanāyir*, 33-37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'an yang sangat tinggi melampaui kefasihan berbahasa mereka, dengan ketinggian yang berada di luar batas kemampuan manusia. Kalaulah ia merupakan produk budayanya, niscaya tidak akan melampaui wawasan dan pengetahun yang ada di tempat dan zamannya. Kalaulah Al-Qur'an merupakan produk budaya, bagaimana mungkin ia mengubah budaya Jahiliah yang memproduksinya dalam tempo yang sangat singkat, di mana belum pernah terjadi sepanjang sejarah perubahan keyakinan, tradisi, budaya, dan peradaban secepat itu.[102]

Dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah *kalâm Allâh*, yang diturunkan oleh Allah melalui perantara Malaikat Jibril, dengan lafal dan maknanya. Bagaimanapun Al-Qur'an dibaca, dihafal, didengar, atau ditulis, Al-Qur'an tetap *kalâm Allâh*, dan *kalâm* adalah sifat Allah yang *qadîm* pada Zat-Nya. Maka tidak ada alasan mengatakan Al-Qur'an sebagai produk budaya atau ucapan Muhammad SAW. Pendapat semacam ini hanyalah asumsi tanpa dalil. Sebab siapa saja bisa membantah dan mengklaim sebaliknya, bahwa ketika Al-Qur'an turun ke ranah manusia, ia tidak terpengaruh budaya Arab, tetapi justru memengaruhinya, bahkan mengubahnya menjadi bangsa dengan peradaban tinggi yang mampu mengalahkan dua imperium besar.[103]

Dari sini jelas, menurut Imarah bahwa kelemahan teori hermeneutika seperti yang dikembangkan Abu Zaid justru terletak pada kerangka epistemologisnya karena teori hermeneutika merupakan bagian

[102] Ibid, 38-40.
[103] Ibid, 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari metode berfikir rasional, bukan metode ilmiah. Metode berfikir rasional, tidak bisa dipisahkan dari anggapan atau informasi. Maka, kelemahan teori hermeneutika justru terjadi karena kelemahan metode berfikirnya. Akibatnya, bangunan pemikiran yang lahir dari kelemahan ini penuh dengan kontradiksi dan inkonsistensi. Seperti membangun obyektifitas pembacaan hermeneutis, yang justru terjebak dengan subyektifitas kontemplatif dan imaginer. Di sisi lain, teori interpretasi-epistemologis yang lahir bukan dari tradisi Islam ini tidak cukup untuk membaca teks Al-Qur'an yang bukan saja kitab berbahasa Arab, tetapi juga kitab tasyri'. Maka, pemaksaan Al-Qur'an hanya sebagai kitab berbahasa Arab, atau buku sastra, dan bukan kitab *tasyri'*, bisa dipahami sebagai upaya untuk menundukkan Al-Qur'an agar bisa didekati dengan teori ini. Dengan demikian, teori hermeneutika seperti yang dikembangan Abu Zaid itu berbeda dengan tafsir atau pun ta'wil dalam tradisi Islam. Teori hermeneutika tidak sesuai untuk kajian Al-Qur'an, baik dalam arti teologis atau filosofis.

D. Kontroversi Hermeneutika Al-Qur'an dan Kemapanan Tafsir Konvensional

Setelah melihat dialektika penggunaan hermeneutika dalam tafsir di bab sebelumnya, maka dapat diambil benang merah bahwa ada beberapa problematika atau kontroversi yang perlu dijadikan pertimbangan ketika menjadikan hermeneutika diaplikasikan sebagai tafsir Al-Qur'an dan inilah yang menjadi argumen bagi yang kontra hermeneutika, yakni: pertama,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hermeneutika berlandaskan pada pedoman bahwa segala penafsiran Al-Qur'an itu relatif. Padahal, fakta menunjukkan bahwa para mufasir sepanjang masa tetap memiliki pedoman-pedoman pokok dalam menafsirkan Al-Qur'an. Kedua, para ahli hermeneutika berpendapat bahwamufasir bisa lebih mengerti lebih baik daripada pengarang, mustahil dapat terjadi dalam Al-Qur'an. Tidak pernah ada seorang mufassir Al-Qur'an yang mengklaim bahwaia lebih mengerti dari pencipta atau pengarang Al-Qur'an, yaitu Allah Swt.

Ketiga, konsep hermeneutika yang berpedoman bahwa interpretasi teks yang berdasarkan doktrin dan bacaan yang dogmatis harus ditinggalkan dan dihilangkan (deabsolutisasi) juga tidak sesuai dengan ajaran Islam. Umat Islam meyakini bahwaAl-Qur'an adalah sebuah mukjizat dan berbeda dengan teks-teks biasa. Doktrin kebenaran Al-Qur'an semuanya bersumber kepada Allah dan menjadi syarat keimanan umat Islam. Keempat, hermeneutika yang mengatakan bahwa pengarang tidak mempunyai otoritasatas makna teks, tapi sejarah yang menentukan maknanya juga tidak mungkin diaplikasikan pada Al-Qur'an. Seluruh umat Islam sepakat bahwa otoritas kebenaran Al-Qur'an tetap dipegang olehAllah Swt. sebagai penciptanya. Realitajuga menunjukkan bahwa Allah, melalui Al-Qur'an, justru mengubah sejarah, bukan dipengaruhi atau ditentukan oleh sejarah. Di antara pengaruh Al-Qur'an adalah fakta bahwa Al-Qur'an telah melahirkan sebuah peradaban baru yang disebut sebagai "peradaban teks" (*haḍarah al-nash*).

Kelima, tradisi hermeneutika dalam Bibel memang memungkinkan. Terdapat berbagai macam Bibel dan tiap-tiap Bibel ada pengarangnya. Tapi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teks Al-Qur'an pengarang adalah hanya Allah. Karena itu metode hermeneutika yang diaplikasikan pada Bibel tidak mungkin digunakan dalam Al-Qur'an. Keenam, bibel diliputi serangkaian mitos dan dogma yang menyesatkan. Hal tersebut yang memicu penggunaan hermeneutika pada Bibel. Sedangkan Al-Qur'an itu pasti dan keasliannya selalu terjaga. Begitu pula sejarah dan tradisi tafsir Al-Qur'an. Karena Al-Qur'an diciptakan oleh dzat yang maha sempurna dan ditafsirkan oleh makhluk yang penuh keterbatasan, maka tidak akan pernah ada kata sempurna tentang penafsirannya.

Ketujuh, Orang yang ingin menafsirkan Al-Qur'an harus memenuhi beberap ketentuan seperti: menguasai al-Sunnah, yaitu memahami sepenuhnya nash (teks) as-sunnah, mengetahui dan memahami kisah-kisah sejarah di dalam Al-Qur'an atauberita tentang berbagai umat manusiapada zaman dulu yang bersumber dariRasulullah Saw. Menguasai ilmu Tauhid, ilmu Fiqih, ilmu *I'rāb* (gramatika), Ilmu *Balaghah*, dan lain sebagainya. Hal ini tidak berlaku untuk hemeneutika.

Tafsir lebih mempunyai pondasi tradisi yang kuat. Sumber primer tafsir dalam Islam adalah Al-Qur'an, Rasulullah saw, dan sahabat. Tafsir yang berasal dari ketiga sumber tersebut ditransmisikan melalui jalur riwayat yang jelas. Rasulullah saw. menjelaskan arti ayat dengan otoritas yang diberikan oleh Allah swt. kepada para sahabat. Selanjutnya para sahabat mendirikan madrasah-madrasah tafsir sebagai wadah untuk meneruskan rantai riwayat kepada tabi'in. Usai masa tabi'in, muncul upaya untuk mengkodifikasikan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tafsir diikuti dengan syarat-syarat mufassir.

Setelah dikaji makna, asumsi dan implikasi hermeneutika bila diaplikasikan sebagaimetode tafsir, maka sangat perlu dibandingkan antara tafsir dan hermeneutika sebagaimana uraian di bawah ini[104]:

No	Tafsir	Hermeneutika
1	Memiliki konsep yang jelas, berurat serta berakar didalam Islam	Dibangun atas faham Relatifisme
2	Para mufassir yang terkemuka sepanjang masa tetap memiliki kesepakatan-kesepakatan.	Menggiring kepada gagasan bahwa segala penafsiran Al-Qur'an itu relatif
3	Merujuk kepada ilmu yang dengannya pemahaman terhadap Kitab Allāh yang diturunkan kepada Rasulullah Saw. Penjelasan mengenai makna makna Kitab Allāh dan penarikan hukum-hukum beserta hikmahnya diketahui	Diasosiasikan kepada Hermes, seorang utusan dewa dalam mitologi Yunani Kuno yang bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan Dewata yang masih samar-samar ke dalam bahasa yang dipahami manusia
4	Sumber epistimologi adalah wahyu al-Qur'an.	Sumber epistemologis dari akal sematamata yang memuat zann (dugaan), *syak* (keraguan), *mira* (asumsi),
5	Sejarah tafsir yang sudah begitu mapan di dalam Islam	Muncul didalam konteks peradaban barat, yang didominasi oleh konsep ilmu yang skeptik atau spekulasi akal
6	Ilmu pendukung dalam menafsirkan Al-Qur'an sudah ada dan mapan	Tidak ada ilmu pendukung hermeneutika.

Kepentingan yang dapat dibaca dari seorang Adian Husaini, Hamid Fahmy Zarkasyi dan Muhamamad Imarah melalui gagasan-gagasannya adalah kepentingan Islam puritan. Kepentingan ini berupa ideologi Islam yang mengharuskan perlawanan kepada Barat dan pembersihan Islam dari unsur-

[104]Https://munirdemak.wordpress.com/2018/09/19/ tafsir-dan-hermeneutika.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

unsur luar. Yang mana dalam gagasan-gagasannya menekankan kepada asal-usul hermeneutika, akar Yahudi-Kristen dan konspirasi Barat.Ia lebih memusatkan perhatiannya tehadap bagian-bagian ini karena Yahudi-Kristen (Barat) adalah di luar Islam, bukan bagian dari Islam. Sehingga hermeneutika yang berakar dari tradisi Yahudi-Kristen tentu akan dipandang negatifnya. Karena itu, yang menonjol dalam uraiannya adalah kandungan ideologi yang tidak sejalan dengan Islam seperti Liberalisme, relativisme, sekularisme, dan lain sebagainya.

Di sisi lain, ketiga pemikir ini pada dasarnya memiliki karakteristik yang berbeda. Adian Husaini mewakili konservatif murni. Kecenderungannya yang menolak secara total apapun dari Barat bisa dilihat dari bahasa di beberapa tulisannya. Hamid Fahmy Zarkasyi lebih moderat dibanding Adian Husaini. Adian dan Hamid berada dalam satu kesepakatan dalam hal penolakan terhadap hermeneutika dan pluralisme. Adapun Muhammad Imarah pada dasarnya dia adalah berbeda dari segi pemikiran kedua pemikir diatas, akan tetapi dalam hal ini, Imarah mencounter pemikiran Zayd.

Namun teori Hermeneutika sebagai metode dipandang tidak bisa dilepaskan dari asal-usul dan ideologi di baliknya. Jika masuk ke dalam Islam, hanya akan mencemari keyakinan teologis. Prinsip puritanisme adalah Islam harus dibersihkan dari sesuatu yang dari luar, dari manapun, dan bahwa Islam otentik adalah Islam murni yang hanya berdasar ajaran Al-Qur’an dan hadis. Hermeneutika dan Barat adalah sesuatu yang non Islam, apalagi dipandang memiliki ideologi yang berseberangan.Walaupun bisa jadi ada sesuatu yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

positif dari barat, tapi itu cenderung diabaikan, karena perspektifnya yang cenderung negatif tehadap segala nilai dari luar Islam. Pandangan negatif itu semakin menguat ketika dikaitkan dengan prosesnya yang sengaja dipaksakan ke dalam Islam melalui konspirasi. Hamid Fahmy secara eksplisit menyatakan konspirasi itu dalam beberapa tulisannya.

Puritanisme terkait dengan fundamentalisme atau dalam penelitian inidisebut sebagai konservatif, ia memandang Islam dan Barat selalu dalam bingkai konflik sehingga selalu ada konspirasi Barat dalam seluruh interaksi antar keduanya. Pandangan ini memberikan motivasi perlawanan atas Barat. Dalam pandangan fundamentalis, Barat akan selalu menyerang dan merusak Islam dengan berbagai cara, termasuk melalui pemikiran. Dalam konteks hermeneutika ia memang sengaja dikenalkan ke dalam Islam melalui buku-buku, kurikulum, kajian, dan beasiswa dengan tujuan untuk menghancurkan akidah umat Islam. Hal ini kemudian yang disebut "perang pemikiran" (*al-gazw al-fikri*). Oleh karena itu, Hamid Fahmy melihat hermeneutika dalam konteks *worldview* (pandangan hidup) yang mana dalam hal pemikiran, identitas keislaman yang ditegaskan adalah *worldview* Islam yang jelas berbeda dengan barat karena setiap kebudayaan memiliki *worldview* sendiri-sendiri.[105]

[105] Namun menolak hermeneutika tanpa melihat sisi positifnya menurut peneliti merupakan sikap yang kurang bijak, memang hermeneutika tidak bisa menjadi metode tunggal alternatif menggantikan metode tafsir yang telah ada, sebagaimana menurut Nasaruddin Umar, tapi ia dapat menjadi mitra tafsir yang dapat memperkaya wawasan tentang penafsiran. Selain itu hermeneutika juga dapat dimanfaatkan sebagai metode analisis hasil penafsiran, termasuk dalam menyingkap kepentingan di balik karya tafsir.Namun, menurut penulis, menerima hermeneutika secara keseluruhan bukan pula tindakan yang tepat, karena tidak semua aliran dalam hermeneutika bisa diterapkan dalam penafsiran Al-Qur'an.Sehingga yang perlu diterapkan adalah hermeneutika yang sesuai dengan *the nature of the Qur'an* sebagai wahyu Allah swt.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kontroversi yang terjadi dalam menyingkapi hermeneutika untuk memahami Al-Qur'an berkisar pada historisitas hermeneutika, ketidaksamaan hermeneutika dengan tafsir, perbedaan karakter Al-Qur'an dan Bibel, subjektivitas dan relativitas hasil penafsiran, reproduksi makna dan kontekstualitasnya, tidak detail, dan tidak prosedural. Kelompok konservatif memang cenderung menolak hermeneutika, meskipun sebenarnya mempunyai tujuan yang sama, yakni menjelaskan maksud dan pesan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk pada umat manusia yang sesuai pada setiap waktu dan tempat (*shâlih likulli zamân wa makân*).

Kalangan yang menerima berupaya untuk membumikan ajaran Al-Qur'an sesuai dengan konteksnya. Sedangkan yang menolak merasa berkewajiban untuk menerapkan Al-Qur'an dalam kehidupan kaum muslimin sepanjang masa, sebagaimana yang telah dipahami oleh ulama secara literal dan mempertahankan metode yang *genuine* dan sangat mapan yang telah dirumuskan *salafus shâlih* yakni metode tafsir dan takwil yang tidak bisa disepadankan dengan hermeneutika.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan tentang respon pemikir konservatif terhadap hermeneutika maka penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Muhammad Shahrur adalah tokoh-tokoh muslim yang berperan besar dalam menengahkan penggunaan hermeneutika dalam memahami Al-Quran.Hasan Hanafi disebut sebagai orang pertama yang mempopulerkan istilah hermeneutika di kalangan para pemikir Islam lewat disertasinya di Universitas Sorbone yang berjudul "*Les methods d'Exegese: Essai sur la Science des Fondaments de la Comprehension 'Ilm Ushul al-Fiqh"*(1965). Hasan Hanafi menggunakan hermeneutika dalam konteks itu sebagai bagian dari eksperimentasi metodologis untuk melepaskan diri dari kemandegan teoresasi hukum Islam (*Ushul al-Fiqh*) yang menurutnya telah berakhir pada *Al-Qiyâs fî al-Syar'i al-Islamî* karya Ibnu Qayyim. Kepopuleran hermeneutika sebagai metode atau pendekatan studi Islam, khususnya Al-Qur'an dan hadis, menjadikannya di kalangan generasi muda yang giat menyuarakan perubahan dan anti terhadap kemapanan. Mereka giat memperkenalkan dan menyebarkan hermeneutika sebagai metode

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan pendekatan studi Islam yang menurutnyalebih canggih dan modern ketimbang metode tafsir dan takwil yang telah dikenalkan oleh para ulama *salafus ash-shalih*. Akibatnya, akhir-akhir ini ada kecenderungan di sebagian kalangan intelektual muslim untuk menggantikan metodologi penafsiran Al-Qur'an warisan ulama dengan pendekatan hermeneutika karena dianggap lebih canggih (*sophisticated*). Menurut mereka hermeneutika bisa menjadi terebosan baru dalam memahami Al-Qur'an dan hadis sehingga bisa mengeluarkan umat Islam dari keterpurukan dan ketertinggalan. Penggunaan hermeneutika bukanlah ditujukan untuk merubah Al-Qur'an atau mendesakralisasi Al-Qur'an, tetapi justru akan membawa penyegaran dalam penafsiran al- Qur'an, sehingga Al-Qur'an menjadi lebih kontekstual dan bermakna dalam setiap zaman.

2. Respon para pemikir muslim konservatif dalam menanggapi hermeneutika sebagai salah satu metode tafsir Al-Qur'an adalah berkisar pada historisitas hermeneutika, ketidaksamaan hermeneutika dengan tafsir, perbedaan karakter Al-Qur'an dan Bibel, subjektivitas dan relativitas hasil penafsiran, reproduksi makna dan kontekstualitasnya, tidak detail, dan tidak prosedural. Dari ketiga pemikir muslim yang penulis ambil bisa mewakili beberapa tingkatan pemikir dalam merespon. Konservatif murni diwakili oleh Adian Husaini, konservatif yang lebih moderat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diwakili oleh Hamid dan konservatif reformis diwakili oleh Imarah. Para pemikir yang berbeda ini memang cenderung menolak hermeneutika, meskipun sebenarnya mempunyai tujuan yang sama, yakni menjelaskan maksud dan pesan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk pada umat manusia yang sesuai pada setiap waktu dan tempat (*shâlih likulli zamân wa makân*).

3. Hermeneutika menjadi kontroversial dikalangan umat Islam karena Hermeneutika sebagai metode dipandang tidak bisa dilepaskan dari asal-usul dan ideologi di baliknya. Jika masuk ke dalam Islam, hanya akan mencemari keyakinan teologis. Puritanisme terkait dengan fundamentalisme atau dalam penetilian ini disebut sebagai konservatif, ia memandang Islam dan Barat selalu dalam bingkai konflik sehingga selalu ada konspirasi Barat dalam seluruh interaksi antar keduanya. Pandangan ini memberikan motivasi perlawanan atas barat. Dalam pandangan fundamentalis, Barat akan selalu menyerang dan merusak Islam dengan berbagai cara, termasuk melalui pemikiran. Dalam konteks hermeneutika ia memang sengaja dikenalkan ke dalam Islam melalui buku-buku, kurikulum, kajian, dan beasiswa dengan tujuan untuk menghancurkan akidah umat Islam. Hal ini kemudian yang disebut "perang pemikiran" (*al-gazw al-fikri*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Saran dan Rekomendasi

Dalam pembahasan yang peneliti lakukan tentunya banyak mengandung kekurangan, karena peneliti menyadari bahwa manusia sebagai seorang individu (saat ini) tidak ada yang ma'sum dan terlepas dari kekurangan maupun kesalahan. Oleh karenanya peneliti akan mengemukakan beberapa saran bagi pembaca sebagai berikut:

1. Penelitian selanjutnya diharapkan untuk dapat melanjutkan beberapa aspek yang dirasa kurang dalam penelitian ini, di mana dalam hal referensi-referensi penolakan kalangan ulama konservatif yang masih didominasi oleh kelompok tertentu dan tanpa ada balasan pemikiran dari kalangan pengguna hermeneutika sehingga permasalahan ini terlihat kering dan dianggap kurang penting, padahal permasalahan ini cukup potensial untuk membangkitkan diskursus keilmuan dikalangan umat Islam.
2. Dalam penelitian ini masih belum menggunakan pendekatan ilmu tafsir yang komperhensif, sehingga masih diperlukan dari jenis keilmuan tersebut untuk menguatkan hipotesis dari penelitian ini agar lebih kuat sebagai landasan berpikir tentang isu-isu kontemporer dalam kajian keislaman saat ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Abied Shah, Muhammad Aunul. "Amin Al-Khuli dan Kodifikasi Metode Tafsir: Sebuah Biografi Intelektual" dalam Aunul Abied Syah (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah.* Bandung: Mizan, 2001.

Abou Fadl, Khaled M.. *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.

----------. "Catatan tentang Transformasi" dalam *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2002.

Abu Zaid, Nasr Hamid. *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus keagamaan*, terj. Muhammad Mansur dan Khoirian Nahdliyin. Jakarta: ICIP, 2004.

----------. *Naqd al-Khitāb al-Dīny*. Cairo: Sina Li al-Nasr, 1994.

----------. *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LkiS, 2003.

----------. *Tekstulitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*.Yogyakarta: Lkis, 2001.

----------. *Isykâliyât al-Ta`wîl wa Aliyât al-Qirâ'ah*. Kairo; al-Markaz alTsaqafi, tt.

Acikgence, Alparslan. *Islamic Science, Towards Definition.* Kuala Lumpur:ISTAC 1996.

Al-A'zami, M. M. *The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testaments.* Leicester: UK Islamic Academic ,2003.

Al-Allamah Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun.* Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 2001.

Amal, Taufik Adnan. " Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa Ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, peny. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1994.

Armstrong, Karen. *Holy War: Crusades and Their Impact on Today's World*. New York: Ancor Books, 1991.

Appleby, John. A. D. dkk., "On Stochastic Stabilization Of Difference Equations, Discrete and Continuous Dynamical Systems", *Journal Of Difference Equations And Applications*, Series A. 2006.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.

Armas, Adnin. "Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an" Jurnal Islamia, Volume 1 Maret, 2004.

Armstrong, Karen. *Islam A Short History*. New York: Routledge, 2001.

----------. *Berperang Demi Tuhan.* Bandung: Mizan, 2013.

----------. *Islam Sejarah Singkat,* terj. Funky Kusnaendy. Jogjakarta: Jendela, 2002.

Azizy, Qodri. dkk., *Jejak- Jejak Islam Politik: Sinopsis Sejumlah Studi Islam di Indonesia.* Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, 2004.

Azra, Azyumardi. Memahami Gejala Fundamentalisme‖ dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 3 (1993), 3.

----------. *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme.*Jakarta: Paramadina, 1996.

Baali, Fuad dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Mansuruddin dan Ahmadie Thaha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.

Badruzaman, Abad. *Kiri Islam Hasan Hanafi* .Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2005.

Baidan, Nasrudin. *Methode Penafsiran al-Qur'an kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2002.

Baidowi, Ahmad. *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam al-Qur'an dan Para Mufassir Kontemporer*. Bandung: Nuansa, 2005.

Basam, Tibi, *The Worldview Of Sunni Arab Fundamentalist: Attitudes Toward Modern Science An Technology.*Chicago: University of Chicago, 1993.

Bauman, Zygmunt. *Hermeneutics and Social Science*. NewYork: Columbia University Press, 1978.

Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX*. Jakarta; Gramedia, 1981.

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics*. London; Routlege & Kegan Paul, 1980.

----------. *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat, dan sebagai kritik*, terj.Ahmad Norma Permata, Yogyakarta; Fajar Pustaka baru,, 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Crosston, Matthew. *Fostering Fundamentalism: Terorism, Democracy and America Engagement in Central Asia*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006.

Daftary, Farhad. *Tradisi-Tradisi Intelektual Islam.* Jakarta: Erlangga, 2001.

Efendi, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia.* Jakarta: Paramadina, 1998.

Effendy, Ahmad Fuad. *Sejarah Peradaban Arab dan Islam*. Malang: Misykiat, 2012.

Erikson, E.H. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W.W. Norton & Company. Inc, 1968.

Esposito, John L. *The Oxford History of Islam.* New York: Oxford University Press, 1999.

Etheredge, Laura S. *Islamic History.* New York: Britania Educational, 2010.

Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutikaal-Qur'an: Tema_Tema Kontroversial.* Yogyakarta: elSAQ Press, 2005.

----------. *Hermenutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Konstekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar.* Yogyakarta: Qalam, 2003.

Ghafur, Waryono Abdul. *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husein ath-Thabathabai*. Yogyakarta:Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.

Goddard, Hugh. *Menepis Standar Ganda: Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen,* terj. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: Qalam, 2000.

Hanafi, Hasan. *Islam in The Modern World, Vol-2,* Kairo: Dar Kebaa, 2000.

----------. "Islam in *The Modern World", Religion, Ideology and Development Tradition, Revolution and Culture,* Vol-II.Cairo: Dar Kebaa, 2000.

----------. "Qadhaya Mu'ashirah" terj. Yudian Wahyudi dalam Yudian Wahyudi (ed.),*Hermeneutika Al-Quran Dr. Hasan Hanafi?* Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.

----------. *Agama Kekerasan dan Islam Kontemporer.* Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001.

----------. *At-Turats wa at-Tajdid Maufiquna min Turats al-Qadim* , Beirut: al-Muassasah al-Jamiiyah, 1992.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

----------. *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik,* terj. Jajat Firdaus.Yogya; Prisma, 2003.

----------. *Humum Al-Fikr wa Al-Wathan: Turas wa Al-'Ashr wa Al-Hadasah.* Kairo: Dar Quba, 1997.

Hardiman, F. Budi. "Hermeneutik: Apa itu?", *Basis*, XL, no.3,1990, . 9-10.

----------. *Menuju Masyarakat Komunikatif* . Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Hassan, Riffat. Mempersoalkan Istilah Fundamentalisme Islam, terjemah Dewi Nurjulianti, *Ulumul Quran*, nomor 3 Th. IV. 1993. 32-41.

Heitink, Gerben *Practical Theology: History, Theory,Action Domains*. Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company.

Hendropriyono, A.M. *Terorisme: Fundamentalisme Kristen, Yahudi dan Islam*. Jakarta: Kompas, 2009.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Hirschkind, Charles. "Modernizing Islam*", Heresy or Hermeneutics, The Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, EHR, volume 5, February 26, 1996.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs: From the Earliest Times to the Present.* New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Huda, Nor. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.

Huntington, Samuel P. *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail. Yogyakarta: Qalam, 2000.

Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat dari Dominasi Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal.* Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

----------. "Problem Teks Bible dan Hermeneutika", *ISLAMIA*, 1 (Maret, 2004), 9-10.

----------. *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi Islam*, Jakarta:Gema InsaniPress,2006.

----------. dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an* .Jakarta: Gema insani, 2007.

Iffah, Ummu. "Konstruksi Historis Metodologis pemikiran "The Teori of LImid*",* *Jurnal kontemplasi*, 2. Nopember, 2009.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ikhwan, Nur. "Al-Qur`an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur`an Kontemporer*. Yogya; Tiara Wacana, 2002.

Imarah, Muhammad. *Thaurāh 25 Yanāyir Wa Hājis Al-Khauf Al-Mashru'iyah Al- Ṣubḥat Khataya Al-Mādī*. Kairo: Dar As-Salam, 2011.

----------. *Qirā'at Al-Nāṣs Ad-Din Baina al-Ta'wil Ġarbi wa al-Ta'wil al-Islām.* Kairo: Maktabah Al-Shuruq Al-Daulah, 2006

Ismail, Ahmad Syarqawi. *Rekonstruksi Konsep wahyu Muhammad Syahrur, Cet. I,* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.

Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Analisis Semantik terhadap Weltanschauung Al-Qur'an,* terj. Agus Fachri Husain dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Ja"far, Suhermanto. *et al.*, *Pemikiran Modern dalam Islam*. Surabaya: IAIN SA Press, 2013.

Jainuri, Achmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam.* Surabaya: LPAM, 2004.

Juergensmeyer, Mark. *Menentang Negara Sekuler*, terj. Noorhaidi. Bandung: Mizan, 1998.

Kartodirdjo, Surtono. *Ratu Adil.* Jakarta: Sinar Harapan, 1984.

Khalil, Syauqi Abu. *Al-Hadharah Al-Arabiyah Al-Islamiyah*. Damaskus: Dar Al Fikr, 2007.

Kummel, Werner Georg. *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems,* Penerjemah S.McLean Gilmour dan Howard C.Kee. New York : Abingdon Press, 1972.

Kurdi dkk., Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.

Latief, Hilman. "Kritisisme Tekstual dan Relasi Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks al-Qur'an", dalam *Hermeneutika Madzhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.

----------. *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ, 2003.

Listiyono. Dkk, *Epistemologi Kiri.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.

Machasin. "Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir*", Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi,* 14 (2003),

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Jama'at-i-Islami (Pakistan).* Jakarta: Paramadina, 1999.

Metzger, Bruce M. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration.* Oxford: Oxford University Press, 1968.

Meuleman, Johan Henrik (ed), *Membaca Al-Quran Bersama Mohamed Arkoun* .Yogyakarta: LKiS,2012.

Mirzanah, Syaf'atun & Sahiron Syamsuddin,(ed.), *Pemikiran Hermeneutika Dalam Tradisi Barat Reader*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011.

Misrawi, Zuhairi. *Doktrin Islam Progresif* . Jakarta: LSIP, 2005.

Modhofir, Ali. *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*. Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996.

Mubaroq, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistic dalam Tafsir al Qur'an ala M. Syahrur.* Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.

Muhsin, Amina Wadud . *Wanita di dalam al-Qur'an,* terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.

Mulyono, Egi. dkk. *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.

Mustaqim, Abdul. Epistemologi Tafsir Kontemporer. Yogyakarta: Lkis, 2012.

Muzairi, "Hermeneutika dalam Pemikiran Islam", dalam *Hermeneutika Madzhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003.

Naisbitt, J. & P. Aburdene, *Megatrend 2000*. Jakarta: Binarupa Aksara, 1999.

Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", dalam Jurnal Studi Al- Qur'an (JSQ), Vol. 1, No.1 2006.

Nashruddin Baidan, "Tinjauan Kritis terhadap Konsep Hermeneutika", dalam *Essensia, Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 2, No. 2. 2001.

Nasr, Sayyed Hossein. *Knowledge and The Sacred*, State University Press: 1989.

Nur Kholis, Mohammad. "Pengantar" ,dalam buku J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Moderen*.Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation in Schleiemacher, Dithley, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwesten University Press, 1969.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pespoprodjo, W. *Interpretasi*. Bandung: Remaja Karya. 1987.

Rafiq, Ahmad. *Fiqh Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2005.

Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.

Said, Edwar W. *Orientalisme*. New York: Random House. Inc, 1979.

Shaḥrūr, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al- Qur`an,* terj. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Elsaq, 2004.

----------.*Islam wa Iman,* terj. M.Zaid Su'di, (Yogyakarta: Jendela, 2002

----------. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer,* terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.

----------.*Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh Islāmī*, Kairo: al-Ahali, 1996.

----------. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'shirah.* Damaskus: al-Ahli, 1990.

Sumaryono. *Hermeneutik*. Yogya, Kanisius, 1996.

Tamara, M. Nasir (ed), *Agama dan Dialog Antar Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Tamburaka, Rustam E. *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Filsafat Sejarah, Sejarah Filsafat dan IPTEK.* Jakarta: Rineka Cipta, 1997.

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.

Umar, Nasaruddin. "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an (JSQ),* Vol. 1, No.1 (2006), 50.

Watt, William Montgomeryn. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas,* terj. Taufik Adnan Amal. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997..

Yafie, Ali. *Menggagas Fiqh Sosial.* Bandung: Mizan, 1994.

Yusuf, Yunan. "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abad ke-20", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* no. 4. Jakarta: Aksara Buana, 1992.

Zada, Khamami. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indonesia. Jakarta: Teraju, 2002.

Zarkasyi, Hamid Fahmi. Membongkar Kerancuan Pemikiran Tokoh Liberal, di *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam, Islamia*, Vol.VI, No.1, 2012, 16-17.

----------. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'shirah.* Damaskus: al-Ahli, 1990.

----------.*Misykat, Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam,* Jakarta:INSIST-MIUMI, 2012.

----------. "Pengantar, Di balik Hermeneutika", dalam majalah *Pemikiran dan Peradaban Islam Islamia*, tahun I, No. 1, Maret 2004, 1-6.

Zubaedi. *Islam Dan Benturan Antar Peradaban.* Yogyakarta: Arruz Media, 2007.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id