

Studi HERMENEUTIKA
KAJIAN PENGANTAR



Dr. Edi Susanto, M.Fil.I.

Studi Hermeneutika

KAJIAN PENGANTAR

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,- (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,- (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,- (empat miliar rupiah).

Dr. Edi Susanto, M.Fil.I.



STUDI HERMENEUTIKA
Kajian Pengantar
Edisi Pertama

Copyright © 2016

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

ISBN 978-602-422-041-9

13,5 x 20,5 cm

viii, 126 hlm

Cetakan ke-1, November 2016

Kencana. 2016.0713

Penulis

Dr. Edi Susanto, M.Fil.I.

Desain Sampul

tambra23

Penata Letak

Suwito

Percetakan

PT Fajar Interpretama Mandiri

Penerbit

K E N C A N A

Jl. Tandra Raya No. 23 Rawamangun - Jakarta 13220

Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134

Divisi dari PRENADAMEDIA GROUP

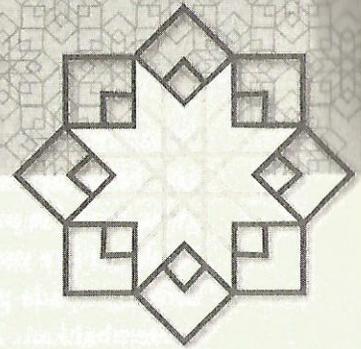
e-mail: pmg@prenadamedia.com

www.prenadamedia.com

INDONESIA

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.

Sekapur Sirih



Alhamdulillahirabbal 'alamin, penulis sampaikan ke hadirat Allah *Subhanahu wa Ta'ala* atas segala nikmat yang telah dianugerahkan-Nya kepada penulis sehingga dapat menyelesaikan buku *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*. Selawat dan salam semoga tercurahkan kepada Nabi Muhammad *shalla Allah 'alaihi wa ahlih wa sallam*.

Hermeneutika dalam tradisi pemikiran Islam adalah sesuatu yang masih menjadi polemik. Ada yang menerima tanpa *reserve* dan ada yang menolaknya secara mati-matian, sekaligus ada yang bersikap moderat. Penyusunan buku ini adalah untuk memberikan pemahaman awal agar terhindar dari pretensi yang menjebak pada dua kubu ekstremitas, yaitu menerima dan/atau menolaknya tanpa bersikap kritis kepadanya. Bukankah ada ungkapan yang menyatakan *khudz al-Hikmah wala Yadurruka min Ayyi wa' in kharajat ? Nah*, penyusunan buku ini dimaksudkan untuk memenuhi proses tersebut sekaligus agar proses perkuliahan dapat berlangsung dengan lebih terarah, terfokus sehingga tujuan perkuliahan dapat lebih tercapai dengan lebih efektif dan efisien.

Dengan selesainya penulisan buku ini, penulis banyak menyampaikan terima kasih kepada para kolega yang dengan caranya sendiri telah memberikan suasana kondusif bagi pe-

nulis. *Wa bil khusus*, Fatimatus Zahrah, istri penulis yang begitu bersabar mendampingi di tengah kesibukannya sebagai guru. Juga dua putri kami, Shafira Rizqiy Meydina dan Davina Khalida Fitry yang dengan caranya sendiri telah memberikan semangat pada penulis. Kepada mereka bertiga karya ini dipersembahkan. *Thank you for your living love and loving life*. Rasa terima kasih juga disampaikan kepada penerbit Prenadamedia Jakarta yang telah bersedia menerbitkan buku ini sehingga gagasannya menjadi tersosialisasi dengan lebih luas.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih dan pasti memiliki kekurangan dalam segala hal, karenanya kritik dan saran senantiasa penulis harapkan. Akhirnya, penulis berharap semoga buku ini bermanfaat bagi siapa pun yang membacanya, seiring dengan petunjuk Allah, *wa ma tawfiqi illa bi Allah, 'Alaihi Tawakkaltu wa Ilaihi unib*.

Wa Allahu Ta'ala a'lam.

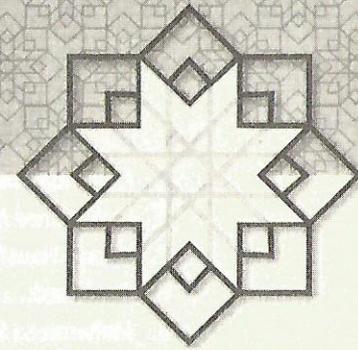
Pamekasan, 15 Maret 2016

al-Faqir

Edi Susanto

Daftar Isi

Sekapur Sirih	v
Daftar Isi	vii
Bab 1 Hermeneutika: Definisi dan Sejarah	1
A. Definisi Hermeneutika	1
B. Sejarah Hermeneutika	4
Bab 2 Urgensi Hermeneutika dalam Kajian Ilmu Sosial dan Ilmu Keagamaan	11
Bab 3 Pola Kerja Hermeneutika	23
A. Hubungan Penggagas dengan Teks	26
B. Hubungan Pembaca (penafsir) dengan Teks dan Penggagas	28
Bab 4 Polemik Hermeneutika	33
Bab 5 Hermeneutika dalam Spektrum Pemikiran Barat	43
A. F.D.E. Schleirmacher	43
B. Wilhelm Dilthey	46
C. Emilio Betti	48
D. Hans Georg Gadamer	50
E. Jurgen Habermas	55
F. Paul Ricouer	59
G. E. D. Hirsch, Jr.	63
H. Jorge J.E. Gracia	66



Bab 7 Hermeneutika dalam Spektrum Pemikiran Islam.....	73
A. Fazlur Rahman.....	73
B. Muhammed Arkoun.....	78
C. Hassan Hanafi	83
D. Farid Esack	87
E. Muhammad Shahrur	94
F. Nasr Hamed Abu Zayd.....	100
G. Khaled M. Abu el-Fadl	104
 Bab 7 Penutup	 111
Daftar Pustaka	115
Indeks	121
Tentang Penulis.....	125

Hermeneutika: Definisi dan Sejarah

A. DEFINISI HERMENEUTIKA

Istilah hermeneutika berasal dari kata Yunani; *hermeneuein*, yang diterjemahkan dengan “menafsirkan”, kata bendanya: *hermeneia* artinya “tafsiran”. Dalam tradisi Yunani Kuno kata *hermeneuein* dipakai dalam tiga makna, yaitu:

- 1) Mengatakan (*to say*).
- 2) Menjelaskan (*to explain*).
- 3) Menerjemahkan (*to translate*).

Dari tiga makna tersebut, kemudian dalam kata Inggris diekspresikan dengan kata: *to interpret*. Dengan demikian, perbuatan interpretasi menunjuk pada tiga hal pokok:

- 1) Pengucapan lisan (*an oral recitation*).
- 2) Penjelasan yang masuk akal (*a reasonable explanation*).
- 3) Terjemahan dari bahasa lain (*a translation from another language*), atau mengekspresikan.¹

¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), h. 23.

Menurut istilah, hermeneutika biasa dipahami sebagai: *“the art and science of interpreting especially authoritative writings; mainly in application to sacred scripture, and equivalent to exegesis”* (seni dan ilmu menafsirkan khususnya tulisan-tulisan berkewenangan, terutama berkenaan dengan kitab suci dan/atau identik dengan tafsir). Ada juga yang memahami bahwa hermeneutika merupakan suatu filsafat yang memusatkan bidang kajiannya pada persoalan *“understanding of understanding”* (pemahaman pada pemahaman) terhadap teks, terutama teks Kitab Suci, yang datang dari kurun waktu, tempat, serta situasi sosial yang asing bagi para pembacanya.

Istilah hermeneutika sering dihubungkan dengan nama *Hermes*, tokoh dalam mitos Yunani yang bertugas menjadi perantara antara Dewa Zeus dan manusia.

Dalam agama Islam, nama *Hermes* sering diidentikkan dengan Nabi Idris, orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknologi tenun, dan kedokteran.² Bagi Nabi Idris, persoalan krusial yang harus diselesaikan adalah bagaimana menafsirkan pesan Tuhan yang berbicara dengan bahasa “langit” dapat dipahami oleh manusia yang berbahasa “bumi”. Dari sini makna metaforis dari profesi tukang tenun/memintal muncul, yaitu memintal atau merangkai firman Tuhan agar dapat ditangkap dan mudah dipahami oleh manusia. Dengan demikian, hermeneutika yang diambil dari peran *Hermes* adalah suatu ilmu atau seni menginterpretasikan (*the art of interpretation*) sebuah teks. Sebagai suatu ilmu, hermeneutika harus menggunakan cara-cara ilmiah dalam mencari makna, rasional, dan dapat diuji. Sebagai suatu seni, ia harus menampilkan sesuatu yang baik dan indah tentang suatu penafsiran.³

² Periksa Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (New York: State University of New York Press, 1989), h. 71.

³ Periksa Ahmala, “Hermeneutika: mengurai Kebuntuan Metode Ilmu-ilmu

Sementara itu, di kalangan Mesir Kuno, *Hermes* dikenal sebagai *Thoth*, nama lain Nabi Musa a.s., sementara di kalangan Yunani dikenal sebagai *Unukh* dan di kalangan masyarakat Persia Kuno dikenal sebagai *Hushang*.⁴ Namun dalam perkembangan selanjutnya definisi hermeneutika mengalami perkembangan (dinamika), dari yang semula hermeneutika dipandang sebagai ilmu tentang penafsiran, berkembang menjadi ilmu yang berkaitan dengan berbagai disiplin keba-
hasaan.

Namun demikian, kalangan ilmuwan klasik dan modern sepakat (konsensus) tentang pengertian hermeneutika yang diartikan sebagai proses mengubah sesuatu dari situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Pengertian tersebut merupakan peralihan antara sesuatu yang abstrak dan gelap kepada ungkapan yang jelas dalam bentuk bahasa yang dipahami manusia.⁵

Sebagai suatu pendekatan, akhir-akhir ini hermeneutika sedemikian digandrungi oleh para peneliti akademis, kritikus sastra, sosiolog, sejarawan, antropolog, filsuf maupun teolog, khususnya untuk mengkaji, memahami, dan menafsirkan teks (*scripture*) kitab suci, misalnya Injil dan Al-Qur’an.

Sebagai suatu tawaran metodologi baru bagi pengkajian kitab suci, eksistensi hermeneutika—dengan demikian—tidak dapat dielakkan. Menjamurnya berbagai literatur ilmu tafsir kontemporer yang menawarkan hermeneutika sebagai variabel metode pemahaman kitab suci—Al-Qur’an misalnya—menunjukkan betapa daya tarik (*magnitude*) hermeneutika memang luar biasa. Hassan Hanafi dalam tulisannya *Religious*

Sosial”, *Belajar Hermeneutik*, Nafisul Atho’ & Arif Fahrudin, ed., (Yogyakarta: Ircisod, 2012), h. 16-17.

⁴ Nasr, *Knowledge and The Sacred*, h. 71.

⁵ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani antara Teks Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002), h. 19-27.

Dialogue and Revolution menyatakan, bahwa hermeneutika itu bukan hanya (tidak sekadar) ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari *logos* sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.⁶

Sebenarnya *term* khusus yang digunakan untuk menunjuk kegiatan interpretasi dalam wacana keilmuan Islam adalah *tafsir*. Tafsir di kalangan umat Islam biasa dipahami sebagai suatu disiplin ilmu yang membahas tentang hal yang berkaitan dengan Al-Qur'an dalam hal memahami maksud dan kandungannya sesuai dengan kemampuan manusia.⁷

Kata yang asalnya dalam bahasa Arab *fassara* atau *fasara* ini digunakan secara teknis dalam pengertian *eksegesis* di kalangan orang Islam dari abad ke-5 hingga kini.⁸ Sementara itu, istilah hermeneutika sendiri dalam sejarah keilmuan Islam—khususnya tafsir Al-Qur'an klasik—tidak ditemukan. Karena itu, wajar jika eksistensi hermeneutika di kalangan Muslim masih menjadi polemik yang sampai kini masih *debatable*.

B. SEJARAH HERMENEUTIKA

Benih-benih pembahasan hermeneutika ditemukan dalam *Peri Hermeneias* karya Aristoteles. Dalam buku tersebut, dipaparkan bahwa kata-kata yang kita ucapkan adalah simbol dari pengalaman mental kita, dan kata-kata yang kita tulis

⁶ Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terjemahan Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 1.

⁷ Jalal al-Din Abdurrahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *al-Tahbir fi Ilm al-Tafsir*, (Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1988), h. 15.

⁸ Sebenarnya jika dikaji dari perspektif terminologisnya, kata hermeneutik itu setara tidak saja dengan kata *tafsir*, tetapi juga dengan kata *ta'wil*, *syarh*, serta *bayan*.

adalah simbol dari kata-kata yang kita ucapkan. Pemaparan ini menjadi titik tolak bagi dimulainya pembahasan tentang hermeneutika di masa klasik.⁹

Pembakuan hermeneutika sebagai sebuah perangkat pemahaman tidak bisa dilepaskan dari perkembangan pemikiran tentang bahasa dalam tradisi Yunani. Bahasa dan hermeneutika adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Bahasa penting bagi hermeneutika karena merupakan lahan. Demikian pula, hermeneutika penting bagi bahasa karena hermeneutika menjadi metode untuk memahami bahasa. Keterkaitan ini menjadikan hermeneutika sebagai metode untuk mengeluarkan makna kebahasaan suatu teks. Metode pemahaman teks inilah yang mula-mula menjadi tugas hermeneutika.

Pada awalnya hermeneutika digunakan oleh kalangan agamawan. Melihat hermeneutika dapat menyuguhkan makna dalam teks klasik, maka pada awal abad ke-17, kalangan gereja menerapkan telaah hermeneutis untuk membongkar makna teks Injil. Ketika menemukan kesulitan dalam memahami bahasa kitab suci itu, mereka berkesimpulan bahwa kesulitan itu akan terbantu oleh hermeneutika. Sebab itu, dalam posisi ini hermeneutika dianggap sebagai metode untuk memahami teks kitab suci. Fakta ini dinisbatkan sebagai langkah awal dalam pertumbuhan hermeneutika, bahwa hermeneutika merupakan suatu gerakan interpretasi (*eksegesis*) di awal perkembangannya.

Memasuki abad ke-20, kajian hermeneutika semakin berkembang. FDE Schleiermacher—filsuf yang kelak digelar sebagai Bapak Hermeneutika Modern—memperluas cakupan hermeneutika tidak hanya dalam bidang sastra dan kitab suci.

⁹ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 6.

Ia melihat bahwa sebagai metode interpretasi, hermeneutika sangat besar artinya bagi keilmuan dan dapat diadopsi oleh semua kalangan. Faktanya, sekarang berbagai disiplin ilmu menyadari arti pentingnya, dan hermeneutika di zaman ini telah masuk merasuk ke bidang-bidang semisal agama (kitab suci), sastra, sejarah, hukum, dan filsafat.

Hingga akhir abad ke 20, hermeneutika dapat dipilah pada tiga kategori, yaitu: (1) sebagai filsafat, (2) sebagai kritik, dan (3) sebagai teori.¹⁰ Sebagai filsafat, hermeneutika tumbuh menjadi suatu aliran pemikiran yang menempati lahan strategis dalam diskursus filsafat. Ini diperkenalkan oleh Martin Heidegger dalam istilah *hermeneutika eksistensial ontologis*. Sebagai kritik, hermeneutika memberi reaksi keras terhadap berbagai asumsi idealis yang menolak pertimbangan ekstra linguistik sebagai faktor penentu konteks pikiran dan aksi. Hermeneutika ini dimotori oleh Jurgen Habermas. Sebagai teori, hermeneutika berfokus pada problem di sekitar teori interpretasi: bagaimana menghasilkan interpretasi dan standarisasinya. Asumsinya adalah bahwa sebagai pembaca, orang tidak punya akses pada pembuat teks karena perbedaan ruang dan waktu sehingga diperlukan hermeneutika. Hasilnya beragam teori pun bermunculan.¹¹

Dalam perkembangan selanjutnya, hermeneutika berkembang menjadi beragam pengertian, sebagaimana diperinci oleh Richard E. Palmer sebagai berikut:

¹⁰ *Ibid.*, h. 7. Ketiga pembagian hermeneutika ini—hermeneutika sebagai filsafat, hermeneutika teori dan hermeneutika kritik—merupakan kategori hermeneutika ala Josef Bleicher. Periksa Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

¹¹ Bandingkan dengan Fahrudin Faiz yang juga membagi hermeneutika menjadi tiga, yaitu hermeneutika yang berisi cara untuk memahami, hermeneutika yang berisi cara untuk memahami pemahaman, dan hermeneutika yang berisi cara untuk mengkritisi pemahaman. Periksa Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), h. 8-11.

1. Teori penafsiran kitab suci (*theory of biblical exegesis*)
2. Sebagai metodologi filologi umum (*general philological methodology*).
3. Sebagai ilmu tentang semua pemahaman bahasa (*science of all linguistic understanding*).
4. Sebagai landasan metodologis dari ilmu-ilmu kemanusiaan (*methodological foundation of Geisteswissenschaften*).
5. Sebagai pemahaman eksistensial dan fenomenologi eksistensi (*phenomenology of existence and of existential understanding*)
6. sebagai sistem penafsiran (*system of interpretation*).¹²

Pertama, hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci. Di sini, hermeneutika difungsikan untuk memahami kitab suci oleh kalangan agamawan. Pelopornya adalah J.C. Dannhauer. Di sini bentuk hermeneutika beragam dan dapat memunculkan banyak aliran serta corak yang terkadang saling bertolak belakang. FDE Schleirmacher muncul dengan gagasan hermeneutika modern dan telah berjasa dalam membakukan hermeneutika sebagai acuan dalam hal interpretasi secara metodologis.

Kedua, hermeneutika sebagai metode filologi. Hermeneutika difungsikan sebagai metode pengkajian teks dan menempatkan semua teks sebagai sama, termasuk kitab suci. Kemunculannya dipicu oleh semangat resionalisme pencerahan dengan pelopor Johan August Ernesti. Dalam perkembangannya, Ernesti diklaim sebagai bercorak sekuler oleh kalangan gereja, sebab menyuguhkan metode kritik sejarah dalam memahami persoalan teologi. Meski demikian, metode pengkajian Injil tidak bisa melepaskan diri dari metode riset filologi.¹³

¹² Palmer, *Hermeneutics*, h. 25.

¹³ Ernesti mengumandangkan gagasan bahwa pengertian verbal kitab suci haruslah tunduk di bawah aturan yang sama dengan yang diterapkan pada teks

Ketiga, hermeneutika sebagai ilmu pemahaman bahasa. Dari kapasitasnya sebagai metode filologi, hermeneutika melangkah menjadi suatu ilmu bahasa (*linguistic*). Hermeneutika difungsikan sebagai suatu ilmu untuk memahami berdasarkan teori-teori linguistik. Hermeneutika menjadi landasan bagi segala interpretasi teks, karena memaparkan segala kondisi yang pasti ada dalam setiap interpretasi. Prosedur yang dijalankan adalah berusaha menyusup lebih jauh di balik suatu teks.

Keempat, hermeneutika sebagai fondasi ilmu kemanusiaan difungsikan sebagai landasan metodologis bagi ilmu humaniora. Tokohnya adalah Wilhelm Dilthey, seorang filsuf sejarah. Dilthey berusaha menggiring hermeneutika sebagai landasan epistemologi bagi ilmu humaniora dan tidak hanya sekadar sebagai ilmu penafsiran teks.

Lebih jauh, Hermeneutika sebagai dasar metodologis ilmu kemanusiaan dapat dipahami melalui tiga proses. *Pertama*, memahami sudut pandang atau gagasan para pelaku asli. *Kedua*, memahami arti (makna) kegiatan-kegiatan mereka yang secara langsung berhubungan dengan peristiwa sejarah. *Ketiga*, menilai peristiwa-peristiwa tersebut berdasarkan gagasan-gagasan yang berlaku pada saat sejarawan itu hidup.¹⁴

Kelima, hermeneutika sebagai pemahaman eksistensial dan fenomenologi eksistensi lebih difungsikan sebagai penafsiran untuk melihat fenomena keberadaan manusia itu sendiri melalui bahasa. Tokohnya adalah Martin Heidegger dan

lainnya. Metode hermeneutika kitab suci menjadi tidak berbeda dengan teori penafsiran teks lainnya, yakni filologi klasik. Sejak abad pertengahan—bahkan sampai sekarang—aturan metodologis dalam penafsiran kitab suci (teks sakral) harus mengacu pada kerangka acuan metodologis penafsiran filologi (teks profan). Periksa Ahmala, *Hermeneutika: Mengurai Kebuntuan*, h. 21.

¹⁴ Periksa E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h. 62.

Hans G. Gadamer. Dalam perspektif Heidegger hermeneutika bukan hanya sebagai metode filologi, melainkan menjadi karakteristik manusia itu sendiri. Memahami dan menafsirkan merupakan bentuk paling mendasar dari eksistensi manusia. Gadamer memandang hermeneutika sebagai usaha untuk mempertanggungjawabkan pemahamannya sebagai proses ontologis manusia. Pemahaman merupakan *modus eksistensi* manusia. Peristiwa pemahaman merupakan peristiwa historis, dialektis, dan linguistik.

Keenam, hermeneutika sebagai sistem penafsiran. Dalam konteks ini, hermeneutika lebih difungsikan sebagai seperangkat aturan penafsiran dengan cara menghilangkan segala misteri yang menyelimuti simbol, yaitu dengan membuka selubung yang menutupinya. Tokohnya adalah Paul Ricoeur.¹⁵ Ricoeur mengulang kembali definisi hermeneutika sebagai teori penafsiran (eksegesis) tekstual. Baginya, hermeneutika merupakan teori tentang peraturan yang menentukan suatu eksegesis, interpretasi suatu bagian teks atau kumpulan tanda yang dapat dianggap suatu teks. Hermeneutika adalah proses penguraian yang bertolak dari isi dan makna yang tampak, kepada makna yang tersembunyi. Objek interpretasi adalah teks dalam pengertian luas, yang mencakup simbol-simbol, mimpi, mitos, dan simbol masyarakat atau literatur. Dengan hermeneutika, Ricoeur ingin membongkar kendala-kendala hermeneutis dalam mitos dan simbol, serta secara reflektif mensistematisasi realitas di balik bahasa, simbol, dan mitos.¹⁶

Kendati hermeneutika difungsikan dalam banyak lakon dan fungsi, yang menyebar dalam berbagai bidang keilmuan,

¹⁵ Muzairi, "Hermeneutika Dalam Pemikiran Islam", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 54-56. Mengenai perkembangan historis hermeneutika ini silakan periksa Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode*.

¹⁶ Ahmala, "Hermeneutika: Mengurai Kebuntuan", h. 24.

tidak bisa dinafikan bahwa peran terbesar hermeneutika tetap ada dalam segmen interpretasi teks. Sejarah membuktikan, bahwa sejak kelahiran sampai perkembangannya di era kontemporer, para pengkaji kitab suci dan teks klasik memosisikan hermeneutika sebagai satu-satunya metode yang dapat diandalkan.

Urgensi Hermeneutika dalam Kajian Ilmu Sosial dan Ilmu Keagamaan

Besarnya andil hermeneutika dalam membantu memecahkan masalah pemahaman, khususnya dalam bidang interpretasi teks, sangat terkait dengan karakteristik hermeneutika itu sendiri. Sebagai metode interpretasi, hermeneutika tidak hanya mengkaji teks, tetapi justru mengkaji segala aspek yang melingkupi terbentuknya suatu teks, mulai dari pembuat teks, teks itu sendiri, hingga sampai pada pembaca.

Ilustrasinya adalah sebagaimana dinyatakan Imanuel Kant yang menegaskan bahwa ketika seseorang berinteraksi dengan sesuatu dan kemudian memahaminya lalu menghasilkan suatu pengetahuan tentang sesuatu tersebut, tidak pernah seseorang itu mampu memproduksi pengetahuan tentang sesuatu tersebut sebagai sesuatu yang autentik sebagaimana adanya, namun pengetahuan yang dihasilkannya adalah pengetahuan tentang sesuatu “menurut dia” atau “sebagaimana yang dia tangkap.” Peristiwa yang sama, jika dipahami oleh orang yang berbeda, sangat mungkin hasil pemahamannya juga berbeda. Bahkan peristiwa yang sama jika dihayati oleh orang yang sama namun pada waktu yang berbeda, sangat

mungkin hasil penghayatannya juga berbeda. Peristiwa itu sendiri “tidak terjangkau” karena selalu saja ketika “disentuh” dan dipahami orang, maka peristiwa tersebut menjadi “peristiwa menurut yang menyentuh atau yang memahaminya.”¹

Pemahaman dengan menimbang konteks “yang dipahami” dan pelacakan terhadap apa saja yang memengaruhi suatu pemahaman sehingga menghasilkan keragaman, itulah fokus dari hermeneutika.

Dalam posisi sebagaimana diilustrasikan Kant tersebut, sang penafsir berusaha menyuguhkan teks sebagai suatu *entitas otonom* yang terbebas dari segala kepentingan, semisal kepentingan ideologis dan kepentingan politik. Demikian halnya, hermeneutika berusaha melihat pembuat teks dan pembacanya sebagai dua entitas yang berbeda dalam segala aspeknya. Terkait dengan kitab suci, pembahasan tentang entitas pembuat teks tidak lantas berarti membahas Tuhan *an sich*. Bagaimana pun Tuhan adalah dimensi transendental yang berbeda dengan manusia yang tidak mungkin dapat dicerna. Yang dipelajari adalah dimensi-dimensi psikologis, sosial, dan kultural yang mengitari teks itu diturunkan oleh-Nya. Hal ini—sudah tentu—menyangkut penerima teks wahyu (Nabi), sang utusan yang dibebankan oleh-Nya untuk menyampaikan teks itu kepada pembaca atau umatnya.

Lebih jauh, hermeneutika tidak hanya berkembang di dunia akademik Barat. Ia merambah dan meluas sekaligus menembus sekat-sekat agama, budaya, dan seluruh bidang ilmu. Aplikasi hermeneutika menyentuh seluruh bidang ilmu kemanusiaan—sejarah, hukum, filsafat, seni, agama, maupun linguistik atau semua yang termasuk dalam *geisteswissenschaften* atau ilmu pengetahuan dalam kehidupan (*life sciences*)

¹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), h. 5-6.

dalam Istilah Wilhelm Dilthey.² Islam, yang selama ini memiliki cara pemahaman tersendiri—yang disebut ilmu tafsir—juga tertembus oleh hermeneutika. Beberapa pakar Muslim modern melihat signifikansi hermeneutika, khususnya untuk memahami Al-Qur'an. Signifikansi hermeneutika dilihat setelah menyadari fakta tragis yang terjadi dalam keilmuan tafsir konvensional.

Mereka menilai bahwa ilmu tafsir yang selama ini dijadikan acuan utama dalam memahami Al-Qur'an ternyata memiliki berbagai kelemahan dan keterbatasan. Aktivitas dalam ilmu tafsir yang menekankan pemahaman pada semata-mata teks, tanpa mau mendialogkannya dengan realitas yang tumbuh ketika teks itu dikeluarkan dan dipahami oleh pembacanya, misalnya *mengandaikan bahwa ilmu tafsir tidak menempatkan teks dalam dialektika konteks dan kontekstualisasinya*. Teks Al-Qur'an akan sulit dipahami oleh berbagai pembaca lintas generasi.

Tidak adanya dialektika itu menyebabkan teks ditarik ke dalam horizon penafsir. Hal tersebut berimplikasi bahwa teks akan diperlakukan hanya sebagai teks pasif yang semata-mata digunakan sebagai postulat bagi pembenaran ide tertentu dengan tanpa memperhatikan konteks. Esensi teks itu diabaikan dan dikorbankan untuk memperoleh tafsir tertentu. Teks mestinya dipandang sebagai suatu teks linguistik historis yang muncul dalam suasana kultural dan historis tertentu.³

Demikian pula pembedaan antara ayat *muhkamat* dan ayat *mutasyabihat*—ayat yang jelas dan ayat yang ambigu—merupakan sikap yang paradoks. Apa yang diklaim sebagai

² E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h. 28.

³ Periksa Nasr Hamed Abu Zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi li al-Tiba'ah wa al-Nasr, 1996), h. 9-28.

muhkamat oleh suatu mazhab bisa jadi dianggap *mutasyabihat* oleh mazhab lainnya, dan demikian pula sebaliknya. Dengan demikian, Al-Qur'an pada dasarnya tengah menjadi alat bagi perjuangan intelektual, sosial, dan politik. Implikasi selanjutnya adalah hal tersebut mengandaikan bahwa Al-Qur'an tidak menyediakan dirinya secara utuh untuk dipahami. Penganandaian ini dapat bergeser pula asumsi bahwa Al-Qur'an tidak seutuhnya untuk manusia. Al-Qur'an sebagiannya adalah teks tertutup yang tidak bisa dipahami maknanya. Padahal oleh pembuatnya, Al-Qur'an sudah diformat dalam bahasa yang bisa dimengerti manusia. Al-Qur'an bisa dijadikan pedoman sekaligus menjadi rahmat bagi manusia.

Prosedur yang cenderung mengkaji ayat-ayat secara parsial dan terpisah juga menjadi bagian dari keterbatasan ilmu tafsir pada umumnya. Aspek keutuhan dan integritas pesan yang disampaikan menjadi sulit untuk dilihat, bahkan sering melahirkan distorsi. Ini terlihat jelas terutama dalam metode tafsir *ijmali* (global), *tahlili* (analisis), dan *muqarin* (komparasi), bahkan dalam metode mutakhirnya yakni tafsir *maudhu'i* (tematis).⁴

Keterbatasan-keterbatasan ilmu tafsir tersebut jelas tidak akan mampu dipecahkan oleh perumus ilmu tafsir itu sendiri. Belum lagi dengan mengaitkan fakta bahwa mereka diatasi dengan segenap aturan normatif, aturan yang dihubungkan dengan pelanggaran terhadap hukum Tuhan. Seorang penafsir misalnya, dibebani syarat-syarat harus berakidah yang benar, berakhlak mulia, bersifat ikhlas, berhati jujur, *qana'ah*, dan sebagainya. Jika syarat-syarat tersebut tidak dipenuhi, maka ide penafsirannya tidak diakui. Ini juga mengindikasi-

⁴ Bahasan elaboratif tentang keempat metode tafsir tersebut periksa Abd. al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al Maudhu'i*, (Kairo: Mathba'ah al-Hadharah al-Arabiyah, 1977).

kan relasi kepentingan seputar siapa yang bisa memberi legitimasi keagamaan sebagai penafsir.

Para pemikir modern kontemporer kemudian melihat bahwa jika keterbatasan-keterbatasan ini dibiarkan terus-menerus, selamanya umat Islam tidak akan mampu menembus lautan makna yang dibentangkan di balik ayat-ayat Al-Qur'an. Umat Islam selamanya terkungkung dan terpenjara dalam pagar intelektualitas tafsir dengan batas-batasnya yang sempit. Karena itu, mesti diusahakan sebuah rekonstruksi atas metodologi interpretasi.

Rekonstruksi tersebut meniscayakan pembaruan tafsir yang bersifat menyeluruh. Jika selama ini metode tafsir selalu menarik teks dalam horizon sang penafsir, kali ini teks harus diperlakukan sebagai entitas yang otonom yang dipandang sebagai berdasarkan kondisi objektif. Teks Al-Qur'an dibiarkan berbicara sendiri tanpa disusupi berbagai kepentingan. Bila metode tafsir selama ini bersifat atomistik dan parsial, maka keterpaduan (*integrality*) dan kemenyeluruhan (*universality*) ayat-ayat harus ditampilkan. Demikian halnya, jika metode tafsir selama ini menampatkan teks selama ini sebagai satu-satunya fokus area kajian, maka sudah saatnya segala unsur psikologis-empiris-kultural yang terlibat dalam pembentukan teks itu dieksplorasi. Faktor-faktor dalam rekonstruksi inilah yang ditemukan dalam pembahasan rekonstruksi hermeneutika, sehingga tidak mengherankan, hermeneutika kemudian menjadi alternatif baru dalam upaya rekonstruksi keilmuan tafsir tadi.

Al-Qur'an—dalam pandangan Fazlur Rahman, sebagaimana ditegaskan Sibawaihi—ibarat puncak gunung es yang terapung. Yang terlihat hanya sepuluh persen, sedangkan sisanya—yang sembilan puluh persen—terendam di bawah permukaan air. Sembilan puluh persen inilah yang masih dise-

lubungi oleh keterbatasan metodologis dan *reifikasi* sejarah.⁵ Reifikasi itu harus segera dibongkar, dan metodologi baru pun mesti secepatnya dihadirkan, suatu metodologi yang diharapkan dapat menyingkap selubung yang menutupi gunung es tersebut, suatu metodologi yang—tentu saja—harus dapat menembus endapan sejarah yang telah terdistorsi sampai ke akar-akarnya.

Dengan asumsi bahwa teks apa pun dapat ditafsirkan dalam hermeneutika, maka Al-Qur'an diperlakukan sebagai suatu teks yang bisa dipahami pesan-pesannya dengan cara menelusuri tidak hanya teks itu sendiri, tetapi menjelaskan secara terperinci tentang proses penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Jadi, di dalam hermeneutika, bukan hanya teks yang hendak dipahami maknanya, melainkan lebih jauh menyelami berbagai aspek yang mengitari terbentuknya teks itu hingga sampai kepada pembacanya.

Dengan realitas sebagaimana telah disebutkan, kajian hermeneutika sesungguhnya lebih luas ketimbang kajian ilmu tafsir, bahkan dapat diasumsikan bahwa apa yang dikaji dalam ilmu tafsir juga termasuk dalam bahasan hermeneutika.⁶

Asumsi tersebut tidaklah berlebihan. Intelektual Afrika Selatan, Farid Esack dalam bukunya *Qur'an: Pluralism and Liberation* menyatakan bahwa praktik hermeneutika sebenarnya sudah dilakukan oleh umat Islam sejak masa paling dini

⁵ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 13.

⁶ Meski demikian, harus diakui bahwa istilah hermeneutika dalam sejarah keilmuan Islam—khususnya tafsir Al-Qur'an klasik—tidak ditemukan. Istilah hermeneutika ini—kalau melihat sejarah perkembangannya, terutama hermeneutika modern—mulai populer beberapa dekade terakhir, khususnya dengan perkembangan pesat teknologi informasi dan juga *the rise of education* yang melahirkan banyak intelektual Muslim kontemporer.

Islam, khususnya ketika menghadapi Al-Qur'an. Ia mengungkapkan—paling tidak—tiga argumentasi yang menjadi bukti praktik hermeneutika sejak masa paling dini Islam, yaitu:

1. Problematika hermeneutika itu senantiasa dialami dan dikaji meski tidak ditampilkan secara definitif. Hal ini terbukti dari kajian-kajian mengenai *asbab al-nuzul* dan kajian tentang *nasikh mansukh*.
2. Perbedaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap Al-Qur'an (*tafsir*) dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk ilmu tafsir.
3. Tafsir tradisional itu selalu dimasukkan dalam kategori-kategori, misalnya tafsir syi'ah, tafsir mu'tazilah, tafsir hukum, dan tafsir filsafat. Hal ini menunjukkan adanya kesadaran tentang kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, periode-periode tertentu, maupun horison-horison sosial tertentu dari tafsir.⁷

Contoh konkret praktik hermeneutika pada masa paling dini Islam adalah sebagaimana dilakukan oleh Umar bin Khattab yang penulis kutib berikut ini:

Berita-berita telah sampai kepada Umar r.a. dengan membawa kabar gembira tentang telah dibebaskannya Syam, Irak, dan Persia. Dan dia mendapati dirinya berhadapan dengan persoalan ekonomi yang rumit Harta benda musuh yang terdiri dari emas, perak, kuda, dan ternak telah jatuh sebagai harta *ghanimah* (rampasan perang) di tangan bala tentara yang menang dengan pertolongan Allah ... dan tanah-tanah pertanian pun termasuk dalam penguasaan tentara itu.

Berkenaan dengan harta (yang bergerak), maka Umar telah melaksanakan hukum Allah mengenainya. Dia ambil

⁷ Farid Esack, *Qur'an Pluralism and Liberation* (Oxford: One World, 1997), h. 161.

seperlimanya dan membagi-bagikan empat perlima lainnya kepada masing-masing anggota tentara sebagai pelaksanaan firman Allah *ta'ala*: “Dan ketahuilah olehmu sekalian bahwa apa pun yang kamu peroleh sebagai rampasan perang dari sesuatu (harta kekayaan) itu, maka seperlimanya adalah untuk Allah dan untuk rasul, kaum kerabat (dari Nabi), anak-anak yatim, orang miskin dan Ibn Sabil. Jika kamu sekalian benar-benar beriman kepada Allah dan kepada apa yang telah Kami turunkan (Al-Qur'an) atas hamba Kami (Muhammad) pada hari penentuan, yaitu hari ketika kedua golongan manusia (Muslim dan Musyrik) bertemu (dalam peperangan yaitu perang Badar). Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu” (QS. *al-Anfal* [8]: 41).

Tetapi berkenaan dengan tanah-tanah pertanian itu, Umar berpendapat lain Pendiriannya ialah bahwa tanah-tanah itu harus disita dan tidak dibagi-bagikan, lalu dibiarkan seolah-olah tanah-tanah itu kepunyaan negara di tangan para pemilik (aslinya setempat) yang lama, kemudian mereka ini dikenakan pajak (*kharaj*), dan dari hasil pajak itu dibagi-bagikan kepada keseluruhan orang-orang Muslim setelah disisihkan daripadanya gaji tentara yang ditempatkan di pos-pos pertahanan (*al-thughur*) seperti Basrah dan Kufah di Irak dan negeri-negeri yang telah terbebaskan.

Tetapi kebanyakan para sahabat menolak kecuali jika tanah itu dibagikan di antara mereka karena tanah-tanah itu adalah harta kekayaan yang dikaruniakan Allah sebagai rampasan (*fay'*) kepada mereka.

Adapun titik pandangan Umar—dan inilah yang menulis penulis dipandang sebagai hermeneutika—ialah bahwa negeri-negeri yang dibebaskan itu memerlukan tentara pendudukan yang tinggal di sana, dan tentara itu tentulah memerlukan ongkos. Maka jika tanah-tanah pertanian itu habis dibagi-

bagi, lalu bagaimana tentara pendudukan itu mendapatkan logistik mereka? Demikian itu, ditambah lagi bahwa Allah tidak menghendaki harta kekayaan hanya berkisar atau menjadi sumber rejeki kaum kaya saja. Jika habis dibagi-bagi tanah-tanah pertanian yang luas di Syam, Mesir, Irak, dan Persi kepada beberapa ribu para sahabat, maka menumpuklah kekayaan di tangan mereka dan tidak lagi tersisa sesuatu apa pun untuk mereka yang masuk Islam kelak di kemudian hari. Sehingga terjadilah adanya kekayaan yang melimpah di satu pihak, dan kemiskinan yang mendesak di pihak lain ... itulah keadaan yang hati Umar tidak bisa menerimanya.

Tetapi dalil dari Kitab dan Sunnah berada di pihak mereka yang menentang pendapat Umar yang terdiri dari mereka yang menghendaki kekayaan yang memang halal dan telah dikaruniakan Tuhan. Mereka mengajukan argumen kepada Umar bahwa harta kekayaan tersebut adalah *fay'* dan tanah rampasan perang serupa itu telah pernah dibagi-bagikan Rasul sebelumnya, dan Rasul tidak pernah melakukan sesuatu seperti yang ingin dilakukan Umar. Terutama Bilal r.a. sangat keras penentangannya kepada Umar dan memelopori gerakan oposan sehingga menyusahkan dan menyesak dada Umar, sehingga karena susah dan sedihnya, Umar berdoa: “Ya Tuhan, lindungilah aku dari Bilal dan kawan-kawan.” Pada akhirnya, Tuhan melindungi Umar dengan paham keagamaannya yang mendalam, yang meneranginya dengan suatu cahaya dari celah baris-baris dalam kitab suci dan dengan argumen yang unggul, yang semua golongan tunduk kepada kekuatannya.

Begitulah Umar yang suatu saat berkata kepada sahabat-sahabat yang hadir, bahwa Sa'ad ibn Abi Waqqas menulis surat kepadanya dari Irak bahwa masyarakat (tentara Muslim) yang ada bersama dia telah memintanya buat membagi-bagi harta rampasan di antara mereka dan tanah-tanah pertanian yang

dikaruniakan Allah kepada mereka sebagai rampasan juga. (Kemudian terjadi dialog sebagai berikut):

Sekelompok dari mereka berkata: "Tulis surat kepadanya dan hendaklah ia membagikan tanah itu di antara mereka". Umar menjawab. "Lalu bagaimana dengan orang-orang Muslim yang datang kemudian sesudah itu, yang akan mendapatkan tanah telah habis terbagi-bagikan, terwariskan dari orang-orang tua serta telah dikuasai.... Ini bukanlah pendapat yang benar."

Abd al-Rahman ibn Awf berkata: "lalu apa pendapat yang benar? Tanah-tanah itu tidak lain daripada sesuatu yang dikaruniakan Tuhan kepada mereka sebagai rampasan".

Umar berkata: "memang seperti yang kau katakan, tetapi aku tidak melihatnya begitu... Demi Tuhan, tiada lagi suatu negeri akan dibebaskan sesudahku melainkan mungkin menjadi bebas atas orang-orang Muslim. Jika tanah-tanah di Irak dan Syam dibagi-bagikan, maka dengan apa biaya pos-pos pertahanan ditutup, dan apa yang tersisa bagi anak turun dan para janda di negeri ini dan di tempat lain dari kalangan penduduk Syam dan Irak?"⁸

Dengan demikian, problem hermeneutika itu tanpa disadari selalu dihadapi dan dipecahkan, meski tidak ditampilkan dalam bentuk hermeneutika secara definitif, sebagaimana antara lain ditunjukkan dengan kasus sikap Umar di atas. Para penafsir sendiri telah menerapkan hermeneutika dalam kitab-kitab tafsir *mu'tabar* mereka. Indikasi tersebut sesungguhnya sekaligus menunjukkan, *betapa umat Islam tidak bisa menafikan kontribusi hermeneutika dalam usaha pengembangan keilmuan tafsirnya.*

⁸ Lebih jauh periksa Nurcholish Madjid, "Pertimbangan Kemaslahatan dalam Menangkap Makna dan Semangat Ketentuan Keagamaan: Kasus Ijtihad Umar Ibn Khattab", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, ed. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 13-16.

Atas dasar itu, jelaslah bahwa hermeneutika begitu urgen pengaplikasiannya dalam ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan (*geisteswissenschaften*). Istilah ilmu-ilmu sosial kemanusiaan ini (*geisteswissenschaften*) adalah istilah yang diperkenalkan oleh Wilhelm Dilthey. Dilthey yang mengajukan sebuah dikotomi antara *erklären* dari metode ilmu alam (*naturwissenschaften*) dan *verstehen* dari metode ilmu sosial (*geisteswissenschaften*). *Erklären* adalah sikap positivistik atau naturalistik yang dituntut dalam ilmu pengetahuan alam untuk menentukan kadar ilmiah atau validitas ilmiah dari ilmu pengetahuan itu. Sikap ini kemudian melahirkan metode yang bersifat matematis dan eksperimental-empiristik. Sebaliknya, *verstehen* adalah pemahaman subjektif yang dipakai sebagai metode untuk memperoleh pemahaman yang valid mengenai arti-arti subjektif tindakan sosial.⁹

Namun begitulah, sebagai sebuah barang impor—khususnya dalam tradisi akademik Islam—apresiasi terhadap perangkat ini tetap saja menghadapi dan menuai banyak polemik, antara penerimaan dan penolakan. Polemik tersebut akan dikaji pada bab selanjutnya.

⁹ Periksa Ahmala, "Hermeneutika: mengurai Kebuntuan Metode Ilmu-ilmu Sosial." *Belajar Hermeneutik*, Nafisul Atho' & Arif Fahrudin, Ed., (Yogyakarta: Ircisod, 2012), h. 28-29.

Pola Kerja Hermeneutika

Pada dasarnya semua objek itu netral, karena objek adalah objek. Ilustrasinya, sebuah meja di sini atau bintang di angkasa berada begitu saja, benda-benda itu tidak bermakna pada dirinya sendiri. Hanya subjeklah yang kemudian memberi "pakaian makna" pada objek. Subjek dan objek adalah *term-term* yang korelatif (saling berhubungan satu dengan lainnya) seperti "Bapak" dan "anak". Seseorang akan disebut demikian karena ada yang lain, dan hubungan tersebut bersifat timbal balik. Tanpa subjek tidak ada objek. Sebuah benda menjadi objek, karena *kearifan* subjek yang menaruh perhatian atas benda itu. Makna diberikan kepada objek oleh subjek, sesuai dengan cara pandang subjek. Jika tidak demikian, maka objek menjadi *nirmakna* sama sekali.

Edmund Husserl menyatakan, bahwa objek dan makna tidak pernah terjadi secara serentak atau bersama-sama, sebab pada mulanya objek tersebut netral. Meskipun arti atau makna sesudah objek atau objek menurunkan maknanya atas dasar situasi objek, semuanya adalah sama saja. Dari sinilah terlihat keunggulan hermeneutika.¹

¹ E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h. 30.

Semua interpretasi mencakup pemahaman. Namun pemahaman itu sesuatu yang sangat kompleks di dalam diri manusia, sehingga para pemikir tidak pernah mampu menetapkan *kapan* sebenarnya (sesungguhnya) seseorang mulai mengerti. Sebagai contoh misalnya, kapan seseorang dinyatakan mengetahui adanya bahaya laten? Kapan seorang anak dinyatakan dinyatakan sudah memahami matematika? Dapatkah kita melihat tepatnya waktu seseorang menangkap arti sebuah kalimat yang diucapkan?

Untuk dapat membuat interpretasi, ia harus terlebih dahulu mengerti atau memahami. Namun demikian, “lebih dahulu mengerti” ini bukan semata-mata didasarkan atas penentuan waktu, melainkan bersifat alamiah. Sebab—menurut kenyataannya—jika seseorang mengerti, ia sebenarnya telah melakukan interpretasi, dan juga sebaliknya. Ada *kesertamertaan* antara mengerti dan membuat interpretasi. Keduanya bukan dua *moment* dalam satu proses. Mengerti dan interpretasi menimbulkan “lingkaran hermeneutik.”

Lebih jauh, jika hermeneutika dimaknai sebagai suatu ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau suatu kejadian pada waktu dan budaya yang lalu dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang,² maka terdapat tiga unsur utama dalam proses hermeneutika, yaitu penggagas, teks, dan pembaca. Penggagas adalah subjek yang mengajukan apa yang ada dalam benaknya dan hendak disampaikan kepada audiensi melalui bahasa. Teks merupakan bahasa yang menjadi alat pengujaran sekaligus menjadi tanda bagi maksud ujaran tersebut, dan pembaca adalah audiensi yang menjadi sasaran pengujaran penggagas.

² Aksin Wijaya, *Arah baru Studi Ulum Al-Qur'an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 178.

Teks merupakan ujaran oral yang diwujudkan ke dalam bentuk ujaran tulis. Artinya, terdapat perbedaan antara teks berbentuk ujaran oral dengan teks yang berbentuk ujaran tulisan. Teks oral melibatkan penggagas (komunikator) dan audiensi secara bersama-sama dalam satu situasi dan kondisi dengan menggunakan alat-alat indrawi serta bahasa sebagai sarana ujaran. Dalam komunikasi semacam ini, audiensi secara mudah dapat memahami maksud ujaran dari sang komunikator (penggagas). Namun demikian, dalam teks berbentuk tulisan—yang tidak mempersyaratkan hadirnya komunikator (penggagas), maka pesan itu mengalami otonomi, sebab ketika suatu ujaran oral diwujudkan dalam tulisan—dalam pandangan Paul Ricouer—yang terjadi adalah pelestarian makna wacana, bukan peristiwa wacana itu sendiri.³

Paul Ricouer—sebagaimana ditulis Wijaya—mencatat terdapat tiga bentuk otonomi teks, yaitu otonom dari maksud pengarang, otonom dari konteks sosio-historis yang melatarinya, dan otonom dari kelompok sasaran awalnya.⁴

Sifat otonomi teks tersebut memiliki konsekuensi logis bagi siapa pun yang bergulat dengan penafsiran teks. Otonomi teks membuat penafsiran setiap teks menjadi terbuka dan menolak upaya menunggalkan tafsir. Setelah dituliskan, setiap teks memiliki makna yang tidak selalu bisa disamakan dengan makna awal maksud pengarang (penggagas), sehingga teks dapat didekontekstualisasikan sekaligus bisa direkontekstualisasikan dalam situasi baru, dengan menjumpai para pembaca baru yang berada di luar sasaran awal. Ini berarti, teks bisa memproduksi makna-makna baru sesuai kelompok sasaran barunya.

Atas dasar itu, dapat dinyatakan bahwa melalui hermene-

³ *Ibid.*, h. 180.

⁴ *Ibid.*, h. 181.

utika, hasil suatu analisis bisa berbeda dengan maksud peng-gagas, namun dapat juga bisa sama. Karena itu persoalan uta-ma hermeneutika terletak pada pencarian makna teks, apakah makna objektif atau makna subjektif.

Dalam konteks ini, terdapat tiga bentuk hubungan (*triadic*) dalam hermeneutika, yaitu:

- 1) hubungan penggagas dengan teks;
- 2) hubungan pembaca (penafsir) dengan penggagas; dan
- 3) hubungan pembaca dengan teks.⁵

A. HUBUNGAN PENGGAGAS DENGAN TEKS

Yang dimaksud dengan hubungan penggagas dengan teks adalah apakah teks itu menjadi media penyampaian pesan penggagas kepada audiensi (pembaca)—dan karena itu—apa-kah teks masih terikat dengan penggagas atau apakah teks itu mempunyai eksistensinya sendiri yang terpisah atau terlepas dari penggagas. Persoalan ini menjadi perdebatan panjang, terutama menyangkut sesuatu yang bersifat *sacred*, seperti hubungan Al-Qur'an (teks) dengan Allah (penggagas).

Dalam konteks hubungan antara penggagas dengan teks, paling tidak terdapat tiga bentuk hubungan, yaitu:⁶

Pertama, empirisme-positivisme. Model hubungan ini mengandaikan teks menjadi wahana penyampaian pesan penggagas kepada audiensi (pembaca/penafsir), tetapi ia mempunyai dunia sendiri yang terpisah dari penggagas. Kare-na itu, kebenaran pemahaman atas teks tidak tergantung pada hubungan teks dengan penggagas, tetapi tergantung pada logika internal bahasa itu sendiri (melalui struktur internal

⁵ Hubungan pembaca dengan penggagas, dan hubungan pembaca dengan teks dapat disatukan menjadi hubungan pembaca dengan penggagas dan teks. Periksa *Ibid.*, h. 182.

⁶ Diadaptasi dari Aksin Wijaya, *Ibid.*, h. 183.

bahasa yang digunakan), baik pada aspek sintaksis maupun aspek semantiknya.

Kedua, fenomenologis. Model hubungan ini mengandaikan teks sebagai media penyampaian pesan subjek (penggagas) kepada audiensi (pembaca/penafsir). Ia menjadi konkre-tisasi maksud tersembunyi dari subjek yang menyatakannya. Teks—dalam konteks ini—bertujuan menciptakan makna, yaitu tindakan pembentukan diri serta pengungkapan jati diri penggagasnya. Karena itu, untuk mengetahui maksud yang tertuang dalam teks harus dikaitkan dengan penggagasnya, selain dikaitkan pula dengan struktur internal bahasa itu sen-diri.

Ketiga, postmodernisme atau pascastrukturalisme. Model ini mengandaikan bahwa bahasa bukan semata-mata sebagai maksud subjek (penggagas) secara jujur, melainkan sebagai media dominasi. Ia mencurigai adanya “konstelasi kekuatan yang ada dalam proses pembentukan dan produksi teks”, disamping posisi subjek sebagai subjek. Teks (wacana) menjadi media dominasi dan kuasa. “Kuasa” di balik proses produksi teks itulah yang menjadi fokus analisis dalam memahami teks.

Jika model hubungan di atas dikaitkan dengan teks Islam, misalnya Mushaf Utsmani, maka pertanyaan yang diajukan menyangkut hal-hal berikut: *Apakah Tuhan sebagai pembuat bahasa Al-Qur'an (mushaf Utsmani) atau sebagai pengguna, sementara bahasa Al-Qur'an (mushaf Utsmani) berasal dari masyarakat Arab?* Jika model hubungan pertama—empirisme positivisme—yang dipilih, maka hal itu bermakna lafaz dan makna Al-Qur'an (Mushaf Utsmani) berasal dari Tuhan, sehingga Al-Qur'an Mushaf Utsmani itu, lafaz dan maknanya bersifat sakral (suci), sehingga membacanya secara tartil dinilai membaca wahyu Tuhan dan pembacanya mendapatkan pahala.

Sebaliknya, jika hubungan yang kedua—fenomenologis—yang dipilih, maka yang sakral hanyalah maknanya, lafaznya tidak sakral. Namun demikian, lafaz-nya sebagai wahana pesan Tuhan tetap harus dihormati. Karena itu, yang dianjurkan membaca—dalam konteks hubungan kedua ini—adalah mengungkap dan menangkap pesan Tuhan, dan bukan sekadar tartilnya. Karena pesan tersebut dikemas dalam bahasa yang tidak suci atau *profan*, maka diperlukan alat—apa saja yang secara metodologis absah digunakan—dalam sebuah kajian ilmiah, termasuk pula hermeneutika.

B. HUBUNGAN PEMBACA (PENAFSIR) DENGAN TEKS DAN PENGGAGAS

Bentuk hubungan penggasas dengan teks sangat menentukan hubungan pembaca dengan penggagas ataupun teks. Itu terutama terwujud dalam konteks pembacaan, *apakah pembacaan terhadap teks bertujuan menemukan maksud penggagas, maksud teks atau maksud pembaca*. Perbedaan tensi (penekanan) pencarian makna pada ketiga unsur hermeneutika tersebut, menjadi titik beda masing-masing model hermeneutika, sehingga melahirkan kategori hermenetika sebagaimana dikemukakan Josef Bleicher: Hermeneutika teoretis, hermeneutika filosofis, dan hermeneutika kritis.

Pertama, hermeneutika teoretis. Hermeneutika teoretis ini menitikberatkan kajiannya pada problem pemahaman, yakni bagaimana memahami dengan benar, sedang makna yang menjadi tujuan pencarian dalam hermeneutika teoretis ini adalah makna yang dikehendaki penggagas teks, sehingga tujuannya adalah memahami secara objektif maksud pengagas. Karena itu, hermeneutika teoretis ini dianggap juga sebagai *hermeneutika romantis* yang bertujuan untuk merekonstruksi makna.

Untuk merekonstruksi makna, ditawarkan dua pendekatan, yaitu *pendekatan* linguistik (yang mengarah pada analisis teks secara langsung) dan *pendekatan psikologis* (yang mengarah pada unsur psikologis-subjektif penggagas). Kedua pendekatan tersebut merupakan sesuatu yang *integrated* (menyatu), sehingga memisahkan salah satunya menyebabkan pemahaman terhadap teks menjadi tidak objektif, sebab teks—menurut hermeneutika teoretis ini—dipandang sebagai media penyampaian gagasan penggagas kepada audiensi. Agar audiensi (pembaca) mampu memahami teks sesuai dengan kehendak penggagas, hermeneutika teoretis ini mengasumsikan pembaca harus menyamakan posisi dan pengalamannya dengan penggagas. Pembaca (audiensi) harus mengosongkan diri dari sejarah hidup yang membentuk dirinya untuk kemudian memasuki sejarah hidup penggagas dengan cara berempati kepada penggagas.

Tokoh hermeneutika teoretis ini adalah FDE Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, dan Emilia Betty. (Pemikiran ketiga tokoh ini akan dibahas pada bab tersendiri.)

Kedua, Hermeneutika filosofis. Problem utama hermeneutika filosofis ini adalah “bagaimana tindakan memahami” *per se*, dan bukanlah bagaimana memahami teks dengan benar dan objektif sebagaimana hermeneutika teoretis. Hermeneutika filosofis menolak anggapan hermeneutika teoretis yang menganggap hermeneutika bertujuan untuk menemukan makna objektif.

Hermeneutika filosofis menganggap mustahil alias tidak mungkin diperoleh pemahaman yang objektif atau definitif dari suatu teks sebagaimana digagas penggagas pada hermeneutika teoretis dikarenakan bahwa orang—pasti tidak pernah—dan tidak bisa berharap menempatkan dirinya dalam posisi pengarang asli teks untuk mengetahui makna aslinya.

Bertitik tolak pada asumsi bahwa manusia tidak bisa lepas dari tradisi di mana dia hidup, maka setiap pembaca tidak bisa menghilangkan tradisinya begitu saja ketika hendak membaca sebuah teks, inilah yang disebut sebagai horizon pembaca. Kegiatan hermeneutika filosofis mengandaikan seorang penafsir sejatinya membiarkan teks menghadiri penafsir untuk kemudian diadakan dialog antara keduanya untuk menghilangkan ketegangan, sebab teks mempunyai sejarahnya sendiri yang diidentifikasi sebagai horizon teks.

Hans Georg Gadamer—sebagai salah satu tokoh hermeneutika filosofis, merumuskan teori hermeneutikanya pada empat kunci hermeneutika:

1. Kesadaran terhadap “situasi hermeneutika.” Pembaca perlu menyadari bahwa situasi ini membatasi kemampuan melihat seseorang dalam membaca teks.
2. Situasi hermeneutika ini kemudian membentuk prapemahaman pada diri pembaca—yang tentu memengaruhi pembaca—dalam mendialogkan teks dengan konteks.
3. Setelah itu, pembaca harus menggabungkan antara dua horizon (horizon pembaca dan horizon teks). Kedua horizon tersebut harus dikomunikasikan untuk menghindari ketegangan, dengan cara pembaca harus terbuka pada horizon teks. Interaksi antara dua horizon inilah yang disebut sebagai “lingkaran hermeneutika”.
4. Menerapkan “makna yang berarti” dari teks, dan bukan makna objektif teks “makna yang berarti” merupakan makna yang mempunyai nilai bagi kehidupan pembaca penafsir dan bukan bagi penggagasnya.

Ketiga, hermeneutika kritis (critical hermeneutics). Hermeneutika ini bertujuan untuk mengungkapkan adanya kepentingan terselubung (*vested interest*) di balik teks. Tokoh her-

meneutika ini adalah Jurgen Habermas. Hermeneutika kritis ini menempatkan “sesuatu yang berada di luar teks” sebagai problem utama hermeneutikanya. Sesuatu dimaksud adalah dimensi ideologis penafsir dan teks, sehingga mengandaikan teks bukan sebagai medium pemahaman—sebagaimana dipahami oleh dua model hermeneutika sebelumnya—melainkan sebagai medium dominasi dan kekuasaan. Di dalam teks tersimpan kepentingan pengguna teks, karena itu, selain horizon penafsir, teks mesti diposisikan sebagai ranah yang juga harus dicurigai.

Dengan melihat ketiga jenis hermeneutika tersebut, jelas mekanisme kerja antara satu jenis hermeneutika dengan yang lainnya pasti berbeda. Namun jelas, bahwa dalam proses hermeneutika ada—dan pasti terjadi—dialektika antara penggagas, teks, dan penafsir atau pembaca. Model dialektikanya itulah yang membedakan antara satu jenis hermeneutika dengan jenis hermeneutika lainnya.

Polemik Hermeneutika

Sebagaimana dinyatakan pada bab kedua buku ini, bahwa hermeneutika begitu urgen pengaplikasiannya dalam Ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan (*geisteswissenschaften*).

Operasionalisasi hermeneutika kajian keislaman—khususnya dalam penafsiran Al-Qur'an—dapat dikatakan dirintis oleh para pembaru Muslim seperti di India dikenal Ahmad Khan, Ameer Ali, dan Ghulan Ahmed Parves, yang berusaha melakukan *demitologisasi* konsep-konsep dalam Al-Qur'an yang dianggap bersifat metologis, seperti mengenai mukjizat dan hal-hal gaib. Di Mesir muncul Muhammad Abduh yang secara operasional melakukan operasi hermeneutika dengan bertumpu pada analisis sosial kemasyarakatan. Meskipun demikian, rumusan metodologis mereka tidak sistematis dan tidak terlalu jelas.¹

Dalam dekade tahun 1960-an sampai 1970-an, muncul tokoh-tokoh yang mulai serius memikirkan persoalan metodologi tafsir ini. Hassan Hanafi memublikasikan tiga karyanya yang bercorak hermeneutis. Yang pertama berkaitan dengan upaya rekonstruksi ilmu *ushul fiqh*, yang kedua ber-

¹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), h. 14.

kaitan dengan hermeneutika fenomenologis dalam menafsirkan fenomena keagamaan dan keberagamaan, dan yang ketiga berhubungan dengan kajian kritis terhadap hermeneutika eksistensial dalam kerangka penafsiran Kitab Perjanjian Baru.² Mohammad Arkoun menelorkan idenya tentang “cara baca” semiotik terhadap Al-Qur’an dan Fazlur Rahman merumuskan metode hermeneutika yang sistematis terhadap Al-Qur’an.

Namun demikian, sebagai sebuah barang impor³—khususnya dalam tradisi akademik Islam—apresiasi terhadap perangkat ini tetap saja menghadapi polemik, antara penerimaan dan penolakan. Dalam hal ini, terdapat tiga kelompok pemikir dalam menyikapi penggunaan hermeneutika dalam studi ilmu keislaman—khususnya studi Al-Qur’an, yaitu kelompok yang menolak; kelompok yang menerima tanpa *reserve*; dan kelompok yang menerima dengan catatan.

Kelompok pertama, menolak penggunaan hermeneutika dalam studi ilmu keislaman—khususnya studi Al-Qur’an Mushaf Utsmani, dengan alasan hermeneutika berasal dari tradisi Yunani yang kemudian diadopsi oleh kalangan Kristen. Pandangan dunia yang melahirkan hermeneutika berbeda dengan pandangan dunia Islam. Andaikata ia digunakan dalam studi Mushaf Utsmani, justru akan menghilangkan dimensi ilahiah Mushaf tersebut.

Lebih jauh kalangan yang menolak aplikasi hermeneutika terhadap studi keislaman tersebut mendasarkan diri pada be-

² Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Istighrab*, (Karo: Dar al-Faniyah, 1991), h. 84-88.

³ Disebut barang impor karena tradisi hermeneutika sendiri tidak dikenal dalam Islam. Dalam Islam hanya dikenal istilah *tafsir*, *ta’wil*. Istilah hermeneutika sendiri berasal dari tradisi Yunani *hermeneuin* yang berarti menafsirkan. Periksa Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’an*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), h. 7-8. Lihat juga Faiz, *Hermeneutika al-Qur*, h. 13.

berapa alasan, yaitu: ⁴

Pertama, terjadinya relativisme tafsir, artinya tidak ada tafsir yang tetap. Semua tafsir dipandang sebagai produk akal manusia yang relatif, kontekstual, temporal, dan personal. Amin Abdullah—*dedengkot* hermeneutika mazhab Yogya—menggambarkan fungsi hermeneutika sebagai berikut:

Dengan sangat intensif hermeneutika mencoba membongkar kenyataan bawa siapa pun orangnya, kelompok apa pun namanya, kalau masih pada level manusia, pastilah terbatas, parsial kontekstual pemahamannya serta “bisa saja keliru.” Hal ini tentu berseberangan dengan keinginan egois hampir semua orang untuk “selalu benar”.⁵

Amina Wadud—feminis Muslim Amerika—menyatakan “*no method of Qur’anic exegesis fully objectives. Each exegete makes some subjective choices*” (Tidak ada metode penafsiran Al-Qur’an yang sepenuhnya objektif. Setiap penafsir membuat pilihan-pilihan yang bersifat subjektif).⁶

Paham relativisme tafsir ini sangatlah berbahaya, sebab:

- 1) Menghilangkan keyakinan akan kebenaran dan finalitas Islam, sehingga selalu berusaha memandang kerelatifan kebenaran Islam.
- 2) Menghancurkan bangunan ilmu pengetahuan Islam yang lahir dari Al-Qur’an dan Sunnah Rasul yang sudah teruji selama ratusan tahun. Padahal metode hermeneutika Al-Qur’an hingga kini masih merupakan upaya coba-coba beberapa ilmuwan kontemporer yang belum membuahkan pemikiran Islam yang komprehensif dan utuh. Akibatnya para pendukung hermeneutika tidak akan mampu

⁴ Husaini, *hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’an*, h. 17-42.

⁵ Amin Abdullah, “Mendengarkan “Kebenaran” Hermeneutika” dalam Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an Tema-tema Kontroversial*, h. xviii.

⁶ Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir*, h. 18.

membuat suatu tafsir Al-Qur'an yang utuh. Mereka hanya berkuat pada masalah dekonstruksi sejumlah konsep/hukum Islam yang sudah dipandang baku dalam Islam.

- 3) Menempatkan Islam sebagai agama sejarah yang selalu berubah mengikuti zaman. Bagi mereka tidak ada yang tetap dalam Islam. Hukum-hukum Islam yang telah dinyatakan final dan tetap (*tsawabit*) akan senantiasa bisa diubah dan disesuaikan dengan perkembangan zaman.⁷

Dengan demikian, maka penggunaan hermeneutika sebagai satu metode dalam tafsir sangatlah berbahaya karena berpotensi besar membubarkan ajaran Islam yang sudah final. Contoh yang paling jelas dan banyak digugat oleh hermeneutis (pengaplikasi hermeneutika) adalah hukum perkawinan antar-agama. Dalam Islam, jelas mengharamkan menikah dengan laki-laki non-Muslim, tetapi karena hukum ini dipandang bertentangan dengan *Declaration of Human Right*, maka harus diubah dan agama tidak boleh menjadi penghalang bagi perkawinan. Maka kaum liberal menggunakan menggunakan metode "kontekstual historis" untuk mengubah hukum ini. Musdah Mulia menguraikan metode kontekstualisasi untuk surah *al-Mumtahanah* (60) ayat 10 yang menjadi landasan pengharaman pernikahan muslimah dengan pria non-Muslim. Dia menulis:

Jika kita memahami konteks waktu turunnya ayat itu, larangan ini sangat wajar mengingat kaum kafir Quraisy sangat memusuhi Nabi dan pengikutnya. Waktu itu konteksnya adalah peperangan antara kaum mukmin dengan kaum kafir. Larangan melanggengkan hubungan dimaksudkan agar dapat diidentifikasi secara jelas mana musuh dan mana kawan. Karena itu, ayat ini harus dipahami secara kontekstual. Jika kondisi peperangan itu tidak

⁷ *Ibid.*, h. 20.

ada lagi, maka larangan tersebut tercabut dengan sendirinya.⁸

Dari contoh tersebut bisa dilihat bagaimana metodologi kontekstual historis yang digunakan sangat serampangan akan menjadikan satu hukum menjadi relatif. Padahal, dalam pandangan Islam masalah agama adalah hal sangat prinsip dalam perkawinan. Dengan model tafsir hermeneutik *ala* kontekstual historis semacam itu, hukum Islam bisa diubah sesuai dengan kemauan siapa saja yang mau mengubahnya, karena tidak ada standar dan metodologi yang baku.

Cara seperti itu jelas tidak bisa diterapkan dalam penafsiran Al-Qur'an, sebab Al-Qur'an adalah wahyu yang lafaz dan maknanya dari Allah, bukan ditulis oleh manusia. Karena itu, ketika ayat-ayat Al-Qur'an berbicara tentang perkawinan, khamar, aurat wanita, dan sebagainya, Al-Qur'an tidak hanya berbicara untuk orang Arab. Maka, dalam penafsiran Al-Qur'an, memang tidak mungkin lepas dari makna teks, karena Al-Qur'an memiliki teks yang final dan tetap. Teks Al-Qur'an tidak berubah sepanjang masa, dan maknanya tetap terjaga sejak diturunkan sampai sekarang dan nanti. Jadi, meskipun ayat khamar diturunkan di Arab, dalam bahasa Arab, ayat itu berbicara kepada semua manusia, sehingga keharamannya untuk semua manusia.

Kedua, curiga dan mencerca ulama Islam. Para pendukung metode ini juga tidak segan memberikan tuduhan yang membabi buta terhadap para ulama Islam terkemuka. Imam Syafi'i—yang ketokohnya tidak diragukan lagi. Beliau diakui sebagai mufasir, *muhadditsin*, mujtahid, Bapak Ilmu *Ushul Fiqh*—oleh kalangan hermeneutika dijadikan bahan kritikan. buktinya antara lain:

⁸ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 63.

Kaum Muslim lebih suka berbuat dengan kerangkeng dan belenggu pemikiran fikih yang dibuat Imam Syafi'i. Kita lupa, Imam Syafi'i memang arsitek ilmu *ushul fiqh* yang paling brilian, tetapi juga karena Syafi'ilah pemikiran-pemikiran fiqh tidak berkembang selama kurang lebih dua belas abad. Sejak Syafi'i meletakkan kerangka *ushul fiqh*-nya, para pemikir fiqh Muslim tidak mampu keluar dari jeratan metodologinya. Hingga kini, rumusan Syafi'i itu diposisikan begitu agung, sehingga bukan saya tak tersentuh kritik, tetapi juga lebih tinggi ketimbang *nash-nash* Syar'i (Al-Qur'an dan Hadis). Buktinya setiap bentuk penafsiran teks-teks selalu tunduk di bawah kerangka Syafi'i.⁹

Lebih jauh, kalangan liberal menuduh bahwa pemikiran Imam Syafi'i dirumuskan untuk mengukuhkan hegemoni Quraisy:

Syafi'i memang terlihat sangat serius melakukan pembelaan terhadap Al-Qur'an mushaf Utsmani untuk mempertahankan hegemoni Quraisy. Maka dengan melihat realitas tersebut, sikap moderat Syafi'i adalah moderat semu. Dan sebenarnya, sikap Syafi'i yang demikian itu tak lepas dari bias ideologis Syafi'i terhadap suku Quraisy.¹⁰

Jika Imam Syafi'i dikritik habis, maka upaya perumusan metodologi tafsir model baru yang dilakukan kaum penggemar hermeneutika justru dipuji. Misalnya, tulisan Azyumardi Azra berikut ini:

Bila didekati secara mendalam, dapat ditemui bahwa gerakan pembaruan yang terjadi sejak tahun tujuh puluhan memiliki komitmen yang cukup kuat untuk melestrasikan tradisi (*turats*) dalam satu bingkai analisis yang kritis dan sistematis. Pemikiran para tokohnya didasari kepedulian yang sangat kuat untuk

melakukan formulasi metodologi yang konsisten dan universal terhadap penafsiran Al-Qur'an, suatu penafsiran yang rasional yang peka terhadap konteks kultural dan historis dari teks kitab suci dan konteks masyarakat modern yang memerlukan bimbingannya.¹¹

Ketiga, dekonstruksi konsep wahyu. Kalangan hermeneutis sampai memasuki wilayah yang sangat rawan dengan memperlumuskan dan menggugat autentisitas Al-Qur'an sebagai kitab suci yang lafaz dan maknanya dari Allah.

Menjurut Zainal Abidin—sebagaimana dikutip Adian Husaini—mengakui bahwa dalam tradisi hermeneutika terdapat kesamaan pola umum yang dikenal dengan pola hubungan segi tiga (*triadic*) antara teks, pembuat teks, dan pembaca (penafsir). Dalam hermeneutika, hermeneut dalam memahami sebuah teks—baik itu teks kitab suci maupun teks lainnya—dituntut untuk tidak hanya sekadar melihat apa yang ada pada teks, tetapi lebih kepada apa yang ada di balik teks. Pemahaman umum yang dikembangkan, sebuah teks selain produk si pengarang, juga merupakan produk budaya (*epistem*, dalam bahasa Michel Foucault) suatu masyarakat. Karenanya, konteks historis dari teks menjadi sesuatu yang sangat signifikan untuk dikaji.¹²

Penggunaan hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an cenderung memandang sebagai teks produk budaya (manusia) dan abai terhadap hal-hal yang sifatnya ilahiah (transenden). Nasr Hamid Abu Zayd misalnya, memandang Al-Qur'an sebagai produk budaya Arab (*muntaj tsaqafi*). Dia melakukan penafsiran ala hermeneutika dengan menurunkan status Al-Qur'an dari teks wahyu menjadi teks yang manusia-

⁹ Mun'im A. Sirry, Ed. *Fiqh Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis* (Jakarta: Paramadina dan Ford Foundation, 2004), h. 5.

¹⁰ Sumanto al-Qurthuby, dkk., *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ngaliyan*, (Semarang: ReSAIL Press, 2005), h. 84-86.

¹¹ Azyumardi Azra, "Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia", Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2003), h. xi.

¹² Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir*, h. 31-32.

wi. Al-Qur'an yang sudah keluar dari mulut Nabi Muhammad adalah bahasa Arab biasa, yang dipahami oleh orang-orang Arab ketika itu. Karena bahasa adalah produk budaya, maka Al-Qur'an—yang berbahasa Arab—adalah juga produk budaya.

Bahkan, hermeneutika juga sangat tendensius menggugat autentisitas Al-Qur'an Mushaf Utsmani. Buktinya, antara lain adalah terlihat—sebagian—pada kutipan berikut ini:

Buku yang diberi judul *Menggugat Autentisitas Wahyu Tuhan [Kritik Atas Nalar Tafsir Gender]* Karya Aksin Wijaya yang ada di tangan pembaca ini merupakan modal kegelisahan “baru” akan dominasi nalar Arab dalam teks keagamaan, dalam hal ini Al-Qur'an. Dikatakan “kegelisahan baru” mengingat pikiran-pikiran yang dilontarkan turut mempermasalahkan mushaf Utsmani yang oleh sebagian besar pengkaji Al-Qur'an justru tidak lagi dipermasalahkan. Sederet pemikir kontemporer seperti Amin al-Khuli, Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Nasr Hamed Abu Zayd, Abdul Karim Soroush, dan Muhammad Shahrur misalnya dengan, seabrek tawaran pemikiran metodologis serta pemikiran kritis lainnya tentang Al-Qur'an, justru tidak menyinggung mushaf Utsmani sebagai korpus yang pantas “digugat”, meski sebenarnya mereka mengakui proses kodifikasi masa Utsman tersebut sejatinya bisa menimbulkan pertanyaan.¹³

Demikianlah—antara lain—beberapa alasan yang menolak penggunaan hermeneutika dalam studi keislaman khususnya pengaplikasiannya dalam studi tafsir.

Selanjutnya adalah kelompok yang menerima secara mentah-mentah dan bahkan mengizinkan penggunaan hermeneutika tipe model apa pun untuk diaplikasikan dalam studi keislaman—termasuk dalam studi ilmu tafsir dengan tanpa

¹³ H.M. Nurkholis Setiawan, “Pesan Tuhan yang Tertulis: Wahyu dalam Bingkai Teori Komunikasi”, dalam Aksin Wijaya, *Menggugat Autentisitas Wahyu Tuhan [Kritik Atas Nalar Tafsir Gender]* (Yogyakarta: Safiria Insania, 2004), h. ix-x.

memilah-milah mana hermeneutika yang membawa manfaat atau mana hermeneutika yang membawa *mudharat*. Mereka berkeyakinan, dari mana pun datangnya sesuatu, selama ia membawa manfaat bagi Islam, mesti diambil, lebih-lebih teori tafsir yang selama ini menguasai pentas blantika penafsiran mushaf Utsmani dinilai tidak lagi mampu menawarkan perspektif pemahaman baru terhadap mushaf tersebut yang mampu menjawab berbagai tantangan. Lagi pula, kita harus berkeyakinan, kalau memang Al-Qur'an itu *kalam Allah*, Allah pasti akan menjaganya. Seberapa pun dahsyatnya ilmu manusia, tidak ada artinya bagi samudera ilmu Allah yang Mahaluas dan Mahadalam. *Apalah artinya, air setetas di atas Samudera?* Silakan hermeneutika diterapkan. Karena sikap kelompok ini terlalu vulgar, sehingga terkesan memaksakan sesuatu yang secara substansial tidak ada hubungannya.

Adapun kalangan ketiga, mengambil sikap tengah (moderat) yaitu mengambil hermeneutika tertentu guna mengungkap pesan Ilahi tanpa mengesampingkan aspek keilahian mushaf Utsmani. Kelompok ini berusaha menjalankan Hadis Nabi yang menyatakan bahwa “Hikmah itu milik orang-orang beriman, di mana pun ia ditemukan, maka merekalah yang lebih berhak mengambilnya”.

Tentang perbedaan sikap terhadap penggunaan hermeneutika dalam ilmu keislaman, terutama dalam hal studi Al-Qur'an, dalam pandangan Aksin Wijaya—paling tidak—disebabkan oleh tiga hal: *pertama*, wahyu Tuhan masih dipahami dalam bingkai klasik; *kedua*, istilah hermeneutika dipahami sebagai nama baru dan berasal dari luar tradisi Islam; dan *ketiga*, kurang memahami teori-teori hermeneutika.¹⁴

Karena itu, sudah seharusnya kita memahami hermene-

¹⁴ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 178.

utika secara objektif dan benar, berikut model-model serta aliran-alirannya serta contoh pengaplikasiannya dalam studi keislaman atau studi tentang mushaf Utsmani, misalnya, sehingga kita tidak terjebak pada polemik yang tidak kunjung usai dan seperti lingkaran setan.



Hermeneutika dalam Spektrum Pemikiran Barat

Pada pembahasan berikut ini, akan disajikan noktah-noktah pemikiran hermeneutika dari tokoh-tokoh pemikir hermeneutika Barat (Eropa), seperti F.D.E. Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Emilio Betty, Hans Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Paul Ricouer, Jacques Derrida, E. D. Hirsch, Jr. dan Jorge J.E. Gracia.

A. F.D.E. SCHLEIRMACHER

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher lahir di Breslau pada 21 November 1768 dari keluarga Protestan yang taat. Pada 1783, ia mengikuti pendidikan menengah Sekolah Moravian di Niesky. Alasan bersekolah di Moravian itu karena motivasi keagamaan, yaitu mencari pengalaman iman mendalam dalam hidup Kristen, di samping mempelajari bahasa Latin dan Yunani, ilmu humanistik, matematika, botani, dan bahasa Inggris.¹

Tahun 1785 melanjutkan ke Fakultas Teologi, dan tahun 1787 Schleiermacher menjalani matrikulasi di Universitas

¹ E., Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h.35.

Halle—sebuah universitas yang berkembang di bawah filsafat Christian Wolf dan Semler. Ia dikenal sebagai mahasiswa yang pandai dan tekun. Schleirmacher mempelajari filsafat Imanuel Kant melalui tulisannya yang berjudul *Kritik Atas Akal Murni* melalui Johann August Ebenrhard, dan menerjemahkan karya Aristoteles, *Ethics Necomachea*, dan mempelajari gagasan dalam filsafat Yunani melalui FA. Wolf.

Sebagai dosen muda, Schleirmacher sangat aktif dalam kuliah-kuliahnya, dan banyak memberi evaluasi terhadap dogma Protestantisme. Di samping itu, ia juga keranjingan dengan konsep dasar etika filsafat sebagai filsafat tentang hidup dan ilmu sejarah.

Pada 1810 Schleirmacher ditunjuk sebagai dekan fakultas teologi Universitas Berlin hingga 1820, bahkan sejak 1815-1816 merangkap menjadi rektor di universitas tersebut.

Schleirmacher meninggal dunia pada Rabu, 12 Februari 1834 karena radang paru-paru, dengan meninggalkan banyak karya seperti:

- a. *Speeches* yang berisi interpretasi baru Schleirmacher terhadap dogma agama, dengan maksud interpretasi pribadi sebagai pengalaman hidup saleh.
- b. *Soliloquies*, yang menjabarkan pemahamannya tentang kebiasaan yang baik (*ethos*), hidup dan dunia.

Pemikiran Schleirmacher tentang hermeneutika antara lain:

- a. Hermeneutika—bagi Schleirmacher—adalah suatu teori tentang penjabaran dan interpretasi teks-teks mengenai konsep-konsep tradisional kitab suci dan dogma. Hermeneutika dalam pandangan Schleirmacher bertugas memahami teks “sebaik atau lebih baik dari pada pengarang/penggagasnya sendiri dan memahami pengarang teks le-

bih baik daripada memahami diri sendiri”²

- b. Penerapan hermeneutika adalah mencakup wilayah sangat luas, yaitu dalam bidang teologi, filosofis, linguistik, maupun hukum.
- c. Dalam rangka merekonstruksi makna, Schleirmacher—sebagai pencetus hermeneutika teoretis—menawarkan dua pola interpretasi yaitu interpretasi *linguistik gramatikal* dan interpretasi *psikologis*. Interpretasi gramatikal mengarah pada analisis teks secara langsung, dan interpretasi psikologis lebih mengarah kepada unsur psikologis subjektif sang penggagas.³ Kedua unsur tersebut, menurut Schleirmacher tidak boleh terpisah satu sama lain. Memisah salah satunya akan menyebabkan suatu pemikiran terhadap pemikiran seseorang menjadi tidak objektif, sebab teks—dalam pandangan hermeneutika teoretis—sebagai media penyampai gagasan pengarang kepada pembaca/penafsir.
- d. Agar pembaca/penafsir mampu memahami makna yang dikehendaki penggagas dalam teks, hermeneutika teoretis mengasumsikan seorang penafsir harus menyamakan posisi dan pengalamannya dengan penggagas teks,⁴ dengan cara mengosongkan dirinya dari sejarah hidup yang membentuk dirinya dan kemudian memasuki sejarah hidup penggagas dengan cara berempati padanya.
- e. Dengan demikian, Schleirmacher telah menawarkan suatu rumusan positif dalam bidang interpretasi, yaitu rekonstruksi historis, objektif, dan subjektif terhadap su-

² *Ibid.*, h. 41.

³ K.M. Newton, *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktik Menafsirkan Sastra*, terjemahan. Soelistia. (Semarang: IKIP Semarang Press, 1994), h. 52. Bandingkan Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 41.

⁴ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), h. 15.

atu pernyataan. Dengan rekonstruksi objektif historis, ia bermaksud membahas suatu pernyataan dengan bahasa sebagai keseluruhan. Dengan rekonstruksi subjektif historis ia bermaksud membahas awal mula suatu pernyataan masuk dalam pikiran seseorang.

B. WILHELM DILTHEY

Wilhelm Dilthey lahir pada 19 November 1833 dari ayah yang berprofesi sebagai pendeta Protestan di Biebrich dan seorang ibu yang berprofesi sebagai putri dirigen.

Pendidikan Dilthey dimulai dari Weisbaden dan tahun 1852 belajar teologi di Heidelberg. Meski demikian, Dilthey sangat tertarik untuk belajar sejarah dan filsafat, dengan menekuninya selama 12-14 jam dalam sehari. Ia belajar bahasa Yunani, Ibrani, dan Inggris dan secara ekstensif mempelajari karya Shakespear, Plato, Aristoteles, dan St. Agustinus.

Dilthey—yang semula belajar teologi—lama kelamaan menjadi kurang taat ke gereja, yang akhirnya beralih menjadi seorang akademisi, yang mengantarkannya menjadi mahasiswa Schleiermacher, dan pada 1864 Dilthey memperoleh gelar doktor dan mengajar di Universitas Berlin, namun kemudian pindah ke Basel dan memperoleh kedudukan baik di sana. Pada 1868 pindah dari Basel dan menjadi profesor di Universitas Kiel, tetapi hidupnya kurang mujur. Karena itu, Dilthey pada 1871 pindah ke Breslau untuk menjadi guru besar di sana. Namun pada akhirnya, pada 1882 dia pindah ke Berlin dan kariernya mengalami peningkatan pesat. Pada 1896, Dilthey terserang penyakit “Insomnia” dan meninggal pada 30 September 1911 karena infeksi.

Sebagai pelanjut gagasan hermeneutika teoretis Schleiermacher, Dilthey mengawali hermeneutikanya dengan memilah-milah ilmu menjadi dua disiplin ilmu, yaitu *Ilmu alam*

(*naturwissenschaften*) dan *ilmu sosial humaniora* (*geisteswissenschaften*). Ilmu alam menjadikan alam sebagai objek penelitiannya, dan yang kedua adalah manusia. Oleh karena objek ilmu alam berada di luar subjek, ia diposisikan sebagai sesuatu yang datang kepada subjek. Sebaliknya, karena objek dari ilmu sosial humaniora berada di dalam subjek itu sendiri, keduanya seolah tidak terpisah. Yang membedakan kedua disiplin ilmu itu—dalam pandangan Dilthey—bukan sekadar objeknya, tetapi juga orientasi dari subjek pengetahuan, yaitu sikapnya terhadap objek.⁵

Dengan demikian, perbedaan kedua disiplin ilmu itu bersifat epistemologis dan bukan ontologis. Secara epistemologis, Dilthey menganggap disiplin ilmu alam menggunakan *erklären* (penjelasan), yaitu menjelaskan hukum alam menurut penyebabnya dengan menggunakan teori, karena pengalaman dengan teori terpisah. Adapun ilmu sosial humaniora menggunakan prinsip *verstehen* (pemahaman), dengan tujuan untuk menemukan makna objek, karena di dalam pemahaman, terjadi percampuran antara pemahaman dengan pengalaman teoretis.⁶

Selanjutnya, dengan mengambil penekanan yang berbeda dengan hermeneutika teoretis Schleiermacher yang menekankan pada pencarian makna objektif yang dikehendaki penggagas, Dilthey menganggap *makna yang perlu dipahami dari ilmu humaniora adalah makna teks dalam konteks kesejarahannya*. Sehingga hermeneutika menurut Dilthey bertujuan untuk *memahami teks sebagai ekspresi sejarah, dan bukan ekspresi mental penggagas*, sehingga yang perlu direkonstruksi

⁵ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jürgen Habermas*. (Yogyakarta: Buku Baik, 2004), h. 181-182.

⁶ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris Jerman*. (Jakarta: Gramedia, 1990), h. 90.

dari teks adalah makna dari peristiwa sejarah yang mendorong lahirnya teks.⁷

Karena itu, untuk merekonstruksi makna teks—menurut Dilthey, yang berbeda dengan Schleiermacher—pembaca atau penafsir tidak harus menyelam ke dalam pengalaman pengagagas, sebab pengalaman itu dimediasi oleh karya-karya para tokoh sejarah yang menghayati realitas pada masanya. Dalam konteks inilah, sikap *empati* pembaca/penafsir terhadap teks menemukan tempatnya.⁸

C. EMILIO BETTI

Emilio Betti adalah seorang teolog modernis dan sejarawan hukum berkebangsaan Italia yang hidup pada 1890 dan meninggal pada 1968. Karya-karyanya antara lain *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, *Zur Grundlegung allgemeinen Auslegungslehre*, dan *Theoria generale della Interpretazione*.⁹ Kiprah Emilio Betti sebagai seorang hermeneut juga ditunjukkan dengan mendirikan institut interpretasi (*Institute for Interpretation Theory*) pada 1962 di Italia.

Emilio Betti dalam *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* mengatakan, bahwa “penafsiran atau *auslegung* sejatinya dimaksudkan agar pemikiran akan sesuatu bisa dipahami apa adanya sesuai dengan maksud si pemilik gagasan selaras dengan lingkungan sosial yang me-

⁷ Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanstone: Northwestern University Press, 1969), h. 145-146.

⁸ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, h. 184-185.

⁹ H.M. Nur Kholis Setiawan, “Emilio Betti dan Hermeneutika sebagai *Auslegung*”, dalam Syafa’tun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin, Ed. *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur’an dan Hadis (Teori dan Aplikasi) Buku 2 Tradisi Barat*, (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2011), h. 8-9.

lingkupi.¹⁰

Dengan demikian, lanjut Betti, tugas orang yang melakukan interpretasi adalah menjernihkan persoalan mengerti, yaitu dengan cara menyelidiki setiap detail proses interpretasi. Ia juga harus merumuskan suatu metodologi yang akan digunakan untuk mengukur seberapa jauh kemungkinan masuknya pengaruh subjektivitas terhadap interpretasi objektif yang diharapkan. Betti mencoba memahami “mengerti” juga menurut gayanya sendiri. Ia memandang interpretasi sebagai sarana untuk mengerti.

Kegiatan interpretasi adalah proses yang bersifat “*triadic*” (mempunyai tiga segi yang saling berhubungan). Dalam proses ini terdapat pertentangan antara pikiran yang diarahkan pada objek dan pikiran penafsiran sendiri. Orang yang akan melakukan interpretasi harus mengenal pesan atau kecondongan teks, lalu ia harus meresapi isi teks itu sendiri. Oleh karena itulah, dapat kita pahami bahwa mengerti secara sungguh-sungguh hanya akan dapat berkembang bila didasarkan atas pengetahuan yang benar (*correct*). Sesuatu arti tidak akan kita kenal jika tidak kita rekonstruksi.

Hukum Betti (tentang interpretasi) yang terkenal, yaitu *sensus non est inferendus sed efferendus* (makna bukanlah diambil dari kesimpulan melainkan harus diturunkan) bersifat instruktif. Jadi, seorang penafsir tidak boleh bersikap pasif, ia harus merekonstruksi makna. Lalu, apa yang akan menjadi alatnya, kalau alat itu bukan cakrawala intelektual penafsir, pengalaman masa lalu, hidupnya saat ini, latar belakang kebudayaan, dan sejarah yang ia miliki.

Emilio Betti termasuk tokoh hermeneutika yang menganut hermeneutika teoretis yang mencoba memadukan teori

¹⁰ *Ibid.*, h. 10.

Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey. Sebagaimana pendahulunya, hermeneutika—dalam perspektif Betti—bertujuan untuk menemukan makna objektif.¹¹

Untuk menemukan makna objektif, Betti menawarkan langkah hermeneutika *ala* Betti melalui empat momen gerakan, yaitu:

- a. Penafsir melakukan investigasi fenomena linguistik teks.
- b. Penafsir harus mengosongkan dirinya dari segala bentuk kepentingan, apakah itu kepentingan sosial, ideologi, komitmen atau sumber-sumber yang intoleran lainnya yang bisa menghalangi pemahaman.
- c. Penafsir harus menempatkan dirinya dalam posisi seorang penggagas melalui kerja imajinasi dan gagasan.
- d. Melakukan rekonstruksi untuk memasukkan situasi dan kondisi untuk memperoleh hasil yang ingin dicapai dari ungkapan teks.¹²

Prasyarat-prasyarat itu merupakan sesuatu yang harus dilakukan dan pemahaman terhadapnya merupakan sesuatu yang terus-menerus (*on going process*), dengan selalu membuka pandangan dan sikap jumawa dalam mengoreksi dan memperbaikinya.¹³

D. HANS GEORG GADAMER

Hans Georg Gadamer lahir di Marburg pada tahun 1900. Belajar filsafat pada universitas Marburg pada filsuf seperti Nikolai Hartman, Rudolf Bultmann dan Martin Heidegger.

¹¹ Palmer, *Hermeneutics*, h. 56.

¹² Damanhuri, "Belajar Hermeneutika Bersama Betti" dalam Nafisul Atho' dan Fakhrudin, Ed., *Hermeneutika Transendental; Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, (Yogyakarta: IRCISOD, 2003), h. 40-42.

¹³ Damanhuri, "Belajar Teori Hermeneutik Bersama Betti", *Belajar Hermeneutik*, Nafisul Atho' & Arif Fahrudin, Ed., (Yogyakarta: Ircisod, 2012), h. 45.

Pada 1922 dia memperoleh gelar doktor filsafat dan pada 1937 memperoleh gelar profesor dari Marburg University.

Pada 1939, Gadamer pindah ke Leipzig, dan pada 1947 pindah ke Frankfurt, dan sejak 1949 mengajar di Heidelberg sampai pensiun. Menjelang masa pensiunnya, yakni pada 1960, karier filsafat Gadamer mencapai titik kulminasinya yaitu melalui publikasi karyanya *Wahrheit und Methode* atau *Truth and Method*) yang merupakan dukungan pada karya Heidegger yang berjudul *Sein und Zeit* (*Being and Time*).

Meski demikian, bukan merupakan hal mudah untuk memahami karya Gadamer, sebagaimana diakui Sumaryono. Penyebab kesulitan dalam memahami karya Gadamer adalah bersumber dari dua hal. *Pertama*, filsafat hermeneutik Gadamer menurut faktanya juga didasarkan pada pemikiran hermeneutik. Argumentasinya sangat mengandalkan analisis kritisnya tentang bahasa, kesadaran historis dan pengalamannya tentang estetika. Jadi, sangat butuh kejelian untuk memahaminya. *Kedua*, *Truth and Method* menampilkan kesatuan (gagasan) yang tanpa garis batas dan tertutup tanpa penjabaran. Gagasan itu menerangkan tentang distingsi/pembedaan yang tanpa disertai pemisahan/pemilahan perbedaan. Gadamer tidak berpikir dalam "kalimat-kalimat pernyataan" ataupun proposisi, tetapi lebih mengarah pada aktivitas "berpikir melalui bertanya".¹⁴

Gadamer meninggal pada tahun 2002 dan pengaruh pemikirannya cukup dirasakan di Dunia Barat, bahkan merambah ke Dunia Timur, terutama pada ilmuwan yang *concerned* dengan kajian filsafat secara umum dan teori-teori penafsiran secara khusus.¹⁵

¹⁴ Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 67-68.

¹⁵ Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer", dalam

Teori pokok pemikiran hermeneutika Gadamer adalah sebagai berikut:¹⁶

a. Teori Kesadaran Keterpengaruhan oleh Sejarah (*Historically Effected Consciousness*)

Menurut teori ini, pemahaman seorang penafsir ternyata dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik itu berupa tradisi, kultur, maupun pengalaman hidup. Karena itu, pada saat menafsirkan teks, seorang penafsir harus atau seyogianya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa sangat mewarnai pemahamannya terhadap suatu teks yang sedang ditafsirkan. Lebih lanjut Gadamer menyatakan, “seseorang [harus] belajar memahami dan mengenali bahwa dalam setiap pemahaman, baik dia sadar atau tidak, pengaruh dari *affective history* sangat mengambil peran.”

Pesan dari teori ini adalah bahwa seorang penafsir harus mampu mengatasi subjektivitasnya ketika dia menafsirkan suatu teks.

b. Teori Pra-pemahaman (*Preunderstanding*)

Keterpengaruhan oleh situasi hermeneutik tertentu membentuk pada diri seorang penafsir—apa yang disebut Gadamer sebagai *vorverstandnis* atau “prapemahaman” terhadap teks yang ditafsirkan. Prapemahaman yang merpakan posisi awal penafsir memang pasti—dan harus—ada ketika dia membaca teks.

Keharusan adanya pra-pemahaman tersebut dimaksudkan agar seorang penafsir mampu mendialogkannya

Syafa'atun Almirzanah, dan Sahiron Syamsuddin, Ed., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis Teori dan Aplikasi: Buku 2 Tradisi Barat*, (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2011), h. 34-35.

¹⁶ Diadaptasi dari tulisan Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Hans Georg Gadamer*, h. 36-43.

dengan isi teks yang ditafsirkan. Tanpa pra-pemahaman seseorang tidak akan berhasil memahami teks dengan baik.

Meskipun demikian, pra-pemahaman—menurut Gadamer—harus terbuka untuk dikritisi, direhabilitasi, dan dikoreksi oleh penafsir itu sendiri ketika dia sadar atau mengetahui bahwa pemahamannya itu tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh teks yang ditafsirkan. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari kesalahpahaman terhadap pesan teks. Hasil dari rehabilitasi atau koreksi terhadap pra-pemahaman itu disebutnya dengan istilah *Vollkommenheit des Vorverstandnisses* (Kesempurnaan Pra-Pemahaman).

c. Teori “Penggabungan/Asimilasi Horison (*Fusion of Horizons*) dan Teori Lingkaran Hermeneutik (*Hermeneutical Circle*)

Telah disebutkan bahwa seorang penafsir harus selalu merehabilitasi pra-pemahamannya. Hal ini berkaitan erat dengan teori “penggabungan atau asimilasi horison” dalam arti bahwa dalam proses penafsiran seseorang harus sadar bahwa ada dua horison, yaitu (1) cakrawala (pengetahuan) atau horison dalam teks, dan (2) cakrawala (pemahaman) atau horison, pembaca. Kedua horison ini selalu hadir dalam proses penafsiran. Seorang pembaca teks memulainya dengan cakrawala hermeneutiknya, namun dia juga harus memperhatikan bahwa teks juga mempunyai horisonnya sendiri yang mungkin saja berbeda dengan horison yang dimiliki oleh pembaca.

Dua bentuk horison tersebut—menurut Gadamer—harus dikomunikasikan sehingga ketegangan antara keduanya dapat diatasi. Oleh karena itu, ketika seseorang membaca teks yang muncul pada masa lalu, maka dia

harus memperhatikan horison historis, di mana teks itu muncul: diungkapkan atau ditulis. Lebih jauh, seorang pembaca teks harus memiliki keterbukaan untuk mengakui adanya horison lain, yakni horison teks yang mungkin berbeda—atau bahkan bertentangan—dengan horison pembaca. Dengan demikian, memahami teks berarti membiarkan teks yang dimaksud berbicara.

Interaksi antara kedua horison tersebut disebut sebagai “lingkaran hermeneutik”. Horison pembaca hanya berperan sebagai titik pijak seseorang dalam memahami teks, titik pijak pembaca ini hanya merupakan suatu “pendapat” atau “kemungkinan” bahwa teks berbicara tentang sesuatu. Titik pijak ini tidak boleh dibiarkan memaksa pembaca agar teks harus berbicara sesuai dengan titik pijaknya. Sebaliknya, titik pijak ini justru harus bisa membantu memahami apa yang sebenarnya dimaksud oleh teks. Di sinilah terjadi pertemuan antara subjektivitas pembaca dan objektivitas teks, di mana makna objektif teks lebih diutamakan.

d. Teori Penerapan (*Application*)

Telah dipaparkan bahwa makna objektif teks harus mendapat perhatian dalam proses penafsiran. Ketika makna objektif telah dipahami, kemudian apa yang harus dilakukan oleh penafsir teks—yang mengandung pesan yang harus atau seyogianya dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari (misalnya pesan kitab suci), sementara itu, pada sisi lain rentang waktu antara munculnya teks dan masa—ketika penafsir hidup—yang tentunya kondisi sosial, politik, dan lain-lainnya juga jauh telah berbeda dengan kondisi pada masa munculnya teks. Menurut Gadamer, seorang pembaca, di samping harus memahami dan menafsirkan teks, ada satu hal lagi yang dituntut, yaitu

“penerapan” (*anwendung*) pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks kitab suci itu ditafsirkan.

Pertanyaannya adalah apakah makna objektif teks terus dipertahankan dan diaplikasikan pada masa ketika seorang penafsir hidup? Dalam pandangan Gadamer, pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsir bukan makna literal (harfiah) teks, tetapi *meaningful sense* (makna yang berarti) atau pesan yang lebih berarti daripada sekadar makna literal teks.

E. JURGEN HABERMAS

Jurgen Habermas dilahirkan di Gumberbach pada 1929. Ia belajar sastra Jerman, sejarah, dan filsafat di Gottingen, di samping belajar psikologi dan ekonomi. Setelah pindah ke Zurich, ia melanjutkan studi filsafatnya di Universitas Bonn, di mana ia memperoleh gelar doktor bidang filsafat dengan tema disertasi *Yang Absolut dan Yang Sejarah (Das Absolute und die Geschichte)*.

Pada 1956, Habermas bergabung dengan lembaga penelitian Sosial Frankfrut dengan menjadi asisten Theodor W. Adorno. Pada 1960-an, Habermas sedemikian populer di kalangan mahasiswa Jerman dan dianggap sebagai ideolog mereka khususnya pada Ikatan Mahasiswa Sosialis Jerman (*Socialistische Deutsche Studentenbund*). Tetapi ketika aksi mahasiswa mulai melampaui batas, Habermas tidak segan mengkritisi mahasiswa sehingga terlibat konflik dengan mereka. Pada 1969, Habermas menerbitkan buku *Protesbewegung und Hochschulreform (Gerakan Perlawanan dan Pembaruan Perguruan Tinggi)*, yaitu suatu evaluasi kritis terhadap demonstrasi mahasiswa.

Pada 1970 Habermas meninggalkan Frankfrut dan pindah ke Stranberg untuk menerima tawaran menjadi direktur

Max Planck Institut, suatu lembaga yang mempelajari kondisi kehidupan dalam dunia ilmiah teknis. Di sana, Habermas mencoba mempraktikkan filsafat dan sosiologi tanpa membedakan secara tajam antara kedua ilmu tersebut.¹⁷

Habermas memang tidak secara khusus membahas hermeneutik, namun gagasan-gagasannya mendukung terhadap pustaka hermeneutika.

Lebih jauh, Habermas membedakan antara penjelasan dan pemahaman. *Penjelasan menuntut penerapan proposisi-proposisi teoretis terhadap fakta yang terbentuk secara bebas melalui pengamatan sistematis*. Adapun pemahaman adalah *suatu kegiatan di mana pengalaman dan pengertian teoretis berpadu menjadi satu*.¹⁸

Memahami—dalam uraian Habermas—pada dasarnya membutuhkan dialog, sebab proses memahami adalah proses kerja sama di mana pesertanya saling menghubungkan diri satu sama lainnya secara serentak di dunia kehidupan (*lebenswelt*). *Lebenswelt* mempunyai tiga aspek, yaitu dunia objektif, dunia sosial, dan dunia subjektif.

Dunia objektif adalah totalitas semua entitas atau kebenaran yang memungkinkan terbentuknya pernyataan-pernyataan yang benar. Jadi, totalitas yang memungkinkan kita berpikir secara benar tentang segala hal. Dunia sosial adalah totalitas semua hubungan interpersonal atau antar pribadi yang dianggap sah dan teratur. Dunia subjektif adalah totalitas pengalaman subjek pembicara atau sering disebut sebagai “duniaku sendiri.”¹⁹

Jika dikaitkan dengan empat konsep tindakan—tindakan

¹⁷ Bertens, *Filsafat Barat Abd XX*, h. 213-216. Lihat juga Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 87-88.

¹⁸ Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 88.

¹⁹ *Ibid.*, h. 101.

teleologis, tindakan normatif, tindakan dramaturgik, dan tindakan komunikatif²⁰—maka pemahaman menjadi sangat eksperiensial, itu:

- a. Dalam hubungannya dengan tindakan teleologis, pemahaman menggambarkan tujuan, yaitu bahwa setiap tindakan manusia mempunyai tujuannya sendiri.
- b. Dalam hubungannya dengan tindakan normatif, pemahaman menandai hal-hal yang bersifat normatif, seperti semua pengendara menghentikan kendaraannya pada saat *traffic light* menunjukkan warna merah.
- c. Dalam hubungannya dengan tindakan dramaturgik, pemahaman dapat ditunjukkan dengan cara misalnya kita berpura-pura melakukan tindakan yang lain pada saat kita secara tiba-tiba berpapasan dengan orang yang tidak kita sukai.
- d. Dalam hubungannya dengan tindakan komunikatif, pemahaman merupakan suatu peristiwa perhubungan bahasa dalam kaitan ruang dan waktu. Pemahaman ini terjadi dalam *lebenswelt* atau sisi transendental di mana pembicara dan pendengarnya bertemu satu sama lain. Jadi, *lebenswelt* merupakan dunia pemahaman atau dunia di mana akal dan kesadaran kita bertemu dengan akal dan kesadaran orang lain secara timbal balik dalam konteks sosial.

Jika berbicara tentang pemahaman dalam konteks sosial (*social understanding*), maka penggunaan pendekatan hermeneutik mengandaikan adanya aturan-aturan linguistik tran-

²⁰ *Ibid.*, h. 94-95. Tindakan komunikatif merupakan tindakan yang merujuk kepada interaksi—sekurangnya dua orang yang mempunyai kemampuan berbicara dan bertindak—serta dapat membentuk hubungan antar pribadi baik secara verbal maupun nonverbal.

sendental pada tindakan komunikatif, sebab akal pikiran atau penalaran sifatnya melebihi bahasa. Pemahaman hermeneutik dalam konteks ini mempunyai tiga momentum, yaitu:

- a. Pengetahuan praktis yang reflektif mengarahkan kita kepada pengetahuan tentang diri sendiri. Sebab dengan melihat dimensi sosial, kita melihat diri kita sendiri. Untuk itu kita harus mampu membaurkan diri ke dalam masyarakat.
- b. Pemahaman hermeneutik memerlukan penghayatan dan bila dihubungkan dengan “kerja” akan membawa kita ke tindakan nyata atau *praxis* atau perpaduan antara pengetahuan dan bentuknya.
- c. Pemahaman hermeneutik sifatnya global, yaitu mengandaikan adanya tujuan khusus dan pemahaman ini dapat ditentukan secara independen atau bebas dengan maksud untuk mencapai perealisasiannya. Melalui tindakan komunikatif, pemahaman hermeneutik mempunyai bentuknya yang hidup, yaitu kehidupan sosial.²¹

Dus, hermeneutika Habermas sangat sulit ditangkap dan dipahami, karena sebagaimana dinyatakan Sumaryono, perhatian Habermas sangat luas dan hermeneutika merupakan salah satu unsurnya. Namun demikian, oleh sebagian ahli, hermeneutika Habermas dikelompokkan pada *hermeneutika kritis*. Hermeneutika ini bertujuan untuk mengungkap kepentingan di balik teks.

Kepentingan di balik teks tersebut mempunyai tiga bentuk kepentingan. *Pertama*, *kepentingan teknis atau kepentingan instrumental*, yang menguasai ilmu pengetahuan empiris analitis; *kedua*, *kepentingan teknis dan praktis*, yakni ranah komunikasi intersubjektif yang menjadi wilayah ilmu penge-

²¹ *Ibid.*, h. 102.

tahuan historis-hermeneutis; *ketiga*, *kepentingan emansipatif*, yang menjadi wilayah garapan ilmu sosial kritis.²²

Kendati memberikan penilaian positif atas gagasan Gadamer yang mempertahankan dimensi sejarah hidup pembaca, Habermas menempatkan sesuatu yang berada di luar teks sebagai problem hermeneutikanya yang oleh dua model hermeneutika sebelumnya justru diabaikan. Sesuatu yang dimaksud adalah dimensi *ideologis penafsir dan teks*, sehingga dia mengandaikan teks bukan sebagai medium pemahaman sebagaimana dipahami dua model hermeneutika lainnya, melainkan sebagai medium *dominasi dan kekuasaan*. Di dalam teks tersimpan kepentingan pengguna teks. Karena itu selain horizon penafsir, teks harus ditempatkan pada ranah yang harus dicurigai.

F. PAUL RICOEUR

Paul Ricoeur lahir di Valence Perancis pada 1913 dan meninggal pada tahun 2005. Mengajar sebagai guru besar (profesor) di Universitas Paris dan Universitas Chicago. Di Kampus terakhir ini dia menggantikan posisi teolog kenamaan Paul Tillich (1886-1965). Ricoeur menulis lebih dari 30 buku dan 500 artikel di berbagai jurnal akademis mencakup berbagai tema seperti eksistensialisme, fenomenologi, antropologi filosofis, ontologi, hermeneutika, hermeneutika Bible, berbagai kajian tentang filsafat dan agama, bahasa, moral politik, hingga hukum. Ricoeur juga menerima gelar kehormatan dari 30 universitas terkemuka dan juga memenangkan selusin penghargaan internasional.²³

²² Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terjemahan Muhammad Syukri, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), h. 108-111.

²³ Mun'im Sirry, “La Ikraha fi al-Din (Tidak Ada Paksaan dalam Agama): Memafsirkan Tafsiral-Qur’an Bersama Paul Ricoeur”, dalam Syafa’atun Almirzanah,

Posisi hermeneutika Paul Ricoeur adalah mencoba membangun jembatan (*bridge builder*) atau menyintesis filsafat interpretasi yang cenderung berseberangan, sehingga ia dijuluki sebagai *mediating thinker*. Arus *pertama*—sebut saja *Metodologis-epistemologis* yang meletakkan metode tertentu untuk menafsirkan teks yang didasarkan pada analisis kondisi-kondisi yang memungkinkan proses penafsiran dapat dilakukan. Tokohnya adalah Schleiermacher, Dilthey, hingga Ricoeur. Arus *kedua*, acap kali disebut *hermeneutika ontologis-fenomenologis* yang dirintis oleh Martin Heidegger, dengan ciri khas bahwa hermeneutika tidak lagi didefinisikan secara metodologis ataupun epistemologis, melainkan secara ontologis. H.G. Gadamer jelas menyerang mereka yang sepenuhnya bergantung pada metode untuk mengungkap makna teks, walaupun dia sendiri tidak dapat dibilang sebagai anti metode. Kontribusi Ricoeur dalam perdebatan ini adalah dengan menawarkan apa yang disebutnya “epistemologi tafsir” (*epistemology of interpretation*) dengan menggiring ontologi Heidegger merapat ke epistemologi Schleiermacher.

Teori hermeneutika Ricoeur berpijak di atas “ketegangan” antara problem ontologis dan metodis itu. Proses mediasi dua perspektif hermeneutik yang berseberangan itu terlihat jelas dalam teori yang dikembangkannya untuk memahami teks, yakni menggabungkan antara “pemahaman” (*verstehen, understanding*) dan “penjelasan” (*erklären, explanation*), dengan meramunya menjadi model dialektis penafsiran teks. Ricoeur berargumen bahwa keduanya—*verstehen* dan *erklären*—dibutuhkan untuk membongkar makna yang terkandung dalam teks.

dan Sahiron Syamsuddin, Ed., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis Teori dan Aplikasi: Buku 2 Tradisi Barat*, (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2011), h. 61.

Perbedaan dasar antara keduanya—penjelasan dan pemahaman—menurut Ricoeur adalah sebagai berikut:

“Dalam penjelasan kita memperjelas atau membuka jajaran proposisi dan makna, sementara dalam pemahaman kita memahami atau mengerti rangkaian makna parsial secara keseluruhan dalam satu upaya sintesis.”²⁴

Ricoeur mewarisi dua kubu yang berseberangan dalam membaca teks. *Pertama*, sebagaimana dianut Dilthey, mereduksi interpretasi sebagai pemahaman, karena *memahami* teks berarti secara intuitif merangkap kehendak pengarang. Kubu *kedua* berargumen, dengan mengenyampingkan pengarang dan memfokuskan pada teks, kita dapat *menjelaskan* teks secara lebih objektif seperti layaknya objek studi dalam ilmu alam. Bagi Ricoeur, “pemahaman” dan “penjelasan” bukanlah dua metode yang bertentangan dalam menafsirkan teks, karena keduanya saling melengkapi, bahkan saling membutuhkan. “Pemahaman” merupakan tujuan “penjelasan”, dan “penjelasan” adalah cara menuju “pemahaman”. Membaca adalah menafsirkan, dan menafsirkan adalah memahami dan menjelaskan.

Jika disederhanakan, teori hermeneutika Ricoeur memiliki tiga tahapan, yaitu:

Pertama, proses menafsirkan teks berawal dengan menebak atau mengira-ngira makna teks, karena pembaca sesungguhnya tidak punya akses untuk mengetahui maksud pengarang. Bagi Ricoeur, inilah proses memahami paling awal dan juga naif, dalam arti kita mencoba memahami teks secara umum, belum menyangkut detailnya. Momen ini disebut Ricoeur sebagai *pre-reflective understanding*. Pada momen ini,

²⁴ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, (Fort Worth: Texas Christian Press, 1976), h. 72.

teks kemungkinan menyuguhkan beragam makna.

Kedua, penafsir mulai mencari penjelasan kritis dan metodis menyangkut pemaknaan awal yang dihasilkan oleh pemahaman prarefleksif. Pemaknaan awal tersebut bisa saja divalidasi, dikoreksi, atau diperdalam dengan mempertimbangkan struktur objektif teks. Di sini terlihat, pemahaman yang cangguh harus diperoleh melalui momen penjelasan metodis, suatu proses yang bersifat argumentatif rasional.

Ketiga, bercirikan apa yang disebut Recouer sebagai “*appropriation*”—yang sederhananya—dimaknai sebagai proses memahami diri sendiri di hadapan dunia yang diproyeksikan teks, dan merupakan puncak dari proses penafsiran, di mana seseorang menjadi lebih memahami dirinya. Dalam konteks ini, Recouer memasukkan aspek eksistensial ke dalam teori hermeneutiknya. Memahami suatu teks berarti menerangi keberadaan diri sendiri dengan memasuki dunia yang terbebas dari partikularitas. Pada momen ketiga ini terjadi dialog antara pembaca dengan teks.

Dengan demikian, proses pemahaman, penjelasan, dan apropriasi membentuk semacam lingkaran hermeneutik (*hermeneutical circle*), karena dimulai dengan pemahaman menuju penjelasan. Namun kemudian, dari penjelasan menuju pemahaman, Recouer menjelaskan bahwa pemahaman itu mengawali, mengiringi dan mengakhiri, dan menyelimuti penjelasan. Sebagai hasilnya, penjelasan mengembangkan pemahaman menjadi bersifat analitis.

Ricouer tidak menghendaki teori hermeneutikanya berputar bolak-balik dalam lingkaran hermeneutika. Dengan apropriasi, ia sesungguhnya bermaksud menggiring atau memperluas *hermeneutical circle* itu menuju—apa yang disebutnya *hermeneutical arc* (pancaran hermenetika), yakni melalui teks, pembaca memahami dirinya berada dalam dunia

yang penuh dengan berbagai kemungkinan baru, dan dengan demikian teks menawarkan perspektif baru dalam memaknai kehidupan.

Dengan *hermeneutical arc* ini, baginya teks menyediakan berbagai potensi pemahaman dan menjadi gudang makna yang setiap waktu dapat dibuka dan diaktualisasikan melalui penjelasan metodis-historis.

Dengan demikian, seorang penafsir mendekati teks melalui pemahaman yang intim, namun kemudian dia mengambil jarak dari teks melalui penjelasan yang bersifat metodis-historis untuk menghasilkan pemahaman yang utuh. Recouer menganggap bahwa mengambil jarak (distansi) metodologis ini sebagai dimensi penting dalam proses hermeneutika, dan dari situ pula “penjelasan metodis” dan “pemahaman fenomenologis” menemukan titik temu dalam dialog produktif.

Recouer sendiri menganggap proses dialektis antara pemahaman dan penjelasan itu sebagai isu sentral dalam teori hermeneutikanya.²⁵

G. E. D. HIRSCH, JR.

E.D. Hirsch Jr. adalah seorang profesor dalam bidang kritik literer dan bahasa Inggris di Virginia University. Gagasannya tentang hermeneutika menampakkan pengaruh tidak hanya di bidang sastra, tetapi juga dalam tafsir kitab suci.

Hirsch ditempatkan secara berlawanan dengan Roland Barthes. Barthes adalah pendukung teori interpretasi yang berhaluan subjektif, dalam arti memberi kebebasan kepada pembaca untuk bergulat dengan teks sebagai sebuah objek kenikmatan. Sementara Hirsch termasuk pendukung teori interpretasi yang berhaluan objektif. Melalui bukunya *Validity*

²⁵ Sirry, *La Ikraha fi al-Din*, h.67-69.

in *Interpretation*, tampak bagaimana Hirsch mendukung gagasan yang menyatakan bahwa hermeneutika adalah proses untuk “membangkitkan kembali” makna pengarang.²⁶

Hirsch mengatakan:

Pembaca kritis barangkali merasa bahwa saya memberikan tekanan terlalu banyak pada maksud pengarang dan telah mengabaikan faktor penyaluran kekuatan-kekuatan bahasa yang bebas. Tetapi penekanan yang berlebihan kadang-kadang diperlukan untuk melawan kecenderungan yang mau memberi tekanan kurang.²⁷

Menurut Hirsch, apabila makna menjadi subjek utamanya, maka—mau tidak mau—penafsir harus didorong untuk mengakui bahwa maksud yang dimiliki oleh pengarang bersifat niscaya. Hanya dengan kembali pada maksud pengarang, maka makna memiliki validitasnya.²⁸

Argumentasi yang dipegang Hirsch dibangun secara bertahap. *Pertama*, dia mengulas apa itu teks. Menurutnya, teks adalah *apam yang dimaksud pengarang sebagai keyakinan indrawi*. Dengan ini, ia mau mengatakan bahwa teks adalah *keyakinan pengarang yang terwujud secara lahiriah dan terangkap secara indrawi, misalnya dalam bentuk tulisan*.

Tahapan selanjutnya, ia mengkaji tentang *makna*, dan dalam hal ini ia membuat pembedaan dengan signifikansi. Menurutnya, makna adalah apa yang dihadirkan oleh teks sebagai sesuatu yang sungguh-sungguh “dimaksudkan” oleh

²⁶ Heru Prakosa, “Penyingkapan Makna: Sekadar Kembali ke Maksud Pengarang? (Pokok-pokok Pemikiran E.H. Hirsch Jr. Tentang Interpretasi), dalam Syafa’atun Almirzanah, dan Sahiron Syamsuddin, Ed., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis Teori dan Aplikasi: Buku 2 Tradisi Barat*, (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2011), h. 129.

²⁷ E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, (New Haven/London: Yale University, 1967), h. 69.

²⁸ *Ibid.*, h. 27

pengarang. “Maksud” itu sendiri menjadi terwujud berkat tanda-tanda. Adapun signifikansi adalah suatu relasi antara makna dan orang, atau konsep atau situasi atau juga sesuatu yang sempat masuk dalam imajinasi.²⁹

Hirsch berpegang pada pendapat bahwa maksud yang dimiliki oleh pengarang selalu bersifat tetap. *Maksud awal pengarang tidak akan berubah, dan yang berubah adalah signifikansinya*. Makna lebih bersifat *statis*, dan dikaitkan dengan teks pada dirinya sendiri. Makna tidak berhubungan dengan unsur lain, selain teks itu sendiri. Adapun *signifikansi* lebih bersifat *dinamis* dan berhubungan dengan unsur-unsur lain di luar teks. Dengan demikian, signifikansi dapat terkait dengan dunia pembaca termasuk juga dengan keadaan situasional aktual yang melingkupinya.

Lebih jauh, Hirsch juga berbicara tentang makna verbal. *Makna verbal* sebagai sesuatu yang ada dalam benak pengarang, yang menjadi terungkap berkat simbol-simbol linguistik, dan yang dapat ditangkap oleh pihak lain adalah simbol tersebut. Dari definisi tersebut, Hirsch memahami makna sebagai sesuatu yang sangat luas. Makna mencakup “apa yang ada dalam benak pengarang”.

Gagasan ini menjadi penting, karena dengan ini tampak, di satu pihak bahwa maksud asli pengarang dapat dibangkitkan atau diciptakan kembali oleh pihak lain di luar pengarang, dan pada pihak lain bahwa maksud pengarang memiliki determinasi yang tidak berubah.

Gagasan tentang hermeneutika sebagai “upaya untuk sampai ke maksud pengarang” ternyata bukan pendapat Hirsch yang final. Dalam bukunya yang lain, *Aims of Interpretation*, Hirsch mengakui bahwa *definisi yang semula ia miliki tentang*

²⁹ *Ibid.*, h. 8

makna bersifat terlalu sempit dan normatif. Ia mengatakan bahwa perbedaan antara makna dan signifikansi seharusnya tidak dibatasi pada patokan dasar seputar “maksud asli pengarang”. Perbedaan itu semestinya memperhitungkan juga semua hal luas dan tidak hanya terbatas pada konteks pengarang saja.

Pada akhirnya, Hirsch menegaskan bahwa penafsir perlu mempertimbangkan “makna-makna aktual” yang dibimbing oleh “maksud asli pengarang”. Sehingga, Hirsch tidak mendukung suatu upaya penyingkapan makna yang asal-asalan atau sembarangan, tanpa “roh” maksud asli pengarang. Artinya, Hirsch tidak menghendaki interpretasi yang bebas tak terkendali, karena interpretasi demikian akan jatuh pada pemahaman bahwa suatu karya tidak lebih hanya secarik kertas kosong.

H. JORGE J.E. GRACIA

Jorge J.E. Gracia adalah seorang profesor dalam bidang filsafat di Departement of Philosophy University at Buffalo New York. Filsuf ini lahir pada tahun 1942 di Kuba, menempuh sarjana mudanya dalam bidang filsafat di Wheaton College (lulus tahun 1965), M.A. dalam bidang yang sama di Universitas Chicago dan Doktor dalam bidang filsafat dari Toronto University, sehingga dapat diketahui bahwa *area of Interest* Gracia adalah *linier*, yakni filsafat.³⁰

Teks—dalam pandangan Gracia—adalah entitas historis, dalam arti bahwa teks itu diproduksi oleh pengarang atau muncul pada waktu dan tempat tertentu. Dengan demikian,

³⁰ Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran Al-Qur’an, dalam Syafa’atun Almirzanah, dan Sahiron Syamsuddin, Ed., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis Teori dan Aplikasi: Buku 2 Tradisi Barat*, (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2011), h. 144-146.

teks merupakan bagian dari masa lalu, dan ketika kita berinteraksi dengan teks, kita berperan sebagai *historian* dan berusaha mendapatkan kembali masa lalu. Probleminya adalah penafsir hampir tidak memiliki akses langsung terhadap makna yang terkandung oleh teks tertentu. Penafsir hanya mengakses entitas yang digunakan oleh pengarang teks untuk berusaha menyampaikan pesan atau makna tertentu. Jadi, upaya menemukan kembali makna historis adalah problem fundamental bagi hermeneutika dan dapat menentukan hakikat dan fungsi interpretasi.

Lebih jauh, Gracia berusaha menemukan solusi problem hermeneutis dengan apa yang disebutnya dengan *the development of textual interpretation* (pengembangan interpretasi tekstual) yang tujuannya adalah untuk menjembatani kesenjangan antara situasi-situasi di mana teks itu muncul atau diproduksi dan situasi yang ada di sekitar audiensi kontemporer (penafsir/pembaca teks) yang berusaha menangkap makna dan implikasi dari teks historis tersebut.³¹

1. Hakikat Interpretasi

Istilah interpretasi secara etimologi mempunyai tiga kemungkinan makna: *pertama*, *meaning* (arti) sehingga memberi interpretasi itu sama dengan memberi arti sesuatu yang ditafsirkan. *Kedua*, *translation*, yaitu penerjemahan teks dari suatu bahasa ke dalam bahasa lain. *Ketiga*, *explanation* (penjelasan), yaitu menjelaskan sesuatu yang tersembunyi dan tidak jelas, membuat sesuatu yang tidak teratur menjadi teratur dan menyediakan informasi tentang sesuatu. Gracia menyadari bahwa objek interpretasi tidak hanya teks, melainkan juga fakta, perilaku orang, dan alam. Namun hermeneutika—menurut Gracia—adalah hermeneutika teks.

³¹ Diadaptasi dari Sahiron Syamsuddin, *Ibid.*, h. 147-158.

Secara terminologis, interpretasi didefinisikan dalam tiga pengertian. *Pertama*, interpretasi sama dengan pemahaman (*understanding*) yang dimiliki seseorang terhadap makna teks. *Kedua*, interpretasi adalah proses atau aktivitas di mana seseorang mengembangkan pemahaman terhadap teks. Dalam arti ini, suatu penafsiran melibatkan pengkodean (*decoding*) terhadap teks untuk memahami pesannya, dan pemahaman itu tidak harus identik dengan pesan itu sendiri. *Ketiga*, interpretasi itu merujuk pada teks yang melibatkan tiga hal: (1) teks yang ditafsirkan (*interpretandum*), (2) penafsir, (3) keterangan tambahan (*interpretans*). *Interpretandum* adalah teks historis, sedang *interpretans* memuat tambahan ungkapan yang dibuat oleh penafsir sehingga *interpretandum* lebih dapat dipahami.

Fungsi umum interpretasi adalah menciptakan di benak audiensi kontemporer (pembaca) terhadap teks yang sedang ditafsirkan. Hal ini, dibagi oleh Gracia dalam tiga fungsi spesifik, yakni *fungsi historis*, *fungsi makna*, dan *fungsi implikasi*. *Pertama*, interpretasi berfungsi menciptakan kembali di benak pembaca pemahaman yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiensi historis. *fungsi kedua*, interpretasi adalah menciptakan di benak audiensi kontemporer pemahaman di mana dia (audiensi kontemporer) dapat menangkap “makna” dari teks terlepas dari apakah makna tersebut memang secara persis merupakan apa yang dimaksud oleh pengarang dan audiens historis atau tidak. *Fungsi ketiga* adalah memunculkan di benak audien kontemporer suatu pemahaman sehingga mereka memahami implikasi dari makna teks yang ditafsirkan.

Di atas telah disebutkan bahwa interpretasi pasti memuat keterangan tambahan bagi *interpretandum*. Hal ini memunculkan—dalam istilah Gracia— *Interpreters dilemma*, khususnya terkait dengan fungsi penafsiran historis. Pada satu sisi,

penambahan keterangan tersebut berarti melakukan distorsi terhadap teks yang ditafsirkan, dan di sisi lain, tanpa adanya keterangan tambahan (*interpretans*), interpretasi mungkin tidak dapat membuat audiensi kontemporer memahami teks yang ditafsirkan karena mereka secara kultural dan temporal telah jauh dari teks tersebut. Untuk mengatasi problem ini, Gracia menawarkan apa yang disebutnya *principle of proportional understanding* (prinsip pemahaman proporsional). Prinsip ini menghendaki agar penafsiran pertama-tama harus mampu mereproduksi makna objektif. Gracia menegaskan bahwa pemahaman yang dimiliki audiensi kontemporer harus sama dengan apa yang dimiliki oleh penyusun teks yang ditafsirkan dan audiensi historis.

Setelah itu, seorang penafsir berhak juga untuk mengembangkan pemahaman sebagai kelanjutan dari pemahaman objektif tersebut sehingga teks yang ditafsirkan itu mempunyai signifikansi dan bisa diaplikasikan sesuai dengan masa dan tempat di mana penafsiran itu dilakukan.

Lebih lanjut Gracia membagi interpretasi pada: (1) interpretasi tekstual, (2) interpretasi nontekstual. Interpretasi tekstual merupakan upaya menangkap makna teks yang ditafsirkan (*interpretandum*). Secara umum dan berdasarkan realitas penafsiran, interpretasi tekstual bertujuan menangkap makna orisinal dari *interpretandum*, sebagaimana dimaksud oleh pengarang teks dan audiensi awal, bertujuan untuk menciptakan makna baru yang dikreasi oleh penafsir dengan asumsi bahwa penafsir berperan dan ikut menciptakan makna untuk konteks di mana teks tertentu ditafsirkan.

Adapun interpretasi nontekstual adalah interpretasi yang meskipun mungkin didasarkan pada interpretasi tekstual, namun mempunyai sesuatu yang lain sebagai tujuan utama, meskipun tujuan tersebut melibatkan atau merupakan sema-

cam bentuk pemahaman juga. Interpretasi nontekstual tidak lagi berfungsi atau bertujuan menguak makna teks atau implikasi makna teks, tetapi mencoba menguak di balik atau di sekitar makna tekstual, seperti interpretasi psikologis, interpretasi filosofis, interpretasi legalis, interpretasi saintifik, interpretasi sastra yang bertujuan menciptakan pemahaman yang melibatkan bukan hanya teks yang ditafsirkan, makna dan implikasinya, tetapi juga relasi teks dengan hal lainnya.

2. Nilai Kebenaran (Truth Value) Interpretasi

Di atas telah disebutkan bahwa kebenaran interpretasi itu bisa plural. Pertanyaannya adalah apa kebenaran interpretasi itu dan mungkinkah kita mengatakan bahwa suatu interpretasi itu benar atau salah? Bagi Gracia, tidak mudah membicarakan nilai kebenaran interpretasi, khususnya interpretasi tekstual, karena ia memiliki tiga fungsi—fungsi historis, fungsi makna, dan fungsi implikasi—dan masing-masing mengklaim nilai kebenarannya.

Dalam pandangan Gracia, tidak relevan menentukan suatu interpretasi itu benar dan yang lain salah. Yang tepat adalah mengatakan *suatu interpretasi itu lebih efektif atau kurang efektif*, atau *lebih cocok* atau *kurang cocok*. Relativitas kebenaran interpretasi ini tidak dimaksudkan dengan “relativitas negatif” dalam arti relativitas tanpa batas. Relativitas kebenaran ini tentunya tidak berarti bahwa setiap orang boleh menafsirkan suatu teks dengan sekehendaknya tanpa batas. Orang yang ingin mengetahui makna asli atau makna historis teks, maka dia hanya bisa mencapainya dengan cara menganalisis bahasa teks yang memang digunakan pada saat teks tersebut muncul sekaligus memperhatikan konteks historisnya. Dalam hal ini, penafsir harus mematuhi kaidah-kaidah bahasa tertentu dan memperhatikan sumber-sumber historis yang dibutuhkan.

Selain itu, ketika penafsir berkehendak memperluas *meaning function* dan *implicative function* dalam aktivitas eksegesisnya, maka dia harus memperhatikan koridor—koridor tertentu, sehingga perluasan makna tersebut masih *nyambung* dengan makna asal.

3. Pluralitas Kebenaran Interpretasi

Gracia juga menegaskan bahwa kebenaran interpretasi itu tidaklah *monistis* atau tunggal, tetapi plural. Pluralitas kebenaran interpretatif ini tidak hanya terkait dengan interpretasi nonlateral di mana penafsir lebih memiliki peran, tetapi juga dengan interpretasi tekstual. Sebagaimana telah disebutkan bahwa ada tiga fungsi interpretasi tekstual—yaitu fungsi historis, fungsi makna, dan fungsi implikatif. Kedua fungsi terakhir itu membuka perbedaan bentuk interpretasi antara satu orang dengan yang lain karena beragamnya faktor-faktor kultural.

Pluralitas kebenaran interpretasi tekstual ini tidak seharusnya dipahami bahwa kebenaran interpretasi ini bersifat relatif yang tidak terbatas, karena memang setiap penafsiran itu pasti mengandung *interpretandum* (teks yang ditafsirkan) dan *interpretans* (keterangan tambahan yang masih ada keterkaitannya dengan *interpretandum*), di mana penambahan keterangan ini tergantung pada banyak faktor seperti spesifikasi ilmu yang dimiliki dan pengalaman hidup penafsir.

Dengan demikian, hal ini tidak berarti bahwa semua penafsiran itu benar, di mana seseorang bebas menafsirkan sekehendaknya. Setiap penafsiran dipandang benar, jika penambahan keterangan ini: (1) dapat memperjelas maksud teks yang ditafsirkan, (2) secara prinsipel tidak bertentangan dengan apa yang dimaksud oleh teks.

4. Objektivitas dan Subjektivitas Interpretasi

Telah dinyatakan bahwa interpretasi tekstual itu terdiri dari *interpretandum* dan *interpretans*. Menurut Gracia, interpretasi pasti mengandung nilai objektivitas dan subjektivitas dalam waktu yang bersamaan. Poin penting dalam hal ini adalah sejauh mana subjektivitas penafsir dan sejauh mana objektivitas makna *interpretandum* mengambil peran dalam suatu interpretasi.

Atas dasar itu, suatu penafsiran dipandang sangat subjektif (*highly subjective*) apabila penafsir hanya memberikan sedikit perhatian terhadap teks yang ditafsirkan dan faktor-faktor historis yang berperan dalam menentukan makna teks. Sebaliknya, interpretasi dipandang sangat objektif (*highly objective*) apabila dalam interpretasi tersebut teks historis (*interpretandum*) dan faktor penentu makna historis mendapatkan prioritas perhatian penafsir.

Bab

6

Hermeneutika dalam Spektrum Pemikiran Islam

Pada pembahasan berikut ini, akan disajikan noktah-noktah pemikiran hermeneutika dari kalangan hermeneut Muslim, seperti Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Farid Essack, Muhammad Arkoun, Muhammad Shahrur, Nasr Hamed Abu Zayd, dan Khaled M. Abu el-Fadl.

A. FAZLUR RAHMAN

Fazlur Rahman dilahirkan di Hazara, Barat Laut Pakistan pada hari Minggu, 21 September 1919 dari kalangan 'alim. Ayahnya bernama Mawlana Syahab al-Din, seorang ulama bermazhab Hanafi, suatu mazhab Sunni yang lebih rasional dibanding tiga mazhab Sunni lainnya (Maliki, Syafi'i, dan Hanbali). Rahman diasuh dalam suasana keluarga agamais. Sang ayah sering memberikan pelajaran Hadis dan syariah. Namun sejak umur belasan tahun, Rahman sudah merasa skeptis terhadap Hadis. Sebagian Hadis yang ada tidak bersumber dari Nabi, tetapi bersumber dari sahabat, tabi'in, dan generasi Muslim sesudahnya (*tabi' al-tabi'in*). Hal ini bukan karena Hadis Nabi memang sedikit jumlahnya, melainkan

karena ulah generasi kemudian.¹ Rahman begitu terkesan dengan pendidikan ayahnya sehingga ia selalu menyebutnya dalam tulisannya.

Setelah menamatkan pendidikan menengahnya, Rahman kuliah di Departemen Ketimuran di Punjab University dan kemudian melanjutkan studi pascasarjananya di tempat yang sama dan berhasil meraih master dalam bidang sastra Arab pada 1942. Setelah itu, Rahman kuliah di Oxford University dalam bidang filsafat, terutama pemikiran filsafat Ibn Sina dan ia menyelesaikan Ph.D.-nya pada 1949. Setelah itu, berturut-turut Rahman mengajar di Universitas Durham Inggris, pindah ke Institute of Islamic Studies McGill Canada, dan pada awal 1960-an Rahman kembali ke negara asalnya Pakistan dan menjabat sebagai staf ahli pada Institute of Islamic Research, sebuah lembaga yang didirikan oleh Ayyub Khan. Pada 1962 ia menjadi direktur lembaga tersebut menggantikan direkturnya yang pertama Dr. I. H. Qureshi. Lembaga ini bertugas menafsirkan Islam dalam *term* (istilah) rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat modern yang progresif.²

Pada 1964 Rahman diangkat sebagai *Advisory Council of Islamic Ideology* pemerintah Pakistan dan bertugas meninjau kembali seluruh hukum, baik yang telah maupun yang akan dibuat agar selaras dengan Al-Qur'an dan Sunnah, lalu merekomendasikan kepada pemerintah pusat dan provinsi agar kaum Muslimin Pakistan menjadi lebih baik. Di lembaga ini, Rahman tidak saja bergerak intens dalam kajian teoretis Islam, tetapi juga dalam bidang yang praktis, seperti bunga

¹ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 47.

² Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in Ayyub Khan Era", dalam Donald P. Little, Ed., *Essays on Islamic Civilization*, (Leiden: E.J. Brill, 1976), h. 285.

bank dan penyembelihan mekanik.³

Usaha untuk melakukan pembaruan pemikiran Islam dengan merumuskan metodologi tafsir juga mulai digeluti Rahman. Akan tetapi, hampir seluruh pandangannya mendapatkan resistensi dari ulama konservatif dan Rahman nyaris dibunuh.⁴

Melihat kondisi demikian, Rahman akhirnya pindah ke Chicago pada 1968 dan menetap di sana dengan menjadi profesor Islamic Studies di Chicago University hingga wafatnya tahun 1988.

Sebelum membicarakan hermeneutika Rahman, menarik diekplorasi konsep Rahman tentang Al-Qur'an. Rahman menulis:

Al-Qur'an secara keseluruhan adalah kata-kata (kalam) Allah, dan dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Muhammad. Jadi Al-Qur'an murni kata-kata Ilahi, namun tentu saja, ia sama-sama secara intim berkaitan dengan personalitas paling dalam Nabi Muhammad yang hubungannya dengan kata-kata (kalam) Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis seperti hubungan sebuah rekaman. Kata-kata (Kalam) Ilahi mengalir melalui hati Nabi.⁵

Definisi Fazlur Rahman tersebut mengasumsikan bahwa pola hubungan atau model pewahyuan yang dibangun antara Al-Qur'an (sebagai suatu teks, *the text*), Allah sebagai pengarang (*the author*) dan Muhammad (*the reader and the author*). Pengasumsian Muhammad sebagai penerima sekaligus

³ Insan Ali Fauzi, "Mempertimbangkan Neo-Modernisme" *Islamika* No. 2 (Oktober-Desember 1993), h. 3.

⁴ Beberapa pengamat menilai, bahwa penolakan ulama konservatif terhadap pemikiran Rahman tersebut bersifat politis, di mana penolakan tersebut sebenarnya ditujukan kepada rezim Ayyub Khan yang dipandang sangat otoriter. *Ibid.*,

⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, terjemahan, Senoaji Saleh, (Jakarta: Bina Aksara, 1987), h. 32.

sebagai pembicara ini menegaskan bahwa secara psikologis Muhammad berpartisipasi baik mental maupun intelektual dalam penerimaan wahyu itu.⁶

Karena itu, untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang universal, Al-Qur'an tidak bisa dipahami secara atomistik, tetapi harus dipahami sebagai kesatuan (*integrated*) yang jalin berkelindan sehingga menghasilkan suatu *weltanschauung* yang pasti. Untuk itu, Rahman menawarkan suatu metode yang logis, kritis, dan komprehensif yang dikenal dengan hermeneutika *double movement* (gerak ganda). Metode ini memberikan pemahaman yang sistematis dan kontekstual, sehingga menghasilkan suatu penafsiran yang tidak atomistik, literalis, dan tekstualis, melainkan penafsiran yang mampu menjawab persoalan kekinian.

Mekanisme *Double movement hermeneutic* ala Rahman dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Gerak Pertama

Gerakan pertama, yakni dari situasi sekarang ke masa Al-Qur'an diturunkan, terdiri dari dua langkah. *Langkah pertama*, merupakan tahap pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan Al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifiknya, kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat turunnya Islam dan khususnya di Mekkah akan dilakukan. Jadi, langkah pertama dari gerakan pertama adalah memahami makna Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan di samping dalam batas-batas ajaran yang khu-

⁶ *Ibid.*, h. 32-35.

sus yang merupakan respons terhadap situasi-situasi khusus. *Langkah kedua* adalah menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik itu dan menyatakan sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari teks-teks spesifik dalam sinaran latar belakang sosiohistoris dan *ratio legis* (*illat hukm*) yang sering dinyatakan.

2. Gerak Kedua

Gerakan kedua merupakan proses yang berangkat dari pandangan umum ke pandangan khusus yang harus dirumuskan dan direalisasikan sekarang. Yakni yang umum harus diwujudkan dalam konteks sosiohistoris konkret sekarang. Ini—sekali lagi—memerlukan kajian teliti terhadap situasi sekarang dan analisis terhadap berbagai berbagai unsur komponen sehingga kita dapat menilai situasi mutakhir dan mengubah yang sekarang sejauh yang diperlukan, sehingga kita dapat menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai Al-Qur'an secara baru.

Dengan demikian, metodologi hermeneutika yang diperkenalkan Rahman adalah metode berpikir yang bersifat reflektif, mondar-mandir antara deduksi dan induksi secara timbal balik. Metodologi semacam ini berimplikasi bahwa yang namanya hukum Allah dalam pengertian yang dipahami oleh manusia tidak ada yang abadi. Yang ada dan abadi hanyalah *prinsip moral*. Dengan demikian, hukum potong tangan misalnya, hanyalah salah satu model hukuman yang digali dari prinsip moral.

Jika dicermati, hermeneutika *double movement* Rahman tampaknya mencoba mendialektikkan *tex*, *author*, dan *reader*. Sebagai *author*, Fazlur Rahman tidak memaksa teks berbicara sesuai dengan keinginan *author*, melainkan membiarkan teks berbicara sendiri. Untuk mengajak teks berbicara,

Rahman menelaah historisitas teks. Historisitas yang dimaksudkan bukan sekadar *asbab al-Nuzul* sebagaimana dipahami ulama konvensional, melainkan lebih luas yaitu *setting sosial* masyarakat Arab di mana Al-Qur'an diturunkan. Tujuan telah historis tersebut adalah mencari nilai-nilai universal (*ideal moral*), sebab nilai ideal moral berlaku sepanjang masa dan tidak akan berubah.

Lebih jauh, Rahman membedakan antara *ideal moral* dengan *legal spesifik*. *Ideal moral* adalah tujuan dasar moral yang dipesankan Al-Qur'an. Adapun *legal spesifik* adalah ketentuan hukum yang diterapkan secara khusus. Ideal moral lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifik, sebab ideal moral bersifat universal, sedang legal spesifik bersifat partikular.

B. MUHAMMED ARKOUN

Muhammed Arkoun lahir di Taourirt Mimount Aljazair pada 1 Februari 1928 dan sejak 1950-an menetap dan mengajar di Perancis. Meskipun sejak beberapa tahun yang lalu dia sudah pensiun sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam Universitas Sorbonne, Paris, ia tetap membimbing beberapa karya penelitian di universitas tersebut. Selain itu, Arkoun meneruskan kegiatannya sebagai penceramah dan dosen tamu di berbagai universitas. Dan sejak beberapa tahun terakhir, ia menjadi dosen tamu di Universitas Amsterdam Belanda dan di Institute of Ismaili Studies, London.⁷

Konsep hermeneutika Muhammed Arkoun adalah "*garis-garis pemikiran heuristik fundamental*" untuk merekapitulasi pengetahuan Islam dan memperhadapkannya dengan pengetahuan kontemporer. Pendekatan yang digunakan Arkoun

⁷ Johan Hendrik Meuleman, Peny., *Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKIIIS, 2012), h. iv.

adalah pendekatan *historis-sosiologi-antropologis* dan melengkapinya dengan pendekatan *filosofis* dan *historis*.

Pertama, manusia hadir dalam masyarakat melalui manfaat yang berubah. Setiap manfaat dikonversi dalam bentuk tanda dan realitas yang diungkapkan melalui bahasa sebagai sistem tanda. Hal ini terjadi sebelum penafsiran atas wahyu. Kitab suci dikomunikasikan melalui bahasa alam yang menggunakan sistem tanda dan setiap tanda adalah lokus operasi konvergen (*persepsi, ekspresi, interpretasi, terjemahan*) yang menandai hubungan antara bahasa dan pemikiran.⁸

Kedua, semua tanda dan simbol adalah produk manusia (produk semiotik) dalam proses sosial dan budaya. Semua itu menandakan adanya pengaruh historisitas kemanusiaan. Historisitas adalah satu dimensi dari kebenaran. Kebenaran yang dibentuk dari alat, konsep, definisi, dan postulat yang selalu berubah.⁹ Garis pemikiran kedua ini memiliki keterkaitan dengan yang pertama. Artinya hubungan antara bahasa dan pemikiran tersebut berjalan sesuai dengan historisitas subjektifnya. Bila historisitas itu memiliki watak berubah berarti bahasa dan pemikiran juga berubah.

Ketiga, keimanan tidak muncul dari upaya kebebasan manusia. Namun iman juga tidak hadir karena determinasi Tuhan atas manusia. Iman adalah pembentukan dan diaktualisasikan dalam dan melalui wacana.¹⁰ *Keempat*, sistem legitimasi tradisional yang diwakili oleh pemikiran teologi Islam klasik dan teori hukum Islam tidak memiliki keterkaitan dan

⁸ Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam Today*, (Washington: Centre for Contemporary Arab Studies, 1987), h. 8-10. Implikasi dari konsep ini adalah adanya pandangan bahwa bahasa Al-Qur'an tidak lagi dianggap sebagai *lafdzan wa ma'nan* (lafaz dan makna sekaligus), sebagaimana yang diikuti oleh sebagian besar intelektual tradisional.

⁹ *Ibid.*, h. 8.

¹⁰ *Ibid.*, h. 10.

hubungan yang relevan secara epistemologis dengan kepentingan umat manusia pada umumnya. Sistem tersebut selalu mengandung bias ideologi dengan kelas penguasa dan untuk mengukuhkan kelas dominan. Ia terlalu kompromistik dengan kepentingan penguasa.

Inti pemikiran hermeneutika Arkoun adalah adanya keterkaitan antara *bahasa-pemikiran-sejarah*. Tiga hal tersebut saling memengaruhi. Implikasi konsep tersebut, Arkoun membedakan tiga level firman Allah. Yaitu, *level pertama*, firman Allah sebagai firman yang transenden, tak terbatas dan tak dikenal oleh manusia sebagai suatu keseluruhan yang diwahyukan melalui Nabi. Pada level ini ia berada di *al-Lawh al-Mahfudz* atau *um al-Kitab*. *Level kedua*, level manifestasi historis firman Allah melalui nabi-nabi Israel dalam bahasa Ibrani, Yesus dalam bahasa Aramia dan Muhammad dalam bahasa Arab. Pada level ini, firman Tuhan dihafal dan ditransmisikan secara oral selama beberapa tahun sebelum ia dikodifikasikan. *Level ketiga*, level objektivikasi firman Allah dalam bentuk teks. Pada level ini, ia telah menjadi *mushaf*.¹¹ Sebagai *mushaf*, ia telah menjadi korpus resmi tertutup yang menutup bentuk firman-firman yang beraneka ragam sebagai hasil penerimaan sahat dalam bentuk oral.

Berangkat dari korpus resmi tertutup ini, ada pertanyaan mendasar yang ingin dikemukakan Arkoun: Mengapa wacana Qur'an yang semula bersifat historis, terbuka, spiritual historis dan historis spiritual, toleran, luwes, fleksibel, di kemudian hari berubah menjadi tertutup, intoleran, kaku, radikal, dan lebih menampakkan wajah ideologisnya daripada spiritualitas keberagamaannya.¹²

¹¹ *Ibid.*, h. 16.

¹² M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman, peny., *Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun* (Yogyakarta:

Itu semua terjadi lantaran matinya kritik epistemologi keilmuan Islam sebagai akibat terjadinya proses *taqdis al-Afkar al-Diniyyah* (pensakralan buah pikiran keagamaan). Pemikiran keagamaan menjadi *taken for granted*, tidak boleh disentuh, dikupas, dan harus diakui kebenarannya begitu saja adanya tanpa diperlukan kajian dan telaah serius terhadap latar belakang yang mendorong timbulnya pemikiran keagamaan tersebut.¹³

Lebih jauh, bagi Arkoun, struktur dan bangunan keilmuan Islam dilihatnya sebagai produk sejarah pemikiran keagamaan biasa yang sebenarnya hanya berlaku pada penggal waktu dan ruang tertentu. Meskipun nilai-nilai dan ajaran agama Islam sering disebut sebagai bersifat transendental universal (*shalih li kulli zaman wa makan*), tetapi jika nilai-nilai tersebut dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat tertentu, yang *notabene* terkurung oleh kepentingan sosial politik ekonomi tertentu, maka nilai tersebut tidak lagi bersifat transendental universal dalam artian yang sebenarnya dan—mau tidak mau—warna lokal ikut membentuknya.

Lebih jauh, Arkoun menyebut dirinya sebagai "sejarawan" lantaran telaah kritis epistemologisnya ditujukan pada bangunan pemikiran keislaman yang telah menyejarah, membudaya dalam berbagai budaya yang diserap dalam literatur-literatur keislaman yang ada. Menurut Arkoun, pemikiran keislaman disusun oleh *generasi tertentu yang dilingkari oleh tantangan sejarah tertentu*. Produk pemikiran generasi terdahulu tersebut kemudian diwarisi begitu saja oleh generasi berikutnya tanpa mempertanyakan lebih lanjut, bagaimana sebenarnya "situasi historis" yang ikut menentukan corak sistematika keilmuan Islam saat itu. Akibatnya, hampir semua

LkiS, 2012), h. 5-6.

¹³ *Ibid.*, h. 9-10.

pemikiran keislaman terlepas dari pertimbangan kondisi historis yang melingkari pada saat ilmu itu disusun, dan pada gilirannya pemikiran Islam dianggap sudah begitu baku sehingga generasi berikutnya tinggal mewarisi dan melanjutkannya saja, tanpa mempertanyakan relevansinya dengan tantangan sejarah serta problematika zaman baru yang mengitari generasi belakangan.

Sikap mental mewarisi dan menerima tanpa mempertanyakan tersebut pada gilirannya akan memproduksi jenis literatur yang hanya bersifat mengulang-ulang, tanpa kreativitas dan inovasi. Dan terpatri kukuhlah anggapan bahwa ilmu-ilmu agama Islam—apakah kalam, fikih, syariah, tasawuf, falsafah, tafsir, dan Hadis—sedemikian bakunya sehingga tidak perlu diperbarui lagi, baik dari segi isi, metodologi, maupun analisisnya.

Ini adalah kenyataan yang harus didekonstruksi dengan kritik epistemologi yang misalnya dilakukan dengan mengkaji ulang faktor-faktor historis apa saja yang ikut terlibat dalam penyusunan naskah-naskah tersebut. Arkoun mencoba menggunakan metodologi berbagai ilmu sosial yang ada, baik sejarah, politik, psikologi, sosiologi, mitologi, filsafat, semantik, maupun linguistik untuk menelaah naskah-naskah dan teks-teks keagamaan Islam yang masih dianggap standar sampai sekarang.

Dalam studi naskah misalnya, para peneliti secara jujur menelaah bagaimana sebenarnya proses teks-teks itu dahulu disusun—suatu pekerjaan yang sama sekali tidak mudah. Menurut telaah filologis, teks-teks apa pun—termasuk teks-teks keagamaan—tidak muncul begitu saja dari langit. Teks tidak muncul dari ruang hampa kebudayaan. Teks-teks keagamaan—apa pun bentuknya adalah dikarang, disusun, ditiru, diubah, diciptakan oleh pengarangnya sesuai dengan tingkat

pemikiran manusia saat naskah-naskah tersebut disusun dan tidak terlepas sama sekali dari pergolakan sosial-politik dan sosial budaya yang mengitarinya. Bahkan tidak jarang dipengaruhi oleh angan-angan sosial dari si penyusun naskah dalam merespons tantangan zamannya. Sering kali juga terjadi, suatu naskah keagamaan disusun oleh pengarangnya atas campur tangan dan pesan sponsor penguasa dan kekuatan politik yang dominan saat itu.

C. HASSAN HANAFI

Hassan Hanafi memiliki nama lengkap Hassan Hanafi Hassanayn, lahir di Kairo pada 13 Februari 1935. Karier pendidikannya dimulai dari sekolah menengah *khalil Agha* yang diselesaikannya pada 1952, kemudian meraih gelar sarjana muda filsafat dari universitas Kairo pada 1956. Gelar master dan doktronya diperoleh dari Universitas Sorbonne. Thesis Master Hanafi berjudul “*Les Methodes d’Exegese, essei sur la Science des fondamen de la Comprehension ilm Ushul Fiqh (Metodologi Penafsiran: Suatu Upaya Rekonstruksi Ilmu Ushul Fiqh)*.” Adapun tema disertasi doktronya adalah “*Lexegese de la Phenomenologie: Letat actual de la methode phenomenologique et son aplication au phenomene religieux (Tafsir Fenomenologis: Status Quo Metode Fenomenologi dan Aplikasinya dalam Fenomena Keagamaan)*.” Keduanya merupakan upaya kuat Hassan Hanafi untuk menghadapkan ilmu *Ushul Fiqh* (teori hukum Islam) pada mazhab fenomenologi Edmund Husserl.¹⁴

Pada 1988 Hassan Hanafi disertai jabatan Ketua Jurusan Filsafat di Universitas Kairo. Ia juga aktif mengajar di beberapa universitas ternama seperti Sorbonne University, Universi-

¹⁴ Abdurrahman Wahid, “Haassan Hanafi dan Eksperimennya” dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam* (Yogyakarta: LkiS, 1994), h. xi.

tas Temple Philadelphia, Universitas Fez Maroko dan universitas PBB Jepang. Beberapa karya intelektual Hassan Hanafi antara lain adalah: *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab Mauqifuna min Turats al-Gharbi*.

Noktah pemikiran Hassan Hanafi tentang hermeneutika adalah sebagai berikut:

Bahwa hermeneutika itu tidak sekadar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari *logos* sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.¹⁵

Lebih lanjut Hassan Hanafi menulis:

Proses pemahaman merupakan tahap kedua dari tiga tahapan hermeneutika. Tahap pertama adalah kritik sejarah untuk menjamin autentisitas kitab suci menurut sejarah. Hal ini tidak terjadi tanpa ada suatu keyakinan bahwa suatu teks autentik berdasarkan sejarah. Setelah memastikan autentisitas sejarah kitab suci dan tingkat keabsahannya—seperti mutlak autentik, mutlak tidak autentik, agak autentik, atau agak tidak autentik misalnya—maka proses memahami teks sudah dimulai pada suatu dasar yang kuat. Hermeneutika pada tahap ini merupakan teori interpretasi dalam pengertian yang tepat yang membahas bahasa dan situasi sejarah yang berkaitan dengan asal usul kitab suci, setelah mengetahui makna teks secara tepat, tahapan berikutnya adalah proses merealisasikan maknanya dalam kehidupan nyata. Inilah sebenarnya tujuan akhir kalam Tuhan.¹⁶

Lebih jauh Hanafi menegaskan bahwa:

¹⁵ Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi, terjemahan*, Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 1.

¹⁶ Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, terjemahan, Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), h. 35-36.

Dalam bahasa Fenomenologi, kita dapat menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dengan objeknya, yaitu kitab suci. *Pertama*, kita memiliki kesadaran historis, yang memastikan autentisitas teks dan tingkat keabsahannya. *Kedua*, kesadaran eidetik, yang menjelaskan makna teks sehingga menjadi rasional; *Ketiga*, kesadaran praktis, yaitu menjadikan makna teks sebagai dasar teori dalam pengamalan dan mengarahkan wahyu Tuhan kepada tujuannya yang akhir dalam kehidupan nyata.¹⁷

Selanjutnya, Hanafi menegaskan bahwa teori kenabian membahas proses penerimaan wahyu secara vertikal dari Allah kepada Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril. Dalam proses vertikal ini, Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad bertindak sebagai *passive transmitters*. Mereka berdua sepenuhnya bertindak sebagai *recorders*, sehingga wahyu Allah bersifat *verbatim*. Dengan kata lain, Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad tidak menafsirkan pikiran Tuhan. Itulah fungsi *al-Amin* Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad. Setelah wahyu *verbatim* dicatat, barulah proses hermeneutika dapat berfungsi. Jadi, *hermeneutika bersifat horizontal*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an setelah wahyu Ilahi ini dicatat secara *verbatim*. Di sini, Nabi Muhammad bertindak sebagai *active interpreter*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan konteks. Dengan demikian, hermeneutika sebenarnya hanyalah bagian kecil dari *ushul fiqh*.¹⁸

Sebagai *passive transmitters*, Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad menyampaikan apa adanya wahyu yang mereka terima dari Allah. Misalnya, ada beberapa surah Al-Qur'an yang diawali dengan huruf (*al-Ahruf al-Muqata'ah* atau *fawatih al-*

¹⁷ *Ibid.*, h. 36.

¹⁸ Yudian Wahyudi, "Hermeneutika sebagai Pengganti Ushul Fiqh", dalam Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, terjemahan, Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), h. vi-vii.

Suwar), seperti *nun*, para mufasir pada umumnya tidak mau menafsirkan huruf-huruf semacam ini. Untuk itu mereka mengatakan “Allah lebih tahu tentang maknanya.” Pada sisi lain terdapat ayat yang “mengkritik” Nabi Muhammad seperti terdapat di awal surah Abasa (80). Keberadaan ayat-ayat semacam ini merupakan bukti internal bahwa Al-Qur’an itu autentik: terbebas dari campur tangan Nabi Muhammad. Nabi Muhammad sama sekali tidak berani mengubah ayat-ayat yang diwahyukan kepadanya.

Sikap Nabi Muhammad sebagai *active interpreter* setelah wahyu dicatat secara verbatim dapat dilihat pada contoh berikut ini: Ketika seorang ibu (*mukhatabah*) menghadap Rasulullah (*khatib*) untuk ikut berjihad (*maqashid shari’ah*, keselamatan, kedamaian, dan keamanan), Rasulullah tidak memperkenankan ibu ini untuk ikut berjihad dan mengatakan jihad bagi ibu ini adalah mengurus rumah tangganya. Pada sisi lain, Rasulullah justru menitipkan pesan rahasia kepada Asma binti Abu Bakr agar mengirim makanan kepada Rasulullah dan Abu Bakr yang akan bersembunyi di Gua Tsur dalam perjalanan hijrah ke Madinah. Di bawah jam malam dan di padang pasir terbuka semacam itu, Rasulullah justru menggunakan jasa seorang perawan sebagai kurir.

Terhadap fenomena ini, Yudian Wahyudi berkomentar:

Sepintas terjadi kontradiksi. Interpretasi pertama mengesankan Rasulullah “anti *wedokisme*, tetapi interpretasi kedua mengesankan justru kebalikannya. Dalam menugaskan Asma, Rasulullah terlihat “feminis tulen”. Persoalannya bukanlah “perempuanisme” atau “jihadisme”, tetapi keselamatanisme, kedamaian-isme dan keamanan-isme. Di sini jihad hanyalah salah satu cara untuk mencapai tujuan-tujuan (*maqashid*) ini. Seorang ibu, yang tidak terlatih dan punya bayi, justru akan merepotkan, bahkan sangat mungkin menggagalkan

pencapaian *maqashid syari’ah*. Sebaliknya, seorang pemuda—yang terlatih dan berhati baja—akan sangat membantu pencapaian *maqashid* ini. Di sini Rasulullah sedang menerapkan prinsip “berbicaralah sesuai dengan pemahaman audiensi” (*khatib al-Nas’alā qadr’uqulihim*). Terbukti peran Asma sangat menentukan keberhasilan perjalanan hijrah Rasulullah dan Abu Bakr.¹⁹

D. FARID ESACK

Farid Esack dilahirkan di Cape—suatu komunitas Muslim—daerah pinggiran kota Wynberg—Afrika Selatan pada 1959 dari kalangan keluarga miskin. Pendidikan dasar dan menengahnya di tempuh di Bonteheuvel—daerah yang sangat tandus yang dengan sengaja disisihkan sebagai tempat pemukiman bagi warga kulit hitam, kulit berwarna, dan warga keturunan India. Pada usia 9 tahun ketika teman sebayanya memasuki kehidupan *gangster* dan minuman keras, Esack justru bergabung dengan Jemaah Tabligh, dan pada usia 10 tahun ia sudah menjadi guru di sebuah madrasah lokal.²⁰

Tahun 1974 Esack ditahan oleh rezim *apartheid*, tapi kemudian dibebaskan dan kemudian pergi ke Pakistan untuk melanjutkan studi, dan dia selama 9 tahun (1974-1982) untuk mendapat gelar sarjana bidang teologi Islam dan sosiologi pada *Jami’ah al-Ulum al-Islamiyah* Karachi. Setelah itu, ia pulang ke negaranya dan kemudian membentuk organisasi politik keagamaan *The Call of Islam*, dan dia menjadi koordinator nasionalnya. Melalui organisasi inilah Esack berusaha menemukan formulasi Islam khas Afrika Selatan.

Tahun 1990, ia melanjutkan studi di Jami’ah Abi Bakr

¹⁹ *Ibid.*, h. viii-ix.

²⁰ Iswahyudi, “Hermeneutika Praksis Liberatif Farid Esack” dalam M. Faisol, dkk., *Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Catatan Ensiklopedia*, (Surabaya: Pustaka Idea, 2012), h. 220.

Karachi dalam bidang *Qur'anic Studies*. Pada 1990 dia melanjutkan program doktor di pusat studi Islam dan hubungan Kristen-Islam (*Centre for Study of Islam and Christian-Muslim Relations/CSIC*) University of Birmingham, Inggris dan selesai tahun 1996 dengan disertasi berjudul *Qur'an, Liberation, Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Agains Oppression*.

Masa kecil Esack adalah masa yang menyedihkan. Ia ditinggal oleh ayahnya dan ibunya berperan ganda dalam membesarkan enam anaknya. Untuk memenuhi kebutuhan hidup, tidak jarang dia mengais sisa makanan orang lain. Meski begitu, niat Esack untuk pendidikan tidak pernah surut dan itu terbukti. Hal yang sangat memengaruhi pemikirannya adalah ketika ibunya menjadi korban pemerkosaan. Peristiwa itu menggugah Esack bahwa berteologi sesungguhnya bukan hanya “mengurus Tuhan” dan bercerita tentang surga dan neraka. Berteologi yang hanya mengurus Tuhan adalah teologi yang mubazir, karena Tuhan tidak perlu diurus. Teologi harus diarahkan pada praksis bukan digenggam erat untuk tujuan kesalehan individual, dan membela manusia sama dengan membela Tuhan.²¹

Salah satu aspek pemikiran Esack adalah tentang aplikasi hermeneutika dalam kehidupan khas masyarakat Afrika Selatan. Dalam menopang argumentasinya tentang aplikasi hermeneutika dalam Islam, Farid Esack menegaskan bahwa praktik hermeneutik sebenarnya sudah dilakukan oleh umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi Al-Qur'an. Bukti dari hal ini adalah sebagai berikut:

- a. Problematika hermeneutik itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara definitif. Hal ini telah

²¹ *Ibid.*, h. 220-221.

terbukti dari kajian mengenai *asbab al-buzul* dan *nasikh-mansukh*.

- b. Perbedaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap Al-Qur'an (*tafsir*) dengan aturan, teori dan metode penafsiran telah ada mulai sejak munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk *ilmu tafsir*.
- c. Tafsir tradisional itu selalu dimasukkan dalam kategori-kategori, misalnya tafsir Syi'ah, tafsir Mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal itu menunjukkan adanya kesadaran tentang kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, maupun horizon-horizon tertentu dari tafsir.²²

Ketika mengonfigurasi gagasan keislamannya, Farid Esack bertitik tolak pada interpretasi yang membebaskan terhadap Al-Qur'an. Dalam rangka itu, Esack menjadikan realitas Afrika Selatan sebagai pijakan interpretasi. Esack tetap mengakui Al-Qur'an sebagai teks asing yang hadir di hadapan kaum Muslim Afrika Selatan. Hal ini disebabkan, masyarakat Afrika Selatan tidak mengalami langsung proses hadirnya Al-Qur'an di tengah-tengah masyarakat Arab.

Farid Esack memahami Al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang diwahyukan secara harfiah dan lisan kepada Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril dengan menggunakan bahasa arab yang paling murni. Secara sosiologis, Al-Qur'an—menurut Esack—merupakan tanggapan atas realitas kehidupan masyarakat Arab di awal kelahirannya, namun demikian ia mempunyai signifikansi bagi masyarakat lain di luar Arab. Signifikansi itu akan ditemukan jika pada saat pemahaman atas

²² Farid Esack, *Qur'an, Liberation, Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Agains Oppression*, (Oxford: One World, 1997), h. 161. Lihat juga Bab 2 dalam buku ini, h. 20-21.

Al-Qur'an dibawa ke dalam konteks lain dari konteks kelahirannya, ia perlu dipahami berdasarkan konteks baru tersebut. Tujuan yang hendak dicapai Esack adalah agar masyarakat yang tidak mengalami pewahyuan Al-Qur'an bisa merasakan petunjuk yang diberikan Tuhan. Dalam kerangka itulah, Esack mencoba membaca Al-Qur'an dalam *konteks hermeneutika penerimaan* untuk membebaskan masyarakat Islam Afrika Selatan dari ketertindasan *Apartheid* di Afrika Selatan.²³

Pilihannya terhadap hermeneutika pembebasan ini memiliki pertimbangan sosiologis teologis di Afrika Selatan.

Pertama, persoalan praktik ideologi yang muncul di Afrika Selatan meniscayakan perlunya keberpihakan ideologis. Sejalan dengan itu, perlu dicari keterkaitan hermeneutika dengan keberpihakan ideologis penafsir sebagai pendasaran epistemologisnya. Dengan mengutip pendapat Rudolf Bultman, Esack menyatakan hermeneutika mengasumsikan bahwa setiap orang yang berhadapan dengan teks membawa pertanyaan-pertanyaan dan ekspektasi-ekspektasi yang ada dalam dirinya, sehingga tidak mungkin untuk menuntut para penafsir terlepas dari subjektivitasnya atau menafsirkan teks tanpa pra-pemahaman. Tanpa itu (pra-pemahaman), teks akan mati.²⁴

Kedua, Afrika Selatan tidak mengalami langsung kisah historis Al-Qur'an sebagai kumpulan argumentasi tentang teks, tetapi memiliki pengalaman tentang penggunaan teks dalam Al-Qur'an dan tanggapan-tanggapannya terhadap keadaan sosial politik partikular. Oleh karena itu, dia membedakan pengertian Al-Qur'an sebagai doktrin dengan Al-Qur'an yang digunakan untuk berbagai hal dalam konteks sosial-

²³ *Ibid.*, h. 51-52.

²⁴ *Ibid.*, h. 51

politik partikular.²⁵

Pada sisi lain, pilihan Esack pada hermeneutika pembebasan terinspirasi dari teologi pembebasan Gueterrez dan Segundo, hermeneutika lingkaran bahasa, pemikiran dan sejarah Mohammad Arkoun dan hermeneutika *Double Movement* Fazlur Rahman.²⁶

Sebagaimana umumnya hermeneutika, Esack melihat ada tiga elemen instrinsik dalam memahami teks yang membentuk lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*), yaitu: *teks*, *pengarang* (penggagas), dan *interpreter* (penafsir atau pembaca).

Pertama, teks. Signifikansi teks dalam hermeneutika pembebasan berkaitan erat dengan pandangan kaum fungsionalis terhadap teks. Dalam konteks bahasa sebagai diskursus dan praktik sosial, seseorang berupaya menganalisis hubungan antara teks, proses, dan kondisi sosial yakni kondisi-kondisi di sekitar konteks situasional dan kondisi-kondisi institusional serta struktur sosial yang lebih jauh. Menurut Esack, Al-Qur'an mengandaikan tiga hal yang ingin dikedepankan, yaitu *partikularitas teks*, *kontekstualitas makna*, dan *relevansi praksis*. Pemahaman tentang relevansi partikularitas teks ini memunculkan suatu perspektif baru yang disebutnya dengan *progressive revelation*, yaitu terdapat hubungan antara teks dan konteks dalam proses pewahyuan. Menurutnya, Al-Qur'an telah menjelaskan sendiri argumentasi tentang hal ini, yakni: (1) Al-Qur'an hadir sebagai petunjuk secara gradual atau bertahap. (2) Islam terbentang di tengah-tengah perjuangan dan Muhammad yang membutuhkan dukungan terus-menerus dalam perjumpaannya dengan wahyu.²⁷

²⁵ *Ibid.*,

²⁶ Iswahyudi, "Hermeneutika Praksis Liberatif, h. 230.

²⁷ Aksin Wijaya, *Arah Baru Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 198.

Kedua, konteks. Salah satu ciri khusus hermeneutika pembebasan Farid Esack adalah keberpihakannya pada konteks masyarakat Afrika Selatan yang tertindas. Baginya, problem hermeneutika muncul dalam kerangka pertanyaan: *untuk siapa dan dalam kepentingan apa seseorang melakukan tugas hermeneutika.* Pilihan konteks (*locus*) penafsiran akan menentukan apakah penafsiran bermakna atau tidak. Dalam konteks hermeneutika pembebasan, Esack menegaskan bahwa titik *locus* penafsiran adalah masyarakat yang tertindas dan termarginalkan, masyarakat plural dan perjuangan dalam rangka pembebasan.

*Ketiga, penafsir.*²⁸ Dalam proses penafsiran kitab suci, penafsir berposisi pada dua wilayah, yaitu aktivitas penafsiran dan aturan-aturan yang mengikatnya. Aktivitas penafsiran melibatkan diri penafsir serta konteks ruang dan waktu. Adapun aturan-aturan penafsiran melibatkan teks dan aturan-aturan yang menjelaskannya. Penafsir yang bertujuan membebaskan adalah orang yang berhadapan langsung dengan realitas sosial politik yang berlangsung di mana dia hidup. Karena Esack hidup dalam konteks masyarakat tertindas, maka sebagai penafsir, dia memahami Al-Qur'an sebagai teks yang membebaskan masyarakat. Baginya, hermeneutika pembebasan lahir dalam perjuangan konkret untuk keadilan yang diderivasikan dari keterlibatannya dengan realitas.

Sebagai tindak lanjut dari model hermeneutika yang di-

²⁸ Esack melihat tiga unsur intrinsik dalam proses memahami teks yaitu, (1) Penafsir hendaknya masuk dalam alam pikiran yang dikehendaki Penggagasnya. Untuk masuk ke alam pikiran penggagas (Tuhan, misalnya) terdapat kolaborasi antara metode kesalehan yang digabungkan dengan ilmu pengetahuan untuk melahirkan makna. (2) Penafsir adalah manusia yang memikul banyak beban. Beban itu adalah pra-pemahaman serta angan-angan masa depan yang diharapkan, dan pada saat yang sama ia tidak bisa melepaskan dari hal-hal masa saat ini. (3) Penafsiran tidak bisa dilepaskan dari bahasa, sejarah, dan tradisi. Periksa Esack, *Qur'an, Liberation*, h. 75-76.

pilihnya, Farid Esack kemudian membedakan posisi penafsir, yaitu *penafsir yang berjarak dengan konteks* dan *penafsir yang terlibat langsung dalam konteks persoalan kemasyarakatan.* Penafsir pertama, akan memahami Al-Qur'an sebatas menemukan makna teks yang tidak membawa pesan apa-apa terhadap masyarakat, sebaliknya penafsir kedua mendekati teks dengan keputusan sadar untuk mencari makna di dalam merespons secara kreatif penderitaan kaum tertindas.

Untuk dapat menjadi penafsir kedua, hermeneutika pembebasan, Esack mengemukakan beberapa prinsip dasar yaitu:

- a. *Prinsip pertama*, pewahyuan Al-Qur'an menggambarkan bahwa Tuhan adalah Dzat Mahatransenden yang aktif dalam urusan dunia dan umat manusia. Salah satu tanda keaktifan Tuhan adalah dengan mengutus nabi-nabi sebagai instrumen pewahyuan progresif tersebut. Prinsip *tadrij* (berangsur-angsur/gradualitas dalam penetapan hukum) adalah cerminan interaksi kreatif progresif antara kehendak Tuhan, realitas di bumi dan kebutuhan komunitas untuk direspons.
- b. *Prinsip kedua*, Al-Qur'an diturunkan berdasarkan *asbab al-nuzul*. Sebab ini dalam tradisi hermeneutika kontemporer dibagi menjadi dua: sebab yang bersifat umum dan sebab yang bersifat khusus. Sebab umum adalah kondisi masyarakat pada saat Nabi diutus, yaitu penindasan kelompok kuat atas yang lemah, kapitalisme pembesar Quraisy dan rasialisme perbudakan. Sebab khusus adalah sebab spesifik atas ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur'an.
- c. *Prinsip ketiga*, perdebatan tentang teori *nasakh* seharusnya dilihat dalam perspektif yang progresif, yaitu adanya fakta situasional Al-Qur'an. Seluruh wahyu maupun ayat-ayat khusus pada umumnya diturunkan dalam konteks sosial tertentu. Ketika masyarakat Muslim mulai terben-

tuk, pewahyuan Al-Qur'an pun mengikuti perubahan kondisi dan situasi lingkungannya. Hal ini terlihat dalam proses pengharaman alkohol yang menggunakan prinsip graduatif (bertahap).

Dalam rumusan hermeneutikanya, Esack mencatat enam kata kunci dalam Al-Qur'an yang dapat digunakan untuk membebaskan masyarakat yang diwarnai oleh penindasan, yaitu *taqwa*, *tawhid*, *al-Nas*, *Mustadh'afin fi al-Ard*, *'adl*, dan *Qisth* serta *jihad*.²⁹

E. MUHAMMAD SHAHRUR

Muhammad Shahrur adalah seorang insinyur berkebangsaan Damaskus, Suriah. Ia lahir pada 11 April 1938 dari ayah bernama Deyb bin Deyb dan ibu bernama Shiddiqah binti Shalih Filyun. Karier intelektual Shahrur dimulai dari pendidikan dasar dan menengah di tempat kelahirannya. Pada 1957 ia mendapat ijazah dari sekolah menengah pada lembaga Abd al-Rahman al-Kawakibi. Setahun kemudian, ia berangkat ke Uni Soviet untuk mempelajari teknik sipil.

Ketika di Uni Soviet inilah ia mulai belajar dan berkenalan dengan pemikiran Marxisme, di samping juga belajar tentang filsafat dialektika Hegel dengan filsafat prosesnya yang banyak memengaruhi dirinya ketika menafsirkan Al-Qur'an, terutama tentang "trilogi hermeneutikanya": *Kaynunah* (*being*), *sayrurah* (*process*) dan *Syahrurah* (*becoming*), sehingga banyak ulama yang kontra dengan pemikiran Shahrur—seperti Munir al-Syawwaf—menuduhnya sebagai tokoh yang sangat dipengaruhi oleh Marxisme dan dialektika Hegel.³⁰

²⁹ *Ibid.*, h. 83.

³⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), h.94.

Pada 1968 ia dikirim ke Universitas College Dublin Irlandia untuk studi pascasarjananya dalam bidang mekanika tanah dan teknik fondasi. Gelar Master of Science (M.Sc.) diperolehnya tahun 1969 dan memperoleh gelar *philosophy of doctor* (Ph.D.) pada 1972.

Pada tahun 1995, Shahrur diundang sebagai peserta kehormatan dan ikut dalam debat publik mengenai pemikiran Islam di Lebanon dan Maroko. Shahrur—pada awalnya—memang lebih menekuni pendidikan teknik, namun pada perkembangan selanjutnya, ia mulai tertarik dengan kajian keislaman, terutama sejak dia berada di Dublin (1970-1980). Sejak itulah, ia mulai mengkaji Al-Qur'an secara lebih serius dengan pendekatan linguistik, filsafat, dan sains modern. Jakfar Dakk al-Bab—teman sekaligus gurunya, yang mulai dikenal Shahrur ketika sama-sama kuliah di Uni Soviet—begitu berperan dalam mendukung karier akademik Shahrur. Ia belajar linguistik secara intensif dari disertasi Jakfar Dakk al-Bab yang dipromosikan pada 1973.

Berkat kesungguhannya dalam mengkaji Al-Qur'an dan filsafat bahasa, Shahrur menulis karya ilmiah yang—tidak saja monumental, tetapi juga—kontroversial, yaitu *al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (1990). Buku ini sesungguhnya merupakan hasil evolusi dan pengendapan pemikiran Shahrur yang cukup lama. Namun demikian, pemikiran kontroversial tersebut tidak dapat dilepaskan dari pengaruh pemikiran tokoh linguistik sebelumnya seperti Ibn Faris, Yahya bin Tsa'lab, Abu 'Ali al-Farisi, Ibn Jinni. 'Abd al-Qahir al-Jurjani dan Jakfar Dakk al-Bab.³¹

Menurut Dale Eickelman dan James Piscatori—sebagaimana dikutip Bisri Effendy—buku *al-Kitab wa Al-Qur'an se-*

³¹ *Ibid.*, h. 96.

cara umum mencoba melancarkan kritik terhadap kebijakan agama konvensional maupun kepastian radikal keagamaan yang tidak toleran. Apa yang diinginkan Shahrur sebenarnya adalah perlunya “membaca” ulang terhadap ayat-ayat Al-Qur’an sesuai perkembangan dan interaksi antargenerasi, serta mendobrak kejumudan pemaknaan Al-Qur’an.³²

Kejumudan pemaknaan Al-Qur’an tersebut berimplikasi pada kondisi pemikiran Islam kontemporer yang menurutnya memiliki beberapa problem: *Pertama*, tidak adanya metode penelitian ilmiah yang objektif, khususnya terkait dengan studi teks kitab suci Al-Qur’an. *Kedua*, kajian keislaman yang ada berangkat dari perspektif yang tidak lagi sesuai dengan konteks kekinian, namun bersifat subjektif dan doktriner. Kajian itu hanya memperkuat *status quo* pemikiran, tidak ada tawaran baru sebagai solusi problematika kontemporer. *Ketiga*, terbaikannya filsafat humaniora karena adanya kecurigaan bahwa pemikiran filsafat Yunani (Barat) secara mendasar dan keseluruhan adalah keliru dan sesat. Yang dilakukan selama ini adalah klaim kebenaran bahwa Islam di atas segalanya.³³

Bagi Shahrur, umat Islam kontemporer sangat membutuhkan teori kontemporer dan metodologi baru untuk menghindarkan kaum Muslim dari berbagai krisis. Shahrur mengkritisi bahwa karena belum adanya teori kontemporer telah menyebabkan kaum Muslim mengalami pembusukan pemikiran (*al-Tafakkuk al-Fikr*), fanatisme mazhab, pemikiran statis, dan mewarisi kekacauan politik yang berlangsung selama ratusan tahun.³⁴

Untuk itu, Shahrur mencoba menciptakan suatu teori pe-

³² Bisri Effendy, “Tak Membela Tuhan yang Membela Tuhan” dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), h. xviii.

³³ Muhammad Shahrur, *Al-Kitab wa Al-Qur’an: Qira’ah Mu’ashirah*, (Damaskus: al-Ahalli li al-Tiba’ah wa al-Nasr wa al-Tawzi’, 1991), h. 30-32.

³⁴ *Ibid.*, h. 31.

nafsiran yang disebutnya sebagai “teori batas” (*nazariyah al-hudud* atau *the theory of limits*). Kata *hudud* berbentuk jamak (plural) yang berarti batas. Pemakaian bentuk plural di sini menandakan bahwa batas (*had*) yang ditentukan oleh Allah berjumlah banyak, dan manusia memiliki keleluasaan untuk memilih batasan tersebut sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Selama masih berada dalam koridor batasan tersebut, manusia tidak menanggung beban dosa. Pelanggaran hukum Tuhan terjadi jika manusia melampaui batasan-batasan tersebut.

Konsekuensinya, hukum tidak boleh “tunggu” dengan satu pemahaman dan perspektif. Hukum Tuhan harus sesuai dengan kecenderungan manusia yang selalu berubah, maju dan berkembang. Maka dalam Al-Qur’an akan selalu dijumpai bahwa Syari’ hanya menentukan batasan-batasan (*hudud*) saja, ada yang berupa batasan maksimal (*al-Had al-A’la*) dan batasan minimal (*al-Had al-Adna*) maupun variasi dari keduanya. Ajaran syariat yang disampaikan kepada Rasulullah bersifat *hududiyah*, berbeda dengan syariat para rasul sebelumnya yang *a’iniyah*. Periode kerasulan Muhammad SAW merupakan babak baru syariat modern bagi generasi kontemporer.

Berikut ini contoh tabel yang dibuat Shahrur dalam mengelaborasi teori batas, terutama dalam hal ibadah.³⁵

³⁵ Burhanuddin, “Artikulasi Teori Batas (*Nazariyah al-Hudud*) Muhammad Shahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia” dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yogy*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 161.

TABEL HUDUD DALAM IBADAH

Tema Ibadah	Batasan
Shalat	Tidak ada batasan minimal maupun maksimal yang secara eksplisit disebutkan dalam <i>al-Kitab</i> . Yang dapat ditetapkan adalah level ketegasan untuk melaksanakannya ada empat, yakni: shalat Jum'at, Shalat <i>Wustha</i> (asar), shalat lima waktu, <i>shalat nafilah</i> , dan <i>tatawwu'</i> .
Puasa	Batas minimalnya adalah puasa di bulan Ramadhan. Tidak ada batas maksimal, bahkan terdapat keringanan (<i>rukhsah</i>) bagi yang berhalangan.
zakat	Batas minimal berdasarkan ketentuan Nabi sebesar 2,5% ruang ijtihad bergerak naik untuk menetapkan batas zakat lebih besar dari 2,5% tersebut. Terkait hal ini, terdapat konsep sedekah yang memiliki batasan persentase lebih besar.
Haji	Batas minimal satu kali seumur hidup.

Adapun konstruksi metodologi pemikiran yang digunakan Muhammad Shahrur dalam melakukan kajian—terutama kajian bahasa—adalah *al-Manhaj al-Tarikh al-Ilm* (metode historis ilmiah) yang secara praksis adalah sebagai berikut:³⁶

- Bahwa bahasa merupakan suatu tatem (*anna al-Lughah nizam*), sekaligus merupakan fenomena sosiologis dan konstruksinya sangat terkait dengan konteks di mana bahasa itu disampaikan serta ada keterkaitan (*al-talazum*) antara bahasa dan pemikiran.
- Ada keterkaitan antara ucapan, pemikiran, dan fungsi bahasa sebagai alat untuk menyampaikan gagasan pemikiran sejak awal pertumbuhan bahasa itu disampaikan kepada manusia.

³⁶ Diadaptasi dari Abdul Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Shahrur", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 126-128.

- Pemikiran manusia tidak tumbuh secara langsung dan sempurna, tetapi melalui perkembangan dari pengetahuan yang bersifat indrawi (*idrak mahsus*) dan personifikasi (*idrak musyakhkhas*), kemudian menjadi pengetahuan yang bersifat abstrak (*mujarrad*). Demikian halnya dengan sistem bahasa. Bahasa itu mulanya dipakai untuk mengungkap konsep-konsep yang sifatnya terindra kemudian berkembang dan dipakai untuk hal-hal abstrak, melalui sistem kaidah *nahwu-sharraf*.
- Mengingkari adanya *taraduf* (*Sinonimity*), sebab masing-masing kata mempunyai makna sesuai dengan konteks ketika kata tersebut disampaikan. Jika seseorang mengaku adanya *taraduf*, berarti mengingkari adanya perkembangan sejarah dalam penggunaan kata-kata yang diungkapkannya. Padahal, dalam kenyataannya penggunaan kata-kata itu mengalami perkembangan.
- Memahami teks dengan tartil, artinya untuk memaknai sebuah ayat atau teks seseorang perlu melihat keterkaitan dan hubungannya dengan kata atau ayat lain. Dalam hal ini, Syahrur memaknai firman Allah *Wa Rattil Al-Qur'an tartila* bukan dalam pengertian tajwid *sebagaimana para ulama konvensional memahami*. Sebab tartil secara bahasa berarti *al-saf 'ala nisqin mu'ayyanin* (berbaris sesuai dengan urutan tertentu). Dalam istilah Syahrur, membaca secara tartil adalah membaca secara tematik, yakni mengambil ayat-ayat yang terkait dengan satu tema tertentu, lalu menghubungkannya dengan ayat lainnya untuk menangkap maksud dan pesannya yang utuh. Hal ini, dalam linguistik modern disebut dengan hubungan *syntagmatic* dan *paradigmatic* (*associative*). Hubungan *syntagmatic* adalah hubungan yang dimiliki dengan kata-kata yang berada di depan atau di belakangnya (hubungan linier).

Adapun hubungan *paradigmatic* adalah hubungan di mana sebagian kata yang tidak kita pilih untuk diucapkan itu memiliki hubungan asosiatif dengan kata-kata yang kita ucapkan.

- f. Memperhatikan pola-pola yang secara umum berlaku dalam sistem bahasa, tetapi tidak mengabaikan hal-hal yang bersifat pengecualian (*al-Istisnaniyyat*), sebab dari hal-hal yang bersifat pengecualian akan dapat dirunut periodisasi perkembangan sebelum dan sesudahnya.

Dari uraian di atas, tampak sekali bahwa Shahrur tetap berangkat dari analisis teks kebahasaan. Ini artinya, se-rasional apa pun pemikiran Shahrur akan tetap berada dalam bingkai epistemologi *bayani* (*explanatory*)—dalam bahasa al-Jabiri—yaitu sebuah *episteme* yang titik tolaknya berangkat dari teks (*nas*). Jadi, peranan teks tetap sangat kuat. Shahrur dalam hal ini tetap menganggap sakralitas teks dari ayat-ayat Al-Qur'an.

F. NASR HAMED ABU ZAYD

Nasr Hamed Abu Zayd dilahirkan di Desa Qahafah pada 10 Juli 1943 dari keluarga religius. Mulai menghafal Al-Qur'an sejak usia 4 tahun, dan pada usia 8 tahun sudah hafal Al-Qur'an 30 juz. Sehingga dipanggil "Syeh Nasr" oleh teman-temannya.³⁷ Nasr Hamed menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Tantha. Ia mulai bersentuhan dengan dunia sastra pada 1964, di mana dia menulis di jurnal *al-Adab*—jurnal pimpinan Amin al-Khuli tentang Sastra Buruh dan Petani (*Hawl Adab al'Ummal wa al-Fallahin*) dan *Azmah al-Aghniyyah al-Mishriyyah* (Krisis lagu Mesir).³⁸

³⁷ Moch. Nur Ikhwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 16.

³⁸ *Ibid.*, h. 17.

Pada 1968, Nasr Hamed kuliah di Universitas Kairo dengan mengambil jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dan berhasil menyelesaikan studinya pada 1972 dengan predikat *cum laude* dan dia diangkat sebagai asisten dosen di almamaternya. Pada 1975, Nasr Hamed mendapatkan beasiswa dari Ford Foundation untuk studi tingkat master di American University di Kairo. Dan dua tahun kemudian berhasil menyelesaikan M.A.-nya dengan tesis berjudul "*al-Ittijah al-'aql fi al-Tafsir: Dirasah fi Qadhiyyat al-Majaz fin Al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah* (Rasionalisme dalam Tafsir: Studi tentang Problem Metafora menurut Mu'tazilah)." Pada 1978, ia menjadi *fellow* pada *Centre for Middle East Studies* di Pennsylvania University, Philadelphia, Amerika Serikat, di mana dia banyak mempelajari ilmu-ilmu sosial humanitas khususnya tentang cerita rakyat (*folklore*), dan Nasr Hamed pada masa ini sangat akrab dengan hermeneutika Barat, dan dia menulis *al-Hirminiyuthiqa wa Mu'dhilat tafsir al-Nash* (*Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks*). Pada 1981, dia meraih gelar doktor dalam studi Islam dan bahasa Arab dengan predikat *cum laude* dengan judul disertasi "*Falsafat al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil Al-Qur'an 'inda Muhyidin ibn 'Araby* (Filsafat Ta'wil: Studi Hermeneutika Al-Qur'an Muhyiddin ibn 'Araby)." Pada 1985-1989 ia menjadi profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies, dan dia menyelesaikan buku *Mafhun al-Nash: Dirasah fi al-'Ulum Al-Qur'an* (Konsep Teks: Studi tentang Ilmu-ilmu Al-Qur'an).

Karya-karya Nasr Hamed Abu Zayd lainnya antara lain *Naqd al-Khitab al-Diny* (*Kritik Atas Wacana Keagamaan*), *al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Idiyulujiya al-Wasathiyah* (*Imam Syafi'i dan Pendirian Ideologi Moderat*), *Isykaliyat al-Qira'ah wa Aliyyat al-Ta'wil* (*Problem Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi*), *al-Nash, al-Sultah al-Haqiqah* (*Teks, Otoritas dan Kebenaran*), dan lain-lain.

Karena tulisan-tulisannya, Nasr Hamed dihukum keluar dari Islam (murtad) oleh ulama Mesir dan mengalami ekstradisi ke Belanda. Di sana ia menjadi profesor sampai wafatnya.

Beberapa noktah pemikiran Hermeneutika Nasr Hamed Abu Zayd adalah sebagai berikut: Bahwa Hamed mendapatkan inspirasi hermeneutikanya dari Mu'tazilah dan E.D. Hirsch Jr. Sebelum masuk pada persoalan interpretasi, terlebih dahulu Nasr Hamed mempertegas pemahamannya tentang Al-Qur'an. Dengan meminjam kerangka berpikir Mu'tazilah, Hamed menganggap Al-Qur'an sebagai teks, sebagaimana teks yang lain pada umumnya.³⁹

Ketika Mu'tazilah mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah makhluk karena ia diciptakan Tuhan, maka pada saat itu—menurut Hamed—Mu'tazilah menganggap Al-Qur'an sebagai tindakan Tuhan yang acap kali berkaitan dengan realitas. Oleh karena Al-Qur'an telah berubah wajah menjadi teks profan dan tidak eternal (tidak abadi) sebagaimana layaknya teks-teks lain, maka ketika sampai ke realitas duniawi, teks ini bisa didekati dengan pendekatan apa pun sebagaimana teks-teks lainnya. Lebih jauh, Naser Hamed—sebagaimana dikutip

³⁹ Nasr Hamed Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran* terjemahan Sunarwoto Dema, (Yogyakarta: LkiS, 2003), h. 19. Titik pijak (*nuqthah inthilaaq*) argumentasi Hamed Abu Zayd adalah ketika Al-Qur'an yang metafisik dan sakral diwahyukan kepada Nabi Muhammad, ia mulai memasuki ruang sejarah dan tunduk pada aturan main sejarah dan sosiologis. Berbeda dengan asalnya yang bersifat Ilahi, teks tersebut menjadi manusiawi (*mutaannus*) merangkul ke dalam dirinya semua elemen masyarakat Arab abad ke-7 Masehi, seperti elemen kultural, politik, dan ideologi. Sejak ia diekspresikan secara definitif, teks Ilahi itu dibentuk, dan masih terus dipengaruhi oleh penalaran manusia, sehingga ia mengambil jarak terpisah dari keilahian dan menjadi teks manusiawi. Dengan kata lain, pemisahan dari dimensi keilahian terjadi pada saat wahyu menghasilkan sekularisasi teks, yang kemudian menjadi suatu kitab, seperti halnya kitab lainnya. Teks keagamaan pada akhirnya tak lebih dari teks linguistik, sebagai produk struktur kultural di mana ia dilahirkan. Periksa Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*, (Malang: Madani Intrans Publishing, 2015), h. 18-19.

Mun'im Sirry—menyatakan:

Jika Al-Qur'an tidak eternal berarti ia diciptakan dalam konteks tertentu, dan pesan yang dikandungnya juga harus dipahami dalam konteks itu. Pandangan ini membuka ruang bagi reinterpretasi hukum agama, karena firman Tuhan mesti dipahami menurut semangatnya, bukan lafaznya. Konsekuensi lebih lanjut adalah bahwa setiap orang memiliki peran penting dalam menafsirkan dan mengaplikasikan hukum. Jika, pada pihak lain, firman Tuhan bersifat eternal, tidak diciptakan, dan tidak bisa berubah, maka gagasan reinterpretasi dalam situasi baru menjadi sesuatu yang diharamkan dan dikutuk. Tidak ada perbedaan antara lafaz dan semangat hukum Tuhan dan hanya ulama tertentu yang memiliki peran penting dalam menjaga dan mempertahankannya.⁴⁰

Dengan meminjam hermeneutika E. D. Hirsch Jr.⁴¹ dalam merumuskan hermeneutika Al-Qur'annya, Hamed membagi makna Al-Qur'an menjadi dua: *makna objektif* dan *makna signifikansi*. Menurutnya, secara umum, kosakata Al-Qur'an mengambil dua unsur makna, yakni *makna awal* yang terdiri

⁴⁰ *Ibid.*, h. 17.

⁴¹ Dalam menyusun hermeneutikanya, Hirsch bertitik tolak pada upaya membela keberadaan pengarang yang mulai disingkirkan oleh hermeneutika filosofis. Upaya meniadakan peran pengarang—menurutnya—muncul dari pandangan bahwa dari waktu ke waktu makna teks sastra akan berbeda-beda. Untuk mengatasi masalah ini, Hirsch membuat pembedaan antara makna dan signifikansi. Menurutnya, kendati makna suatu karya sastra berbeda-beda, maknanya tetap satu. Makna adalah apa yang dimaksud penulis yang ada dalam karya itu sendiri. Signifikansi adalah relasi karya dengan berbagai pembacanya. Jika yang pertama menggunakan metode historis, yang kedua nonhistoris. Karena itu, yang berubah dari suatu karya bukan maknanya, melainkan signifikansinya. Pada sisi lain, Hirsch juga membedakan antara *makna yang dikehendaki pengarang* dengan *makna yang tersimpan dalam teks*. Yang terpenting, dalam karya sastra menurutnya bukan apa yang dikehendaki pengarang, melainkan makna yang dikandung oleh teks, sehingga interpretasi filologi sedemikian berperan. Periksa K.M. Newton, *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktik Menafsirkan Sastra*, Terjemahan Soelistia, (Semarang: IKIP Semarang, 1994), h. 55. Lihat juga Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, h. 200-201.

dari dua bentuk: *historis* dan *metaforik*, dan unsur signifikansi, yakni level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal. Setelah makna objektif atau makna awal kosa kata Al-Qur'an ditemukan, dilanjutkan pada upaya mengaitkan Al-Qur'an dengan realitas kekinian, di mana Al-Qur'an hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang dihadapi. Inilah unsur kedua makna Al-Qur'an dalam pandangan Hamed yang disebut *signifikansi*.

Kendati model hermeneutika seperti tersebut umum digunakan para pemikir kontemporer, namun terdapat penekanan khusus yang perlu ditegaskan: apakah unsur kedua (*signifikansi*) ini lepas dan terpisah dari unsur pertama (*makna awal-makna objektif*) dari Al-Qur'an ataukah terikat? Jawaban atas permasalahan ini penting mengingat model-model hermeneutika Al-Qur'an yang berkembang saat ini sering kali tidak menegaskan keterkaitan keduanya.⁴² Nasr Hamed menegaskan, bahwa unsur makna kedua harus terikat dengan yang pertama.

G. KHALED M. ABU EL-FADL

Khaled M. Abu el-Fadl lahir di Kuwait pada 1963. Sebagaimana masyarakat Arab pada umumnya, Khaled sedari kecil telah dididik dengan berbagai ilmu keislaman. Al-Qur'an, Hadis, bahasa Arab, tafsir, dan tasawuf telah diakrabinya sejak masa paling dini pendidikannya. Khaled muda adalah aktivis gerakan puritanisme yang tumbuh subur di lingkungannya karena mazhab Wahabisme merupakan mazhab negara Kuwait. Namun ia kemudian menetap di Mesir setelah menyadari adanya kontradiksi dan persoalan akut dalam konstruksi

⁴² Ada kelompok pemikir yang lebih menekankan pada unsur makna pertama, bahkan menganggap unsur makna kedua (*signifikansi*) sebagai bid'ah yang harus dipurifikasi atau di-Arabisasikan.

ideologis pemikiran kaum Wahabi. Khaled memperoleh gelar *Bachelor of Art* (BA) di Yale University, Amerika Serikat pada 1986. Kemudian melanjutkan ke University of Pennsylvania dan selesai pada 1989. Pada 1999 dia melanjutkan ke Princeton University spesialisasi *Islamic Studies* dan sekaligus menempuh studi hukum di University of California Los Angeles. Di UCLA dia ditunjuk sebagai profesor hukum Islam.

Selain mengajar di UCLA, Khaled mengajar hukum Islam di Universitas Texas dan Universitas Yale, sekaligus mengabdikan dirinya dalam advokasi dan pembelaan HAM, hak-hak imigran dan mengepalai suatu lembaga HAM di Amerika. Pada tahun 2003-2005, Khaled diangkat sebagai salah satu anggota Komisi Internasional Kebebasan Beragama oleh presiden Amerika Serikat saat itu, George Walker Bush, di samping sering diundang sebagai narasumber di radio dan Televisi, seperti CNN, NBC, PBS, NPR, dan VOA.

Khaled banyak menulis buku, beberapa di antaranya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman* (2001), *And God Know the Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse* (2001), dan *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse: A Contemporary Case Study* (2001).⁴³

Hermeneutika Khaled diidentifikasi sebagai "hermeneutika negosiatif." Penyebutan demikian didasarkan pada asumsi bahwa hermeneutika yang ditawarkannya tidak hanya bertujuan "menemukan makna teks"—sebagaimana hermeneutika pada umumnya—tetapi juga bertujuan untuk "mengungkap kepentingan penggagas dan pembaca yang tersimpan di balik teks, dan menawarkan strategi pengendalian tindak-

⁴³ Syaifuddin Kudi, "Otoritarianisme Fatwa Keagamaan Kontemporer: Perspektif Khaled Abu el-Fadl", dalam M. Faisol, dkk., *Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Catatan Ensiklopedia*, (Surabaya: Pustaka Idea, 2012), h. 252-253.

an sewenang-wenang penggagas dan pembaca terhadap teks, pembaca lain dan audiensi.⁴⁴ Lebih jauh, hermeneutika negosiatif Khaled awalnya sebagai kritik atas fatwa *Council for Scientific Research and Legal Opinions* (CRLO) Arab Saudi yang telah berani menghilangkan latar premis yang mendasari kemunculan hukum Islam, serta mereka mengasumsikan dirinya sebagai wakil Tuhan sehingga merasa berhak menyingkirkan dan menyeleksi berbagai fatwa hukum yang lahir dari luar mereka, sembari memaksakan produk fatwa hukum yang dihasilkan mereka sebagaimana Tuhan menghendaki demikian.⁴⁵

Dalam kerangka menjunjung otoritas teks dan sekaligus membendung tragedi otoritarianisme penggagas dan pembaca, maka—menurut Khaled—perlu adanya interaksi yang proporsional dalam melahirkan makna dari hasil interaksi antara pengarang, teks, dan pembaca. Pada saat yang bersamaan juga harus ada proses negosiasi (*negotiating process*) antara ketiga pihak tersebut dengan syarat tidak boleh salah satu pihak mendominasi dalam proses penetapan makna. Inilah rahasia penyebutan “hermeneutika negosiatif” itu.

Pertama, teks. Menurut Khaled, Al-Qur’an dan Sunnah—meminjam Umberto Eco—merupakan “karya yang terus berubah” (*works in movement*). Keduanya adalah karya yang membiarkan diri mereka terbuka bagi berbagai strategi interpretasi, walaupun Khaled tidak menampik bahwa keduanya bukan berarti terbuka bagi segala jenis interpretasi,⁴⁶ tetapi dimaksudkan bahwa keduanya—Al-Qur’an dan Sunnah—mampu menampung gerak interpretasi yang dinamis. Teks

⁴⁴ Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur’an*, h. 203.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Keterbukaan bagi semua jenis interpretasi tanpa memperlihatkan legitimasi yang memadai—atau interpretasi arbitrer (sembrono)—hanya akan melahirkan “pelacuran hermeneutika”.

yang terbuka tidak hanya mendukung interpretasi yang majemuk, tetapi juga mendorong proses penelitian yang mendudukan teks dalam posisi sentral. Pada akhirnya teks berbicara dengan suara yang diperbarui kepada masing-masing generasi pembaca, karena maknanya tidak permanen dan berkembang secara aktif. Selama teks terbuka, ia akan terus berbicara, dan selama ia berbicara, ia akan terus relevan dan bermakna penting. Para pembaca akan terus kembali merujuk kepada teks karena teks dapat menghasilkan pemahaman dan interpretasi baru. Namun sebaliknya, jika teks dibungkam suaranya, maka teks akan membeku dan mati pada kali terakhir ia ditafsirkan. ‘Pembunuhan’ teks ini terjadi ketika pembaca bersikeras bahwa teks mengandung makna yang telah ditentukan, stabil, tetap, dan tidak berubah. Akibatnya teks akan mati dan tidak relevan.⁴⁷

Kedua, pengarang (the author). Secara historis, kehadiran suatu teks tidak dapat dipisahkan dari pengarangnya. Ketika seorang pengarang menuliskan suatu teks, maka ia akan selalu bergelut dengan “simbol-simbol bahasa” yang digunakan. Artinya pengarang telah mewedahi dan memercayakan makna yang dikehendakinya ke dalam “simbol-simbol” bahasa yang digunakan yang merupakan media yang dapat dipahami pembaca. Teks yang telah ditulis pengarang dan pengarang telah memisahkan dirinya dari apa yang dituliskannya, otoritasnya sebagai pengarang tidak lagi berpengaruh pada teks. Jika teks telah menjadi milik publik, maka pengarang tidak berhak melakukan intervensi kepada pembaca atau publik dalam kebebasannya melakukan pencarian makna atas teks tersebut.

Oleh karena itu, pemisahan antara pengarang dan teks sering kali memicu terjadinya reduksi makna atas teks atau se-

⁴⁷ Periksa Khaled M. Abu el-Fadl, *Speaking in God's Name: Kislamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld, 2001), h. 146.

baliknya, justru teks mengalami pengayaan makna. Jika problem ini dihadapkan pada Al-Qur'an, maka pengarang teks adalah Tuhan dan teks itu sendiri adalah Al-Qur'an, maka apakah proses reduksi, pengayaan, atau penipuan makna atas teks dapat terjadi dalam kitab suci? Apakah pembaca tetap harus berfokus pada makna yang dikehendaki pengarang dan mempertimbangkannya sebagai faktor yang menentukan makna teks tersebut? Khaled menjawabnya dengan memberi gambaran mendalam tentang kisah Ali bin Abi Thalib yang berseteru dengan kelompok Khawarij yang mengklaim "semua hukum adalah milik Allah" (*inna al-Hukm li Allah*). Adapun posisi Ali *Karram Allah wajhah* tunduk kepada "mengikuti hukum manusia". Dalam menangkis tuduhan tersebut, Ali mengumpulkan kaum Khawarij dan membawa salinan Al-Qur'an. Ali berkata:

"Wahai Al-Qur'an, berbicaralah kepada manusia". Orang Khawarij di sekitar Ali—sambil gusar—berkata: "Hai Ali, Engkau mengejek Kami?" Kemudian Ali berkata bahwa Al-Qur'an hanya lembaran kertas dan tinta yang tidak dapat berbicara, dan manusialah yang berbicara atas nama Al-Qur'an. Al-Qur'an hanya ditulis dengan goresan di antara dua sampul yang—tentu—tidak dapat berbicara, maka Al-Qur'an perlu penafsir dan penafsirnya adalah manusia.⁴⁸

Berpijak pada kisah Ali tersebut, dapat dipahami bahwa sepeninggal Nabi, otoritas pengarang dalam konstruksi teks telah selesai. Persoalan yang muncul adalah terkait dengan pembuktian sejarah dan pengujian autentisitasnya—artinya bagaimana kita mengetahui bahwa perintah tersebut

⁴⁸ *Al-Qur'an hammul aujuh. Al-Qur'an bayna duffatai al-Mushaf la yanthiqu bi lisanin, wa Innama yanthiqu bihi al-Rijal*, (Al-Qur'an membawa banyak sudut pandang. Al-Qur'an yang ada dalam lembaran mushaf tidak berbicara dengan lisan, melainkan manusia yang berbicara melaluinya).

benar-benar datang dari Tuhan atau Nabi-Nya. Kemudian persoalan yang muncul lagi adalah bagaimana menentukan autensitas, makna dan pelaksanaannya. Apakah pemaknaan atas teks diserahkan kepada kreativitas pembaca atau harus membentuk suatu lembaga khusus yang disebut Khaled sebagai "perwakilan". Melalui wakil-wakil inilah diharapkan dapat melahirkan makna yang sesungguhnya dimaksud pengarang teks maupun pembaca.⁴⁹

⁴⁹ *Ketiga, pembaca (reader)*. Kehadiran pembaca di hadapan teks yang bisu menjadikan teks mempunyai makna. Teks kini telah tersaji dan pengarang pun tidak hadir mengawal teksnya di tengah pembacanya. Teks bergulir dengan sendirinya dan maknanya sangat tergantung pada siapa yang membacanya. Karena itu, Khaled tidak berupaya untuk menjadikan teks (Al-Qur'an dan Hadis) sebagai sesuatu yang bergulir tanpa pengawalan. Khaled tidak rela dengan sikap para pembaca yang sewenang-wenang (*arbitrer*) menafsirkan teks, apalagi para pembaca mencatat nama Tuhan dan/atau menjadikan diri mereka sebagai Tuhan, sehingga Khaled merasa perlu membatasi otoritarianisme pembaca dengan lima syarat, yaitu *kejujuran, sungguh-sungguh, pengendalian, kemenyeluruhan, dan rasional*.⁵⁰

Pada sisi lain, agar otoritarianisme itu tidak berdampak pada masyarakat dan agar "masyarakat tidak mengikuti secara membabi buta" terhadap pembaca tertentu yang merasa mempunyai otoritas dan wewenang dalam memahami pesan

⁴⁹ Menurut Khaled, *problem kompetensi dan penetapan perwakilan memainkan peranan penting dalam membentuk pemegang otoritas dalam diskursus keislaman*. Kemudian ditegaskan oleh Khaled, bahwa pengarang Al-Qur'an adalah abadi, hidup mengurus makhluk terus-menerus. Tidak pernah tidur. Karenanya, pengarang Al-Qur'an—sudah tentu—tidak akan merelakan karya *magnum opus*-nya diselewengkan dan dicatat oleh pembaca "atas nama Tuhan."

⁵⁰ Syaifuddin Kudsi, "Otoritarianisme Fatwa Keagamaan Kontemporer, h. 265.

Tuhan, Khaled—dalam hal ini—menawarkan dua prinsip yang harus diperhatikan, yaitu:

Pertama, epistemological presupposition (praduga epistemologis), dalam arti harus ada kesamaan pandangan antara orang yang diikuti dengan orang yang mengikuti.

Kedua, exclusionary reasons (nalar eksklusif), yaitu suatu nalar yang dapat memutuskan secara bebas apakah dia akan mengikuti otoritas orang tersebut atau tidak. Tidak seharusnya seseorang menyerahkan diri pada orang tertentu tanpa mengetahui terlebih dahulu dalam bidang apa dia mengikuti dan bagaimana pendapatnya tentang persoalan yang diikutinya itu.⁵¹

⁵¹ El-Fadl, *Speaking in God's*, h. 18-23.

Penutup

Sebagai penutup, penulis merasa penting untuk memaparkan suatu kisah dari negeri sufi yang sengaja dikutip sebagai berikut:

“Katakanlah kepadaku suatu kebenaran, wahai sufi.” Demikian pinta sang Sultan kepada seorang Darwis. “Mampukah telingamu mendengarkan kebenaran? Suara kebenaran melebihi suara petir di siang hari, selaput telingamu bisa terkoyak.” Jawab Darwis.

“Apa gunanya sepasang telinga yang tidak mampu mendengarkan kebenaran? Biarlah selaput telingaku robek, aku tetap ingin mendengarkan suara kebenaran” Jawab Sultan. “Baiklah, suatu saat nanti aku akan datang ke istanamu untuk menyampaikan kebenaran.”

Akhirnya, beberapa tahun kemudian datanglah sang Darwis ke istana Sultan. Begitu diberitahu kedatangan Darwis, Sultan pun bergegas ke gerbang istana untuk menjemputnya. Turut bersama Sultan saat itu sang putra mahkota, putra tunggal Sultan. Mereka menyalami sang Darwis. “Selamat Datang, silakan masuk.”

“Tunggu dulu, biar aku memberkati putramu”, kata sang Darwis. Lalu ia menepuk-nepuk kepala putra mahkota sambil berkata, “Kamu akan Mati”. Sultan seperti tidak mempercayai telinganya

sendiri, "apa yang kau katakan Darwis? Untuk inilah kau datang. Untuk mengutuk anakku? Untuk menyumpahinya? Sang Sultan marah betul bahkan di antara para menteri ada yang sudah mengeluarkan pedang dari sarungnya.

"Apa yang kau katakan Sultan? Kau keliru menafsirkan kata-kataku. Untuk apa aku harus mengutuk anakmu? Untuk apa aku harus menyumpahinya? Aku hanya memberikan suatu pernyataan, "Kau akan mati", dan pernyataanku itu berlaku bagi setiap insan, bagi setiap makhluk hidup. Yang lahir pasti akan mati. Aku hanya menyampaikan kebenaran Sultan. Kau pernah menanyakan, dan aku datang untuk menyampaikannya. Sultan, rupanya kau belum bisa mendengarkan kebenaran."

Kisah menarik tersebut pada dasarnya merupakan sindiran yang luar biasa bagi kita umat beragama. Siapkah kita mendengar kebenaran sekalipun memekakkan telinga? Mendengar tantangan ini, sontak dengan segera setiap orang akan berteriak "siap". Namun benarkah demikian? Berbagai kontroversi yang muncul akhir-akhir ini, sehubungan dengan *hermeneutika* membuktikan bahwa tidak banyak orang di antara kita yang benar-benar siap—lahir batin—untuk mendengarkan "kebenaran".

Siapkah kita menghadapi kenyataan bahwa guru kita, kiai kita, lembaga fatwa yang kita percayai, organisasi keagamaan yang kita ikuti dan—tidak terkecuali juga—diri kita sendiri, pada hakikatnya adalah manusia atau kelompok manusia biasa yang tidak bersih dari kesalahan dan kekhilafan? (*al-Insan makhhal al-Khata' wa Nisyan*) siapkah kita menghadapi fakta bahwa yang kita yakini sebagai "pasti benar" selama ini pada hakikatnya "mungkin saja keliru bahkan salah besar?". Siapkah kita mengakui kenyataan-kenyataan bahwa dalam diri orang lain, kelompok lain atau lembaga lain yang berbeda se-

¹ Anand Krishna, *Kematian*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 2-9.

cara diametral pemahamannya dengan kita terdapat juga sisi kebenarannya. Kenyataan-kenyataan yang apabila dikatakan bisa "membuat selaput gendang telinga terkoyak" tersebut memang berat untuk diakui.

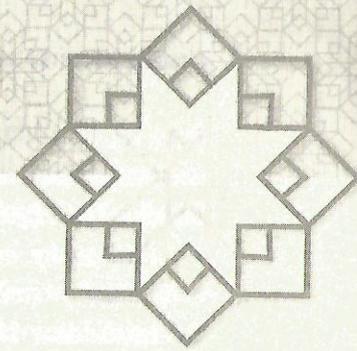
Karena tidak semua orang siap untuk mendengar kenyataan-kenyataan yang "tidak enak dan tidak nyaman" tersebut, maka banyak orang menutup telinganya rapat-rapat, antipati atau menolak mentah-mentah terhadap segala wacana, disiplin kajian, pendekatan, diskusi, maupun sekadar obrolan yang mencoba mengungkap kenyataan tersebut, termasuk di antaranya terhadap hermeneutika.²

Akankah kita bersikap demikian? Jawabannya semuanya terpulang pada kita sendiri, tergantung sikap kita sendiri.

Wa Allah ta'ala a'lam.

² Dikutip secara utuh dari H. M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar: Mendengarkan Kebenaran Hermeneutika", dalam Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tTema Kontro versial*, (Yogyakarta: Elsaq, 2005), h. xv-xviii.

Daftar Pustaka



- Abdullah, H. M. Amin. 2012. "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman, peny. *Membaca al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LkiS.
- Abdullah, H.M. Amin. 2005. "Kata Pengantar: Mendengarkan Kebenaran Hermeneutika", dalam Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq.
- Ahmala. 2012. "Hermeneutika: Mengurai Kebuntuan Metode Ilmu-ilmu Sosial", *Belajar Hermeneutik*, Nafisul Atho' & Arif Fahrudin, Ed. Yogyakarta: Ircisod.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din Abdurrahman bin Abi Bakr. 1988. *al-Tahbir fi Ilm al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah.
- Al-Farmawi, Abd al-Hayy. 1977. *al-Bidayah fi al-Tafsir al Maudhu'i*. Kairo: Mathba'ah al-Hadharah al-Arabiyyah.
- Al-Qurthuby, Sumanto. dkk. 2005. *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ngaliyan*. Semarang: ReSAIL Press.
- Arkoun, Muhammad. 1987. *Rethinking Islam Today*. Washington: Centre for Contemporary Arab Studies.
- Azra, Azyumardi. "Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia", Abd A'la. 2003. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina.

- Bertens, K. 1990. *Filsafat Barat Abad XX: Inggris Jerman*. Jakarta: Gramedia.
- Bleicher, Josef. 1980. *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Burhanuddin. 2003. "Artikulasi Teori Batas (*Nazariyah al-Hudud*) Muhammad Shahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia" dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogyakarta*. Yogyakarta: Islamika.
- Damanhuri. 2003. "Belajar Hermeneutika Bersama Betti" dalam Nafisul Atho' dan Fakhruddin, ed. *Hermeneutika Transendental; Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRCISOD.
- Damanhuri. 2012. "Belajar Teori Hermeneutik Bersama Betti", *Belajar Hermeneutik*, Nafisul Atho' & Arif Fahrudin, Ed. Yogyakarta: Ircisod.
- Effendy, Bisri. 1999. "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan" dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LkiS.
- el-Fadl, Khaled M. Abu. 2001. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.
- Esack, Farid. 1997. *Qur'an, Liberation, Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: One World.
- Faiz, Fahrudin. 2002. *Hermeneutika Qur'ani antara Teks Konteks dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam.
- Faiz, Fahrudin. 2005. *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Fauzi, Ihsan Ali. "Mempertimbangkan Neo-Modernisme" *Islamika* No. 2 Oktober-Desember 1993.
- Hanafi, Hassan. 1994. *Dialog Agama dan Revolusi*. Ter. Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Hanafi, Hassan. 2009. *Hermeneutika Al-Qur'an*. Terjemahan Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press.
- Hardiman. 2004. F. Budi. *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Buku Baik.
- Hirsch, E.D. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven/London: Yale University.
- Husaini, Adian dan Abdurrahman al-Baghdadi. 2007. *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Ikhwan, Moch. Nur. 2003. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: Teheraju.
- Iswahyudi. 2012. "Hermeneutika Praksis Liberatif Farid Esack" dalam M. Faisol, dkk., *Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Catatan Ensiklopedia*. Surabaya: Pustaka Idea.
- Krishna, Anand. 2002. *Kematian*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Kudsi, Syaifuddin. 2012. "Otoritarianisme Fatwa Keagamaan Kontemporer: Perspektif Khaled Abu el-Fadl", dalam M. Faisol, dkk., *Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Catatan Ensiklopedia*. Surabaya: Pustaka Idea.
- Meuleman, Johan Hendrik. 2012. *Peny. Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS.
- Mulia, Siti Musdah. 2005. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan.
- Mustaqim, Abdul. 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS.
- Mustaqim, Abdul. 2003. "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Shahrur", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogyakarta*. Yogyakarta:

- ta: Islamika.
- Muzairi. 2003. "Hermeneutika dalam Pemikiran Islam", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yoga*. Yogyakarta: Islamika.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1967. *Islamic Studies: Essay on Law and Society*. Beirut: Libreire Du Liban.
- Newton, K.M. 1994. *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktik Menafsirkan Sastra*. Terjemahan Soelistia. Semarang: IKIP Semarang Press.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Prakosa, Heru. 2011. "Penyingkapan Makna: Sekadar Kembali Ke Maksud Pengarang? (Pokok-pokok Pemikiran E.H. Hirsch Jr. Tentang Interpretasi)", dalam Syafa'atun Almirzanah, dan Sahiron Syamsuddin, ed. *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis Teori dan Aplikasi: Buku 2 Tradisi Barat*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga.
- Rahman, Fazlur. 1987. *Islam*. Terjemahan Senoaji Saleh. Jakarta: Bina Aksara.
- Rahman, Fazlur. 1984. *Membuka Pintu Ijtihad*. Bandung: Pustaka.
- Rahman, Fazlur. 1976. "Some Islamic Issues in Ayyub Khan Era", dalam Donald P. Little, ed, *Essays on Islamic Civilization*. Leiden: E.J. Brill.
- Ricouer, Paul. 2006. *Hermeneutika Ilmu Sosial*. Terjemahan Muhammad Syukri. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Ricouer, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian Press.
- Saimima, Iqbal Abdurrauf (ed). 1988. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Setiawan, H. M. Nurkholis. 2011 "Emilio Betti dan Hermeneutika sebagai Auslegung", dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin, ed., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an dan Hadis (Teori dan Aplikasi) Buku 2 Tradisi Barat*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga.
- Setiawan, H. M. Nurkholis. 2004. "Pesan Tuhan Yang Tertulis: Wahyu dalam Bingkai Teori Komunikasi", dalam Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan [Kritik Atas Nalar Tafsir Gender]*. Yogyakarta: Safiria Insania.
- Sibawaihi. 2007. *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Shahrur, Muhammad. 1991. *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Muashirah*. Damaskus: al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasr wa al-Tawzi'.
- Sirry, Mun'im A. (ed). 2004. *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*. Jakarta: Paramadina dan Ford Foundation.
- Sirry, Mun'im A. 2011. "La Ikraha fi al-Din (Tidak Ada Paksaan dalam Agama): Menafsirkan Tafsir Al-Qur'an Bersama Paul Ricouer", dalam Syafa'atun Almirzanah, dan Sahiron Syamsuddin, ed., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis Teori dan Aplikasi: Buku 2 Tradisi Barat*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga.
- Sirry, Mun'im. 2015. *Tradisi Intelektual Islam Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*. Malang: Madani Intrans Publishing.
- Sumaryono, E. 2002. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Syamsuddin, Sahiron. 2011. "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer", dalam Syafa'atun

- Almirzanah, dan Sahiron Syamsuddin, ed, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis Teori dan Aplikasi: Buku 2 Tradisi Barat*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga.
- Syamsuddin, Sahiron. 2011. "Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran Al-Qur'an, dalam Syafa'atun Almirzanah, dan Sahiron Syamsuddin, ed., *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis Teori dan Aplikasi: Buku 2 Tradisi Barat*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga.
- Wahid, Abdurrahman. 1994. "Hassan Hanafi dan Eksperimennya" dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*. Yogyakarta: LkiS,
- Wahyudi, Yudian. 2009. "Hermeneutika sebagai Pengganti Ushul Fikih", dalam Hassan Hanafi, *Hermeneutika al-Qur'an*. Terjemahan Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Wijaya, Aksin. 2009. *Arah baru Studi Ulum Al-Qur'an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wijaya, Aksin. 2004. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan [Kritik Atas Nalar Tafsir Gender]*. Yogyakarta: Safiria In-sania.
- Zayd, Nasr Hamed Abu. 1996. *Mafhum al-Nash: Dirasah fi "Ulum al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi li al-Tiba'ah wa al-Nasr.
- Zayd, Nasr Hamed Abu. 2003 *Teks Otoritas Kebenaran*. Terjemahan Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LkiS.

Indeks

A

Active interpreter, 86
 Adian Husaini, 39
 Ameer Ali, 33
 Ahmad Khan, 33
 Aksin Wijaya, 41
 Amin Abdullah, 35
 Amina Wadud, 35
Apartheid, 90
Appropriation, 62
Asbab al-nuzul, 17
Ayat muhkamat, 13
 Ayyub Khan, 75
 Azyumardi Azra, 38

B

Bisri Effendy, 95

D

Dale Eickelman, 95
 Demitologisasi, 33
 Dekonstruksi, 39

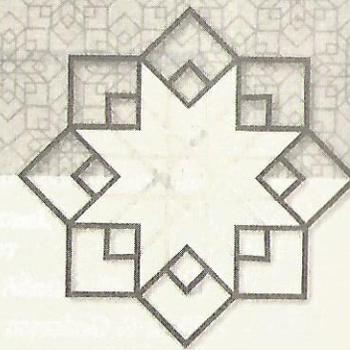
Double movement, 76

E

E.D. Hirsch Jr., 63, 103
 Edmund Husserl, 23, 83
 Eksegesis, 4
 Emilio Betti, 48
 Empirisme-positivisme, 26
 Empati, 48
 Entitas otonom, 12
 Epistemologi tafsir, 60

F

FA. Wolf, 44
 F.D.E. Schleiermacher, 5, 7, 29,
 43
 Farid Esack, 16, 87, 89
hermeneutika pembebasan,
 92
 Fazlur Rahman, 15, 73
 Fenomenologis, 27
 Filologi, 8



G

Ghulan Ahmed Parves, 33

H

Hans G. Gadamer, 9, 30, 50, 60
Pemikiran hermeneutika, 52

Hassan Hanafi, 3, 33, 83, 84

Hermeneuein, 1

Hermeneutika, 2, 7, 12, 26, 36

bapak, 5*eksistensialis ontologis*, 6*filosofis*, 29*kritis*, 30*lingkaran*, 30, 62, 91*negosiatif*, 105*ontologis-fenomenologis*, 60*operasionalisasi*, 33*penerapan*, 45*praktik*, 17*problem*, 20*signifikansi*, 13*teoretis*, 28-29, 45

Hermes, 2

I

Ideal moral, 78

Imam Syafi'i, 37, 38

Immanuel Kant, 44

J

J.C. Dannhauer, 7

Jakfar Dakk al-Bab, 95

James Piscatori, 95

Johan August Ernesti, 7

Johann August Ebenrhard, 44

Josef Bleicher, 28

Jorge J.E. Gracia, 66, 68

Jurgen Habermas, 31, 55

hermeneutika, 58

K

Khaled M. Abu el-Fadl, 104

Kebenaran interpretasi, 70

Konteks hermeneutika

penerimaan, 90

L

Lebenswelt, 56

M

Makna objektif, 103

Martin Heidegger, 6, 8, 60

Marxisme, 94

Mesir Kuno, 3

Michel Foucault, 39

Modus eksistensi, 9

Mohammad Arkoun, 34

Muhammad Shahrur, 94

Mun'im Sirry, 103

Mushaf Utsmani, 27, 40

Mu'tazilah, 102

N

Nabi Idris, 2

Nasr Hamid Abu Zayd, 39, 100

pemikiran hermeneutika,

102

P

Passive transmitters, 85

Paul Ricouer, 9, 25, 59

hermeneutika, 60

Pendekatan linguistik, 28

Prinsip moral, 77

Postmodernisme, 27

R

Reifikasi, 16

Relativisme tafsir, 35

Richard E. Palmer, 6

Roland Barthes, 63

Rudolf Bultman, 90

S

Sa'ad ibn Abi Waqqas, 19

Sumaryono, 51, 58

T

Tadrij, 93

Tafsir tradisional, 17

Teori batas, 97

Theodor W. Adorno, 55

U

Umar bin Khattab, 17

Umberto Eco, 106

Ushul fiqh, 33, 83

V

Verstehen, 21, 47

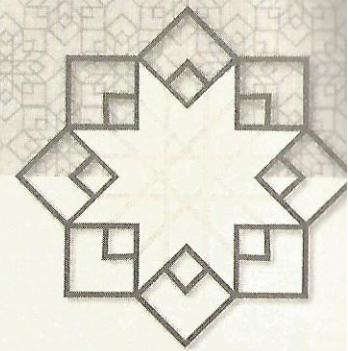
W

Wilhelm Dilthey, 8, 13, 21, 29,

46

Z

Zainal Abidin, 39



Tentang Penulis

EDI SUSANTO lahir di Pamekasan pada 18 November 1970. Bungsu dari lima bersaudara ini menyelesaikan pendidikan dasar di SDN Larangan Luar II Kecamatan Larangan tahun 1983. Sekolah menengah pertamanya ditempuh di MTs N Parteker filial Pamekasan tamat tahun 1986, selanjutnya masuk ke Pendidikan Guru Agama (PGA) Negeri Pamekasan dan tamat tahun 1989.

Pendidikan tingginya diselesaikan di IAIN Sunan Ampel Fakultas Tarbiyah Pamekasan tahun 1993. S-2 diselesaikan di IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2004, dan S-3 juga di IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2011. Sejak tahun 1999, diangkat sebagai dosen di STAIN Pamekasan, dengan pangkat akademik Lektor Kepala IV/b. Sebagai akademisi, telah banyak menulis, baik dalam bentuk artikel yang tersebar di berbagai jurnal ilmiah –non-akreditasi dan terakreditasi— maupun dalam bentuk buku. Satu di antaranya adalah yang ada di tangan pembaca.

Kini tinggal di Desa Larangan dalam Kecamatan Larangan Kabupaten Pamekasan. Nomor *Handphone* 085230028648 dan 087705685554 serta email edihabermas@yahoo.co.id.



Studi HERMENEUTIKA

KAJIAN PENGANTAR

Hermeneutika dalam tradisi pemikiran Islam adalah sesuatu yang masih menjadi polemik. Pada satu sisi, ada yang menerima tanpa *reserve*, namun pada sisi lain ada yang menolaknya secara tegas, dan ada juga yang bersikap moderat. Di tengah polemik ini sebagai suatu pendekatan, akhir-akhir ini hermeneutika sedemikian digandrungi oleh para peneliti akademis, mulai kritikus sastra, sosiolog, sejarawan, antropolog, filsuf, maupun teolog, khususnya untuk mengkaji, memahami, dan menafsirkan teks (*scripture*) kitab suci, misalnya Injil dan Al-Qur'an.

Sebagai suatu tawaran pendekatan dan metodologi baru bagi pengkajian kitab suci, eksistensi hermeneutika, dengan demikian, tidak dapat dielakkan. Menjamurnya berbagai literatur ilmu tafsir kontemporer yang menawarkan hermeneutika sebagai variabel metode pemahaman kitab suci—Al-Qur'an misalnya—menunjukkan betapa daya tarik (*magnitude*) hermeneutika ini sungguh luar biasa.



KENCANA
PRENADAMEDIA GROUP

Email: pmg@prenadamedia.com
<http://www.prenadamedia.com>

ISBN 978-602-422-041-9



9 786024 220419