

## ANALISIS HERMENEUTIKA DAN TEKSTUALISME AL-QUR'AN (Dari Klasik hingga Kontemporer)

**Zaenudin**

Universitas Wiralodra Indramayu

E-mail: zaenudino7@gmail.com

Received	Revised	Accepted
23 Desember 2019	15 January 2020	31 January 2020

## THE ANALYSIS OF HERMEUNETICT AND ALQURANTEXTUALISM (from clasic until contemporar)

### **Abstract:**

The written article aims to describe the hermeneutics and Alquran textualism from classic until contemporer. Alquran in moeslim discourse, has a central position which cannot be ignored, because of the Alquran is not only a Muslim theological foundation to be religious, but also becomes law resource, moral and world view. Broadly Alquran study is consist of three main section: first, exegesis or the study of the text Alquran itself; second, the history of interpretation; and third, the role of the Alquran in life and moeslim thinking (ritual, theology, law etc). the refered hermeneutic is focus to exegesis textual as a distinctive and central element in hermeneutic. The contribute of this research is to provide thought contributions to reader to understand the hermeunetict and Alquran textualism from classic until modern.

**Keywords:** hermeneutic, textualism Al-Qur'an, and moral doctrin.

### **Abstrak:**

Penulisan artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan hermeneutika dan tekstualisme Alquran dari klasik hingga komtemporer. Alquran dalam wacana umat Islam, memiliki posisi sentral yang tidak bisa dabaikan begitu saja, karena Alquran tidak hanya menjadi landasan teologis umat Islam dalam beragama, namun juga menjadi acuan hukum, moral dan pandangan dunia. secara luas studi Alquran terbagi menjadi tiga bidang pokok: pertama, *exegesis* atau studi teks Alquran itu sendiri; kedua, sejarah interpretasi (*tafsir*)-nya; dan ketiga, peran Alquran dalam kehidupan dan pemikiran umat Islam (dalam ritual, teologi, hukum dan seterusnya).

hermeneutika yang mengacu balik pada fokus eksegesis tekstual sebagai elemen distingtif dan sentral dalam hermeneutika. Manfaat dari penelitian ini adalah untuk memberikan sumbangsi pemikiran kepada para pembaca untuk memahami hermeneutika dan tekstualisme Alquran dari klasik hingga modern

**Kata kunci:** hermeneutika, tekstualisme Alquran, ajaran moral

## Pendahuluan

Alquran adalah sebuah dokumen untuk umat manusia. Bahkan Kitab ini sendiri menamakan dirinya “petunjuk bagi manusia” (*hudâ li al-nâs*)<sup>1</sup> dan berbagai julukan lain yang senada, di dalam ayat-ayat lain. Sebagai sebuah teks kemanusiaan, Alquran tidak begitu saja muncul dari ruang hampa, pastilah bersentuhan dengan ruang dan waktu, atau memiliki historisitas tersendiri—yaitu Bangsa Arab, dengan segudang sosio-kulturalnya, dan pada sekitar abad ke-7 Masehi—dan secara langsung Alquran menggunakan bahasa yang ada pada wilayah kemunculannya, yaitu bahasa Arab<sup>2</sup>.

Alquran dipandang sebagai firman Tuhan yang abadi dan absolut, diwahyukan, dihafal, diriwayatkan secara lisan, dan akhirnya dihimpun dan ditulis pada masa Sahabat setelah wafatnya Nabi (w. 10 H./632 M.).<sup>3</sup> Untuk dapat menggali makna yang ada dalam teks tersebut, niscaya manusia memiliki metode dan pendekatan yang beragam, yang berbanding lurus dengan basis sosial, zaman, ideologi, serta kapasitas intelektual yang dimiliki masing-masing.<sup>4</sup> Yang terakhir inilah, hingga era kontemporer ini masih dapat kita temukan dan kita nikmati.

Alquran dalam wacana umat Islam, memiliki posisi sentral yang tidak bisa dibiarkan begitu saja, karena Alquran tidak hanya menjadi landasan teologis umat Islam dalam beragama, namun juga menjadi acuan hukum, moral dan bahkan menjadi pandangan dunia (*world view/ weltanschauung*). Perkembangan dalam bidang keserjanaan Alquran tidak hanya dapat kita lihat dalam masyarakat Muslim sendiri, sebagai orang dalam (*insiders*), akan tetapi juga dalam masyarakat Barat (non-Muslim), sebagai orang luar (*outsiders*).<sup>5</sup> Menurut catatan Alford T. Welch, secara luas studi Alquran terbagi menjadi tiga bidang pokok:<sup>6</sup> pertama, *exegesis* atau

<sup>1</sup> R I Kementerian Agama, “Al-Qur’an Dan Terjemahnya,” Jakarta: Sinergi Pustaka Indonesia, 2012.

<sup>2</sup> Wan Suhaimi Wan Abdullah, “Nasr Hamid Abu Zayd, Naqd Al-Khitab Al-Dini, (Kaherah: Sina Li Al-Nashr, 1994, Edisi Kedua), 225 Halaman,” *Jurnal Usuluddin* 14 (2001): 177–81.

<sup>3</sup> Khaled M Abou El Fadl and M Khaled, “Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif, Terj,” R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.

<sup>5</sup> Mannâ’ al-Qattân, *Mabâhith fi ‘Ulûm Alquran* (t.t.: t.p., t.t.), 333-346. Lihat juga, Muḥammad ‘Aluwî al-Mâlikî, *al-Qawâ’id al-Asâsiyyah fi ‘Ulûm Alquran* (t.t.: t.p., 1997), 164-173. Lihat, Muḥammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz I (Kairo: Fakultas Syari’ah Al-Azhar, t.t.), 13-22.

<sup>7</sup> Rahman, *Tema*, xi-xvii.

<sup>6</sup> Fazlur Rahman, “Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual, Terj,” *Ahsin Muhammad*, Bandung: Pustaka 1 (1985).

studi teks Alquran itu sendiri; kedua, sejarah interpretasi (tafsir)-nya; dan ketiga, peran Alquran dalam kehidupan dan pemikiran umat Islam (dalam ritual, teologi, hukum dan seterusnya). Di dalam umat Islam kategori yang pertama mendapatkan tempatnya untuk berkembang, sedangkan untuk kategori kedua dan ketiga lebih banyak dikembangkan oleh para Islamisis.<sup>7</sup> Dengan bahasa lain, umat Islam lebih banyak mencurahkan tenaga untuk mengkaji masalah *exegesis* Alquran dari pada tertarik untuk meneliti dan mengkaji hal-hal yang lebih metodologis, hermeneutika Alquran<sup>8</sup>.

Menurut Abou El-Fadl dalam mengembangkan kajian al-Qurân, bersama dengan sarjana-sarjana Muslim lainnya, semisal: Nashr Hâmid Abû Zayd, Mohammed Arkoun<sup>9</sup>, Hassan Hanafi<sup>10</sup>, Fazlur Rahman<sup>11</sup> dan Farid Esack<sup>12</sup>, memanfaatkan perkembangan ilmu-ilmu kemanusiaan kontemporer (*humaniora*)<sup>13</sup> dan tetap berlandaskan pada khazanah tradisi keilmuan Islam klasik, tentunya dengan menafsirkan ulang secara lebih sistematis sehingga para sarjana ini menempati pada garda terdepan dalam *Qur'anic Studies*. Pada dasarnya, berbagai pembacaan Alquran kontemporer<sup>14</sup> ini, sebenarnya tidak terlepas dari tiga entitas yang melatarinya dan merupakan "hasil" pergumulan dan dinamika di dalamnya. *Pertama*, sikap umat Islam terhadap tradisi (*turâts*), *kedua*, sikap umat Islam terhadap kemodernan Barat dan yang *terakhir* adalah sikap umat Islam terhadap realitas<sup>15</sup>.

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> *Exegesis* adalah komentar langsung terhadap teks secara praktis, sedangkan hermeneutik lebih pada aspek metodologis atau teoritik, untuk diskusi lebih lanjut tentang hal ini bisa kita lihat dalam Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, cet. 4, (United States of America: Northwestern University Press, 1977), 66-70.

<sup>9</sup> Rudolf A Makkreel, "Richard E. Palmer," *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*," 1971.

<sup>13</sup> Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2000).

<sup>15</sup> Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: Alquran, Liberalisme, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000).

<sup>16</sup> Misalnya Abû Zayd mengembangkan *Qur'anic Studies* dengan memadukan teori-teori linguistik kontemporer dan kritik sastra untuk mengkaji dan menginterpretasikan teks Alquran, sedangkan Arkoun, dengan kreatif menerapkan kajian interdisipliner atas Alquran dan akal studi Alquran dengan memanfaatkan teori-teori linguistik, sejarah dan antropologi, Fazlur Rahman -dengan mengklaim mengikuti Syah Waliyullah dan M. Iqbal- mencoba mendekati masalah pewahyuan dengan meminjam analisis psikologis atau psikoanalisis atas Nabi Muhammad ketika menerima wahyu. Untuk lebih mendalamnya studi ini bisa kita lacak pada Moch. Nur Ichwan, "Beberapa Gagasan Tentang Pengembangan Studi Alquran dan Hadits; Refleksi atas Perkembangan Jurusan Tafsir Hadits di Indonesia," dalam *Hermeneutika Mazhab Yogya*, ed. Pahruraji M. Bukhori dan Sabroer (Yogyakarta: Islamika, 2003), 233-244.

<sup>18</sup>Abed Al-Jabiri, "Tradisi dan Problem Metodologi: Relevansi Tradisi dalam Pemikiran Islam Kontemporer," dalam *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), 6.

<sup>20</sup> Untuk kajian yang lebih lanjut lihat Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000), 1-8. lihat juga, Edward W. Said, *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1985), 261-170.

## Metode Penelitian

Penulisan artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif jenis studi pustaka. Dalam penelitian ini akan mencoba mengungkapkan secara detail mengenai hermeneutika dan tekstualisme Al-Qur'an dari klasik sampai kontemporer. Sumber data dalam penelitian ini adalah buku-buku dan jurnal yang relevan dengan judul pembahasan.

## Hasil dan Pembahasan

### Exegesis Pemahaman Al-Qur'an

Apa yang disampaikan oleh Aboe Al Fadl sesungguhnya hendak “menghidupkan kembali” tradisi hukum Islam pra-modern yang cukup dinamis, dan memiliki basis epistemologi yang toleran dan pluralistik.<sup>16</sup> Misalnya, kalau Arkoun selalu mengklaim, bahwa di dalam pemikiran Islam, masih terdapat sesuatu “yang tak dipikirkan” (*l'impensé/unthought*) dan “yang tak terpikirkan” (*l'impensable/ unthinkable*),<sup>17</sup> maka Aboe Al Fadl mengklaim dirinya sebagai seorang yang menginginkan pengagasan dan perumusan kembali dalam khazanah pemikiran Islam “sesuatu yang telah terlupakan” tersebut.<sup>18</sup> Di abad modern ini salah satu penyebab dari hilangnya kekayaan khazanah pemikiran Islam, adalah semakin maraknya dan berkembangnya paham fundamentalisme<sup>19</sup> yang dalam hal ini Aboe Al Fadl menuduh Wahabisme<sup>20</sup> sebagai gejala umum dan

---

<sup>21</sup> El Fadl, *Atas*, 142; Andrew G. Bostom, “Abou El Fadl: Reformer or Revisionist?,” dalam *Middle East studies in the News*, Institute for the Secularisation of Islamic Society (ISIS), (Online), (<http://www.secularislam.org/articles/bostom.htm>., diakses tanggal 3 Juni 2004).

<sup>22</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994).

<sup>23</sup> Menurut Aboe Al Fadl pada abad pra-modern diskusi mengenai persoalan, otoritas mujtahid, keberwenangan sumber dan wakil-wakilnya, dan resiko despotisme intelektual (*al-istibdâd bi al-ra'y*) telah menjadi perdebatan yang sengit tetapi kini mulai terlupakan. El Fadl, *opcit.*, 142; Arwan Hamidi, “Menghidupkan Kembali Tradisi?,” *Al-Milâh*, Edisi XIII (2004), 28-30. lihat juga, Ahmad Baso, ““Militerisasi” Islam: Tesis-tesis Kritik Nalar Politik Islam,” materi *Belajar Bersama* (Yogyakarta: LKiS, tt.), 3-4.

<sup>19</sup> Fundamentalisme sering memiliki citra negatif. Peristiwa bunuh diri massal David Koresh dan pengikutnya, yang dikenal sebagai kelompok fundamentalis Kristen “Davidian Branch,” pada pertengahan April 1993 yang lalu, hanya memperkuat citra bahwa kaum fundamentalis adalah orang-orang yang sesat. Di tempat “kelahirannya,” Amerika Serikat, fundamentalisme punya makna peyoratif seperti fanatik, anti-intelektualisme, eksklusif yang sering membentuk *cult* yang menyimpang dari praktek keagamaan *mainstream*. Dengan mempertimbangkan perkembangan historis dan fenomena fundamentalisme Kristen, sementara orang menolak penggunaan istilah “fundamentalisme” untuk menyebut gejala keagamaan di kalangan Muslim. Terlepas dari keberatan-keberatan yang bisa dipahami itu, ide dasar yang terkandung dalam fundamentalisme Islam ada kesamaannya dengan fundamentalisme Kristen; yakni kembali kepada “*fundamentals*” (dasar-dasar) agama secara “penuh” dan “literal,” bebas dari kompromi, penjinakan dan reinterpretasi. Lihat Azyumardi Azra, “Memahami Gejala Fundamentalisme,” *Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 3 (1993), 3.

<sup>20</sup> Wahabisme adalah teologi puritan yang dasar-dasarnya disusun pada abad ke-18, dipelopori oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb (w. 1787). Prinsip-prinsip teologi ini dikembangkan dalam bukunya *Kitâb al-Tawhîd alladzî Huwa Haqq Allâh 'alâ al-'Abîd* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1974). Di penghujung abad ke-18, doktrin Wahhâbi digabungkan dengan kekuatan politik dan militer al-Sa'ûd dengan tujuan menentang hegemoni Utsmâniyyah di kawasan Jazirah Arab. Penentangan terhadap kekuasaan Utsmâniyyah digagalkan oleh kekuatan-kekuatan militer Mesir di bawah kepemimpinan Muḥammad 'Alî (memerintah 1805-1848). Meski demikian ideologi Wahhâbi bangkit kembali pada abad ke-20 di bawah kepemimpinan 'Abd al-'Azîz ibn Sa'ûd, yang berhasil menggabungkan teologi puritan Wahhâbi dengan kekuatan politik dan militer suku-suku di sekitarnya. Inilah titik awal kelahiran dari apa yang kemudian dikenal dengan Arab Saudi. Lihat, Aboe Al Fadl M. Abou El Fadl,

merupakan contoh kasus yang terlihat dengan jelas—yang memahami Islam terlalu simplistik dan reduksionis, bahkan ia mengklaim bahwa gerakan ini (di era pasca-kolonial)<sup>21</sup> lebih membahayakan terhadap warisan kekayaan Islam, keilmuan dan peradaban, dari pada kolonialisme.<sup>22</sup>

Bagi Aboe Al Fadl, tradisi memang selalu memiliki dan menyisakan *presupposition* (prasangka) yang tidak mungkin kita tolak begitu saja, apalagi untuk memotong dan membuang jauh dari imajinasi sosial, hal ini merupakan sesuatu yang tidak mungkin. Terlebih lagi, dalam konteks Islam, bagaimana umat Islam memiliki keterikatan yang cukup kuat dengan tradisi yang mereka miliki, maka jalan yang bisa ditempuh untuk merevitalisasi tradisi di era kontemporer ini adalah dengan menginterpertasikan ulang tradisi secara selektif dan akomodatif serta tidak terjebak pada pembacaan konservatif.<sup>23</sup> Aboe Al Fadl sendiri mengakui bahwa progresivitas keilmuan Barat dalam membaca Islam tidak bisa kita hindari begitu saja. Kita tidak bisa memaksakan tradisi keilmuan Barat kepada pembacaan Islam, tetapi juga harus dengan jalan adaptasi, karena kita juga harus menghargai otoritas-otoritas yang ada di Islam.<sup>24</sup>

Hermeneutika Alquran yang telah dikembangkan oleh beberapa pemikir seperti di atas—termasuk Aboe Al Fadl, hanya merupakan salah satu entitas dari gugusan Hermeneutika Islam, karena kita mengetahui bahwa Islam memiliki “teks” keagamaan yang plural, dan bahkan bisa dikatakan hirarkhis. Teks Alquran meduduki tempat paling atas; disusul berbagai teks hadits, lalu teks eksegesis Alquran dan hadits; lantas teks-teks fiqih, tasawuf dan keilmuan lainnya; kemudian teks-teks profan. Hingga semua itu membentuk peradaban Islam—meminjam istilah yang digunakan oleh Abû Zayd *hadlârah al-nash*,<sup>25</sup> yang juga menciptakan spektrum hermeneutika Islam.<sup>26</sup>

Dengan hermeneutika Islam, kita tidak hanya merujuk pada hermeneutika Alquran, tetapi juga hermeneutika hadits, hermeneutika hukum (*legal hermeneutics*),<sup>27</sup> hermeneutika sufistik, hermeneutika filosofis, hermeneutika kesusastraan (*literary hermeneutics*).<sup>28</sup> Masing-masing hermeneutika ini memiliki kekhasannya yang tersendiri disebabkan karena karakter teksnya yang berbeda-beda: teks Alquran, teks hadits, teks hukum, teks tasawuf, teks filsafat dan teks sastra. Tetapi semua teks ini memiliki hubungan yang unik dengan Alquran; seperti

---

*Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 195-196.

<sup>26</sup> Studi tentang metodologi pasca-kolonial atau post-kolonial bisa kita lacak pada gagasan Ashis Nandi (l. 1937), metodologi pasca-kolonial sebagai suatu usaha yang khas pribumi, berdasarkan kategori-kategori *knowing* dan *being* anak benua pribumi. Nandi menempatkan diri bersama para korban sejarah dan aturan ide-ide besar Barat, seperti sains, rasionalitas, pembangunan dan negara-bangsa yang berada dalam suatu ruang geografis, peradaban dan intelektual, serta konseptual yang dinamai Barat. Nandi menginginkan keluar dari setereotype yang diberikan Barat kepada Timur dengan melakukan transformasi budaya non-Barat dalam budaya perlawanan, secara kolektif. Baca “Cultural Studies for Beginner,” materi *Madrasah Emansipatoris* (Jakarta: Desantara, t.t.), 7.

<sup>27</sup>Aboe Al Fadl M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 17-38; Rahman, *Islam*, 286-302. Lihat juga, Riffat Hasan, “Mempersoalkan Istilah Fundamentalisme Islam”, *Ulumul Qur’an*, Vol. IV No. 3 (1993), 32-38.

hubungan antara yang khusus dengan yang umum; antara cabang dengan pokok<sup>29</sup>. Di antara semua jenis hermeneutika Islam itu, hermeneutika Alquran memang paling berkembang—hal ini menunjukkan sentralitas Alquran dalam masyarakat Islam. Sedangkan hermeneutika yang lain, semisal *legal hermeneutics* bisa dikatakan masih kurang berkembang daripada yang pertama. Hassan Hanafi dalam karyanya *Les Methodes d'Exegese, esai sur La science des Fundaments de la Comprehension, Ilm Usul al-Fiqh* (1965) telah mencoba melakukan kerja rintisan untuk mengembangkan yang kedua ini. Karena hukum Islam meletakkan teks Alquran sebagai teks utama, dan hadits sebagai teks kedua, maka hermeneutika hukum Islam terkait erat dengan hermeneutika al-Qurân dan hermeneutika hadits<sup>30</sup>.

Dalam konteks hermeneutika hukum Islam-lah, Aboe Al Fadl mempunyai ambisius untuk mengembangkannya. Maka, studi tentang kekhasan hermeneutika hukum Islam yang ia miliki, terutama yang terkait dengan pengembangan hermeneutika Alquran, layak untuk dikaji lebih mendalam.

### Geneologi Hermeneutika

Hermeneutika bukanlah barang asing bagi mereka yang menggumuli ilmu-ilmu seperti teologi, kitab suci, filsafat dan ilmu-ilmu sosial. “Metode” ini menurut sejarahnya telah dipakai untuk penelitian teks-teks kuno yang otoritatif, misalnya Kitab Suci, kemudian juga diterapkan di dalam teologi dan direfleksikan secara filosofis, sampai pada akhirnya juga menjadi metode ilmu-ilmu sosial.<sup>31</sup> Begitu pula, dalam tradisi *Islamic studies*, akhir-akhir ini –bisa dikatakan mulai sekitar dekade

---

<sup>28</sup> Ibid., 143-145; Menurut Gadamer dalam tradisi, betul-betul terdapat kebenaran yang sejati, yang memungkinkan pengenalan kita sekarang, juga di bidang pekerjaan dan hubungan-hubungan sosial. Berbagai pra-sangka (*presupposition*) yang legitim merupakan dasar bagi seluruh pengenalan kita, juga di bidang ini. Dalam pada itu ia menegaskan bahwa membuka diri terhadap kebenaran yang tersimpul dalam tradisi, tidak perlu sama mutlak dengan sikap konservatif. Membuka diri terhadap tradisi membawa konsekuensi yang tidak dapat diramalkan sebelumnya: perlunya mengubah keadaan sekarang ataupun membela serta mempertahankannya. Baca K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman* (Jakarta: PT. Gramedia, 1983), 234. Lihat juga, Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Cambridge: Polity Press, 1987), 75-82.

<sup>29</sup> El Fadl, *Atas*, 144-145.

<sup>30</sup> Abû Zayd, *Mafûm*, 9.

<sup>31</sup> Moch. Nur Ichwan, *Rekonstruksi Hermeneutika Islam: Sebuah Pengantar Singkat*, disajikan dalam Seminar *Sketsa Perkembangan Hermeneutika di Barat dan Timur*, SMJ Ushuluddin STAIN Ponorogo, Ponorogo, 28 Oktober 2004, 3.

<sup>27</sup> Peter Goodrich, “Legal Hermeneutics,” *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, ed., Edward Craig (London and New York: Routledge, 1998), CD.

<sup>33</sup> Joseph Margolis, “Structuralism in Literary Theory,” *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, ed., Edward Craig (London and New York: Routledge, 1998), CD.

<sup>29</sup> H Dasmun, S Ag, and M SI, “STUDI AL-QURAN DAN AL-HADITS,(Pendekatan Historis Dan Filologi),” *Risâlah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 2, no. 1 (2015): 85–94.

<sup>34</sup> Ibid., 4-5.gi

<sup>31</sup> Fransisco Budi Hardiman, *Modernitas dan Positivisme: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 36.

60-an<sup>32</sup> juga telah muncul penggunaan hermeneutika secara sistematis untuk mengembangkannya terutama dalam wilayah keserjanaan Alquran, dengan hadirnya beberapa hermeneut Islam yang cukup terkenal seperti, Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Maulana Farid Esack, Nashr Hamid Abû Zayd, Asghar Ali Engineer, Amina Wadud Muhsin, Muhammad Shahrur dan Mohammed Arkoun –untuk menyebut sebagian. Tulisan berikut ini akan mencoba mengelaborasi konsep hermeneutika secara genealogis dan sekaligus dalam pengembangan keserjanaan Alquran kontemporer.

### **Istilah dan Konsep Dasar Hermeneutika.**

Hermeneutika adalah kata yang sering didengar dalam bidang teologi, filsafat, bahkan sastra. Hermeneutika Baru (*New Hermeneutics*), muncul sebagai sebuah gerakan dominan dalam teologi Protestan Eropa, yang menyatakan bahwa hermeneutika merupakan “titik fokus” dari isu-isu teologis sekarang.<sup>33</sup> Akar kata hermeneutika berasal dari istilah Yunani dari kata kerja *hermēneuein*, yang berarti menafsirkan, dan kata benda *hermēneia*, interpretasi. Penjelasan dua kata ini, dan tiga bentuk dasar makna dalam pemakaian aslinya—seperti yang akan dijelaskan nanti, membuka wawasan pada karakter dasar interpretasi dalam teologi dan sastra, dan dalam konteks sekarang ia menjadi kata kunci untuk memahami hermeneutika modern.<sup>34</sup>

*Hermēneuein* dan *hermēneia* dalam berbagai bentuknya, terdapat dalam beberapa teks yang terus bertahan semenjak awalnya. Aristoteles menemukan kelayakan subyek ini pada risalah besarnya dalam *Organon*, *Peri hermēneias* yang terkenal, yang diterjemahkan dengan “On Interpretation.”<sup>35</sup> Kata itu terdapat dalam kata bendanya di dalam *Oedipus at Colonus*, dan juga terdapat dalam karya Plato. Tentu saja, bentuk yang beragam dalam istilah itu ditemukan pula dalam beberapa penulis awal terkenal, misalnya Xenophon, Plutarch, Euripides, Epicurus, Lucretius, dan Longinus.<sup>36</sup> Kedua istilah tersebut diasosiasikan kepada Hermes (*hermeios*), seorang utusan (dewa) dalam mitologi Yunani kuno bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan Dewata yang masih samar-samar ke dalam bahasa yang bisa dipahami manusia.<sup>37</sup>

Tepatnya, dengan bahasa lain, Hermes diasosiasikan dengan fungsi transmisi apa yang ada di balik pemahaman manusia ke dalam bentuk yang dapat ditangkap intelegensi manusia. Bentuk kata beragam itu mengasumsikan adanya

---

<sup>32</sup> Lihat misalnya hasil penelitian Moch. Nur Ichwan, “Hermeneutika Alquran: Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir Alquran Kontemporer,” *Skripsi*, (IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995).

<sup>33</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, cet. 4, (United States of America: Northwestern University Press, 1977), 3.

<sup>34</sup> Ibid, 12; Yusuf Rahman, “The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur’ān,” *Disertasi* (McGill University, Montreal, Canada, 2001), 2-3.

<sup>35</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 4-12.

<sup>36</sup> Ibid; Gayle L. Ormiston dan Alan D. Schrift, “Editors’ Introduction,” dalam *The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur*, ed. Gayle L. Ormiston dan Alan D. Schrift (Albany: State University of New York, 1990), 8-11.

<sup>37</sup> Ibid, 13; Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Quran Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 23.

proses menggiring sesuatu atau situasi dari yang sebelumnya tak dapat ditangkap oleh intelegensia menjadi dipahami. Bagi Palmer, orang Yunani berhutang budi pada Hermes dengan penemuan bahasa dan tulisan –sebuah mediasi di mana pemahaman manusia dapat menangkap makna dan menyampaikannya pada orang lain.<sup>38</sup>

Tugas Hermes ini identik dengan tugas Nabi atau Rasul dalam Islam.<sup>39</sup> Dengan pengandaian, Hermes bertugas menjadi penghubung dan penerjemah ajaran Tuhan kepada manusia yang tidak ubahnya seperti peran Nabi dan Rasul dalam Islam. Fungsi dan peran Hermes tersebut demikian urgen, sebab jika saja ia keliru dalam menginterpretasikan firman Tuhan, pastilah ajaran dan misi Tuhan kepada manusia akan mengalami disorientasi<sup>40</sup>. Dapat dipahami kemudian apabila hermeneutika diasosiasikan dengan Hermes tidak lain untuk menggambarkan pentingnya proses interpretasi dalam memahami maksud sebuah teks atau ujaran.<sup>41</sup>

Mediasi dan proses membawa pesan “agar dipahami” –yang diasosiasikan dengan Hermes ini– terkandung dalam semua bentuk makna dasar dari *hermēneuein* dan *hermēneia* dalam penggunaan aslinya. Tiga bentuk ini menggunakan bentuk dari *hermēneuein*, yaitu *pertama*, *mengungkapkan* kata-kata; *kedua*, *menjelaskan*, seperti menjelaskan sebuah situasi; *ketiga*, *menerjemahkan*, seperti di dalam transliterasi bahasa asing.<sup>42</sup> Dengan demikian interpretasi dapat mengacu kepada tiga persoalan yang berbeda: pengucapan lisan, penjelasan yang masuk akal, dan penerjemahan dari bahasa lain. Hanya saja, orang bisa mencatat bahwa secara prinsip “proses Hermes” sedang berfungsi dalam ketiga persoalan tersebut, sesuatu yang asing, ganjil, waktu yang berbeda, tempat atau pengalaman yang nyata, hadir, komprehensif; sesuatu yang memerlukan representasi, eksplanasi, atau penerjemahan yang bagaimanapun juga mengarah pada pemahaman.<sup>43</sup>

Seperti yang telah dielaborasi oleh Palmer, bahwa tiga pengertian mengenai hermeneutika –baik dengan menggunakan bahasa Yunani atau bahasa Inggris– di atas kemudian dirangkum dalam pengertian menafsirkan (*interpreting, understanding*). Karena segala sesuatu yang masih membutuhkan pengungkapan

---

<sup>38</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 13.

<sup>39</sup> Dalam peradaban Arab-Islam, Hermes dikenal sebagai Nabi Idris yang disebut dalam Alquran, dan dikenal sebagai orang pertama yang mengetahui tulisan (bisa menulis), teknologi (*sinā'ah*), kedokteran, astrologi, sihir dan lain-lain. Hal ini nampak pada tulisan-tulisan al-Kindî, al-Syarasytanî, Abû al-Wafa' al-Mubasysyir, al-Zauzanî dan al-Qifhî. Di kalangan Yahudi Hermes dikenal sebagai Thoth, sementara dalam mitologi Mesir kuno juga dikenal sebagai Thoth atau Nabi Musa. Baca, Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1991), 153, 174-175. Serta lihat, Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), 252 dst. Ada kemungkinan Hermes adalah nama hellenik bagi Nabi atau Rasul. Bandingkan, Ichwan, “Hermeneutika,” 27; Saenong, *Hermeneutika*, 46.

<sup>40</sup> Ibnu Rusydi, “FILSAFAT POLITIK ISLAM; Sebuah Pengantar,” *Risâlah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 2, no. 1 (2015): 110–23.

<sup>41</sup> M. Amin Abdullah, “Kata Pengantar” dalam Saenong, *Hermeneutika*, xx-xxi; E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 23-24.

<sup>42</sup> Ketiga makna tersebut dalam bahasa Inggrisnya secara berturut-turut adalah (1) *to express*; (2) *to explain*; (3) *to translate*. Lihat Palmer, *Hermeneutics*, 13.

<sup>43</sup> *Ibid.*



lisan, penjelasan yang masuk akal, dan penerjemahan bahasa, pada dasarnya mengandung proses “memberi pemahaman” atau, dengan kata lain, “menafsirkannya.”<sup>44</sup>

Dalam berbagai literatur hermeneutika modern, proses pengungkapan pikiran dengan kata-kata, penjelasan yang rasional, dan penerjemahan bahasa sebagaimana yang dijelaskan di atas, pada dasarnya lebih dekat dengan pengertian *exegesis* dari pada hermeneutika. Hal ini, karena eksegesis berkaitan dengan memberi pemahaman tentang sesuatu ketimbang membincangkan mengenai teori penafsiran yang ada dalam hermeneutika. Jika eksegesis merupakan komentar aktual terhadap teks, maka hermeneutika lebih banyak berurusan dengan berbagai aturan, metode dan teori yang berfungsi membimbing penafsir dalam kegiatan ber-*exegesis*.<sup>45</sup>

Menurut James M. Robinson,<sup>46</sup> meskipun terdapat kemiripan atau bahkan bisa dikatakan terjadi sinonimitas antara hermeneutika dengan *exegesis*, tetapi pada hakekatnya terdapat perbedaan, yakni yang pertama merujuk kepada teori atau metodologi penafsiran dan yang terakhir berkaitan dengan aspek praktisnya, yang pertama adalah *exegesis theoretica* dan yang kedua *exegesis practica*. Meskipun pada koordinat ini, hermeneutika baru muncul pada abad ke-17, namun sebenarnya telah bekerja semenjak lama.<sup>47</sup>

Dalam hermeneutika tradisional, terdapat pemilahan antara hermeneutika menjadi *hermeneutica sacra* dan *hermeneutica profana*. Yang pertama dikaitkan dengan kitab suci suatu agama, sedangkan yang terakhir berkaitan dengan teks-teks biasa, seperti teks sastra, hukum, dan sebagainya. Pembagian ini kemudian dihapuskan sejalan dengan perkembangan keilmuan di Barat. Tidak ada perbedaan metodologis dalam penafsiran kitab suci maupun teks-teks biasa. Semuanya tunduk di bawah pancaran metodologi yang sama.<sup>48</sup> Penghapusan perbedaan ini diikuti dengan munculnya pemilahan baru yakni hermeneutika khusus (*special hermeneutics*) dan hermeneutika umum (*general hermeneutics*), di mana yang pertama merupakan bagian yang integral dan mendapatkan statusnya dari yang kedua.<sup>49</sup> Hermeneutika pada akhirnya diartikan sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi mengerti. Batasan umum ini selalu dianggap benar, baik hermeneutika dalam pandangan klasik maupun dalam pandangan modern.<sup>50</sup>

---

<sup>44</sup> Ibid, 13-14.

<sup>45</sup> Ibid, 34.

<sup>46</sup> James M. Robinson, “Hermeneutic Since Barth” dalam *The New Hermeneutics*, ed. J. M. Robinson dan John B. Cobb (New York: Harper and Row Publisher, 1964), 10. Sebagaimana yang dirujuk oleh Ichwan, “Hermeneutika,” 25-26.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid; Hassan Hanafi menyatakan bahwa *hermeneutica sacra* selanjutnya lebih dekat dengan gagasan *special hermeneutics* akan merupakan kasus khusus dari *general hermeneutics*. Baca, Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 2-3.

<sup>50</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik*, 24; E. Palmer, *Hermeneutics*, 3.

Dalam proses ini, tentunya tidak ada batasan yang jelas dan bisa dikatakan cukup luas, dalam artian mengubah dari ketidaktahuan menjadi mengerti bukanlah persoalan yang sederhana, dan melibatkan berbagai unsur yang menopangnya, *pertama*, hakekat sesuatu yang hendak dipahami (teks dan analog teks); *kedua*, cara-cara yang digunakan untuk memahami sesuatu tersebut (teks dan analog teks); *ketiga*, pemahaman dan penafsiran ternyata juga ditentukan oleh prasuposisi dan kepercayaan (horizon) dari audiens yang menjadi sasaran teks dan analog teks.<sup>51</sup>

Selain ketiga hal tersebut, terdapat komponen hermeneutika yang juga tidak bisa diabaikan begitu saja –bahkan dapat dibilang merupakan basis konseptual dari ketiga unsur di atas, *pertama*, tanda (*sign*), pesan (*message*) atau teks; *kedua*, perantara atau penafsir; *ketiga*, penyampaian kepada sejumlah audiens.<sup>52</sup> Ketiga komponen ini saling berhubungan secara dialektis dan masing-masing memberi sumbangan bagi proses pembentukan makna.

Menurut Palmer, ada dua arus utama yang harus dibedakan dalam pencarian definisi hermeneutika. Arus *pertama* memandang hermeneutika sebagai prinsip metodologis utama yang mendasari usaha interpretasi, sedangkan arus yang *kedua* sebagai eksplorasi filosofis tentang karakter dan kondisi yang diperlukan bagi semua bentuk pemahaman.<sup>53</sup> Carl Braaten merangkum kedua pendekatan ini ketika ia mendefinisikan hermeneutika sebagai “ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau satu kejadian dalam waktu dan budaya lampau dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi kita sekarang. “Ini melibatkan,” ujarnya, “aturan metodologis yang diterapkan dalam penafsiran maupun asumsi-asumsi epistemologis tentang pemahaman.”<sup>54</sup>

Menurut Rudolf Bultmann istilah hermeneutika “secara umum dipakai untuk mendiskripsikan upaya menjembatani jurang antara masa lalu dan masa sekarang.<sup>55</sup> Pertanyaan-pertanyaan yang hendak diselesaikan oleh hermeneutika misalnya; Bagaimanakah orang memaknai suatu teks? Apakah orang yang berbeda punya pemaknaan yang berbeda atas teks yang sama? Bagaimana dengan orang yang sama dengan latar belakang yang berbeda? Apa teks itu? –kurang lebih demikian.

Hermeneutika mengasumsikan setiap orang mendatangi teks dengan persoalan dan harapannya sendiri, dan “adalah tidak masuk akal untuk menuntut penafsir meniadakan subyektifitasnya dan menafsirkan suatu teks tanpa pemahaman dan pertanyaan awal yang dimunculkannya –karena tanpa hal-hal tersebut– teks itu bungkam.”<sup>56</sup> Dalam bentuk tunggal kata “hermeneutika” berarti penerimaan sadar akan asumsi-asumsi yang dikedepankan. “Suatu hermeneutika yang diterima pada dasarnya adalah titik awal yang dipilih secara sadar, yang

---

<sup>51</sup> Ichwan, “Hermeneutika,” 28; Hans-Georg Gadamer, “The Universality of the Hermeneutical Problem,” dalam *The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur*, terj. David E. Linge, ed. Gayle L. Ormiston dan Alan D. Schrift (Albany: State University of New York, 1990), 147-157.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 44; Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: Alquran, Liberalisme, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), 83.

<sup>54</sup> Ibid. lihat, F. Budi Hardiawan, *Melampauai*, 36-49. Lihat juga, Ichwan, “Hermeneutika,” 28.

<sup>55</sup> Esack, *Membebaskan*, 83.

<sup>56</sup> Di sini Esack tetap merujuk kepada Bultmann, Ibid.

berisikan komponen ideologis, sikap, dan metodologi yang dirancang untuk membantu usaha interpretasi dan memudahkan pemahaman yang maksimal.”<sup>57</sup>

Dari elaborasi di atas dapat kita ambil benang merah, bahwa hermeneutika ternyata mencakup konsep yang “luas dan plural,” dengan kata lain, problem hermeneutis yang menjadi landasan bagi hermeneutika dalam dirinya sendiri tidaklah sederhana, yang membentang dari problem epistemologi, ontologi, hingga ke masalah praksis metodologi “memahami” dan “menafsirkan” suatu teks atau analog teks sekalipun.

### **Perkembangan Hermeneutika.**

Hermeneutika sebagai metode penafsiran, dalam sejarahnya, muncul lebih awal daripada hermeneutika dalam pengertian filsafat pemahaman. Meskipun baru berkembang luas sejak abad ke-17, hermeneutika sebagai metode dapat dilacak kemunculannya paling tidak sejak preode Patristik, jika bukan pada filsafat Stoik yang mengembangkan penafsiran alegoris terhadap mitos, atau bahkan pada tradisi sastra Yunani kuno. Hanya saja, model hermeneutika sebelum abad ke-17 tersebut, di samping belum memperkenalkan istilah hermeneutika secara definitif, juga belum direfleksikan secara filosofis. Hermeneutika yang dikembangkan pada masa-masa itu bahkan lebih menyerupai “seni” ketimbang metode dalam pengertian filsafat modern.<sup>58</sup> Berikut akan dipaparkan perkembangan hermeneutika sebagai sebuah disiplin keilmuan—yang hal ini secara berturut-turut juga akan nampak berkaitan dengan perkembangan hermeneutika secara definitif dan sekaligus historis.

### **Hermeneutika sebagai Teori Eksegesis Bibel<sup>59</sup>**

Pemahaman paling awal dan mungkin saja masih tersebar luas dari kata “hermeneutika” merujuk kepada prinsip-prinsip interpretasi Bibel. Terdapat justifikasi historis menyangkut definisi ini, karena kata itu memasuki penggunaan modern sebagai sebuah kebutuhan yang muncul dalam buku-buku yang menginformasikan kaidah-kaidah eksegesis kitab suci (skriptur). Boleh jadi, peristiwa yang terekam paling awal dari kata itu adalah seperti sebuah judul buku karya J.C. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, yang diterbitkan pada tahun 1645. Bahkan dari judul buku ini, orang akan sepakat bahwa hermeneutika dibedakan dari eksegesis sebagai metodologi interpretasi. Distingsi antara komentar aktual (eksegesis) dan kaidah-kaidah, metode, atau teori penataannya (hermeneutika) muncul semenjak penggunaan awal ini dan tetap menjadi dasar definitif bagi hermeneutika baik dalam teologi, maupun ketika pendefinisian itu selanjutnya diperluas dalam referensi sastra non-Bibel.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Sebagaimana Esack merujuk kepada Robinson, Ibid; Ichwan, “Hermeneutika,” 28.

<sup>58</sup> Sebagaimana diungkapkan Gordin yang dirujuk oleh Saenong, *Hermeneutika*, 26.

<sup>59</sup> Mengenai urutan perkembangan hermeneutika secara definitif dan historis, penulis banyak berhutang budi dan diinspirasi kepada Richard E. Palmer.

<sup>60</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 34; Ormiston and Schrif, *The Hermeneutic*, 1-9.

Setelah terbitnya buku Dannhauer, istilah itu nampaknya mengalami perkembangan yang pesat, khususnya di Jerman. Lingkungan Protestan di sana merasa sangat perlu terhadap buku pedoman interpretasi untuk membantu para pendeta dalam menafsirkan kitab suci. Di Inggris dan selanjutnya di Amerika, penggunaan kata hermeneutika mengikuti arah kecenderungan umum dalam menunjuk secara khusus penafsiran Bibel.

Poin pertama dari hermeneutika Bibel adalah tendensi umum dari hermeneutika Bibel yang terletak pada “sistem” interpretasi di luar peristiwa individu dapat ditafsirkan. Bahkan dalam hermeneutika Protestan, terdapat pencarian terhadap “prinsip hermeneutis” yang akan membantu sebagai panduan referensi. Teks itu tidak ditafsirkan dalam bentuknya sendiri; tentu saja, ini dapat menjadi suatu ideal yang tidak mungkin. Misalnya teks kitab suci pada masa pencerahan merupakan wadah kebenaran moral; namun kebenaran itu diperoleh di sana karena prinsip interpretasi dibentuk dalam rangka mendapatkannya. Dalam pengertian ini hermeneutika adalah sistem tafsir untuk mengungkap makna yang tersembunyi di balik teks.

Poin yang kedua, yaitu persoalan yang mencakup ruang lingkup hermeneutika Bibel. Seperti yang diungkapkan oleh Palmer, bahwa hermeneutika Bibel menemukan ruang lingkungannya, yaitu merupakan sistem penafsiran Bibel baik secara eksplisit maupun implisit.<sup>61</sup>

### **Hermeneutika sebagai Metodologi Filologis.**

Perkembangan rasionalisme dan, bersamaan dengannya, lahirnya filologi klasik pada abad ke-18 mempunyai pengaruh besar terhadap hermeneutika Bibel. Di sana muncul metode kritis historis; baik madzhab interpretasi Bibel “gramatis” maupun “historis,” keduanya menyatakan bahwa metode interpretasi yang diaplikasikan terhadap Bibel juga dapat diaplikasikan pada buku yang lain.<sup>62</sup>

Misalnya, dalam buku pedoman hermeneutikanya Ernesti tahun 1761; menyatakan bahwa “pengertian verbal kitab suci harus dideterminasikan dengan cara yang sama ketika kita mengetahui hal-hal itu pada buku-buku yang lain.” Dengan kemunculan rasionalisme, penafsir merasa berkewajiban untuk mencoba mengatasi penilaian terdahulu. “Norma eksegesis Bibel,” seperti yang dikatakan Spinoza, “hanya dapat menjadi sinaran nalar yang berlaku bagi semua norma.” Kata Lessing, “Kebenaran aksidental historis tak akan pernah bisa menjadi bukti dari kebenaran pikiran.” Tantangan interpretasi selanjutnya adalah untuk membuat Bibel relevan dengan pikiran rasional manusia pencerahan.<sup>63</sup>

Selanjutnya Kurt Frör, dan J. Semler sepakat dengan mereka. Metode hermeneutika kitab suci menjadi tidak berbeda dengan teori penafsiran “sekuler,” yakni filologi klasik. Dan setidaknya sejak abad Pencerahan hingga saat ini, metode penelitian Bibel tak dapat dipisahkan dengan filologi. Pada awal abad ke-19,

---

<sup>61</sup> Ibid, 34-38. Lihat juga, Saenong, *Hermeneutika*, 26-31.

<sup>62</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 38.

<sup>63</sup> Ibid.

pembahasan tentang hal ini dikembangkan oleh dua pemikir filologi semasa Schleiermacher yakni Frederich August Wolf dan Frederich Ast.<sup>64</sup>

### **Hermeneutika sebagai Ilmu Pemahaman Linguistik.**

Schleiermacher punya distingsi tentang pemahaman kembali hermeneutika sebagai “ilmu” atau “seni” pemahaman. Perlu digarisbawahi di sini bahwa konsepsi hermeneutika ini mengimplikasikan kritik radikal dari sudut pandang filologi, karena ia berusaha melebihi konsep hermeneutika sebagai sejumlah kaidah dan berupaya membuat hermeneutika sistematis dan koheren, sebuah ilmu yang mendiskripsikan kondisi-kondisi pemahaman dalam semua dialog. Hasilnya bukan hermeneutika filologi tetapi “hermeneutika umum” (*allgemeine hermeneutik*) yang prinsip-prinsipnya bisa digunakan sebagai fondasi bagi semua ragam interpretasi teks.

Konsepsi hermeneutika umum ini, menandai permulaan hermeneutika non-disipliner yang sangat signifikan bagi diskusi sekarang. Pada awalnya hermeneutika mendefinisikan dirinya sebagai studi pemahaman itu sendiri. Dapat dikatakan bahwa nama hermeneutika di sini muncul secara historis dalam eksegesis Bibel dan filologi kalsik.<sup>65</sup>

### **Hermeneutika sebagai Fondasi bagi *Geisteswissenschaften*.**

Wilhelm Dilthey adalah penulis biografi Schleiermacher dan salah satu pemikir filsafat besar pada akhir abad ke-19. Dia melihat hermeneutika adalah inti disiplin yang dapat melayani sebagai fondasi *geisteswissenschaften* (yaitu, semua disiplin yang memfokuskan pada pemahaman seni, aksi dan tulisan manusia).

Untuk menafsirkan ekspresi hidup manusia, apakah itu berkaitan dengan hukum, karya sastra, maupun kitab suci, dibutuhkan tindakan pemahaman historis. Dilthey menyatakan, suatu tindakan yang secara fundamental berbeda dari pendekatan kuantitatif, penangkapan ilmu dari alam; karena dalam tindakan pemahaman historis ini, apa yang harus berperan adalah pengetahuan pribadi mengenai apa yang dimaksudkan manusia. Apa yang dibutuhkan dalam ilmu-ilmu kemanusiaan, dalam keyakinan Dilthey, merupakan “kritik” nalar lain yang akan mengurus pemahaman historis bagi kritik akal murninya Kant, yang telah mengurus ilmu-ilmu alam –sebuah “kritik nalar historis.”

Pada bagian awal pemikirannya, Dilthey berusaha membumikan kritiknya ke dalam sebuah transformasi psikologis. Namun karena psikologi bukan merupakan disiplin historis, usaha-usahnya dihambat sejak awal. Di dalam hermeneutika –disiplin yang memfokuskan pada interpretasi, dan khususnya terhadap objek yang senantiasa bersifat historis, sebuah teks– Dilthey memperoleh dasar yang lebih humanis dan historis bagi usahanya untuk memformulasikan metodologi humanistik yang nyata bagi *geisteswissenschaften*.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Ibid, 39; Ichwan, “Hermeneutika,” 31; Ormiston and Schrift, *The Hermeneutic*, 10-11.

<sup>65</sup> Ibid, 40.

<sup>66</sup> Ibid, 41.

**Hermeneutika sebagai Fenomenologi *Das sein* dan Pemahaman Eksistensial.**

Martin Heidegger, dalam menghadapi persoalan ontologis, meminjam metode fenomenologi gurunya, Edmund Husserl, dan menggunakan studi fenomenologi terhadap cara berada keseharian manusia di dunia. Studi sekarang diakui sebagai *masterwork*-nya dan sebagai kunci memahami secara jelas pemikirannya. Dia menyebut analisisnya yang dipresentasikan dalam karya *Being and Time* (1927), sebagai “hermeneutika *das sein*.” Hermeneutika dalam konteks ini tidak mengacu pada ilmu atau kaidah interpretasi teks atau pada metodologi bagi *geisteswissenschaften*, tetapi pada penjelasan fenomenologisnya tentang keberadaan itu sendiri. Analisis Heidegger mengindikasikan bahwa “pemahaman” dan “interpretasi” merupakan model fondasional keberadaan manusia. Dengan demikian, hermeneutika *dasein* Heidegger melengkapi, khususnya sejauh ia mempresentasikan ontologi pemahaman, juga dipandang sebagai hermeneutika; penelitiannya adalah hermeneutika baik isi sekaligus metode.

Kedalaman konsepsi hermeneutika Heidegger dan hal yang bersifat hermeneutis dalam *Being and Time*, menandai titik balik dalam perkembangan dan definisi baik kata maupun bidang cakupan hermeneutika. Pada satu sisi hermeneutika dikaitkan dengan dimensi ontologis pemahaman (dan semua yang terkait dengannya) dan sekaligus diidentifikasi dengan fenomenologi khas Heidegger.

Gadamer, mengikut metodologi Heidegger, mengembangkan implikasi kontribusi Heidegger terhadap hermeneutika ke dalam sebuah karyanya yang sistematis tentang “filsafat hermeneutika” (*Wahrheit und Methode [Truth and Method]*, 1960).<sup>67</sup> Gadamer mengikuti perkembangan hermeneutika secara mendetail dari Schleiermacher melalui Dilthey dan Heidegger, yang menyediakan laporan historis pertama yang memadai tentang hermeneutika yang mencakup dan merefleksikan kontribusi revolusioner Heidegger. Tetapi *Wahrheit und Methode* lebih dari pada sejarah hermeneutika; ia merupakan upaya untuk menghubungkan hermeneutika dengan estetika dan filsafat pemahaman historis. Ia menyajikan dalam bentuk bangunan yang baik kritik hermeneutika Heideggerian pada bentuk sebelumnya Dilthey, dan merefleksikan pemikiran hermeneutisnya Hegel yang sama baiknya dengan refleksi atas Heidegger, tentang konsep “kesadaran operatif historis” yang secara dialektis berinteraksi dengan tradisi seperti yang ditransmisikan melalui teks.

Hermeneutika dibawa selangkah lebih jauh, ke dalam kata “linguistik,” dengan pernyataan kontroversial Gadamer yang menyatakan, bahwa “Ada (*Being*) yang dapat dipahami adalah bahasa.” Hermeneutika adalah pertemuan dengan Ada (*Being*) melalui bahasa. Puncaknya, Gadamer menyatakan, karakter linguistik manusia itu sendiri, dan hermeneutika larut ke dalam persoalan-persoalan yang sangat filosofis dari relasi bahasa dengan ada, pemahaman, sejarah, eksistensi, dan realitas. Saat ini hermeneutika diletakkan dalam pusat persoalan filosofis; yang tidak

---

<sup>67</sup> Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Cambridge: Polity Press, 1987), 1-4; Roy J. Howard, *Pengantar atas Teori-Teori Kontemporer: Hermeneutika; Wacana Analitik, Psiokososal, dan Ontologis*, terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah (Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2001), 148-159.

bisa lari dari persoalan epistemologis ataupun ontologis ketika pemahaman itu sendiri didefinisikan sebagai persoalan epistemologis.<sup>68</sup>

### **Hermeneutika sebagai Sistem Interpretasi.**

Paul Ricoeur dalam *De l'interprétation* (1965), mendefinisikan hermeneutika yang mengacu balik pada fokus eksegesis tekstual sebagai elemen distingtif dan sentral dalam hermeneutika. "Yang kita maksudkan dengan hermeneutika adalah teori tentang kaidah-kaidah yang menata sebuah eksegesis, dengan kata lain, sebuah interpretasi teks partikular atau kumpulan potensi tanda-tanda keberadaan yang dipandang sebagai sebuah teks." Psikoanalisa, dan khususnya interpretasi mimpi, merupakan bentuk yang sangat nyata hermeneutika; unsur-unsur situasi hermeneutis semuanya terdapat di sana; mimpi adalah teks; teks yang dipenuhi dengan kesan-kesan simbolik, dan psikoanalisa menggunakan sistem interpretasi untuk menerjemahkan penafsiran yang mengarah pada pemunculan makna tersembunyi. Hermeneutika adalah proses penguraian yang beranjak dari isi dan makna yang nampak ke arah makna yang terpendam dan tersembunyi. Obyek interpretasi, yaitu teks dalam pengertian luas, bisa berupa simbol dalam mimpi atau bahkan mitos-mitos dari simbol dalam masyarakat dan sastra.

Studi Ricoeur –dalam hal ini ia meminjam psikoanalisisnya Freud– membedakan antara simbol univokal dan equivokal; simbol univokal adalah tanda dengan satu makna yang ditandai, seperti simbol-simbol dalam logika simbol, sementara simbol equivokal adalah fokus sebenarnya hermeneutika, yang memiliki multi makna. Karena hermeneutika harus terkait dengan teks simbolik yang memiliki multi makna (*multiple meaning*); ia dapat membentuk kesatuan semantik yang memiliki (seperti dalam mitos) makna permukaan yang betul-betul koheren dan sekaligus memiliki signifikansi lebih dalam. Hermeneutika adalah sistem signifikansi mendalam diketahui di bawah kandungan yang nampak.<sup>69</sup>

Keenam batasan di atas pada kenyataannya saling terkait dan bahkan sering kali tumpang-tindih. Dalam perkembangan sejarah, kemudian terjadi polarisasi dalam hermeneutika kontemporer. Polarisasi ini, menurut Richard E. Palmer terjadi antara tradisi hermeneutika Schleiermacher dengan Dilthey dan pengikutnya yang melihat hermeneutika sebagai *general body* dari prinsip-prinsip metodologis yang mendasari penafsiran; dan tradisi hermeneutika Heidegger dan pengikutnya, yang memandang hermeneutika sebagai suatu eksplorasi filosofis dari karakter dan syarat-syarat (kondisi) yang dibutuhkan bagi semua pemahaman.

Fazlur Rahman menyebut polarisasi ini dengan aliran "obyektivitas" dengan aliran "subyektivitas."<sup>70</sup> Wakil kontemporer dari kedua tradisi di atas adalah polemik berkepanjangan antara Emilio Betti dan Hans-Georg Gadamer, di mana Betti berdiri di atas tradisi yang pertama dan Gadamer pada tradisi yang kedua. Betti bertujuan meletakkan suatu teori umum tentang bagaimana "obyektivikasi" pengalaman

---

<sup>68</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 41-43.

<sup>69</sup> Ibid, 43-44.

<sup>70</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2000), 8-14; Ichwan, "Hermeneutika," 35.

manusia dapat ditafsirkan. Dia menekankan otonomi obyek interpretasi dan mungkin "obyektivitas" historis dalam membuat suatu interpretasi yang valid. Sedangkan Gadamer mengorientasikan pemikirannya pada pertanyaan-pertanyaan yang lebih filosofis tentang hakekat memahami itu sendiri –seperti yang telah dijelaskan di atas. Berbeda dengan Betti, bagi Gadamer, berbicara tentang "penafsiran obyektif yang valid" adalah sesuatu yang naif.<sup>71</sup>

Aliran pertama di atas, dikategorikan oleh Josef Bleicher dalam teori hermeneutis (*hermeneutical theory*), karena memfokuskan diri pada problem-problem teori interpretasi umum sebagai metodologi bagi *geisteswissenschaften* –dan termasuk di dalamnya ilmu sosial. Sedangkan aliran yang kedua, dikategorikan kepada filsafat hermeneutika (*hermeneutical philosophy*), yang memfokuskan diri kepada status ontologis pemahaman dan interpretasi. Terdapat satu lagi aliran yang muncul di luar perdebatan di atas, yang dikategorikan ke dalam hermeneutika kritis (*critical hermeneutics*), yang memfokuskan diri pada penyingkapan tabir-tabir yang menyebabkan terjadinya penyimpangan dalam interpretasi.<sup>72</sup>

Jürgen Habermas-lah<sup>73</sup> yang memunculkan hermeneutika kritis di atas. Kemudian muncul perdebatan antara Habermas dengan Gadamer. Habermas menentang asumsi-asumsi idealis yang didasarkan atas teori hermeneutis ataupun filsafat hermeneutika, karena menurutnya keduanya mengabaikan faktor-faktor "ekstra-linguistik" yang juga menentukan konteks pemikiran dan aksi, yakni "karya" dan "dominasi." Habermas, bersama Apel, mencapai hermeneutika kritisnya dengan memadukan antara pendekatan metodis dan pendekatan obyektif dengan berusaha bagi pengetahuan yang relevan secara praktis.<sup>74</sup>

Di penghujung abad XX, hermeneutika semakin mendapatkan signifikansi sekaligus tantangan metodologisnya setelah menguatnya post-modernisme, seperti tampak dalam refleksi hermeneutis Richard Rorty, Michel Foucault<sup>75</sup> dan Jacques Derrida. Rorty yang lahir dari pragmatisme, misalnya bermaksud membatalkan segala bentuk petualangan intelektual yang hanya mencari-cari prinsip-prinsip pengetahuan dan sekedar menempatkan suatu *metadiscourse* yang mengatur semuanya. Ia menuduh ambisi-ambisi semacam itu sebagai "*epistemology*" yang sia-sia dan mengusulkan hermeneutika sebagai prosedur alternatif. "Hermeneutika adalah apa yang kita peroleh ketika kita tidak lagi epistemologis."<sup>76</sup> Demikianlah genealogi hermeneutika secara singkat, selanjutnya kita akan melihat hermeneutika dalam kasus Islam; terutama hermeneutika Alquran.

---

<sup>71</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 45-66; Ichwan, "Hermeneutika," 35-36.

<sup>72</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), vii-xiv; Ichwan, "Hermeneutika," 36.

<sup>73</sup> Bleicher, *Hermeneutika*, xii-xv.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Petrus Sunu Haediyanta, *Michel Foucault: Disiplin Tubuh Bengkel Individu Modern* (Yogyakarta: LKiS, 1997); Michel Foucault, *Menggugat Sejarah Ide*, terj. Inyiah Ridwan Muzir (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002).

<sup>76</sup> Untuk perjumpaan hermeneutika dan dekonstruksi baca misalnya, Nuyen, *Interpretation and Understanding in Hermeneutics and Deconstruction* (1994), Rickman, *From Hermeneutics to Deconstruction* (1995), dan Hans, *Hermeneutics, Play, Deconstruction* (1980). Saenong, *Hermeneutika*, 29; Ichwan, "Hermeneutika," 37; Anthony C. Thiselton, *New Horizon in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), 393-404.



## Hermeneutika Alquran

Perbedaan antara menafsirkan di satu sisi, dengan aturan dan persoalan seputar penafsiran di sisi yang lain, adalah hal yang sudah dikenal semenjak hari-hari awal studi Alquran –dan tentunya kitab suci yang lain. Atau dapat dikatakan, problem hermeneutis dengan sendirinya inheren dengan kemunculan Alquran itu sendiri di dunia ini. Jadi, meskipun istilah “hermeneutika” baru dirumuskan secara sistematis semenjak abad ke-17 (seperti yang diungkapkan dalam laporan Palmer), kerja penafsiran tekstual dan teori-teori interpretasi –agama, susastra, hukum– sudah ada semenjak dahulu kala.<sup>77</sup>

Bisa dibilang bahwa hermeneutika secara definitif dalam Islam masih sangat baru, bahkan belum mendapatkan apresiasi yang layak secara luas –walaupun banyak dari pemikir Islam kontemporer, seperti yang telah disebutkan di atas, sudah mencoba mengembangkannya. Akan tetapi, mengingat bahwa hermeneutika secara praktis –meminjam ungkapan Crasnow– sama tuanya dengan penafsiran teks-teks, maka hermeneutika dalam Islam sebenarnya dapat juga dilacak jauh ke dalam tradisi pemikiran Islam klasik. Dapat diasumsikan di sini bahwa persoalan-persoalan hermeneutis tidak hilang pada diskursus pemikiran Islam klasik.<sup>78</sup>

## Hermeneutika Alquran Klasik.

Peradaban Islam pada dasarnya kompleks dan sarat dengan jejaring yang memiliki sentralitas terhadap Alquran. Alquran sendiri seringkali digambarkan dengan teks pembentuk (*al-nashsh al-mu'assis*) yang kemudian melahirkan banyak teks yang lain (teks tertafsir/*al-nashsh al-tafsîrî*) sebagai hasil dari pemahaman dan penjelasan dari teks sentral.<sup>79</sup>

Al-Jâbirî mencatat bahwa hal tersebut menggambarkan sesuatu yang penting dalam proses pembentukan pemikiran Islam. Peradaban Islam sejak awal dipahami sebagai *hadhârah al-fiqh* atau *hadhârah al-bayân*, di sini al-Jabirî menggunakan kedua istilah tersebut untuk menunjukkan bahwa Islam tidak bisa dipisahkan dengan segala bentuk hermeneutisnya.<sup>80</sup> Abû Zayd menyebut juga bahwa Islam merupakan “peradaban teks” (*hadhârah al-nashsh*) atau “peradaban hermeneutik,” baginya, fondasi intelektual dan kultural umat Islam memiliki sentralitas kepada Alquran dalam gesekan yang dihadapi umat Islam dengan realitas. Persoalan hermeneutis dalam Islam bermula dan berpusat pada sentralitas Alquran dalam kehidupan umat.<sup>81</sup>

Situasi hermeneutis yang diciptakan oleh sentralitas Alquran memang begitu inspiratif dan motivatif. Dalam rentang waktu yang cukup panjang –semenjak jaman Rasûl hingga mutakhir– telah muncul ribuan tulisan tafsir yang berusaha

<sup>77</sup> Palmer, *Hermeneutics*, 35; Esack, *Membebaskan*, 83.

<sup>78</sup> Saenong, *Hermeneutika*, 47.

<sup>79</sup> Ibid, 48.

<sup>80</sup> Al-Jâbirî, *Takwîn*, 96; *Bunyah*, 14.

<sup>81</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fi 'Ulûm Alquran* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1987), 9, 219.

memahami dan menjelaskan maknanya, tentunya dengan beragam metode dan pendekatan.<sup>82</sup>

Pada masa Rasûlullâh penafsiran Alquran belumlah menjadi persoalan yang demikian serius. Ini lebih dikarenakan Alquran diturunkan dalam lingkungan dan berdialog dengan bangsa Arab.<sup>83</sup> Rasûlullâh-lah yang berwenang menafsirkan Alquran, baik disebabkan adanya pertanyaan dari Sahabat maupun tidak.<sup>84</sup> Setelah Rasûlullâh wafat, muncul kenyataan baru, hanya para Sahabat yang memiliki otoritas yang berwenang menafsirkan Alquran, seperti Ibn ‘Abbâs, ‘Umar Ibn Khatthâb, dan beberapa yang lainnya.<sup>85</sup> Pada masa Nabi dan Sahabat inilah berkembang “tafsir lisan,” di mana tafsir berkembang dan diajarkan dari mulut ke mulut. Dalam budaya lisan inilah, dominan penafsiran secara riwayat, di sini kualitas intelektual dan spiritualitas sangat diutamakan dalam mempertimbangkan suatu periwayatan. Ketika terjadi transformasi dari budaya lisan ke budaya tulis pada era *tadwîn* (abad ke-2 hijriyah), maka lambat laun berkembanglah dalam masyarakat Muslim wacana tentang “tafsir tulis.” Implikasi ini nampaknya menguat ketika munculnya “penafsiran *dirayah*,”<sup>86</sup> di satu sisi dan semakin mapannya “penafsiran riwayat,” di sisi yang lain.

Pada era *tadwîn* inilah lambat laun muncul upaya-upaya metodologis dalam memahami dan menafsirkan Alquran. Hal ini nampak misalnya, pada Muqâtil Ibn Sulaimân (w. 150 H.) dalam *al-Asybah wa al-Nazhâir fî Alquran al-Karîm*. Dalam kitab tersebut, nampak sekali bahwa Muqâtil sangat tertarik pada keberagaman makna kata-kata dan ibarat dalam Alquran. Abû Zakariyâ Yahyâ Ibn Zayyad al-Farâ’ (w. 207 H.) dalam *Ma’âni Alquran*, menunjukkan adanya “pelampauan” (*al-tajawwuz*) dan “perluasan” makna (*al-ittisâ’*) dalam wacana Alquran. Upaya yang lebih mendalam dilakukan oleh Abû ‘Ubaidah Ma’mar Ibn al-Musanna (w. 215 H.) dalam *Majâz Alquran*, yang dalam kitab tersebut ia membahas masalah gaya bahasa metaforis dalam Alquran.<sup>87</sup>

Meskipun demikian, apa yang diupayakan tokoh-tokoh di atas, masih sebatas pada pengungkapan karakteristik kesusastraan dalam Alquran, belum mengarah pada perumusan aturan-aturan atau prinsip-prinsip penafsiran dalam Alquran. Kemudian Imam al-Syafi’î (W. 204 H.) mencoba merumuskannya dalam karyanya yang cukup monumental *al-Risalah*, meskipun kitab ini lebih dikenal

<sup>82</sup> Saenong, *Hermeneutika*, 49.

<sup>83</sup> Menurut Ibn Khaldûn, “sesungguhnya Alquran diturunkan dengan bahasa Arab, dalam struktur dan retorikanya, maka semua orang Arab dapat memahaminya dan mengerti maknanya baik ketika dalam bentuk kata maupun yang tersusun dalam kalimat.” Pendapat ini sebenarnya memiliki kontradiksi dengan pendapat Khaldun sendiri tentang “karakteristik sejarah” yang sangat manusiawi. Dengan demikian bisa dikatakan, tidak semua orang Arab pada waktu turunnya Alquran dapat memahaminya secara baik. Hal ini dibuktikan dengan adanya perbedaan dan keragaman pendapat para Sahabat dalam memahami Alquran. Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddimah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 440, 489; 9-10; Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz I (Kairo: Fakultas Syari’ah Al-Azhar, t.t.), 34-36; Mannâ’ al-Qattân, *Mabâhith fî ‘Ulûm Alquran* (t.t.: t.p., t.t.), 333-335.

<sup>84</sup> Al-Dzahabî, *al-Tafsîr*, 32.

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Al-Jâbirî, *Bunyah*, 14.

<sup>87</sup> Ibid, 21; Ichwan, “Hermeneutika,” 40.

sebagai kitab *ushûl al-fiqh*, namun demikian prinsip-prinsip penafsiran juga dapat diakses di sini. Dalam kitab ini al-Syâfi'î membahas Alquran dan al-Sunnah, tingkatan-tingkatan penjelasan, *nâsikh-mansûkh*, *'âm dan khâsh*, *mujmal dan mufassal*, perintah dan larangan.<sup>88</sup>

Sementara al-Syâfi'î menekankan pada persoalan prinsip-prinsip penafsiran, atau dengan kata lain berkaitan dengan pemahaman pada masalah-masalah teks (*al-fahm*), maka, al-Jâhidz (w. 255 H.) lebih menekankan pada masalah *al-ifhâm*, menciptakan wacana yang dapat dipahami dan dimengerti oleh audiens – membuatnya puas, atau lebih bersifat retorik– serta merumuskan syarat-syarat dalam menghasilkan wacana yang efektif. Dalam hal ini audiens merupakan faktor paling penting dan fundamental, bahkan merupakan tujuan dari wacana tersebut. Hal inilah yang tidak dilakukan oleh al-Syâfi'î, karena ia lebih tertarik pada problem maksud “pembicara” dalam Alquran dan al-Sunnah.<sup>89</sup>

Ibn Wahhab (w. 335 H.) yang belakangan tidak puas dengan dualisme tersebut berupaya membuat sintesis teoritis. Ia tidak hanya menggarap masalah pemahaman (*al-fahm*) tetapi juga masalah memahamkan (*al-ifhâm*)<sup>90</sup> suatu wacana kepada audiens. Ibn Wahhab memfokuskan pembahasannya pada masalah lafadz dan makna dengan mengkaitkannya dengan pembahasan ahli *ushûl* tentang *khâbar*, *qiyas*, syarat-syarat validitas dan tingkatan-tingkatan kebenaran.

Pembahasan di atas jelas melibatkan beberapa keilmuan, yakni *nahwu*, *balaghah*, *fiqh* atau *ushûl fiqh*, dan *'ilm kalâm*, yang dalam epistemologinya al-Jâbirî masuk dalam kategori *al-Bayân*. *Al-Bayân* adalah suatu disiplin keilmuan yang berorientasi pada pencarian makna dan petunjuk (*al-istidlâl*). Kategori lain adalah *al-'Irfân*, yang mencari kebenaran dengan ma'rifah, yakni tasawwuf, dan *al-Burhân*, yang mencari kebenaran dengan menggunakan penalaran (*burhanî*), filsafat. Cukup jelas di sini, bahwa hermeneutika Islam klasik bersandar pada epistemologi *al-Bayân*.<sup>91</sup>

Adanya afinitas antara *ushûl al-fiqh* dan hermeneutika klasik Alquran agaknya bukan sebuah kebetulan yang mengherankan. Karena meskipun keduanya memiliki perbedaan istilah maupun obyek formalnya, tetapi pada dasarnya berada dalam kerangka epistemologis yang sama: *al-Bayân* yang obyek materialnya adalah Alquran.<sup>92</sup> Beberapa aspek metodologis *ushûl al-fiqh* yang telah dirumuskan oleh al-Syâfi'î, dalam perkembangannya kemudian, dipinjam dan dikembangkan lebih lanjut oleh disiplin keilmuan yang kita sebut sebagai *'ulûm Alquran* atau *'ilm al-tafsîr*.

<sup>88</sup> Bandingkan Joseph E. Lowry, “The Legal Hermeneutics of al-Shâfi'î and Ibn Qutayba: A Reconsideration,” *Islamic Law and Society*, No. 11, 2004, 1-41, Ichwan, “Hermeneutika,” 40-41.

<sup>89</sup> Ali Miftakhu Rosyad, “The IMPLEMENTASI NILAI-NILAI MULTIKULTURALISME MELALUI PEMBELAJARAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM (THE IMPLEMENTATION OF MULTICULTURALISM VALUES THROUGH LEARNING OF ISLAMIC RELIGION EDUCATION),” *Risâlah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 5, no. 1 (2019): 1–18.

<sup>90</sup> Hanya saja perlu dicatat di sini, bahwa *al-Ifhâm* lebih dekat dengan retorika ketimbang sebagai sebuah teori pemahaman, mengingat fungsinya untuk memuaskan logika dan perasaan audiens dan memenangkan debat teologis. Lihat al-Jâbirî, *Bunyah*, 32.

<sup>91</sup> Ibid, 283.

<sup>92</sup> Ibid, 13-15.

Dalam *'ulûm Alquran* inilah dikenal dengan pembagian dua kategori penafsiran yang disebut *al-tafsîr* dan *al-ta'wîl*.

Perkembangan hermeneutika klasik Alquran tidaklah sesederhana yang dipaparkan di atas. Sebab *al-fahm* dalam pemikiran *ushûl al-fiqh*-nya al-Syâfi'î ternyata lebih banyak mewariskan metode *al-tafsîr* yang lazim dalam epistemologi *al-Bayân*. Sementara *al-ta'wîl* merupakan genre yang lebih banyak bergerak dalam epistemologi *al-'Irfân*.<sup>93</sup> Jika dasar-dasar epistemologis *al-tafsîr* oleh al-Jâbirî dianggap berasal dari al-Syâfi'î, maka dasar-dasar epistemologis *al-ta'wîl* justru dapat dirujuk pada pemikiran al-Ghazâlî, bahkan jauh sebelum munculnya sufisme teoritik yang misalnya dikembangkan oleh filsafat iluminasi (*al-isyrâqiyyah*).<sup>94</sup>

Teori interpretasi Alquran klasik, sebenarnya baik dalam istilah *tafsîr* maupun *ta'wîl*-nya, secara embrional telah ada semenjak masa awal Islam, walaupun pada akhirnya secara sistematis dirumuskan oleh kedua tokoh seperti yang disebutkan di atas (al-Syâfi'î dan al-Ghazâlî). Hal ini dapat kita telusuri pada pernyataan Alî Ibn Abî Thâlib yang bisa dianggap sebagai sebuah prinsip penafsiran, yang menyatakan "*istanthiq Alquran*" (ajaklah Alquran berbicara).<sup>95</sup> Di sini interpretasi adalah sebuah percakapan (*conversation*), sebuah prinsip yang sangat *sophisticated*. Sayang prinsip yang dalam tradisi Barat dikembangkan oleh David Tracy<sup>96</sup> ini tidak dielaborasi dengan baik oleh para ilmuan Islam. Belakangan berkembang *'ulûm Alquran* dan *ushûl tafsîr*.

Dengan melihat hubungan triadik penulis-teks-pembaca kita dapat menganalisis bahwa hermeneutika Alquran klasik sangat bertumpu pada "Penulis," yakni Allah, sehingga *makna berpusat pada "Penulis,"* atau dalam bahasa fiqh "*Qashd al-Syâri'*". Makna yang berpusat pada penulis ini memunculkan logika bahwa pembaca/penafsir harus sedapat mungkin mengetahui maksud Penulis/Allâh. Karena Allâh di luar segala persepsi manusia, maka makna itu harus diperoleh dari dari penerima pertama, Muhammad SAW., lalu Sahabat, lalu Tâbi'în, lalu Tâbi' al-Tâbi'în. Generasi setelah itu haruslah bertaqlid, berittibâ', mengikuti, atau apapun istilahnya, kepada generasi-generasi itu. Ini yang memunculkan "transmisi" atau periwayatan yang dijadikan dasar pemahaman teks.

Itu muncul karena pemahaman bahwa wahyu adalah satu-satunya sumber kebenaran. Ketika akal diakui sebagai sumber kebenaran, seperti dalam kasus *tafsîr bâ al-ra'y*, atau ketika intuisi diakui sebagai sumber kebenaran, seperti dalam kasus *tafsîr isyarî*, maka muncul paradigma baru, bahwa subyek pembaca mempunyai peran dalam produksi makna. Tapi tidak ada yang benar-benar berpusat pada subyek pembaca. Yang muncul adalah penyebaran sumber makna secara hierarkhis: Penulis-teks-pembaca; Penulis-teks; Penulis-pembaca.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Ibid, 20 dst, 272 dst.

<sup>94</sup> Ibid; Saenong, *Heremeneutika*, 55.

<sup>95</sup> Esack, *Membebaskan*, 82; El Fadl, "Islam and Challenge of Democracy," dalam *Boston Review: April-May 2003 Issue* (Online), (<http://www.scholarofthehouse.org/isandchofdeb.html>, diakses 4 Juli 2004).

<sup>96</sup> Robert M. Grant & David Tracy, *Sejarah Singkat Penafsiran Alkitab* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000), 169-207.

<sup>97</sup> Ichwan, "Rekonstruksi," 2-8.

Pemusatan makna pada teks yang dipelopori oleh ahli bahasa, linguis, seperti 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî, teks dianggap representasi tekstual sang Penulis. Makna bukanlah diperoleh melalui jalur periwayatan, tetapi harus diperoleh dari pembacaan atas tanda-tanda linguisistik yang ada pada teks. Alternatif pemahaman hanya dimungkinkan kalau terdapat tanda-tanda linguistik yang memungkinkannya. Oleh karena itu al-Jurjânî berpendapat bahwa sebagai "*kalam*," Alquran adalah seperti *kalam-kalam* profan lainnya. Artinya Alquran dapat didekati dengan aturan-aturan linguistik umum. Namun, tak banyak yang berpendapat seperti ini dalam sejarah Islam.<sup>98</sup>

Posisi pembaca paling dicurigai dalam hermeneutika klasik Alquran. Pembaca dianggap tidak berperan apa-apa, dan seharusnya tidak berperan apa-apa, dalam produksi makna. Oleh karena itu, dalam kasus Islam klasik, terdapat penolakan yang kuat terhadap peran akal dan intuisi dalam penafsiran Alquran. Oleh karena itu, masalah pra-anggapan (*presupposition*), interest, pretext atau horizon pembaca/penafsir, tidak pernah mendapatkan perhatian serius. Meskipun konteks teks mendapatkan perhatian, tapi sebatas *asbâb al-nuzûl*, tidak dalam penegertian sosio-kultur-politik yang lebih luas, Hijaz dan sekitarnya. Pengabaian konteks pembaca lebih besar, karena logikanya bukanlah pembaca yang harus menyerap teks, tetapi pembaca haruslah terserap dalam teks.<sup>99</sup>

### **Spektrum Hermeneutika Alquran Kontemporer**

Munculnya gerakan pembaharuan (*Tajdi>d*) pada abad ke-XVI ternyata membawa implikasi pada munculnya suatu hermeneutika baru. Hermeneutika dalam pemikiran modern (lebih diilhami oleh modernitas). Ini dimulai oleh para pembaharu di India, Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali, dan Ghulam Ahmad Parves, terutama yang berkaitan dengan demitologisasi<sup>100</sup> konsep-konsep tertentu dalam Alquran yang mereka anggap bersifat mitologis, seperti konsep tentang mu'jizat dan hal-hal ghaib.<sup>101</sup> Di Mesir muncul Muhammad Abduh menawarkan hermeneutika yang bertumpu pada analisis sastra dan sosial, meskipun demikian mereka tidak merumuskan metodologi penafsiran mereka secara sistematis.

Terma hermeneutika belumlah dikenal dalam tradisi keilmuan Islam, setidaknya sebelum tahun 1960-an. Dekade ini telah memunculkan tokoh-tokoh

---

<sup>98</sup> Belakangan al-Jurjânî diikuti oleh Amin al-Khuli dan Nashr Abû Zayd. Tentang hal ini baca Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan al-Quran: Teori Hermeneutika Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003).

<sup>99</sup> Ichwan, "Rekonstruksi," 4-7; Machasin, "Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir," *Gèrbang*, No. 14, Vol V, 2003, 121-134.

<sup>100</sup> Menurut Ricoeur ada dua sindrom yang berbeda dari hermeneutika pada masa modern: *pertama*, yang dipresentasikan oleh demitologisasinya Bultmann, yang harmonis berkaitan dengan simbol dan usaha untuk memperoleh makna yang tersembunyi di dalamnya; *kedua*, berusaha untuk menghilangkan simbol sebagai representasi kesemuan realitas. Ia menghancurkan topeng dan ilusi dalam upaya rasional yang sungguh-sungguh pada model "demistifikasi." Sebagai contoh yang terakhir ini Ricoeur menunjuk pada tiga tokoh demistifikasi besar: Marx, Nietzsche, dan Freud. Aliran demitologisasi memperlakukan simbol atau teks sebagai jendela bagi realitas suci; aliran demistifikasi memperlakukan simbol yang sama (baca: teks Bibel) sebagai realitas palsu yang harus dihancurkan. Palmer, *Hermeneutics*, 43-45; 48-50.

<sup>101</sup> Ichwan, "Hermeneutika," 43.

yang serius dalam merumuskan masalah metodologi tafsir. Pada tahun 1966, Hassan Hanafi mempublikasikan tiga karyanya tentang hermeneutika.<sup>102</sup> Yang pertama berkaitan dengan metode hermeneutika yang digunakan dalam upaya rekonstruksi 'Ilm Ushûl al-Fiqh, yang kedua hermeneutika fenomenologis di dalam menafsirkan fenomena keagamaan dan keberagaman, yang terakhir terkait dengan kajian kritis terhadap hermeneutika eksistensial dalam konteks penafsiran Perjanjian Baru.<sup>103</sup>

Meskipun kemunculan secara sistematis hermeneutika Alquran mulai dekade 1960-an, namun pada kenyataannya baru mendapatkan sambutan yang lebih luas pada akhir dekade 1970-an, tepatnya setelah Fazlur Rahman merumuskan hermeneutikanya.<sup>104</sup> Arkoun, pada tahun sebelumnya telah menawarkan "cara baca" semiotik dalam penafsiran Alquran, akan tetapi tidak mendapatkan sambutan yang menggembirakan di dunia Islam. Tak dapat dipungkiri bahwa Fazlur Rahman-lah yang telah menumbuhkan kesadaran baru di kalangan kaum Muslimin tentang bagaimana seharusnya penafsiran Alquran. Namun demikian, dasar metodologi Fazlur Rahman sangat kental dipengaruhi oleh hermeneutika yang berkembang di Barat –walaupun tidak sulit untuk mencari akar tradisionalnya di dalam dinamika keilmuan Islam.<sup>105</sup>

Hingga pada titik ini dapat dipahami, sebenarnya tidak bisa dikatakan bahwa hermeneutika Alquran adalah baru dalam sejarah pemikiran Islam, meskipun istilah hermeneutika baru dikenal (dalam Islam) setidaknya sejak dekade 1960. Hal ini disebabkan karena hermeneutika berkaitan dengan masalah metodologi dan teori interpretasi. Artinya, hermeneutika Alquran bisa diterapkan pada metodologi dan teori interpretasi Alquran yang telah dirumuskan oleh para pakar tafsir klasik. Hal ini nampak pada beberapa tulisan tentang hermeneutika Alquran klasik yang dilakukan oleh Azim Nanji, yang membahas tentang teori ta'wil dalam tradisi keilmuan Ismailî (*Toward a Hermeneutics of Qur'anic and other Narratives in Ismaili Thought*), D. McAuliffe, yang membahas tentang metodologi tafsir al-Thabarî dan Ibn Katsîr (*Qur'anic Hermeneutics: the Views of al-Thabari and Ibn Kathir*), Peter Heath, yang membahas tentang metodologi tafsir al-Thabarî, Ibn Sina dan Ibn al-'Arabî (*Creative Hermeneutics*),<sup>106</sup>

Kata hermeneutika atau hermeneutika Alquran dalam beberapa tulisan di atas, adalah istilah yang digunakan penelitiannya untuk menyebut teori dan metodologi tafsir yang dipergunakan oleh tokoh yang sedang ditelitinya. Ini berkaitan erat dengan pengertian tradisional hermeneutika itu sendiri. Namun, sejalan dengan perkembangan hermeneutika di Barat, hermeneutika Alquran memiliki konotasi yang berbeda dengan sebelumnya. Hal ini disebabkan karena para

---

<sup>102</sup> Ketiga buku tersebut berjudul *Les Méthodes d'Exégèse, Essai su la Science des Fondaments de la Compréhension*, 'Ilm UshûlFiqh, dan edisi Paris diterbitkan pada 1966. Juga pada tahun 1965, terbit bukunya *L'Exégèse de la Phenomenologie* di Paris, dan setahun kemudian (1966) terbit *La Phenomenologie de L'Exégèse, Essai d'une Hermeneutique Existentielle à Partir du Nouveau Testament* di Paris (edisi Kairo tahun 1990). Ibid.

<sup>103</sup> Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000) 152-153; Ichwan, "Hermeneutika," 44.

<sup>104</sup> Ibid; Rahman, *Islam dan Modernitas*, 1-36.

<sup>105</sup> Ichwan, "Hermeneutika," 45.

<sup>106</sup> Ibid.

tokoh perumus hermeneutika Alquran terinspirasi oleh hermeneutika Barat kontemporer. Dalam kasus ini kata “hermeneutika” tidak lagi merupakan istilah yang diberikan oleh peneliti luar, tetapi telah digunakan oleh orang Islam sendiri, seperti Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Farid Esack, Amina Wadud-Muhsin, Nashr Abû Zayd, Muhammad Shahrur dan akhir-akhir ini oleh Aboe Al Fadl M. Abou El Fadl.<sup>107</sup>

Tentu ini bukan sekedar perubahan dan pengadopsian istilah, tetapi membawa konsekuensi pada perumusan metodologi. Hermeneutika Alquran kontemporer sangat memperhatikan struktur triadik: Penulis-teks-pembaca. Berbeda dengan yang telah dilakukan hermeneutika Alquran klasik, di mana struktur triadik ini kurang mendapatkan perhatian yang layak.

Apa yang diupayakan sejumlah intelektual Muslim akhir-akhir ini adalah pemberdayaan teks sebagai pusat makna, seperti apa yang diupayakan oleh Arkoun dan Abû Zayd; atau pembaca sebagai pusat makna, seperti Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Farid Esack dan Amina Wadud-Muhsin. Dalam konteks pemberdayaan pembaca inilah muncul hermeneutika yang dikonstruksi untuk maksud-maksud tertentu, seperti untuk pembebasan rakyat dari ketertindasan, untuk membangun hubungan harmonis antar agama, untuk menghilangkan ketidak-adilan gender, dan sebagainya. Hal ini disebabkan karena pandangan bahwa pembaca, baik dalam pengertian individual maupun komunallah yang menjadi pusat makna. Pengalaman hidup dan situasi kekinian pembacalah yang menuntut upaya pembacaan ulang atas teks keagamaan. Alquran ditarik ke masa kini, dan bukannya manusia masa kini ditarik ke masa diturunkannya Alquran. Pembacalah yang menyerap teks, dan bukan sebaliknya.<sup>108</sup>

Secara metodologis para pemikir Muslim kontemporer, dalam mengembangkan hermeneutika Alquran dapat dibedakan menjadi dua kategori metodologis yang berbeda. *Pertama*, mereka yang berangkat dengan titik tekan lebih pada sisi pertama tugas-tugas penafsiran, yakni berupaya menjelaskan makna-makna teks kurang lebih obyektif dan baru setelah itu beralih kepada realitas kekinian untuk melakukan kontekstualisasi. Sementara itu, kategori *kedua* berusaha berangkat dari realitas kontemporer umat Islam menuju pemahaman yang sesuai dengan ajaran-ajaran yang mungkin diperoleh dari panafsiran Alquran. Kategori yang pertama terutama diwakili oleh Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun dan Nashr Abû Zayd. Sedangkan kategori yang kedua dapat dimasukkan para pemikir progresif, seperti Farid Esack, Asghar Ali Engineer, Hassan Hanafi dan Amina Wadud-Muhsin.<sup>109</sup>

Meminjam kerangka analisis Josef Bleicher,<sup>110</sup> dua tipologi di atas dapat kita anggap masing-masing merepresentasikan pandangan hermeneutika Alquran yang bersifat teoritis (metodis) dan yang bersifat filosofis. Hermeneutika filosofis, senantiasa beranjak dari dua pijakan. *Pertama*, hermeneutika pertama-tama

---

<sup>107</sup> Ichwan, “Rekonstruksi,” 4.

<sup>108</sup> Ibid, 5.

<sup>109</sup> Saenong, *Hermeneutika*, 94.

<sup>110</sup> Bleicher, *Hermeneutika*, vii-xiv.

berurusan dengan refleksi atas fenomena penafsiran sebelum berurusan dengan metode dan penafsiran apapun. *Kedua*, dalam kegiatan penafsiran, seorang penafsir selalu didahului oleh persepsinya terhadap teks yang disebut sebagai *pra-anggapan*. Pra-anggapan tersebut muncul karena seorang penafsir senantiasa dikondisikan oleh situasi di mana ia terlibat dan sekaligus memengaruhi kesadarannya. Menurut perspektif ini, penafsiran obyektif dalam pengertian memperoleh kembali atau memproduksi makna sejati teks, sebagaimana maksud pikiran pengarangnya dahulu, sama sekali tidak mungkin.<sup>111</sup>

Untuk terakhir ini, Amina Wadud-Muhsin berpandangan bahwa:

*“Every ‘reading’ reflect, in part, the intentions of the text, as well as ‘prior text’ [the perspectives, circumstances and background of the individual] of the one who makes the ‘reading.’ Although each ‘reading’ is unique, the understanding of various readers of a single text will converge on many points.”*<sup>112</sup>

*Prior text* ini makin tidak dapat dihindarkan sebab ia tidak lain merupakan bahasa dan konteks budaya di mana teks tersebut ditafsirkan. Oleh karena itu tidak ada penafsiran Alquran yang sepenuhnya obyektif, mengingat setiap penafsiran memuat sejumlah pilihan yang subyektif sifatnya. Demikian pula, tidak ada penafsiran yang bersifat definitif, pasti dan memutuskan.<sup>113</sup>

Asghar Ali Engineer berpendapat bahwa penafsiran selalu merupakan refleksi keadaan sosial dan latar belakang individual kehidupan penafsir. Suatu penafsiran, betapapun mengusahakan obyektifitas, bisa saja terjebak dalam berbagai bentuk eksploitasi, seandainya ia muncul dalam masyarakat yang feodalistik, patriarkal, dan menindas.

“Setiap orang memahami teks al-Qur’an sesuai dengan kedudukan politik, sosial dan ekonominya. Dan interpretasi tentu saja sangat dipengaruhi oleh kedudukan mereka itu. Sangat sulit untuk mengetahui apa yang sebenarnya dimaksud oleh Tuhan. Setiap orang berusaha mengetahui maksud Tuhan sesuai dengan kedudukannya. Dan interpretator-interpretator zaman klasik, setelah mengutarakan pendapatnya tentang suatu ayat, selalu mengatakan *Allahu a’lam bissawab*, hanya Allah yang mengetahui kebenarannya.”<sup>114</sup>

Jelaslah kini jika pendekatan filosofis dalam hermeneutika sangat menghargai unsur subyektivitas dan relativitas konteks penafsiran, dan bukan menolaknya. Yang menjadi masalah bukan ketakutan akan jatuh ke dalam subyektivisme, akan tetapi justru pada bahaya menyembunyikan subyektivitas demi klaim obyektivitas. Dominannya kesadaran penafsir, terutama dalam bentuk pra-

---

<sup>111</sup> Saenong, *Hermeneutika*, 95.

<sup>112</sup> Amina Wadud, *Qur’an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999), 1 & 12.

<sup>113</sup> Saenong, *Hermeneutika*, 95.

<sup>114</sup> Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2000), 177.



anggapan, dalam proses penafsiran, membuat para penganut teori ini cenderung lebih mudah memilih obyek penafsiran yang lebih dekat dengan problem umat Islam, tanpa harus dibatasi oleh ketatnya aturan-aturan metodis. Hal ini dapat kita lihat dalam beberapa tema penafsiran yang bercorak pembebasan, seperti topik keadilan jender oleh Amina Wadud-Muhsin dan Asghar Ali Engineer, dan hermeneutika pembebasan Alquran oleh Farid Esack.<sup>115</sup>

Sementara itu, pada tipologi yang lain, hermeneutika Alquran yang bersifat metodis lebih banyak mengelaborasi dan memprioritaskan diri pada masalah-masalah teoritik di seputar penafsiran Alquran, yakni pada bagaimana menafsirkan teks Alquran secara benar dan sedapat mungkin memperoleh makna tafsiran yang benar pula. Fazlur Rahman,<sup>116</sup> yang gagasan hermeneutika Alquran-nya mirip W. Dilthey, beranggapan bahwa tugas penafsiran adalah memperoleh *ratio legis* atau ideal moral dari teks-teks Alquran, dengan cara mempertimbangkan situasi obyektif yang melahirkan teks. Lebih ekstrim lagi, Mohammed Arkoun<sup>117</sup> telah menyediakan sebuah skema komprehensif tentang syarat-syarat teoritis dalam penafsiran untuk sampai pada “kemungkinan suatu pembacaan yang idealnya bertepatan dengan maksud-maksud pemaknaan yang asli dari Alquran pada tahap wacana, dan bukan pada tahap teks.”<sup>118</sup>

Yang jauh lebih menarik, dai perspektif ini adalah apa yang dikembangkan oleh Nashr Abû Zayd yang kemungkinan besar bertumpu pada logika validitas Hirsch Jr. Menurutnya, sebuah hermeneutika bagaimanapun harus berpijak pada pemilahan yang tegas antara makna obyektif teks (*meaning, al-ma'nâ*) dan pengertian atau interpretasi baru (*significance, al-maghzâ*) yang dapat ditarik dari makna obyektif tersebut. Makna obyektif inilah yang pertama-tama harus diusahakan oleh penafsir dengan melakukan “pembacaan” pada struktur internal teks dan pada situasi historis yang pernah diresponnya. Baru setelah itu, dilakukan “penafsiran” yang memungkinkannya untuk memperoleh jawaban yang spesifik bagi problem eksistensial hidup kekinian.<sup>119</sup>

## Kesimpulan

Berdasarkan pertimbangan di atas, Arkoun, Rahman, dan Abû Zayd sangat mementingkan prosedur ilmiah yang dengannya obyektivitas dapat dijaga. Sementara itu hermeneutika filosofis Alquran berasumsi, bahwa obyektivitas semacam itu paling *banter* hanya bisa diandaikan secara teoritik, namun dalam kenyataannya, sangat sulit untuk dipraktikkan.

Demikianlah sketsa hermeneutika, baik secara genealogis, maupun dalam kasus Islam (baca: hermeneutika Alquran). Dari sini, dapat disimpulkan, ternyata hermeneutika bukanlah sesuatu yang tunggal dan dikuasai oleh satu tradisi-

---

<sup>115</sup> Saenong, *Hermeneutika*, 96.

<sup>116</sup> Rahman, *Islam dan Modernitas*, 6-8.

<sup>117</sup> Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 35-37.

<sup>118</sup> *Ibid*, 7.

<sup>119</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (Kairo: Syinâ li al-Nasyr, 1992), 114; Yusuf Rahman, *The Hermeneutical*, 152-156; Ichwan, *Meretas*, 86-90.

kebudayaan tertentu, tetapi plural dan—secara potensial—dimiliki oleh semua tradisi-kebudayaan. Hal ini disebabkan karena manusia selalu merasa ingin tahu, dan selalu berhadapan dengan kemusykilan-kemusykilan fenomena sekitarnya. Setiap tradisi-kebudayaan memiliki hermeneutika sendiri. Namun, masyarakat yang “berkitab”—dalam arti luas—mempunyai tradisi hermeneutik yang kuat dibandingkan dengan masyarakat yang tak berkitab. Mereka sering berhadapan dengan kemusykilan tekstual, yang itu menuntut mereka untuk memahami, menafsirkan, dan menjelaskan. Yang menjadi masalah adalah apakah hermeneutika mereka itud irumuskan secara eksplisit?, Kalau ya, mereka rumuskan secara sistematis atau tidak? Tidak semua kebudayaan mempunyai kemampuan untuk merekonstruksi teori interpretasi mereka secara jelas dan sistematis.<sup>120</sup> Dengan demikian, hasil pemetaan hermeneutika di atas mengantarkan kita pada pembahasan selanjutnya untuk mencoba mengapresiasi tawaran hermeneutika Alquran Aboe Al Fadl M. Abou El Fadl, baik secara teoritis maupun metodologis.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Wan Suhaimi Wan. “Nasr Hamid Abu Zayd, Naqd Al-Khitab Al-Dini,(Kaherah: Sina Li Al-Nashr, 1994, Edisi Kedua), 225 Halaman.” *Jurnal Usuluddin* 14 (2001): 177–81.
- Dasmun, H, S Ag, and M SI. “STUDI AL-QURAN DAN AL-HADITS,(Pendekatan Historis Dan Filologi).” *Risâlah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 2, no. 1 (2015): 85–94.
- Fadl, Khaled M Abou El, and M Khaled. “Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif, Terj.” R. Cecep Lukman Yasin. *Jakarta: Serambi Ilmu Semesta*, 2004.
- Kementerian Agama, R I. “Al-Qur’an Dan Terjemahnya.” *Jakarta: Sinergi Pustaka Indonesia*, 2012.
- Makkreel, Rudolf A. “Richard E. Palmer,” *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*,” 1971.
- Rahman, Fazlur. “Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual, Terj.” *Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka* 1 (1985).
- Rosyad, Ali Miftakhu. “The IMPLEMENTASI NILAI-NILAI MULTIKULTURALISME MELALUI PEMBELAJARAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM (THE IMPLEMENTATION OF MULTICULTURALISM VALUES THROUGH LEARNING OF ISLAMIC RELIGION EDUCATION).” *Risâlah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 5, no. 1 (2019): 1–18.
- Rusydi, Ibnu. “FILSAFAT POLITIK ISLAM; Sebuah Pengantar.” *Risâlah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 2, no. 1 (2015): 110–23.

---

<sup>120</sup> Tapi ketidak-sistematis-an “hermeneutika potensial” tidak menggugurkan, bahwa mereka mempunyai “teori atau pra-teori interpretasi” tertentu, dan tidak semua kebudayaan memiliki kemampuan untuk merekonstruksi teori interpretasi mereka secara jelas dan sistematis. “*Local genius*”-lah yang biasanya merumuskannya. Terkadang peneliti luar mampu merekonstruksinya berdasarkan atas praktis interpretasi yang berlaku dalam masyarakat itu. Ichwan, “Rekonstruksi,” 2.

- Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).
- Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2000).
- Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: Alquran, Liberalisme, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000).
- Abed Al-Jabiri, "Tradisi dan Problem Metodologi: Relevansi Tradisi dalam Pemikiran Islam Kontemporer," dalam *Post-Tradisinalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), 6.
- Untuk kajian yang lebih lanjut lihat Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000), 1-8. lihat juga, Edward W. Said, *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1985), 261-170.
- El Fadl, *Atas*, 142; Andrew G. Bostom, "Abou El Fadl: Reformer or Revisionist?," dalam *Middle East studies in the News*, Institute for the Secularisation of Islamic Society (ISIS), (Online), (<http://www.secularislam.org/articles/bostom.htm>., diakses tanggal 3 Juni 2004).
- Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994).
- Arwan Hamidi, "Menghidupkan Kembali Tradisi?," *Al-Milah*, Edisi XIII (2004), 28-30. lihat juga, Ahmad Baso, "'Militerisasi' Islam: Tesis-tesis Kritik Nalar Politik Islam," materi *Belajar Bersama* (Yogyakarta: LKiS, tt.), 3-4.
- Azyumardi Azra, "Memahami Gejala Fundamentalisme," *Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 3 (1993), 3.
- Nandi menginginkan keluar dari setereotype yang diberikan Barat kepada Timur dengan melakukan transformasi budaya non-Barat dalam budaya perlawanan, secara kolektif. Baca "Cultural Studies for Beginner," materi *Madrasah Emansipatoris* (Jakarta: Desantara, t.t.), 7.
- Moch. Nur Ichwan, *Rekontruksi Hermeneutika Islam: Sebuah Pengantar Singkat*, disajikan dalam Seminar *Sketsa Perkembangan Hermeneutika di Barat dan Timur*, SMJ Ushuluddin STAIN Ponorogo, Ponorogo, 28 Oktober 2004, 3.
- Peter Goodrich, "Legal Hermeneutics," *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, ed., Edward Craig (London and New York: Routledge, 1998), CD.
- Joseph Margolis, "Structuralism in Literary Theory," *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, ed., Edward Craig (London and New York: Routledge, 1998), CD.
- Petrus Sunu Haediyanta, *Michel Foucault: Disiplin Tubuh Bengkel Individu Modern* (Yogyakarta: LKiS, 1997);
- Michel Foucault, *Menggugat Sejarah Ide*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002).